

Chinesische Chan- und tibetische rDzogs chen-Lehre:
eine komparatistische Untersuchung im Lichte des philosophischen
Heilskonzeptes ‚Nicht-Vorstellen‘ anhand der Dunhuang-Dokumente des
chinesischen Chan-Meister Wolun und des Werkes *bSam gtan mig sgron* des
tibetischen Gelehrten gNubs chen Sangs rgyas ye shes

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

vorleget von
Carmen Meinert

aus
Bad Oeynhausen

Bonn 2004

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

1. Berichterstatter: Professor Dr. Wolfgang Kubin
2. Berichterstatter: Professor Dr. Jens-Uwe Hartmann

Tag der mündlichen Prüfung: 31. Oktober 2001

Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit werden zwei buddhistische Traditionen betrachtet, die in der Entwicklung des Buddhismus in Zentralasien und Tibet zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert eine entscheidende Rolle spielten: der chinesische Chan-Buddhismus und die tibetische rDzogs chen-Lehre. Gerade terminologische Ähnlichkeiten beider Traditionen, die sich aus der Natur der Sache ergeben, einen *unmittelbaren* Weg des Erkennens im buddhistischen Heilsgeschehen zu betonen, und besondere historische Ereignisse gaben in der tibetischen Tradition Anlaß zu heftigen doktrinären Auseinandersetzungen und Spekulationen darüber, ob die rDzogs chen-Lehre vom chinesischen Chan-Buddhismus beeinflusst worden sei oder gar hier ihre Ursprünge habe. Derartige Diskussionen sind deshalb auch eingebettet in eine sich über mehrere Jahrhunderte erstreckende und kulturübergreifende Diskussion über polare Ansichten im buddhistischen Erkenntnisprozeß: (1) die Methode des unmittelbaren, direkten Erkennens (*dun* 頓, *cig car ba*) auf dem buddhistischen Erlösungsweg und (2) die des mittelbaren Erkennens über graduelles Kultivieren (*jian* 漸, *rim gyis pa*).

Diese Auseinandersetzung um die polaren Strömungen spielte sowohl in der Entwicklung des chinesischen Chan-Buddhismus als auch in der des frühen tibetischen Buddhismus eine entscheidende Rolle. In der vorliegenden Studie wird exemplarisch der im Dunhuang-Gebiet in Zentralasien verbreitete Chan-Buddhismus anhand der Lehre Meister Woluns (圓人轉論, ca. 545-626) veranschaulicht. Die Inhalte der rDzogs chen-Lehre werden entsprechend der Ausführungen des von gNubs chen Sangs rgyas ye shes im 9. Jahrhundert verfaßten Werkes *bSam gtan mig sgron* [*Leuchte des Auges der Meditation*] dargestellt. Als gedanklicher Knotenpunkt, welcher beide Lehrsysteme in dieser frühen Zeit zu verbinden schien, wird das philosophische Heilskonzept ‚Nicht-Vorstellen‘ (*wu fenbie*, *rnam par mi rtog pa*) interpretiert, so daß sich schließlich eine Gegenüberstellung der beiden Traditionen aus dem Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ ergibt.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1 Struktur der Arbeit	8
1.2 Stand der Forschung	13
2. Philosophisch-historische Hintergründe der Chan-rDzogs chen-Problematik	15
2.1 Die Ursprünge der Chan-rDzogs chen-Problematik	15
2.1.1 Chan- und rDzogs chen-Lehre innerhalb des Klassifizierungssystems der gesamten buddhistischen Lehre	15
2.1.2 Philosophische Grundlagen der Chan- und rDzogs chen-Lehre	19
2.1.2.1 Philosophische Grundlagen des Chan-Buddhismus	20
2.1.2.2 Philosophische Grundlagen der rDzogs chen-Lehre	29
2.1.3 Übermittlung in der Chan- und rDzogs chen-Lehre	35
2.1.3.1 Übermittlung im Chan-Buddhismus	36
2.1.3.2 Übermittlung in der rDzogs chen-Lehre	45
2.1.4 Ausbreitung des chinesischen Chan-Buddhismus nach Tibet	51
2.1.5 Debatte von bSam yas	58
2.1.6 Tibetische Kritik an der Chan- und der rDzogs chen-Lehre	80
2.2 Das philosophische Heilskonzept ‚Nicht-Vorstellen‘	96
2.2.1 ‚Nicht-Vorstellen‘ als zentrales Thema in Dunhuang-Dokumenten	96
2.2.2 <i>Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṇī [dhāraṇī des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]</i>	104
2.2.2.1 Übersetzung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes <i>dhāraṇī des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘</i>	112
2.2.2.2 Inhaltliche Einordnung der <i>dhāraṇī des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘</i>	125
3. Vergleich der Chan- und rDzogs chen-Tradition am Beispiel des chinesischen Chan-Meisters Wolun und dem tibetischen Werk bSam gtan mig sgron	132
3.1 Die Lehre von Chan-Meister Wolun	132
3.1.1 Wirkungsgeschichte von Chan-Meister Wolun in tibetischen Quellen	132
3.1.2 Zur Person von Chan-Meister Wolun	144

3.1.3	Dunhuang-Dokumente von Chan-Meister Wolun	154
3.1.3.1	Übersetzung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes Dharma des ‚Betrachten des Geistes‘ von Chan-Meister Wolun	159
3.1.3.2	Übersetzung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes <i>gāthā von Meister Wolun</i>	168
3.1.3.3	Übersetzung des tibetischen Dunhuang-Dokumentes <i>Zehn Verdienste des Hauslosen von Chan-Meister Wolun</i>	171
3.1.4	Kerninhalte der Lehre Chan-Meister Woluns	173
3.1.4.1	‚Grund‘	174
3.1.4.2	‚Pfad‘	176
3.1.4.3	‚Frucht‘	185
3.1.5	Mögliche Einfüsse auf Woluns Lehre	187
3.1.5.1	‚Beruhigen des Geistes‘ in der frühen Chan-Bewegung	190
3.1.5.2	Yogācāra-Theorie der ‚Drei Beschaffenheiten‘ und Wolun	200
3.1.6	Wolun als <i>ein</i> geistiger Wegbereiter Heshang Moheyans	214
3.2	Die rDzogs chen-Lehre im <i>bSam gtan mig sgron</i>	220
3.2.1	Historischer Hintergrund	220
3.2.2	Der Verfasser gNubs chen Sangs rgyas ye shes	222
3.2.3	Das Werk <i>bSam gtan mig sgron [Leuchte des Auges der Meditation]</i>	230
3.2.4	Inhalte der rDzogs chen-Lehre entsprechend des <i>bSam gtan mig sgron</i>	240
3.2.4.1	‚Grund‘ in der rDzogs chen-Lehre	243
3.2.4.2	‚Pfad‘ in der rDzogs chen-Lehre	250
3.2.4.3	‚Frucht‘ in der rDzogs chen-Lehre	278
3.3	Gegenüberstellung der Chan- und rDzogs chen-Lehre im Lichte des philosophischen Heilskonzeptes ‚Nicht-Vorstellen‘	284
3.3.1	‚Nicht-Vorstellen‘ in der Chan- und rDzogs chen-Lehre	284
3.3.1.1	‚Nicht-Vorstellen‘ im Chan-Buddhismus	285
3.3.1.2	‚Nicht-Vorstellen‘ in der rDzogs chen-Lehre	289
3.3.2	Bewertung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Chan- und rDzogs chen-Lehre	291
4.	<i>Schlußbetrachtung</i>	299
5.	<i>Bibliographie</i>	302
5.1	Nachschlagewerke	302
5.2	Primärquellen	305
5.2.1	Chinesische Quellen	305

5.2.2	Tibetische Quellen	315
5.3	Sekundärliteratur	320
5.3.1	Chinesisch, Japanisch, Tibetisch	320
5.3.2	Westliche Sprachen	333
6.	Anhang	348
6.1	Chinesische Texte	348
6.1.1	Hagiographie von Chan-Meister Wolun (aus: <i>T.</i> 50, 598a.20-c.4)	348
6.1.2	<i>Dharma des ‚Betrachten des Geistes‘ von Chan-Meister Wolun</i> (von D. T. Suzuki (1987: 452-453) editierte Ausgabe auf der Grundlage des Dokumentes von Tokushi Y ūshō und von S. chin. 1494)	349
6.2	Gliederung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes <i>dhāraṇī</i> des <i>Eintretens in Nicht-Vorstellen</i> (<i>Ru wu fenbie zonchi jing, jiang 23</i>)	350
6.3	Gliederung des rDzogs chen-Kapitels im <i>bSam gtan mig sgron</i>	352

Abkürzungen

- BG *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (藏漢大辭典 *Zanghan da cidian*)
[*Großes Tibetisch-Chinesisch Wörterbuch*]; vgl. Zhang Yisun 1985
- BHV *sGom pa'i rim pa* [[*Drittes*] *Bhāvanākrama*], von Kamalaśīla
- BKK *Bukkyō bunka kenkyūsho kiyō* 佛教文化研究紀要
- CB *Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod* [*Schatz der kostbaren Lehren, die Religionsgeschichte von Bu ston*]
- DCBT *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*; vgl. Sotthill/Hodous 1982
- DHBZ *Dunhuang baozang* 敦煌寶藏 [*Schätze aus Dunhuang*]
- DHXJK *Dunhuangxue jikan* 敦煌學集刊 [*Zeitschrift zur Dunhuang-Forschung*]
- DHYJ *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究 [*Dunhuang-Forschung*]
- FGDCD *Foguang da cidian* 佛光大辭典 [*Großes Lexikon des Buddhismus*]; vgl. Xingyun 1989
- IBK *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [*Forschung zur Indologie und Buddhologie*]
- JA *Journal Asiatique*
- JIABS *Journal of the International Association of Buddhist Studies*
- jiang 23 *Ru wu fenbie zongchi jing* 入無分別總持經 [*dhāraṇī des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘*], jiang 薑 23
- LJSZJ *Lengjia shizi ji* 楞加師資記 [*Aufzeichnung über die Übermittlung von Meistern und Schülern in der Laṅkāvatāra-Schule*], S. chin. 2054
- M *Mathews' Chinese-English Dictionary*; vgl. Mathews 1975
- MVY *Mahāvvyutpatti*, vgl. Sasaki 1916
- NGB *rNying ma rgyud 'bum* [*Alte tantra-Sammlung*], mTsham brag-Ausgabe
- P. chin. Chinesische Dunhuang-Dokumente aus der Pelliot-Sammlung in der Bibliothèque Nationale in Paris
- P. tib. Tibetische Dunhuang-Dokumente aus der Pelliot-Sammlung in der Bibliothèque Nationale in Paris
- QTW *Quan tangwen* 全唐文 [*Gesamte Schriften aus der Tang-Zeit*]

- S. chin. Chinesische Dunhuang-Dokumente aus der Stein-Sammlung in der British Library in London
- S. tib. Tibetische Dunhuang-Dokumente aus der Stein-Sammlung in der British Library in London
- SM *bSam gtan mig sgron [Leuchte des Auges der Meditation]*, vgl. *gNubs chen sangs rgyas ye shes rin po ches mdzad pa'i sgom gyi gnang gsal bar phye ba bsam gtan mig sgron ces bya ba*
- T *Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經* [[Chinesisch-] buddhistischer Kanon aus der Taishō-Ära], Taibei-Nachdruck
- TT *Tibetan Tripitaka*, Peking-Ausgabe des Kanjur und Tanjur, Tōkyō-Nachdruck
- XZJ *Xuzang jing 續藏經* [Erweiterung des [chinesisch-]buddhistischen Kanons], Taibei-Ausgabe
- ZXS *Zhongguo zhexue shi 中國哲學史* [Research of History of Chinese Philosophy]
- ZLJ *Dunwu dacheng zhengli jue 頓悟大乘政理決* [Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre der plötzlichen Erleuchtung im Mahāyāna-Buddhismus], P. chin. 4646

Schreibkonventionen

Die vorliegende Dissertation stellt nicht nur eine Reise ins geographische Grenzgebiet der chinesischen und tibetischen Kultur dar, sondern ist in erster Linie eine Reise durch zwei verschiedene buddhistische Systeme, die jeweils ihr spezifisches Vokabular entwickelt haben. Um jeder hierbei berücksichtigten Sprache in angemessener Form in einer wissenschaftlichen Arbeit Rechnung zu tragen, seien die hier benutzten Schreibkonventionen angeführt. Der Leser möge die Länge der Ausführungen verzeihen, welche jedoch schon aufgrund der sprachlichen Komplexität des Forschungsgegenstandes nicht zu vermeiden war.

Diese Arbeit folgt den Transkriptions-Konventionen des Hanyu-Pinyin für das Chinesische und des Hepburn-Systems für das Japanische und den Transliterations-Konventionen des Wylie-Systems¹ für das Tibetische. Für alle chinesischen Bezeichnungen sind bei der ersten Erwähnung chinesische Zeichen angegeben. In der Transkription von tibetischen Eigennamen und Titeln von Werken ist jeweils der Grundkonsonant groß geschrieben. Personen- Orts- und andere Eigennamen sind nicht kursiv geschrieben. Japanische Fachtermini, Eigennamen und Titel von Werken bzw. Artikeln sind ausschließlich in *rōmaji* (lateinischer Umschrift) wiedergegeben. Lediglich japanische Eigennamen von Verfassern sind bei der ersten Erwähnung und in der Bibliographie mit *kanji* (chinesischen Zeichen) ergänzt. Sanskrit-Begriffe sind mit Diakritika versehen. Es sind ausschließlich die Anfangsbuchstaben von sanskritischen Eigennamen groß geschrieben. Werden Sanskrit-Begriffe im Plural benutzt, sind sie nicht der Regelung zur Pluralbildung im Deutschen angeglichen (z.B. die *bodhisattva* (pl.), anstatt die *bodhisattvas*). Der Terminus *dharma* taucht in zwei unterschiedlichen Bedeutungen auf. Die Schreibweise *Dharma* bezieht sich auf die Bedeutung *buddhadharma*, d.i. die buddhistische Lehre. Die Schreibweise *dharma* wird hingegen in der Bedeutung ‚Daseinsfaktoren/Gegebenheiten‘ verwendet. Davon abweichende Bedeutungen sind im Einzelfall gekennzeichnet.

¹ Vgl. Turell/Wylie, „A Standard System of Tibetan Transcription“, in: *Harvard Journal of Asian Studies* 22 (1959), 261-267.

Bereits in der deutschen Sprache geläufige Sanskrit-Begriffe (z.B. Buddha) sind nicht *kursiv* geschrieben und folgen der deutschen Rechtschreibung.

Die oben eingeführten Abkürzungen sind ausschließlich in den Anmerkungen und in der Bibliographie verwendet. Im Haupttext sind Titel (chinesische, tibetische usw.), nachdem sie nur bei der ersten Einführung ins Deutsche übersetzt sind, anschließend und lediglich im vollständigen Originaltitel angegeben. Die einzige Ausnahme im Haupttext bilden Dunhuang-Dokumente, die in der Regel entsprechend ihrer Zuordnung zur Stein- und Pelliot-Sammlung bzw. zur Sammlung in der Peking Nationalbibliothek und der jeweiligen Sprache gekennzeichnet sind (z.B. P. chin. 4646 bedeutet chinesisches Dokument Nr. 4646 aus der Pelliot-Sammlung der Bibliothèque Nationale in Paris und *jiang* 23 bedeutet Dokument *jiang* 23 aus den Dunhuang-Beständen der Peking Nationalbibliothek).

Die Arbeit orientiert sich an den alten Rechtschreibregeln der deutschen Sprache.

Noch eine abschließende Bemerkung zum Gebrauch der teilweise sehr umfangreichen Anmerkungen in dieser Arbeit. Sie gelten vor allem dem sehr interessierten Leser, der auf Zitate im Original, weiterführende Literatur und weitere inhaltliche Zusammenhänge aufmerksam gemacht werden möge. Diese Art der Anmerkungen verdankt sich dem Einfluß der Lektüre Paul Démieville's großartiger Studie *Le Concil de Lhasa*.

1. Einleitung

Die vorliegende Untersuchung widmet sich der Aufgabe, zunächst zwei eigenständige Traditionen der buddhistischen Heilslehre darzustellen, namentlich den chinesischen Chan-Buddhismus und die tibetische Lehre der *Großen Vollkommenheit* (rDzogs chen), um daran anschließend einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Lehrsysteme herauszuarbeiten. Der Chan-Buddhismus ist eine Schule des Mahāyāna-Buddhismus² und stellt die sinitische Ausprägung des durch Bodhidharma im 6. Jahrhundert aus Indien übermittelten *dhyāna*-Buddhismus³ dar. Die rDzogs chen-Lehre zählt zu den frühesten Entwicklungen des tibetischen Buddhismus und bildet bis heute im Lehrsystem der rNying ma pa-Schule, der ‚Alten Schule‘ des tibetischen Buddhismus, den Gipfel ihrer Lehrübermittlungen.⁴ Sie wurde im 8. Jahrhundert erstmals von den historischen Persönlichkeiten Vimalamitra und Padmasambhava nach Tibet überliefert.⁵ Der Buddha lehrte entsprechend der Fähigkeiten und Bedürfnisse empfindender Wesen unterschiedliche Heilswege, damit diese das Gebunden-Sein an den Daseinskreislauf (*saṃsāra*) überwinden und Buddhaschaft (d.i. *nirvāṇa*) verwirklichen. Im Kontext dieses Heilsgeschehens formulieren die Chan- und rDzogs chen-Tradition gleichermaßen Methoden der *unmittelbaren* Erkenntnis des gewöhnlichen Geistes. Sie versprechen, die Vollkommenheit des Menschen im ‚Hier und Jetzt‘ zu realisieren und weisen hin auf die Erfahrung seiner *gegenwärtigen Vollkommenheit*, die sich in jedem Augenblick im eigenen Geist erneut aktualisiert.

² Zum Mahāyāna-Buddhismus vgl. Kap. 2.1.1.

³ *dhyāna* ist der Sanskrit-Begriff für ‚Meditation‘. Die unter diesem Begriff zusammengefaßten Schulen betonen vor allem die Meditationspraxis als Methode auf dem Heilsweg. Zum Begriff *dhyāna* vgl. auch Kap. 2.1.3.1.

⁴ Zur rDzogs chen-Lehre im Lehrsystem der ‚neun Fahrzeuge‘ (*theg pa dgu*) der rNying ma pa-Schule vgl. Kap. 2.1.1.

⁵ Vgl. Kap. 2.1.3.2.

Gerade terminologische Ähnlichkeiten beider Traditionen, die sich aus der Natur der Sache ergeben, einen *unmittelbaren* Weg des Erkennens im buddhistischen Heilsgeschehen zu betonen, und besondere historische Ereignisse⁶ gaben in der tibetischen Tradition Anlaß zu heftigen doktrinären Auseinandersetzungen und Spekulationen darüber, ob die rDzogs chen-Lehre vom chinesischen Chan-Buddhismus beeinflusst worden sei oder gar hier ihre Ursprünge habe.⁷ Derartige Diskussionen sind deshalb auch eingebettet in eine sich über mehrere Jahrhunderte erstreckende und kulturübergreifende Diskussion über polare Ansichten im buddhistischen Erkenntnisprozeß: (1) die Methode des unmittelbaren, direkten Erkennens (*dun 頓, cig car ba*) auf dem buddhistischen Erlösungsweg und (2) die des mittelbaren Erkennens über graduelles Kultivieren (*jian 漸, rim gyis pa*).⁸

Diese Auseinandersetzung um die polaren Strömungen spielte sowohl in der Entwicklung des chinesischen Chan-Buddhismus als auch in der des frühen tibetischen Buddhismus eine entscheidende Rolle. In China gipfelte sie in der Spaltung der Chan-Bewegung im 7. Jahrhundert in die Südliche Schule der ‚plötzlichen Erleuchtung‘ (*dunwu 頓悟*) unter Huineng (慧能, 638-713) und in die Nördliche Schule der ‚graduellen Erleuchtung‘ (*jianwu 漸悟*) unter Shenxiu (神秀, 605?-706). In Tibet spiegelt sich diese Auseinandersetzung hingegen erstmals in der sino-indischen Kontroverse Ende des 8. Jahrhunderts zwischen dem im Dunhuang-Gebiet wirkenden chinesischen Chan-Meister Heshang

⁶ Vgl. hierzu Kap. 2.1.5.

⁷ Als einer der ersten hat der tibetische Gelehrte Sa skya Paṇḍita (1182-1251) in seinem Werk *sDom gsum rab dbye [Unterscheidung der drei Gelübde]* die rDzogs chen-Lehre kritisiert, chinesischen Ursprungs zu sein (vgl. Kap. 2.1.6). In der westlichen Sekundärliteratur hat erstmals G. Tucci behauptet, daß der Chan-Buddhismus einige Züge in der rDzogs chen-Tradition hinterlassen habe (vgl. Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts II*, Rome: Is. M. E. O., 1958, 60).

⁸ Zu den zwei polaren Strömungen in der buddhistischen Heilslehre vgl. Kap. 2.1.5.

Moheyan (摩訶衍)⁹ und dem indischen Gelehrten Kamalaśīla wider.¹⁰ Die Frage nach den Ursprüngen und Inhalten der rDzogs chen-Lehre wurde innerhalb dieser Diskussion allerdings ausschließlich in Tibet gestellt. Für die Entwicklung der Hauptströmungen des Buddhismus in China blieben die Inhalte der rDzogs chen-Lehre hingegen beinahe bedeutungslos, spielten lediglich im sino-tibetischen Randgebiet, wo Mischformen entstanden, auch für den chinesischen Buddhismus eine Rolle.¹¹

Eine vergleichende Untersuchung von Grundkonzepten in den beiden Lehren ist somit in einen komplexen religiös-philosophischen und historischen Sinnzusammenhang eingebunden, so daß über eine rein philosophische Betrachtung beider Lehrsysteme hinaus in dieser Arbeit ferner zunächst ein historischer Hintergrund skizziert werden muß. Die Möglichkeiten und Grenzen einer kulturübergreifenden Begegnung dieser Traditionen wird schließlich anhand ausgewählter Beispiele aus der Zeit zwischen dem 7. bis 9. Jahrhundert veranschaulicht.

Die Beweggründe, welche eine komparatistische Untersuchung dieser beiden in sich geschlossenen buddhistischen Systeme unterschiedlichen kulturellen Hintergrundes rechtfertigen, sind somit auch in einem umfassenderen historischen Zusammenhang zu verstehen. Der chinesische Chan-Buddhismus war seit dem 8. Jahrhundert in Tibet unter dem Begriff Cig car ba-Lehre („Lehre

⁹ Heshang Moheyan taucht in tibetischen Dokumenten unter dem Namen Hva shang Mahāyāna auf. Sofern tibetische Quellen zitiert werden, ist in dieser Arbeit ebenso die tibetische Schreibweise des Namens gewählt, wenngleich es sich um ein und dieselbe Person handelt.

¹⁰ Vgl. hierzu Kap. 2.1.5.

¹¹ Ein Beispiel dafür ist das tibetische Dunhuang-Dokument P. tib. 699, welches ein sehr anschauliches Beispiel ist für die synkretistische Ausrichtung des Buddhismus in Dunhuang im 8. und 9. Jahrhundert. Der Text zeigt ferner, wie ursprünglich chinesische Chan-buddhistische Inhalte in der Rezeption von Tibetern eine leichte Bedeutungsverschiebung erfahren haben und mit Elementen anderer Lehren angereichert wurden. Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts“, Veröffentlichung geplant in: *Proceedings of 9th Conference of IATS*, Leiden: Brill 2001. Vgl. auch Kap. 3.2.3.

der Gleichzeitigkeit¹² verbreitet. Er gelangte in erster Linie über die Oase Dunhuang 敦煌 in Ostturkestan nach Tibet.¹³ Das Kultur- und Handelszentrum Dunhuang an der Seidenstraße war zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert auch kultureller Knotenpunkt u. a. zwischen dem chinesischen Tang-Reich und dem tibetischen Großkönigreich. Gedanklicher und materieller Austausch zwischen Chinesen und Tibetern wurde durch die tibetische Herrschaft über Dunhuang zwischen 787¹⁴ und 842 begünstigt. Es setzte eine rege Übersetzungstätigkeit u.a. chinesischer Chan-Schriften ins Tibetische ein. Textlichen Beweis dieses interkulturellen Gedankenaustausches liefern uns heute die zu Beginn dieses Jahrhunderts in den Mogao-Höhlen (*mogao ku* 莫高窟) von Dunhuang gefundenen Dunhuang-Dokumente.¹⁵ Somit ist Dunhuang gleichsam als Schmelztiegel verschiedener geistiger und kultureller Strömungen zu verstehen, also als ein Ort, dessen Komplexität sich auch in allen Themen dieser Arbeit widerspiegelt.

Die Verbreitung der *Cig car ba*-Lehre durch chinesische Chan-Meister in Tibet wurde unter der Herrschaft des tibetischen Großkönigs Khri srong lde btsan nach kurzer Blüte wieder eingedämmt. Er veranstaltete Ende des 8. Jahrhunderts eine Debatte zwischen dem chinesischen Chan-Meister Heshang Moheyan aus Dunhuang und dem indischen Gelehrten Kamalaśīla, der seinerzeit an der bedeutendsten indisch-buddhistischen Universität, Nālandā, lehrte. Heshang Moheyan, der in diesem Kontext eher als Vertreter einer Lehre auftrat,

¹² Der tibetische Begriff *cig car ba* gibt die Bedeutung des chinesischen Terminus *dunwu* (頓悟, ‚plötzliche Erleuchtung‘) wieder. Er wurde im Zusammenhang der frühen Übersetzungen chinesischer Chan-Texte ins Tibetische und der Debatte von bSam yas geprägt. Vgl. auch Kapitel 2.1.5.

¹³ Vgl. Kap. 2.1.4 und 2.1.5.

¹⁴ Es existieren verschiedene Theorien zur Datierung der tibetischen Eroberung von Dunhuang. Vgl. u.a. Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa*, Nachdruck, 1. Aufl. 1952, Paris: Collège de France Institut des Hautes Études Chinoises, 1987[a], 172-177 und Kap. 2.1.5.

¹⁵ Die Funde von Dunhuang befinden sich derzeit zum großen Teil in der Bibliothèque Nationale in Paris und der British Library in London. Darüber hinaus ist ein kleiner Teil in China selbst verblieben (u.a. in Dunhuang und in der Nationalbibliothek in Peking) und einzelne Texte werden in Privatsammlungen u.a. in Japan aufbewahrt.

die ein unmittelbares Verstehen im buddhistischen Heilsgeschehen betonte, und Kamalaśīla, der vornehmlich einen Stufenweg propagierte, waren aufgefordert, über die authentische Übermittlung der Lehre des historischen Buddha zu debattieren. Nach der tibetisch-historischen Tradition ging Kamalaśīla als Sieger der sino-indischen Kontroverse hervor,¹⁶ so daß infolgedessen der Chan-Buddhismus zumindest offiziell aus Tibet verbannt wurde.¹⁷ Die orthodoxe buddhistische Tradition Tibets orientierte sich danach hauptsächlich am Stufenweg des Mahāyāna-Buddhismus, wie er durch die Scholastik von Kamalaśīla eingeführt worden war.¹⁸

Diese sino-indische Debatte gab in den folgenden Jahrhunderten in Tibet immer wieder Anlaß zu neuen Diskussionen über die polare Strömung im buddhistischen Heilsgeschehen, nämlich über den Stufenweg und den Weg der Unmittelbarkeit. Das Wirken der chinesischen Chan-Meister wurde mehrfach von Anhängern der gSar ma pa-Traditionen politisiert.¹⁹ Sie sahen das rDzogs chen-System der rNying ma pa-Tradition, der ‚Alten Schule‘ des tibetischen

¹⁶ Vgl. Bu stons Religionsgeschichte von 1323, in der die Namen beider Kontrahenten genannt werden, aber Kamalaśīla als Sieger bezeichnet wird. Vgl. *Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod [Schatz der kostbaren Lehren, die Religionsgeschichte von Bu ston]*, von Bu ston rin chen grub verfaßt, hrsg. von rDo rje rgyal po, 2. Auflage, Qinghai: Zhongguo zangxue chubanshe, 1991, 187; im folgenden abgekürzt als *CB* (= *Chos 'byung*); vgl. auch die englische Übersetzung von E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu ston*, II. Part, Heidelberg: Harrassowitz, 1932, 191f.

¹⁷ Gemäß des chinesischen Dunhuang-Dokumentes zur Debatte von bSam yas, dem *Dunwu dacheng zhengli jue 頓悟大乘政理決 [Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre der plötzlichen Erleuchtung im Mahāyāna-Buddhismus]* (P. chin. 4646, F. 129a; Demiéville 1987a: 42) ging die chinesische Partei als Gewinner hervor, der Name der gegnerischen Partei wird nicht erwähnt.

¹⁸ Die Scholastik Kamalaśīlas basierte auf der ‚Sicht‘ (*lta ba*) von Nāgārjuna und dem ‚Ausüben‘ (*spyod pa*) der zehn *pāramitā*, die nach der Debatte zum Standard erhoben wurden (Obermiller 1932: 195).

¹⁹ Unter gSar ma pa-Traditionen (den *Neuen Traditionen*) sind jene tibetisch-buddhistischen Schulrichtungen zu verstehen, die während der ‚späteren Phase der Verbreitung des Buddhismus‘ (*bstan pa phyi dar*) seit dem 10. Jahrhundert entstanden. Sie bilden das Gegenstück zu der rNying ma pa-Tradition (die *Alte Schule*), welche sich während der ‚frühen Phase der Verbreitung des Buddhismus‘ (*bstan pa snga dar*) und der frühen Übersetzungen in Tibet seit dem 6. Jahrhundert etablierte. Bis heute ist die rDzogs chen-Lehre Bestandteil einzig der rNying ma pa-Schule. Vgl. hierzu auch Kap. 2.1.3.2.

Buddhismus, nicht als unabhängige und authentische Lehrübermittlung des historischen Buddha an, sondern verunglimpften es ob terminologischer Ähnlichkeiten lediglich als Vermächtnis des chinesischen Chan-Buddhismus. Die Chan-Tradition war indes in Tibet – wenn man den historischen Quellen folgt – Ende des 8. Jahrhunderts gebrochen worden und wurde seitdem von den gSar ma pa-Schulen als häretischer Pfad stigmatisiert. Die rDzogs chen-Lehre in einem Atemzug mit dem Chan-System zu nennen, sollte dementsprechend auch dem Anspruch der rNying ma pa rDzogs chen-Vertreter entgegenzutreten, ein rechtmäßiges und authentisches Lehrsystem zu übermitteln. Eine derartige Betrachtungsweise wird allerdings kaum der tatsächlichen historischen Komplexität gerecht.

Die vorliegende Studie versteht sich vor dem hier skizzierten religiös-philosophischen und historischen Hintergrund als erster Versuch, im sinologischen und tibetologischen Forschungsbereich interdisziplinär zu arbeiten – und sich dadurch gleichzeitig in Randgebiete sowohl der Sinologie als auch Tibetologie zu begeben, um einen ersten Beitrag zum Vergleich der Chan- und rDzogs chen-Lehre zu liefern.²⁰ Diese Untersuchung leistet nicht eine grundsätzliche Klärung der Frage, ob und inwieweit die rDzogs chen-Lehre vom chinesischen Chan-Buddhismus beeinflusst wurde bzw. sogar hier ihre Ursprünge hat. Denn es ist hier nicht die Aufgabe, aus der Sicht eines Systems das andere zu kritisieren oder gar zu widerlegen. Zunächst werden vielmehr beide Traditionen als voneinander unabhängige Systeme betrachtet und aus sich heraus interpretiert. Diese Vorgehensweise leitet sich aus der Grundannahme her, daß zwei ähnliche buddhistische Lehrsysteme in einem unterschiedlichen kulturellen Kontext zwar ein gleiches Ziel anvisieren, ihre Terminologie und Methodik sich allerdings in Relation zu den jeweiligen kulturellen Spezifika und einheimischen Traditionen entwickeln.

In der vorliegenden Studie wird exemplarisch der im Dunhuang-Gebiet verbreitete Chan-Buddhismus anhand der Lehre Meister Woluns (臥輪, ca. 545-

²⁰ Zum Stand der Forschung vgl. Kap. 1.2.

626), einem Wegbereiter Heshang Moheyans, veranschaulicht. Die Inhalte der rDzogs chen-Lehre werden entsprechend der Ausführungen des von gNubs chen Sangs rgyas ye shes im 9. Jahrhundert verfaßten Werkes *bSam gtan mig sgron* [*Leuchte des Auges der Meditation*] dargestellt. Als gedanklicher Knotenpunkt, welcher beide Lehrsysteme in dieser frühen Zeit zu verbinden schien, wird das philosophische Heilskonzept ‚Nicht-Vorstellen‘ (*wu fenbie, rnam par mi rtog pa*) interpretiert, so daß sich schließlich eine Gegenüberstellung der beiden Traditionen aus dem Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ ergibt.

1.1 Struktur der Arbeit

Die vorliegende Untersuchung zur Chan-rDzogs chen-Problematik ist wie folgt aufgebaut: Kapitel 2. bereitet zunächst die philosophisch-historischen Hintergründe des Vergleiches der Chan- und rDzogs chen-Lehre auf, die in die komplexen Strukturen der buddhistischen Landschaft zwischen China und Tibet in der Zeit zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert einführen.

In Kapitel 2.1 werden die Ursprünge der Chan-rDzogs chen-Problematik dargelegt. Zunächst erfolgt eine grobe Darstellung beider Lehrsysteme im Hinblick auf die Klassifizierung der buddhistischen Lehre in die drei Fahrzeuge, den Hīnayāna-, Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus. Darüber hinaus werden die Grundzüge der Chan- und rDzogs chen-Lehre dargelegt, um die nötigen Begrifflichkeiten einzuführen. Als geographischer Angelpunkt in der Begegnung zwischen chinesischem und tibetischem Buddhismus wird in der vorliegenden Arbeit die Oase Dunhuang in Ostturkestan (heutige chinesische Provinz Gansu)²¹ behandelt. Über Dunhuang verbreitete sich der chinesische Chan-Buddhismus nach Tibet, dessen Inhalt und Authentizität öffentlich Ende des 8. Jahrhunderts in der Debatte von bSam yas zwischen dem chinesischen Chan-Meister Heshang Moheyan und dem indischen Gelehrten Kamalaśīla diskutiert wurde. Das Bild des Chan-Buddhismus, welches sich in Tibet seit der Kritik Kamalaśīlas etablierte, entfachte eine zweite, unterschwellige – diesmal aber nicht offiziell ausgetragene – Diskussion über die Beziehung zwischen dem chinesischen Chan-Buddhismus und der tibetischen rDzogs chen-Lehre.

Kapitel 2.2 führt in das philosophische Heilskonzept ‚Nicht-Vorstellen‘ (*wu fenbie* 無分別, *rnam par mi rtog pa*) ein, das sich als ein zentrales Thema in verschiedenen Dunhuang-Schriften, u.a. in Chan-, rDzogs chen- und Mahāyoga-Texten, darstellt. ‚Nicht-Vorstellen‘ ist als religiös-philosophischer Knotenpunkt interpretiert, der im Dunhuang-Gebiet auch zur Zusammenkunft von Chan- und rDzogs chen-Gedanken führte. Das in Kapitel 3.2 vorzustellende Werk *bSam*

²¹ Vgl. die Karte im Anhang (Kap. 6.4).

gtan mig sgron [Leuchte des Auges der Meditation] beleuchtet explizit anhand des Verständnisses von ‚Nicht-Vorstellen‘ die Unterschiede u.a. zwischen der Chan- und rDzogs chen-Lehre. Somit wird in dem noch zur Einführung gehörenden Kapitel 2.2 das *Ru wu fenbie zongchi jing* 入無分別總持經 (*Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī [dhāraṅgī des Eintretens in Nicht-Vorstellen]*, *jiang* 薑 23) in seiner chinesischen Dunhuang-Version als Vorbereitung auf dieses Thema vorgestellt.

Kapitel 3. ist der eigentlichen Gegenüberstellung der Chan- und rDzogs chen-Lehre gewidmet. Zunächst werden beide Traditionen für sich dargestellt (Kapitel 3.1 und 3.2), um schließlich Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihres Verständnisses des philosophischen Heilskonzeptes ‚Nicht-Vorstellen‘ in Kapitel 3.3 aufzuzeigen.

Kapitel 3.1 stellt den Chan-Buddhismus in seiner speziellen sinitischen Ausprägung in Dunhuang dar anhand dreier kurzer Dunhuang-Dokumente von Chan-Meister Wolun (臥輪, ca. 545-626), einem Vorläufer von Heshang Moheyan: (1) *Wolun chanshi kanxin fa* 臥輪禪師看心法 [*Dharma des ‚Betrachten des Geistes‘ von Chan-Meister Wolun*],²² (2) *Wolun fashi jie* 臥輪法師偈 [*gāthā von Meister Wolun*] und (3) *bSam gtan gyi mkhan po nyal ba'i 'khor lo sems bde bar bzhag pa'i rab tu byung ba'i yon tan bcu* [*Zehn Verdienste des Hauslosen, der [die Übung] des ‚Beruhigen des Geistes‘ [praktiziert] von Chan-Meister Wolun*].²³ Wenngleich Meister Wolun um die Wende des 6. und 7. Jahrhunderts in der chinesischen Hauptstadt Chang‘an wirkte, übten seine Schriften noch rund zweihundert Jahre später einen nachhaltigen Einfluß auf den Buddhismus im Dunhuang-Gebiet aus. Wolun rückte, so ist zumindest nach der späteren chinesisch-historischen Tradition zu urteilen, von der Peripherie der Chan-buddhistischen Bewegung in Zentralchina

²² Das Dunhuang-Dokument *Wolun chanshi kanxin fa* wird im folgenden auch im Haupttext als *Kanxin fa* abgekürzt.

²³ Es handelt sich um die Dunhuang-Dokumente S. chin. 1494 zuzüglich des Dokumentes aus der ehemaligen Privatsammlung von Tokushi Yūshō 秃氏祐祥, S. chin. 6631 und P. tib. 811. Vgl. hierzu auch die Anmerkungen zu den Textstücken in Kap. 3.1.3.

in den Hauptstrom des Dunhuang-Buddhismus. Dieser im Dunhuang-Gebiet und seit dem 8. Jahrhundert auch in Tibet verbreitete Chan-Buddhismus soll hier *nicht* in bloßer Opposition zum Stufenweg des indischen Gelehrten Kamalaśīla verstanden, sondern aus Primärquellen und seiner eigenen historischen Tradition heraus interpretiert und als ein in sich schlüssiges System dargestellt werden.²⁴ Chan-Meister Wolun wird als ein gedanklicher Wegbereiter von Heshang Moheyan interpretiert. Sein Textstück *Dharma des ‚Betrachten des Geistes‘* (*Kanxin fa* 看心法) wird als Schlüsseltext und als *eine* gedankliche Brücke zwischen dem frühen von Bodhidharma verbreiteten frühen Chan-Buddhismus in Zentralchina und der durch Heshang Moheyan im Dunhuang-Gebiet verbreiteten Ausprägung eingeordnet. Somit geben die Texte Chan-Meister Woluns schließlich auch Auskunft über die heterogene Zeit des Chan-Buddhismus in Zentralchina, die späterhin durch die Traditionslinie vom ersten Patriarchen Bodhidharma bis zum sechsten Patriarch Huineng homogenisiert wurde.

In Kapitel 3.2 wird die rDzogs chen-Lehre im 8. und 9. Jahrhundert in Tibet in ihren Grundzügen anhand von Auszügen aus dem tibetischen Text *bSam gtan mig sgron* [*Leuchte des Auges der Meditation*]²⁵ des tibetischen Gelehrten

²⁴ Ich folge hier dem Forschungsansatz von L. Gómez, der Heshang Moheyan aus seinem eigenen System heraus zu verstehen versucht (vgl. L. Gómez, „The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen“, in: *Studies in Ch’an and Hua-yen*, hrsg. von R. M. Gimello/P. N. Gregory, Studies in East Asian Buddhism No. 1, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983[a]: 81). Vor allem in rein tibetologischen Forschungsarbeiten wird oftmals die chinesische Tradition als eigenständiges System nicht gebührend berücksichtigt. Die hervorragende Arbeit von David Seyfort Rugg (*Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, London: School of Oriental and African Studies, 1989, 93-126) liefert umfassend tibetische Quellen zur Cig car ba- und Rim gyis pa-Problematik und arbeitet Hintergründe zu Themen in der Debatte – vor allem aus dem indischen Kontext – auf (ebd.: 138-212), vernachlässigt jedoch die chinesischen Hintergründe. Vgl. auch Kap. 2.1.5 und 2.1.6.

²⁵ Der Titel *bSam gtan mig sgron* ist der Kurztitel des Werkes *gNubs chen sangs rgyas ye shes rin po ches mdzad pa’i sgom gyi gnang gsal bar phye ba bsam gtan mig sgron ces bya ba* [*Das von gNubs chen Sangs rgyas ye shes Rin po che verfaßte [Werk] Leuchte des Auges der Meditation, welches [die Bedeutung] der Meditation klar darlegt*], von ‘Khor gdon gter sprul Chi med rig ‘dzin edierte Reproduktion eines in Osttibet gefundenen Originaldrucks, Leh: sMan rtsis shes rig sphen dzod, Bd. 74, 1974; im folgenden *SM* abgekürzt.

gNubs chen Sangs rgyas ye shes (9./10. Jahrhundert)²⁶ entworfen. Dieses exegetische Werk nimmt sowohl in der Diskussion um die Chan- und rDzogs chen-Lehre als auch in der Geschichte des tibetischen Buddhismus eine einzigartige Stellung ein. Denn es beschreibt für die produktive Umbruchzeit Tibets nach dem Zerfall des Großkönigreiches im 8. und 9. Jahrhundert bezüglich buddhistischer Lehrinhalte nicht eine ausschließliche Orientierung nach Indien, sondern dokumentiert auch die chinesische Präsenz während der frühen Entwicklung des Buddhismus in Tibet; ein Standpunkt, der in späteren tibetisch-historischen Werken unterbewertet wurde. Das *bSam gtan mig sgron* thematisiert als eine frühe Art von Kommentar die Vielschichtigkeit buddhistischer Strömungen in jener Zeit anhand der Inhalte vier unterschiedlicher Doktrinen: der ‚Stufenweg‘ (*rim gyis pa*), wie er zunächst von Kamalaśīla eingeführt wurde, die unter anderem durch Heshang Moheyan repräsentierte ‚Lehre der Gleichzeitigkeit‘ (*cig car ba*), die Mahāyoga-Tradition und die rDzogs chen-Lehre.²⁷ In Kapitel 3.2 dieser Arbeit wird vorrangig ‚Grund‘ (*gzhi*), ‚Pfad‘ (*lam*) und ‚Frucht‘ (*bras bu*) der rDzogs chen-Lehre anhand des rDzogs chen-Kapitels im *bSam gtan mig sgron* dargestellt.

In Kapitel 3.3 dieser Arbeit werden schließlich die Chan- und rDzogs chen-Tradition im Hinblick auf das philosophische Heilskonzept ‚Nicht-Vorstellen‘ (*wu fenbie, rnam par mi rtog pa*), wie es entsprechend des *Ru wu fenbie zongchi jing* eingeführt wurde, einander gegenübergestellt. Abschließend

²⁶ Verschiedene tibetische Quellen geben eine unterschiedliche Lebenszeit für gNubs chen Sangs rgyas ye shes an. S. Karmay hat dieses Problem aufgegriffen (Samten Gyaltzen Karmay, *The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*, Leiden: E. J. Brill, 1988, 99-103, bes. 100). Als früheste Datierung liefert eine tibetische Quelle 772 als Jahr seiner Geburt („gSang sngags snga ‘gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnam kyi lan du brjod pa nges pa don gyi ‘brug sgra [Donner der definitiven Bedeutung, Antworten in den frühen und späten [Übersetzungen] auf die tibetischen Debatten [in der Zeit] des geheimen *mantra* der frühen [Übersetzungen]]“, von Sog zlog pa bLo gros rgyal mtshan (1552-1624), in: *The Collected Works of Sog zlog pa bLo gros rgyal mtshan*, Delhi 1975, Bd. 1, no. 5, 278), als späteste wird das ausgehende 10. Jahrhundert angeführt (G. N. Roerich, *The Blue Annals*, Calcutta 1949, 108). Vgl. hierzu auch Kap. 3.2.2.

²⁷ Vgl. Kap. 3.2.3. Das Rim gyis pa-Kapitel umfaßt *SM*: 65-118, das Cig car ba-Kapitel *SM*: 118-186, das Mahāyoga-Kapitel *SM*: 186-290 und das rDzogs chen-Kapitel *SM*: 290-495.

werden einige inhaltliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Chan-Lehre Woluns und der rDzogs chen-Tradition noch einmal prägnant zusammengefaßt. Dabei wird gNubs chen Sangs rgyas ye shes Bewertung zu berücksichtigen sein, wie er sie im *bSam gtan mig sgron* vorgenommen hat. Dieser Forschungsbeitrag versteht sich somit als ein erster Annäherungsversuch, jenseits eines politischen Diskurses zu einer größeren Bestimmtheit des religiös-philosophischen Problems der Ähnlichkeit der Chan- und rDzogs chen-Lehre am Beispiel des philosophischen Konzeptes ‚Nicht-Vorstellen‘ zu führen.

1.2 Stand der Forschung

In der neueren sinologischen und tibetologischen Forschung gibt es bisher keinen Vergleich zwischen der Chan- und rDzogs chen-Tradition. Allerdings haben unterschiedliche Forschungsbeiträge bereits auf Teilaspekte dieser Arbeit hingewiesen. So hat beispielsweise der japanische Tibetologe D. Ueyama auf die historischen Berührungspunkte dieser beiden Lehrsysteme hingewiesen und damit die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung vorgeschlagen.²⁸ S. Karmay hat in seiner umfangreichen Untersuchung erstmals Auszüge aus dem Klassifizierungswerk *bSam gtan mig sgron* bereitgestellt und erste Überlegungen zur Cig car ba- und rDzogs chen- Tradition entsprechend dieses Textes angestellt; er hat jedoch nicht die eigentliche Gegenüberstellung beider Lehrsysteme ins Zentrum seiner Untersuchung gerückt.²⁹ Ferner hat H. Guenther in einem kürzeren Artikel den gedanklichen Kernpunkt des *bSam gtan mig sgron* als ‚Nicht-Vorstellen‘ herausgearbeitet, ebenso wie D. Ueyama auf die Bedeutung des Themas ‚Nicht-Vorstellen‘ in Dunhuang-Dokumenten zu jener frühen Zeit aufmerksam gemacht hat.³⁰ Schließlich hat Wu Qiyu in einigen kürzeren Veröffentlichungen Materialien zu Chan-Meister Wolun bereitgestellt.³¹ Diese Arbeit knüpft somit zwar an eine Vielzahl von

²⁸ Vgl. Ueyama Daishun, „The Study of Tibetan Ch’an Manuscripts Recovered from Tun-huang: A Review of the Field and its Prospects“, in: Lewis Lancaster/Whalen Lai (Hrsg.), *Early Ch’an in China and Tibet*, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, 344, 349, Anm. 30.

²⁹ Vgl. Karmay 1988.

³⁰ Vgl. Herbert V. Guenther, „‘Meditation’ Trends in Early Tibet“, in: *Early Ch’an in China and Tibet*, hrsg. von Lewis Lancaster/Whalen Lai, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983[a], 351-366; Ueyama Daishun/Kenneth W. Eastman/Jeffrey L. Broughton, „The *Avikalpaparveśa-dhāraṇī*: The Dharani of Entering Non-Discrimination“, in: *BBK* (1983), 32-42.

³¹ Vgl. Wu Qiyu 吳其昱, „Wolun chanshi yiyu dunhuang tubo wen (Poxihe 116 hao) yiben kaoshi 臥輪禪師逸語敦煌吐蕃文 (伯希和一一六號) 譯本考釋 [A Commentary on the Tibetan Edition of Ch’an Master Wo Lun’s *I-Yu* from Tun Huang (P.116)]“, in: *Dunhuang xue 敦煌學 [Studies on Tun-huang]* 4 (1979), 33-46; Ders., „Wolun chanshi chujia anxin shi gongde boben shishi 臥輪禪師出家安心十功德蕃本試釋 [Erklärungsversuch des tibetischen Textes *Die zehn Verdienste eines Hauslosen, der [die Übung] des ‚Beruhigen des Geistes‘ [praktiziert] von Chan-Meister Wolun*], Nachdruck aus: *Zhuhai xuebao 珠海學報 [The Chu hai Journal]* 11 (1980), Hongkong: Chu Hai College, 77-85 und Ders., „Wolun chanshi chujia anxin shi gongde

Forschungsbeiträgen an, die an den entsprechenden Stellen im einzelnen angeführt und berücksichtigt werden, eröffnet aber ein bislang dennoch weitestgehend unberührtes komplexes Forschungsfeld.

boben shishi (zengding ben) 臥輪禪師出家安心十功德蕃本試釋 (增頂本) [Erklärungsversuch des tibetischen Dokumentes *Die zehn Verdienste eines Hauslosen, der [die Übung] des ‚Beruhigen des Geistes‘ [praktiziert] von Chan-Meister Wolun (überarbeitete Fassung)*], in: *Dunhuang xue* 敦煌學 [Studies on Tun-huang] 5 (1981), 41-52.

2. Philosophisch-historische Hintergründe der Chan-rDzogs chen-Problematik

2.1 Die Ursprünge der Chan-rDzogs chen-Problematik

2.1.1 Chan- und rDzogs chen-Lehre innerhalb des Klassifizierungssystems der gesamten buddhistischen Lehre

Die von den Buddhas – wie dem historischen Buddha Śākyamuni – überlieferte Heilslehre, der *buddhadharma* oder kurz *Dharma*, lehrt zum Wohle empfindender Wesen unterschiedliche Pfade, wie man den Daseinskreislauf von Leiden (*saṃsāra*) überwinden und Erleuchtung (*nirvāṇa*), d.i. Buddhaschaft erlangen kann. Beide in dieser Arbeit zu untersuchende Lehrsysteme – die Chan- sowie die rDzogs chen-Tradition – sind besondere Spielarten dieses *buddhadharma*. Entsprechend der unterschiedlichen Fähigkeiten empfindender Wesen ist die buddhistische Lehre in drei Fahrzeuge unterteilt, mittels deren empfindende Wesen von einem verblendeten zu einem erleuchteten Geisteszustand gelangen können: (1) Hīnayāna- („das kleine Fahrzeug“), (2) Mahāyāna- („das große Fahrzeug“) und (3) Vajrayāna-Buddhismus („das diamantene Fahrzeug“).³² Der chinesische Chan-Buddhismus stellt eine speziell sinitische Ausprägung des Mahāyāna-Buddhismus dar, wohingegen die rDzogs chen-Lehre in der rNying ma pa-Schule des tibetischen Buddhismus zum Gipfel des Vajrayāna-Buddhismus gezählt wird. Eine grobe Darstellung der drei Fahrzeuge beleuchtet diese Position der Chan- und rDzogs chen-Lehre im gesamten Klassifizierungssystem der buddhistischen Lehre.

³² Eine bündige und übersichtliche Darstellung der drei Fahrzeuge findet sich bei Tulku Thondup Rinpoche, *Hidden Teachings of Tibet. An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism*, hrsg. von Harold Talbot, 1. Aufl. 1986, Boston: Wisdom Publications, 1997, 15-18.

(1) Der Pfad des Hīnayāna-Buddhismus ist durch die Absicht charakterisiert, ausschließlich zum eigenen Wohl Erleuchtung zu erlangen. Er basiert auf den kanonischen Schriften des *tripiṭaka* („drei Körbe“), d.i. auf der *vinaya* (Ordensdisziplin), *sūtra* (Reden des Buddha zu unterschiedlichen spirituellen Übungen) und *abhidharma* (Schriften über Philosophie und Metaphysik). Das Studium des *vinaya* konzentriert sich auf ‚moralische Disziplin‘ (*jie* 戒, *tshul khriṃs*, *śīla*), das des *sūtra* auf ‚meditative Konzentration‘ (*ding* 定, *ting nge ‘dzin*, *samādhi*) und das des *abhidharma* auf ‚unterscheidendes Gewahrsein‘ (*hui* 慧, *shes rab*, *prajñā*). Wenngleich der Hīnayāna-Buddhismus auch Übungen in Meditation und Einsicht lehrt, betont er dennoch vor allem Disziplin, Entsagung und Rückzug, um Umstände zu meiden, die emotionelle Verstrickungen hervorrufen können. Physische Abgrenzung ist ein Schutz, den Geist vor nicht-tugendhaften Gedanken zu bewahren. Ziel ist somit das Erlangen von Arhatschaft für sich selbst, d.i. die Beendigung von Leiden und vom Ursprung des Leidens.

(2) Der Pfad des Mahāyāna-Buddhismus zeichnet sich durch die Motivation – und entsprechende Übungen – aus, geistige Befreiung zum Wohle Anderer zu erlangen und nicht bloß für sich selbst. Zwar überschneidet sich die kanonische Textgrundlage des Mahāyāna-Buddhismus mit der des Hīnayāna-Buddhismus, doch sind die Schriften aus einer anderen Sicht interpretiert. Darüber hinaus erkennt der Mahāyāna-Buddhismus eine Vielzahl von Schriften an, die vornehmlich das Kultivieren von *samādhi* und *prajñā* unterstützen, wie beispielsweise die *prajñāpāramitā*-Literatur.

Die grundlegende Motivation in jeglichen geistigen Übungen des Mahāyāna-Buddhismus ist Mitgefühl zum Wohle Anderer. Die Übung der ‚Tugendvollkommenheiten‘ (*boluomido* 波羅密多, *pha rol tu phyin pa*, *pāramitā*) der Großzügigkeit, Disziplin, Geduld, Anstrengung und Meditation ist darauf gerichtet, die Tugendvollkommenheit des ‚unterscheidenden

Gewahrseins‘ (*banruo* 般若 bzw. *zhihui* 智慧, *shes rab*, *prajñā*) zu verwirklichen.³³ Allesamt dienen sie schließlich als Hilfsmittel, die wichtige Haltung des Mitgefühls gegenüber Anderen aufrecht zu erhalten. Diese Haltung wird als *bodhicitta*, ‚erwachtes Herz‘ (*puti xin* 菩提心, *byang chub sems*) bezeichnet. Das Ziel eines *bodhisattva*, eines ‚Erleuchtungswesens‘ (*pusa* 菩薩, *byang chub sems dpa*), welches das Ideal des Mahāyāna-Buddhismus ist, besteht darin, ohne Unterlaß und ohne Vergehen *bodhicitta* zu kultivieren. Mittels dieser Haltung wird das tägliche Leben, ohne daß der Übende der Welt entsagt, zu einer verdienstvollen Tat und zu *einer* Ursache auf dem Pfad zur Erleuchtung. Der *bodhisattva* verweilt durch die Praxis von Mitgefühl weder im *nirvāṇa*, noch ist er durch das Erlangen von unterscheidendem Gewahrsein an den *samsāra* gebunden. Er ist schließlich mit der ‚*pāramitā* des unterscheidenden Gewahrseins‘ (*prajñāpāramitā*) ausgestattet. Die Verwirklichung der *prajñāpāramitā* ist gerade im Chan-Buddhismus von hervorragender Bedeutung.

Auf der philosophischen Grundlage des Mahāyāna-Buddhismus als Lehre der universalen Befreiung haben sich als wichtigste Schulen das Mādhyamaka- und das Yogācāra-System herausgebildet. Der chinesische Chan-Buddhismus, dessen Ursprünge zwar in Indien zu finden sind, der sich jedoch historisch erst in China als eigenständige Bewegung entwickelte, ist doktrinär sowohl der Mādhyamaka-Philosophie der ‚Leerheit‘ (*śūnyatā*) als auch der Yogācāra-Philosophie, gemäß derer alles Erscheinende ‚Nur-Bewußtsein‘ ist, verpflichtet.³⁴

³³ Die chinesischen und tibetischen Bezeichnungen für die sechs *pāramitā* sind wie folgt: (1) ‚Großzügigkeit‘ (*bushi* 布施, *sbyin pa*), (2) ‚Disziplin‘ (*chijie* 持戒, *tshul khrims*), (3) ‚Geduld‘ (*renru* 忍辱, *bzod pa*), (4) ‚Anstrengung‘ (*qingjin* 精進, *brtson ‘grus*), (5) ‚Meditation‘ (*chanding* 禪定, *bsam gtan*) und (6) ‚unterscheidendes Gewahrsein‘ (*zhihui* 智慧, *shes rab*). Eine Auflistung von zehn *pāramitā* fügt den sechs genannten ferner (7) ‚Methode‘ (*fangbian* 方便, *thabs*), (8) ‚Kraft‘ (*li* 力, *stobs*), (9) ‚Wunsch‘ (*yuan* 願, *smon lam*) und (10) ‚ursprüngliche Weisheit‘ (*zhi* 智, *ye shes*) hinzu (vgl. *DCBT*: 134b und *BG*: 1709a).

³⁴ Vgl. Kap. 2.1.2.1.

(3) Der Pfad des Vajrayāna-Buddhismus ist charakterisiert durch die Wahrnehmung, die Welt als reinen Bereich und die Lebewesen als erleuchtete Wesen zu erkennen. Diese Wahrnehmung wird durch die Ermächtigung eines *tantrischen* Meisters katalysiert. Durch die Kraft ‚unterscheidenden Gewährseins‘ (*shes rab*), welche von einem Meister übermittelt wird, und durch die ‚geschickten Methoden‘ (*thabs*) des eigenen feinstofflichen Körpers, wird in *tantrischen* Übungen in der Regel über den Visualisierungsprozeß von Gottheiten und reinen Bereichen, d.i. Buddhafeldern, alles Entstehende als Weisheit transformiert. Dadurch wird schließlich die Erfahrung der Einheit von ‚Glückseligkeit‘ (*bde ba*), ‚Lichtheit‘ (*'od gsal*) und ‚Leerheit‘ (*stong pa*) erzeugt und der eigene Geist zur vollständigen Erleuchtung, d.i. zur Buddhaschaft geführt. Da der Vajrayāna-Buddhismus alle Bedingungen in Weisheit umwandeln kann, die das letztendliche Ziel dieses Pfades ist, wird der Vajrayāna-Buddhismus auch das ‚Fahrzeug des Resultats‘ (*'bras bu'i theg pa*) genannt.

Der Vajrayāna-Buddhismus hat als ein umfassendes und sehr differenziertes Lehrsystem nur in Tibet – und nicht in China – seine Blüte erreicht. Seinen Gipfel bilden in der rNying ma pa-Schule die rDzogs chen-Lehren. Sie sind einzig im rNying ma pa-System der ‚neun Fahrzeuge‘ (*theg pa dgu*) als die höchsten Lehren verankert und von den geschichtlich später entstandenen gSar ma pa-Schulen³⁵ nicht in ihre Lehrsysteme aufgenommen worden.

Die neun aufeinander aufbauenden Fahrzeuge der rNying ma pa-Schule untergliedern sich in die drei *sūtrischen* Pfade, drei äußere und drei innere *tantra*, die auf den *hīnayāna-* und *mahāyānasūtra* und den entsprechenden *tantrisch*-kanonischen Schriften, *tantra* (*rgyud*), basieren. Die drei *sūtrischen* Pfade des Hīnayāna- (1-2) und Mahāyāna-Buddhismus (3) sind das Fahrzeug (1)

³⁵ Zur Unterscheidung von rNying ma pa und gSar ma pa vgl. die Einleitung und Kap. 2.1.2.2.

der ‚Hörer‘ (*nyan thos, śrāvaka*), (2) der ‚Alleinverwirklicher‘ (*rang rgyal, pratyekabuddha*) und (3) der ‚bodhisattva‘ (*byang chub sems dpa*). Zu den äußeren *tantra* zählen das Fahrzeug (4) des ‚Kriyāyoga‘ (*bya rgyud*), (5) des ‚Caryāyoga‘ (*spyod rgyud*) und (6) des ‚Yogatantra‘ (*rnal 'byor rgyud*). Das Fahrzeug der inneren *tantra* bilden (7) ‚Mahāyoga‘ (*rnal 'byor chen po*), (8) ‚Anuyoga‘ (*rjes su rnal 'byor*) und (9) ‚Atiyoga‘, die ‚Große Vollkommenheit‘ (*rdzogs chen shin tu rnal 'byor*). Die rDzogs chen-Lehre, d.i. die ‚Große Vollkommenheit‘ (*rdzogs pa chen po*), wird im rNying ma pa-Klassifizierungssystem auch als ‚Atiyoga‘ bezeichnet.³⁶

Die drei beschriebenen Pfade sind Wege zur Befreiung von *samsārischen* Leiden und spiegeln den Aspekt der ‚relativen Wahrheit‘ (*sudi* 俗諦, *kun rdzob bden pa*) wider. Das Ziel der Bemühungen, die Erlangung von Buddhaschaft, ist hingegen die ‚absolute Wahrheit‘ (*zhendi* 眞諦, *don dam bden pa*). Gerade diese Beziehung zwischen relativer und absoluter Wahrheit ist essentiell für die Möglichkeit der Erleuchtung überhaupt. Um den philosophischen Hintergrund dieses Verständnisses in der Chan- und rDzogs chen-Lehre zu beleuchten, folgt eine kurze Betrachtung zur philosophischen Grundlage des Chan-Buddhismus als Mahāyāna-buddhistische Bewegung und der rDzogs chen-Lehre.

2.1.2 Philosophische Grundlagen der Chan- und rDzogs chen-Lehre

Eine kurze Darstellung der philosophischen Grundlagen des Mahāyāna-Buddhismus führt einerseits in das buddhistische Grundvokabular ein, liefert aber darüber hinaus auch die Grundlage für das Verständnis der rDzogs chen-

³⁶ Der Sanskrit-Begriff *atiyoga* setzt sich zusammen aus dem Bestandteil *ati* mit der Bedeutung ‚sehr/höchst/hervorragend/innerste Essenz‘ und *yoga* mit der Bedeutung ‚Übung‘. *atiyoga* ist somit die ‚höchste aller Übungen‘. Vgl. Tulku Thondup, *The Practice of Dzogchen by Longchen Rabjam*, Einführung, Übersetzung und Anmerkung von Tulku Thondup, hrsg. von Harold Talbot, 1. Aufl. 1989, New York: Snow Lion Publications, 1996, 41.

Lehre, die ebenso auf dem Mahāyāna-Buddhismus fußt. Die darauf folgende Einführung in die Gedankenwelt der rDzogs chen-Lehre stellt ferner die ausschließlich dieser Lehre eigene Begrifflichkeit vor.

2.1.2.1 Philosophische Grundlagen des Chan-Buddhismus

Der Chan-Buddhismus ist eine spezifisch sinitische Ausprägung des Mahāyāna-Buddhismus, der sich seit dem 6. Jahrhundert in China als eigenständige Bewegung herausbildete. Dieser Entwicklung ging bereits eine rund 500 Jahre währende Übertragung des Buddhismus von Indien nach China voraus, die sich in Übersetzungen von Schriften unterschiedlicher Schulrichtungen widerspiegelte. Der Chan-Buddhismus, der zwar nicht in erster Linie das Schriftstudium, sondern vorrangig die Meditationspraxis betont, stützt sich in Ansätzen dennoch auf die doktrinäre Grundlage u.a. der Mādhyamaka- und der Yogācāra-Philosophie, die in ihrer Bedeutung für den Chan-Buddhismus hier kurz in den Grundzügen skizziert werden.

Die Mādhyamaka-Philosophie, welche auf ihren indischen Begründer Nāgārjuna (2. Jahrhundert) zurückgeht, und dessen Werke im 5. Jahrhundert erstmals von Kumārajīva (鳩摩羅什, 344-413) ins Chinesische übersetzt und kommentiert wurden, lieferte für den Buddhismus als Heilslehre die doktrinäre Grundlage für den Übergang vom *hīnayānistischen* Ideal der Erlösung für sich selbst hin zum *mahāyānistischen* Ideal der universalen Befreiung. Sie stellt eine neue Interpretation der Lehre des Buddha dar, und zwar mit Hilfe der auf Nāgārjuna zurückgehenden dialektischen Methode.

Im Zentrum der Mādhyamaka-Philosophie steht die Doktrin der ‚Leerheit‘ (*śūnyatā*), die die divergenten Extreme von Eternalismus und Nihilismus mit Hilfe der Vorstellung der Existenz im ‚Mittleren Weg‘

(*mādhyamaka*) dialektisch zu integrieren sucht.³⁷ Hier bedeutet *śūnyatā*, daß alle Gegebenheiten an sich leer sind. Leerheit im Sinne des Nicht-Vorhanden-Seins einer Eigennatur bzw. der Wesenslosigkeit ist das ursprüngliche Merkmal aller Erscheinungen und auch des eigenen Geistes. Das Mādhyamaka-System gelangt über den dialektischen Prozeß des Untersuchens, welcher die vier Möglichkeiten der Existenz verneint,³⁸ zur wahren Bedeutung von Leerheit. Diese besteht darin, daß alle Gegebenheiten bloß in ‚wechselseitiger Abhängigkeit entstehen‘ (*prañ tyasamutpāda*) und in letzter Instanz weder bestehen noch nicht bestehen. Denn existierten die Gegebenheiten in letzter Hinsicht, hätten sie eine Eigennatur und entstünden nicht in Abhängigkeit. Existierten sie dagegen in letzter Hinsicht nicht, gäbe es keine Veränderung und Bewegung. Die Sicht des ‚Mittleren Weges‘ und das ‚Entstehen in Abhängigkeit‘ deuten deshalb gleichermaßen auf die Leerheit aller Erscheinungen, die jenseits der Möglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks und intelligibler Konzepte liegt.

śūnyatā gilt somit im Mādhyamaka-System als ein theoretisches und praktisches Hilfsmittel, um konzeptuelles Denken zu überwinden und zum Absoluten durchzudringen. Dieses Hilfsmittel ist im Chan-Buddhismus als eine praktische Methode in Meditationsübungen aufgenommen worden, um in Nicht-Vorstellen, d.i. in der Erfahrung der *śūnyatā*, die ‚Natur des eigenen Geistes‘ (*xinxing* 心性) zu erkennen. In der Chan-Terminologie findet ‚Nicht-Vorstellen‘ (*wu fenbie* 無分別) schließlich in der Meditationserfahrung Ausdruck, hier aber in Begriffen wie ‚Nicht-Gedanke‘ (*wunian* 無念) und ‚Nicht-Verweilen‘ (*wuzhu*

³⁷ Dieser kurze Überblick über den Einfluß der Mādhyamaka-Philosophie auf den Chan-Buddhismus orientiert sich, sofern nicht anders angegeben, an Cheng Hsueh-li, *Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, 1. Auflage, Philosophical Library 1984, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, 33-69.

³⁸ Die Mādhyamaka-Philosophie weist die vier Alternativen der Existenz zurück, die da sind: (1) Sein, (2) Nicht-Sein, (3) sowohl Sein als auch Nicht-Sein und (4) weder Sein noch Nicht-Sein. Durch diese Dialektik werden alle möglichen philosophischen Spekulationen über Existenz zurückgewiesen, ohne jedoch selbst eine eigene Position aufzustellen. Der ‚Mittlere Weg‘ ist ein Negieren von jeglichem Konzeptualisieren, da der subjektive Geist verblendet ist durch Illusionen, Unwissenheit und Vorurteile. Einzig durch die Erkenntnis von *śūnyatā* sind alle falschen Ansichten auszulöschen. Vgl. Cheng 1991: 36-39.

無住). Diese Art des Negierens wird im Chan-Buddhismus so lange fortgeführt (,Nicht-Geist‘ *wuxin* 無心, ,Nicht-Merkmal‘ *wuxiang* 無相 etc.) bis jegliche, emotionelle und kognitive Anhaftungen des Geistes und dualistisches Denken aufgegeben sind. Das Erleuchtungserlebnis kommt gemäß der Mādhyamaka-Philosophie beispielsweise in der paradoxen Aussage, daß das ,Sehen, ein Nicht-Sehen ist‘, zum Ausdruck. *śūnyatā* als ein Heilmittel, um die Wahrnehmung von jeglichen Vorstellungen zu reinigen, mag die Chan-buddhistische Bewegung zu einer betont praktischen und nicht-spekulativen Annäherung an das Erlangen von Erleuchtung geführt haben.

Gemäß der Mādhyamaka-Philosophie ist *śūnyatā* mittels der ,zwei Wahrheiten‘ (*erdi* 二諦, *divi satya*), der ,absoluten‘ (*zhendi* 真諦, *paramārthasatya*) und der ,relativen Wahrheit‘ (*sudi* 俗諦, *saṃvṛtisatya*), zu verstehen. In der absoluten Wahrheit oder absoluten Natur der Gegebenheiten existiert keine Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Wahrheit, da diese Unterteilung nur aus Sicht der relativen Wahrheit getroffen wird. Aus absoluter Sicht gibt es deshalb keine ,zwei Wahrheiten‘, so daß, sobald die Trennung aufgehoben ist, nur das merkmalsfreie Absolute ist. In diesem Sinne steht das Absolute für sich, ist es die nicht-duale Natur selbst.

Darüber hinaus ist das Absolute die absolute Natur aller Gegebenheiten und die erleuchtete Sicht aller Buddhas, die die Dinge nicht mit dem gewöhnlichen Auge, sondern mit dem Auge des ,unterscheidenden Gewahrseins‘ (*zhihui* 智慧, *prajñā*) wahrnehmen. Gerade dieses Gewahrsein erkennt *śūnyatā*, erfaßt die grundlegende Wesenslosigkeit von allem. In der absoluten Wahrheit gibt es kein Entstehen von Gegebenheiten, da alles vom Augenblick des Entstehens an in sich leer ist. Ohne Entstehen gibt es auch kein Vergehen. Gerade weil die Natur des Geistes aus absoluter Sicht ,frei von jeglicher Dualität‘ (*wuer* 無二) ist, Subjekt und Objekt nicht unterschieden werden, und sie deshalb jenseits konzeptueller Wahrnehmung liegt, spricht man von ,ursprünglicher Befreiung‘ (*benjue* 本覺).

Die relative Wahrheit ist der konventionelle Aspekt der Wirklichkeit, wie er vom verblendeten Geist wahrgenommen wird. Er umfaßt das gesamte

Spektrum der Erscheinungen, die sich vor dem Geist manifestieren. Obwohl sie in ihrer Essenz leer sind, werden sie vom verblendeten Geist für wahr gehalten. Dabei wird eine Unterscheidung zwischen wahrnehmenden Subjekt und wahrzunehmenden Objekt getroffen. Alle Erscheinungen entstehen zwar durch wechselseitige Abhängigkeit, werden aber fälschlicherweise als aus sich selbst existent wahrgenommen. Um die Anhaftung an diese falsche Wahrnehmung und die Unwissenheit auszulöschen, sind die Dinge nicht bloß durch ein epistemisch verblendetes Auge zu sehen, sondern mit dem Auge des unterscheidenden Gewahrseins in ihrer wahren Natur zu erkennen.

In dieser Hinsicht ist die Doktrin der zwei Wahrheiten eine ‚geschickte Methode‘ (*fangbian* 方便), um den Schleier der falschen Ansichten zu lüften und dadurch gleichzeitig die rechte Sicht aufzudecken, die tatsächlich aber eine Nicht-Sicht, nämlich Leerheit ist. Schließlich ersetzt die Erkenntnis von Leerheit nicht bloß die Vorstellung von Existenz oder Nicht-Existenz, da in der Mādhyamaka-Philosophie keine endgültige Aussage getroffen wird. Es handelt sich um eine Negation *ad infinitum*, die keine eigene andere Sicht aufstellt. So ist selbst *śūnyatā* bloß ein vorübergehendes benutztes geschicktes Mittel, das zur Nicht-Anhaftung hinführen vermag. Denn die wahre ‚Dharma-Natur‘ (*faxing* 法性, *dharmatā*) liegt schließlich jenseits jeder Bezeichnung und jenseits jeglichem konzeptuellen Vorstellen.

Die zwei Ebenen von absoluter und relativer Wahrheit, die im Mādhyamaka-System der Schlüssel zum Verständnis von *śūnyatā* sind, finden in Chan-buddhistischen Meditationsübungen praktische Anwendung. Als Beispiel mag die Übung angeführt sein, die die Untersuchung des Gedankenprozesses als Schlüssel zum Verständnis von Leerheit nutzt. Aus der Sicht der absoluten Wahrheit, welche die Natur der Dinge von einer losgelösten Position aus erkennt, ist in der Meditation die Vorstellung der Existenz jedes einzelnen Gedankens bis hin zur Erkenntnis seiner Wesenslosigkeit immer schon gereinigt. Gleichzeitig ist vom Gesichtspunkt der relativen Wahrheit aus jeder Gedanke dennoch bedingt entstanden und deshalb bedingt existent. Die Erkenntnis der zwei Wahrheiten repräsentiert somit im Chan-Buddhismus auch den Grad geistiger Reife des Übenden.

Deshalb ist im Chan-Buddhismus der *samādhi* in der Meditation über den Gedankenprozeß eine geschickte Methode, um falsche Ansichten auszulöschen, so daß die rechte Sicht, die *śūnyatā* ist, durch ‚unterscheidendes Gewahrsein‘ (*prajñā*) erhellt wird. Das gleichzeitige Entstehen von *samādhi* und *prajñā* (*ding hui* 定慧) kann somit tatsächlich als geschickte Methode der Meditation bezeichnet werden. Die absolute Wahrheit, die in Chan-buddhistischer Meditation in Erfahrungen von ‚Nicht-Gedanke‘ (*wuxiang* 無想) oder ‚Nicht-Geist‘ (*wuxin* 無心) Ausdruck findet, ist ebenso eine Erfahrung bar jeglicher Bezeichnung. Die Tatsache, daß auch der Buddha nach seiner Erleuchtung zunächst schwieg, mag die Chan-buddhistische Bewegung darin bestärkt haben, eine Tradition jenseits von Schriften zu sein.³⁹

Im Mahāyāna-Buddhismus ist die Erkenntnis von *śūnyatā* somit ein praktisches Hilfsmittel, um zur ‚Dharma-Natur‘ (*dharmatā*) durchzudringen und Erleuchtung zu erlangen. Gerade die Erkenntnis um die zwei Wahrheiten ermächtigt den *bodhisattva*, inmitten des *saṃsāra* mit der erleuchteten Sicht des *nirvāṇa* zu wandeln. Er bedient sich der Sprache der relativen Wahrheit als geschicktes Mittel, erkennt aber gleichzeitig mittels unterscheidenden Gewahrseins die Wesenslosigkeit der vermeintlich erscheinenden Welt mitsamt ihren Worten und Bedeutungen. Der *bodhisattva* wandelt im ‚Zwischenraum der Wirklichkeit‘, ohne ins *nirvāṇa* überzutreten, noch im Strom der Rastlosigkeit des *saṃsāra* unterzugehen. Er bewegt sich zwischen den Welten.

Wie wir oben ausgeführt haben, hat die Mādhyamaka-Philosophie große Spuren im Chan-Buddhismus hinterlassen, insbesondere hinsichtlich der Vorstellung von *śūnyatā*. Darüber hinaus hat auch die Yogācāra-Schule die Chan-Tradition beeinflusst. Die auf die indischen Brüder Asaṅga und Vasubandhu (4. Jahrhundert) zurückgehende Lehre fußt auf der doktrinären Grundlage des Mādhyamaka-Systems, entwickelte aber vor allem das Verständnis von *śūnyatā*,

³⁹ Vgl. hierzu *buli wenzhi* 不立文字 in Kap. 2.1.3.1.

vom Absoluten, weiter. In China löste spätestens seit dem 7. Jahrhundert u.a. mit Xuanzang (玄奘, 600-664) die Yogācāra-Bewegung den Einfluß des chinesischen Mādhyamaka-Systems, der *sanlun*-Schule (三論宗), ab.⁴⁰ Der Name ‚*yogācāra*‘ verdankt sich der besonderen Betonung der praktischen Seite des Erlösungsweges, d.i. der Übung des *yoga*.⁴¹ Der Grundgedanke des Yogācāra-Systems, daß alle Erscheinungen ‚Nur-Bewußtsein‘ sind, gab der Schule auch den Namen *cittamātra* oder *vijñānavāda* (*weishi* 唯識, *Nur-Geist* bzw. *Nur-Bewußtsein*). Ihre Kernthese fußt ursprünglich nicht auf philosophischen Überlegungen, sondern auf der Erfahrung der Unwirklichkeit der äußeren Welt in der Meditation.

Das Yogācāra-System kritisiert den extremen Mādhyamaka-Standpunkt des vollständigen Negierens und legt entsprechend die Bedeutung des Konzeptes *śūnyatā* anders aus.⁴² Es gesteht zwar zu, daß alle Gegebenheiten dialektisch als Illusion bewiesen werden können, weist jedoch die vollkommene Negation zurück. Gerade die Tatsache der Illusion an sich beweise die Existenz und Wirklichkeit des Geistes. Das Yogācāra-System postuliert dementsprechend eine Art ‚religiöse Subjektivität‘.⁴³ Wenngleich äußere Gegebenheiten als nicht-existent anerkannt werden, wird dem Geist als ein Substratum, d.i. *vijñāna* (‚Bewußtsein‘/‚Erkennen‘), Existenz zugesprochen. Alles Erscheinende ist

⁴⁰ Cheng 1991: 30. Das Mādhyamaka-System ist unter der chinesischen Bezeichnung *zhongguan* (中觀 ‚Mittlere Sicht‘) und *sanlun* (三論 ‚Drei Abhandlungen‘) bekannt. Der Name ‚Schule der drei Abhandlungen‘ (*sanlun zong*) verdankt sich den drei Haupttexten: (1) Nāgārjunas *Mittlere Abhandlung* („Zhonglun 中論“, in: T. 30, no. 1564), (2) seine *Abhandlung der zwölf Eingänge* („Shier men lun 十二門論“, in: T. 30, no. 1568) und (3) Āryadevas *Hundert Abhandlungen* („Bailun 百論“, in: T. 30, no. 1569).

⁴¹ Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 4. Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 1994, 265.

⁴² Die kurze Darstellung des Yogācāra-Systems orientiert sich, wenn nicht anders angegeben, an Cheng 1991: 24-29 und Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History. Volume 1: India and China*, übers. von James W. Heisig/Paul Knitter, New York: Macmillan Publishing Company, 1988, 51-55.

⁴³ Vgl. hierzu auch die Darstellung der Yogācāra-Philosophie aus der Sicht der auf Paramārtha zurückgehenden Shelun-Schule in Kap. 3.1.5.2.

demnach eine Manifestation des Geistes. Gemäß des Yogācāra-Systems sind beide Aussagen über *śūnyatā* falsch, nämlich ‚Alles ist wahr‘ – ‚Alles ist nicht wahr‘. Anstattdessen wird in der Yogācāra-Philosophie die These aufgestellt, daß die Erscheinungen zwar wahr seien, d.i. *vijñāna*, nicht aber die Art und Weise des Erscheinens, d.i. die Dualität von Subjekt und Objekt.

Der Chan-Buddhismus greift die Kernthese des Yogācāra-Systems auf, daß alle Erscheinungen nichts als Manifestationen des eigenen Geistes seien (*zhufa zixin suoxian* 諸法自心所現). Ferner werden diese Manifestationen als praktisches Hilfsmittel in die Meditationserfahrung von Nicht-Dualität und *dharmatā* integriert. Wenn die meditative Betrachtung bis zur Quelle des Geistes vordringe, aus der sich alle Erscheinungen entfalten, seien die ‚Natur des Geistes‘ (*xinxing* 心性) und die ‚besonderen Entfaltungen des Geistes‘ (*xinxiang* 心相) nicht mehr voneinander unterschieden. Alle Erscheinungen seien nichts anderes als die ‚Manifestationen des eigenen Geistes‘ (*wei xin suo xian* 爲心所現). Im Zustand des *samādhi* werde schließlich die Nicht-Dualität von Natur und Entfaltung bzw. Subjekt und Objekt erkannt.⁴⁴

Ferner ist im Yogācāra-System der Lehrsatz von den ‚drei Beschaffenheiten‘ der Dinge (*sanxing* 三性, *trisvabhāva*) ein fester Bestandteil der Lehre. Demnach hat jede Gegebenheit (1) eine ‚vorgestellte Beschaffenheit‘ (*bianji suozhi xing* 遍計所執性, *parikalpitasvabhāva*), d.h. das vom verblendeten Geist in die Dinge Hineinprojizierte, (2) eine ‚abhängige Beschaffenheit‘ (*yita qi xing* 依他起性, *paratantrasvabhāva*), d.i. der in Abhängigkeit entstehende Fluß von Geistesfaktoren und (3) eine ‚vollkommene Beschaffenheit‘ (*yuancheng shi xing* 圓成實性, *pariniṣpannasvabhāva*), die

⁴⁴ Vgl. hierzu beispielsweise das Dunhuang-Dokument ZLJ: F. 129a, Demiéville 1987a: 43-52.

mitunter mit ‚Soheit‘ (*rulai* 如來, *tathatā*), ‚Buddha-Natur‘ (*foxing* 佛性, *tathāgatagarbha*) oder anderen positiven Attributen gleichgesetzt wird.⁴⁵

Mit den ‚drei Beschaffenheiten‘ der Dinge korrespondieren im Yogācāra-System drei Arten von Wissen: ein illusorisches, ein abhängiges und ein vollkommenes Wissen. Dieses dreifältige Wissen hat sich aus den Mādhyamaka-Lehren der zwei Wahrheiten entwickelt. Allerdings scheint die relative Wahrheit des Mādhyamaka-Systems im Yogācāra-System zweigeteilt zu sein: einerseits als illusorische Kenntnis, die ausschließlich auf Spekulation beruht, und andererseits als abhängige Kenntnis, die eine ‚objektive‘ Realität auf der Grundlage von anderen abhängigen Bedingungen konstruiert. Letzteres ist ein empirisches Wissen mit einem gewissen Wahrheitsgehalt, dringt jedoch, genau wie das illusorische Wissen, welches ein intellektueller Fehlschluß ist, bloß bis zur relativen Bedeutung der Gegebenheiten durch.

Das Yogācāra-System teilt schließlich die Auffassung, die das Mādhyamaka-System von der absoluten Wahrheit hat, nämlich die Erfahrung des Absoluten jenseits des Bereiches der Relativität. Gemäß des Yogācāra-Systems dringt das vollkommene Wissen zum Wesen der Gegebenheiten durch. Es löscht ‚falsches Vorstellen‘ (*abhūtaparikalpa*) aus, welches gewöhnlich auf dem illusorischen Wissen beruht. Gleichzeitig ereignet sich die ‚Neugestaltung der Grundlage‘ (*zhuanshi dezhi* 轉識得智, *āśrayaparivṛtti*) durch ‚vorstellungsfreie Weisheit‘ (*wu fenbie zhi* 無分別智, *rnam par mi rtog pa'i ye*

⁴⁵ In der frühesten Übersetzung des *She dacheng lun* 攝大乘論 [*Mahāyānasamgraha*] von Paramārtha finden wir für die ‚drei Beschaffenheiten‘ die Begriffe (1) *fenbie xing* 分別性 (*parikalpitasvabhāva*), (2) *yita qi xing* 依他起性 (*paratantrasvabhāva*) und (3) *zhenshi xing* 眞實性 (*pariniṣpannasvabhāva*). Zur ausführlicheren Darstellung der ‚drei Beschaffenheiten‘ und dieser Bezeichnungen vgl. Kap. 3.1.5.2.

shes, nirvikalpajñāna),⁴⁶ die die ‚Dharma-Natur‘ (*dharmatā*) als Anhaltspunkt hat.⁴⁷

Der Chan-Buddhismus greift teilweise die Vorstellung des Yogācāra-Systems auf, das Absolute (hier im Sinne der ‚vollkommenen Beschaffenheit‘) mit der Buddha-Natur bzw. der Natur des Geistes zu identifizieren. Dies findet beispielsweise in Wendungen wie ‚der eigene Geist, dies ist Buddha‘ (*zixin shi fo* 自心是佛) Ausdruck, die auf die Selbst-Erkenntnis des eigenen Geistes deuten. Die verblendete Wahrnehmung wird in die Weisheit eines Buddha verwandelt, wenn ‚falsche Vorstellungen‘ (*wangxiang* 妄想) aufgegeben worden sind und unmittelbar die ursprüngliche reine Buddha-Natur erstrahlt. Manchmal wird in Chan-Texten dieser Reinigungs- und Umschlagprozeß als Umwandlung des durch ‚karmische Prägungen‘ (*xiqi* 習氣) befleckten *ālayavijñāna*, dem ‚Speicherbewußtsein‘ (*alayeshi* 阿賴耶識), in die ursprünglich makellose Buddha-Natur beschrieben.⁴⁸ Im Aufgeben von falschen Vorstellungen wird schließlich ‚von Anbeginn die große Weisheit mühelos verwirklicht‘ (*dazhi ben ziran chengjiu* 大智本自然成就). Diese Weisheit ist gerade die Nicht-Unterscheidung von *dharmatā* und *dharmā*.⁴⁹ Das unmittelbare Erkennen der absoluten Natur bzw. Buddha-Natur, ist von vorrangiger Bedeutung im Chan-Buddhismus.

Dem Chan-Buddhismus als eine *mahāyānistische* Tradition haben sowohl die zeitlich früher in China verbreitete Mādhyamaka-Philosophie als

⁴⁶ Zur Übersetzung des chinesischen Begriffes *wu fenbie* und des tibetischen Terminus *rnam par mi rtog pa* als ‚vorstellungsfrei‘ bzw. ‚Nicht-Vorstellen‘ vgl. Kap. 2.2.1.

⁴⁷ G. M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies (Collected Papers of G. M. Nagao)*, übers. und hrsg. von L. S. Kawamura, Albany: State University of New York Press, 1991, 66-67 (chapter 6: The Buddhist World View as Elucidated in the Three-Nature Theory and Its Similes).

⁴⁸ Die Umwandlung von *ālayavijñāna* in Buddha-Natur ist beispielsweise beschrieben in *ZLJ*: F. 144b, Demiéville 1987a: 117-118. Vgl. hierzu auch Kap. 3.1.5.2.

⁴⁹ *ZLJ*: F. 133b, Demiéville 1987a: 72-75.

auch das Yogācāra-System Pate gestanden. Somit gab es bereits eine doktrinäre Grundlage für eine Lehre, die ansonsten vornehmlich die Meditationspraxis betont. Die hier skizzierten Grundlagen der Mādhyamaka- und Yogācāra-Philosophie tragen darüber hinaus auch zum Verständnis der rDzogs chen-Lehre bei, die als eine weitere Spielart des *buddhadharma* ebenso auf den dargestellten Kernthesen des Mahāyāna-Buddhismus fußt.

2.1.2.2 Philosophische Grundlagen der rDzogs chen-Lehre

Nachdem im 7. Jahrhundert der Buddhismus erstmals unter der Herrschaft von König Srong btsan sgam po nach Tibet gelangte und im 8. Jahrhundert durch Padmasambhava, Śāntarakṣita und König Khri srong lde btsan seine erste Blüte erreichte, gab es in Tibet bis ins 11. Jahrhundert hinein nur eine einzige Tradition. Diese wurde später als die ‚Schule der Alten‘, als die rNying ma pa-Schule, bezeichnet, um sie von den ‚Schulen der Neuen‘, den gSar ma pa-Schulen, zu unterscheiden, die sich besonders seit dem 11. Jahrhundert als eigenständige Traditionen entwickelten.⁵⁰ Die in der frühen Phase der Verbreitung des Buddhismus übersetzten *tantra* gelten bis heute als autoritative Schriften der rNying ma pa-Schule, so daß diese Schule auch als die ‚Alte Schule der frühen Übersetzungen‘ (*snga ‘gyur rnying ma*) bezeichnet wird. Sie unterscheidet sich somit von den ‚Neuen Schulen der späteren Übersetzungen‘ (*phyi ‘gyur gsar ma*), die sich auf neue *tantra* stützen, die erst später ins Tibetische übersetzt wurden. Die rNying ma pa-Tradition unterteilt, wie bereits erwähnt, die *tantrischen* Lehre in drei inneren und drei äußeren *tantra*-Klassen. Die gSar ma pa-Schulen kennen hingegen insgesamt nur vier *tantra*-Klassen, nämlich (1) ‚Kriyāyoga‘, (2) ‚Caryāyoga‘ und (3) ‚Yogatantra‘, die den drei

⁵⁰ Neben der rNying ma pa-Tradition, die auf den Begründer Padmasambhava zurückgeht, wurde die bKa ‘rgyud pa-Schule von Marpa (1012-1099), die Sa skya pa-Schule von ‘Khon dKon mchog rgyal po (1034-1102) und die dGe lugs pa-Tradition von rJe Tsong kha pa (1357-1419) begründet. Vgl. Tulku Thondup Rinpoche 1997: 37.

äußeren *tantra* des rNying ma pa-Systems entsprechen, und (4) ‚Anuttarayoga‘. Da viele der früh übersetzten *tantra* später nicht noch einmal übersetzt wurden und ferner viele später übersetzten *tantra* in der frühen Zeit nicht berücksichtigt waren, bestehen sehr große Unterschiede in den *tantrischen* Traditionen der rNying ma pa-Schule und den drei späteren Schulen, wobei die rDzogs chen-Lehre in den vier tibetisch-buddhistischen Schulen ausschließlich im System der ‚neun Fahrzeuge‘ in der rNying ma pa-Schule überliefert wurde.

Die rDzogs chen-Lehre gilt in der rNying ma pa-Tradition als das höchste der drei inneren *tantra*.⁵¹ Die inneren *tantra* enthalten Unterweisungen, wie man die beiden Stufen von ‚Erzeugung‘ (*bskyed rim*) und ‚Vollendung‘ (*rdzogs rim*) übt. Die ‚Stufe der Erzeugung‘ übt den Geist darin, alle Gegebenheiten als rein und vollkommen wahrzunehmen, wohingegen die ‚Stufe der Vollendung‘ die Methode kultiviert, ‚ursprüngliche Weisheit‘ (*ye shes*) unmittelbar zu erfahren. Die Mahāyoga-Lehre, d.i. die unterste Lehre der drei inneren *tantra*, betont insbesondere die Praxis der ‚Erzeugungsstufe‘. In diesen Übungen wird eine Gottheit allmählich in ‚drei *samādhi*‘ (*ting nge‘ dzin gsum*) visualisiert, um Befleckungen von Körper, Rede und Geist zu reinigen. Die Anuyoga-Lehre, die mittlere der drei inneren *tantra*, betont die ‚Stufe der Vollkommenheit‘, welche nicht mehr auf einem allmählichen Visualisationsprozeß beruht, sondern auf dem unmittelbaren Vergegenwärtigen einer Gottheit als eigenem Ausdruck eines erleuchteten Wesens. Die rDzogs chen-Lehre übersteigt selbst die beiden Stufen der ‚Erzeugung‘ und der ‚Vollkommenheit‘, da kein Visualisationsprozeß mehr vonnöten ist, sondern vielmehr die Sicht der ‚Nicht-Dualität‘ (*gnyis med*) praktiziert wird.⁵² In dieser Hinsicht lehrt das rDzogs chen-System keine *tantrische* Methode im eigentlichen Sinne, so daß nicht unmittelbar vom Pfad der Transformation zu

⁵¹ Der Überblick über die Grundlagen der rDzogs chen-Lehre ist in erster Linie der detaillierten Darstellung von Tulku Thondup (1996: 36-81) zu verdanken.

⁵² Vgl. ebd.: 23.

sprechen ist. rDzogs chen bedeutet vielmehr das Verweilen in der rechten ‚Sicht‘ (*lta ba*).

Die rDzogs chen-Tradition ist eine Lehre höchster Einfachheit, durch welche der einfachste Zustand des Daseins frei von ‚Vorstellen‘ verwirklicht werden kann. Allerdings ist für ‚gewöhnliche Wesen‘ dieser natürliche Zustand höchster Einfachheit das am schwierigsten zu erlangende Ziel. Die Methode der rDzogs chen-Lehre ist deshalb für jene ‚Lebewesen höchster Fähigkeiten‘ vorgesehen, die unmittelbar die Natur des Geistes zu erfassen vermögen.

Durch die Anwendung der rDzogs chen-Methode erreicht der Geist einen Zustand von Gelassenheit, welcher der natürliche und klare Zustand des eigenen Geistes ist. Sie ist ein unmittelbarer Pfad und eine außergewöhnlich geschickte Methode innerhalb der neun *yāna* der rNying ma pa-Schule, die durch irrige Wahrnehmung und intellektuelle Gestaltung entstandene vermeintliche Eigenexistenz von Gegebenheiten in der absoluten Natur aufzulösen. Durch die Verwirklichung der wahren Natur des Geistes, die in der Terminologie der rDzogs chen-Lehre auch als die Verwirklichung von ‚inhärentem Gewahrsein‘ (*rig pa*) bezeichnet wird, wird gleichzeitig die Natur aller Gegebenheiten in ihrer Vollkommenheit erkannt; denn ‚inhärentes Gewahrsein‘ und die Natur sind in ihrer Essenz nicht voneinander unterschieden. Erscheinungen wie *samsāra* und *nirvāṇa* sind zu keiner Zeit von der ursprünglichen Sphäre, der ‚Dharma-Natur‘ (*chos nyid, dharmatā*), entfernt gewesen. Alle Gegebenheiten bleiben ‚von Anbeginn‘ (*ye nas*), und ohne dem Wandel unterworfen zu sein, in der Natur des ‚großen Kreises‘ (*thig le chen po*), in der ‚inhärenten ursprünglichen Weisheit‘ (*rang byung ye shes*). In der rDzogs chen-Lehre werden schließlich alle Gegebenheiten als das ‚Selbst-Erscheinen‘ (*rang snang*) der ‚Natur des Geistes‘ (*sems nyid*) und somit der ‚Dharma-Natur‘ erkannt.

Die ‚Sicht‘ (*lta ba*) der rDzogs chen-Lehre fußt gleichmaßen wie der Chan-Buddhismus auf der oben beschriebenen Mahāyāna-buddhistischen Doktrin der ‚zwei Wahrheiten‘ (*bden pa gnyis*). Die ‚relative Wahrheit‘ (*kun rdzob bden pa*) findet ihren Ausdruck in dem Aspekt der Erscheinungen, der in der rDzogs chen-Terminologie als ‚Erscheinen des Grundes‘ (*gzhi snang*)

bezeichnet wird. Da alle Erscheinungen zu keiner Zeit von der absoluten Natur getrennt sind, können sie sich dennoch in relativer Existenz aus ihr heraus manifestieren. Die ‚absolute Wahrheit‘ (*don dam bden pa*) findet in dem Aspekt von Leerheit Ausdruck, in der ‚Sphäre des Grundes‘ (*gzhi dbyings*), welche fortbestehendes ‚Potential‘ für jegliche ‚Aktualität‘ ist.

Die Erkenntnis von relativer und absoluter Wahrheit ist auch in der rDzogs chen-Lehre Kriterium der spirituellen Reife. In dem Augenblick, in dem sich aus der ‚Sphäre des Grundes‘, die Leerheit ist, das ‚Erscheinen des Grundes‘ ereignet, also Manifestationen im Geist entstehen, und dieses Erscheinen nicht als ein Selbst-Erscheinen der absoluten Natur verstanden wird, geht der Geist ‚in die Irre‘ (*'khrul ba*), so daß es zu ‚Unwissenheit‘ bzw. ‚Nicht-Erleuchtung‘ (*ma rig pa*) kommt. Dann wird der ‚Grund‘, obwohl er sich nicht verändert hat, als durch die Erscheinungen verändert wahrgenommen, und darüber hinaus wird den unterschiedlichen Erscheinungen eine voneinander verschiedene Natur zugewiesen. Wird hingegen das ‚Erscheinen des Grundes‘ in seiner Essenz als nicht-unterschieden von der Essenz des ‚Grundes‘ erkannt, ist dies ‚inhärentes Gewährsein‘ oder ‚Erleuchtung‘ (*rig pa*). Die Art und Weise, wie die Erscheinungen, die aus der absoluten Natur heraus entstehen, wahrgenommen werden, ist maßgebend für *ma rig pa*, die verblendete, und *rig pa*, die erleuchtete Sicht.

Entsprechend der geistigen Fähigkeiten von Adepten ist die rDzogs chen-Lehre in die ‚drei Serien‘ (*sde gsum*) (1) ‚Geist-Serie‘ (*sems sde*), (2) ‚Raum-Serie‘ (*klong sde*) und (3) ‚Essentielle-Serie‘ (*man ngag sde*) unterteilt. Diese Unterteilung richtet sich nach der Art und Weise, wie geistige Objekte wahrgenommen werden. (1) Aus der Sicht der ‚Geist-Serie‘ werden Gegebenheiten als Ausdruck und Aspekt des eigenen Geistes betrachtet. Da diese Sicht davor schützt, ‚inhärentes Gewährsein‘ (*rang byung rig pa*) aufzugeben, ist es die Meditation über die Einheit von ‚inhärentem Gewährsein und Leerheit‘ (*rig stong*). (2) Aus der Perspektive der ‚Raum-Serie‘ werden Phänomene als ‚Schmuck‘ (*rgyan*) des ‚Selbst-Erscheinen des Grundes‘ erkannt. Es ist eine Meditation, die besonders ‚Nicht-Aktivität‘ (*bya bral*) und ‚Mühelosigkeit‘ (*lhun grub*) betont. (3) Schließlich werden in der ‚Essentiellen-

Serie‘ Erscheinungen als ‚Leerheit-Form‘ (*stong pa'i gzugs*) der nicht-existenten Erscheinungen wahrgenommen. Dies ist die Meditation in der von Anbeginn befreiten absoluten Natur.⁵³

In der ‚Essentiellen-Serie‘ ist die absolute Natur des Grundes ferner dreigeteilt. Die ‚Essenz‘ (*ngo bo*) des Grundes ist ursprünglich rein und nicht-existent, ist ‚Leerheit‘ (*stong pa*). Ihre ‚Natur‘ (*rang bzhin*) ist ‚Lichtheit‘ (*gsal ba*), d.i. ‚ursprüngliche Weisheit‘ (*ye shes*), die fortwährend selbst-erscheint. Und ihre ‚alles-umfassende Energie von Mitgefühl‘ (*thug rje*) ist der hindernislose Raum, welcher das ‚Erscheinen des Grundes‘ bewirkt.⁵⁴ Dieser dreifache Aspekt der absoluten Wahrheit, der absoluten Natur des Geistes, verweilt ursprünglich in der Natur der ‚drei Körper des Buddha‘ (*sku gsum, trikāya*). So ist ‚Leerheit‘ der ‚Dharma-Körper‘ (*dharmakāya*), ‚Lichtheit‘ der ‚Genußkörper‘ (*sambhogakāya*) und das ‚alles-durchdringende Mitgefühl‘ der ‚Erscheinungskörper‘ (*nirmāṇakāya*).⁵⁵ Diese drei Charakteristika der absoluten Natur sind ‚von Anbeginn‘ (*ye nas*) vereint und untrennbar, gleich wie Wasser und Feuchtigkeit oder Feuer und Hitze.

Die hier skizzierte Sicht der rDzogs chen-Lehre wird durch die beiden wichtigen Meditationsübungen *khregs chod* (‚Durchtrennen‘) und *thod rgal* (‚Unmittelbares Übersetzen‘) kultiviert.⁵⁶ *Khregs chod* ist die essentielle Übung der gesamten rDzogs chen-Lehre, wohingegen die Übung von *thod rgal* insbesondere mit der ‚Essentiellen-Serie‘ in Verbindung gebracht wird. Durch die ‚formlose‘ Übung von *khregs chod* übt man sich in der Sicht des ‚inhärenten Gewahrseins‘ (*rig pa*), so daß schließlich die Einheit von ‚inhärentem

⁵³ Tulku Thondup 1996: 44.

⁵⁴ Ebd.: 60.

⁵⁵ Tulku Thondup 1997: 37. Zu den drei Körpern vgl. ferner Kap. 2.1.3.2.

⁵⁶ Zur Etymologie der Begriffe *khregs chod* und *thod rgal* vgl. R. A. Stein, „Sudden Illumination or Simultaneous Comprehension: Remarks on Chinese and Tibetan Terminology“, in: *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, hrsg. von Peter N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, 41-66.

Gewahrsein und Leerheit‘ (*rig stong*) verwirklicht wird. Die ‚formhafte‘ Meditation der *thod rgal*-Übung beruht hingegen auf den ‚Erscheinungen der Lichtheit‘ (*‘od gsal gyi snang ba*), wodurch die Einheit von ‚Erscheinung und Leerheit‘ (*snang stong*) erkannt wird. Die Übung von *khregs chod* basiert auf ‚ursprünglicher Reinheit‘ (*ka dag*), dem Leerheit-Aspekt, mittels dessen inhärentes Gewahrsein nackt und frei von Konzeptualisieren offenbar wird und sich Erscheinungen in absolute Natur auflösen; die Übung von *thod rgal* basiert auf der Sicht von ‚müheloser Verwirklichung‘ (*lhun gyis grub pa*), so daß grobstoffliche Aspekte in Lichtheit aufgehen und sich Gegebenheiten in der absoluten Natur der Erscheinungen auflösen.⁵⁷

In der rDzogs chen-Lehre wird somit der leere Grund aller Gegebenheiten als das ‚Potential‘ erkannt, welches das dynamische Spiel der Erscheinungen, d.i. Lichtheit, ermöglicht. ‚Grund‘ und ‚Erscheinen des Grundes‘ sind in nicht-endendem Spiel miteinander verknüpft, ohne jedoch jeweils eine Eigenexistenz zu haben. *Rig pa*, ‚inhärentes Gewahrsein‘, ist in seiner verwirklichten Form ‚inhärente ursprüngliche Weisheit‘ (*rang byung ye shes*) und vereint in sich ‚Leerheit- und Lichtheit-Aspekt‘ (*stong gsal*). Die ‚ursprüngliche Weisheit‘ umfaßt die Soheit aller Erscheinungen, ist frei von jeglichem Konzeptualisieren und Aktivitäten, übersteigt deshalb den dual wahrnehmenden ‚Geist‘ (*sems*) und entsteht mühelos. Das Verweilen in ursprünglicher Weisheit ist schließlich ein Verweilen in Gelassenheit, wodurch gleichzeitig alle anderen Pfade und Tugendvollkommenheiten augenblicklich verwirklicht werden.⁵⁸ Es ist die Verwirklichung der absoluten Natur und markiert das Erlangen von Buddhaschaft.

Das besondere Merkmal der rDzogs chen-Lehre ist nicht die Tatsache, daß die absolute Natur an sich beschrieben wird, sondern es ist vielmehr die tiefgründige Sicht über diese Natur und die Kürze des Übungspfades, auf dem dieses Ziel erlangt wird. rDzogs chen-Anweisungen führen unmittelbar in die

⁵⁷ Vgl. Tulku Thondup 1996: 67-73.

⁵⁸ Ebd.: 76-81, 97-99.

Natur des Geistes ein und fordern vornehmlich ein Verweilen in der ‚Sicht‘ von *rig pa*, ‚inhärentem Gewährsein‘, welches die absolute Natur unmittelbar erkennt, so wie sie tatsächlich ist. Die rDzogs chen-Lehre geht deshalb über das Yogācāra-System hinaus, welches das wahrnehmende Bewußtsein als absolute Wahrheit postuliert. Denn aus der Sicht der rDzogs chen-Lehren gibt es nicht die Sicht von Innen und Außen, so daß ‚inhärentes Gewährsein‘ überhaupt nicht als eine innere geistige Komponente bestehen könnte. Deshalb ist der Begriff ‚inhärentes Gewährsein‘ über seine wörtliche Bedeutung hinaus zu verstehen. Die extremen Ansichten von Subjekt und Objekt existieren von Anbeginn nicht, so daß schließlich noch nicht einmal die Erfahrung von Nicht-Dualität Bestand hat.⁵⁹

Darüber hinaus ähnelt das rDzogs chen-System zwar den Methoden der Mādhyamaka-Philosophie, frei von den Extremen (von Existenz, Nicht-Existenz etc.) zu sein, geht aber auch über die Behauptung der Mādhyamaka-Lehre hinaus, daß ‚Leerheit‘ (*śūnyatā*) wie Raum und das Wichtigste sei. Denn die rDzogs chen-Lehre stützt sich ausschließlich auf das von Anbeginn reine, ‚inhärente Gewährsein‘, welches unaufhörlich ist, weder besteht noch nicht besteht und selbst frei ist von dergleichen geistigen Konzepten, daß Leerheit wie Raum sei.⁶⁰

2.1.3 Übermittlung in der Chan- und rDzogs chen-Lehre

In allen buddhistischen Schulrichtungen ist die Übermittlung der Lehre eine essentielle Notwendigkeit, um die Authentizität der Lehrinhalte zu bewahren und über eine Übermittlungslinie an folgende Generationen

⁵⁹ Tulku Thondup 1996: 103.

⁶⁰ Ebd.: 104-105.

weiterzugeben. Deshalb folgt eine kurze Einführung in das Wesen und in die Eigenheiten der Übermittlung in der Chan- und rDzogs chen-Tradition.

2.1.3.1 Übermittlung im Chan-Buddhismus

Mit der Ankunft des indischen Patriarchen Bodhidharma im 6. Jahrhundert in China begann der chinesische Chan-Buddhismus, sich allmählich als eine unabhängige Bewegung zu verstehen und von den indischen Ursprüngen des Buddhismus zu emanzipieren. Um jedoch die Authentizität ihrer Lehrinhalte durch eine ungebrochene Übertragungslinie nachzuweisen, bedurfte diese Chan-Bewegung einer Geschichte und Tradition, die sie auf den historischen Buddha Śākyamuni zurückführte, der im allgemeinen als das Merkmal der Authentizität schlechthin gilt.⁶¹ Bodhidharma, der (in einer ungebrochenen Übermittlungslinie indischer Patriarchen) in der Regel als neunundzwanzigster Patriarch des *dhyāna*-Buddhismus aufgeführt wird, wurde nach seiner Verbreitung der Lehre nach China ebenso zum ersten Patriarchen der Chan-Bewegung ernannt. So schuf die chinesische Chan-Bewegung spätestens seit dem 8. Jahrhundert in frühen Traditionsgeschichten wie dem *Lidai fabaoji* 歷代法寶記 [Aufzeichnungen des Dharma-Schatzes über die Generationen] und dem *Lengjia shizi ji* 楞加師資記 [Aufzeichnung über die Übermittlung von Meistern und Schülern in der Laṅkāvatāra-Schule]⁶² eine Legende der Übermittlungslinie über indische und chinesische Patriarchen, die die Authentizität ihrer Lehrinhalte

⁶¹ Im allgemeinen gehen alle buddhistischen Schulrichtungen auf den historischen Buddha als *nirmāṇakāya* (d.i. den Erscheinungskörper) der erleuchteten Dimension zurück. Jedoch, wie im Fall der rDzogs chen-Lehre zu zeigen sein wird, sind auch den gewöhnlichen historischen Rahmen sprengende Übermittlungslinien überliefert, die sich beispielsweise auf das a-zeitliche Prinzip des *dharmakāya* (d.i. den *Dharma*-Körper) beziehen. Vgl. Kap. 2.1.3.2.

⁶² „Lidai fabaoji 歷代法寶記 [Aufzeichnungen des *Dharma*-Schatzes über die Generationen]“, ca. 774 verfaßt, in: *T.* 51, no. 2075, 179a-196b; „Lengjia shizi ji 楞加師資記 [Aufzeichnung über die Übermittlung von Meistern und Schülern in der Laṅkāvatāra-Schule]“, (hiernach *LJSZJ* abgekürzt), 708 von Jingjue 淨覺 verfaßt, S. chin. 2054, in: *T.* 85, no. 2837, 1283a-1290c. Im *LJSZJ* taucht nicht Bodhidharma, sondern Guṇabhadra als erster Patriarch des Chan-Buddhismus in China auf.

nachweisen sollte. An dieser Stelle werden allerdings nicht noch einmal die historischen Zusammenhänge und „die Gestaltung dieser Legende“ nachgezogen, da dies bereits andernorts nachgewiesen wurde.⁶³

Die auf Bodhidharma als ersten chinesischen Patriarchen zurückgehende Bewegung verdankte ihren Namen *chan* 禪 der Übertragung des Sanskrit-Begriffes *dhyāna*, welcher zunächst als *chan na* 禪那 wiedergegeben wurde. Der bedeutende Mönchs-Gelehrte Zongmi (宗密, 780-841) erklärte diesen Begriff in dem heute noch überlieferten Vorwort zu dem seinerzeit umfangreichsten Klassifizierungswerk aller Chan-buddhistischen Schulen zur Tang-Zeit (618-906), dem *Chanyuan zhuquan jidu xu* 禪源諸詮集都序 [*Allgemeines Vorwort zu diversen Erklärungen über den Ursprung des Chan-Buddhismus*]. Zongmi legte dar, daß die chinesische Übersetzung des Begriffes *dhyāna* die Bedeutung „Übung der Kontemplation“ (*siwei xiu* 思惟修) bzw. „stille Kontemplation“ (*jing lü* 靜慮) trage; dies sind Erklärungen, die wiederum allesamt die Meditation von *samādhi* und *prajñā* (*ding hui*) bezeichnen.⁶⁴ Er schrieb weiterhin, daß „wahre Natur, d.i. Buddha-Natur, die Grundlage von *chan* sei; zu dieser Natur zu erwachen, sei *prajñā* und sich in ihr zu üben, sei *samādhi*. Schließlich umfasse die Einheit von *samādhi* und *prajñā* die Bedeutung von *chan*“.⁶⁵

Darüber hinaus beschrieb Zongmi die Essenz der Chan-Lehre, wie sie Bodhidharma übermittelt hat, mit folgenden Worten:

⁶³ Philip B. Yampolsky hat bereits ausführlich an frühen Chan-Geschichten nachgewiesen, wie die Chan-Bewegung im 8. Jahrhundert ihre Anbindung an indische Patriarchen nachzuweisen suchte, eine „Legende gestaltete“ und eine Traditionslinie etablierte, die sie mit einer anerkannten Tradition verband (vgl. Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-huang Manuscript with Translation, Introduction, and Notes*, New York: Columbia University Press, 1967, 1-57 („Formation of the Legend“)).

⁶⁴ „Chanyuan zhuquan jidu xu 禪源諸詮集都序 [Allgemeines Vorwort zu diversen Erklärungen über den Ursprung des Chan-Buddhismus]“, 833 von Zongmi 宗密 verfaßt, in: *T.* 48, no. 2015, 399a.18-19.

⁶⁵ Ebd.: 399a.19-22: 源者是一切衆生本覺眞性。亦名佛性。[...]。悟之名慧。修之名定。定慧通稱爲禪那。此性是禪之本源。

Unmittelbar [zur Erkenntnis] zu erwachen, daß der eigene Geist ursprünglich rein und frei von Geistesübungen ist, die unbefleckte Natur der Weisheit ist, die sich selbst von Anbeginn genügt, und [ferner] dieser Geist Buddha [dasselbst] und letztendlich nicht von ihm verschieden ist – so zu praktizieren, dies ist das allerhöchste Fahrzeug des Chan[-Buddhismus], [...] welches von Bodhidharma weiter übermittelt wurde.⁶⁶

Was ist aber nun tatsächlich die Übermittlung, welche in der chinesischen Chan-Bewegung von Bodhidharma ausging? Zongmi hat sie als die sogenannte ‚Geist-Übermittlung‘ (*xinchuan* 心傳) beschrieben, die zum Inbegriff des Chan-Buddhismus schlechthin wurde. Es heißt im gleichen Werk bei Zongmi:

[Bodhi]dharma hat den *buddhadharma* in Indien empfangen und ging selbst nach China. Er erkannte, daß Gelehrte in dieser Region größtenteils noch nicht den *Dharma* erlangt hatten und nur eine [geringe] Anzahl [unter ihnen] den *Dharma* verstand, so daß ihre Taten mit der [*Dharma*-]Praxis im Einklang waren. [Deshalb] verlangte es [Bodhidharma] danach, [den Unwissenden] verstehen zu machen, daß der Mond nicht im Zeigen [auf den Mond existiere], und daß der *buddhadharma* der eigene Geist [dasselbst] sei. Deshalb übermittelte er ihn von ‚Geist zu Geist‘, ohne sich auf die Schriften zu stützen.⁶⁷

In der gleichen Bedeutung ist die ‚Übermittlung von Geist zu Geist‘ (*yi xin chuan xin* 以心傳心) auch in dem Bodhidharma selbst zugeschriebenen Werk *Damo dashi xuemai lun* 達摩大師血脈論 [Abhandlung über die Beziehung [zwischen Meister und Schüler] des großen Meisters [Bodhi]dharma] dargestellt. Es heißt:

Die drei Welten miteinander vermengt, kehren gleichsam in den einen Geist zurück. Die früheren und die kommenden Buddhas übermitteln [den *Dharma*], ohne sich auf Schriften zu stützen, von ‚Geist zu Geist‘.⁶⁸

⁶⁶ „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 399b. 16-19, 21-22: 若頓悟自性本來清淨。元無煩惱。無漏智性本自具足。此性即佛。究竟無異。依此而修者。是最上乘禪。[...] 達摩門下展轉相傳者。是此禪也。

⁶⁷ Ebd.: 400b.17-20: 達摩受法天竺躬至中華。見此方學人多未得法。唯以名數為解實相為行。欲令知月不在指法是我心。故但以心傳心不立文字。

⁶⁸ „Damo dashi xuemai lun 達摩大師血脈論 [Abhandlung über die Beziehung [zwischen Meister und Schüler] des großen Meisters [Bodhi]dharma]“, in: *XZJ* 110, 405a.16: 三界混起。同歸一心。前佛後佛。以心傳心。不立文字。

Diese ‚Geist-Übermittlung‘ wird in der Song-zeitlichen Quelle *Zuting shiyuan* 祖庭事苑 [Sammlung von der Halle der Patriarchen] auch als ‚Übermittlung des Geist-Siegels‘ (*chuan xinyin* 傳心印) bezeichnet.⁶⁹ In diesem Werk ist sie ferner erstmals als eine Heilslehre formuliert, welche sich als „eine besondere Überlieferung jenseits der orthodoxen Doktrin verstehe und nicht auf den Schriften basiere. Sie deute vielmehr unmittelbar auf den menschlichen Geist und führe durch das Erkennen seines Wesens zum Erlangen von Buddhaschaft.“⁷⁰

Verfolgen wir diese Übermittlung der Geist-Tradition, wie sie zum Kernstück des Chan-Buddhismus wurde, zu ihren historischen Ursprüngen zurück, führen Chan-buddhistische Quellen zu Kāśyapa, dem direkten Schüler des historischen Buddha. Kāśyapa ist in der Regel als erster der sieben frühen Nachfolger des Buddha angeführt.⁷¹ Alle frühen chinesischen Quellen, welche eine Chan-Übermittlungslinie vom historischen Buddha bis zu den chinesischen Patriarchen auflisten, benennen Kāśyapa gleichermaßen als ersten indischen Patriarchen des *dhyāna*-Buddhismus.⁷²

Die Übermittlung, wie sie im oben erwähnten *Zuting shiyuan* zusammengefaßt ist, erfolgte vom historischen Buddha Śākyamuni an Kāśyapa und ist gleichsam zum Symbol der Chan-Bewegung geworden. Die Erwähnung dieser wortlosen Übertragung an Kāśyapa geht zurück auf ein *sūtra*, das *Dafan*

⁶⁹ „Zuting shiyuan 5 祖庭事苑 [Sammlung von der Halle der Patriarchen]“, kompiliert von Shanqing (善卿, 12. Jahrhundert), in: *XZJ* 113, 66c.11 und „Zuyuan shiyuan 8“, in: *XZJ* 113, 112c.1.

⁷⁰ Diese essentielle Formel, welche den Sinn von Bodhidharmas Chan-Buddhismus zusammenfaßt, taucht vollständig erstmals 1108 auf in „Zuyuan shiyuan 5“, in: *XZJ* 113, 66c.11-12: 教外別傳。不立文字。直至人心。見性成佛。

⁷¹ *BG*: 1034a listet folgende sieben Schüler des Buddha Śākyamuni auf: (1) Kāśyapa, (2) Ānanda, (3) Sha na'i gos can, (4) Nye sbas, (5) Dhī ti ka, (6) Nag po und (7) Legs mthong chen po.

⁷² P. Yampolsky (1967: 8-9) listet die Namen der Chan-Patriarchen nach den wichtigsten chinesischen Traditionsgeschichten des Chan-Buddhismus auf. In allen hier angeführten Quellen ist Kāśyapa bzw. Mahākāśyapa als erster angeführt.

tianwang wenfo jueyi jing 大梵天王問佛決疑經 [*sūtra*, in welchem der Buddha die Fragen des Mahābrāhman klärt]. Es berichtet, daß Mahābrāhman einst eine Versammlung von Schülern des Buddhas aufsuchte, dem Buddha eine Lotusblüte darbrachte, und darum bat, daß er den ‚allerhöchsten, großartigen Dharma‘ (*zuishang dafa* 最上大法) darlegen möge. Die unmittelbare Übermittlung vom Buddha an Kāśyapa ist sodann folgendermaßen beschrieben:

Zu jener Zeit saß der *tathāgata* auf diesem Juwelenthron. Er nahm diese Lotusblüte entgegen, sagte kein einziges Wort, sondern zwirbelte sie [bloß zwischen den Fingern], während er in die Versammlung eintrat. [Die Versammlung der] vierundachtzigtausend Menschen, *deva* und *mahāsattva* verstummte in Schweigen. Nur der Ältere Mahākāśyapa allein erkannte, wie der Buddha im Zwirbeln der Blume den Lebewesen die Tat des Buddha zeigte und [antwortete dem Buddha] mit einem Lächeln im Gesicht. Der Buddha verkündete sodann: ‚Ich besitze den Schatz des wahren Dharma-Auges, den wundersamen Geist des *nirvāṇa*, das tatsächliche Merkmal des Nicht-Merkmals, das geheimnisvolle Dharma-Tor. Es basiert nicht auf Schriften und ist eine besondere Überlieferung jenseits der orthodoxen Doktrin. Ich vertraue [damit] den gemeinen Menschen, der zum Buddha geworden ist. [Diese] höchste Wahrheit gebe ich nun an Mahākāśyapa weiter.⁷³

Wenngleich das hier zitierte *sūtra* in keinem der traditionellen Kataloge zur buddhistischen Literatur erwähnt wird und es deshalb im Nachhinein als apokrypher Text behandelt wurde,⁷⁴ ist die Essenz dieser Übermittlung an Kāśyapa ein integraler Bestandteil der Chan-Bewegung geworden, die selbst in der Wendung ‚die Blume zwirbeln – ein Lächeln‘ (*nianhua weixiao* 拈花微笑)

⁷³ „Dafan tianwang wenfo jueyi jing 大梵天王問佛決疑經 [*sūtra*, in welchem der Buddha die Fragen des Mahābrāhman klärt]“, in: *XZJ* 87, 326c.10-15: 爾時如來。坐此寶座。受此蓮花。無說無言。但拈蓮華。入大會中。八萬四千人天時大眾。皆止默然。於時長老摩訶迦葉。見佛拈華示衆佛事。即今廓然。破顏微笑。佛即告言是也。我有正法眼藏涅槃妙心。實相無相微妙法門。不立文字。教外別傳。總持任持。凡夫成佛。第一義諦。今方付屬摩訶迦葉。

Eine weitere verkürzte Version dieser Begebenheit ist überliefert in: *XZJ* 87, 303c.3-7.

⁷⁴ Es heißt, daß das *Dafan tianwang wenfo jueyi jing* in der Song-Zeit (12. Jahrhundert) nach einer mündlichen Überlieferung niedergeschrieben worden sein soll (vgl. *FGDCD*: 851b). Vgl. hierzu auch „Fozu tongji 佛祖統紀 [Vollständige Aufzeichnungen der Patriarchen des Buddhismus]“, in: *T.* 49, no. 2035, 170c.12-14.

in viele spätere Chan-Kompositionen aufgenommen wurde.⁷⁵ In verlässlichen chinesischen Quellen, wie dem *Mahāparinirvāṇasūtra*, ist zwar nicht die Geschichte des ‚Zwirbelns der Blume‘ überliefert, wohl aber, daß der Buddha den ‚wahren *Dharma*‘ an Kāśyapa übermittelte.⁷⁶

Was bedeutet aber nun diese Übermittlung an Kāśyapa von ‚Geist zu Geist‘ (*yi xin chuan xin*)? Es ist eine Übermittlung jenseits der Schriften, die ein unmittelbares Erkennen im Angesicht der eigenen Natur ist und die sich zwischen Schüler und Lehrer ereignet. Der eigene ‚Geist‘ (*xin*) scheint unverhüllt wider wie im Spiegel – im Falle von Kāśyapa geradezu wie im Spiegel des Geistes des Lehrers. Der Geist des Buddhas kommt in der Blume zum Ausdruck, die der Buddha schweigend zwischen den Fingern zwirbelt. Kāśyapa erkennt unmittelbar den sich offenbarenden Geist des Buddha, ist mit dem Lächeln auf dem Gesicht gleich im Einklang mit ihm. In dieser wortlosen und ‚unmittelbaren Übereinkunft‘ (*xiangying* 相應) des eigenen Geistes mit dem Geist des Buddha besteht tatsächlich die Bedeutung der ‚Übermittlung von Geist zu Geist‘. Es ist die Erkenntnis, daß die Natur des eigenen Geistes Buddha selbst ist (*zixin jifo* 自心即佛).

Darüber hinaus sichert die Übermittlung von ‚Geist zu Geist‘, daß die Essenz der Lehre unverfälscht von Generation zu Generation weitergegeben wird und sich somit schließlich auch eine tatsächliche Traditionslinie entwickelt. Zongmi schreibt dazu im gleichen Zusammenhang, daß es „für einen Meister [in seiner *bodhisattva*-Laufbahn] ein Beginn und ein Ende gebe: Beginn sei das Übersetzen ans andere Ufer, Ende sei das Siegel.“⁷⁷ Der Meister setzt zunächst

⁷⁵ Vgl. beispielsweise Walter Liebenthal, *Wu-men Hui-k'ai. Ch'an-tsung Wu-men kuan. Zutritt nur durch die Wand*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1977, 54-55; „Liandeng huiyao 聯燈會要 [Kompendium der [kontinuierlichen] Weitergabe der Leuchte]“, kompiliert von Wu Ming 悟明 in der Song-Zeit, in: *XZJ* 136, 220d.18-221a.1.

⁷⁶ „Daban nihuan jing 2 大般泥洹經 [*Mahāparinirvāṇasūtra*], übers. von Tan Wuchen 曇無讖 (Dharmarakṣa, 385-433), in: *T.* 12, no. 374, 377c.23-26: 爾時佛告諸比丘。[...] 我今所有無上正法悉以附屬摩訶迦葉。是迦葉者。當爲汝等作大依止。猶如如來爲諸衆生作依止處。摩訶迦葉亦復如是。

⁷⁷ „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 400b.4: 師有本末馮本印未故。

gleich dem Vorbild des Buddha selbst ans andere Ufer des erwachten Geistes über, so daß sein eigener Geist nicht mehr verschieden ist von dem des Buddha. Schließlich übermittelt er das ‚Geist-Siegel‘ (*chuan xinyin*) an ihm folgende Generationen weiter und zwar an jene unter ihnen, die selbst den eigenen Geist als den Geist des Buddha erkannt haben.

Betrachten wir der Vollständigkeit halber noch einmal tibetische Quellen zur Übermittlungslinie des Chan-Buddhismus, in denen die gleiche Bedeutung der ‚Geist-Tradition‘ beschrieben ist. Der chinesische Terminus *xinchuan* ist wörtlich ins Tibetische übertragen als *snying po don brgyud* (Übermittlungslinie der Herz-Bedeutung).⁷⁸ In dem 1736 von dem tibetischen Historiographen dGon po skyabs verfaßten Werk *rGya nag chos 'byung* [Religionsgeschichte Chinas] ist die Bedeutung von *snying po don brgyud* folgendermaßen zusammengefaßt:

[Man unterscheidet die folgenden] drei hervorragenden [Übermittlungslinien]: [(1)] die ‚Übermittlungslinie des umfassenden Verhaltens‘ [von Maitreya und Asaṅga], [(2)] die ‚der tiefgründigen Sicht‘ [von Nāgārjuna] und [(3)] die ‚der Herz-Bedeutung‘.⁷⁹ [...] Drittens: In der ‚Übermittlungslinie der Herz-Bedeutung‘ existiert in den drei Zeiten kein sprachlicher Ausdruck. Sie ist die ultimative Weisheit aller Buddhas. Zu den Meistern in der Linie der ‚Herz-Bedeutung‘ [zählen] die sieben [ersten] Nachfolger [des Buddha], und ferner jene von Bibhaga bis Sengge⁸⁰. Nach

⁷⁸ Der chinesische Begriff *xin* (sowohl ‚Geist‘ als auch ‚Herz‘) ist ins Tibetische wörtlich als *snying po* ‚Herz/Essenz‘ übersetzt worden.

⁷⁹ Vgl. auch Thu'u bkyan bLo bzang chos kyi nyi ma, *Grub mtha' shel gyi me long* [Kristallspiegel der philosophischen Lehrsysteme], 1802 verfaßt, Lanzhou: Gansu minsu chubanshe, 4. Auflage, 1991, 426. Dort sind neben diesen drei als weitere traditionelle, buddhistische Lehrsysteme zwei weitere angeführt: (4) die ‚*vinaya*-Tradition‘ (*'dul ba'i brgyud*) und (5) die ‚*tantra*-Tradition‘ (*gsang sngags kyi brgyud*).

⁸⁰ Eine umfassendere Auflistung der Namen gibt das „*Grub mtha' shel gyi me long*“, 437. Dort tauchen in der Auflistung von Meistern in der ‚Übermittlungslinie der Herz-Bedeutung‘ (*snying po don brgyud*) auch die Namen Nāgārjuna und Āryadeva auf, die ihrerseits als Übermittler der Chan-Tradition in dem tibetischen Chan-Dokument P. tib. 116, VIb: F. 163.4-170.4 bestätigt sind. Die Auflistung der Übermittler im *Grub mtha' shel gyi me long* stimmt in weiten Teilen mit der Auflistung der neunundzwanzig indischen Patriarchen der *dhyāna*-Tradition überein, wie sie im *Lidai fabao ji* überliefert ist (in: T. 51, 179a-196b). Zu dieser Auflistung vgl. Yampolsky 1967: 9. Im *Lidai fabao ji* sind an vierzehnter und fünfzehnter Stelle ebenfalls Nāgārjuna und Kāṇadeva (offenbar eine Schreibvariante für Āryadeva) aufgeführt.

Bu stons *Chos 'byung*⁸¹ sind [ferner] als authoritative [Nachfolger] Bhashusiddha, Pishvamitra, Prajñādhara und Dharmottara⁸² [anzusehen]. In Indien wurde die Linie von [Buddha] an die sieben Nachfolgern nacheinander weiter tradiert. Es heißt kurz im *Thang yig sde lnga*,⁸³ daß Dharmottara nach China kam.⁸⁴

Darüber hinaus ist die von chinesischen Chan-Meistern überlieferte Tradition *snying po don brgyud* in Tibet später unter der weiteren Bezeichnung *tsung men* bekannt. Dies wird in dem 1802 von dem dGe lugs pa-Gelehrten Thu'u bkvan bLo bzang chos kyi nyi ma (1737-1802) verfaßten Werk *Grub mtha' shel gyi me long* [*Kristallspiegel der philosophischen Lehrsysteme*] bestätigt.⁸⁵ Der Begriff *tsung men* ist eine tibetische Übertragung des

⁸¹ Es handelt sich um die *Religionsgeschichte* von Bu ston Rin chen grub (in dieser Arbeit abgekürzt als *CB*).

⁸² In chinesischen Quellen ist der erste Patriarch des Chan-Buddhismus in der frühen Chan-Geschichte *Lidai fabao ji* als Dharmatrāta angeführt (*T.* 51, 180c.3: 第一祖菩提達摩多羅禪師), wohingegen er in späteren Quellen als Bodhidharma bekannt ist. Im *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 [*Übermittlung der Leuchte in der Jingde-Ära*] (in: *T.* 51, no. 2076, 217a.10-14) heißt es, daß der erste Patriarch erst nach der Übermittlung von Prajñādhara als Bodhidharma bekannt war, zuvor wurde er Dharmatrāta genannt. In der tibetischen Tradition taucht der Begründer des Chan-Buddhismus in China in erster Linie als Dharmatrāta auf und nicht als Bodhidharma. Die Verbreitung des *Lidai fabao ji* wird einen gewissen Einfluß auf diese Namensnennung ausgeübt haben. Vgl. Yanagida Seizan, „The Li-Tai Fa-Pao Chi and The Ch'an Doctrine of Sudden Awakening“, übers. von Carl Bielefeldt, in: *Early Ch'an in China and Tibet*, hrsg. von Lewis Lancaster/Whalen Lai, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, 28 und J. Broughton, „Early Ch'an Schools in Tibet“, in: *Studies in Ch'an and Hua-yen*, hrsg. von R. M. Gimello/P. N. Gregory, Studies in East Asian Buddhism No. 1, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, 10.

⁸³ Es handelt sich um das Werk *bLon po bka' thang* von O rgyan gling pa.

⁸⁴ dGon po skyabs, *rGya nag chos 'byung* [*Religionsgeschichte Chinas*], 1736 verfaßt, Chengdu: Minsu chubanshe, 1983, 122-123: /lhag ma gsum ni rgya chen spyod rgyud dang/ /zab mo lta brgyud snying po don brgyud de/ [...] /gsum pa snying po don gyi brgyud pa ni/ /tshig dang yi ge'i yul min dus gsum gyi/ /rgyal ba kun gyi dgongs pa'i mthar thugs pa/ /don gyi snying po'i bla brgyud gtad rabs bdun/ /de nas bi bhā ga nas seng ge'i bar/ /bu ston chos 'byung nang gsal sor bzhag nas/ /bha shu si ddha pi shva mi tra dang/ /prajñā dha ra dha rmo tta ra la/ /gcig nas gcig brgyud rgya gar bstan rabs bdun/ /dha rmo tta ras rgya nag yul 'dir phebs/.

⁸⁵ „Grub mtha' shel gyi me long“, 439: /snying po don gyi brgyud pa 'di la tsung men zhes zer zhing/. Vgl. auch Ruegg 1989: 116-120.

chinesischen Ausdrucks *zongmen* 宗門, der spätestens seit der Song-Zeit (12. Jahrhundert) in China zum Synonym des Chan-Buddhismus wurde.⁸⁶

Somit ist auch in Tibet die Legende der ungebrochenen Übertragungslinie des chinesischen Chan-Buddhismus als eine ‚Übermittlung von Geist zu Geist‘ weiter tradiert worden. Auch die Lehre des chinesischen Meisters Heshang Moheyan, welcher im Zusammenhang der Debatte von bSam yas weiter unter näher vorzustellen sein wird, ist in tibetischen Quellen als ein weiteres Glied in dieser ‚Geist- bzw. Herz-Tradition‘ aufgeführt.⁸⁷ Darüber

⁸⁶ Vgl. „Zuting shiyuan 8“, in: *XZJ* 113, 117c.16: 古者謂禪門爲宗門。

Die Bezeichnung *zongmen* ist dem Begriff *jiaomen* 教門 gegenübergestellt und wurde dementsprechend Inbegriff für alle buddhistischen, doktrinären Traditionen jenseits des Chan-Buddhismus. Diese Unterteilung in *zongmen* und *jiaomen* hat auch in tibetischen Abhandlungen über den Chan-Buddhismus Eingang gefunden. Im *rGya nag chos 'byung* (1983: 123) von dGon po skyabs werden folgende drei Tore zum Eintreten in die Lehre geschrieben: (1) die ‚vinaya-Tradition‘ (*'dul ba ly'i min, lümen* 律門), (2) die ‚scholastische Tradition‘ (*bshad brgyud ki yo'u min, jiaomen* 教門) und (3) die ‚Praxis-Tradition‘ (*sgrub brgyud tsung min, zongmen* 宗門).

Ferner sind im modernen Chinesisch die beiden Begriffe *zongmen* und *jiaomen* in dem Binom *zongjiao* 宗教 als Standardbegriff für ‚Religion‘ vereint. Die einzelnen Komponenten sind traditionell jedoch wie folgt erklärt: Die vom Buddha gelehrteten Doktrinen werden als *jiao* und die Grundsätze des *jiao*, d.h. ihre praktische Grundlage, werden als *zong* bezeichnet. Ferner wird ‚*zong* als die unaussprechliche Doktrin‘ (宗爲無言之教) und ‚*jiao* als die beschreibbare Praxis‘ (教爲有言之宗) bezeichnet (vgl. Xingyun Dashi 星雲大師 (Hrsg.), *Foguang da cidian* 佛光大辭典 [Großes Lexikon des Buddhismus], Nachdruck der 5. Auflage der Taiwan Foguang shan chubanshe, 8 Bde., Beijing: Shumu wenxian chubanshe, 1989, 3159b. Das Wörterbuch ist hiernach in den Anmerkungen *FGDCD* abgekürzt). *Zongmen* wird schließlich zum Synonym von *chanmen* 禪門, also dem Chan-Buddhismus schlechthin.

⁸⁷ Im *SM* heißt es, daß die an Kāśyapa übermittelte Lehre über Bodhidharma in einer siebenfältigen Übermittlungslinie zu Hva shang Mahāyāna gelangte (*SM*: 15.1-3: *de la rgyu'i theg pa bcom ldan 'das sku mya ngan las 'da' par 'od srungs la gdams ngag phog de dar mō dhā ra la sogs pa nas/ rgya nag por bdun rgyud tha ma ha shang ma hā yan la thug*). Diese Information wird ferner bestätigt in *bKa' thang sde lnga* [Fünf Annalen] (F. 19a), die von O rgyan gling pa (1323-?) offenbart wurden (vgl. Tucci 1958: 68: *dpe don mang po 'od srungs nyid la gsungs/ de nas da mo ttā ra la sogs nas/ rgya nag sprul bdun brgyud pa brgyud pa'i tha/ hva shang ma hā yā na nyid la thug*).

Allerdings muß es sich bei der Anerkennung Heshang Moheyan als siebten Patriarchen des Chan-Buddhismus lediglich um ein regionales Phänomen handeln. Die spätere chinesische Geschichtsschreibung erkennt bloß eine sechsfältige Traditionslinie von Bodhidharma bis Huineng bzw. Shenxiu an (vgl. *LJSZJ*, in: *T.* 85, 1284c-1290c). Eine ähnliche regional begrenzte Traditionslinie ist jedoch in der Baotang-Schule in Sichuan zu beobachten. Hier beansprucht Wuzhu (無住, 714-774), der siebte Patriarch des Chan-Buddhismus zu sein (vgl. Paul Demiéville, „L'Introduction au Tibet du Bouddhisme sinisé d'après les manuscrits de Touen-houang (Analyse de récents travaux japonais)“, in: *Contributions aux Études des Touen-Houang*,

hinaus faßt das *bSam gtan mig sgron* zusammen, daß Heshang Moheyans ‚Lehre der Gleichzeitigkeit‘ (*cig car ba*) von Anfang an das ungeborene Absolute lehre.⁸⁸ Heshang Moheyang rückte wie Zongmi in seiner oben zitierten Definition des Chan-Buddhismus die unmittelbare Erkenntnis, daß der eigene Geist der Geist des Buddha ist, ins Zentrum seiner Lehre.

2.1.3.2 Übermittlung in der rDzogs chen-Lehre

In der rNying ma pa-Tradition und ebenso in den späteren tibetisch-buddhistischen Schulen ist die Übermittlung der Lehre über eine ungebrochene Traditionslinie von großer Bedeutung was ihre Wirksamkeit angeht. Denn ihre Kraft, welche vom ‚Ur-Buddha‘ (*adibuddha*)⁸⁹ über Generationen von Meistern und Schülern übermittelt wird, bildet das Fundament der *tantrischen* Lehren. Allerdings ist im Vergleich zu der Chan-Tradition die Authentizität der ungebrochenen Übermittlung in der rNying ma pa-Schule nicht ausschließlich durch die Verbindung zum historischen Buddha gewährleistet. Gemäß der Vajrayāna-Tradition stammt ein Großteil der uns heute noch überlieferten Lehrverkündigungen in Vajrayāna-*tantra* von transzendenten Buddhas jenseits von Raum und Zeit, die nach dem *parinirvāṇa* des historischen Buddha von Erleuchteten in dieser Welt offenbart und aus einer a-historischen in die historische Dimension übermittelt werden.

In der rNying ma pa-Schule werden die Lehren in der Regel über eines der folgenden Systeme überliefert: die ‚kurze Übermittlung der Schätze‘ (*nye brgyud gter ma*) und die ‚lange Übermittlung des Kanons‘ (*ring brgyud bka‘*

hrsg. von M. Soympié, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie II: Hautes Études Orientales 10. Librairie Droz, Genève-Paris, 1979, 3-4).

⁸⁸ *SM*: 57.1-2: /ston mun ni cig car 'jug pa ste/ /dang po nas re mos pa med par don dam pa ma skyes pa nyid la cig car slob te/.

⁸⁹ Der Begriff ‚Ur-Buddha‘ (*adibuddha*, *thog ma'i sangs rgyas*) deutet in der rDzogs chen-Lehre auf einen Buddha, der unmittelbar im Erkennen von ‚inhärentem Gewahrsein‘ (*rang rig*) Erleuchtung verwirklicht, und zwar ohne überhaupt eine Ursache entstehen zu lassen, die zur Buddhaschaft führt (vgl. Karmay 1988: 189).

ma).⁹⁰ In der kurzen Übermittlung werden *gter ma* von einem *gter ston*, einem Schatzfinder, offenbart. So mag beispielsweise ein Schüler von Padmasambhava,⁹¹ der im 9. Jahrhundert von ihm eine Übermittlung erhalten hat, diese Ermächtigung und Lehre unmittelbar an Schüler in späteren Zeiten weitergeben. Wenn jener frühere Schüler von Padmasambhava in diesem Leben beispielsweise der *gter ston* einer bestimmten Lehre ist, zählt er nach Padmasambhava als zweiter in der Übermittlung, so daß man von der ‚kurzen Übermittlungslinie‘ spricht. Die kurze Übermittlung hat vor allem den besonderen Nutzen, die Authentizität der Unterweisungen unverfälscht zu bewahren und die in einer bestimmten Zeit verschwundenen Lehren späteren Generationen erneut zu übermitteln.

Von größerer Bedeutung für die vorliegende Untersuchung der rDzogs-chen-Lehre ist allerdings die lange Übermittlung des Kanons, in der die Lehren der Buddhas über eine ungebrochene Traditionslinie weitergegeben werden. Die Lehren werden über die ‚drei Körper des Buddha‘ (*trikāya*) zunächst vom formlosen Absoluten, dem *dharmakāya*, bis hin zu den beiden formhaften Körpern – *saṃbhogakāya* und *nirmāṇakāya* – übermittelt. Der *dharmakāya* ist der Leerheit-Aspekt von Buddhaschaft. Der *saṃbhogakāya*, der erste der beiden formhaften Körper, verweilt in reinen Buddhafeldern oder sogenannten ‚Reinen Bereichen‘, die besonders von verwirklichten Wesen wahrgenommen werden. Der *nirmāṇakāya* ist schließlich ein tatsächlich formhafter Körper, welcher in den *samsāra* eingeht und verschiedene Erscheinungsformen annimmt, um zum Wohle empfindender Wesen zu wirken. In der rNying ma pa-Tradition werden die Natur des Geistes, d.i. Buddha-Natur, und die jeweiligen Methoden, welche

⁹⁰ Die kurze Darstellung der beiden Übermittlungssysteme in der rNying ma pa-Tradition orientiert sich, wenn nicht anders angegeben, an der übersichtlichen Beschreibung von Tulku Thondup Rinpoche (1997: 46-49).

⁹¹ Padmasambhava wird von den Vertretern der rNying ma pa-Schule als ihr Begründer betrachtet. Er wurde im 8. Jahrhundert vom tibetischen König Khri srong lde btsan nach Tibet eingeladen, um die buddhistische Lehre zu verbreiten. Vgl. Kap. 2.1.4.

zum Erkennen dieser Natur hinführen, im Hinblick auf diese drei Körper des Buddha eingeordnet.

So sind in der rNying ma pa-Tradition ein Großteil der Schriften des inneren *tantra* und besonders der rDzogs chen-Lehre Ausdruck des *dharmakāya*. Über *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya* und ‚großartige Lebewesen‘ werden sie schließlich bis hin zu ‚gewöhnlichen Menschen‘ in dieser Welt über die folgenden drei Stadien übermittelt: (1) die ‚Geist-Übermittlung der Buddhas‘ (*rgyal ba dgongs brgyud*), (2) die ‚Zeichen-Übermittlung der *vidyādhara*‘ (*rig ‘dzin brda brgyud*) und (3) die ‚auditive Übermittlung (großartiger) Lebewesen‘ (*gang zag nyan brgyud*).

(1) Die ‚Geist-Übermittlung der Buddhas‘ ist eine unmittelbare Übermittlungsform zwischen Buddhas von Geist zu Geist – ohne jeglichen verbalen oder physischen Ausdruck. Wenngleich der *dharmakāya* als das Absolute tatsächlich nichts ausdrückt, so erscheint den Buddhas des *saṃbhogakāya* dennoch die Übermittlung des *dharmakāya*, wie beispielsweise die des Ur-Buddha Samantabhadra, mühelos und augenblicklich, da ihr Geist nicht getrennt ist von der absoluten Natur des *dharmakāya*. Samantabhadra gilt im rDzogs chen-System als der unfaßbare Ausdruck der absoluten Natur, ursprünglich rein, frei von Vorstellungen – auch über die von Zeit und Raum. Die rDzogs chen-Lehren sind ursprünglich von Samantabhadra zunächst an den *saṃbhogakāya*-Buddha Vajrasattva übermittelt worden.

(2) Die ‚Zeichen-Übermittlung der *vidyādhara*‘ oder ‚Wissenshalter‘ ist die Übermittlung durch symbolische Zeichen in Form von verbalem oder physischem Ausdruck von einem *saṃbhogakāya*-Buddha an den *nirmāṇakāya*. So sind die rDzogs chen-Lehren von dem *saṃbhogakāya*-Buddha Vajrasattva an den ersten *nirmāṇakāya* dGa‘ rab rdo rje übermittelt worden.

(3) Mit der Übermittlung an dGa‘ rab rdo rje, dem ersten ‚großen Lebewesen‘, tritt die rDzogs chen-Lehre in den menschlichen Bereich und damit in die historische Zeit ein. Die vom *saṃbhogakāya*-Buddha empfangenen

Lehren werden vom *nirmāṇakāya* an ‚gewöhnliche Lebewesen‘ übermittelt. Jene empfangen sie über verschiedene Methoden wie die des ‚Hörens der Lehre‘.⁹²

Das rDzogs chen-Werk *Vi ma snying thig* [*Herz-Essenz von Vimalamitra*], welches von Vimalamitra, einem Linienhalter des rDzogs chen-Systems im 8. Jahrhundert offenbart und von kLong chen rab ‘byams pa im 13. Jahrhundert im *sNying thig ya bzhi* [*Vier Herz-Essenzen*]⁹³ kompiliert wurde, liefert in dem Textstück *rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo* [*Große Geschichte der Herz-Essenz in der rDzogs chen-Tradition*] folgende Übermittlungslinie der rDzogs chen-Lehre:

Es heißt, daß dreihundertsechzig Jahre nach dem *parinirvāṇa* des historischen Buddha⁹⁴ als erster menschlicher Übermittler der Lehre dGa’ rab rdo rje in Oḍḍiyāna im Westen Indiens geboren wurde.⁹⁵ Im Alter von

⁹² Über die ‚Übermittlung des Hörens‘ der Lehre hinaus gibt es bis zum heutigen Tage unter höchst verwirklichten Meistern auch die ‚Geist- und Zeichen-Übermittlung‘. Vgl. Tulku Thondup Rinpoche 1997: 47.

⁹³ *sNying thig ya bzhi* [*Vier Herz-Essenzen*], kompiliert von kLong chen pa Dri med ‘od zer (1308-1363), beinhaltet: (1) *Bi ma snying thig* [*Herz-Essenz von Vimalamitra*] von Vimalamitra, (2) *bLa ma yang thig* [*Herz-Essenz von spirituellen Meistern*] von kLong chen pa, (3) *mKha’ gro snying thig* [*Herz-Essenz von ḍākiriṅ*] von Padmasambhava und Ye shes mtsho rgyal, (4) *mKha’ gro yang thig* [*Weitere Herz-Essenz von ḍākiriṅ*] von kLong chen pa and (5) *Zab mo yang thig* [*Weitere Herz-Essenz des Tiefgründigen*] von kLong chen pa. Dieser Textkorpus ist verfügbar in einem sDe rge-Holzblockdruck und als Reproduktion des Holzblockdruck-Originals aus dem Besitz des späten Kathok Ontrol (Nachdruck von Trulku Tsewang, Jamyang and L. Tashi, New Delhi, 1970). In dieser Arbeit wurde letztere Version konsultiert. Das Werk *rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo* befindet sich in Teil drei des *Bi ma snying thig*, welches in *sNying thig ya bzhi*, Bd. 9 aufgenommen ist. Zum *Bi ma snying thig* vgl. Ramon Prats, „Tshe-Dbang-Nor-Bu’s Chronological Notes of the Early Transmission of the Bi Ma Snying Thig“, in: *Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Körös*, hrsg. von Louis Ligeti, Budapest, 1984, Bd. 2, 197- 210.

⁹⁴ Es existieren unterschiedliche Datierungen zu der Lebensspanne des historischen Buddha. Vgl. hierzu u.a. E. Frauwallner (1994: 9), der sie mit 560-480 v. Chr. berechnet.

⁹⁵ „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo“, F. 45a.6, 46b.1-2: */de la sangs rgyas mya ngan las ‘das nas lo sum brgya dang drug cu tham pa na/ [...] lha lcam nyid la sprul pa’i sku gcig ‘khrungs pa’i ltas yin [...]/*. Im Anschluß an diese Passage folgt eine längere Beschreibung der frühen Lebensgeschichte. Der Titel ‚großer Meister‘ (*slob dpon*) und der Name dGa’ rab rdo rje (*vajra* der höchsten Freude) wurde dem ungewöhnlichen Kind, welches sich u.a. in der Disputation mit anderen Gelehrten früh bewiesen hatte, durch dem König von Oḍḍiyāna gegeben (vgl. ebd.: F. 49a.2). dGa’ rab rdo rje soll erst 544 Jahre nach dem *parinirvāṇa*

zweiunddreißig Jahren hatte er in seinem Geist alle Schriften des äußeren und inneren *tantra* erfaßt und bewahrt, insbesondere auch die sechs Millionen vierhunderttausend Verse der rDzogs chen-Lehre,⁹⁶ die später zum wichtigsten Textkorpus der rDzogs chen-Tradition wurden. dGa' rab rdo rje gab diese rDzogs chen-Lehren vollständig an Mañjuśrīmitra ('Jam dpal bshes gnyen) weiter, der fünfundsiebzig Jahre mit dGa' rab rdo rje studierte.⁹⁷ Mañjuśrīmitra unterteilte schließlich die Lehre von dGa' rab rdo rje entsprechend der Neigungen von Praktizierenden in drei Klassen: die ‚Geist-Serie‘ (*sems sde*) für jene, die im Geist verweilen; die ‚Raum-Serie‘ (*klong sde*) für jene, die frei von Aktivität sind und die ‚Essentielle-Serie‘ (*man ngag sde*) für jene, die den wichtigen Punkt annehmen.⁹⁸

Mañjuśrīmitra gab seinerseits in Indien⁹⁹ die rDzogs chen-Lehre an den Chinesen Śī Simha weiter.¹⁰⁰ Als Śī Simha nach China zurückkehrte,

des Buddha selbst seinen Leib restlos aufgelöst haben und ins *nirvāṇa* eingegangen sein (vgl. ebd.: F. 51b.3). Zur Lebensgeschichte von dGa' rab rdo rje und seinen nachfolgenden Linienhaltern bis Vimalamitra vgl. auch Dudjom Rinpoche Jikdrel Yeshe Dorje, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, hrsg. von Gyurme Dorje/Matthew Kapstein, Boston: Wisdom Publications, 1991, Bd. 1, 490-501.

⁹⁶ „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo“, F. 50a.2-3: */de ltar dgung lo sum cu tsa gnyis lon nas/ sngar gyi yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas rnam kyis gsungs pa'i sde snod rin po che ma lus pa dang/ khyad par du rang bzhin rdzogs pa chen po sho lo ka 'bum phrag drug cu tsa bzhi/ thugs la gsungs pa [...]*. Die hier erwähnten Verse der rDzogs chen-Lehre umfassen Bd. 1-10 des Kompendiums *rNying ma rgyud 'bum [Alte tantra-Sammlung]*, der kanonischen Schriften der rNying ma pa-Schule.

⁹⁷ „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo“, F. 51b.1-3: */de nas 'jam dpal bshes gnyen gyis dur khrod bsil ba'i tshul du byon nas dga' rab rdo rje dang zhal mjal pa'i zhu ba phul bas/ lo bdun cu tsa lnga'i bar du sprul pa'i sku dang lhan cig tu chos nyan to/*.

⁹⁸ Ebd.: F. 53b.1-2: */de nas slob dpon 'jam dpal bshes gnyen gyis 'bum tsho dpag tu med pa'i grangs las/ rang bzhin rdzogs pa chen po rnams la sde gsum du phye ste/ sems gnas pa rnams la sems kyi sde/ bya bral rnams la klong gi sde/ gnad gtso bo rnams la man ngag gi sde/*. Zu den ‚drei Serien‘ (*sde gsum*) vgl. auch Kap. 2.1.2.2.

⁹⁹ Es heißt, daß Śī Simha mit magischer Kraft von China aus zu Mañjuśrīmitra nach Indien reiste. Vgl. „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo“, F. 56b.6-57a.2: */de nas rgya gar yi yul na lo bcu dgu tsa na/ so sa gling du rdzu 'phrul la brten nas sa la khru gang gis ma reg par rlung gis bskyod pa bzhin du phyin nas 'jam dpal bshes gnyen dang mjal te [...]*.

¹⁰⁰ Ebd.: F. 57a.3: *De nas lo nyi shu rtsa lnga'i bar la gdams pa rnams zhus shing de nyid nyams su blangs so/*.

unterteilte er die ‚Essentielle-Serie‘ ferner in die Kategorien äußere, innere, geheime und höchst geheime Lehren und verbarg einen Teil davon als ‚Schätze‘ im Tempel im chinesischen bKra shis khri sgo und an anderen Orten.¹⁰¹ Den Inhalt dieser Texte übermittelte er an die indischen Gelehrten Vimalamitra und Jñānasūtra (Ye shes mdo), die zu ihm nach China reisten.¹⁰² Schließlich gelangten die rDzogs chen-Lehren während der Herrschaft des tibetischen König Khri srong lde btsan (755-794?) nach Tibet, da Khri srong lde btsan viele indische Gelehrte wie Vimalamitra, Jñānasūtra und Padmasambhava nach Tibet einlud, um die buddhistische Lehre zu verbreiten. gNubs chen Sangs rgyas ye shes, der Verfasser des in dieser Arbeit zu behandelnden Werkes *bSam gtan mig sgron*, erhielt die rDzogs chen-Übermittlungen u.a. durch Padmasambhava, dessen direkter Schüler er war.¹⁰³

Abschließend ist noch von Interesse, daß in der Darstellung der ‚Geist-Übermittlung der Buddhas‘ im *rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo* bereits Kāśyapa, der direkte Schüler des historischen Buddha Śākyamuni erwähnt ist. In der entscheidenden Passage des Textes werden verschiedenen historischen Persönlichkeiten für eine historische Zeit Lehren zugeordnet. Diese Übermittlung geschieht allerdings noch im a-zeitlichen *dharmakāya*. So heißt es,

¹⁰¹ „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo“, F. 58a.6-b.2: */śīḥ siḥha nyid kyis rdzogs pa chen po thig le'i skor la/ phyi skor dang/ nang skor dang/ gsang ba'i skor dang/ gsang ba bla na med ba'i skor dang bzhir phye nas/ skor gsum ni spros bcas kyi don du bsdebs nas/ lha khang gi bya 'dab kyi 'og ka ba bzhi sgril gyi bar du zangs kyi sgrom bu'i nang du bcug te phyi rabs kyi don du sbas te [...]/*. Ebd., F. 59a.2: *[...] /de nas zhag gsum na/ rgya nag po bkra shis khri sgo'i lha khang gi ka ba'i gseng du sbas te/[...]*.

¹⁰² Ebd.: F. 60b.4-61a.3: */de ltar lung bstan pa tsam gyis bi ma la mi tra [...]/ de nas rgya nag pa'i yul byang chub shing drung du byon pas mkhas pa śīḥ siḥha dang mjal lo/ rje dam pa rab tu mnyes te/ lo nyi shu'i bar la snyan brgyud kyi man ngag dang/ rgyud phyi nang gsang gsum gyi gdams pa ni gnang ste/[...]*. Ebd., F. 63a.6-b.1: *[ye shes mdo...]/ bkra shis khri sgo'i lha khang gi nang du phyi spros bcas kyi dbang rdzogs par gnang nas/ de nas gsang ba bla na med pa'i man ngag rnams lo gsum gyi bar la gnang ngo/*.

¹⁰³ gNubs chen Sangs rgyas ye shes zählt zu den fünfundzwanzig direkten Schüler des Padmasambhava (*rje 'bangs nyer lnga*), so daß er u.a. unmittelbar von Padmasambhava die Übermittlung der rDzogs chen-Lehren erhalten hat. Vgl. Dudjom Rinpoche 1991: Bd. 1, 535 und auch Kap. 3.2.2.

daß „dem verehrten Kāśyapa [die Übermittlung von] zweieinhalb Millionen *sūtra*-Versen zugedacht sei.“¹⁰⁴ Dies bedeutet, daß die Lehren der historischen Person Kāśyapa unmittelbarer Ausdruck des *dharmakayā* sind, Kāśyapa sozusagen an der erleuchteten Essenz teilhat. Diese Aussage ist ferner von besonderem Interesse im Vergleich mit der Übermittlung im Chan-Buddhismus, wo die Übermittlung an Kāśyapa ebenfalls als eine ‚Übermittlung von Geist zu Geist‘ beschrieben ist, also als eine unmittelbare Übereinkunft seines Geistes mit dem des Buddha. Erinnern wir uns an die Darstellung der ‚Geist-Übermittlung der Buddhas‘ in der rNying ma pa-Tradition: Sie setzt ebenfalls diese Übereinkunft des Geistes mit dem des Buddha – und zwar bar jeder Bezeichnung – voraus. Wenngleich wir es im Falle der Chan-Überlieferung und der dreifältigen Übermittlung in der rNying ma pa-Tradition mit zwei ganz unterschiedlichen Lehrsystemen zu tun haben, ist dennoch die unmittelbare Übermittlungslinie ein integraler Bestandteil in beiden Traditionen. An dieser Stelle sei lediglich auf diese Ähnlichkeit verwiesen, ohne in letzter Instanz kompetent urteilen zu können, ob und inwiefern die zugrunde liegende Bedeutung der jeweiligen Übermittlungen sich tatsächlich überschneiden.

2.1.4 Ausbreitung des chinesischen Chan-Buddhismus nach Tibet

Die ‚frühe Verbreitung des Buddhismus‘ (*bstan pa snga dar*) in Tibet fällt in die Regierungszeit von König Khri srong lde btsan (755-794?), der als zweiter Religionskönig in die tibetische Geschichte eingegangen ist.¹⁰⁵ Während

¹⁰⁴ „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo“, F. 33b.2: /chos ni 'phags pa 'od srungs pa la dgongs te/ mdo sde sho lo ka 'bum phrag nyer lnga gsungs/.

¹⁰⁵ Neben König Khri srong lde btsan gilt Srong btsan sgam po (569 oder 617-650) als erster und Khri ral pa chen als dritter der drei Religionskönige. Srong btsan sgam po bereitete die dann unter Khri srong lde btsan einsetzende Verbreitung des Buddhismus vor, etablierte einen Gesetzeskodex auf der Grundlage der buddhistischen Lehre und schickte den Minister Thon mi sam bho ta zum Sanskrit-Studium nach Indien, mit dem Auftrag, eine tibetische Schrift zu

dieser Zeit erreichte das tibetische Reich territorial sein in der gesamten Geschichte größtes Ausmaß und breitete sich politisch und militärisch neben seinem chinesischen Nachbarn im Osten, dem Tang-Reich, als beherrschende Großmacht über weite Teile Zentralasiens und der Seidenstraße aus.¹⁰⁶ Gleichzeitig etablierte sich sein tibetisches Großreich institutionell auf der Grundlage der buddhistischen Lehre, die schließlich zur Staatsreligion erhoben wurde.

Khri srong lde btsan lud aus Indien Gelehrte wie Paṇḍita Śāntarakṣita und Padmasambhava nach Tibet ein, um mittels ihrer Hilfe den Boden zur Verbreitung des Buddhismus zu ebnen. Śāntarakṣita ordinierte im ersten tibetischen Kloster bSam yas sieben Mönche nach dem indischen *mūlasarvāstivādinaya*.¹⁰⁷ In dieser Zeit begegnete Śāntarakṣita einflußreichen chinesischen Meistern, die unter dem Begriff *hva shang* (*heshang* 和尚) bekannt waren. In der Konfrontation doktrinärer Unterschiede zwischen seiner monastisch organisierten Tradition und der eher meditativen Lehre der chinesischen Chan-Meister prophezeite Śāntarakṣita, daß die buddhistische Lehre sich in der Zukunft in Tibet in zwei Gruppierungen aufspalte, und daß eine Debatte zwischen ihnen stattfinde. Zu dieser Zeit solle sein Schüler Kamalaśīla eingeladen werden, so daß Meinungsverschiedenheiten geschlichtet werden und sich die wahre buddhistische Lehre etabliere.¹⁰⁸

entwickeln. Während der Herrschaft von Srong btsan sgam po begann die Übersetzung buddhistischer Texte.

¹⁰⁶ Seit der Heirat zwischen dem ersten tibetischen Großkönig Srong btsan sgam po und der chinesischen Prinzessin Wencheng (Wencheng gongzhu 文成公主) 641 verbanden die beiden mächtigen Herrscherhäuser auch verwandtschaftliche Beziehungen. Im 8. Jahrhundert ging aus einer weiteren sino-tibetischen Heirat zwischen dem tibetischen König Khri lde gtsug btsan und der chinesischen Prinzessin Jincheng (Jincheng gongzhu 金城公主) Khri srong lde btsan hervor. Zu den sino-tibetischen Beziehungen vgl. auch Mark Tatz, „T'ang Dynasty Influences on the Early Spread of Buddhism in Tibet“, in: *The Tibet Journal* 3/2 (1978), 3-32.

¹⁰⁷ Die Ordination fand im Schaf-Jahr statt, welches G. Tucci (1958: 31) als 779 berechnet.

¹⁰⁸ Auch der bedeutende tibetische Historiograph Bu ston erwähnt in seiner *Religionsgeschichte* diese Prophezeiung. Vgl. CB: 187 und Obermiller 1932: 191.

Parallel zu diesen Ereignissen in Zentraltibet rückte Tibet militärisch und politisch im Grenzgebiet zusehends weiter ins chinesische Reich vor. Die innenpolitische Schwäche des Tang-Reiches im Zuge des Anlushan-Aufstandes 755 nutzend, belagerten tibetische Truppen die chinesische Hauptstadt Chang'an 長安 764 für einen halben Monat und eroberten anschließend von dort nach Westen vorrückend den Hexi-Korridor (*hexi zoulang* 河西走廊), die schmale, aber strategisch wichtige Verbindung zwischen dem chinesischen Kernland und den vormals vom Tang-Reich kontrollierten zentralasiatischen Oasenstätten entlang der Seidenstraße.¹⁰⁹ Die Oase Dunhuang, das damalige Shazhou 沙州, fiel in den 80iger Jahren unter tibetische Herrschaft, die bis kurz nach dem Tod von König gLang dar ma (+ 842) währte.¹¹⁰ An den Haupthandelsrouten gelegen, die das chinesische Reich mit Zentralasien und weiter westlich siedelnden Völkern verband, war Dunhuang nicht nur Handelsumschlagplatz, sondern auch ein buddhistisches Zentrum, das maßgeblich an der Verbreitung des Buddhismus von Indien nach China beteiligt war – und seit der tibetischen Herrschaft auch an der nach Tibet.¹¹¹ Die tibetischen Feldzüge in Richtung Zentralasien hatten zur Folge, daß vereinzelt chinesische Beamte und Intellektuelle auf der Flucht zusehends weiter nach Westen getrieben wurden. Einige von ihnen gelangten schließlich bis nach Dunhuang, wie der berühmte Mönch Tankuang (曇曠, ca. 705-790) ehemals vom Kloster Ximing 西明寺 in der Hauptstadt Chang'an (Nahe des heutigen Xian 西安), der neben Heshang

¹⁰⁹ Wang Xiaofu 王小甫, *Tang tubo dashi zhengzhi guanxi shi* 唐吐蕃大食政治關係史 [Geschichte der politischen Beziehungen zwischen dem Tang-, dem tibetischen und arabischen Reich], Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1992, 165ff. Wang Xiaofu behandelt die tibetischer Eroberung Zentralasiens von Osten her besonders in Kapitel vier. Vgl. auch die Landkarte im Anhang (Kap. 6.4).

¹¹⁰ Dunhuang fiel schließlich unter den Eroberungsfeldzügen von Zhang Yichao 張議潮 848 wieder ins Tang-Reich zurück. Vgl. Rong Xinjiang 榮新江, *Guiyijun shi yanjiu* 歸義軍史研究 [Studie zur Geschichte der Guiyijun], Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1996[b], 148-150.

¹¹¹ Zeugnis der herausragenden Bedeutung von Dunhuang als buddhistisches Zentrum legen die Dunhuang-Dokumente und die buddhistische Kunst in den Mogao-Grotten ab.

Moheyan zu einem wichtigen religiösen Vermittler zwischen Chinesen und Tibetern wurde.¹¹²

Die militärische und politische Ausweitung des tibetischen Hoheitsgebietes in chinesische Einflußgebiete brachte Tibet auch in engen Kontakt zur chinesischen Kultur und begünstigte u.a. die Verbreitung des chinesischen Chan-Buddhismus in Tibet. Diese Verbreitung ging geographisch vor allem von zwei Quellen aus: zunächst von Jiannan 劍南 (der heutigen Provinz Sichuan 四川) und schließlich auch von der zentralasiatischen Oase Dunhuang. Daß es sich nicht bloß um ein Missionieren seitens der Chinesen handelte, beweist die frühe tibetisch-historische Quelle *sBa bzhed* [*Annalen der sBa-Familie*].¹¹³ Sie berichtet von zwei tibetischen Gesandtschaften, deren Reisen nach China in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ausbreitung des chinesischen Chan-Buddhismus nach Tibet stehen. Hier seien die Ereignisse

¹¹² Rong Xinjiang 1996b: 267. P. Demiéville (1987a: 195, Anm. 4) führt Quellen an, daß über 1000 Chinesen im Zuge tibetischer Eroberungen mit nach Westen geschleppt wurden – teilweise als Gefangene.

¹¹³ Es liegen zwei Versionen des *sBa bzhed* vor, die 1980 von mGon po rgyal mtshan edierte Ausgabe (Beijing: 1980) und die ergänzende Ausgabe (*zhabs btags ma*), von der R. A. Stein eine Faksimile-Ausgabe edierte (*Une chronique ancienne de de Bsam-yas: Sba-bzhed*, Paris, 1961). Obata Hironobu vermutet, daß das *sBa bzhed* vor 762 geschrieben wurde. Vgl. Obata Hironobu 小鼻宏允, „Chibetto no zenshū to *Rekidai hōbō ki* [Der Chan-Buddhismus in Tibet und das *Lidai fabao ji* (Aufzeichnungen des Dharma-Schatzes über die Generationen)]“, in: *Zen bunkā kenkyūjō kiyō* 禪文化研究所紀要 [Notizen der Forschungsabteilung Chan-buddhistischer Kultur] 6 (1974), 139-176. Der Artikel ist besprochen von P. Demiéville (1979: 7). Vgl. auch Flemming Faber, „The Council of Tibet according to the *sBa bzhed*“, in: *Acta Orientalia* 47 (1986), 33-61. Kürzlich wurde von Pasang Wandu und Hildegard Diemberger eine weitere, offenbar noch ältere Version des *sBa bzhed* veröffentlicht, die wohl in einigen Details von den bisher bekannten Versionen abweicht, für diese Arbeit allerdings nicht konsultiert werden konnte (vgl. Pasang Wandu und Hildegard Diemberger (Hrsg.), *dBa 'bzhed. The Royal Narrative Concerning the Bringing of Buddha's Doctrine to Tibet*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000).

In der Chronik *sBa bzhed* handelt es sich um die Aufzeichnungen der einflußreichen Familie sBa, die auch im Zusammenhang der Einführung des Chan-Buddhismus nach Tibet steht. Der sBa-Klan stellte eine Reihe von Äbten des ersten Klosters bSam yas. Das *sBa bzhed* gilt demnach auch als eine Chronik des Klosters bSam yas.

lediglich kurz zusammengefaßt, da sie an anderen Stellen bereits ausführlich behandelt worden sind.¹¹⁴

Unter der Herrschaft von König Khri lde gtsug btsan (reg. 704-755)¹¹⁵ wurde 751 eine vierköpfige tibetische Gesandtschaft mit einem chinesischen Jungen namens sBa Sang śi¹¹⁶ ins Tang-Reich geschickt, um sich über die buddhistische Lehre zu informieren. Auf ihrem Weg durch die chinesische Provinz Sichuan soll diese Gesandtschaft in Yizhou 益州 (dem heutigen Chengdu 成都) Belehrungen von Chan-Meister Kim (Jin Heshang 金和尚, auch bekannt als Wuxiang 無相, +762) erhalten haben. Der koreanische Meister Kim war 728 nach Chang'an gekommen und hatte später in Sichuan eine lokale Tradition begründet, die Jingzhong-Schule (淨衆).¹¹⁷ Er soll Sang śi und der tibetischen Gesandtschaft drei chinesische Texte mitgegeben haben, welche aber, als die Gesandtschaft nach Tibet zurückkehrte, aufgrund politischer Umbrüche zunächst versteckt und erst 761 ins Tibetische übersetzt und verbreitet wurden.¹¹⁸ Sang śi wurde schließlich Abt des ersten Klosters bSam yas.¹¹⁹

¹¹⁴ Vgl. Broughton: 1983: 4-9, Ruegg 1989: 68-70 und G. W. Houston, *Sources of a History of the bSam yas Debate*, Monumenta Tibetica Historica I, 2, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 1980.

¹¹⁵ Im *sBa bzhed* ist der König unter dem Namen Mes ag tshoms angeführt.

¹¹⁶ Vgl. Broughton 1983: 5, Anm. 19. J. Broughton zitiert eine Passage von Yamaguchi Zuihō 山口瑞鳳 (*Chibetto bukyō to shiragi*, 26, 9), die den Nachweis liefert, daß Sang śi in diesem Fall nicht eine Transliteration des chinesischen *chanshi* 禪師 (Chan-Meister) sei, sondern die Abkürzung für den Namen Sang śi ta. Dieser chinesische Junge sei der Sohn eines chinesischen Gesandten gewesen, der nach dessen Besuch am tibetischen Hof als Freund von Khri lde gtsug btsans Sohn, dem späteren König Khri song lde btsan, zurückgeblieben sein soll (Stein 1961: 5.2, 5.7)

¹¹⁷ Zur Jingzhong-Schule und ihren Lehrinhalten vgl. J. Broughton (1983: 31-38), der auch weiterführende Literatur anführt.

¹¹⁸ Stein 1961: 9.14-10.7.

¹¹⁹ Vgl. Broughton 1983: 6-7. J. Broughton vermutet, daß sBa Sang śi, der im Kolophon des *sBa bzhed* als der Abt dPal dbyangs vom Kloster bSam yas erwähnt ist (vgl. auch Ruegg 1989: 70), identisch ist mit dPal dbyangs, dem Autor des Mahāyoga-Textes P. tib. 837. Dies würde einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Chan-Lehre und der Mahāyoga-

Als weiterer tibetischer Gesandter ins Tang-Reich wird im *sBa bzhed* der Verfasser dieser Chronik und Minister sBa gSal snang erwähnt, welcher nach seiner Ordination unter dem Namen Ye shes dbang po bekannt war. Er reiste in den 60iger Jahren des 8. Jahrhunderts auch nach Sichuan, wo er wahrscheinlich mit Meister Wuzhu (無住, 714-774) der Baotang-Schule (保唐) zusammentraf.¹²⁰ Ye shes dbang po fungierte vor sBa Sang śi ebenfalls als Abt des Klosters bSam yas.¹²¹ Die beiden Gesandten sBa Sang śi und sBa gSal snang waren beide mit der Aristokraten-Familie sBa verbunden, mit deren Unterstützung das Kloster bSam yas entstand. In ihrer Lehrtätigkeit in bSam yas werden sich Einflüsse der chinesischen Lehre widerspiegelt haben. Das Kloster bSam yas als Schmelztiegel verschiedener Lehrsysteme sollte dann auch Austragungsort der sino-indischen Kontroverse werden,¹²² wie sie bereits von Śāntarakṣita prophezeit worden war.

Tradition beweisen, der unter anderem auch im *bSam gtan mig sgron* thematisiert ist (vgl. Kapitel sechs des *SM* über die Mahāyoga-Lehre und Broughton 1983: 54, Anm. 25). Die von mGon po rgyal mtshan edierte Ausgabe des *sBa bzhed* identifiziert sBa Sang śi ebenfalls als dPal dbyangs (vgl. Ruegg 1989: 69, Anm. 137).

¹²⁰ Stein 1961: 19.16-20.1. Die chinesische Quelle *Lidai fabao ji* (in: *T.* 51, 179a-196b), welche kurz nach dem Hinscheiden von Meister Wuzhu entstand, stellt Wuzhu als den letzten Patriarchen und Nachfolger von der lokalen Traditionslinie des koreanischen Meister Wuxiang dar. Im *sBa bzhed* ist der Name Wuzhus nicht *expressis verbis* genannt, sondern lediglich Meister Jin (Wuxiang), den der chinesische König persönlich instruiert haben soll, den tibetischen Gesandten gSal snang zu belehren (Stein 1961: 19.16ff). Da Meister Jin aber bereits hingeschieden sein muß (762), als gSal snang nach Yizhou kam, diskutiert H. Obata (1974: 153) die Möglichkeit, daß gSal snang anstatt den koreanischen Meister Wuxiang den Meister Wuzhu von der Baotang-Schule getroffen habe (vgl. auch Broughton 1983: 7). Das wichtige tibetische Dunhuang-Dokument zum Chan-Buddhismus P. tib. 116 (V-IX) erwähnt an verschiedenen Stelle die Lehre von Meister Wuzhu, so daß die Spekulation, dessen Lehre über gSal snang nach Tibet übermittelt zu haben, nicht ganz von der Hand zu weisen ist. Wuzhu taucht in dem gleichen Dokument darüber hinaus als ein Glied einer zugegebenermaßen ungewöhnlichen Übermittlungslinie auf. Vgl. P. tib. 116 (VIb): F. 165.4-166.1: *bsam brtan gyi mkhan po bu cus bshad pa las kyan/ myi sems pa ni tshul khrims so/ /myi dran pa ni ting nge 'dzin/ /sgyu ma'i sems myi 'byung ba ni shes rab bo zhes 'byung/* und eine beinahe identische Passage in P. tib. 116 (VIII): F. 173.4-174.1. Zur Baotang-Schule und ihren Lehrinhalten vgl. J. Broughton (1983: 38-41), der auch weiterführende Literatur anführt.

¹²¹ Vgl. Ruegg 1989: 70.

¹²² Vgl. Kap. 2.1.5.

Schließlich entwickelte sich spätestens seit der tibetischen Herrschaft über weite Teile des Hexi-Korridors in den 70iger und 80iger Jahren des 8. Jahrhunderts die zentralasiatische Oase Dunhuang als vielleicht wichtigster Ort, von dem die Verbreitung des Chan-Buddhismus nach Tibet ausging. Tibetische Dunhuang-Dokumente, denen teilweise chinesische Quellen zugrunde lagen, dokumentieren die Übertragung Chan-buddhistischer Lehrinhalte ins Tibetische.¹²³ Als einflußreiche Vermittler zwischen Chinesen und Tibetern fungierten unter anderem die in Dunhuang ansässigen Meister Heshang Moheyan und Tankuang, die beide an der legendären Debatte von bSam yas

¹²³ Japanische Tibetologen haben in den 70er Jahren viele Beiträge zur Erforschung des Chan-Buddhismus in Dunhuang auf der Grundlage von tibetischen Dunhuang-Dokumenten geliefert. Umfangreiche Literaturangaben zu japanischen Veröffentlichungen sind bereits zusammengefaßt bei Broughton 1983: 46-68 (Anmerkungsteil) und Gómez 1983a: 143-149 (Anmerkungsteil).

An dieser Stelle sei lediglich auf ein wichtiges Beispiel für die Übertragung chinesischer Chan-Literatur ins Tibetische aufmerksam gemacht. Es handelt sich um das Dunhuang-Dokument P. tib. 116 (V-IX). Besonders interessant für die Entwicklung des Chan-Buddhismus sind die Abschnitte V-IX (F. 119.1-242.2) – nach der Einteilung der Abschnitte, wie sie D. Ueyama vorgenommen hat (vgl. Ueyama Daishun 上山大峻, „Tonkō shutsudo chibettoben zen shiryō no kenkyū – P. tib. 116 to sono mondai ten [Untersuchung zu Chan-Dokumenten aus Dunhuang – Probleme zu P. tib. 116]“, in: *BBK* 13 (1974), 1-11). Für eine detaillierte Beschreibung der einzelnen Abschnitte vgl. Broughton 1983: 48-50, Anm. 6. Abschnitt V-VIb sind übersetzt in: Flemming Faber, „A Tibetan Dunhuang Treatise on Simultaneous Enlightenment: The *dMyigs su myed pa tshul gcig pa'i gzhung*“, in: *Acta Orientalia* 45 (1985), 47-77. In P. tib. 116 (V-VI), das als ‚Handbuch für Mahāyoga-Praktizierende (*rnal 'byor chen po pa rnam*)‘ betitelt ist, wird tatsächlich der Cig car ba-Standpunkt, also der chinesische Chan-Buddhismus, anhand von Zitaten von *sūtra* und chinesischen Chan-Meistern dargelegt. So ist beispielsweise auch der oben angeführte Wuzhu der Baotang-Schule mit folgendem Vers erwähnt (P. tib. 116 (VIb): F. 165.4-166.1):

Nicht-Geist ist Disziplin, Nicht-Erinnern ist *samādhi*, Nicht-Entstehen des in Illusionen [verhafteten] Geistes ist unterscheidendes Gewahrsein. (*myi sems pa ni tshul khrims so// myi dran ba ni ting nge 'dzin// sgyu ma 'i sems myi 'byung ba ni shes rab bo*).

Die chinesische Originalstelle findet sich im ähnlichen Wortlaut im *Lidai fabao ji* (in: *T.* 51, 189a.17-18: 無憶是戒。無念是定。莫妄是惠。). Vgl. auch die Anmerkungen von Ran Yunhua zu dieser Passage, der sich auf den Tang-zeitlichen Mönchs-Gelehrten Zongmi und dessen Beschreibung der unterschiedlichen buddhistischen Schulen zur Tang-Zeit beruft (Jan Yün-hua (Ran Yunhua), „Tsung-mi. His Analysis of Ch'an Buddhism“, in: *T'oung Pao* 58 (1972), 42-44).

Das Dokument P. tib. 116 ist wahrscheinlich während der Zeit der tibetischen Herrschaft über Dunhuang entstanden. R. Kimura („Le Dhyāna Chinois au Tibet ancien après Mahāyāna“, in: *JA* 269 (1981), 188, Anm. 15) setzt ein Entstehungsdatum zwischen 810 und 841 an. Zu P. tib. 116 vgl. auch Kap. 2.2.1.

beteiligt waren.¹²⁴ In dieser Debatte, während der Heshang Moheyan mit dem Inder Kamalaśīla über die wahren Prinzipien der buddhistischen Lehre diskutierte, trat der Konflikt zwischen der indischen Scholastik und der durch chinesische Chan-Meister verbreiteten Meditationslehre deutlich zu Tage.¹²⁵

2.1.5 Debatte von bSam yas

Wenngleich die Kontroverse zwischen dem chinesischen Chan-Meister Heshang Moheyan und dem indischen Paṇḍita Kamalaśīla als sogenannte Debatte von bSam yas¹²⁶ in der späteren tibetischen Tradition – oft von den

¹²⁴ Tankuang war nicht unmittelbar in die Debatte mit Kamalaśīla verwickelt, sondern wurde im vorab vom tibetischen König gebeten, seine Meinung bezüglich einiger auch später in der Debatte von bSam yas behandelten Themen darzulegen. Vgl. Kap. 2.1.5.

¹²⁵ Es herrschte eine Rivalität zwischen den chinesischen Chan-Meistern, deren Anzahl in Tibet im *ZLJ* mit 5000 angegeben ist (*ZLJ*: F. 157a; Demiéville 1987a: 162) und der wachsenden Anzahl indischer Gelehrter, die als Übersetzer nach Tibet eingeladen wurden. G. Tucci führt eine Reihe von Namen an (Tucci 1958: 50). Wenngleich die chinesischen Chan-Meister einflußreicher gewesen sein müssen, sind sie offenbar zu einem Zeitpunkt in Ungnade gefallen (ebd.: 112). G. Tucci führt als einen Beweis den ältesten Katalog, welcher buddhistische Texte in tibetischer Übersetzung auflistet, an, den *IDan dkar*-Katalog (Shyuki Yoshimura, *The Denkar-ma. An Oldest Catalogue of The Tibetan Buddhist Canons With Introductory Notes*, Kyōto: Ryūkoku University, 1950; G. Tucci (ebd.: 47) datiert ihn auf 788, S. Yoshimura auf 824). Im Kapitel zu Chan-Texten (*bsam gtan*) ist lediglich ein Werk von Dharmottara aufgelistet (Tucci 1958: 47).

¹²⁶ In der westlichen Sekundärliteratur ist die sino-indische Kontroverse Ende des 8. Jahrhunderts zunächst in der großen Arbeit von P. Demiéville (1987a) ‚Le Concile de Lhasa‘ genannt worden. G. Tucci revidierte die Bezeichnung und wählte ‚the Council of bSam yas‘ (Tucci 1958: 32). Später änderte P. Demiéville die Bezeichnung für dieses historische Ereignis in ‚the Council of Tibet‘ (vgl. P. Demiévilles Besprechung von ‚Minor Buddhist Texts II‘, in: *T'oung Pao* 46 (3-5) (1958): 408). In Anbetracht der Tragweite der doktrinären Auseinandersetzungen zieht D. Ueyama ebenfalls ‚the Council of Tibet‘ vor, während andere japanische Forscher wie K. Okimoto bei dem Begriff ‚the Council of bSam yas‘ bleiben (vgl. Ueyama 1983, 345, Anm. 3). L. Gómez weitet die Bezeichnung noch weiter aus zu ‚the Tibetan controversies on the eighth century‘ (vgl. L. Gómez 1983a: 147, Anm. 9). In der vorliegenden Arbeit ist der Bezeichnung ‚Debatte von bSam yas‘ vor den obig erwähnten der Vorrang gegeben, da m. E. Ende des 8. Jahrhunderts das Kloster bSam yas den Brennpunkt der Kontroverse darstellte, der sich nicht zuletzt in den Äbten sBa Sang śi und sBa gSal snang widerspiegelte, die einerseits nach dem indischen *vinaya*-System ordiniert waren, andererseits aber auch bei chinesischen Meistern studiert hatten. Dennoch bin ich mir gleichzeitig der umfassenden Tragweite dieser sino-indischen Kontroverse bewußt.

historischen Tatsachen losgelöst – symbolhafte Bedeutung gewonnen hat,¹²⁷ bleiben bis zum heutigen Tage, was die historischen Details angeht, dennoch viele Fragen offen: Hat tatsächlich eine Debatte stattgefunden? Wenn ja, zu welcher Zeit und an welchem Ort? Welche Verkehrssprache wurde zwischen dem indischen Gelehrten und dem chinesischen Chan-Meister gewählt? Bisher ist kein umfangreiches Dokument zu Tage getreten, welches Antworten auf diese Fragen geben kann. Dennoch lassen sich die historischen Zusammenhänge aus unterschiedlichen Quellen rekonstruieren. An dieser Stelle sei lediglich eine kurze Zusammenfassung der historischen Umstände und damaligen Diskussionsinhalte gegeben.¹²⁸

In chinesisch-historischen Quellen ist die sogenannte Debatte von bSam yas im Dunhuang-Dokument P. chin. 4646 *Dunwu dacheng zhengli jue* 頓悟大乘政理決 [*Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre der plötzlichen Erleuchtung im Mahāyāna-Buddhismus*]¹²⁹ dokumentiert. Dieser Bericht ist von dem aus Dunhuang stammenden Beamten Wang Xi 王錫¹³⁰

¹²⁷ Vgl. Kap. 2.1.6.

¹²⁸ Die Debatte von bSam yas ist bereits hinreichend in der Sekundärliteratur behandelt worden. An gegebener Stelle wird auf die einschlägige Literatur verwiesen.

¹²⁹ Das Dunhuang-Dokument P. chin. 4646 (*Dunwu dacheng zhengli jue* im folgenden *ZLJ* abgekürzt) ist übersetzt, mit einem historischen Kommentar und einer Faksimile-Ausgabe im Anhang versehen in: Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa*, Nachdruck, 1. Aufl. 1952, Paris: Collège de France Institut des Hautes Études Chinoises, 1987[a]. Dieses Buch ist rückübersetzt ins Chinesische von Geng Sheng (Geng Sheng 耿升, *Tubo sengzheng ji* 吐蕃僧靜記 [*Aufzeichnungen über die Mönchsdebatte in Tibet*], Tianshui: Gansu renmin chubanshe, 1984. Ein weiteres Fragment gleichen Inhalts, aber anderen Titels (*Moheyans dawen* 摩訶衍答問 [*Heshang Moheyans Antworten auf die Fragen [eines Mädchens]*], S. chin, 2672) ist in der von Rao Zongyi besorgten textkritischen Ausgabe von Wang Xis Bericht zu finden. Vgl. Jao Tsung-I (Rao Zongyi) 饒宗頤, „Wangxi *Dunwu dacheng zhengli jue* xushuo bing jiaoji 王錫頓悟大乘政理決序說并校記 [Vorwort und Bemerkungen zu Wang Xis *Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre der plötzlichen Erleuchtung im Mahāyāna-Buddhismus*]“, in: *Chongji xuebao* 崇基學報 [*The Chung Chi Journal*] 9/2 (1970), 127-48. Y. Imaeda hat einige Passagen von P. tib. 823 als tibetische Übersetzung von *ZLJ* (F. 133b-142a) identifiziert. Vgl. Imaeda Yoshiro, „Documents Tibétains de Touen-Houang Concernant le Concile du Tibet“, in: *JA* 263 (1975), 128. Vgl. auch Shi Huiyan 釋慧嚴, „Zhongguo chanzong zai xizang 中國禪宗在西藏 [Chinesischer Chan-Buddhismus in Tibet]“, in: *Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報 [*Chung-Hwa Buddhist Journal*] 7 (1994), 213-61.

¹³⁰ Wang Xi war Adjutant des letzten chinesischen Gouverneurs Zhou Ding 周鼎 von Dunhuang vor der tibetischen Eroberung im 8. Jahrhundert. Im Vorwort wird er mit dem Titel

verfaßt und mit einem Vorwort versehen. Der Hauptteil des Berichtes ist in drei Serien von Fragen an und Antworten von Heshang Moheyan angeordnet, die nahelegen, daß die Debatte nicht nur zu *einem* Zeitpunkt ausgetragen wurde, sondern sich über mehrere Sitzungen (evtl. sogar Jahre) erstreckte und Wang Xi eine Zusammenfassung lieferte.¹³¹

Die Datierung der Debatte ist unmittelbar mit der tibetischen Eroberung von Dunhuang verbunden, da es im chinesischen Bericht heißt, daß Heshang Moheyan der Einladung des *btsan po* (*zanpu* 贊普),¹³² also des tibetischen Königs Khri srong lde btsan, folgte. Die Debatte muß demnach nach der Eroberung Dunhuangs stattgefunden haben. Den Fall Dunhuangs auf 787 datierend, setzt P. Demiéville die Debatte auf 792-794 an.¹³³ Er identifiziert als Austragungsort Jingcheng 淨城 (wörtlich ‚Reine Stadt‘) die Sommerresidenz

Hexi guan cha panguan 河西觀察判官 bezeichnet, den P. Demiéville (1987a: 23) als ‚Adjoint de l’inspecteur du Ho-Si‘ übersetzt. Zhou Ding vereinte in sich den Aufgabenbereich des ‚Zivil-, (*guan cha shi* 觀察使) und ‚Militärgouverneurs‘ (*jie du shi* 節度使) von Hexi, und hatte so das höchste Amt im gesamten Hexi-Korridor inne (ebd.: 173, Anm. 1; 359). Vgl. zu Zhou Ding auch Shi Weixiang 史葦湘, ‚Hexi jie du shi fumie de qianxi. Dunhuang yishu bo 2942 hao canjuan de yanjiu 河西節都使覆滅的前夕。敦煌遺書伯2942號殘卷的研究 [Am Vorabend des Untergangs der Gesandtschaft von Hexi. Studie über das posthum veröffentlichte Dunhuang-Fragment P. chin. 2942]‘, in: *DHYJ* 3 (1983[a]), 125 und zum Amt des *jie du shi* vgl. Wang Yongxing 王永興, ‚Shilun tangdai qianqi de hexi jiedushi 試論唐代前期的河西節度使 [Vorläufige Untersuchung zum Amt des *jiedushi* (Militärgouverneurs) im Hexi-Korridor zur frühen Tang-Zeit]‘, in: *Guoxue yanjiu* 國學研究 [Sinologische Studien] 2 (1994), 363-392 und Ders., ‚Lun tangdai qianqi longyou jie du 論唐代前期隴右節度 [Das Amt des *jie du* (Militärgouverneurs) im Longyou-Korridor zur frühen Tang-Zeit]‘, in: *Guoxue yanjiu* 國學研究 [Sinologische Studien] 4 (1997), 177-213. Wang Xi als einer der beiden Adjutanten von Zhou Ding nahm somit auch eine der wichtigsten politischen Positionen im Dunhuang-Gebiet ein (Demiéville 1987a: 193).

¹³¹ Demiéville 1987a: 167. D. S. Ruegg vergleicht verschiedene tibetische Berichte zur Debatte von bSam yas und stellt fest, daß sie teilweise sehr stark voneinander abweichen. Dies bestätigt die Hypothese, daß Heshang Moheyan in eine Reihe von Debatten verwickelt war (Ruegg 1989: 83).

¹³² *ZLJ*: F. 126b; Demiéville 1987a: 24.

¹³³ Demiéville 1987a: 177. In neueren chinesischen Forschungsbeiträgen wird der Fall von Shazhou auf 788 datiert. Vgl. hierzu An Zhongyi 安忠義, ‚Tubo gongxian shazhou cheng zhi wojian 吐蕃攻陷沙州城之我見 [Meine Ansicht über die tibetische Einnahme Shazhous]‘, in: *DHXJK* 21/22 (1,2/ 1992), 21-25.

Lhasa.¹³⁴ Aus dieser Debatte geht laut chinesischem Bericht die chinesische Seite als Sieger hervor.¹³⁵ Der Bericht liefert allerdings keinen Beleg dafür, daß Heshang Moheyan tatsächlich dem Inder Kamalaśīla gegenüberstand.¹³⁶ Japanische Tibetologen – voran D. Ueyama – datieren hingegen den Fall von Shazhou auf 781 und zeitgleich damit die Debatte (ca. 780-782), die in Lhasa ausgetragen worden und aus der Heshang Moheyan als Sieger hervorgegangen sei.¹³⁷ Eine weitere Kontroverse, zu der schließlich auch Kamalaśīla eingeladen wurde, soll einige Jahre später (aber vor 787) stattgefunden haben. In ihr habe – nach tibetischen Quellen – Kamalaśīla gewonnen.¹³⁸

¹³⁴ ZLJ: F. 127a; Demiéville 1987a: 25, Anm. 5. Später heißt es in einer Eingabe von Heshang Moheyan, daß er in Lhasa angekommen sei und man ihm Fragen zum Chan-Buddhismus gestellt habe (ZLJ: F. 154b; Demiéville 1987a: 154-155).

¹³⁵ ZLJ: F. 129a; Demiéville 1987a: 42.

¹³⁶ Erst der tibetische Historiograph Bu ston nennt erstmals im 14. Jahrhundert die Namen beider Kontrahenten (CB: 187f; Obermiller 1932: 191f).

¹³⁷ Diese Datierung basiert vor allem auf Quellen wie dem *Yuanhe jun xianzhi 元和郡縣誌* [Kreisannalen der Provinzen und Bezirke in der Yuanhe-Ära (806-14)] („Yuanhe jun xianzhi juan 40/ 12 ye (= 468/ 631b)“, in: *Qinding siku quanshu: shibu 11 欽定四庫全書: 史部* [Auf kaiserliche Anordnung zusammengestellte Bücher der vier [kaiserlichen] Magazine: Geschichtsteil], kompiliert von Li Jipu 李吉甫 in der Tang-Zeit) und dem Dunhuang-Dokument S. chin. 788. Beide Dokumente zur Geographie Dunhuangs datieren die tibetische Eroberung der zu Dunhuang gehörenden Unterpräfektur Chouchang 籌昌 auf 780-783. Diese Quellen werden auch genannt bei Demiéville 1987a: 177-178, Anm. 1 und 359-360. Vgl. auch Shi Weixiang 史葦湘, „Tubo wangchao guanhai shaozhou qianhou. Dunhuang yishu S. 1438 bei *Shuyi canjuan de yanjiu 吐蕃王朝管轄沙州前后。敦煌遺書S.1438背書儀殘卷的研究* [Vor und nach der Verwaltung Shaozhous durch das tibetische Königreich. Studie vor dem Hintergrund des posthum veröffentlichten Dunhuang-Fragmentes S. chin. 1438 *Shuyi (Briefliche Etiquette)*]“, in: *DHYJ 3* (1983[b]), 133.

Zu D. Ueyamas Theorie vgl. Ueyama Daishun 上山大峻, „Donkō to Tonkō bukkyōgaku [Tanguang und buddhistische Studien in Dunhuang]“, in: *Tōhō gakuhō 東方學報* [Zeitschrift für Orientalistik] 35 (1964), 162-170 und 209. Dieser Artikel wurde besprochen in: Paul Demiéville, „Récents Travaux sur Touen-Houang“, in: *T'oung Pao* 56 (1970[b]), 40-41 bezüglich einer Zusammenfassung der von D. Ueyama entworfenen Zeitabfolge der Ereignisse. Weitere Literaturangaben hierzu sind bereits von L. Gómez zusammengefaßt (L. Gómez, „Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice“, in: *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, hrsg. von P. N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, 137, Anm. 8).

¹³⁸ Vgl. die Ausführungen weiter unten in diesem Kapitel zu dem von Kamalaśīla verfaßten Werk *Bhāvanākrama*.

Ferner wird im Zusammenhang mit dieser zweiten Debatte ein weiteres Dunhuang-Dokument, *Dacheng ershier wenben* 大乘二十二問本 [Zweiundzwanzig Fragen zum Mahāyāna-Buddhismus],¹³⁹ erwähnt, das von Tankuang verfaßt ist. Tankuang hatte eine Ausbildung am berühmtesten Kloster buddhistischer Gelehrsamkeit in der Tang-zeitlichen Hauptstadt Chang'an, dem Kloster Ximing, genossen, bevor er 763 in die Nähe seiner Heimat nach Dunhuang gelangte. Das Kloster Ximing galt als eine Art Nālandā-Universität Chinas. Tankuang hatte sich vor allem auf *weishi*-Philosophie (唯識 ‚Nur-Bewußtsein‘) spezialisiert, so daß sein Werk *Dacheng ershier wenben* eine Sonderstellung in seiner literarischen Laufbahn einnimmt.¹⁴⁰ Als Adressat taucht in diesem Werk wiederum „Your Majesty“ (*sheng* 聖)¹⁴¹ auf, so daß W. Pachow unter Berücksichtigung der historischen Hintergründe schlußfolgert, daß Tankuang auf Bitten des tibetischen König Khri srong lde btsan zweiundzwanzig Fragen zur Mahāyāna-Lehre beantwortete. Bei W. Pachow heißt es:

His [Tankuang's] fame as a Buddhist scholar in this part of China must have spread far and wide. Being a devout Buddhist, but not knowing the subtlety of Buddhist philosophy, King Khri-srong-lde-[b]tsan might have doubts as to the superiority or inferiority of the tun-men or chien-men [that is Heshang Moheyan's and Kamalaśīla's doctrine respectively] [...]. It is true that he

¹³⁹ Dieser Text ist als das Dunhuang-Dokument S. chin. 2074 im chinesisch-buddhistischen Kanon aufgenommen (T. 85, no. 2818, 1184a-1192c; vgl. auch *DHBZ* 22, 187b-194b). Als weitere Fragmente existieren P. chin. 2287 (von Kuno Hōryū 久野芳隆 teilweise veröffentlicht in: *Bukkyō kenkyū* 佛教研究 [Forschungen zum Buddhismus] 1/2 (1937), 114-115), S. chin. 4297, S. chin 2707 v und P. chin. 2690. Eine Übersetzung des Textes und eine Studie zu Tankuang wurde angefertigt von W. Pachow (vgl. W. Pachow, „A study of the twenty-two dialogues on Mahāyāna Buddhism“, in: *Chinese Culture* 20/1 (1979[a]), 35-64 und Ders., „The translation of the twenty-two dialogues on Mahāyāna“, in: *Chinese Culture* 20/2 (1979[b]), 35-110). Seine Übersetzung basiert auf P. chin. 2690, P. chin. 2287 und S. chin. 2074. Vgl. auch Ueyama: 1964, 141-214 und die Besprechung dieses Artikels in Demiéville 1970b: 29-44; Yamaguchi Zuihō 山口瑞鳳, „Ueyama Daishun cho *Donkō to tonkō bukkōgaku* [Zu Ueyama Daishuns Tankuang und buddhistische Studien in Dunhuang]“, in: *Tōhō gakuhō* 東方學報 [Zeitschrift für Orientalistik] 47/4 (1965), 113-114.

¹⁴⁰ Pachow 1979a: 25.

¹⁴¹ Pachow 1979b: 36, 86.

declared Kamalaśīla the winner of the debate, but this did not hinder him from consulting a third party who was not involved in the debate. As Shachou [Dunhuang] was a conquered territory of Tibet from 781 onwards, to make enquiries on Buddhist doctrines from a Buddhist scholar in that location seems reasonable. The King sent a list of Twenty-two questions to T'an-k'uang, and in return he made suitable answers to each of them.¹⁴²

Tatsächlich zeigt ein Vergleich der Fragen des tibetischen Königs an Tankuang mit denen an Heshang Moheyan viele inhaltliche Überschneidungen.¹⁴³ Die Tatsache, daß er eine dritte, unabhängige Partei konsultiert hat, ist von besonderem Interesse, da sie das Zögern von König Khri srong lde btsan hinsichtlich seiner Entscheidung zeigt – ein Tatbestand, der in der späteren tibetisch-historischen Tradition unberücksichtigt bleibt.

Die Anordnung der Fragen, wie sie der Verfasser Wang Xi im *Dunwu dacheng zhengli jue* anführt, zeigt, daß es sich nicht um eine gleichberechtigte Diskussion über die Anschauungen des jeweils anderen Lehrsystems handelte. Heshang Moheyan nahm eine bloße Verteidigungsposition ein, stellte aber nicht selbst die Fragen. Gegen Ende des Dokumentes heißt es bei ihm:

Im Übrigen ist alles, was ich vorher sagte und künftig sage, bloß, um auf [die gestellten] Fragen – im Einklang mit *sūtra*-Zitaten – zu antworten; es ist aber keinesfalls mein eigenes System der Chan[-Lehre].¹⁴⁴

Aus dieser Sicht erscheint die sino-indische Kontroverse nicht ausschließlich im Licht eines religionsphilosophischen Interesses von König Khri srong lde btsan. Bereits P. Demiéville hat in seinem umfangreichen historischen Kommentar zur Übersetzung des *Dunwu dacheng zhengli jue* gezeigt, daß Heshang Moheyan – trotz seines hohen Alters¹⁴⁵ – als quasi

¹⁴² Zitiert aus Pachow 1979a: 42-43.

¹⁴³ Ebd. 44-45; Demiéville 1970b: 34-35.

¹⁴⁴ *ZLJ*: F. 154b-155a: 臣前後說。皆依經文。非是本宗。 Vgl. Demiéville 1987a: 156.

¹⁴⁵ In *ZLJ*: F. 143a (Demiéville 1987a: 113) beschreibt sich Heshang Moheyan selbst als „betagten Alten, [dessen Gedächtnis so schwach sei, daß ihm] das zuvor Gesagte bereits entfallen sei“. Er muß sich selbst als zu alt gefühlt haben, um der rechte Vertreter in der Debatte gewesen zu sein. Weiterhin sagt er in seiner letzten Eingabe (*ZLJ*: F. 157a, Demiéville 1987a: 161-162), daß er bereits fünfzig bis sechzig Jahre den *Dharma* studiere. Dies bedeutet, daß er zur

Gefangener nach Lhasa zitiert wurde.¹⁴⁶ M. Tachibana vermutet sogar, daß in der Debatte von bSam yas politische – und nicht religiöse – Motive vorrangig waren und sieht Heshang Moheyan als Opfer einer anti-chinesischen Gruppierung am tibetischen Hof an.¹⁴⁷ Tatsächlich war Wang Xi, der Redakteur der chinesischen Aufzeichnung über die Debatte, in einer wichtigen politischen – und indirekt auch in einer religiösen – Vermittlerrolle. Er wird genauso wie Heshang Moheyan nach Tibet gelangt sein, wurde aber offenbar aufgrund seines vorherigen Beamtenstatus für die Tibeter als eine Art Diplomat bzw. Berater für die tibetische Armee gebraucht. P. Demiéville hat bereits anhand historischer Quellen nachgewiesen, daß Tibeter in eroberten Gebieten nicht ausschließlich eine Assimilierungspolitik betrieben, sondern das Potential der einheimischen Bevölkerung zur Festigung ihrer eigenen Herrschaft nutzten.¹⁴⁸ In diesem Zuge wurden beispielsweise Gelehrte und Beamte als Berater zum tibetischen Hof

Zeit der Debatte mindestens über sechzig Jahre alt war, wahrscheinlich aber – in Anbetracht der Tatsache, daß es zu seiner Zeit üblich war, mit rund zwanzig Jahren in die Hauslosigkeit zu gehen – an die achtzig Jahre alt gewesen sein muß.

Rao Zongyi schätzt Heshang Moheyan bereits auf knapp 90 Jahre ein, als er in Tibet war. Seine Vermutung stützt er auf die Stelen-Inschrift von Li Yong 李邕 vom Kloster Lushan 麓山寺 aus der Tang-Zeit. Sie nennt einen gleichnamigen Abt des Kloster Yuelu 嶽麓寺 in Changsha 長沙 (heutige Provinzhauptstadt von Hunan 湖南). Sollte Heshang Moheyan mit 25 Jahren dort Abt gewesen sein, also ca. 722, müßte er bei der Eroberung Dunhuangs (781) bereits weit über 80 gewesen sein (vgl. Jao Tsung-I 1970: 129). Die von Rao Zongyi erwähnte Inschrift ist abgedruckt in: *Jinshi cuibian* 78 金石粹編 [Ausgewählte epigraphische Texte von Metall- und Steininschriften], 1805 kompiliert von Wang Chang 王昶, Shanghai: Zuilin tang, 1893, Tang 38; und in: *Ba qiongshe jinshi buzheng* 54 八瓊室金石補正 [Ergänzungen und Korrekturen zum *Jinshi [cuibian]* aus dem achtfältigen Jadehaus], kompiliert von Lu Zengxiang 陸增祥, Beijing: Wenwu chubanshe, 1985.

¹⁴⁶ Demiéville 1987a: 181f.

¹⁴⁷ Zitiert in Demiéville 1987a: 180, Anm. 1. Es handelt sich um folgende Artikel von M. Tachibana: „Introduction à l’histoire du bouddhisme tibétain“, in: *Gendai bukkyō* 現代佛教 69 (1934), 55 und *Gendai bukkyō* 現代佛教 75, 31. G. Tucci hat später die ähnliche Vermutung geäußert, daß die tibetische Aristokratie unter dem Deckmantel einer religiösen Debatte die Kraft der chinesischen Präsenz in Tibet zu schwächen und die Verbindung mit Indien zu stärken hoffte (Tucci 1958: 112).

¹⁴⁸ Zur Migration von Han-Chinesen und Tibetern und ihre gegenseitige Beeinflussung zur Zeit der tibetischen Herrschaft über den Hexi-Korridor vgl. auch Shao Wenshi 邵文實, „Tangdai houqi hexi diqu de minzu qiantu jiqi houguo 唐代后期河西地区的民族遷徙及其后果 [Migration von Ethnien im Hexi-Korridor und ihre Auswirkungen in der späten Tang-Zeit]“, in: *DHXJK* 21/22 (1,2/1992), 25-35.

zitiert.¹⁴⁹ Wang Xi ist in solch einer Vermittlerrolle zu sehen, die er jedoch auch zu nutzen wußte. In zwei Eingaben an den tibetischen König¹⁵⁰ bediente er sich geradezu des Buddhismus als pazifistische Ideologie, um an das Gewissen des tibetischen Herrschers zu appellieren, Nachsicht an den Grenzen und gegenüber Chinesen walten zu lassen und die Eroberungsfeldzüge einzustellen.¹⁵¹ – An dieser Stelle mögen die Beispiele von Heshang Moheyan, Tankuang und Wang Xi genügen, um anzudeuten, wie chinesisch-buddhistische Geistliche und ihre weltlichen Vertreter unmittelbar mit politischen Belangen Tibets verknüpft waren.¹⁵² Demnach hat es sich bei der Debatte von bSam yas – zumindest wenn man den chinesischen Quellen folgt – nicht nur um eine vorurteilsfreie und neutrale Darlegung zweier doktrinärer buddhistischer Standpunkte gehandelt.¹⁵³

¹⁴⁹ Demiéville 1987a: 196-200. Vgl. v. a. ebd.: 197, Anm. 3. Hier führt P. Demiéville ein Werk von Anekdoten mit dem Titel *Yinhua lu* 因話錄 an, in dem die Erfahrungen eines Chinesen in tibetischer Gefangenschaft 820 erzählt werden. Es belegt, daß gebildete chinesische Gefangene in den Dienst des tibetischen Königs gestellt und dann als *sheren* 舍人 bezeichnet wurden. Zur Tang-Zeit wurden *sheren* solche Beamte genannt, die vor allem Schreibarbeiten (für den Kaiser) verrichteten (ebd.: 198).

¹⁵⁰ P. chin. 3201. Vgl. Demiéville 1987a: 192. Zur Übersetzung beider Eingaben vgl. ebd.: 194-195 und 218-222.

¹⁵¹ In der zweiten Eingabe von Wang Xi an den tibetischen König heißt es beispielsweise (ebd.: 220):

[...] et c'est pourquoi il n'y a chez les Bodhisattva pas une émotion, pas une pensée qui ne soit vouée au bien de tous ces êtres sans distinction ... Or que recherche donc le roi, en levant des troupes pour guerroyer à des fins d'expansion territoriale? N'est-ce pas à se rendre glorieux devant la postérité? Et, du reste, de telles entreprises ne sont-elles point l'indice d'un régime tyrannique, contraire à la Voie Royale? [...] Est-ce bien là la méthode appliquée par le Roi? Non! La voie qu'il cultive n'est qu'une Voie conditionnée; il s'attache à de vaines illusions phénoménales, il recherche la gloire. Sa politique repose sur l'oppression du peuple, et met en péril les principes même de l'État [...]

[...] ce ne sont point de vrais 'champs de bonheur', des oeuvres aptes à fructifier en félicité véritable. Pour s'assurer cette dernière, le Roi n'a qu'un moyen: c'est de se réformer intérieurement et de pratiquer l'éthique mahāyāniste, donc la charité universelle, donc le pacifisme: donc, en fin de compte, de renoncer à ses entreprises guerrières contre la Chine.

¹⁵² Zur Bedeutung von chinesischen Beamten unter der tibetischen Herrschaft in Dunhuang und ihr Einfluß auf den lokalen Buddhismus vgl. auch die Fallstudie zum Suo-Klan in Dunhuang von Liu Wen (Liu Wen 劉雯, „Tubo ji guiyijun shiqi dunhuang suo shi jiazhu yanjiu 禿蕃及歸義軍時期敦煌索氏家族研究 [Untersuchung des Suo-Klans in Dunhuang zur Zeit der tibetischen und Guiyijun-Herrschaft]“, in: *DHXJK* 32 (2/1997), 84-91, bes. 85.

¹⁵³ P. Demiéville (1987a: 226-306) hat auf der Grundlage von Dunhuang-Dokumenten umfassend weitere Beispiele angeführt, die die Vermittlerrolle der chinesisch-buddhistischen

Eine weitere Diskussion dieses Themas würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Welche doktrinären Inhalte wurden aber nun zwischen den beiden Parteien in der Debatte von bSam yas diskutiert? Für D. Ueyama besteht das grundlegende Problem hinter dieser Debatte in der Frage, wie für den Mahāyāna-buddhistischen Adepten auf dem Pfad eines *bodhisattva* ‚Aktivität‘ (*dong* 動) und ‚Ruhe‘ (*jing* 靜) zu vereinen seien?¹⁵⁴ Oder anders gefragt, sei Erleuchtung, das Ziel der buddhistischen Übung, für ihn ein gradueller Prozeß oder eine unmittelbare Erfahrung – sei sie über die Übung der *pāramitā*¹⁵⁵ oder durch nur *eine einzige* Übung zu verwirklichen? Es handelt sich also wiederum um das Dilemma, welches in der chinesischen Chan-Schule zwischen ‚Gradualismus‘ (*jian*) und ‚Subitismus‘ (*dun*) zum Ausdruck kam, und das schließlich auch in Tibet im Zentrum der Debatte von bSam yas stand.

Paul Demiéville hat in seinem entscheidenden Aufsatz *The Mirror of the Mind* die Hypothese formuliert, daß ein Komplex von Doktrinen auf ein pan-buddhistisches, religiöses wie intellektuelles Phänomen deutet, welches gerade in der Polarität von ‚Subitismus versus Gradualismus‘ zum Ausdruck kommt.¹⁵⁶

Geistlichkeit in der tibetischen Politik belegen. Übersetzungen von Gedichten chinesischer Gefangener zur Tang-Zeit in Tibet veranschaulichen ferner die Lebenswirklichkeit, der auch Heshang Moheyang und Wang Xi begegnet sein mögen (ebd. 306-331).

D. S. Ruegg (1989: 63-92) hat in seiner hervorragenden Studie umfassend die Wirkungsgeschichte der Debatte von bSam yas anhand tibetischer Quellen untersucht. Ebenso hat G. W. Houston (1980) eine Chronologie der historischen Ereignisse nach tibetischen Quellen geliefert.

¹⁵⁴ Vgl. D. Ueyama 1964: 172-188; auch zitiert in Demiéville 1970b: 36.

¹⁵⁵ Zur Auflistung der sechs bzw. zehn *pāramitā* vgl. Kap. 2.1.1.

¹⁵⁶ Es handelt sich um den bedeutenden Aufsatz *Le miroir spirituel* von Paul Demiéville, der erstmals 1947 veröffentlicht wurde. Für diese Arbeit wurde folgende Übersetzung zitiert: „The Mirror of the Mind“, in: *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, hrsg. von P. N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987[b], 13-40. P. Demiéville hält die Begriffe „subitism and gradualism“ (1987b: 17) für nicht sehr elegant. Dennoch treffen sie den Kern einer Diskussion, die den chinesischen Buddhismus über mehrere Jahrhunderte hinweg bewegte. Diese Diskussion setzte zunächst mit Zhu Daosheng (竺道生, 335-434) ein, der erstmals die Termini *dun* 頓 (‚plötzlich/unmittelbar‘)

Beide philosophischen Standpunkte teilen die Ansicht, daß Geist in seiner Natur ursprünglich rein, aber von ‚zufälligen Befleckungen‘ (*kechen* 客塵, *glo bur gyi rdul*)¹⁵⁷ bedeckt ist. Die beiden Ansichten unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der Methode, wie die Reinheit des Geistes zu erkennen sei. Die Vertreter, welche voraussetzen, daß das Objekt des religiösen oder intellektuellen Verständnisses dem verstehenden Subjekt innewohne, neigen zu der Ansicht, daß der Akt des Verstehens direkt und mühelos sei. Sie streben nach einer passiven bzw. absichtslosen Erfahrung des Absoluten. Der konträre Standpunkt hingegen, welcher davon ausgeht, daß das Objekt der spirituellen Praxis, welche zur Erkenntnis hinführt, dem Subjekt nicht innewohne, besteht darin, ein indirektes und allmähliches Erkennen zu befürworten. Der Erkenntnisprozeß, welcher in Befreiung (vom Daseinskreislauf) mündet, führt somit über aktive

und *jian* 漸 (‚allmählich/mittelbar‘) prägte (vgl. Tang Yongtong 湯用彤, *Han wei liang jin nanbei chao fojiao shi* 漢魏兩晉南北朝佛教史 [Geschichte des Buddhismus zur Zeit der Han-, Wei-, der beiden Jin- und Nördlichen- und Südlichen- Dynastien], Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1998, 441f). In den Versen von Huineng (慧能, 636-713) und Shenxiu (神秀, 605?-706), den Vertretern der Südlichen- und Nördlichen-Schule des Chan-Buddhismus, drückten sich schließlich in literarischer Form diese komplexen, semantischen Gegensätze aus (vgl. Demiéville 1987b: 13; diese Verse sind übersetzt im Anmerkungssteil in Kap. 3.1.3.2). L. Gómez (1987: 98ff) hat an die Forschungen von P. Demiéville anknüpfend diese Polarität beispielsweise mit den Begriffen „direct intuition“ versus „gradual cultivation“ aufgenommen.

¹⁵⁷ P. Demiéville benutzt den Begriff „soiled by adventitious passions“ (1987b: 15). Der Begriff *kechen* ist im Chan-Buddhismus bereits für die Lehre Bodhidharmas – den ersten Patriarchen des Chan-Buddhismus in China – belegt, wie sie in dem Werk *Erru sixing lun* 二入四行論 [Abhandlung über die zwei Eintritte und vier Übungen] formuliert ist. Dieser Text ist aufgenommen im Dunhuang-Dokument S. chin. 2054 LJSZJ unter dem Titel *Lüebian dacheng rudao sixing* 略辨大乘入道四行 [Bündige Darlegung über die zwei Eingänge und vier Übungen im Mahāyāna-Buddhismus] und mit einem Vorwort versehen von Tanlin (曇林, 6. Jahrhundert), einem Schüler von Bodhidharma. Vgl. LJSZJ, in: T. 85, no. 2837, 1285a.11-14:

Nun, es gibt viele Wege, um in den buddhistischen Pfad einzutreten. Zusammenfassend lassen sie sich auf zwei Arten reduzieren. Der erste ist der Eingang über das Prinzip, der zweite der über die Praxis. Über das Prinzip einzutreten, bedeutet, daß man durch Belehrungen zur Essenz erwacht und aus der Tiefe [des Herzens] daran glaubt, daß alle empfindenden Wesen – Gemeine wie Weise – gleich sind mit der wahren Natur, und daß die wahre Natur sich nur aufgrund von irriger Bedeckung durch vorübergehende Befleckungen nicht offenbart. (未入道多途。要而言之。不出二種。一是理入。二是行入。理入者謂籍教悟宗。深信含生。凡聖同一真性。但為客塵妄覆。不能顯了。)

Eine tibetische Übersetzung dieser Passage ist überliefert in: P. tib. 116, VIb: F. 164.3-165.1: /don la 'jug pa ni bstand pas gzhung go ba ste/ /so so'i skye bo dang/ yang dag pa'i ngo bo nyid gcig cing/ /tha myi dad pa yin na/ /myi bden ba'i glo bur gyi rdul gyis bsgribs pas/ /yang dag pa'i ngo bo nyid mngon bar ma rtogs so/.

Bemühungen in Form von meditativen und moralischen Übungen oder von intellektuellen Studien.¹⁵⁸

P. Demiéville greift den Spiegel als häufig angeführte Metapher des Geistes auf. Für die Vertreter der Lehre vom unmittelbaren Verstehen („Subitismus“) ist das Absolute wie der klare Spiegel, welcher dem Betrachter sein ‚wahres Gesicht‘ widerspiegelt. Jene sehen im Spiegel die essentielle Reinheit des Absoluten, die über die bloße Dualität von Reinheit und Unreinheit hinausgeht. Demnach sind keine Unreinheiten zu bereinigen. In einer derartigen Betonung vom Absoluten stützen sich die Befürworter dieses Standpunktes direkt auf die ursprüngliche Reinheit des Geistes. Dagegen sehen die Vertreter eines progressiven Kultivierens („Gradualismus“) in den Reflexionen des Spiegels die Unwirklichkeit der Erscheinungswelt. Indem sie den relativen Aspekt der Realität betonen, nähern sie sich dem Absoluten analytisch an und bedienen sich spiritueller Anstrengungen, um Unreinheiten wie auf dem Spiegel des Geistes zu reinigen.¹⁵⁹

Die Debatte von bSam yas ist gerade als ein Beispiel dieses religiösen Konfliktes zu betrachten, und vielleicht sogar als der Versuch einer Diskussion darüber, ob diese konträren Standpunkte über die Wahrnehmung der Wirklichkeit sich ergänzen könnten, oder ob die eine Sicht der absoluten Perspektive allumfassend sei.

Seit den 70iger Jahren ist die Lehre Heshang Moheyan's eingehend von japanischen Tibetologen behandelt worden.¹⁶⁰ L. Gómez hat in drei Aufsätzen, an ihre Arbeiten anknüpfend, eine ganze Reihe von Dunhuang-Dokumenten zum

¹⁵⁸ Vgl. zu P. Demiévilles Thesen auch Robert Mayer, *A Scripture of the Ancient Tantra Collection. The Phur pa bcu gnyis*, Oxford: Kiscadale Publications, 1996, 1-54.

¹⁵⁹ Demiéville 1987b: 15, 33.

¹⁶⁰ Umfangreiche Literaturangaben zu japanischen Veröffentlichungen sind u.a. zusammengefaßt in Broughton 1983: 46-68 (Anmerkungsteil) und Gómez 1983a: 143-149 (Anmerkungsteil). Ferner sind japanische Veröffentlichungen bis 1981 aufgelistet in Ueyama Daishun, „Études des Manuscrits Tibétains de Dunhuang Relatifs au Bouddhisme de Dhyana. Bilan et Perspectives“, in: *JA* 269 (1981), 292-294.

Themenbereich der Debatte von bSam yas bereitgestellt.¹⁶¹ Die hier folgende Zusammenfassung der doktrinären Inhalte der Debatte orientiert sich in erster Linie an seinen Forschungsergebnissen.

¹⁶¹ Es handelt sich um folgende Aufsätze von L. Gómez: (1) „The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen“, 1983[a] (genaue Angabe vgl. erste Erwähnung oben), (2) „Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment“, in: *Early Ch’an in China and Tibet*, hrsg. von Lewis Lancaster/Whalen Lai, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983[b], 393-434 und (3) „Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice“, 1987 (genaue Angabe vgl. erste Erwähnung oben).

Laut L. Gómez (1983a: 86-87) gibt es fünf Texte, die im ausgehenden 8. Jahrhundert Heshang Moheyan zugeschrieben werden können: (1) *Dunwu dacheng zhengli jue*, P. chin. 4646, S. chin. 2672, P. tib. 823 (teilweise); (2) *bSam gtan cig car ‘jug pa’i sgo* [Das Tor zum Eintreten in die Lehre der Gleichzeitigkeit im Chan[-Buddhismus]], S. tib. 468, S. tib. 709, P. tib. 117, P. tib. 813, P. tib. 116 (teilweise), P. tib. 812 (teilweise); (3) *bSam gtan gyi snying po* [Die Essenz der Chan[-Lehre]], S. tib. 706 und S. tib. 709 (teilweise); (4) *Myi rtog pa’i gzung* [Die Bedeutung von ‚Nicht-Vorstellen‘], P. chin. 21 und (5) *mKhan po ma ha yan gyi bsam brtan myi rtog pa’i nang du/ pha rol tu phyin pa drug dang/ bcu yang ‘dus par bshad do* [Die Zusammenfassung der sechs bzw. zehn pāramitā in Heshang Mahāyānas Chan-[Meditation] des ‚Nicht-Vorstellens‘], P. tib. 116 (teilweise) und P. tib. 117 (teilweise). In diesem Aufsatz rekonstruiert L. Gómez in erster Linie den Text (2) *bSam gtan cig car ‘jug pa’i sgo*, in dem er eine inhaltliche Einheit von S. tib. 468, S. tib. 709, P. tib. 117, P. tib. 813, P. tib. 116 (teilweise), P. tib. 812 (teilweise) beweist. Er liefert eine Übersetzung des konstruierten Textes im Anhang II (1983a: 107-132). Dieser von ihm neu zusammengesetzte Text offenbart im Vergleich zum chinesischen Dokument *ZLJ* eine nicht derartig ‚subitistische‘ Haltung von Heshang Moheyan und zeigt eine Annäherung an Kamalaśīlas Standpunkt. – L. Gómez hat ferner in Anhang III (1983a: 133-142) ein Glossar erstellt von tibetischen Chan-Begriffen und ihren chinesischen Entsprechungen auf der Grundlage eines ähnlichen Glossars von D. Ueyama (Ueyama Daishun 上山大峻, „Chibettoyaku *Tongo shinshū yōketsu no kenkyū* [Studie zum tibetischen Text *Dunwu zhenzong yaojue* (*Quintessenz der wahren Lehre der plötzlichen Erleuchtung*)]“, in: *Zen bunkā kenkyūjō kiyō* 禪文化研究所紀要 [Notizen der Forschungsabteilung Chan-buddhistischer Kultur] 8 (1976), 33-103).

In dem zweiten Artikel betrachtet L. Gómez (1983b) indische Quellen zum Standpunkt des ‚Subitismus‘. Im Zentrum dieser Untersuchung steht das *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* [dhāraṅgī des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘] wie es einerseits Vimalamitra rezipierte („Cig car ‘jug pa rnam par mi rtog pa’i bsgom don [Bedeutung der Meditation des ‚Nicht-Vorstellens‘ in der Schule des gleichzeitigen Eintretens]“, von Vimalamitra, in: *TT*. 102, no. 5306, 7a.4-15b.1) und andererseits Kamalaśīla interpretierte („Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzung kyī rgya cher ‘grel pa [Ausführlicher Kommentar zur *dhāraṅgī* des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]“, von Kamalaśīla, in: *TT*. 105, no. 5501, F. 146b.6-174b.1). Vgl. hierzu auch Kap. 2.2. Eine Besprechung des Vimalamitra zugeschriebenen Textes befindet sich ebenfalls in: Tucci 1958: 115-120.

Der dritte Beitrag von L. Gómez (1987) untersucht die Polarität von ‚Subitismus‘ und ‚Gradualismus‘ im chinesischen Kontext anhand Shenhui und im tibetischen anhand der Debatte von bSam yas und beleuchtet Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den jeweiligen Diskursen.

Wie das Zitat oben aus dem *Dunwu dacheng zhengli jue* zeigte,¹⁶² hat Heshang Moheyan die ihm gestellten Fragen mit Belegen aus den *sūtra* beantwortet; diese Antworten stellten allerdings nicht sein eigenes System dar. Denn sein eigenes System hält

[...] sich von jedem sprachlichen Merkmal und dem Merkmal der durch den eigenen Geist [verursachten] Vorstellungen fern; [seine Lehre] lege die absolute Wahrheit dar [...].¹⁶³

Heshang Moheyan nimmt zumindest in diesem chinesischen Bericht zur Debatte im Vergleich zu Kamalaśīla eine ausgesprochen ‚subitistische‘ Haltung ein, die ihn beinahe ausschließlich aus der absoluten Sicht argumentieren ließ. Nach Heshang Moheyan bestehen die Hauptursachen, wodurch empfindende Wesen an den Daseinskreislauf gebunden sind, in ‚irrigen Konzepten und Vorstellungen‘ (*wangxiang fenbie* 妄想分別),¹⁶⁴ die aufzugeben sind.

Empfindende Wesen hängen seit anfangsloser Zeit irrigen Konzepten und Vorstellungen nach. Sie haften an den *dharma* von Gut und Schlecht an, die durch ihre irrigen Konzepte [entstanden sind]. Beizeiten nimmt das Gute zu, beizeiten das Schlechte. Dadurch werden [empfindende Wesen] bedingt, wandern im Strom des Daseinskreislaufes und vermögen ihm nicht zu entkommen. Deshalb heißt es in den kanonischen Schriften, daß jegliche Konzepte falsch sind. Sieht man alle Konzepte als Nicht-Konzepte, sieht man den *tathāgata*. Diesen einen Gedanken zu verstehen, ist das [größte] Verdienst, welches selbst das Verdienst aus dem Kultivieren guter *dharma* für unzählige Äonen übersteigt. Ihr [d.i. Kamalaśīla] habt gesagt, daß es für gewöhnliche Wesen nicht angemessen sei, diesen *buddhadharma* zu

Die doktrinären Standpunkte von Heshang Moheyan und Kamalaśīla im *ZLJ* und *Bhāvanākrama* werden herausgearbeitet (ebd.: 97-120).

¹⁶² Vgl. *ZLJ*: F. 154b-155a (Demiéville 1987a: 156). Weiter oben in diesem Kapitel zitiert.

¹⁶³ *ZLJ*: F. 153a: 離言說相離自心分別相。若論說勝義。即如此。 Vgl. Demiéville 1987a: 151.

¹⁶⁴ Zu der Übersetzung von *fenbie* als ‚Vorstellen/Vorstellungen‘ vgl. Kap. 2.2.1. Y. Imaeda (1975: 131f) hat Passagen aus P. tib. 823 als tibetische Übersetzung des chinesischen Textes *ZLJ* identifiziert und eine Entsprechung des tibetischen *myi rtog pa* im chinesischen *buguan* 不觀 bewiesen. Ebenso hat Gómez (1983a: 137) für das chinesische *wusi wuguan* 無思無觀 die tibetische Entsprechung *myi rtog myi sems* nachgewiesen.

praktizieren. [Doch] haben alle Buddhas und *bodhisattva* für unzählige Äonen diesen guten *buddhadharma* praktiziert und vollkommene Erleuchtung verwirklicht. Sie haben ihre Lehren zum Studium und zur Praxis für zukünftige Generationen von empfindenden Wesen im Zeitalter des Verfalls hinterlassen. Wenn Ihr sagt, daß diese Lehren für gewöhnliche Menschen nicht angemessen seien, für wen haben alle Buddhas sie dann hinterlassen? [...]

Der Fehler des Konzeptualisierens ist, daß es die ursprüngliche Allwissenheit von empfindenden Wesen zu hindern vermag und jene an den Daseinskreislauf in den drei niedrigen Existenzbereichen [bindet]. Dies ist sein Fehler. Im *Vajra[cchedikā]sūtra* heißt es, daß jene Buddha genannt werden, die alle Konzepte aufgegeben haben.¹⁶⁵

Als Methode, um falsche Vorstellungen aufzugeben und schließlich in der Erleuchtung ‚Nicht-Vorstellen (*wu fenbie* 無分別, *avikalpa*)¹⁶⁶ zu erfahren, bezeichnet Heshang Moheyan die Übung des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin* 看心). Durch sie könne die Krankheit durch das Anhaften an diskursive Konzepte geheilt werden.

Das Leuchten [des Geistes] zu dessen Quelle zurückzuführen – dies ist ‚Betrachten des Geistes‘. [Dies bedeutet], daß man weder reflektiert noch analysiert, ganz gleich ob Konzepte sich im Geist bewegen oder nicht, ob sie rein sind oder unrein, ob sie leer sind oder nicht; und [es bedeutet] auch, [noch] nicht [einmal] über Nicht-Reflexion zu reflektieren. Deshalb heißt es im *Vimalakīrti[nirdeśa]sūtra*: ‚Nicht-Analysieren ist Erleuchtung.‘¹⁶⁷

Zweierlei ist an dieser Stelle zu bemerken. Zum einen nennt Heshang Moheyan seine Chan-Übung ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) und nicht ‚Untersuchen des Geistes‘ (*guanxin* 觀心). Das Zeichen *kan* drückt demnach eher ein direktes Erkennen der Natur des Geistes aus, ist also ein unmittelbarer

¹⁶⁵ ZLJ: F. 134a-b (vgl. Demiéville 1987a: 76-77): 一切衆生。緣無始已來。妄想分別。取著妄想善惡法。或長善。或長惡。以是因緣。流浪生死。出離不得。所以經文。凡所有想皆是虛妄。若見諸想非想。則見如來。若了知此一念功德。經無量劫修習善法不如此一念功德。又所言凡夫位中。不合學此法者。一切諸佛菩薩。無量劫所修習善法。成等正覺。皆留與後代末法衆生。教令修學。即言凡夫衆生不合學此法。是諸佛法教。留與阿誰。[...] 想過者。能障衆生本來一切智。及三惡道久遠輪迴。故有此過。金剛經說。亦令離一切諸想。則名諸佛。

¹⁶⁶ Zu der Übersetzung des Begriffes *wu fenbie* als ‚Nicht-Vorstellen‘ vgl. Kap. 2.2.1.

¹⁶⁷ ZLJ: F. 135a: 返照心源看心。心想若動有無。淨不淨。空不空等。盡皆不思不觀者亦不思。故淨名經中說不觀是菩提。 Vgl. Demiéville 1987a: 78-80; Gómez 1987: 104.

Akt, wohingegen in dem Zeichen *guan* mitschwingt, daß Gedanken untersucht und analysiert werden. Somit kann man in diesem Fall zu der wahren Natur in einem allmählichen Prozeß durchdringen.¹⁶⁸ Zum anderen wird ein Zustand frei von Dualität angestrebt, der Heshang Moheyan zu einer Betonung der absoluten Sicht in seiner Argumentation verleitet.¹⁶⁹ Gerade hier liegt aber die Gefahr, eine subtile Art von Dualismus aufzubauen; denn indem jegliches konzeptuelles Vorstellen zurückgewiesen und Nicht-Vorstellen befürwortet wird, ist möglicherweise dem Nicht-Vorstellen wieder eine Substanzhaftigkeit zugesprochen. Anders ausgedrückt, indem die Übung der *pāramitā*, die dazu dient, den Geist allmählich zu kultivieren, zugunsten einer Betonung unmittelbarer Einsicht – d.i. *prajñā* – zurückgewiesen wird, entsteht erneut eine Dualität zwischen relativer und absoluter Wahrheit. Der Gegner Kamalaśīla hob gerade diesen Punkt als sein stärkstes Argument hervor. Doch bevor dieser Punkt genauer erläutert wird, zunächst noch einmal zu Heshang Moheyan. Er strebte offenbar einen Zustand an, der jegliche Art von Dualität übersteigt und der zur Erkenntnis der eigentlichen Natur der *dharma* durchdringt, die jenseits jeglicher Dualität liegt.

Aus der Sicht der Natur der *dharma* ist [beides] – zu praktizieren oder nicht zu praktizieren – [bloß] ein irriges Konzept. Entsprechend des Prinzips der Natur der *dharma* verwirklicht sich, sobald irriige Konzepte [vollständig] aufgegeben sind, die große Weisheit von selbst. [...] Die von Euch genannten Konzepte von mittelbarer und unmittelbarer [Erkenntnis] sind [bloß] Vorstellungen von fühlenden Wesen und eine konzeptuelle Sicht.¹⁷⁰

Und weiter heißt es, daß

¹⁶⁸ Gómez 1983a: 157, Anm. 9. Vgl. auch *ZLJ*: 133a, Demiéville 1987a: 74 und Kap. 3.1.4.

¹⁶⁹ L. Gómez nennt diesen Standpunkt ‚*pāramārthika* point of view‘ (1983a: 93), also den der absoluten Wahrheit, im Gegensatz zu dem der relativen (*saṃvṛiti*).

¹⁷⁰ *ZLJ*: F. 133a-b: 於法性理中。修以不修。皆是妄想。據法性道理。若離妄想。大智本自然成就。[...] 所言漸頓。皆爲衆生心想。妄想見。 Vgl. Demiéville 1987a: 75.

[...] die sechs *pāramitā* spontan vervollkommen sind, wenn man imstande ist, nicht zu reflektieren und zu analysieren.¹⁷¹

Die Erfahrung der Unfaßbarkeit von Nicht-Dualität, der Durchbruch zu einer allumfassenden, nicht-konzeptuellen Wahrnehmung ist Erleuchtung. Heshang Moheyan meint, daß man sie vornehmlich durch die Übung der *pāramitā* des unterscheidenden Gewahrseins, also durch *prajñā* (*banruo* 般若), verwirklichen kann. Doch, so sagt er, sei diese Praxis eine „Übung, die Nicht-Übung ist“.¹⁷² Er strebt schließlich einen Zustand an, der jegliche Art von Dualität übersteigt.¹⁷³ Dieser komme in der Verwirklichung der *einen* Übung von ‚Nicht-Reflektieren‘ und ‚Nicht-Analysieren‘ (*busi buguan*) zum Ausdruck, welche wie ein ‚Allheilmittel‘ sei, das alle Krankheiten augenblicklich heile.¹⁷⁴

¹⁷¹ ZLJ: F. 138a: [...] 若得不觀不思時。六波羅蜜自然圓滿。 Vgl. Demiéville 1987a: 88 und auch Gómez 1983a: 99-100.

¹⁷² ZLJ: F. 131 bis b: [...] 是故名行一切行非行。 Vgl. Demiéville 1987a: 67-68.

¹⁷³ Im ZLJ ist dies allerdings nicht so geschickt ausgedrückt wie in anderen Texten von Heshang Moheyan. L. Gómez (1987: 109) hat anhand des Dunhuang-Dokumentes S. tib. 468, welches er Heshang Moheyan zuschreibt, gezeigt, daß, wenn sich Konzepte im Geist erheben, selbst die Vorstellung aufzugeben sei, daß es überhaupt etwas zu erkennen gebe (S. tib. 468, F. 2a.5-2b.5). Die Passage ist folgendermaßen von L. Gómez (1983a: 109) übersetzt:

After sitting [in this manner] for a long time, the mind will become tame, and one will realize that this awareness is also discriminating mind. How does this occur? It is comparable to becoming blemished by bodily actions, it is only on account of the blemish that one knows that one is blemished. In the same way, one has an awareness due to the blemish of the arising of thoughts. It is on account of this [arising] that we know that we have an awareness. Awareness itself is without name or form, one cannot see the place whence it originally came, nor can one discern whither it will finally go. The awareness and place where it occurs cannot be obtained by any search. There is no way of reflecting on the inconceivable. Not to cling even to this absence of thought is [the immediate access of] the Tathagatas.

(*yun rin du 'dug nas sems g.yung du gyur pa dang/ tshor ba nyid kyang rnam par rtog pa'i sems yin par rig par bya'o/ /ji ltar yin zhe na/ dper na lus yod pa'i rkyen kyis grib ma 'byung grib ma byung ba'i rkyen gis grib mar shes pa 'byung ngo/ /de bzhin du sems g.yos pa'i rkyen kyis tshor ba 'byung/ /tshor ba byung ba'i rkyen gis tshor bar shes pa 'byung pas na tshor ba nyid kyang mying dang gzugs myed/ thog ma ga las 'ongs pa'i gnas kyang ma mthong/ /tha mar gar song ba'i rjes kyang myi chod/ tshor ba dang tshor bar bya ba'i gnas kyang btsal du myi rnyed cing/ bsam gyis myi khyab pas myi bsam ste/ myi sems pa de la yang ma chags pa ni de bzhin gshegs/*).

¹⁷⁴ ZLJ: F. 146b: 有藥名阿伽陀。若有衆生服者。治一切病。藥喻無思無觀。 *Ajiatuo* (skr. *agada*) ist ein Allheilmittel, welches unmittelbar und vollkommen von allen Krankheiten befreie. Vgl. Demiéville 1987a: 122 und auch Kap. 2.1.6.

Heshang Moheyans betonte Haltung der Sicht der absoluten Wahrheit stieß bei seinem indischen Kontrahenten auf Widerspruch. Kamalaśīla argumentiert nämlich vor dem Hintergrund der indischen Scholastik und ist ein Befürworter des Stufenweges. Sein Standpunkt kommt in dem von ihm verfaßten Werk *Bhāvanākrama III [Stufen der Meditation]* zum Ausdruck.¹⁷⁵ Dieses Werk kann allerdings nicht als unmittelbarer Bericht über eine historische Gegebenheit, d.i. die Debatte von bSam yas, gelesen werden. L. Gómez hat bereits nachgewiesen, daß zwischen dem chinesischen Bericht *Dunwu dacheng zhengli jue* und Kamalaśīlas *Bhāvanākrama III* viele inhaltliche Unstimmigkeiten zu verzeichnen sind.¹⁷⁶ Das Werk *Bhāvanākrama III* stellt vielmehr den Versuch dar, grundsätzlich die Position des Stufenweges zu klären und kritisiert gleichermaßen – so L. Gómez – chinesische und indische Vertreter einer ‚subitistischen‘ Sicht.¹⁷⁷ Wenngleich das Werk *Bhāvanākrama III* nicht eindeutig und unmittelbarer als tibetischer Bericht zur Debatte von bSam yas zu

¹⁷⁵ „sGom pa'i rim pa [[Drittes] *Bhāvanākrama*]“, von Kamalaśīla, übers. von Prajñāvarma, Ye shes sde u.a., in: *TT*. 102, no. 5312, F. 60b.8-74b.4 (im folgenden *BHV* abgekürzt). Die Kritik an der Lehre Heshang Moheyans ist vor allem ebd.: F. 66b.7-68a.6 behandelt. Der Name Heshang Moheyans taucht allerdings nicht auf. – Eine französische Übersetzung dieses Textes von Étienne Lamotte findet sich in: Demiéville 1987a: 336-353. Vgl. hierzu auch eine textliche Einführung von G. Tucci (1958) und ein von E. Obermiller signalisiertes Sanskrit-Dokument aus St. Petersburg („A Sanskrit Ms. from Tibet – Kamalaśīla’s *Bhāvanākrama*“, in: *Journal of the Greater India Society* II/ I (1935), 1-11). Das *Dritte Bhāvanākrama* (*TT*. 102, no. 5312) ist eine Zusammenfassung der beiden vorherigen Werke von Kamalaśīla (*Erstes* und *Zweites Bhāvanākrama*), deren erster Teil Ende des 10. Jahrhunderts aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt wurde unter dem Titel *Guang shi putixin lun 廣釋菩提心論* von Lianhuajie pusa 蓮華戒菩薩 (Dunhuang-Dokument, in: *T*. 32, no. 1664, übersetzt von Shehu 施護 (Dānapāla, 563-572)). P. Demiéville (1987a: 333-335) liefert eine Zusammenfassung und kurze Analyse dieses Textes. Als weitere Quelle für die Darlegung Kamalaśīlas Standpunkt zieht L. Gómez (1983b) dessen Kommentar zum *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṇī* (*TT*. 105, no. 5501, F. 146b.6-174b.1) heran.

¹⁷⁶ Gómez 1983b: 395-396. Die Diskussion einiger wichtiger Lehrinhalte, die im *ZLJ* erwähnt sind, tauchen im *BHV* nicht auf und umgekehrt.

¹⁷⁷ L. Gómez (1983b: 425) vermutet, daß Kamalaśīla in seiner Kritik den indischen Gelehrten Vimalamitra vor Augen hatte, und daß Kamalaśīlas Kenntnis einer Doktrin der Unmittelbarkeit eher auf indischen als auf chinesischen Quellen basierte. Vgl. hierzu auch Kap. 2.2.1.

interpretieren ist, wird an dieser Stelle Kamalaśīlas Werk dennoch herangezogen, da es sich im Vergleich zum *Dunwu dacheng zhengli jue* um eine zeitgleiche Quelle handelt, die den Gegen-Standpunkt zu Heshang Moheyan klar veranschaulicht.¹⁷⁸

Kamalaśīlas Hauptkritikpunkt an einer ‚subitistischen‘ Lehre, wie sie von Heshang Moheyan vertreten wurde, ist, daß sie ein bloßer Quietismus sei und deshalb nicht zu einem korrekten Verständnis der Leerheit aller *dharma* führe. Kamalaśīla argumentiert, daß die höchste Stufe kontemplativer Übung eine nicht-duale Wahrnehmung ist, die allerdings nicht als vollkommene Abwesenheit von Vorstellungen bzw. von geistiger Aktivität aufzufassen sei.¹⁷⁹ Er stößt sich hier an Heshang Moheyan's Begriffen ‚Nicht-Reflektieren und Nicht-Analysieren‘ (*busi buguan*) und scheint vor allem den Begriff ‚Analysieren/Untersuchen‘ (*guan* 觀) – wie ihn Heshang Moheyan gebraucht – mißzuverstehen. Kamalaśīla interpretiert *guan* als *vipaśyanā*-Meditation, d.h. als ‚Einsicht-Meditation‘, so daß er ein Fehlen dergleichen mit dumpfer Stille gleichsetzt. Folglich sei die Chan-Lehre ein bloßer Quietismus. Kamalaśīla formuliert hingegen, daß ‚Ruhe-Meditation‘ (*zhi* 止, *zhi gnas*, *śamatha*) und ‚Einsicht-Meditation‘ (*guan* 觀, *lhag mthong*, *vipaśyanā*) ‚miteinander verbunden zu praktizieren‘ seien (*zung du 'brel pa 'jug pa'i lam*), wenn man im *samādhi* Befreiung von den Bindungen an Merkmale erlangen will (*mtshan ma'i 'ching ba rnam grol 'gyur*).¹⁸⁰ Er definiert die beiden Übungen folgendermaßen:

Durch [die Übung von] *śamatha* verläßt der Gedanke – gleich wie ein vom Wind geschütztes [Kerzen]licht – sein Objekt nicht; kraft [der Übung von]

¹⁷⁸ In der französischen Übersetzung dieses Textes von Étienne Lamotte (in: Demiéville 1987a: 348) ist das abschließende Kapitel des *BHV* ebenso als Kritik an Heshang Moheyan interpretiert worden.

¹⁷⁹ Gómez 1987: 108.

¹⁸⁰ *BHV*: F. 61a.2-3. Erst wenn ‚Meditation‘ (*dhyāna*) und ‚unterscheidendes Gewahrsein‘ (*prajñā*) miteinander verbunden sind, ‚erschöpft sich Reflexion‘ (*dypod pa med pa*) jenseits linguistisch konzeptueller Konstruktion (*brjod pa med pa ngang gcig tu gyur pa*) (Kamalaśīlas *BHV* zitiert in Ruegg 1989: 95)

vipaśyanā manifestiert sich unterscheidendes Gewahrsein (*prajñā*) – so wie die Sonne in der Dunkelheit aufgeht. Mittels ihrer wird die tatsächliche Soheit aller *dharma* untersucht und sämtliche Befleckungen werden ausgelöscht.¹⁸¹

Nachdem der Geist mittels der *śamatha*-Übung in einsgerichteter Konzentration verweilt,¹⁸² wird durch die Übung von *vipaśyanā*, die ‚korrekte Analyse‘ ist (*yang dag par so sor rtog pa*), die Soheit erkannt.¹⁸³ Indem Heshang Moheyan aber jegliches Reflektieren und Analysieren zurückweist, leugnet er – so Kamalaśīla – dadurch gleichzeitig die korrekte Analyse, die Mittel ist, um zum Nicht-Vorstellen und zur Soheit der *dharma* durchzudringen. ‚Nichts zu denken‘ (*yid la byed pa med pa*) aufgrund von unachtsamer ‚Gedankenlosigkeit‘ sei trügerische Stille und bloß ein weiteres Konzept. Dagegen könne man durch ‚Nicht-Denken‘ (*yid la mi byed pa*), welches Einsicht aufgrund von korrekter Analyse ist, tatsächlich Nicht-Vorstellen erfassen.¹⁸⁴ Mit dieser

¹⁸¹ BHV: F. 61a.4-5: /zhi gnas gyi stobs kyis ni mar me rlung med pa na gnas pa bzhin du dmigs pa las sems mi g.yo bar 'gyur ro/ /lhag mthong gis ni mun pa nyi ma shar ba bzhin du chos kyi de kho na ji lta ba bzhin du rab du rtog pas yang dag pa'i shes rab kyi snang ba 'byung ste/ sgrib pa mtha' dag spong bar 'gyur ro/. Vgl. auch Demiéville 1987a: 337.

¹⁸² BHV: F. 62b.5-6: /rnam pa gcig tu rnam pa ji snyed kyis chos thams cad bsdus par gyur pa de la sems gzhas te bying ba dang rgod pa la sogs pa rab tu zhi bar zhi gnas bsgrub par bya'o/. Vgl. auch Demiéville 1987a: 340.

¹⁸³ BHV: F. 62b.8: /rnal 'byor ba'i zhi gnas grub nas de kho na rtog par bya ba'i phyir de nas lhag mthong bsgom par bya ste/ yang dag par so sor rtog pa ni lhag mthong zhes bya'o/. Vgl. auch Demiéville 1987a: 340. Vgl. D. S. Ruegg (1989: 110-115), der Kamalaśīlas Darstellung der Übung von *śamatha* und *vipaśyanā* der des tibetischen Reformers Tsong kha pa (1357-1419) gegenüberstellt, wie jener sie in dem Werk *Lam rim chen mo* [Der große Stufenweg] (Lhasa-Ausgabe, F. 495a.6-512a.2) dargelegt hat. Vgl. diesbezüglich auch A. Wayman, „Doctrinal Disputes and the Debate of bSam yas“, in: *Central Asiatic Journal* 21 (1977), 139-144.

¹⁸⁴ Vgl. auch BHV: F. 67b.5-6: /[...] rnam par mi rtog par 'gyur du zin na ni rgyal ba yang dran pa dang/ yid la byed pa med pas rnam par mi rtog pa nyid du 'jug par 'gyur ro/ /yang dag par so sor rtog pa med par rnam pa gzhan gyi dran pa med cing yid la byed pa med pa bya'i thabs gzhan med do/. Vgl. auch Demiéville 1987a: 350.

D. S. Ruegg (1989: 94-95, 99) stellt in seiner Analyse von ‚Nicht-Denken‘ (*yid la mi byed pa*) in Kamalaśīlas Werken heraus, daß ohne ‚analytisches Untersuchen‘ (*yang dag par so sor rtog pa*) kein Teilnehmen an ‚Erscheinungsmerkmalen‘ (*mtshan ma*) möglich ist. ‚Nicht-Denken‘ sei demnach die Frucht analytischen Untersuchens und offenbare erst die Möglichkeit, alle Erscheinungsmerkmale zu beseitigen. Wenngleich durch analytisches Untersuchen ‚dichotome Vorstellungen‘ (*rnam par rtog pa*) zunächst aufgebaut werden, werden sie

Argumentation kritisiert Kamalaśīla die von Heshang Moheyan definierte Einsicht als den negativsten Aspekt von Ruhe, nämlich als bloße Abwesenheit jeglicher geistiger Aktivität,¹⁸⁵ die zu keinem wahren Verständnis von Leerheit führe.

Kamalaśīla argumentiert ferner aus der Sicht der Doktrin der zwei Wahrheiten, d.h. relativer und absoluter Wahrheit bzw. ‚Methode‘ (*thabs, upāya*) und ‚unterscheidendes Gewahrsein‘ (*shes rab, prajñā*). Der Mahāyāna-Buddhismus gründe sich gerade auf dem Zusammenspiel von Methode und

schließlich doch vom Feuer ‚korrekter ursprünglicher Weisheit‘ (*yang dag pa'i ye shes*) aufgebraucht, gleich so wie ein Streichholz vom Feuer verbrannt wird.

Vgl. auch L. Gómez (1987: 108), der den Unterschied von klarer und verblendeter Sicht anhand eines weiteren Zitates aus dem ersten *Bhāvanākrama* von Kamalaśīla veranschaulicht:

[...] Accordingly, when the *Sūtra* says, ‚What sort of [seeing is this] seeing ultimate reality? It is not seeing any dharma, it refers only to this nonseeing [of knowing through the eye of insight], not to the nonseeing resulting from the absence of the necessary conditions or from the lack of an act of attention, as in the case of someone who is blind by birth or someone whose eyes are shut.

L. Gómez (1983b: 396f) hat bereits auf die terminologische Ungenauigkeit von *busi buguan* aufmerksam gemacht – ein Begriffspaar, welches zwei unterschiedliche Sanskrit-Termini wiedergibt, nämlich *asṅgīti* (*dran pa med pa*) und *amanasikāra* (*yid la mi byed pa*). Er sieht in dem Mißverständnis dieser Konzepte sogar eine Hauptursache für die Kontroverse zwischen Kamalaśīla und Heshang Moheyan.

Allerdings ist auch zu bemerken, daß in den frühen Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Tibetische noch stärkere terminologische Unterschiede bestanden, bevor Standards im *Mahāvīyūtpattī* festgelegt wurden (vgl. Sasaki (Hrsg.), *Honyaku myōgi daishū* 翻譯名義大集 [*Mahāvīyūtpattī*], 802 oder 814 verfaßt, 2 Bde., Kyōto: Kyōto daikoku daigaku bunka daigaku soshō, 1916; hiernach *MVY* abgekürzt). Y. Imaeda (1975: 131f) hat durch den Vergleich des tibetischen Dunhuang-Dokumentes P. tib. 823 und des chinesischen Berichtes zur Debatte *ZLJ* den tibetischen Terminus *myi rtog pa* als den chinesischen Begriff *buguan* identifiziert (vgl. auch Kap. 2.2.1). Ferner hat L. Gómez (1983a : 139) durch den Vergleich verschiedener tibetischer Chan-Texte bewiesen, daß *myi rtog myi sems* als das Chinesische *wusi wuguan* 無思無觀 übersetzt wurde. Kamalaśīla interpretiert diesen chinesischen Begriff *buguan* bei Heshang Moheyan nicht als *amanasikāra* (*yid la mi byed pa*), d.i. ‚Nicht-Denken‘, der bei Kamalaśīla die korrekte Analyse von Konzepten ist, sondern als *yid la byed pa med pa*, die ‚Abwesenheit von Denken‘, welche zu keinem wahren Verständnis von Leerheit führe (Gómez 1983b: 413).

¹⁸⁵ Gómez 1987: 159, Anm. 189.

unterscheidendem Gewährsein.¹⁸⁶ Nicht aktiv zu sein und nicht zum Wohle empfindender Wesen *pāramitā* zu üben, bedeute, Methode zurückzuweisen.¹⁸⁷ Aber erst durch die Vereinigung von (Einsicht in) Leerheit und Mitgefühl (gegenüber Unwissenden) werden die Ansammlungen von Verdienst und ursprünglicher Weisheit verwirklicht. Ursprüngliche Weisheit zerstöre geistige Befleckungen und bewahre davor, *saṃsāra* zu verfallen; durch Verdienste werde man zum Wohltäter empfindender Wesen und ver falle nicht *nirvāṇa*.¹⁸⁸ Relativer und absoluter Aspekt der Wahrheit seien komplementär. Demnach stellt sich Kamalaśī la nicht nur die Frage, ob sich Erleuchtung ‚plötzlich‘ oder ‚allmählich‘ ereigne, sondern auch, ob die verschiedenen Aspekte auf dem Pfad einzeln zu analysieren und praktizieren seien. Er bejaht eindeutig diese Frage und kommt zu dem Schluß, daß die ‚Methode‘ (*upāya*), der altruistische Aspekt der Buddhaschaft, aus seiner Sicht nicht automatisch mit der Erkenntnis des Absoluten einhergehe, sondern gesondert zu kultivieren sei.

Im *Dunwu dacheng zhengli jue* nimmt Heshang Moheyan keinen ganz eindeutigen Standpunkt gegenüber der Praxis der *pāramitā* ein. Einerseits weist er sie aus der absoluten Sicht vollkommen zurück,¹⁸⁹ andererseits macht er das Zugeständnis, daß

[...] die sechs *pāramitā*, wenn [die Einsicht] in Nicht-Analysieren und Nicht-Reflektieren verwirklicht wird, [zwar] von selbst vervollkommen werden, daß [aber] jene, die [diese Einsicht] noch nicht verwirklicht haben, die sechs

¹⁸⁶ BHV: F. 67a.3-4: /*thabs dang shes rab ni theg pa chen po'o*/. Vgl. auch Demiéville 1987a: 349.

¹⁸⁷ BHV: F. 67a.3: /*sbyin pa la sogs pa dge ba sbyad par bya'o*/ /*zhes smras pas kyang sbyin pa la sogs pa thabs shin tu zung phyin par spangs ba yin no*/. Vgl. auch Demiéville 1987a: 349.

¹⁸⁸ BHV: F. 66a.4-6: /[...] *bsod nams dang ye shes kyi tshogs rgya chen po yongs su sgrub pa de dag ni de bzhin gshegs pa'i go 'phang brkes [...]* /*de dag kyang ye shes kyi tshogs kyi stobs kyis nyon mongs pa mtha' dag spangs pas 'khor bar yang mi ltung la/ sems can la lta bas bsod nams kyi tshogs rgya che zhing tshad med pa bsags pa'i dbang gis mya ngan las 'das par yang mi ltung ngo*/. Vgl. auch Demiéville 1987a: 347.

¹⁸⁹ ZLJ: F. 137a: [...] 利根不論要不要。 Vgl. Demiéville 1987a: 86.

pāramitā praktizieren müssen – ohne Hoffnung darauf, etwas dafür wiederzubekommen.¹⁹⁰

Gegenüber Kamalaśīlas Argumentation erscheint es so, als ob Heshang Moheyan eine extreme Sicht einnimmt. Zweifelsohne besteht – zumindest nach der Überlieferung aus dem *Dunwu dacheng zhengli jue* – Kamalaśīlas stärkster Angriffspunkt an Heshang Moheyan in dem Vorwurf, zwar eine betont absolute Sicht einzunehmen, die aber keine praktischen Hilfsmittel für ein ethisches Handeln liefert und deshalb leicht als Quietismus mißverstanden werden kann.¹⁹¹ Kamalaśīla kritisierte den Chan-Buddhismus, wie er ihm einzig in der lokalen Tradition Dunhuangs durch die zugegebenermaßen weniger systematische Darlegung Heshang Moheyan bekannt war – eine begrenzte Sicht, die keineswegs das gesamte Lehrsystem des Chan-Buddhismus repräsentierte. Es ist daher beiden Parteien vorzuwerfen, die doktrinären Besonderheiten und eventuell sogar kulturell bedingten Hintergründe des jeweils anderen Systems nicht wirklich erfaßt zu haben. So ist die Debatte zwar ein Streitgespräch, welches unterschiedliche Meinungen darlegt, das aber eines wirklichen Gedankenaustausches – zumindest gemäß der derzeitig bekannten Quellenlage – entbehrt.¹⁹²

¹⁹⁰ ZLJ: F. 138a: 若得不觀不思時。六波羅蜜自然圓滿。未得不觀不思。中間事須行六波羅蜜。不希望果報。 Vgl. Demiéville 1987a: 88; Gómez 1983a: 99.

¹⁹¹ Heshang Moheyan faßt seinen Standpunkt prägnant zusammen, der allerdings jeglicher praktischen und systematischen Anleitung entbehrt (ZLJ: F. 136a; vgl. Demiéville 1987a: 84; Gómez 1987: 114):

Nicht den mindesten *dharma* zu erfassen, bedeutet, alle *dharma* zu erfassen. (不得少法。是得一切法。)

¹⁹² Nach der frühen tibetischen Quelle *Chos 'byung me tog snying po [Honig]Blüten[nektar] der Religionsgeschichte* von Nyang Nyi ma 'od zer (12. Jahrhundert) ist die ‚Frucht‘ (*bras bu*) der verschiedenen Lehren in Harmonie miteinander, lediglich ihr Mittel des ‚Zugangs‘ (*jug pa*) sei verschieden (R. O. Meisezahl, *Die große Geschichte des tibetischen Buddhismus nach alter Tradition. rNying ma'i chos 'byung chen mo*, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 1985, F. 433b.4-6 (Tafel 292.3.4-6); zitiert in Ruegg 1989: 86).

In der jüngeren Forschung hat der tibetische Gelehrte Namkhai Norbu angezweifelt, daß Kamalaśīla tatsächlich den chinesischen Chan-Buddhismus verstanden habe. Kamalaśīla habe lediglich die Fehler des Standpunktes der Cig car ba-Lehre herausgeholt, aber nicht die Sicht, die Meditation und das Verhalten dieses Lehrsystems dargelegt. Namkhai Norbu sieht

Selbst wenn die Kontroverse zwischen den Standpunkten von Heshang Moheyan und Kamalaśīla immer wieder in den polaren Kategorien von ‚Subitismus versus Gradualismus‘ beschrieben wird, sind die Argumente im Einzelfall doch viel komplexer. Dennoch ist es offenbar, daß die ‚Gradualisten‘ eine ethische Sicht kultivieren, die ein moralisches Wachstum repräsentiert und einen integralen Bestandteil des *bodhisattva*-Pfades bildet. Die ‚Subitisten‘ kritisieren andererseits, daß dieser Standpunkt gerade die Schlüsselfunktion von unmittelbarer Einsicht, von *prajñā*, vernachlässige und betonen selbst vornehmlich diese Einsicht. Sie trachten nach einer *Rückkehr* zum innewohnenden Geist in der Form eines unmittelbaren Erkennens. Denn den Geist auf äußere Umstände anzuwenden, bedeutet, eine mittelbare Kommunikation und führe wiederum zu dualem ‚Vorstellen‘ (*fenbie, rnam par rtog pa*).¹⁹³ Im folgenden Kapitel gilt es, die Frage zu klären, inwiefern diese Kontroverse zwischen Heshang Moheyan und Kamalaśīla mit der tibetischen Kritik am rDzogs chen-System verbunden ist.

2.1.6 Tibetische Kritik an der Chan- und der rDzogs chen-Lehre

Die Inhalte der Debatte von bSam yas und insbesondere die der Chan-buddhistischen Position, wie sie durch Kamalaśīla interpretiert worden waren, gaben für die spätere tibetisch-historische Tradition ein Meinungsbild vor, an dem sich auch Kritiker der rDzogs chen-Lehre orientierten. Die historischen Mitstreiter der Debatte wurden geradezu auf eine emblematische Funktion

sogar in dieser einseitigen Haltung Kamalaśīlas den Grund dafür, daß die Lehre von Heshang Moheyan von späteren Generationen in Tibet geringgeschätzt und mißachtet worden sei. Vgl. Namkhai Norbu, *sBas pa'i rgum chung. The Small Collection of Hidden Precepts. A Study on an Ancient Manuscript on Dzogchen From Tun-Huang*, Arcidosso: Shang Shung Edizioni, 1984, 59-61. Bereits der einflußreiche tibetische Historiograph Bu ston habe eindeutig von Kamalaśīla abgeschrieben, an dem sich spätere Gelehrte orientierten (Gómez 1983b: 394).

¹⁹³ Gómez 1987: 117, 132.

reduziert. Seit der Debatte von bSam yas war der chinesische Chan-Buddhismus, wie ihn Heshang Moheyan überliefert hatte, als ‚Lehre der Gleichzeitigkeit‘ (*cig car ba* bzw. *cig car gyis 'jug pa*) stigmatisiert. Ferner wurde er mit dem Begriff *ston mun pa* (bzw. *ston min pa*) bezeichnet, der lediglich die tibetische Transliteration der chinesischen Bezeichnung *dunmen pai* (頓門派 ‚Schule der plötzlichen [Erleuchtung]‘) bedeutete,¹⁹⁴ und zwar ungeachtet der Tatsache, zu welcher Tradition ein jeweiliger Chan-Meister im chinesischen System gerechnet wurde.¹⁹⁵ Spätestens seit der Kritik des tibetischen Sa skya pa-

¹⁹⁴ Das *Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud* (R. O. Meisezahl 198: F. 426a.5-6 (Tafel 287.2.5-6)) liefert eine andere Erklärung der Bezeichnung *ston min*:

Der [tibetische] König wollte das System der chinesischen Lehrer nicht haben; deshalb wurde es als *ston min* (nicht-Lehrer-sein) bekannt. ([...] *btsan pos rgya'i ston pa'i chos min byas pas/ ston min pa bya ba grags/*).

Der Standpunkt des ‚Gradualismus‘ ist spätestens seit der Debatte von bSam yas in der tibetischen Terminologie als *rim gyis pa* bzw. *rim gyis 'jug pa* (‚Gradualisten‘) und (*br*)*tsen mun (pa)* bzw. (*br*)*tsen min (pa)* – die tibetische Transliteration der chinesischen Bezeichnung *jianmen pai* (漸門派 ‚Schule des allmählichen [Erleuchtungsweges]‘) – bekannt.

Im *SM* sind die Bezeichnungen *rim gyis pa* und *cig car ba* folgendermaßen definiert. Es heißt, daß die Lehre, welche sich allmählich der absoluten Bedeutung nähert (*rim gyis pa*),

[...] für jene minderer Fähigkeiten ist [...]. (*SM*: 62.1-2: [...]/*dbang po tha shal gyi don du rim 'jug bstan te/ [...]*)

[... und] die vorläufige Bedeutung der *sūtra* und *śāstra* [...] darlegt. (*SM*: 23.5: [...] *drang ba don gyi mdo sde [...]*).

Hingegen offenbart die ‚Lehre der Gleichzeitigkeit‘ (*cig car ba*) die ‚definitive Bedeutung‘ (*nges don*; *SM*: 50.4) des Buddha, die die ‚ungeborene absolute Wahrheit‘ ist (*don dam pa ma skyes pa nyid*; *SM*: 57.2).

Zur Etymologie des Begriffes *cig car* vgl. Ruegg 1989: 97, 98 (Anm. 191), Demiéville 1987a: 18,35, 51, 74.

¹⁹⁵ Heshang Moheyan vertritt aus der tibetischen Sicht im Vergleich zu Kamalaśīla zwar einen ‚subitistischen‘ Standpunkt, hat aber in der chinesischen Tradition bei Lehrern der Nördlichen-Schule des Chan-Buddhismus (*beizong* 北宗) studiert, die eher einen allmählichen Pfad zur Erleuchtung (*jianwu* 漸悟) befürworteten. So führt das *ZLJ* (F. 157a, Demiéville 1987a: 161) als Lehrer von Heshang Moheyan beispielsweise Jiang Mozang (降魔藏, Hagiographien in: *T.* 51, no. 2076, 232b.18-19 und in: *T.* 50, no. 2061, 760a.9-27), Dafu (大福, 658-736; Hagiographie in: *T.* 50, 760b-c) und Xiaofu (小福, Hagiographie in: *T.* 85, 1290b und *T.* 51, 226a) an. Vgl. auch Demiéville 1987: 161 und Wu Qiyu 1979: 81, wo die drei Meister ebenfalls als *Dharma*-Erben in Shenxius Schule bezeichnet werden. Ebenso hat Rao Zongyi bereits die Beziehung Jiang Mozangs als Meister in der Nördlichen-Schule des Chan-Buddhismus zu Heshang Moheyan Lehre der Unmittelbarkeit diskutiert. Vgl. Jao Tsung-I (= Rao Zongyi) 饒宗頤, „Shenhui menxia moheyan zhi ruzang. Jianlun chanmen nanbei zong zhi diaohe wenti 神會門下摩訶衍之入藏。兼論禪門南北宗之調和問題 [On the Visit to Tibet of Shen-hui's

Gelehrten Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251) ist die Chan-buddhistische Sicht, wie sie von Heshang Moheyan propagiert wurde, in der weiteren Entwicklungsgeschichte des Buddhismus in Tibet als ‚subitistisches‘ Heilskonzeptes schlechthin angesehen worden. Dies spiegelt die Tendenz wider, scholastische Elemente im tibetischen Buddhismus vornehmlich mit den aus Indien überlieferten Traditionen zu verbinden und hingegen Elemente, die eher Ausdruck unmittelbarer Erfahrung sind, als chinesische Einflüsse zu interpretieren. Die Wirkungsgeschichte der Debatte von bSam yas in tibetischen Quellen – sowohl in zeitgenössischen als auch in solchen, die bereits Produkte des intellektuellen und historischen Prozesses darstellen – sind in der Sekundärliteratur vor allem in der präzisen Arbeit von D. S. Ruegg und in Einzelbeiträgen von R. Jackson, L. van der Kuijp, M. Broido und D. Jackson zum großen Teil aufgearbeitet worden.¹⁹⁶ Die folgende Zusammenfassung, die nur die wichtigsten tibetischen Quellen zum besseren Verständnis der Chan-rDzogs chen-Problematik anführt, orientiert sich vornehmlich an diesen Forschungsbeiträgen, auf die im Einzelfall Bezug genommen wird.

Im Zentrum seiner Kritik zweifelte Sa skya Paṇḍita die Sicht an, daß das unmittelbare Erkennen der Natur des Geistes ein ‚weißes Allheilmittel‘ (*dkar po*

Disciple Mo-he-yen with Reference to the Compromise between the Northern and Southern Sects of Zen Buddhism“; in: *Xianggang daxue wushi zhounian jinian lunwenji* 香港大學五十週年紀念論文集 [Symposium on Chinese Studies Commemorating the Golden Jubilee of the University of Hong Kong 1911-1961], Bd. 1, hrsg. von Xianggang daxue zhongwen xi, Hongkong: Xianggang daxue zhongwen xi, 1964, 175ff. Vgl. auch Jiang Boqin, der Heshang Moheyan als Vertreter sowohl der Nördlichen- als auch Südlichen-Schule des Chan-Buddhismus bewertet (Jiang Boqin 姜伯勤, „Lun chanzong zai dunhuang sengsu zhong de liuchuan 論禪宗在敦煌僧俗中的流傳 [Die Verbreitung des Chan-Buddhismus unter Mönchen und Laien in Dunhuang]“, in: *Jiuzhou xuekan* 九州學刊 [Chinese Culture Quarterly] 4/4 (1992), 8).

¹⁹⁶ Ruegg 1989; Roger Jackson, „Sa skya paṇḍita’s Account of the bSam yas Debate: History as Polemic“, in: *JLABS* 5/1 (1982), 89-99; Leonard W. J. van der Kuijp, „On the Sources for Sa skya Paṇḍita’s Notes on the Bsam yas Debate“, in: *JLABS* 9/2 (1986), 147-153; Michael Broido, „Sa-skya Paṇḍita, the White Panacea and the Hva-shang-Doctrine“, in: *JLABS* 10/2 (1987), 27-68; David Jackson, „Sa skya Paṇḍita the ‚Polemicist‘: Ancient Debates and Modern Interpretations“, in: *JLABS* 13/2 (1990), 17-116.

chig thub) sei, welches selbstheilende Wirkung habe. In seinem Werk *sDom gsum rab dbye* [*Unterscheidung der drei Gelübde*] heißt es:

Als chinesische Mönche [nach Tibet] kamen, verkündeten sie die Cig car ba-Lehre, die das weiße Allheilmittel ist.¹⁹⁷

Und ferner zitiert Sa skya Paṇḍita in seinem Werk *Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba* [*Klare Darlegung der Weisheit des Buddha*], um die Cig car ba-Lehre zu widerlegen, zunächst einen chinesischen Mönch, der über seine Lehre sagt:

„Worte sind sinnlos, denn durch eine Lehre, die bloß ein Jargon ist, ist nicht Buddhaschaft zu verwirklichen. Den Geist zu erkennen, [dies] ist das weiße Allheilmittel.“¹⁹⁸

Ein anderer chinesischer Gelehrter wird ferner angeführt, der behauptet,

„[...] daß im Erkennen der Natur des Geistes, welches das weiße Allheilmittel ist, der Grund liege, Buddhaschaft [zu erlangen].“¹⁹⁹

Sa skya Paṇḍita bestreitet, daß dieses ‚weiße Allheilmittel‘ zu einer unmittelbaren Begegnung mit und Erkenntnis des eigenen Geistes führe und behauptet darüber hinaus, daß es einerseits später als *mahāmudrā*-System der bKa' brgyud pa-Schule weiter verbreitet worden sei.

[Nachdem Kamalaśīla als Sieger aus der Debatte von bSam yas hervorgegangen war], ging jenes chinesische System nieder und das Rim gyis pa-System verbreitete sich. Als dann das Gesetz des Königs unterging, stützte

¹⁹⁷ Sa skya Paṇḍita, „sDom gsum rab dbye“, in: *The Complete Works of Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan*, kompiliert von bSod nams rgya mtsho, in: *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of Tibetan Buddhism*, Biblioteca Tibetica I-5, Bd. 5 (tha), Tōkyō: The Toyo bunko, 1968, F. 26a.2: /rgya nag dge slong byung nas ni/ /dkar po chig thub ces bya ba/ cig car pa'i lam ston 'gyur/. Vgl. Ruegg 1989: 101.

¹⁹⁸ „Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba [Klare Darlegung der Weisheit des Buddha]“, in: *The Complete Works of Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan*, kompiliert von bSod nams rgya mtsho, *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of Tibetan Buddhism*, Biblioteca Tibetica I-5, Bd. 5 (tha), Tōkyō: The Toyo bunko, 1968, 48b.4-5: /sdon byung pa rgya nag gi lugs [...] 'dod ba dgag pa'o/ /[...] rgyal po khri srong lde btsan gyi dus su rgya nag gi dge slong na re/ tshig la snying po med tha snyad kyi chos kyis 'tshad mi rgya sems rtogs na dkar po chig thub yin zer/. Vgl. auch R. Jackson 1982: 91 und Ruegg 1989: 101.

¹⁹⁹ Ebd.: F. 50b.6: /[...] sems ngo 'phrod pas sangs rgya bar 'dod pa dkar po chig thub du 'gro bai'i rgyu mtshan de yin [...]. Vgl. auch van der Kuijp 1986: 149.

sich das chinesische System lediglich auf Schriften, doch blieb ihr Name geheim [d.h. es wurde nicht mehr Cig car ba-Lehre genannt] und änderte sich [später] in die Bezeichnung *mahāmudrā*. Die heutige *mahāmudrā*[-Lehre] ist überwiegend das chinesische System.²⁰⁰

Andererseits brachte er es in direkte Verbindung mit der rDzogs chen-Lehre.

[Im Zusammenhang mit der Diskussion um das] Cig car ba- und Rim gyis pa-System, welche [lehren, einerseits wie ein *garuḍa*] von oben herabzufallen und [andererseits wie ein Affe] von unten hinaufzusteigen, sind die heutige *mahāmudrā*[-Lehre] und die chinesische rDzogs chen[-Lehre], abgesehen von der Bezeichnung, die sich geändert hat, in ihrer Bedeutung nicht voneinander unterschieden.²⁰¹

Es ist nicht ganz eindeutig, welche Absicht Sa skya Paṇḍita mit seiner Behauptung tatsächlich verfolgte. S. Ruegg vermutet, daß er offensichtlich die *mahāmudrā*-Tradition, welche zu seiner Zeit verbreitet war, von einer früheren gleichnamigen absetzen wollte.²⁰² Auch L. van der Kuijp argumentiert, daß die Quelle der Kritik wahrscheinlich Zhang Tshal pa brTson ‘grus grags pa (1123-1193), ein *mahāmudrā*-Meister in der frühen Dwags po bKa‘ brgyud pa-Linie, gewesen sei, der ebenso das ‚weiße Allheilmittel‘ erwähnt und – so Sa skya Paṇḍita – gleich wie Heshang Moheyan lehrte, ‚nichts zu denken‘ (*yi la mi byed pa*).²⁰³ Bedauerlicherweise führt Sa skya Paṇḍita nicht weiter aus, warum

²⁰⁰ „sDom gsum rab dbye“, F. 26a.3-4: /rgya nag lugs de nub mdzad nas/ /rim gyis pa’i chos lugs phel/ /phyi nas rgyal khrims nub pa dang/ /rgya nag mkhan po’i gzung lugs kyi/ /yi ge tsam la brten nas kyang/ /de’i ming ‘dogs gsang nas ni/ /phyag rgya chen por ming bsgyur nas/ /da lta’i phyag rgya chen po ni/ /phal cher rgya nag chos lugs yin/. Vgl. eine ähnliche Aussagen in dem von Ne’u Paṇḍita Graga pa sMon lam blo gros verfaßtem Werk *sNon gyi gam me tog phreng ba* [Blütenkette der zusätzlichen Unterweisung] (1283 oder 1343 entstanden, F. 21b.5): „[...] ein Lehrsystem, welches *mahāmudrā* gleicht [...]“ ([...] *phyag rgya chen po ‘thun pa’i grub mtha’ bzung* [...]). Vgl. Ruegg 1989: 71-72, 101.

²⁰¹ „sDom gsum rab dbye“, F. 25b.5-6: /da lta’i phyag rgya chen po dang/ /rgya nag lugs kyi rdzogs chen la/ /yas ‘bab dang ni mas ‘dzegs gnyis/ /rim gyis pa dang cig char bar/ /ming ‘dogs bsgyur ba ma gtogs pa/ /don la khyad par dbye ba med/. Vgl. Ruegg 1989: 101.

²⁰² Ruegg 1989: 101-102.

²⁰³ Vgl. van der Kuijp 1986: 150, 153; Ruegg 1989: 103, 109. Der spätere dGe lugs pa-Gelehrte Thu’u bkyan bLo bzang chos kyi nyi ma (1737-1802) habe allerdings bewiesen, daß Zhang Tshal pas Lehre nicht die Heshang Moheyan, sondern daß seine Sicht die des indischen *prāsaṅgikamadhyamaka*-Systems sei („Grub mtha’ shel gyi me long“, zitiert in: Ruegg 1989: 109).

die chinesische Cig car ba-Lehre auch das ‚chinesische rDzogs chen[-System]‘ (*rgya nag lugs kyi rdzogs chen*) sei. Es bleibt einzig die Vermutung offen, daß er jegliche Traditionen, die in irgendeiner Weise eine unmittelbare Einführung in die Natur des Geistes lehren, allesamt verwarf und als chinesisch beeinflusst abstempelte. Es ist an dieser Stelle jedoch nicht der Raum, diese Spekulationen weiter auszuführen.

Ferner ist zu bemerken, daß Sa skya Paṇḍita nicht der Schöpfer des Begriffes ‚Allheilmittel‘ ist und auch nicht als erster daran Kritik äußerte. Es handelt sich also nicht bloß um die Konstruktion eines gSar ma pa-Vertreters und seine Kritik an der rNying ma pa-Tradition, also der Alten Schule, und der mit ihr zeitgleichen Lehre Heshang Moheyans; denn der Begriff ‚Allheilmittel‘ taucht auch schon früher auf.²⁰⁴ Zwei frühe Quellen beweisen dies: Zum einen heißt es im chinesischen Bericht zur Debatte, daß Heshang Moheyan selbst seine *eine* Übung von ‚Nicht-Reflektieren‘ und ‚Nicht-Analysieren‘ (*busi buguan*) bereits mit dem ‚Allheilmittel‘ (*agada*) vergleicht.²⁰⁵ Zum anderen ist das von

Bei Zhang Tshal pa heißt es in seinem Werk *Phyag rgya chen po'i lam mchog mthar thug (rTsb ri sPar ma nga)* (in: *gDams ngag mdzod*, hrsg. von Kong sprul blo gros mtha' yas, Bd. 5, New Delhi, 1971, 769 (F. 26a.6 und F. 30a.5); abgedruckt bei: Brodard 1987, 54) im Zusammenhang mit dem ‚weißen Allheilmittel‘:

Wenn die [absolute] Bedeutung verstanden ist, [*Dharma*]dhatu nicht zu überschreiten, gibt es nichts mehr zu bewahren. Dies ist der höchste *samaya*, welcher das ‚weiße Allheilmittel‘ genannt wird. (*dbyings mi 'da' don rtogs nas/ bsrung du med de dam tshig mchog/ dkar po chig thub bya ba yin/*).

Wird [die Natur] des eigenen Geistes augenblicklich erkannt, werden gleichzeitig, ohne daß es [das Konzept von] Verwirklichung gibt, alle weißen Vorzüge ausnahmslos vollkommen sein. (*//rang sems rtogs pa'i skad cig mar/ dkar po'i yan tan ma lus pa/ bsgrubs pa med par dus gcig rdzogs/*).

²⁰⁴ Der Streit um die Authentizität der textlichen Überlieferung über den von der rNying ma pa-Tradition und den von den späteren gSar ma pa-Traditionen anerkannten Textkorpus ist ein Kapitel für sich, das an dieser Stelle nicht weiter berücksichtigt werden kann. An dieser Stelle sei lediglich auf die Einleitung in der Arbeit von R. Mayer (1996) verwiesen.

²⁰⁵ ZLJ: F. 146b: 有藥名阿伽陀。若有衆生服者。治一切病。藥喻無思無觀。三毒。煩惱。妄想。皆從思惟分別變化生。[...]是故忽不思惟。一切三毒煩惱妄想習氣。一時忽得解脫。 Vgl. die teilweise Übersetzung in Kap. 2.1.5. *Ajiatuo* (skr. *agada*) ist ein Allheilmittel, welches unmittelbar und vollkommen von allen Krankheiten befreit. Vgl. Demiéville 1987a: 122 und 122-123, Anm. 8. S. Ruegg (1989: 89) hat bereits auf diese parallele Erwähnung eines ‚Allheilmittels‘ aufmerksam gemacht.

Nyang Nyi ma 'od zer (1124-1192 oder 1136-1204) verfaßte Werk *Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud* [*Honigblütennektar der Religionsgeschichte*] zu berücksichtigen, welches neben dem *sBa bzhed*, den Annalen vom Kloster bSam yas aus dem 8./9. Jahrhundert, eines der ältesten tibetischen Dokumente zur Debatte von bSam yas ist.²⁰⁶ Der Verfasser Nyang Nyi ma 'od zer ist bekannt als ein rDzogs chen-Meister in der rNying ma pa-Schule und steht somit in einer ganz anderen Tradition als der Verfasser des *sBa bzhed* und Sa skya Paṇḍita.²⁰⁷ S. Ruegg hat den Bericht zur Debatte von bSam yas im *Chos 'byung me tog snying po* mit dem des *sBa bzhed* verglichen und nachgewiesen, daß es teilweise den identischen Wortlaut wie das *sBa bzhed* liefert.²⁰⁸ Dies bedeutet, daß Nyi ma 'od zer entweder vom *sBa bzhed* wußte und abgeschrieben hat oder beiden eine weitere dritte Quelle bekannt war. Ferner hat L. van der Kuijp bereits gezeigt, daß es viele textliche Übereinstimmungen zwischen dem *Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba* von Sa skya Paṇḍita und dem älteren *Chos 'byung me tog snying po* gibt, so daß er vermutet, daß entweder Sa skya Paṇḍita von Nyi ma 'od zer abgeschrieben habe, oder beiden eine dritte, noch unbekannte Quelle zugrunde lag.²⁰⁹

Das *Chos 'byung me tog snying po* bezeugt weiterhin, daß nicht Sa skya Paṇḍita in der tibetischen Literatur der Urheber einer Kritik am ‚weißen Allheilmittel‘ war. Denn bereits Nyi ma 'od zer behauptete, daß nicht nur das

Der Begriff *ajiatuo* ist in chinesischen Quellen bereits im *Mahāparinirvāṇasūtra* belegt, wo das *sūtra* selbst mit der Wirkung eines ‚Allheilmittel‘ verglichen wird. Vgl. „Daban nihuan jing 6 大般泥洹經 [*Mahāparinirvāṇasūtra*], übers. von Faxian 法顯 (340-423?), in: *T.* 12, no. 376, 893b.14-17: 是摩訶衍般泥洹經[...] 譬如良醫合和諸藥名阿伽陀。

²⁰⁶ Der Kurztitel des *Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud* lautet *Chos 'byung me tog snying po*. R. O. Meisezahl (1985) liefert eine Faksimile-Ausgabe eines Blockdruckes aus der Staatsbibliothek Berlin. L. S. Daygab Rinpoche aus Bonn hat dazu ein Inhaltsverzeichnis angelegt.

²⁰⁷ Ruegg 1989: 75 und Anm. 146. Vgl. Dudjom Rinpoche 1991: Bd. 1, 755-759.

²⁰⁸ „Chos 'byung me tog snying po“, F. 425-440. Vgl. Ruegg 1989: 74-92.

²⁰⁹ Vgl. L. van der Kuijp (1986: 148f), der einen Vergleich von identischen Textstellen in beiden Werken liefert.

Beispiel, welches in der Cig car ba-Lehre angeführt werde, falsch sei, sondern auch ihre Bedeutung.²¹⁰ Nyi ma 'od zer, selbst ein Vertreter der rNying ma pa rDzogs chen-Lehren, distanziert sich somit eindeutig von der Cig car ba-Lehre. Dagegen knüpfte Sa skya Paṇḍita zwar an die Beschreibungen der Cig car ba-Lehre des *Chos 'byung me tog snying po* an, fügte allerdings kommentarlos die Bezeichnung ‚chinesische rDzogs chen[-Lehre]‘ hinzu, so daß er auf der gleichen Quellengrundlage wie Nyi ma 'od zer schließlich zur entgegengesetzten Schlußfolgerung kommt.

Daß die Diskussion um die Bedeutung der Cig car ba-Lehre und ihre Beziehung zum rDzogs chen-System durch die Jahrhunderte hinweg Diskussionsgegenstand blieb, beweist der Gelehrte Pad ma dkar po (1527-1592), ein *mahāmudrā*-Meister in der 'Brug pa bKa' brgyud pa-Tradition. Er widerlegte die Behauptungen von Sa skya Paṇḍita drei Jahrhunderte später. In seinem polemischen Werk *kLan ka gzhom pa'i gtam [Darlegung, die den Streit widerlegt]*²¹¹ knüpfte er unmittelbar an die Worte des Sa skya Paṇḍita an und führte in seinem weiteren Werk *rNam rtog chos sku'i dris lan snying po'i don gsal [Darlegung zur essentiellen Bedeutung bezüglich Antworten zu Gedanken, die im dharmakāya [befreit sind]]* weiter aus, daß das *mahāmudrā*-System der bKa' brgyud pa-Schule klar von der Lehre Heshang Moheyans zu unterscheiden sei.²¹² Pad ma dkar po argumentierte ferner:

²¹⁰ „Chos 'byung me tog snying po“, F. 432a.6-b.1 (Meisezahl 1985: Tafel 291.2.6-292.2.1): */khyed kyi dpe nor bar ma zad/ don yang 'khrul te [...]/*.

²¹¹ „kLan ka gzhom pa'i gtam [Darlegung, die den Streit widerlegt]“, in: *Collected works of Pad ma dkar po*, von 'Brug pa Kun mkhyen Pad ma dkar po (1527-1592) verfaßt, Darjeeling: gSung rab nyams gso khang, 1973-76, Bd. 21 (zha da), F. 1b.3-4 (= 554.3-4):

Kürzlich hat jemand gesagt: ‚[Im Zusammenhang mit der Diskussion um das] Cig car ba- und Rim gyis pa-System, welche [lehren,] von oben herabzufallen und von unten hinaufzusteigen, sind das *mahāmudrā*-System und das chinesische rDzogs chen, abgesehen von der Bezeichnung, die sich geändert hat, in ihrer Bedeutung nicht voneinander unterschieden.‘ (*/deng sang 'ga' zhig na re/ khyod kyi phyag rgya chen po dang rgya nag lugs kyi rdzogs chen gnyis yas 'bab dang mas 'dzeg ming 'dogs phyogs ba sgyur ba ma gtogs khyad med do zhes brag go/*)

²¹² „rNam rtog chos sku'i dris lan snying po'i don gsal [Darlegung zur essentiellen Bedeutung bezüglich Antworten zu Gedanken, die im *dharmakāya* [befreit sind]]“, in: „kLan ka

[Im *sDom gsum rab dbye*] spricht [Sa skya Paṇḍita] von der chinesischen rDzogs chen[-Lehre]. [Diese Lehre, wie sie] in der späteren Aufzeichnung *sGom rim* [der Inder Kamalaśīla dargestellt hat,] ist eine Unterweisung im *sūtra*-System des Mahāyāna-Buddhismus, welches der Buddha an Kāśyapa weitergegeben hat, dann an zehn Inder und zehn Chinesen. [Schließlich] wurde es an den einundzwanzigsten [in der Linie], an den nach Tibet gekommenen Hva shang Mahāyāna weitergegeben. Wenn dies [tatsächlich] die rDzogs chen[-Lehre] wäre, stellte es den Gipfel der neun Fahrzeuge [in der rNying ma pa-Schule]²¹³ dar. Kamalaśīla hat [auf der Grundlage von] *sūtra* und Zitaten [Hva shang Mahāyānas Ansichten] widerlegt. Hätte er ihn so [irrigerweise] widerlegt, dann würde dies auch der Punkt sein, an dem [ich die Argumentation von] Kamalaśīla besiege. Wenn [das chinesische System] unzulänglich ist, die rDzogs chen[-Lehre] zu sein, wird es logischerweise durch Zitate des Ati[-Systems] selbst widerlegt.²¹⁴

gzhom pa'i gdam [Darlegung, die den Streit widerlegt]“ in: *Collected works of Pad ma dkar po*, von 'Brug pa Kun mkhyen Pad ma dkar po (1527-1592) verfaßt, Darjeeling: gSung rab nyams gso khang, 1973-76, Bd. 21 (zha da), F. 14b.2-4 (= 580.2-4):

[...] Im *mahāmudrā*-Meditationssystem verweilt man, indem nichts gedacht wird, [in einem Zustand] frei von Gedanken, der Nicht-Dualität von Lichtheit und Leerheit ist. [So wird] gewöhnlich praktiziert. Daß dieses [System] nicht unterschieden ist von der Meditation des [chinesischen] Heshang wurde von Gelehrten widerlegt. [Sie] haben ihre tiefsinnige Bedeutung herausgeholt, die in beiden [Systemen] verschieden ist. [...] ([...] /*phyag rgya chen po sgom tshul/ ci yang yid la mi byed par gsal stong 'dzin med du had de bar 'jog dgos pa zhig ni phal cher gyis mdzad kyi 'dug/ de la hva shang gi sgom pa dang khyad med kyi dgag pa mkhas pa rnam kyi mdzad 'dug lags pa de gnyis la mi 'dra ba'i gsang 'don lugs/ [...]*).

²¹³ Zu den ‚neun Fahrzeugen‘ (*theg pa dgu*) vgl. die Darstellung in Kap. 2.1.1.

²¹⁴ „rNam rtog chos sku'i dris lan snying po'i don gsal“, F. 16b.1-3 (= 583.1-3): */rgya nag lugs kyi rdzogs chen zhes smos pas so/ /sgom rim gyi lo rgyus rting mar theg chen mdo lugs kyi gdams ngag ston pas 'od srungs la gnang ba rgya gar ba bcu/ rgya nag po pa bcu/ nyer gcig pa bod du 'ongs ba'i hva shang ma ha ya nar bcas pa la gtad/ gal te 'di rdzogs chen pa yin na de ni theg pa rim dgur 'dod pa'i rste mo yin pas ka ma shi las mdo lung gi dgag pa sun 'byin ltar snang du 'gro/ /des na ni ka ma shi la ngos tshar bcad kyi gnas su 'gro dgos par 'gyur ro/ /rdzogs chen yin pa mi 'thad pa zhig na/ a ti nyid kyi lung gis sun 'byin par rigs so [...]*).

Eine ähnliche Argumentation Pad ma dkar pos findet sich auch in seinem Werk *Phyag rgya chen po man ngag gi bshad sbyar rgyal ba'i gan mdzod* [Darstellung der essentiellen Anweisung im *mahāmudrā*-System], die wertvolle Schatzkammer des Buddha] (in: *Pad ma dkar po gsung 'bum*, F. 162a), wo er u.a. eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem tibetischen Vajrayāna- und dem Sūtrayāna-Buddhismus der chinesischen Cig car ba-Lehre vornimmt (vgl. auch Broido 1987: 29-30). Über den Unterschied zwischen der Chan- und rDzogs chen-Lehre sagt er beispielsweise („Phyag rgya chen po man ngag gi bshad sbyar rgyal ba'i gan mdzod“: F. 165a.1; vgl. Übersetzung in: Broido 1987: 36):

The objector [Sa-skya paṇḍita] claims that the Chinese tradition is a form of *rdzogs-chen*, but this is not observed. It is a *sūtra*-level *bhāvanākrama*, while *rdzogs-chen atiyoga* is nothing of the sort. Had it been *rdzogs-chen* [which the Hva-shang was speaking of], Kamalaśīla would

Pad ma dkar po nahm eine deutliche Unterscheidung zwischen *sūtrayāna* und *tantrayāna* vor. Die chinesische Cig car ba-Lehre beruhe ausschließlich auf *sūtra*, also auf den Lehrverkündigungen des Buddha Śākyamuni, die zum Mahāyāna-Buddhismus zählen. Hingegen gründe sich die *mahāmudrā*- und rDzogs chen-Lehre darüber hinaus auf *tantrische* Schriften, die teilweise aus dem a-historischen *dharmakāya* übermittelt seien.²¹⁵ Dieser Tantrismus wird auch als Vajrayāna-Buddhismus bezeichnet. Schließlich widerlegte Pad ma dkar po im Hinblick auf die rNying ma pa-Tradition entschieden, daß diese Vajrayāna-Doktrinen ihren Ursprung in China hätten; er gestand allerdings die Möglichkeit zu, daß ihre Nicht-Vajrayāna-Anteile unter einem gewissen chinesischen Einfluß gestanden haben mögen. Dafür spreche beispielsweise das in dieser Arbeit zu behandelnde Werk *bSam gtan mig sgron*.²¹⁶

have been unable to refute it by referring to the *sūtras* and to the *Vairocanābhīṣambodhitāntra*. Accordingly the two methods [of Hva-shang and of Kamalaśīla] both belong to the *lakṣaṇayāna*.

²¹⁵ Nach *mahāyānistischer* Auffassung besitzt ein Buddha ‚drei Körper‘ (*trikāya*): (1) *dharmakāya* (Dharma-Körper), (2) *sambhogakāya* (Genußkörper) und (3) *nirmāṇakāya* (Erscheinungskörper). Der *dharmakāya* stellt den absoluten Aspekt der Wirklichkeit dar und ist durch Attribute wie zeitlos, unvergänglich, frei von Merkmalen und frei von jeglicher Dualität gekennzeichnet. Er ist mit verschiedensten Namen belegt: in der Seinsgrundlage als ‚Dharma-Natur‘ (*dharmatā*) oder ‚Leerheit‘ (*śūnyatā*) oder als ‚Buddha-Natur‘ (*tathāgatagarbha*). Der *sambhogakāya* ist der Körper eines Buddha, der in einem ‚Reinen Land‘ (z.B. im *sukhāvati*, dem Paradies des Westens des Buddha Āmīthaba) die Wahrheit genießt. Er kann nur von einem *bodhisattva* auf der höchsten ‚Stufe‘ (*bhūmi*) wahrgenommen werden. Der *nirmāṇakāya* ist der irdische Körper eines Buddha; er erscheint in der Welt mit dem Entschluß, allen empfindenden Wesen Heilsbeistand zu leisten und sie zur Buddhaschaft zu führen. Der *nirmāṇakāya* unterliegt zwar wie alle Menschen dem Leiden von Geburt, Alter, Krankheit und Tod, verfügt aber über die Weisheit eines Buddha. Die Lehre von den drei Körpern eines Buddha entwickelte sich im Zuge, als der Buddha als historische Gestalt weiter in den Hintergrund rückte und der Buddha als universales Prinzip erwachten Geistes zusehends an Bedeutung gewann. Diese Lehre scheint erstmal umfassend entwickelt zu sein bei Aśaṅga (4. Jahrhundert), dem Begründer der indischen Yogācāra-Schule. Vgl. S. Schuhmacher/. G. Woerner (Hrsg.), *Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen*, Frankfurt: Otto Wilhelm Barth Verlag, 1986, 400-402. Vgl. auch Kap. 2.1.3.2.

²¹⁶ Vgl. Broido 1987: 45-47. M. Broido erklärt leider nicht, was Pad ma dkar po tatsächlich unter diesen sogenannten ‚Nicht-Vajrayāna-Anteilen‘ der rDzogs chen-Lehre verstand.

Einer der wenigen bedeutenden Gelehrten, welcher in der Geschichte des tibetischen Buddhismus eine positive Haltung gegenüber der Cig car ba-Lehre einnahm, wie sie seit dem 8. Jahrhundert chinesische Chan-Meister in Tibet verbreiteten, war kLong chen rab 'byams pa (1308-1363). Er ist in die Geschichte Tibets als der wichtigste frühe rNying ma pa-Systematisierer der rDzogs chen-Lehre eingegangen, die er vor allem in seinen Werken *mDzod bdun [Die Sieben Schätze]*²¹⁷ behandelt hat. In dem Werk *gNas lugs mdzod [Schatz der grundlegenden Natur der Wirklichkeit]*²¹⁸ heißt es folgendermaßen:

Die Sonne der absoluten Wahrheit, inhärentes Gewahrsein, ist gleichermaßen verdunkelt durch weiße und schwarze Wolken von Tugenden und Lastern. Sie wird behindert durch den Blitz von besessener Anstrengung, [das eine] annehmen und [das andere] zurückweisen [zu wollen]. Der fortwährende Fluß irriger Wahrnehmung von Freude und Leid läßt die Samen des *saṃsāra* zu

Sa skya Paṇḍitas Sicht des chinesischen rDzogs chen wurde ferner diskutiert von Sog zlog pa bLo gros rgyal mtshan (1552-1624) in seinem Werk „gSang sngags snga 'gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnam kyī lan du brjod pa nges pa don gyi 'brug sgra [Früher und später entstandene Antworten auf die Debatte in der Alten Schule des geheimen *mantra*, der Donner der definitiven Bedeutung] (Kurtitel: *Nges don 'brug sgra [Donner der definitiven Bedeutung]*“, in: *The Collected Works of Sog zlog pa bLo gros rgyal mtshan*, Bd. I, No. 5, Delhi 1975, F. 117a-120a. Vgl. auch Ruegg 1989: 109, Anm. 210.

²¹⁷ Die *mDzod bdun [Sieben Schätzen]* sind: (1) *Yid bzhin mdzod [Wunscherfüllender Schatz]*, (2) *Man ngag mdzod [Schatz der essentiellen Anweisungen]*, (3) *Grub mtha' mdzod [Schatz der philosophischen Lehrsysteme]*, (4) *Tshig don mdzod [Schatz der Worte und Bedeutung]*, (5) *Theg mchog mdzod [Schatz des höchsten Fahrzeuges]*, (6) *Chos sbyings mdzod [Schatz der Dharma-Sphäre]* und (7) *gNas lugs mdzod [Schatz der grundlegenden Natur der Wirklichkeit]*. Diese Texte sind kurz beschrieben von David Germano in: *Poetic Thought, the Intelligent Universe, and the Mystery of Self: the Tantric Synthesis of rDzogs Chen in Fourteenth Century Tibet*, Ph. D. Diss. University of Wisconsin, 1992, 16-23.

²¹⁸ Das *gNas lugs mdzod* ist eine Abhandlung über ‚vier *samaya*‘ in der rDzogs chen-Lehre. Sie stellen die Disziplin dar – die tatsächlich eine disziplinlose Disziplin ist – für einen Übenden, der bereits die gewöhnlichen Konzepte von Dualität und geistigen Befleckungen überwunden hat. So sind alle seine Ausdrücke und Handlungen Quelle absoluten geistigen Friedens. Die vier *samaya* lauten wie folgt: (1) ‚Nicht-Existenz‘ (*med pa*) von Begrenzungen; (2) ‚Offenheit‘ (*phyal ba*), d.i. Freiheit von Dualität; (3) ‚mühevolle Verwirklichung‘ (*lhun grub*) von ursprünglicher Reinheit und (4) ‚Eins-Sein‘ (*gcig pu*) von Subjekt, Objekt und Handlung. Vgl. Padma Translation Committee (Hrsg.), *The Precious Treasury of the Way of Abiding and The Exposition of the Quintessential Meaning of the Three Categories*, von Longchen Rambjam, Padma Publishing: Junction City, 1998: xix-xx. Die hier zitierte Passage aus dem *Kommentar* ist dem ersten Teil über die Darlegung von ‚Nicht-Existenz‘ (*med pa*), der ‚Unaussprechlichkeit aller *dharma*‘ (*chos thams cad gang du brjod du med par*) entnommen.

[Lebewesen] in den sechs Existenzbereichen heranreifen. Oh, habt Mitgefühl mit den erschöpften Lebewesen [in diesen sechs Bereichen]!²¹⁹

kLong chen rab 'byams pa kommentierte diese Passage im *gNas lugs mdzod 'grel* [Kommentar zum Schatz der grundlegenden Natur der Wirklichkeit] mit folgenden Worten:

Der große Meister Hva shang [Mahāyāna] hat ebenso gesprochen, doch jene geringen Vermögens verstanden ihn nicht, obwohl er die Wahrheit sagte. [Diese Bedeutung] ist [jedoch] geheim gehalten vor jenen, die den unteren Fahrzeugen folgen, denn sie können sie nicht erfassen. Und würden jene sie belächeln, fielen sie durch ihr *karma* in die niederen Existenzbereiche.²²⁰

Aus der absoluten Sicht der rDzogs chen-Lehre, d.i. aus der Perspektive von ‚inhärentem Gewahrsein‘ (*rang rig*), erscheinen jegliche Arten absichtsvoller Handlungen – seien sie tugend- oder untugendhaft – als ein Hindernis gegenüber einer umfassenden Erfahrung der Unbegrenztheit und Offenheit des Geistes. kLong chen rab 'byams pa befürwortete in seinem Kommentar zu diesem Thema, daß das Cig car ba-System von Heshang Moheyan eben gerade auch ein Weg sei, der unmittelbar zu dieser Erfahrung der Natur des Geistes hinführe. Er sagte allerdings nicht *expressis verbis*, daß die chinesische und seine rDzogs chen-Lehre ein und dasselbe System seien.

²¹⁹ „sDe gsum snying po'i don 'grel gnas lugs rin po che'i mdzod [Die Erklärung der essentiellen Bedeutung der drei Serien (*sems sde, klong sde, man ngag sde*), der kostbare Schatz zur grundlegenden Natur der Wirklichkeit] (Kurtitel: *gNas lugs mdzod* [Schatz der grundlegenden Natur der Wirklichkeit])“, in: *mDzod bdun* [Die Sieben Schätze], Bd. ja, sDe rge-Ausgabe, 6b.1-2: /rang byung rig pa don dam nyi ma la/ /dge sdig dkar nag gnyis ka'i sprin gyis bsgribs/ blang dor 'bad rtsol zhen pa'i glog gis gdungs/ /bde sdug 'khrul snang char gyi rgyun babs pas/ /'khor ba'i sa bon 'gro drug lo tog rgyas/ /kye ma nyam thag 'gro kun snying re rje/. Vgl. englische Übersetzung in *The Precious Treasury of the Way of Abiding and The Exposition of the Quintessential Meaning of the Three Categories* 1998: 21.

²²⁰ „sDe gsum snying po'i don 'grel gnas lugs rin po che'i mdzod ces bya ba'i 'grel pa [Kommentar zur Erklärung der essentiellen Bedeutung der drei Serien, zum kostbaren Schatz zur grundlegenden Natur der Wirklichkeit] (Kurtitel: *gNas lugs mdzod 'grel pa* [Kommentar zum Schatz der grundlegenden Natur der Wirklichkeit])“, in: *mDzod bdun* [Die Sieben Schätze], Bd. ja, sDe rge-Ausgabe, F. 33b.6-34a.1: /slob dpon chen po hva shang gis gsungs pas de dus blo dman pa'i blur ma shong yang don la de bzhin gnas so/ /theg pa 'og ma la gsang ba blur mi shong bas skur ba btab dus kho las des ngan song du ltung ba'i phyir ro/. Vgl. englische Übersetzung in *The Precious Treasury of the Way of Abiding and The Exposition of the Quintessential Meaning of the Three Categories* 1998: 135.

Die gleiche Metapher der schwarzen und weißen Wolken in Bezug auf die Cig car ba-Lehre griff auch der tibetische Geschichtsschreiber dGon po skyabs in seinem 1736 verfaßten Werk *rGya nag chos 'byung* [*Religionsgeschichte Chinas*] wieder auf. Entgegen der Ansicht Pad ma dkar pos gestand dGon po skyabs zwar zu, daß die Methode der Nicht-Aktivität, wie sie auch für Heshang Moheyan's Cig car ba-Position kennzeichnend ist, sowohl in *sūtra* als auch *tantra* gelehrt werde. Doch kam er – wie die meisten seiner Vordenker – wieder zu genau dem gegenteiligen Urteil wie kLong chen rab 'byams pa und diskreditierte Heshang Moheyan's Position abermals als bloßen Nihilismus. Im *rGya nag chos 'byung* heißt es:

Ebenso ist es beispielsweise mit den schwarzen und weißen Wolken.²²¹ Wenn [die Motivation] nicht gefaßt ist, *samsāra* zu entsagen und *bodhicitta* zu erzeugen, entsteht durch Tugendhaftigkeit und Untugend die Frucht von Freude und Leiden – gerade so wie man die [weiße und schwarze] Farbe von Wolken unterscheidet. [Beide Taten] fassen [jedoch noch] den Bereich des *samsāra* zusammen, da die Ursache von Befreiung und Allwissenheit nicht kommt. [Doch] ist die Bedeckung des Himmels gleich wie die Wirklichkeit der Wolken, und beide sind nicht voneinander unterschieden. [Dies ist die] Bedeutung [von dem Beispiel von schwarzen und weißen Wolken].

Je Rinpoche [Tsong kha pa]²²² sagte, daß die [Lehre] ‚nicht zu denken‘ und ‚nichts zu tun‘ gleichsam in *sūtra* und *tantra* verkündet ist. Sie ist für

²²¹ M. Broido (1987: 43) zeigt Überschneidungen vom Verständnis der Metapher schwarzer und weißer Wolken bei Pad ma dkar po und Heshang Moheyan. Pad ma dkar po weist allerdings zurück, daß Metaphern nur für jene scharfen Verstandes, also für ‚Subitisten‘ zweckmäßig seien. Für Heshang Moheyan bedeute diese Metapher, daß jene Person tatsächlich an der Anhaftung an Konzepten leide, die den Geist verdunkeln. Für Pad ma dkar po hingegen sei der zentrale Punkt der Cig car ba-Lehre nicht, daß Konzepte den Geist verdunkeln, sondern daß Geist auch gerade diese Konzepte erhellen könne, so daß jener die Natur der Konzepte sehe und durch Einsicht Befreiung erlange (ebd.: 44). Heshang Moheyan gehe über Pad ma dkar pos Argument hinaus (P. tib. 21r: 5-7; Übersetzung: L. Gómez 1983a: 125):

But if one were to experience non-examination and does not act according to these concepts, or accept them or become attached to them, then every instant of mind is liberated at every moment. *By cultivation the mind in this way, one awakens perfectly as soon as one is free from all false concepts and all past habitual tendencies.* ([...] *myi brtag te la ma tshor te/ bsam bzhin du spyad na ni skye shi/ / tshor te 'du shes bzhin ma spyad ma 'blangs ma chags ma sems thang re yang grol thang re re/ /de bzhin du bsgoms te/ /myi bden ba'i 'du shes dang/ bag chags thams cad dang/ bral ma thag du mngon bar 'chang rgya'o/.*)

²²² Mit dem Titel Je Rinpoche ist der rJe Tsong kha pa (1357-1419) gemeint, der Reformator und Begründer der tibetischen dGe lugs pa-Tradition.

Personen gedacht, die die grundlegende Natur der Wirklichkeit offenbaren und ist das besondere Zeichen für jene, die die mühelos vollkommene [absolute] Bedeutung der eigentlichen Natur erfassen.

Der [aus China] nach Tibet gegangene Hva shang [Mahāyāna] hat diese Bedeutung mißverstanden und als gewöhnliche Lehre unter gewöhnlichen Menschen verbreitet. Der Fehler, [dadurch] viele mit begrenzter Begabung in eine nihilistische Sicht geführt zu haben, wurde von Kamalaśīla und Ye she dbang po sorgfältig geklärt, wofür wir sehr dankbar sind. Aus diesem Grund ist die Sicht des Hva shang, welche als nihilistische Sicht bekannt ist, nicht die von allen chinesischen Meistern. Lediglich der eben genannte Hva shang [Mahāyāna und seine Lehre] ist besonders zu unterscheiden.²²³

Fast zeitgleich zu dGon po skyabs Werk verfaßte Ka‘ thog Tshe dbang nor bu (1698-1755)²²⁴ im Jahre 1744 seine Schrift *rGya nag hwa shang gi byung tshul sgrub mtha‘i phyogs snga bcas sa bon tsam smos pa yid kyi dri ma dag byed dge ba‘i chu rgyun* [Der tugendhafte Fluß, welcher geistige Befleckungen reinigt und den Samen des Lehrsystems der chinesischen Hva shang [zur Zeit der] frühen [Übersetzungen] darlegt].²²⁵ Er diskutierte sorgfältig die Inhalte der von chinesischen Meistern überlieferten Cig car ba-Lehre, nachdem er sich

²²³ „rGya nag chos ‘byung“, 184-185 (sDe rge-Ausgabe, F. 108.1-4): /de mtshungs sprin dkar nag gi dpe yan/ nges ‘byung byang sems kyis ma zin pa‘i dge ba dang mi dge ba gnyis kyis ‘bras bu bde ba dang/ sdug bsngal ‘byin pa‘i phyir sprin gyi kha dog bzhin khyad par yod kyang/ thar pa dang thams cad mkhyen pa‘i rgyur mi ‘gro bas/ ‘khor ba‘i khons su ‘du ba las sprin gyi dngos po ltar gcig tu nam mkha‘ sgrub pa bzhin khyad par med do/ /zhes pa‘i don yin pa dang/ ci yang mi bsam gang yang mi bya zer ba yang rje rin po ches/ mdo rgyud rnam su de ltar gsungs pa gnas lugs mngon du gyur pa‘i gang zag la dgongs par bzhed pa ltar rang bzhin lhun gyis grub pa‘i don rtogs pa dag gi khyad chos yin pa la/ bod du song ba‘i hva shang des don de log par rtogs nas so skye rang kha ba dang thun mong pa‘i chos su bkral bas blo dman mang po chad ltar khrid pa‘i skyon ka ma la dang ye dbang gis legs par sel bas bka‘ drin shin tu che la/ rgyu mtshan de la brtan nas hva shang gi lta ba zhes chad lta‘i ming gi rnam grangs su grags pa rgyab na yin tshad la min par/ hva shang gong gsal de kho nar dmigs kyis bkar te go dgos so/.

²²⁴ Ka‘ thog Tshe dbang nor bu war ein Linienhalter an einem der wichtigsten rNying ma pa-Klöster in Osttibet, dem Kloster Ka‘ thog. Er war berühmt für sein ekklektisches Interesse und galt darüber hinaus als begabter politischer Vermittler. Vgl. Dudjom Rinpoche 1991: Bd. 1, 736 und Bd. 2, 68, Anm. 960.

²²⁵ Ka‘ thog Tshe dbang nor bu (1698-1755), „rGya nag hwa shang gi byung tshul sgrub mtha‘i phyogs snga bcas sa bon tsam smos pa yid kyi dri ma dag byed dge ba‘i chu rgyun [Der tugendhafte Fluß, welcher geistige Befleckungen reinigt und den Samen des Lehrsystems der chinesischen Hva shang [zur Zeit der] frühen [Übersetzungen] darlegt]“, in: *Collected Works of Ka‘ thog Rig ‘dzin chen po Tshe dbang nor bu*, reproduziert von einem Dokument aus der Library of Tibetan Works and Archives, Damchoe Sangpo, Bd. 5 (Ca), Dalhousie 1976-7, 419-450.

zunächst selbst mit den älteren Quellen – d.i. dem *sBa bzhed* und dem *bSam gtan mig sgron* – vertraut gemacht habe.²²⁶ Tshe dbang nor bu interpretierte – geradeso wie Pad ma dkar po rund 150 vor ihm bereits angedeutet hatte – das *bSam gtan mig sgron* als eine frühe Quelle, die die Ähnlichkeit der Cig car ba- und rDzogs chen-Lehre belege.

Ferner hat der tibetische Herr, der *bodhisattva* auf der vierten Stufe namens ‚Strahlender‘, der erhabene [gNubs] Sangs rgyas ye shes Rin po che in seinem [Werk] *bSam gtan mig gi bSam gtan ‘grel [Kommentar, welcher die Meditation des Auges der Meditation [erklärt]]* das Cig car ba-Lehrsystem der Hva shang dargestellt und anhand von Reden und Zitaten von fünfundzwanzig Meistern detailliert entworfen. Ihre Absicht ist der des rDzogs chen-Systems ähnlich und, weil sie nicht fehlerhaft sei, so heißt es, sei die Lehre von Hva shang deshalb ein korrekter Pfad.²²⁷

Bedauerlicherweise bleibt auch Tshe dbang nor bu bei dieser nur sehr allgemeinen Aussage und nimmt keine Analyse der Inhalte des *bSam gtan mig sgron* und der Ähnlichkeit von Chan- und rDzogs chen-Inhalten vor. Interessant in seinen Aufzeichnungen ist jedoch ferner die Aussage, daß die Methode der chinesischen Meister noch zu seinen Lebzeiten, also bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts in Tibet verbreitet gewesen sein muß. Er widerlegt damit eindeutig die Behauptung, daß die chinesische Lehre bereits im 8. Jahrhundert nach der Niederlage Heshang Moheyans vollständig verschwunden sei.

Gerade diese *tsung men*-Methode²²⁸ der chinesischen Hva shang ist heute hier in Tibet noch an Mönche und Laien ohne Unterschied als Unterweisung in [die Natur des] Geistes übermittelt.²²⁹ Es heißt, daß jene überwiegend wünschen, von Anfang an [diese] tiefgründige innere Bedeutung zu

²²⁶ „rGya nag hwa shang gi byung tshul“, F. 14a.4-5.

²²⁷ Ebd., F. 8b.3-5: /gzhan bod kyi rje bo ‘od ‘phro’i sa la bzhugs pa’i ‘phags pa sangs rgyas ye shes rin po che’i bSam gtan mig gi bSam gtan ‘grel las hva shang tun min gyi grub ‘mtha’i rnam par bzhag pa de’i mkhan chen po nyi shu rtsa lnga tsam gyi gsung lung du drangs nas zhib mor bshad par mzhad pa ste/ dgos pa ni rdzogs chen dang cha ‘dra bas mi nor ba’i ched du yin par gsungs ba dang/ hva shang gi chos de yan yang dag pa’i lam du bzhed pa’o/. Vgl. Ruegg 1989: 118, Anm. 226.

²²⁸ Zu der Bezeichnung *tsung men* vgl. Kap. 2.1.3.1.

²²⁹ Der Begriff *sems khrid* entspricht der Bedeutung *sems ngo ‘phrod pa* ‚die Natur des Geistes erkennen‘.

praktizieren. Diese [heute in Tibet praktizierten Übungen] stimmen mit jener [chinesischen Methode] überein. Etwas anderes habe ich nicht beobachtet.²³⁰

Schließen wir mit der Darstellung der tibetischen Kritik an der Chan- und rDzogs chen-Lehre mit Tshe dbang nor bu ab. Zusammenfassend ist nun zu bemerken, daß diese Kritik an der Chan- und rDzogs chen-Lehre zwar über Jahrhunderte hinweg immer erneut Diskussionsgegenstand von Gelehrten und Historikern war und zur Rechtfertigung der unterschiedlichsten Positionen benutzt wurde, sie allerdings seit der frühen Kritik des Inders Kamalaśīla – unmittelbar an einer ‚subitistischen‘ und mittelbar somit an Heshang Moheyans Lehre – einer tatsächlich fundierten doktrinären Analyse entbehrte. Die einzige Ausnahme bildet in dieser Hinsicht das in dieser Arbeit zu behandelnde Werk *bSam gtan mig sgron*, welches aber – obwohl zwar teils von den hier angeführten Kritikern als Quelle angegeben – offenbar der durch Kamalaśīla geprägten Bedeutung kein nachhaltiges Gegengewicht schaffen konnte.

²³⁰ „rGya nag hwa shang gi byung tshul“, F. 10b.2-4: */da lta yang rgya nag du bSam gtan mkhan hwa shang tsung men rnam tshul de kho na yin du la/ bod 'dir yang bisun pa dang khyim pa rigs su med pa sems khrid nod do zhes thog ma nas zab mo nang don la gzhol par 'dod pa phal cher 'di rnams kyang de dang cha mthun pa las gzhan du ma mig so/*. Vgl. Ruegg 1989: 118, Anm. 226.

2.2 Das philosophische Heilskonzept ‚Nicht-Vorstellen‘

2.2.1 ‚Nicht-Vorstellen‘ als zentrales Thema in Dunhuang-Dokumenten

Seit der Debatte von bSam yas bewegte Tibet und auch Dunhuang die doktrinäre und politische Frage, wie die polaren Strömungen von ‚subitistischer‘ und ‚gradualistischer‘ Sicht in der buddhistischen Lehre zu behandeln seien; eine Problematik, in die, wie oben dargestellt, auch die rDzogs chen-Lehre verstrickt war. Einigkeit herrschte in den unterschiedlichen Positionen allerdings darüber, daß die verschiedenen Pfade schließlich nach dem gleichen Ziel streben: einen Zustand geistiger Gelassenheit zu erlangen, frei von Vorstellen und diskursiven Denken. Dieser Zustand ist im chinesischen Begriff *wu fenbie* 無分別 und in dem tibetischen Terminus *rnam par mi rtog pa* zusammengefaßt, beides Termini, die den Sanskrit-Begriff *avikalpa* ‚Nicht-Vorstellen‘ wiedergeben.²³¹ ‚Nicht-Vorstellen‘ ist ein Thema, das in chinesischen sowie

²³¹ Der Sanskrit-Begriff *avikalpa* wird auch durch das Synonym *nirvikalpa* wiedergegeben (vgl. Gómez 1983b: 398). Die Übersetzung des sanskritischen Terminus *avikalpa* als *wu fenbie* bzw. *rnam par mi rtog pa* ist in dem Titel des *sūtra*, welches in diesem Kapitel vorzustellen ist, nachgewiesen: *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṇī* ist im Chinesischen im 8./9. Jahrhundert als „Ru wufen bie zongchi jing“ (*jiang* 23) und im 10. Jahrhundert als „Foshuo ru wu fenbie famen jing“ (*T.* 15, no. 654) und im Tibetischen im 8. Jahrhundert als „‘Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs“ (*TT.* 32, no. 810) übersetzt.

Der chinesische Begriff *wu fenbie* ist wörtlich als ‚nicht-unterscheiden‘ zu übersetzen und bezeichnet einen Zustand der nicht-dualen Wahrnehmung, in der die Trennung zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrzunehmendem Objekt aufgegeben ist. Diese allumfassende Wahrnehmung ist als *wu fenbie zhi* 無分別智 (*avikalpajñāna*) bezeichnet, also als die Weisheit (*zhi*), welche die Gleichheit (*pingdeng* 平等) aller Gegebenheiten und somit die Soheit erkennt (*FGDCD*: 5074b). Die gleiche Bedeutung trägt ebenso der tibetische Begriff *rnam par mi rtog pa*, der wörtlich als ‚vollkommen nicht-vorstellen‘ zu übersetzen ist (*MVY*: 7451, 7452). In dieser Arbeit ist für den chinesischen und tibetischen Begriff einheitlich die Übersetzung ‚Nicht-Vorstellen‘ gewählt. Denn der philosophische Begriff der ‚Vorstellung‘ ist definiert als: „[...] jeder als ein relativ Ganzes erscheinende Bewußtseinsinhalt, der auf einen intendierten Gegenstand bezogen wird, ohne Rücksicht darauf, ob diesem ein wirkliches Objekt entspricht oder nicht“ (vgl. Arnim Regenbogen/ Uwe Meyer (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Meiner, 1998, 714a). D.h., daß in der ‚Vorstellung‘ die Wahrnehmung von Gegebenheiten vom Bewußtsein gesteuert ist und nicht unweigerlich die Natur des intendierten Gegenstandes durchdringt. Um noch einmal zum Gebrauch der ‚Vorstellung‘ in unserem Kontext zurückzukehren, bedeutet dies, daß die absolute Natur der Gegebenheiten durch etwas anderes, nämlich durch ‚irrigte Konzepte‘ (*wangxiang*) bzw. ‚Vorstellungen‘ (*fenbie*, *rtog pa*), *ver-stellt* wird, indem falsche Konzepte *vor-gestellt* werden und dadurch eigentlich Nicht-

tibetischen Dunhuang-Dokumenten zum Chan-Buddhismus – aber auch in rDzogs chen-Texten – von zentraler Bedeutung ist. Da besonders in chinesischen Texten die Sanskrit-Vorlage *avikalpa* aber nicht immer einheitlich übersetzt wurde, wird deshalb zunächst ein Überblick über die verschiedenen chinesischen Übersetzungen gegeben, bevor einige Textbeispiele aus der Chan- und rDzogs chen-Literatur angeführt werden, die die hervorragende Bedeutung des Themas ‚Nicht-Vorstellen‘ in Dunhuang-Dokumenten dokumentieren.

Anhand des chinesischen Berichtes zur Debatte von bSam yas, dem *Dunwu dacheng zhengli jue*, sind vier verschiedene Übersetzungsvarianten für die Sanskrit-Vorlage *avikalpa* ‚Nicht-Vorstellen‘ bzw. *avikalpajñāna* ‚Weisheit des Nicht-Vorstellens‘ belegt: (1) der Begriff *wuguan* (無觀 ‚Nicht-Analysieren‘) einschließlich des Kompositums *buguan zhi* (不觀智 ‚Weisheit des Nicht-Vorstellens‘),²³² (2) die Wendung *wuer wu fenbie zhi* (無二無分別智 ‚nicht-duale Weisheit des Nicht-Vorstellens‘),²³³ (3) der Terminus *wu wangxiang* (無妄想 ‚frei von konzeptuellen Gedanken‘)²³⁴ und (4) das

Existentem eine vermeintliche Existenz zugesprochen wird. Die absolute Natur der Gegebenheiten wird somit nicht mehr so erkannt, wie sie tatsächlich ist, sondern lediglich so, wie sie durch das *Vor-gestellte* erscheint. Im *Nicht-Vor-stellen* ist hingegen dieser Schleier des *Vor-stellens* gelüftet, so daß die Gegebenheiten in ihrer Natur erkannt werden. Vgl. auch E. Frauwallner (1994: 304f), der den Sanskrit-Terminus *nīrvikalpakam jñānam* als ‚vorstellungsfreies Wissen‘ bzw. ‚Nichtvorstellung‘ übersetzt.

²³² Y. Imaeda (1975: 130f) hat im Vergleich des *Dunwu dacheng zhengli jue* mit dem tibetischen Dunhuang-Dokumentes P. tib. 823 unter anderem das Begriffsfeld ‚Nicht-Vorstellen‘ erläutert. Vgl. *ZLJ*: F. 135a: [...]不觀是菩提。 (Demiéville 1987a: 80); P. tib. 823: F. 2.2: */myi rtog pa ni byang chub ces 'byung ngo/*. L. Gómez hat ferner in dem tibetischen Dunhuang-Dokument S. tib. 709: F. 7a.5 *rtog pa myed* als *buguan* identifiziert (Gómez 1983a : 114 und 162, Anm. 55).

Zu dem Begriff *buguan zhi* vgl. Imaeda 1975: 132 und *ZLJ*: F. 140b: 若不觀智。云何利益衆生。 (Demiéville 1987a: 97). Das Dokument P. tib. 823 gibt die tibetische Übersetzung *myi rtog pa'i ye shes (avikalpajñāna)* an. Vgl. ebd.: F. 9.1-2: *myi rtog pa'i ye shes sems can kyis don ji ltar mdzad/*.

²³³ *ZLJ*: F. 147b: 諸佛如來無量劫已來。離三毒。妄想。煩惱分別。是故悟得無二無分別智。 (Demiéville 1987a: 128). Vgl. auch Gómez 1983a: 95.

²³⁴ Der Begriff *wu wangxiang* 無妄想 ist im Wörterbuch *Mahāvvyutpatti* als Standardübersetzung für *avikalpa* angegeben (vgl. *MVY*: 7451, 7452). Allerdings sind die

Kompositum *wangxiang fenbie* (妄想分別 ‚irrige Konzepte und [diskursive] Vorstellungen‘).²³⁵ Darüber hinaus zählen in der Chan-buddhistischen Literatur zum weiteren Begriffsfeld von ‚Nicht-Vorstellen‘ auch die dieser Lehre eigenen Termini *wunian* (無念 ‚Nicht-Gedanke‘), *wuxin* (無心 ‚Nicht-Geist‘) und *wu zuoyi* (無作意 ‚keinen absichtsvollen Gedanken [aufzulegen]‘). In der Lehre Heshang Moheyan, wie sie uns im *Dunwu dacheng zhengli jue* übermittelt ist, spielen diese Begriffe keine übergeordnete Bedeutung.²³⁶ Da jedoch besonders der Begriff *wu zuoyi* für das Verständnis der im Anschluß übersetzten chinesischen Dunhuang-Version der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī [dhāraṅgī des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]* wichtig ist, wird die Beziehung dieser drei Begriffe zu ‚Nicht-Vorstellen‘ noch einmal kurz erläutert.

Der Begriff *wu zuoyi* ist in einem weiteren Dunhuang-Dokument, *Shenhui yulu* 神會語錄 [Die Aufzeichnungen von [Chan-Meister] Shenhui], dargelegt. Bei Shenhui (神會, 670-762) heißt es sinngemäß, daß sobald der Geist versuche, ‚Merkmale‘ (*xiang* 相) zu bestimmen, er in die ‚Irre gehe‘ (*wang xin* 妄心). Das irrige Anhaften an Konzepten beschreibe gerade einen Geist, der daran festhalte, auf alles ‚absichtsvolle Gedanken aufzulegen‘ (*zuoyi*). Werden allerdings ‚keine absichtsvollen Gedanken aufgelegt‘ (*mo zuoyi*), werde *śūnyatā*

chinesischen Entsprechungen zu den Sanskrit- und Tibetisch-Äquivalenten im *MVY* erst in der Qing-Zeit hinzugefügt worden und stammen nicht aus dem 9. Jahrhundert. Dennoch ist dieser Terminus in der großartigen Studie von P. Demiéville ebenso als weitere Variante des Sanskrit-Begriffes *avikalpa* erläutert. Vgl. Demiéville 1987a: 75, Anm. 7 und 53, Anm. 3. Vgl. auch *ZLJ*: F. 135b: 妄想起不覺。名生死 [...]。Die tibetische Übersetzung von *wangxiang* ist in P. tib. 823 hingegen wortgetreu als *myi bden ba'i 'du shes* wiedergegeben (Imaeda 1975: 130). Vgl. P. tib. 823: F. 2.2: /*myi bden ba'i 'du shes g.yos te [mi] tshor na/ skye shi [...]*/.

²³⁵ *ZLJ*: F. 134a: 一切衆生。緣無始已來。妄想分別 [...]。 (Demiéville 1987a: 76 und 76, Anm. 5).

²³⁶ Im *ZLJ* taucht der Begriff *wuxin* lediglich ein einziges Mal auf. Vgl. *ZLJ*: F. 136a: 亦無心無思。猶如明鏡。無心無思。離得不得。[...]。 (Demiéville 1987a: 83). Der Begriff taucht in der uns bekannten schriftlichen Überlieferung der Lehre Heshang Moheyan ein weiteres Mal in dem tibetischen Text S. tib. 468: F. 1b.3-4 als *sems dpa' myed* auf. L. Gómez hat diesen Begriff im Vergleich zu einer Passage im *SM*: 146.1 als einen Schreibfehler für *sems pa myed* ‚Nicht-Geist‘ interpretiert. Vgl. Gómez 1983a: 108 und 157, Anm. 10.

erkannt, so daß die ‚ursprüngliche Weisheit‘ (*ben zhi*) zu Tage trete.²³⁷ Darüber hinaus sei der Begriff *bu zuoyi* ‚keinen absichtsvollen Gedanken [auferlegen]‘²³⁸ die Definition von ‚Nicht-Gedanke‘ (*wunian*).²³⁹

Die chinesischen Entsprechungen des philosophischen Gedankens ‚Nicht-Vorstellen‘ sind in der Tat verwirrend und mögen in Tibet, so argumentiert auch L. Gómez,²⁴⁰ aufgrund mangelnder Eindeutigkeit (hinsichtlich der Übersetzung ihrer sanskritischen Vorlagen) zum Mißverständnis über die Bedeutung des Chan-Buddhismus mit beigetragen haben, so wie wir es in der oben dargestellten Position Kamalaśīlas in der Debatte von bSam yas bereits gesehen haben. Kurz noch einmal zusammengefaßt: im Chinesischen ist *wu zuoyi* ‚keinen absichtsvollen Gedanken [auferlegen]‘ (*amanasikāra*) synonym gebraucht mit *wu wangxiang* ‚frei von konzeptuellen Gedanken‘ (*avikalpa*) und deshalb auch mit *wu fenbie* ‚Nicht-Vorstellen‘ (*avikalpa*), wohingegen beispielsweise Kamalaśīla in den tibetischen Quellen eindeutig unterscheidet

²³⁷ Vgl. Hu Shi 胡適 (Hrsg.), „Shenhui yulu 神會語錄 [Die Aufzeichnungen von [Chan-Meister] Shenhui]“, in: *Shenhui heshang yiji 神會和尚遺集 [Sammlung posthumer Veröffentlichungen des Mönches Shenhui]*, Shanghai: Yadong tushuguan, 1919, 102: 但一切衆生。心本無相。所言相者。并是妄心。何者是妄。所作意住心。[...]并屬虛妄。但莫作意。心自無物。即無物心。自性空寂。空寂體上。自有本智。[...]。

Darüber hinaus hat L. Gómez (1987: 80) für *zuoyi* das sanskritische Äquivalent *manasikāra* angegeben.

²³⁸ *Bu zuoyi* gibt den Sanskrit-Begriff *amanasikāra* wieder. Es wurde für den chinesischen Begriff die wörtliche Übersetzung ‚keinen absichtsvollen Gedanken [auferlegen]‘ gewählt. Im Tibetischen ist *amanasikāra* als *yiḍ la mi byed pa* wiedergegeben. Auch in diesem Fall wurde die wörtliche Übersetzung ‚Nicht-Denken‘ gewählt. Es sei an dieser Stelle lediglich darauf verwiesen, daß die beiden Übersetzungen ‚keinen absichtsvollen Gedanken [auferlegen]‘ und ‚Nicht-Denken‘ schließlich nur einen einzigen Sanskrit-Begriff wiedergeben.

²³⁹ Hu Shi 1919:101: [...]不作意即是無念。

Für die Begriffe *wunian* ‚Nicht-Gedanke‘ und *wuxin* ‚Nicht-Geist‘ sei kaum ein Prototyp aus dem Sanskrit auszumachen, da es sich, so P. Demiéville, um rein chinesische Schöpfungen des Chan-Buddhismus handle (Demiéville 1987a: 80, Anm. 3 von vorheriger Seite). Allerdings verdanke sich dieses Vokabular auch Texten wie dem *Vajrasamādhisūtra* („Jingang sanmei jing 金剛三昧經“, in: *T.* 9, no. 273), welches zwar häufig als apokrypher Text bewertet werde, aber beispielsweise bei Heshang Moheyan dennoch eine wichtige Rolle spiele (vgl. *ZLJ*: F. 129b-130a; Demiéville 1987a: 54-58, Anm. 1).

zwischen *yid la mi byed pa* ‚Nicht-Denken‘ (*amanasikāra*) als Mittel, um die Sphäre von *rnam par mi rtog pa* ‚Nicht-Vorstellen‘ (*avikalpa*) zu erlangen.²⁴¹

Wenden wir uns nun aber einigen tibetischen Beispielen Chan-buddhistischer Dokumente zu, die die zentrale Rolle des Themas ‚Nicht-Vorstellen‘ in Dunhuang-Dokumenten verdeutlichen. Zunächst zu dem bündigen Dokument S. tib. 689-1, welches die Lehre Heshang Moheyans unter dem Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ folgendermaßen zusammenfaßt.²⁴²

[So wie] Nicht-Vorstellen äußerst klar ist, ist [auch] Klarheit frei von Vorstellen. Dieses ist inhärentes Gewahrsein ursprünglicher Weisheit und deshalb bar jeglicher Bezeichnung.²⁴³

Betrachten wir ferner das bislang wichtigste tibetische Dokument zur Verbreitung des Chan-Buddhismus von Dunhuang nach Tibet, P. tib. 116: VIa, welches ausführlich die Bedeutung von ‚Nicht-Vorstellen‘ diskutiert. Dieses tibetische Chan-Dokument greift die doktrinären Standpunkte der Debatte von bSam yas auf und diskutiert anhand von *sūtra*-Zitaten und Lehrreden von Chan-Meistern insbesondere die ‚subitistische‘ Sicht des Chan-Buddhismus.²⁴⁴ Der

²⁴⁰ Gómez 1983b: 396f.

²⁴¹ In der tibetischen Übersetzung *yid la mi byed pa* für *amanasikāra* (d.i. *wu zuoyi*) sieht Kamalaśīla gerade den Schlüssel, um ‚Nicht-Vorstellen‘ zu verwirklichen. Er interpretiert ‚Nicht-Denken‘ (*yid la mi byed pa*) als Einsicht aufgrund von korrekter Analyse. Vgl. hierzu Kap. 2.1.5.

²⁴² Das Dunhuang-Dokument S. tib. 689-1 ist im *SM* drei Mal unter dem Titel *Lung chung* [Die kleine Abhandlung] zitiert (*SM*: 144.4, 160.1 und 172.2-3). An anderer Stelle ist bereits anhand des Dokumentes S. tib. 689-1 und seines Kommentars P. tib. 699 gezeigt worden, wie sich im Dunhuang-Gebiet um das Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ auch eine synkretistische Bewegung entwickelte, die sowohl Elemente der Chan- als auch solche der rDzogs chen-Lehre in sich vereinte. Zu einer historischen und philosophischen Einordnung dieser Dunhuang-Dokumente vgl. meinen Aufsatz „Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts“, 2001.

²⁴³ S. tib. 689-1: F. 116a.3-4: *rnam par myi rtog sa le pa’/ sa le pa la rtog pa myed/ ‘di ni rang rig ye shes ste/ ‘di zhes gdags su myed pa’o/.*

²⁴⁴ Vgl. Faber 1985: 47-48. F. Faber sieht vor allem in den Abschnitten V-VIb (P. tib. 116, F. 119.1-170.4) eine unmittelbare inhaltliche Anknüpfung an die Debatte von bSam yas. Ein weiteres Indiz für die komplexe Situation des Buddhismus im Dunhuang-Gebiet und für das

Abschnitt VIa (F. 146.2-163.3) des Dokumentes P. tib. 116 ist ausschließlich dem Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ (*rnam par mi rtog pa*) gewidmet. Er behandelt dreiundzwanzig zentrale Konzepte des Mahāyāna-Buddhismus, angefangen mit dem Erzeugen von *bodhicitta*²⁴⁵ bis hin zu den Taten eines Buddhas zum Wohle empfindender Wesen²⁴⁶ und hinterfragt, inwiefern die jeweiligen Konzepte mit ‚Nicht-Vorstellen‘ übereinstimmen. ‚Nicht-Vorstellen‘ ist hier integraler Bestandteil eines spirituellen Reifeprozesses, in welchem der Übende allmählich zu der Frucht des Pfades heranreift, die die Verwirklichung von Buddhaschaft ist.

Als ein weiteres Beispiel für das Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ in Dunhuang-Dokument sei auf den rDzogs chen-Text *sBas ba'i rgum chung* [Die kleine Sammlung versteckter Belehrungen] verwiesen.²⁴⁷ Auch dieses kurze Textstück

Bestehen synkretistischer Bewegungen ist Abschnitt VIb. Hier ist der Abschnitt unter dem Titel ‚Die einzige Methode des Nicht-Vergegenständlichens‘ (*dmyigs su myed tshul gcig pa*, vgl. ebd.: F. 170.3) als das ‚Handbuch eines Mahāyoga-Praktizierenden‘ betitelt (ebd.: F. 170.3: *rnal 'byor chen po rnam la dgos pa'i don dran ba'i rten*). Tatsächlich handelt es sich jedoch um einen Chan-Text, der lediglich unter dem Deckmantel der Mahāyoga-Lehre verbreitet war (vgl. K. W. Eastman, ‚Mahāyoga Texts at Tun-huang‘, in: *Bulletin of Institute of Buddhist Cultural Studies* 22, Kyōto: Ryūkoku University, 1983, 45). Zu P. tib. 116 und der Unterteilung des Dokumentes in die Abschnitte I-IX vgl. auch Anmerkung gegen Endes des Kap. 2.1.4. Umfangreiche Literaturangaben zum Dokument P. tib. 116 sind bereits angegeben bei Broughton 1983: 148-150, Anm. 6 und Gómez 1983a: 146.

²⁴⁵ P. tib. 116: VIa, F. 146.2-3: */theg pa chen po chos rnam par myi rtog pa'i nang du/ byang chub du sems bskyed pa 'dus pa ji lta bu zhe na/*. Vgl. Faber 1985: 63.

²⁴⁶ P. tib. 116: VIa, F. 161.3-4: */myi rtog pa'i nang du sangs rgyas nas/ /sems can gyi don mdzad pa ji lta bu zhe na/*. Vgl. Faber 1985: 70.

²⁴⁷ Die Übersetzung des Titels *sBas ba'i rgum chung* als *Die kleine Sammlung versteckter Belehrungen* orientiert sich an der Interpretation von Namkhai Norbu (1984, 59-76). Das *sBas ba'i rgum chung* ist wahrscheinlich von Buddhagupta verfaßt und ist uns heute nur in dem Dunhuang-Dokument IOL 594 überliefert (zu den tibetischen Dokumenten aus der Sammlung der Indian Office Library (IOL) vgl. Louis de la Vallée-Poussin, *Catalogue of the Tibetan manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*, Oxford: Oxford University Press, 1962). Zitate des *sBas ba'i rgum chung* in anderen frühen rDzogs chen- und Mahāyoga-Texten, wie dem *lTa ba rgum chung* [Die kleine Sammlung der Sicht] (TT. 150, no. 5920) und *Man ngag rgum chung* [Die kleine Sammlung der essentiellen Unterweisung] (TT. 150, no. 5922) beweisen ferner die Verbreitung dieser Lehrinhalte (vgl. hierzu Karmay 1988: 60-61 und ebd.: Anhang nach S. 257 zur Kopie eines Faksimile-Drucks von IOL 594). Die Texte *lTa ba rgum chung* und *Man ngag rgum chung* sind Teil eines Sechser-Zyklusses namens *sGron ma drug* [Die sechs Leuchten]. Vgl. hierzu Ueyama Daishun 上山大峻, „Peyan cho no daiyuga

behandelt in den einleitenden Versen aus der rDzogs chen-Sicht die Frage, was ‚Nicht-Vorstellen‘ sei. Die Darstellung lautet hier sinngemäß, daß, sofern ‚Nicht-Vorstellen‘ (*rtog myed*) als ein geistiges Objekt erscheine, es zum Konzept ‚Nicht-Vorstellen‘ werde und nicht mehr tatsächliches ‚Nicht-Vorstellen‘ sei. Werde hingegen die Tiefe von ‚Nicht-Vorstellen‘ (*myi rtog zab mo*) erfahren (*nyams myong*), dann sei diese Erfahrung (*myong ba*) nicht bloß eine Vorstellung, sondern die bloße Erfahrung ‚Nicht-Vorstellen‘.²⁴⁸

Abschließend ist nun noch das umfassende Klassifizierungswerk *bSam gtan mig sgron* von gNubs chen Sangs rgyas ye shes zu beachten, welches gerade die Erfahrung von ‚Nicht-Vorstellen‘ als übergeordnetes Thema bearbeitet. Dieses Werk knüpft unmittelbar an die Diskussion über ‚Subitismus‘ versus ‚Gradualismus‘ an, die Tibet und Dunhuang im 8. und 9. Jahrhundert bewegte. gNubs chen Sangs rgyas ye shes greift eine Vielzahl von Materialien auf, die uns heute in Dunhuang-Dokumenten überliefert sind und zitiert u.a. umfassend aus den oben erwähnten Dokumenten. Er faßt seine Darlegung über die vier zu jener Zeit verbreiteten Lehrsysteme Rim gyis pa-, d.i. der Stufenweg wie ihn auch Kamalaśīla lehrte, Cig car ba-, der in der Debatte von bSam yas von Heshang Moheyan vertretene Standpunkt, Mahāyoga-Tradition und rDzogs chen-Lehre (*atiyoga*) unter dem Titel *bSam gtan mig sgron* [*Leuchte des Auges der Meditation*] zusammen. In der Einleitung heißt es sinngemäß, daß der Titel auf den wichtigsten Punkt des Werkes deute, nämlich auf den Vorzug des Unterscheidens, wie die ‚große absolute Bedeutung‘ (*don chen po*) zu sehen bzw. nicht zu sehen sei.²⁴⁹

(mahāyoga) bunken – P. tib. 837 ni tsuite [A Text on *mahāyoga* composed by dPal dbyangs – P. tib. 837]“, in: *BBK* 16 (1977), 8; Karmay 1988: 66 (21) und Tucci 1958: 141-150.

²⁴⁸ *sBas ba'i rgum chung*, IOL 594: f. 1b.1-2: //bcom ldan 'das dpal kun tu bzang po la phyag 'tshal lo// /ji tsam rtog myed zab mo zhig/ /blo yi yul du snang na/ /myi rtog zab mo nyams myong na/ /myong ba yin phyir de nyid myin/. Vgl. auch die Übersetzung von S. Karmay (1988: 71) und die Erklärungen von Namkhai Norbu 1984: 97-98, 115-140.

²⁴⁹ *SM*: 5.3-4: 'o na rnal 'byor mig gi bSam gtan zhes kho nar gdags pa ci ste zhe na/ 'dir gtso bo las smos te/ de dag don chen po ma mthong bar m[thong] ba'i yon tan gyi khyad par gyi phyir ro/. Vgl. auch Kap. 3.2.3 zur Darstellung des Werkes *SM*.

bsam gtan ‚Meditation‘, der tibetische Begriff, welcher Sanskrit *dhyāna* wiedergibt, wird gleich zu Beginn des Textes in seiner Vielzahl von Eigenschaften erklärt.²⁵⁰ Es heißt beispielsweise, daß *bsam gtan* die Befreiung von den vier Strömen des Daseinskreislaufes sei, das Boot des ‚großen Fahrzeuges‘ (*mahāyāna*), das, worin sich die absolute Bedeutung versammle und die letztendliche aller Sichten.²⁵¹ Somit bezieht sich *bsam gtan* in diesem Zusammenhang nicht unmittelbar auf die vier Stufen der Meditation, wie sie bereits im indischen Buddhismus überliefert sind.²⁵² Vielmehr ist *bsam gtan* hier wichtiger Bestandteil eines geistigen Reifeprozesses. Es wird das grundlegende Empfinden des Menschen geheilt, von der Welt und sich selbst getrennt zu sein, ein Empfinden, welches im Glauben an den konzeptuellen und vorgestellten (*fenbie*, *rtog pa*) Aspekt der Erfahrung seinen Ursprung hat. Deshalb ist in diesem ‚Heilungsprozeß‘ eben gerade das Verständnis des vorgestellten Aspekts der Erfahrung von besonderer Bedeutung. gNubs chen Sangs rgyas ye shes faßt an anderer Stelle zusammen, daß der Grund, weshalb er zum Wohle Anderer dieses umfangreiche Werk verfaßt habe, der sei, „die Darstellungen von ‚Nicht-Vorstellen‘ entsprechend der [vier] einzelnen Fahrzeuge [*rim gyis pa*, *cig car ba*, *mahā, ati*] in vorzüglicher Weise zu erörtern.“²⁵³

Die Unterschiede in den verschiedenen Fahrzeugen, d.h. besonders die in der Chan- und rDzogs chen-Lehre, gegenüber dem Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ werden später in der Arbeit im Detail behandelt werden. An dieser

²⁵⁰ Es werden einundzwanzig Merkmale von *bsam gtan* aufgelistet (vgl. *SM*: 2.3-5.3).

²⁵¹ Die hier aufgeführten Beispiele sind nur einige der einundzwanzig Merkmale von *bsam gtan*. *SM*: 2.3-5: [...] *'khor ba'i chu bo bzhi las sgrol ba'i phyir/ theg pa chen po'i gru'i bsam gtan zhes bya'o/ [...] thams cad 'dir 'dus pas don bsdus pa'i bsam gtan zhes kyang bya'o/ lta ba thams cad mthar gtugs pas/ zhe phugs kyi bsam gtan zhes kyang bya'o/ [...]*.

Vgl. auch Kapitel 2.1.3.1, wo das chinesische Äquivalent zu *dhyāna*, d.i. die Bedeutung von *chan*, erklärt ist.

²⁵² Vgl. Guenther 1983 a: 353.

²⁵³ *SM*: 12.5-6: [...] *theg pa so so'i mi rtog pa'i gzhung gzhi legs par khong du chud pas/ [...]*.

Stelle sei lediglich betont, daß das Werk *bSam gtan mig sgron*, welches uns bislang als einziger früher tibetischer Kommentar zur Chan-rDzogs chen-Problematik im 8. und 9. Jahrhundert überliefert ist, ins Zentrum der Diskussion eindeutig das Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ rückte. Dieses Thema ist bei gNubs chen Sangs rgyas ye shes hinsichtlich der verschiedenen Schulen aber nicht bloß mit der Frage verbunden, *wie etwas wahrgenommen wird*, d.i. aus der Sicht von Vorstellen oder Nicht-Vorstellen, sondern auch mit der Frage, *was tatsächlich die Erfahrung von Nicht-Vorstellen sei*.

Im Hinblick auf das Werk *bSam gtan mig sgron* kreiste somit das offenbar schon zu Lebzeiten des Autors (9./10. Jahrhundert) entfachte Mißverständnis über die Inhalte und Ursprünge der Chan- und rDzogs chen-Lehre um das Thema ‚Nicht-Vorstellen‘. Im folgenden ist deshalb als Einführung in dieses Thema die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* [*dhāraṅgī des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘*] behandelt, welche auch von herausragender Bedeutung in Dunhuang war und den Sinn und die Verwirklichung von Nicht-Vorstellen klar darstellt.

2.2.2 *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* [*dhāraṅgī des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘*]

Die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* [*dhāraṅgī des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘*],²⁵⁴ eine kurze Lehrrede des Buddha über das Aufgeben von konzeptuellem Vorstellen und das Eintreten in Nicht-Vorstellen, hat eine wichtige Rolle in der Verbreitung des Buddhismus im Dunhuang-Gebiet gespielt. Es werden zunächst die verschiedenen Versionen dieses Textes

²⁵⁴ Sofern nicht eine spezielle Version dieses Textes besprochen wird, wird der ursprüngliche Sanskrit-Name *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* den chinesischen bzw. tibetischen Bezeichnungen vorgezogen. Wenn allerdings weiter unten die chinesische Version vorgestellt und übersetzt wird, wird auch dementsprechend Bezug auf den chinesischen Titel genommen.

vorgestellt; anschließend wird die Bedeutung dieses Textes im Dunhuang-Gebiet anhand von Zitaten in anderen (Dunhuang-)Schriften nachgewiesen.

Die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* ist uns heute lediglich in verschiedenen chinesischen und tibetischen Versionen überliefert, die Sanskrit-Vorlage gilt als verloren.²⁵⁵ Die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* ist für die vorliegende Untersuchung von besonderem Interesse, da innerhalb des Korpus der Dunhuang-Dokumente bislang auch eine chinesische Version (*Ru wu fenbie zongchi jing* 入無分別總持經 [*dhāraṅgī* des Eintretens in Nicht-Vorstellen], *jiang* 薑 23) und zwei tibetische Texte (S. tib. 51 und 52) identifiziert wurden.²⁵⁶ D. Ueyama datiert das chinesische Dunhuang-Dokument *Ru wu fenbie zongchi jing* auf die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts und vermutet, daß als ein möglicher Übersetzer der Mönchs-Gelehrte Facheng (法成 Chos grub, 9. Jahrhundert) in Frage kommt.²⁵⁷

²⁵⁵ Die verschiedenen chinesischen und tibetischen Versionen lassen den Rückschluß zu, daß es eventuell auch mehrere Sanskrit-Vorlagen gegeben haben muß.

²⁵⁶ D. Ueyama hat erstmals auf diese Dunhuang-Dokumente aufmerksam gemacht und in einem kurzen Artikel das chinesische Dokument *jiang* 23 aus der Nationalbibliothek in Peking mit seiner eigenen Interpunktion veröffentlicht. Vgl. Ueyama/Eastman/Broughton 1983: 32-42. Das Dokument *jiang* 23 ist darüber hinaus im Standardkatalog zu chinesischen Dunhuang-Dokumenten aufgeführt (vgl. Wang Chongmin 王重民, *Dunhuang yishu zongmu suoyin* 敦煌遺書總目索引 [*Gesamtverzeichnis und Index von Dunhuang-Dokumenten*], Beijing: Beijing shangwu yinshuguan, 1962, 76). Im Katalog zu tibetischen Dokumenten der Stein-Sammlung in London sind die tibetischen Versionen S. tib. 51 und S. tib. 52 als *rNam par mi rtog par'jug pa zhes bya ba'i gzungs* aufgeführt (vgl. Louis de la Vallée Poussin, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library*, Oxford: Oxford University Press, 1962, 24-25). Allerdings hat D. Ueyama darauf aufmerksam gemacht, daß er zwar S. tib. 51 eingesehen habe, aber die Zuweisung einer weiteren Version als S. tib. 52 bislang nicht identifizieren konnte. Die tibetischen Dunhuang-Versionen habe ich bislang nicht persönlich einsehen können.

²⁵⁷ Ueyama/Eastman/Broughton 1983: 34-35. Zu Facheng vgl. auch Ueyama Daishun 上山大峻, „Daiban koku daitoku sanzō hōshi shamon Hōjō no kenkyū [Untersuchung zum *śramaṇa* Facheng, Meister des Gesetzes des *tripitaka*, *bhadanta* des tibetischen Großkönigreiches]“, in: *Tōhō gakuhō* 東方學報 [*Zeitschrift für Orientalistik*] 38 (1967), 133-198 und *Tōhō gakuhō* 39 (1968), 119-222 und die Besprechung dieses Artikels in Demiéville 1970b: 47-62.

Über die drei Dunhuang-Versionen hinaus ist im tibetischen Kanon eine weitere frühe Version überliefert, das *‘Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs [dhāraṅṅ des Eintretens in das höchste Nicht-Vorstellen]*, welches von Ye shes sde, Dānaśīla und dKa’ ba dpal brtsegs etwa zur gleichen Zeit wie das chinesische Dunhuang-Dokument übersetzt wurde.²⁵⁸ Im chinesisch-buddhistischen Kanon taucht eine spätere Version auf, das *Foshuo ru wu fenbie famen jing 佛說入無分別法門經 [Das vom Buddha verkündete sūtra über das Eintreten in das Dharma-Tor des Nicht-Vorstellens]*, welches von Dānapāla (施護, von 982 bis ca. 1017 in Kaifeng aktiv) übersetzt wurde.²⁵⁹ Letzteres ist im Vergleich mit den anderen Versionen entweder eine freiere Übersetzung oder bediente sich einer anderen Sanskrit-Vorlage. Die chinesische Dunhuang-Version ist hingegen sehr nahe an der tibetischen Kanon-Version.

Die chinesische Übersetzung Dānapālas aus dem 10./11. Jahrhundert wurde zwar in den chinesischen Kanon aufgenommen, hat jedoch keine textlichen Einflüsse in Form von Kommentaren zurückgelassen. Anders scheint hingegen die Situation in Dunhuang und auch Tibet gewesen zu sein, wo die Übersetzungen dieses *sūtra* eine bedeutende Rolle spielten. Allein die Überlieferung in uns heute drei bekannten Dunhuang-Dokumenten zeugt von einer gewissen Popularität des Textes im Dunhuang-Gebiet. In Tibet ist darüber hinaus ein wichtiger Kommentar zur *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅṅ* von

²⁵⁸ Vgl. „‘Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs [dhāraṅṅ des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]“, übers. von Ye shes sde, Dānaśīla und dKa’ ba dpal brtsegs, in: *TT*. 32, no. 810, 1a-6b. In dem frühesten tibetischen Katalog buddhistischer Texte, dem 823 (bzw. 788) verfaßten *Idan dkar ma*-Katalog, ist unter dem Eintrag Nr. 196 bereits der Text *‘Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa’i gzungs [dhāraṅṅ des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]* aufgeführt (vgl. Yoshimura 1950).

²⁵⁹ „Foshuo ru wu fenbie famen jing 佛說入無分別法門經 [Vom Buddha verkündete *sūtra* über das Eintreten in das *Dharma*-Tor des ‚Nicht-Vorstellens‘]“, übers. von Dānapāla 施護, in: *T*. 15, no. 654, 805-806.

niemand anders als Kamalaśīla verfaßt worden, dem indischen Kontrahenten in der Debatte von bSam yas.²⁶⁰

Die Bedeutung der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* im Hinblick auf die Verbreitung des Buddhismus im Dunhuang-Gebiet und in Tibet und auch im Hinblick auf die Chan-rDzogs chen-Problematik ist anhand von Zitaten in anderen Texten zu veranschaulichen. So finden wir Zitate der tibetischen Versionen in mindestens vier weiteren wichtigen tibetischen Texten: (1) in dem wichtigen Chan-Dokument P. tib. 116, (2) in dem Vimalamitra zugeschriebenen *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don [Bedeutung der Meditation des ‚Nicht-Vorstellens‘ in der Schule des gleichzeitigen Eintretens]*, (3) in Kamalaśīlas Kommentar zum Text, dem *'Phags pa rnam par mi rtog par 'jug pa shes bya ba'i gzungs kyi rgya cher 'grel pa [Ausführlicher Kommentar zum dhāraṅgī des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]* und im (4) *bSam gtan mig sgron*.²⁶¹ Die Besonderheit des *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* ist, sowohl Elemente zu beinhalten, die einer Lehre der Unmittelbarkeit ähnlich sind, wie sie beispielsweise der ‚subitistischen‘ Sicht des Chan-Buddhismus eigen sind, als auch Aspekte eines mittelbaren Stufenweges zu beschreiben, wie ihn u.a. Kamalaśīla formulierte. Die vier genannten Texte beleuchten ein weiteres Mal die Kontroverse um ‚Subitismus‘ versus ‚Gradualismus‘, die Tibet und Dunhuang im 8. und 9. Jahrhundert bewegte, so daß die entscheidenden

²⁶⁰ „Phags pa rnam par mi rtog par 'jug pa shes bya ba'i gzungs kyi rgya cher 'grel pa [Ausführlicher Kommentar zum *dhāraṅgī* des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]“, von Kamalaśīla, in: *TT*. 105, no. 5501, F. 146b.6-174b.1.

²⁶¹ Kamalaśīla zitiert ferner die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* in seinem Werk *Bhāvanākrama III [Stufen der Meditation]* und zwar in dem Unterpunkt ‚geistige Erfrischung im *samādhi*‘ (*ngal gso ste ting nge 'dzin la 'jug pa*) (in: *TT*. 102, no. 5312, F. 65b.2-3). Er führt das *sūtra* als Beispiel an, daß man sich bei Müdigkeit in der Meditation die gesamte Welt der Illusionen ins Gedächtnis rufe und aus Mitgefühl gegenüber Unwissenden Kraft schöpfe, um erneut in den *samādhi* einzutreten. Vgl. auch die Übersetzung von E. Lamotte in Demiéville 1987a: 345-346.

Passagen in diesen Texten deshalb im folgenden kurz der Reihe nach vorgestellt werden.

Sowohl das Dokument P. tib. 116 als auch das Werk *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don* zitieren die gleiche Passage aus der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī*, um die Sicht der Unmittelbarkeit zu stützen, daß nämlich im unmittelbaren Aufgeben von sämtlichen Konzepten der Geist augenblicklich in Nicht-Vorstellen verweile. Im Dunhuang-Dokument P. tib. 116 ist das *sūtra* inmitten der bereits oben erwähnten Diskussion über Nicht-Vorstellen und dreiundzwanzig zentrale Konzepte des Mahāyāna-Buddhismus zitiert.²⁶² Dort heißt es:

Im *sūtra des Nicht-Vorstellens* heißt es: ‚Wie werden Merkmale vollständig aufgegeben? Sie werden aufgegeben, indem [gegenüber] den Erscheinungen, welche [vor dem Geist] präsent sind, ‚Nicht-Denken‘ [praktiziert wird].‘²⁶³

Vimalamitra²⁶⁴ zitiert in dem ihm zugeschriebenen Werk *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don* mit der gleichen Intention wie P. tib. 116 auch eben diese Passage.²⁶⁵ Das *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don* ist ein Stückelwerk, welches sowohl aus zahlreichen in Tibet in Umlauf befindlichen Textstücken zum Chan-Buddhismus, die uns heute in Form von Dunhuang-Dokumenten überliefert sind, als auch selbst aus Kamalaśīlas

²⁶² Vgl. Kap. 2.2.1.

²⁶³ c: /rnam par myi rtog pa'i mdo las/ ji ltar mtshan ma de dag yongs spong zhe na/ /mngon du snang ba yid la myi byed pas spang ngo zhes 'byung/. Vgl. Faber 1985: 66 und Ueyama/Eastman/Broughton 1983: 33. Vgl. auch die chinesische Übersetzung dieser Passage in *jiang* 23: Zeile 23, die wiedergegeben ist in Kap. 2.2.2.1. Das chinesische Äquivalent *wu zuoyi* 無作意 ist wörtlich als ‚keinen absichtsvollen Gedanken [auf etwas auferlegen]‘ übersetzt.

²⁶⁴ Vimalamitra war einer der bedeutenden frühen Halter der rDzogs chen-Lehre in Tibet (vgl. auch Kap. 2.1.3.2). Darüber hinaus steht er auch im Zusammenhang mit der chinesischen *Cig car ba*-Lehre, wie aus dem Werk *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don* ersichtlich ist.

²⁶⁵ „Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don [Bedeutung der Meditation des ‚Nicht-Vorstellens‘ in der Schule des gleichzeitigen Eintretens]“, von Vimalamitra, in: *TT*, 102, no. 5306, 11b.3: /rnam par myi rtog pa'i gzungs las/ ji ltar yang mtshan ma de dag yongs spong zhe na/ /mngon du snang ba yid la myi byed pas spang ngo zhes gzungs so/. Zu Vimalamitras Werk und der Beziehung zur *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* und Kamalaśīlas *BHV* vgl. Gómez 1983b: 397-421.

Bhāvanākrama [Stufen der Meditation] schöpfte.²⁶⁶ Dennoch ist eines der wichtigsten Argumente des *Cig car ‘jug pa rnam par mi rtog pa’i bsgom don* gleich im Sinne der Sicht des *Cig car ba*-Systems formuliert, daß es letztendlich keine Methode gebe, um falsche Vorstellungen aufzugeben, da tatsächlich überhaupt keine *falschen* Vorstellungen zu unterscheiden seien. Der Negation, d.i. in diesem Fall ‚Nicht-Denken‘ (*yid la mi byed pa*), sei nicht eine Affirmation implizit, also beispielsweise ‚Denken‘ (*yid la byed pa*).²⁶⁷ Somit kommt im *Cig car ‘jug pa rnam par mi rtog pa’i bsgom don* gleich wie bei Heshang Moheyan²⁶⁸ die Sicht des Absoluten zum Ausdruck, die L. Gómez als „*pāramārthika point of view*“ bezeichnet hat,²⁶⁹ und die sich jenseits des Gegenstücks der relativen Wahrheit befindet.

Das oben angeführte Zitat der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* wird von Kamalaśīla in seinem ausführlichen Kommentar erneut im Hinblick auf den weiter oben bereits dargestellten Stufenweg interpretiert.²⁷⁰ Er kritisiert die Sicht des *Cig car ‘jug pa rnam par mi rtog pa’i bsgom don* über die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* und trifft wiederum die Unterscheidung zwischen ‚Nicht-Denken‘ (*yid la mi byed pa*), welches durch korrekte Analyse entstehe, und ‚nichts zu denken‘ (*yid la byed pa med pa*), eine Haltung, die bloßer Quietismus sei.²⁷¹ Somit ist für Kamalaśīla die Negation (d.i. Nicht-

²⁶⁶ Der japanische Tibetologe Harada Satoru zweifelt an, daß das im tibetischen Kanon Vimalamitra zugeschriebene Werk *Cig car ‘jug pa rnam par mi rtog pa’i bsgom don* tatsächlich von ihm persönlich verfaßt worden sei. Vgl. hierzu Gómez 1983a: 146, Anm. 8. Zum *BHV*, welches Kamalaśīlas Standpunkt in der Debatte von bSam yas beleuchtet, vgl. Kap. 2.1.5.

²⁶⁷ Gómez 1983b: 402, 405.

²⁶⁸ Vgl. Kap. 2.1.5.

²⁶⁹ Gómez 1983a: 93.

²⁷⁰ Zu Kamalaśīlas Standpunkt vgl. Kapitel 2.1.5.

²⁷¹ Vgl. besonders „Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs kyi rgya cher ‘grel pa“, in: *TT*. 105, F. 156b.5-157a.6. Vgl. auch die Darstellung von Kamalaśīlas Sicht in Kapitel 2.1.5.

Denken) eine Methode, um zum Absoluten durchzudringen. Jedoch ist dieser Negation eine Affirmation impliziert, d.h., daß Wahrnehmung nicht ohne Nicht-Wahrnehmung auskommt.²⁷² Gerade in diesem Punkt des Verständnisses vom Absoluten liegt der größte Unterschied zu dem Vimalamitra zugeschriebenen Werk *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don*.²⁷³

Schließlich ist die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* im *bSam gtan mig sgron* zitiert, um die Methode des Rim gyis pa-Systems, also den graduellen Pfad zu veranschaulichen. Es heißt sinngemäß, daß in diesem Lehrsystem erst in Nicht-Vorstellen einzutreten sei, nachdem die vier Merkmale des Vorstellens, nämlich die Merkmale der Eigennatur, des Gegenmittels, der Soheit und der Verwirklichung aufgegeben worden seien.²⁷⁴

Abschließend ist festzustellen, daß die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* zwar selbst in gegensätzlichen Argumentationen als Beweis herangezogen wurde, ihr tatsächlich aber das besondere Merkmal eigen ist, gleichzeitig sowohl ‚subitistische‘ als auch ‚gradualistische‘ Aspekte in sich zu vereinen und deshalb eine versöhnende Sicht der kontroversen Fronten zu liefern. Gerade diese philosophische Kontroverse um ‚Subitismus‘ versus ‚Gradualismus‘ mag die Übersetzung dieses *sūtra* im 9. Jahrhundert angeregt haben.²⁷⁵ Da die Chan-rDzogs chen-Problematik, wie oben dargestellt, unmittelbar mit der Diskussion um ‚Subitismus‘ und ‚Gradualismus‘ verquickt ist, bildet gerade die Essenz der

²⁷² Gómez 1983b: 405.

²⁷³ Dies ist auch der größte Unterschied zu Heshang Moheyans Lehre.

²⁷⁴ *SM*: 55.6-56.1: *de la tsen men rim gyis 'jug pa ni/ rang bzhin la rtogs pa'i mtshan ma la sogs ba bzhi [(als Anm.): dang gnyen pa rtog pa dang/ de kho na nyid la rtogs pa dang/ thob pa la rtogs pa dang/] rim gyis spangs nas/ mi rtog pa la 'jug pa ste/*. Im Anschluß hieran (*SM*: 56.1-6) wird die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* zitiert mit einer verkürzten Darstellung des Beispiels über das allmähliche Ausgraben von Schätzen, die unter einem Felsen versteckt sind. Zu diesem Beispiel vgl. auch die anschließende Übersetzung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes *Ru wu fenbie zongchi jing* (Kap. 2.2.2.1), wo in Zeile (71) bis (81) dieses Beispiel behandelt wird. Zur Übersetzung der oben erwähnten Passage aus dem *SM* vgl. Guenther 1983a: 355-356.

Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṃ, nämlich die Frage nach ‚Nicht-Vorstellen‘, auch einen philosophischen Kernpunkt der Chan-rDzogs chen-Problematik. Deshalb wird im Anschluß zunächst die chinesische Version der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṃ*, das Dunhuang-Dokument *Ru wu fenbie zongchi jing [dhāraṃ des Eintretens in Nicht- Vorstellen]* (jiang 23), übersetzt und schließlich inhaltlich mit Hinblick auf die indische Tradition eingeordnet, vor deren Hintergrund sie zunächst entstand.

²⁷⁵ Ueyama/Eastman/Broughton 1983: 37.

2.2.2.1 Übersetzung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes *dhāraṅī* des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘

[I. EINLEITUNG]²⁷⁶

[*dhāraṅī* des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘]²⁷⁷

(1) [...] als Ältester [...].²⁷⁸ (2) [...] der Erhabene²⁷⁹ [...] war umgeben von einer Versammlung von Hunderttausenden. (3) Er offenbarte den *buddhadharma*, der auf dem ‚Nicht-Vorstellen‘ aller Gegebenheiten beruht.

(4) Sodann schaute der Erhabene auf die Versammlung der *bodhisattva mahāsattva* (5) und verkündete ihnen folgendes: „Ihr Wohlgeborenen, empfanget und bewahret [in Eurem Geist] die *dhāraṅī* des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘. (6) Jene unter Euch *bodhisattva mahāsattva*, die sie zu bewahren vermögen, werden unverzüglich (7) den abermals siegreichen und wundersamen *Dharma* der vollkommen verwirklichten Buddhas [erlangen].“

(8) Dann erhob sich inmitten der Versammlung der *bodhisattva mahāsattva* [namens] ‚das Leuchten des Nicht-Vorstellens‘²⁸⁰ (9) von seinem Platz, warf

²⁷⁶ Ich habe den Text in Unterkapitel aufgegliedert und mit Überschriften versehen, die in eckige Klammern gesetzt und durchnummeriert sind. Die Wahl der Überschriften orientiert sich an einer ähnlichen Darstellung, wie sie in der Yogācāra-Schrift *Dharmadharmatāvibhāga* [Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen] auftaucht und ist vor allem im Hinblick auf die Analyse des Textes in Kap. 2.2.2.2 zu verstehen. Zur besseren Orientierung hinsichtlich der Struktur des Textes vgl. die Gliederung des Dunhuang-Dokumentes im Anhang (Kap. 6.2).

²⁷⁷ „Ru wu fenbie zongchi jing 入無分別總持經“, Dunhuang-Dokument *jiang* 23 aus der Sammlung der Nationalbibliothek Peking. Vgl. auch das Faksimile im Anhang (Kap. 6.1.1). Zur Übersetzung des Begriffes *wu fenbie* 無分別 als ‚Nicht-Vorstellen‘ vgl. die Anmerkung in Kap. 2.2.1.

²⁷⁸ Der Beginn dieses Dunhuang-Dokumentes ist fragmentarisch. Die tibetische Kanon-Version liefert neben Titel und Verehrung eine Darstellung der örtlichen Gegebenheiten und listet alle Namen der wichtigsten *bodhisattva* aus der Versammlung im einzelnen auf. Vgl. „Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs“, in: *TT*. 32, no. 810, F. 1b.1-2a.3. Was die tibetisch- und chinesisch-kanonischen Versionen angeht, wird im folgenden jeweils nur auf die entsprechende Textstelle verwiesen und nicht in jedem einzelnen Fall der gesamte Titel erwähnt (d.i. *TT*. 32, no. 810 nimmt Bezug auf die tibetische Kanon-Version und *T*. 15, no. 654 auf die chinesische Kanon-Version „Foshuo ru wu fenbie famen jing“).

²⁷⁹ Der Begriff *shizun* 世尊 ist eine der Bezeichnungen des Buddha und heißt wörtlich übersetzt ‚der am meisten in der Welt Verehrte‘. Mit dieser Bedeutung im Sinn wurde die gängigere Bezeichnung ‚der Erhabene‘ durchgängig für *shizun* gewählt.

sein Gewand über seine rechte Schulter,²⁸¹ stützte sich mit dem rechten Knie²⁸² auf die Erde, verehrte den Buddha mit zusammengelegten Handflächen (10) und richtete folgende Rede an ihn: „Erhabener! Ich bitte einzig, Ihr Erhabener, daß Ihr allen *bodhisattva mahāsattva*²⁸³ (11) die *dhāraṇī* des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘ verkünden möget, so daß alle *bodhisattva mahāsattva* sie hören, (12) und sie anschließend empfangen, [im Geist] bewahren, rezitieren, gemäß ihres [absoluten] Prinzips handeln und sie wiederum an [andere] empfindende Wesen weiter verkünden mögen.“ (13) Als jener [seine Bitte] verständlich angetragen hatte, verkündete der Erhabene dem (14) *bodhisattva mahāsattva* [namens] ‚das Leuchten des Nicht-Vorstellens‘ folgendes: „Ihr Wohlgeborener, (15) ich werde Euch den grundlegenden *Dharma*, die *dhāraṇī* des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘ verkünden; deshalb höret gut zu und bedenket sie in vorzüglicher Weise [in Eurem Geist].“ (16) [Und der *bodhisattva mahāsattva* namens ‚das Leuchten des Nicht-Vorstellens‘ antwortete]: „Erhabener, so ist es gut.“ Dann hörte jener *bodhisattva* aufmerksam zu und empfing [die *dhāraṇī* des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘].

[II. HAUPTTEIL: METHODE DES EINTRETENS IN NICHT-VORSTELLEN]

[II.1 METHODE DES AUFGEBENS VON MERKMALEN]

(17) Sodann verkündete der Erhabene allen *bodhisattva mahāsattva* folgendes: „Ihr Wohlgeborenen, (18) Ihr *bodhisattva mahāsattva*, nachdem Ihr die *dhāraṇī* des Eintretens in *Nicht-Vorstellen* gehört habt, verweilt ruhig in dem Geist²⁸⁴ von Nicht-Vorstellen, (19) dann werden [alle Merkmale]²⁸⁵ vollständig aufgegeben.“

²⁸⁰ Der Name ‚Wu fenbie zhaoming‘ 無分別照明 ist identisch mit dem tibetischen Namen ‚rNam par mi rtog snang ba‘ (TT. 32, no. 810, F. 1a.7).

²⁸¹ Im tibetischen Text heißt es, daß er „sein Obergewand von der Schulter herabfallen ließ“ (TT. 32, no. 810, F. 2a.6).

²⁸² Der Text liefert an dieser Stelle irrtümlicherweise *youjian* 右肩 ‚rechte Schulter‘ für die Wendung *youxi* 右膝 ‚rechtes Knie‘, die auch in der späteren chinesischen (T. 15, 805b.23) und der tibetischen Übersetzung (TT. 32, F. 2b.6) bestätigt ist.

²⁸³ Im tibetischen Text ist an dieser Stelle der Ausdruck *bodhisattva mahāsattva* eine weitere Anredeform des Erhabenen (TT. 32, F. 2a.7).

²⁸⁴ Der Begriff *xiang* 想 ist an dieser Stelle nicht wörtlich als ‚konzeptueller Gedanke‘ übersetzt, sondern im Vergleich mit der späteren chinesischen und der tibetischen Kanon-Version als ‚Geist‘. Vgl. T. 15, 805b.30: [...]住無分別心[...] und TT. 32, F. 2b.3: *rnam par mi rtog pa la bsam pa bzhag nas* [...].

[II.1.1 METHODE DES AUFGEBENS VON VIER MERKMALEN]

[II.1.1.1 AUFGEBEN VOM MERKMAL DER EIGENNATUR]

„Die Eigennatur als befleckte Natur ist ein Konzept²⁸⁶ des Vorstellens, nämlich das Konzept über ein zu erfassendes [Objekt] und ein erfassendes [Subjekt]. (20) Zu der befleckten Natur [zählen] (21) die fünf *skandha* von Form, Gefühl, Wahrnehmung, (22) Gestaltung und Bewußtsein.²⁸⁷ Wie sind nun jene Merkmale [über die Natur] aufzugeben? (23) Vorstellungen über alle Merkmale [der Natur] werden der Reihe nach aufgegeben, indem den vor [dem eigenen Geist] erscheinenden Gegebenheiten kein absichtsvoller Gedanke [auferlegt wird].“

[II.1.1.2 AUFGEBEN VOM MERKMAL DES GEGENMITTELS]

„(24) Ferner gibt es das Merkmal von verschiedenen Gegenmitteln, die sich offensichtlich [vor dem eigenen Geist] manifestieren, und indem sie vor ihm erscheinen, wahrgenommen werden. [Dazu zählen] das vorgestellte Konzept des Gabe-Gebens, (25) der Disziplin, der Geduld, der Anstrengung, (26) der Meditation und des unterscheidenden Gewahrseins.²⁸⁸ (27) Die Konzepte über ihre [jeweilige] Eigennatur, [ihre jeweiligen] Vorzüge und [ihre

²⁸⁵ Vgl. die kanonischen Versionen, wo an dieser Stelle eindeutig das Aufgeben von ‚Merkmalen‘ (*xiang* 相, *mtshan ma*, *nimitta*) formuliert ist. *T.* 15, 805b.30: 即一切分別相。離此言無分別者[...] und *TT.* 32, F. 2a.3-4: *rnam par rtog pa'i mtshan ma thams cad yongs su spong ngo/*. Vgl. auch Zeile (23) dieser Übersetzung.

²⁸⁶ Die beiden Begriffe *xiang* (想 ‚konzeptueller Gedanke/ Konzept‘) und *xiang* (相 ‚Merkmal‘, skr. *nimitta*) sind klar zu unterscheiden. *Xiang* ‚Konzept‘ bezieht sich auf einen subjektiven Prozeß des Unterscheidens und Wahrnehmens. *Xiang* ‚Merkmal‘ ist eher ein objektives Merkmal, welches als Wahrnehmungsobjekt wahrgenommen wird. ‚Merkmale‘ können über das Bewußtsein als ‚konzeptueller Gedanke‘ wahrgenommen werden, so daß zunächst das ‚Merkmal‘ bestehen muß, ehe es im Geist als ‚Konzept‘ erfaßt werden kann.

In diesem Text sind m. E. die beiden Zeichen *xiang* nicht sehr strikt voneinander getrennt benutzt worden. Sowohl die spätere chinesische als auch die tibetische Übersetzung im jeweiligen Kanon liefern in der Regel die Bedeutung ‚Merkmal‘ (*nimitta*) entsprechend als *xiang* 相 und *mtshan ma*, selbst in solchen Fällen, wo das vorliegende Dunhuang-Dokument *xiang* 想 ‚Konzept‘ einsetzt. Es sei an dieser Stelle lediglich auf diese Problem verwiesen. Diese Übersetzung orientiert sich dennoch an den im Dokument vorgegebenen Zeichen. Davon abweichende Übersetzungen sind im Einzelfall kenntlich gemacht.

²⁸⁷ Die ‚fünf *skandha*‘ (*wuyun* 五蘊), wörtlich die ‚fünf Anhäufungen‘ sind die fünf grundlegenden Komponenten, die ein empfindendes Wesen ausmachen. Vgl. *DCBT*: 126a.

²⁸⁸ Der Begriff *zhahui* 智慧 wird in chinesisch-buddhistischen zwar Texten gewöhnlich für skr. *jñāna* ‚ursprüngliche Weisheit‘ benutzt, wohingegen in der Auflistung der sechs *pāramitā* gewöhnlich der Begriff *zhi* 知 für ‚unterscheidendes Gewahrsein‘ gebraucht wird. In diesem Kontext der sechs *pāramitā* ist deshalb die Übersetzung ‚unterscheidendes Gewahrsein‘ auch für den Begriff *zhahui* gewählt.

jeweilige] feste und tatsächliche [Essenz]²⁸⁹ (28) werden vollständig aufgegeben, da ihnen kein absichtsvoller Gedanke [auferlegt wird].“

[II.1.1.3 AUFGEBEN VOM MERKMAL DES TATSÄCHLICHEN]

„Wenn jene Konzepte vollständig aufgegeben sind, dann gibt es darüber hinaus noch (29) die Konzepte über das Tatsächliche,²⁹⁰ die vor [dem eigenen Geist] erscheinen und wahrgenommen werden. Dazu [gehören] die vorgestellten Konzepte der Leerheit (30) und der Soheit. [Das Konzept der Soheit] entsteht als das vorgestellte Konzept der Grenze des Tatsächlichen,²⁹¹ des Nicht-Gedankens, der absoluten Wahrheit und der Sphäre der Gegebenheiten (*dharmadhātu*).²⁹² (31) Die Konzepte über die Eigennatur,²⁹³ die Vorzüge und die feste und tatsächliche [Essenz] (32) des Tatsächlichen entstehen dergestalt als Vorstellung. Sie werden (33) vollständig aufgegeben,

²⁸⁹ Der Begriff *jianshi* 堅實 ist an dieser Stelle als *jianshi xin* 堅實心 bzw. als das Synonym *zhenshi xin* 眞實心 ‚wahrhaftiges Herz bzw. wahrhaftige Essenz‘ zu lesen (FGDCD: 1395b-c). *Jianshi* ist an dieser Stelle allerdings adjektivisch gebraucht und beschreibt die Essenz als ‚fest und tatsächlich [existent]‘. Besonders der zweite Bestandteil *shi* bildet den Gegensatz zu *kong* 空 ‚leer‘, so daß die Essenz hier gerade positiv als nicht-leer beschrieben wird.

Die Bedeutung ‚wahrhaftiges Herz bzw. wahrhaftige Essenz‘ kommt auch der tibetischen Übersetzung *snying po* ‚Herz/Essenz‘ (TT. 32, F. 3a.1) nahe. Vgl. auch die spätere chinesische Version (T. 15, 805c.10), welche *zhenshi wuse* 眞實無色 ‚die wahre Essenz ist ohne Form‘ liefert.

²⁹⁰ Der Terminus *zhenshi* 眞實 ‚das Tatsächliche‘ steht im Gegensatz zu ‚irrigen Konzepten‘ (*wangxiang* 妄想), so daß er synonym zu *zhenru* 眞如 ‚Soheit‘, die wahre Natur von allem, zu verstehen ist. Vgl. FGDCD: 4225b.

²⁹¹ Der Begriff ‚Grenze des Tatsächlichen‘ (*shiji* 實際) beschreibt das vollständige Aufgeben jeglicher irriger Konzepte in der Verwirklichung von *nirvāṇa*; er erläutert somit die Grundlage von Soheit. Es heißt, daß der grenzenlose *Dharma* der grenzenlose Geist sei, welcher in die Begrenzung des Tatsächlichen eintrete. Vgl. FGDCD: 5791a.

²⁹² Die ‚Soheit‘ (*zhenru*) ist hier aus viererlei Hinsicht beschrieben: (1) aus der Sicht der Grundlage, die die ‚Grenze des Tatsächlichen‘ (*shiji*) ist, (2) als ihr Merkmal, das ‚Nicht-Gedanke‘ (*wuxiang* 無想) bzw. Konzeptlosigkeit ist, (3) aus der Sicht der zwei Wahrheiten als ‚absolute Wahrheit‘ (*shengyi* 勝義) und (4) als der alles-umfassende Raum, *dharmadhātu* (*fajie* 法界).

²⁹³ Der Begriff *woxiang* 我想 ‚Konzept der Eigenheit‘ ist hier wie die parallele Stelle in Zeile (27) als *zixing xiang* 自性想 ‚Konzept der Eigennatur‘ zu verstehen. Diese Bedeutung ist ebenso bestätigt in der späteren chinesischen Übersetzung (T. 15, 895c.10: *zixing wuse* 自性無色). Die tibetische Übersetzung im Kanon liefert allerdings an dieser und einer späteren Stelle den Terminus *mtshan nyid* ‚Definition‘ (TT. 32, F. 3a.4, 8), wohingegen in der vorherigen gleichlautenden Passage, die Zeile (27) dieses vorliegenden Textes entspricht, *ngo bo nyid* ‚Eigennatur‘ eingesetzt ist (TT. 32, F. 3a.1). Entsprechend dieser ‚Definition‘ (*mtshan nyid*) entstehen Erscheinungen als sogenannte ‚Merkmale‘ (*mtshan ma, nimitta, xiang*).

indem ihnen kein absichtsvoller Gedanke [auferlegt wird] und man in Nicht-Gedanke²⁹⁴ [verweilt].“

[II.1.1.4 AUFGEBEN VOM MERKMAL DER VERWIRKLICHUNG]

„Nachdem auf diese Weise alle Konzepte vollständig aufgegeben sind, (34) gibt es weiterhin noch vorgestellte Konzepte der Verwirklichung, die sich offensichtlich [vor dem eigenen Geist] manifestieren (35) und [deshalb] wahrgenommen werden. Es sind die vorgestellten Konzepte über die Verwirklichung von der [ersten] bis zur zehnten Stufe (*bhūmi*) [des *bodhisattva*-Pfades], (36) die in der Beharrlichkeit der *Dharma*[-Praxis] über das Ungeborene²⁹⁵ entstehen. Dazu [zählen] die Konzepte des Vorzeichens, des vollständig (37) geläuterten Buddhafeldes, des Heranreifens der empfindenden Wesen, und die von der Weihe bis hin zur Verwirklichung (38) von Allwissenheit,²⁹⁶ die [allesamt] als Konzepte vorgestellt und wahrgenommen werden. Die Konzepte über die Eigennatur, die Vorzüge und (39) die feste und tatsächliche [Essenz] der Verwirklichung entstehen dergestalt als Vorstellung. (40) Sie werden allesamt derart aufgegeben, indem ihnen kein absichtsvoller Gedanke [auferlegt wird] und man in Nicht-Gedanke [verweilt].“

[II.1.2 AUFGEBEN ALLER MERKMALE DER REIHENFOLGE NACH]

„(41) So gibt der *bodhisattva mahāsattva* alle Konzepte des Vorstellens auf, indem er auf nichts absichtsvolle Gedanken auferlegt. (42) Dies wird das unermüdliche sich Üben im Nicht-Vorstellen genannt. Obwohl er (43) die Sphäre des Nicht-Vorstellens noch nicht tatsächlich berührt und verwirklicht hat, wird er jedoch zur Berührung und Erkenntnis dieses *Dharma* hingeführt, (44) indem er entsprechend des [absoluten] Prinzips²⁹⁷ absichtsvoll den

²⁹⁴ Der Text liefert hier den Begriff *wunian* 無念.

²⁹⁵ Die Bezeichnung ‚Beharrlichkeit der *Dharma*[-Praxis] über das Ungeborene‘ (*wusheng faren* 無生法忍) beschreibt die Fähigkeit, unermüdlich den *Dharma* zu studieren und in seiner Essenz mit Ruhe zu verweilen. Es ist die Sicht, welche ein *bodhisattva* auf der ersten Stufe des Pfades entwickelt und sich mit Vertrauen und ‚Geduld‘ (*ren*) auf das ungeborene Prinzip des Absoluten stützt. Vgl. *FGDCD*: 3351a-b.

²⁹⁶ Die Konzepte der ‚Beharrlichkeit der *Dharma*[-Praxis] über das Ungeborene‘ bis hin zum ‚Erlangen von Allwissenheit‘ sind Phasen, die ein *bodhisattva* beim Erlangen der Stufen (*bhūmi*) durchläuft. Nachdem sein Geist in der Erfahrung von *śūnyatā* gefestigt ist, erfährt er beispielsweise in einem Traum ein ‚Vorzeichen‘ (*ji* 記), daß er die erste Stufe erlangen wird. Es offenbart sich ihm ein ‚vollständig geläutertes Buddhafeld‘ (*yanjing fotu* 嚴淨佛土), wo ihm ein Buddha eine ‚Weihe‘ (*guanding* 灌頂) erteilt, die ihn ermächtigt, auch selbst andere ‚empfindende Wesen zum Heranreifen‘ (*chengshu youqing* 成熟有情) hinzuzuführen. Er selbst erlangt schließlich ‚Allwissenheit‘ (*yiqie zhongzhi* 一切種智), also Buddhaschaft.

²⁹⁷ *Li* 理 ist an dieser Stelle als *ruli zhi* 如理智 ‚Weisheit im Einklang mit dem absoluten Prinzip‘ zu verstehen und weist auf die Erkenntnis der absoluten Wahrheit hin.

höchsten und wundersamen *samādhi* praktiziert. Durch diese Praxis nähert er sich dem kontinuierlichen Üben des *samādhi* an. (45) Wenn seine Absicht im Einklang mit der Wirklichkeit ist, wird er mühelos und ohne eigentlich einer Praxis nachzugehen,²⁹⁸ (46) die Sphäre des Nicht-Vorstellens vollkommen verwirklichen und allmählich [alle Konzepte des Vorstellens] läutern.“

[II.2 WESENSMERKMAL, NUTZEN VON UND BEISPIEL ÜBER NICHT-VORSTELLEN]

[II.2.1 WESENSMERKMAL VON NICHT-VORSTELLEN]

[II.2.1.1 NICHT-ERSCHEINEN]

„Warum wird die Sphäre des Nicht-Vorstellens ‚Nicht-Vorstellen‘ genannt? Sie wird ‚Nicht-Vorstellen‘ genannt, (47) da sämtliche Konzepte der Gedankensuche, Merkmale des Erklärens und des zu Erklärendem und (48) der konzeptuelle Bereich der Sinnesorgane überwunden werden. [Und sie wird so genannt], da der konzeptuelle Bereich der [Sinnes]objekte und (49) die Merkmale des Bereiches bloßen Erkennens überwunden werden, und (50) da es kein Fundament gibt, auf das sich sämtliche Hindernisse stützen könnten – [einschließlich] aller Geistestrübungen, die aufeinander folgen. Was ist Nicht-Vorstellen? Nicht-Vorstellen ist ohne Form, (51) ohne Hindernis,²⁹⁹ ohne Gestütztes, ohne Scheinen, ohne Erkennen und ohne Grundlage.³⁰⁰“

[II.2.1.2 ERSCHIEINEN]

„(52) Da alle *bodhisattva mahāsattva* in vorzüglicher Weise in der Sphäre des Nicht-Vorstellens verweilen, sehen sie aus der Sicht der Weisheit, daß die

Demgegenüber steht der Begriff *ruliang zhi* 如量智 ‚Weisheit, die mit dem Bemessen im Einklang ist‘, die das unterscheidende Gewahrsein in Bezug auf die relative Wahrheit ist. Mittels dieser ‚zwei Weisheiten‘ (*erzhi* 二智) werden die ‚zwei Wahrheiten‘ (*erdi* 二諦) erkannt. Vgl. *FGDCD*: 215b.

²⁹⁸ Der Text gibt an dieser Stelle die Begriffe *wuwei* 無爲 und *wu jiaxing* 無加行, die wörtlich als ‚Nicht-Aktivität‘ und ‚Nicht-Übung‘ zu übersetzen sind.

²⁹⁹ Der Begriff *wudui* 無對 wird erklärt als ein *dharma*, welcher nicht die geringsten Hindernisse aufweist. Der Gegensatz, *youdui* 有對, faßt dementsprechend all jene *dharma* zusammen, die Hindernisse mit sich bringen wie beispielsweise die fünf *skandha* und dergleichen. Vgl. *FGDCD*: 5127b-c.

³⁰⁰ Zu den Begriffen ‚ohne Gestütztes‘ (*wu yi* 無依) und ‚ohne Grundlage‘ (*wu you suoyi chu* 無有所依處) vgl. auch die tibetische Kanon-Version, die die entsprechenden Bedeutungen *rten pa med pa* und *gnas med pa* liefert (*TT*. 32, F. 3b.7-8). Die chinesische Kanon-Version bringt keine weitere Erklärung der Begriffe, da sie an dieser Stelle leicht von der Übersetzung des Dunhuang-Dokumentes abweicht (*T*. 15, 806a.6-7).

Sphäre aller Wissensobjekte (53) gleich wie der [Himmels]raum ist und in ihr keine Konzepte des Unterscheidens existieren. Durch die später erlangte Weisheit des Nicht-Vorstellens (54) betrachten sie alle Gegebenheiten gleichsam wie Illusionen, Spiegelungen im Traum, Echos, Widerspiegelungen des Mondes im Wasser, Täuschungen (55) und dergleichen.³⁰¹

[II.2.2 NUTZEN]

Sie werden das Verweilen in der großen Glückseligkeit, den großen Geist und die vollkommene, große (56) [ursprüngliche] Weisheit erlangen und in der Glückseligkeit den natürlichen Zustand³⁰² verwirklichen. (57) Sie werden zu jeder Zeit für alle empfindenden Wesen Wohl bewirken können und mühelos und ohne Unterlaß die Taten aller Buddhas vollbringen.“

[II.2.3 BEISPIELE]

„(58) Ihr Wohlgeborenen, [ich führe Euch folgendes] Beispiel [an]: unter einem höchst wundersamen Felsenschatz verbargen sich (59) verschiedene leuchtende und außergewöhnliche Kostbarkeiten wie goldene, silberne, gläserne, rote und (60) dergleichen verschiedenerlei Kostbarkeiten. Als einige Menschen, die diese Kostbarkeiten begehrten, zu jenem Ort kamen, sprach einer [unter ihnen], (61) der die Schätze erkannte, folgendes:

„Oh, Ihr Söhne, unter diesem höchst wundersamen Felsenschatz verbergen sich (62) leuchtende und außergewöhnliche Kostbarkeiten – darunter auch wunscherfüllende Edelsteine. (63) Ihr solltet zunächst diesen Felsenschatz ausgraben. Nachdem Ihr ihn ausgegraben habt, werdet Ihr silberne Steine sehen. (64) Ihr dürft über jene nicht das Konzept, daß sie golden³⁰³ seien, entstehen lassen. Wenn Ihr dieses Konzept³⁰⁴ erkannt habt, grabet

³⁰¹ Die ‚später erlangte Weisheit des Nicht-Vorstellens‘ (*wu fenbie houde zhi* 無分別後得智) erkennt die illusionäre Erscheinung von allen Gegebenheiten. Sie basiert auf der ‚grundlegenden Weisheit des Nicht-Vorstellens‘ (*genben wufenbie zhi* 根本無分別智), die die Soheit erkennt (vgl. *FGDCD*: 3805c). In diesem Text ist diese Weisheit lediglich als ‚Sicht der Weisheit‘ (*zhijian* 智見) bezeichnet (vgl. Zeile (52)).

³⁰² Der Begriff *zizai* 自在 drückt den Vorzug der Buddhas und *bodhisattva* auf der höchsten Stufe aus, alle Taten hindernislos und nach Herzenswunsch zu vollbringen (vgl. *FGDCD*: 2518c). In diesem Zusammenhang wurde die Übersetzung ‚natürlicher Zustand‘ gewählt, um gerade dieser Freiheit und Hindernislosigkeit der Buddhas Ausdruck zu verleihen.

³⁰³ Der Text liest an dieser Stelle *jin* 金 ‚golden‘ im Sinne von sehr kostbar. Die spätere chinesische Übersetzung liefert in der gleichen Bedeutung an dieser Stelle den Begriff *da zhenbao* ‚große Kostbarkeit‘ (*T.* 15, 806a.21).

³⁰⁴ Der Text liefert an dieser Stelle den Begriff ‚Merkmal‘ (*xiang* 相), hingegen in einer parallelen Stelle in Zeile (66) das Zeichen *xiang* 想 ‚konzeptueller Gedanke‘. M. E. handelt es sich hier in Zeile (64) um einen Fehler des Kopisten, so daß *xiang* (相 ‚Merkmal‘) als das Zeichen *xiang* (想 ‚konzeptueller Gedanke‘) zu korrigieren ist.

anstattdessen weiter. (65) Dann werdet Ihr goldene Steine sehen. Ihr dürft über jene goldenen nicht das Konzept entstehen lassen, daß sie großartige Kostbarkeiten seien. (66) Wenn Ihr dieses Konzept erkannt habt, grabet anstattdessen weiter. Nachdem Ihr so weitergegraben habt, werdet Ihr mannigfaltige kostbare Steine sehen. Ihr dürft über jene kostbaren (67) nicht das Konzept entstehen lassen, daß sie besonders kostbar seien. Anstattdessen solltet Ihr dieses Konzept verstehen und weitergraben.““

„Oh, Ihr Söhne, (68) wenn Ihr auf diese Art und Weise fortfahrt und grabt, dann werdet Ihr mühelos und ohne [eigentlich] einer Praxis nachzugehen, (69) die großen wundersamen Kostbarkeiten und wunscherfüllenden Edelsteine sehen. Indem Ihr die Schätze erlangt, werdet Ihr wohlhabend und glücklich sein (70) und große Früchte ernten. Dann werdet Ihr die große Kraft zum eigenen Wohle und zum Wohle Anderer [empfindender Wesen bewirken].‘ So hat jener verkündet.“

[II.2.3.1 BEDEUTUNG DER BEISPIELE]

„Ihr Wohlgeborenen, (71) um Euch die Bedeutung [des gerade Dargelegten] zu erklären, habe ich dieses Beispiel angeführt. In diesem [Beispiel] versinnbildlicht der höchst wundersame Felsenschatz (72) die zwei Arten des Auferlegens von Begriffen,³⁰⁵ nämlich auf die verschiedenen Gestaltungen [des Bewußtseins] und die verschiedenen Befleckungen. (73) Die ‚darunterliegenden wunscherfüllenden Edelsteine‘ [versinnbildlichen] das Auferlegen von Begriffen auf das Nicht-Vorstellen. ‚Jene, die die wunscherfüllenden Edelsteine begehren‘ (74) [versinnbildlichen] das Auferlegen von Begriffen auf die *bodhisattva mahāsattva*. (75) [Der Satz] ‚Ihr dürft nicht das Konzept entstehen lassen, daß sie eine große Kostbarkeit sei‘ [versinnbildlicht] das Auferlegen von Begriffen auf die vollkommene Erleuchtung des *tathāgata*. (76) ‚[Die Bedeutung] des Felsen zu erkennen‘ [versinnbildlicht] das Auferlegen von Begriffen darauf, daß die Eigennatur mit Konzepten des Vorstellens versehen sei. Das so gesagte ‚Grabt weiter!‘ (77) [versinnbildlicht] das Auferlegen von Begriffen darauf, mit dem [absoluten] Prinzip in Einklang absichtsvoll zu handeln. Die ‚silbernen Steine zu sehen‘ [versinnbildlicht] das Auferlegen von Begriffen darauf, (78) daß ein Gegenmittel ein Konzept des Vorstellens sei. Die ‚goldenen Steine zu sehen‘ [versinnbildlicht] das Auferlegen von Begriffen darauf, daß Leerheit und dergleichen (79) als Konzepte³⁰⁶ des Vorstellens entstehen. ‚Mannigfaltige kostbare Steine zu sehen‘ (80) [versinnbildlicht] das Auferlegen von Begriffen darauf, daß Verwirklichung als Konzept des Vorstellens entstehe.

³⁰⁵ Der Begriff *zengyu* 增語 bedeutet, daß Worte als Ausdruck der Anhaftung an irrige Konzepte der Wirklichkeit auferlegt werden.

³⁰⁶ Der Text liest an dieser Stelle *xiang* 相 ‚Merkmal‘. M. E. ist dieses Zeichen wiederum durch *xiang* 想 ‚konzeptueller Gedanke‘ zu ersetzen.

„Die wunscherfüllenden Edelsteine und (81) großen Kostbarkeiten‘ [versinnbildlichen] das Auferlegen von Begriffen darauf, sich der Sphäre des Nicht-Vorstellens anzunähern und sie zu verwirklichen. Ihr Wohlgeborenen, (82) ebenso wie dieses Beispiel solltet Ihr verstehen, wie in die absolute Bedeutung von Nicht-Vorstellen einzutreten ist.“

[II.3 METHODE DER KORREKTEN ÜBUNG]

[II.3.1 METHODE DER KORREKTEN ÜBUNG ÜBER FORM]

[II.3.1.1 WAHRNEHMUNG (, DAB ALLE FORM BLOßES ERKENNEN IST)]

„(83) Nochmals, Ihr Wohlgeborenen, wie vermag der *bodhisattva mahāsattva* (84) unverzüglich in die Sphäre des Nicht-Vorstellens einzutreten? Der *bodhisattva mahāsattva* [vermag es zu tun], indem er aufmerksam die Merkmale des Vorstellens untersucht. Während er auf diese Art und Weise (85) ruhig in der Sphäre des Nicht-Vorstellens verweilt und ein Merkmal der Form [vor seinem Geist] erscheint, (86) dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens, wenn er es [sich tatsächlich] als dieses Merkmal der Form [einbildet]. Wenn sich das weitere Konzept, daß Form wahrgenommen wird, [in seinem Geist] erhebt, dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. Hält er diese Form (87) für existent, dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. [Bildet er sich schließlich auch ein, daß es] Erkennen, Vergehen, Befleckung, Läuterung und Nicht-Existenz [von Form gebe], (88) dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens.“

[II.3.1.2 NICHT-WARHNEHMUNG (VON FORM)]

„Wenn sich ein Konzept von Nicht-Form [in seinem Geist] erhebt und er es [als solches] wahrnimmt, dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. (89) Wenn sich [ein Konzept von] keiner Natur der Form, keiner Ursache, keiner Aktivität, keinem Übereinstimmen und keinem (90) Weiterbestehen³⁰⁷ [von Form in seinem Geist] erhebt [und er es als solches wahrnimmt], dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. Wenn sich das Konzept erhebt, daß Form bloßes Erkennen sei, [und er dieses Konzept wahrnimmt], dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. (91) [Wenn er] gleich wie Nicht-Form ebenso sämtliches Erkennen von erscheinender Form für nicht existent [hält], dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens.“

[II.3.1.3 NICHT-WAHRNEHMUNG DIESER WAHRNEHMUNG (D.I. DER WAHRNEHMUNG, DAB FORM BLOßES ERKENNEN IST)]

„(92) Ihr Wohlgeborenen, für den *bodhisattva mahāsattva* ist die Natur des bloßen Erkennens nicht vergebens, obwohl es weder in der Natur der Form (93) ein Objekt noch in sämtlichem Erkennen der erscheinenden Form etwas zu erlangen gebe. (94) Da jenseits von Erkennen nicht der geringste *dharma* zu erlangen ist, erhebt sich in der Natur des bloßen Erkennens (95) entsprechend der Wirklichkeit nicht die Sicht der Nicht-Existenz. [Gleichsam] erhebt sich jenseits von bloßem Erkennen entsprechend der Wirklichkeit nicht die Sicht von Nichts.“

[II.3.1.4 WAHRNEHMUNG DER NICHT-WAHRNEHMUNG (D.I. NICHT-DUALITÄT VON FORM UND ERKENNEN)]

„(96) Und [ebenso] erhebt sich gegenüber sämtlichem Erkennen von erscheinender Form nicht die Sicht von Nichts, [... (97) ...]³⁰⁸ da sich entsprechend der Wirklichkeit nicht die Sicht [der Unterscheidung]³⁰⁹ von einer [Natur] und davon verschiedener [Natur]³¹⁰ zwischen [der Form] und bloßem Erkennen [der Form] erhebt. (98) In der Doktrin von Nicht-Merkmal des bloßen Erkennens erheben sich weder die unterschiedlichen Sichten von [existierendem] Merkmal oder Nicht-Merkmal noch (99) die [der Unterscheidung] von einer [Natur] oder davon verschiedener [Natur zwischen Merkmal und Nicht-Merkmal]. Deshalb entstehen entsprechend der Wirklichkeit nicht die Sichten von Vergehen und Entstehen, Vergänglichkeit und Beständigkeit und Kommen und Gehen. (100) Wenn [der *bodhisattva mahāsattva*] sich auf diese Art und Weise in sämtlichen Vorstellen [nichts mehr] vorstellt, (101) dann ist gerade dieses sich-nicht-[mehr]-Vorstellen die Sphäre des Nicht-Vorstellens in der sich derartige Sichten entsprechend der Wirklichkeit nicht erheben.“

³⁰⁷ Der Begriff *liuzhuan* 流轉 bezieht sich auf das kontinuierliche Fortsetzen des Daseinskreislaufes (vgl. *FGDCD*: 3866a). In diesem Sinne ist *liuzhuan* in dieser Passage als das *kontinuierliche Fortsetzen von Form* als ein Merkmal vom Daseinskreislauf zu verstehen.

³⁰⁸ An dieser Stelle sind die vorherigen beiden Sätze noch einmal wiederholt. Hierbei muß es sich um einen Schreibfehler des Kopisten handeln, da durch die Wiederholung auch keine zusätzliche Klärung des Inhalts geliefert wird.

³⁰⁹ Im Vergleich zu der parallelen Stelle in Zeile (120) ist hier zum besseren Verständnis ebenso der Begriff *chabie* 差別 ‚Unterschied‘ zu ergänzen.

³¹⁰ Die Begriffe *yiyi* 一異 sind in der späteren chinesische Übersetzung als *yi xing* [...] *yi xing* 一性[...]異性 also als ‚von einer Natur [...] oder davon verschiedener Natur [...]‘ erklärt (vgl. *T.* 15, 806b.21).

[II.3.2 EINTRETEN IN NICHT-VORSTELLEN]

„Ihr Wohlgeborenen, (102) dies heißt, reibungslos und unverzüglich in die Sphäre des Nicht-Vorstellens einzutreten. Dies heißt [ferner], daß der *bodhisattva mahāsattva* (103) auf höchst vorzügliche Weise ruhig in der Natur des Nicht-Vorstellens verweilt. [So wie mit dem *skandha* der Form] verhält es sich auch mit [dem *skandha*] des Gefühls, der Wahrnehmung, der Gestaltung und des Bewußtseins und [der *pāramitā*] des Gabe-Gebens, der Disziplin, der Geduld, der Anstrengung, der Meditation³¹¹ und des unterscheidenden Gewährseins und bis hin zum anderen Ufer und dergleichen. Ebenso verhält es sich mit der Leerheit und dergleichen (105) bis hin zur Allwissenheit. Dieses sind umfassende Darstellungen.“

[II.3.3 METHODE DER KORREKTEN ÜBUNG ÜBER ALLWISSENHEIT]

[II.3.3.1 WAHRNEHMUNG (, DAB ALLWISSENHEIT BLOßES ERKENNEN IST)]

„Ihr Wohlgeborenen, (106) wenn der *bodhisattva mahāsattva* [aus dieser Auflistung schließlich] Allwissenheit [betrachtet], dann erheben sich [auch hier] dementsprechend [Konzepte] des Vorstellens. (107) Wenn er [sich einbildet, daß] er selbst oder Andere die Übung über Allwissenheit praktizieren, (108) dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. [Hält] er die Übung von Allwissenheit [für existent], (109) dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. Erhebt sich [das Konzept, daß] die Übung von Allwissenheit zu verwirklichen sei, (110) dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. [Bildet er sich ein, daß] Allwissenheit fortwährend emotionelle und kognitive Hindernisse³¹² abscheide, dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. (111) [Bildet er sich ein, daß] Allwissenheit [vollkommen] geläutert sei, dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens.“

[II.3.3.2 NICHT-WAHRNEHMUNG (VON ALLWISSENHEIT)]

„(112) [Hält] er Allwissenheit für nicht-existent, dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. [Hält] er die Eigennatur, (113) die Ursache, die Wirkung, die Tätigkeit von Allwissenheit, das Übereinstimmen mit und das

³¹¹ Der Text liest an dieser Stelle *anjing* 安靜 ‚Ruhe‘. Die beiden Zeichen *an* und *jing* sind allerdings nicht zusammen geschrieben. Es muß sich um einen Fehler des Kopisten handeln. *Anjing* ist in diesem Kontext als die fünfte *pāramitā chanding* 禪定 ‚Meditation‘ zu lesen – ebenso wie in Zeile (26) oben.

³¹² Die ‚zwei Hindernisse‘ (*erzhang* 二障) sind: ‚emotionelle Hindernisse‘ (*fannaο zhang* 煩惱障), durch die man an den Daseinskreislauf gebunden bleibt und ‚kognitive Hindernisse‘ (*suozhi zhang* 所知障), die in dem Glauben an ein gewöhnliches Wissen den Zutritt zur wahren Weisheit, zu *prajñā*, behindern. Vgl. *DCBT*: 31a.

Weiterbestehen³¹³ von [Allwissenheit] für nicht-existent, (114) dann praktiziert er, wenn er derartige Konzepte wahrnimmt, [noch im Bereich] des Vorstellens. Wenn er das Konzept wahrnimmt, daß Allwissenheit (115) bloßes Erkennen sei, dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens. [Wenn er] gleich wie [die Vorstellung, daß] Allwissenheit keine Erscheinung habe, (116) auch das Erkennen von Allwissenheit für nicht existent [hält], dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens.“

[II.3.3.3 NICHT-WAHRNEHMUNG DIESER WAHRNEHMUNG (D.I. DER WAHRNEHMUNG, DAß ALLWISSENHEIT BLOßES ERKENNEN IST)]

„(117) Selbst wenn der *bodhisattva mahāsattva* über den Buddha einen bedingten Gedanken [entstehen läßt], obwohl das Erkennen des Buddha [tatsächlich] ohne Erscheinung ist, ist [für ihn dieses] bloßes Erkennen dennoch nicht vergeudet. (118) Da jenseits [von Erkennen] nicht der geringste *dharma* zu erlangen ist, [erhebt sich in der Natur des bloßen Erkennens] nicht die Sicht, daß bloßes Erkennen nicht existiere. (119) [Entsprechend erhebt] sich jenseits von bloßem Erkennen nicht die Sicht von Nichts.“

[II.3.3.4 WAHRNEHMUNG DER NICHT-WAHRNEHMUNG (D.I. NICHT-DUALITÄT VON ALLWISSENHEIT UND ERKENNEN)]

„(120) Und [ebenso erhebt sich] gegenüber dem Erkennen von erscheinender Allwissenheit nicht [die Sicht von] Nicht-Existenz, da sich entsprechend der Wirklichkeit nicht die Sicht der Unterscheidung von einer [Natur] und davon verschiedener [Natur]³¹⁴ zwischen [der Allwissenheit] und bloßem Erkennen [der Allwissenheit] erhebt. (121) [In der Doktrin von] Nicht-Merkmal des bloßen Erkennens erhebt sich entsprechend der Wirklichkeit weder die Sicht von Nicht-Merkmal noch die von keinem Nicht-Merkmal.“

[II.3.4 EINTRETEN IN DIE SPHÄRE DES NICHT-VORSTELLENS]

„(122) Wenn deshalb, Ihr Wohlgeborenen, zu jeder Zeit und an jedem Ort auf diese Art und Weise sämtliches Vorstellen nicht [mehr] untersucht wird, (123) dann ist gerade das Aufgeben sämtlichen Vorstellens die Sphäre des Nicht-Vorstellens, in der sich derartige Sichten entsprechend der Wirklichkeit nicht erheben. Dies wird (124) das ‚Eintreten in die Natur des Nicht-Vorstellens‘ genannt. Ihr Wohlgeborenen, und deshalb spricht man vom

³¹³ Zu diesem Begriff vgl. die Übersetzung von Zeile (89/90) oben.

³¹⁴ Die Begriffe *yiyi* 一異 sind in der späteren chinesische Übersetzung wiederum als *yi xing* [...] *yi xing* 一性[...]異性 also als ‚von einer Natur [...] oder davon verschiedener Natur [...]‘ erklärt (vgl. T. 15, 806c.8-9). Vgl. auch die parallele Stelle in Zeile (97-99).

bodhisattva mahāsattva, (125) der auf vorzügliche Weise ruhig in der Sphäre des Nicht-Vorstellens verweilt.“

[III. VERDIENST DER PRAXIS VON NICHT-VORSTELLEN]

„Ihr Wohlgeborenen, das höchste Verdienst, welches darin entsteht, die Abschnitte dieses *sūtra* zu empfangen und [im eigenen Geist] zu bewahren, (126) sie abzuschreiben und zu rezitieren, ist viel größer und (127) nicht zu vergleichen mit jenem, welches durch das Darbringen des eigenen Körpers und Lebens [entsteht, selbst wenn jenes Darbringen des Körpers so] zahlreich geschieht wie es Sand[körner] im Ganges gibt. (128) [Es ist auch nicht zu vergleichen mit jenem Verdienst,] welches durch das Darbringen von vollkommen mit Kostbarkeiten angefüllten Weltbereichen (d.i. *maṇḍala*) [entsteht, selbst wenn jenes Darbringen des *maṇḍala* so] zahlreich geschieht wie es Sand[körner] im Ganges gibt. [Es ist darüber hinaus auch nicht zu vergleichen] (129) mit dem Verdienst, welches entsteht durch die Opfertgabe von kostbaren Figuren aller *tathāgata*, Pagoden, Tempeln und von Weltbereichen, die so zahlreich wie Sand[körner] im Ganges [dargebracht werden].“

[IV. VERS]

Sodann verkündete der Erhabene [im Anschluß] folgende Verse:

„(130) Verweilet ruhig im Nicht-Vorstellen,
Ihr Kinder der höchst Siegreichen, in diesem höchsten *Dharma*.
Es ist der Weg, Vorstellen zu überwinden,
Und allmählich Nicht-Vorstellen zu erlangen.

(131) Vorzügliche Ruhe, höchste Unerschütterlichkeit,
Der natürliche Zustand, [die Beherrschung von] Ungleich und Gleich,
Vermöget Ihr *bodhisattva* zu erlangen,
In der Glückseligkeit des Nicht-Vorstellens.“

[V. SCHLUß]

(132) Nachdem der Erhabene dieses *sūtra* verkündet hatte, waren der *bodhisattva* [namens] ‚das Leuchten des Nicht-Vorstellens‘ und die ganze Versammlung, die die Rede des Buddha gehört hatte, vollends zufrieden, und sie empfingen aufrichtig [die Belehrungen] und praktizierten mit Vertrauen [die Worte des Buddha].

2.2.2.2 Inhaltliche Einordnung der *dhāraṇī* des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘

Aus der obig übersetzten chinesischen Version der kurzen Lehrrede des Buddha über das Aufgeben von konzeptuellem Vorstellen und das Eintreten in Nicht-Vorstellen, dem *Ru wu fenbie zongchi jing* [*dhāraṇī* des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘], ist eindeutig sichtbar, daß sich Struktur und Inhalt an indischen Beispielen orientieren.³¹⁵ Im folgenden soll gerade durch das Herausarbeiten dieser Struktur der tiefgründige Inhalt dieses Textes systematisch beleuchtet werden. Als Hilfsmittel bedienen wir uns der Maitreya zugeschriebenen Yogācāra-Schrift *Dharmadharmatāvibhāga* [*Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen*],³¹⁶ in der das Thema ‚Eintreten in Nicht-Vorstellen‘ an sich auch von zentraler Bedeutung ist und sogar große inhaltliche Überschneidungen mit dem *Ru wu fenbie zongchi jing* liefert.³¹⁷ Als rein scholastischer Text ist der *Dharmadharmatāvibhāga* erklärender Natur. Für die strukturelle und inhaltliche Darstellung der oben angefertigten Übersetzung wird an dieser Stelle der Kommentar zum *Dharmadharmatāvibhāga* des großartigen tibetischen Gelehrten Mi pham Rin po che (1846-1912) herangezogen, da er auch für sehr schwierige Passagen über den Grundtext

³¹⁵ Sowohl das oben übersetzte chinesische Dunhuang-Dokument *Ru wu fenbie zongchi jing* als auch die tibetische Kanon-Version *‘Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs* bezeichnen das *sūtra* entsprechend der Sanskrit-Vorlage als *dhāraṇī* (*zongchi* 總持, *gzungs*). Allerdings ist der Begriff *dhāraṇī* hier kaum in seiner Bedeutung ‚Rezitationsformel‘ zu verstehen, da an keiner Stelle eine ‚Rezitationsformel‘ (*dhāraṇī*) auftaucht. Im vorliegenden Text wird der Begriff *dhāraṇī* deshalb im übertragenen Sinn als eine bündige Zusammenfassung einer tiefgründigen Lehre und somit als die Essenz des gesamten *sūtra* interpretiert. Dānapālas Übersetzung aus dem 10./11. Jahrhundert entfernt sich mit der Übersetzung des Titels *Foshuo ru wu fenbie famen jing* [*Vom Buddha verkündete sūtra über das Eintreten in das Dharma-Tor des ‚Nicht-Vorstellens‘*] bereits sehr von der ursprünglichen Sanskrit-Vorlage, sofern es sich um die gleiche handelt.

³¹⁶ „Chos dang chos nyid rnam par ‘byed pa’i gzung [Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen]“, Maitreya zugeschrieben, in: *TT*. 108 no. 5523, F. 48b.1-51b.6.

³¹⁷ Klaus-Dieter Mathes, *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1996, 22.

hinaus wertvolle Erläuterungen liefert. Ferner schreibt Mi pham Rin po che *ausdrücklich*, daß ein Teil der Darlegung über das Thema ‚Weisheit des Nicht-Vorstellens‘ (*rnam par mi rtog pa'i ye shes, wu fenbie zhi*) im *Dharmadharmatāvibhāga* gerade die Essenz der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅī* systematisch zusammenfasse.³¹⁸ Es folgt zunächst ein kurzer Überblick über den *Dharmadharmatāvibhāga*, bevor anhand der strukturellen Aufgliederung des *Ru wu fenbie zongchi jing* in einzelne Unterabschnitte die wichtigsten Punkte des Textes herausgearbeitet werden.

Der *Dharmadharmatāvibhāga* ist eines der fünf Maitreya zugeschriebenen wichtigen Werke der Yogācāra-Schule. Er erklärt zunächst die Gegebenheiten dieser Welt als bloßes Erkennen und stellt dann ihr wahres Wesen dar. Von zentraler Bedeutung sind dabei die Themen ‚Neugestaltung der Grundlage‘ (*gnas yongs su gyur ba*) und ‚Weisheit des Nicht-Vorstellens‘ (*rnam par mi rtog pa'i ye shes*). Die ‚Neugestaltung der Grundlage‘ ist hier gleichbedeutend mit der Makellosigkeit des *dharmadhātu*, die augenscheinlich wird, sobald durch ‚karmische Prägungen‘ (*bag chags*) hervorgerufene äußere Befleckungen vollständig gereinigt sind.³¹⁹ Die ‚Weisheit des Nicht-Vorstellens‘ wird im *Dharmadharmatāvibhāga* als ‚Basis‘ (*rten*) der ‚Neugestaltung der Grundlage‘ beschrieben. Gerade die systematische Darstellung über ‚Weisheit

³¹⁸ Mathes 1996: 215. Der von K. Mathes konsultierte Kommentar Mi pham Rin po ches ist auf der Grundlage der Blockdrucke aus Kathmandu und Rumtek erstellt und bei K. Mathes (1996) im Anhang abgedruckt. Es handelt sich um folgenden Text: „Chos dang chos nyid rnams par ‘byed pa’i tshig le’ur byas pa’i ‘grel pa ye shes snang ba rnam ‘byed [Kommentar der Verse über die *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen*. Unterscheidung von Weisheit und Erscheinung]“, von Mi pham Rin po che (1846-1912) verfaßt, erstellt nach Vorlagen der Blockdrucke in Kathmandu und Rumtek, in: Mathes 1996, Anhang, F. 16a.1.

³¹⁹ Mathes 1996: 260ff.

des Nicht-Vorstellens‘ im *Dharmadharmatāvibhāga*³²⁰ trägt dazu bei, auch die wichtigen Punkte der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅī* zu beleuchten.

Der *Dharmadharmatāvibhāga* beschreibt die Art und Weise, wie in die Weisheit des Nicht-Vorstellens einzutreten ist, in sechs Unterpunkten.³²¹ Vier dieser Unterpunkte sind ebenso in der obig übersetzten *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅī* dargestellt: (1) die Methode des Aufgebens von Merkmalen (vgl. Unterpunkt II.1 der Übersetzung), (2) das Wesen und (3) der Nutzen von Nicht-Vorstellen (Unterpunkt II.2) und (4) die Methode der korrekten Übung (Unterpunkt II.3).³²²

Von besonders zentraler Bedeutung in der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅī* sind dabei die ‚Methode des Aufgebens von Merkmalen‘ und die ‚Methode der korrekten Übung‘.³²³ Die ‚Methode des Aufgebens von Merkmalen‘ ist in vier Unterpunkten beschrieben: das Aufgeben vom Merkmal der Eigennatur (Unterpunkt II.1.1.1, Zeile 17-23), das Aufgeben vom Merkmal des Gegenmittels (II.1.1.2, 24-28), das Aufgeben vom Merkmal

³²⁰ Im *Dharmadharmatāvibhāga* ist die ‚Neugestaltung der Grundlage‘ in zehn Unterpunkten dargestellt. Der sechste Unterpunkt definiert die ‚Weisheit des Nicht-Vorstellens‘ als ‚Basis‘ (*rten*) der ‚Neugestaltung der Grundlage‘ (vgl. Mathes 1996: 137).

³²¹ Vgl. auch „Chos dang chos nyid rnam par ‘byed pa’i gzung“, F. 50a.2-3: */rnam pa drug gis rtogs pa nyid ni dmigs pa las dang/ mtshan ma yongs su spangs las dang/ yang dag par sbyor ba las dang/ mtshan nyid kyi phyir dang/ phan yon gyi phyir dang/ yongs su shes pa’i phyir ro/*. Vgl. auch Mathes 1996: 137.

³²² Die hier gewählten Überschriften der Unterpunkte der oben übersetzten *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅī* orientieren sich an der Unterteilung der *Dharmadharmatāvibhāga* von K.-D. Mathes (1996: 137-141). Vgl. auch die Gliederung des *Ru wu fenbie zongchi jing* im Anhang dieser Arbeit (Kap. 6.2).

³²³ Auch Kamalaśīla interpretiert in seinem Kommentar zum *sūtra* als die Essenz dieser Lehre, um in Nicht-Vorstellen einzutreten, die zwei wichtigen Methoden ‚Aufgeben von Merkmalen‘ und ‚korrekte Übung‘. Er unterteilt seinen Kommentar zur *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅī* in vierzehn Unterpunkte. Wie L. Gómez (1983b: 408) bereits gezeigt hat, ist die Diskussion des siebten und achten Themas, nämlich ‚Aufgeben von Merkmalen‘ und ‚korrekte Übung‘ (*mtshan ma yongs su spong bar yang dag par sbyor ba*) der umfangreichste und wichtigste Teil des Kommentars. Vgl. „‘Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs kyi rgya cher ‘grel pa“, in: *TT*. 105, no. 5501, F. 156a.5-163b.8.

des Tatsächlichen (II.1.1.3, 28-33) und das Aufgeben vom Merkmal der Verwirklichung (II.1.1.4, 33-40).³²⁴

Der Kommentar von Mi pham Rin po che zum *Dharmadharmatāvibhāga* erklärt, daß durch das Aufgeben in entsprechender Reihenfolge grobe, mittlere, feine und lange anhaltende Merkmale aufgegeben werden.³²⁵ Die Ursachen geistiger Befleckungen, wie das Konzept von Eigennatur, sind einfach zu erkennen. Es sind grobe Merkmale, die zunächst aufgegeben werden. Anschließend wird das etwas feinere Konzept, daß ein Gegenmittel anzuwenden sei, aufgegeben. Soheit als das unübertreffliche Gegenmittel für alles Aufzugebende ist ein sehr subtiles Merkmal, welches erst nach dem Aufgeben des vorangegangenen aufgegeben werden kann. Schließlich ist auch die Vorstellung über irgendeine Art der Verwirklichung aufzugeben. Das Konzept der Verwirklichung bleibt allerdings für lange Zeit bestehen und wird erst auf den höheren *bodhisattva*-Stufen aufgegeben. Erst dann kann die Weisheit des Nicht-Vorstellens tatsächlich heranreifen.³²⁶

Als nächsten wichtigen Punkt beschreibt das oben übersetzte *Ru wu fenbie zongchi jing*, daß, nachdem Merkmale des Vorstellens aufgegeben sind,

³²⁴ Vgl. auch „Chos dang chos nyid rnam par ‘byed pa’i gzung“, F. 50a.4-5: /*rnam pa bzhis mtshan ma spong ba rtogs ste/ mi mthun pa’i phyogs dang/ gnyen pa’i phyogs dang/ de bzhin nyid dang/ rtogs pa’i chos kyi mtshan ma yongs su spong ba las te/ [...]*. Vgl. auch Mathes 1996: 138.

³²⁵ Vgl. den Kommentar von Mi pham Rin po che in: „Chos dang chos nyid rnam par ‘byed pa’i tshig le’ur byas pa’i ‘grel pa ye shes snang ba rnam ‘byed“, F. 15b.6: /*mtshan ma bzhi spangs pa ‘dis ni gong gi rim pa ji lta ba bzhin du rags pa dang ‘bring dang phra mo dang yun ring du bdag gi rgyud la rjes su ‘brel ba yi mtshan ma spang/*. Vgl. auch Mathes 1996: 215.

³²⁶ Vgl. den Kommentar von Mi pham Rin po che in: „Chos dang chos nyid rnam par ‘byed pa’i tshig le’ur byas pa’i ‘grel pa ye shes snang ba rnam ‘byed“, F. 16a.5: /*[...] dag par mi rtog ye shes yongs su smin pa’i bar du rtog pa phra mo’i tshul du rgyud la ‘brel ba yin no/*. Vgl. auch Mathes 1996: 216.

Wie der Kommentar von Mi pham Rin po che zum *Dharmadharmatāvibhāga* zeigt, wird später in der tibetischen Tradition demnach auch besonders der Stufenweg betont, wie Konzepte allmählich aufzugeben seien. Die oben erwähnte Interpretation von Kamalaśīla knüpft eben gerade hieran an. Die Chan-Lehre greift hingegen in ihrer Interpretation der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* gerade nur einen Punkt heraus, nämlich die ‚subitistische‘ Methode des Aufgebens von Merkmalen, keinen absichtsvollen Gedanken den vor dem eigenen Geist erscheinenden Gegebenheiten aufzuerlegen (*wu zuoyi*).

die ‚Methode der korrekten Übung‘ folgt. Sie ist an zwei Beispielen veranschaulicht, nämlich an der Übung über Form (Unterpunkt II.3.1) und an der über Allwissenheit (Unterpunkt II.3.3). Auch hier ist eindeutig ein Stufenweg formuliert, der die korrekte Übung entsprechend des ersten und letzten Merkmals des Aufgebens beschreibt, also über das Merkmal der Eigennatur, zu der auch Form zählt, und über das Merkmal der Verwirklichung, das auch Allwissenheit umfaßt. Die korrekte Übung ist jeweils in vier Unterpunkten dargestellt. Auch hier liefert wiederum der *Dharmadharmatāvibhāga* wertvolle Erklärungen über die Bedeutung dieser schwierigen Passagen des *Ru wu fenbie zongchi jing*.

Da Soheit nicht erkannt wird, gibt es falsches Vorstellen, das wiederum die Ursache für das Erscheinen von Dualität ist. So tritt zwar das mit Ursache und Wirkung Versehene in Erscheinung, ist tatsächlich aber nicht existent. Erst wenn dieses nicht mehr erscheint, kommt das wahre Wesen der Gegebenheiten zum Vorschein und man erfaßt die Weisheit des Nicht-Vorstellens. Die korrekte Übung, um in die Weisheit des Nicht-Vorstellens einzutreten, ist in diesem Zusammenhang in vier aufeinander folgenden Schritten beschrieben. So übt man sich im ersten Schritt in der Wahrnehmung, daß alle Gegebenheiten bloßes Erkennen, d.h., daß sie nichts als die Manifestationen des eigenen Geistes sind. Es tritt zwar weiterhin falsches Vorstellen in Erscheinung, wird aber nicht für existent, sondern für bloßes Erkennen gehalten.³²⁷ In der obigen Übersetzung des *Ru wu fenbie zongchi jing* ist dies beispielsweise folgendermaßen ausgedrückt: „Hält er diese Form für existent, dann praktiziert er [noch im Bereich] des Vorstellens.“ (Unterpunkt II.3.1.1, 86-87).

Als nächsten Schritt erfaßt man die Nicht-Wahrnehmung von Gegenständen, an denen gewöhnlich festgehalten wird. Äußere Gegenstände

³²⁷ Der *Dharmadharmatāvibhāga* bezeichnet diesen ersten Schritt als ‚Übung der Wahrnehmung‘ (*dmigs pa'i sbyor ba*). Vgl. „Chos dang chos nyid nam par 'byed pa'i gzung“, F. 50a.6 und Mathes 1996: 139.

sind nicht existent, da bereits bloßes Erkennen als Gegenstand erscheint.³²⁸ So ist Form, um zum *Ru wu fenbie zongchi jing* zurückzukehren, ebenso nicht existent. Demnach bindet das Konzept, Nicht-Form für wahr zu halten, wiederum nur an die Sicht des Vorstellens (Unterpunkt II.3.1.2, 88).

In der folgenden Übung macht man sich mit der Nicht-Wahrnehmung dieser Wahrnehmung vertraut, d.i. mit der Wahrnehmung, daß bloßes Erkennen nicht existiert. Denn ohne einen Gegenstand des Erkennens ist auch kein Erkennen möglich.³²⁹ Dementsprechend heißt es im *Ru wu fenbie zongchi jing*: „Ihr Wohlgeborenen, für den *bodhisattva mahāsattva* ist die Natur des bloßen Erkennens nicht vergebens, obwohl es weder in der Natur der Form ein Objekt noch in sämtlichem Erkennen der erscheinenden Form etwas zu erlangen gebe.“ (Unterpunkt II.3.1.3, 92-93).

Schließlich werden in der vierten Übung der Wahrnehmung der Nicht-Wahrnehmung weder ein zu erfassendes Objekt noch ein erfassendes Subjekt wahrgenommen. Da sie nicht von unterschiedlichem eigenen Wesen sind, wird schließlich Nicht-Dualität erkannt.³³⁰ Dies ist nicht-duale Soheit, eine Wirklichkeit bar jeglicher Bezeichnung. In Bezug auf das Phänomen Form formuliert das *Ru wu fenbie zongchi jing* diese Erkenntnis folgendermaßen: „Und [ebenso] erhebt sich gegenüber sämtlichem Erkennen von erscheinender Form nicht die Sicht von Nichts, [...] da sich nicht die Sicht [der Unterscheidung] von einer [Natur] und davon verschiedener [Natur] zwischen [der Form] und bloßem Erkennen [der Form] erhebt, [...].“ (Unterpunkt II.3.1.4, 96-97). Gerade diese Nicht-Wahrnehmung von zu erfassendem Objekt und

³²⁸ Im *Dharmadharmatāvibhāga* wird dieser zweite Punkt als ‚Übung der Nicht-Wahrnehmung‘ (*mi dmigs pa’i sbyor ba*) bezeichnet. Vgl. „Chos dang chos nyid nam par ‘byed pa’i gzung“, F. 50a.6 und Mathes 1996: 139.

³²⁹ Im *Dharmadharmatāvibhāga* wird dieser dritte Schritt als ‚Übung der Nicht-Wahrnehmung dieser Wahrnehmung‘ (*dmigs pa mi dmigs pa’i sbyor ba*) bezeichnet. Vgl. „Chos dang chos nyid nam par ‘byed pa’i gzung“, F. 50a.6 und Mathes 1996: 139.

³³⁰ Der *Dharmadharmatāvibhāga* beschreibt diesen vierten Punkt als ‚Übung der Wahrnehmung von Nicht-Wahrnehmung‘ (*mi dmigs pa dmigs pa’i sbyor ba*). Vgl. „Chos dang chos nyid nam par ‘byed pa’i gzung“, F. 50a.6 und Mathes 1996: 139.

erfassendem Subjekt (bzw. Form und Erkennen) ist die Weisheit des Nicht-Vorstellens.

Im Hinblick auf die indische Tradition, in der die *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* entstand, ist die Art und Weise, wie die Weisheit des Nicht-Vorstellens zu erfassen sei, über die vier voneinander abhängigen Übungen der Wahrnehmung, Nicht-Wahrnehmung, Nicht-Wahrnehmung dieser Wahrnehmung und Wahrnehmung der Nicht-Wahrnehmung beschrieben – um mit der Begrifflichkeit des *Dharmadharmatāvibhāga* zu sprechen. Besonders auf diese vierfache Unterscheidung im stufenweisen Eintreten in den Bereich von ‚Nicht-Vorstellen‘ wird im Kapitel über die Gegenüberstellung von Chan- und rDzogschen-Lehre schließlich Bezug genommen werden, um die Sicht beider Traditionen im Hinblick auf das Thema Nicht-Vorstellen einzuordnen.

3. Vergleich der Chan- und rDzogs chen-Tradition am Beispiel des chinesischen Chan-Meisters Wolun und dem tibetischen Werk bSam gtan mig sgron

3.1 Die Lehre von Chan-Meister Wolun

3.1.1 Wirkungsgeschichte von Chan-Meister Wolun in tibetischen Quellen

Im folgenden Kapitel geht es darum, zu zeigen, welcher Einfluß von der zentralasiatischen Oase Dunhuang ausging im Hinblick auf den chinesischen Chan-Buddhismus, wie er in Tibet seit dem 8. Jahrhundert als Cig car ba-Tradition rezipiert wurde. Dieser Einfluß wird am Beispiel von Chan-Meister Wolun veranschaulicht, dessen Wirkungsgeschichte in tibetischen Quellen nachzuvollziehen ist. Um den wahrscheinlichen Verlauf dieser Wirkungsgeschichte darzustellen und die Bedeutung Woluns im Verhältnis zu Heshang Moheyan zu klären, wird einerseits eine – zugegebenermaßen – ungewöhnliche Traditionslinie betrachtet, wie sie im wichtigen Dunhuang-Dokument P. tib. 116 erwähnt ist. Andererseits sind fünf Titel von Werken zu untersuchen, die in tibetischen Quellen fälschlicherweise allesamt Heshang Moheyan zugeordnet werden. Allerdings ist einer dieser Texte Chan-Meister Wolun zuzuschreiben. Somit wird zunächst anhand dieses Textes die Wirkungsgeschichte Chan-Meister Woluns nachgezogen, um seine Bedeutung im größeren Zusammenhang der Verbreitung des Chan-Buddhismus in Dunhuang und Tibet zu klären.

In tibetischen Dunhuang-Dokumenten ist Chan-Meister Wolun in P. tib. 116: VIb als Teil einer Traditionslinie von acht Meistern aufgeführt. Es werden der Reihe nach aufgelistet: (1) Nāgārjuna, (2) Bodhidharma, (3) Wuzhu, (4)

Jiang Mozang, (5) Ardasī r (A rdan hvar), (6) Wolun (‘Gva lun),³³¹ (7) Mahāyāna und (8) Āryadeva.³³² Die tatsächliche Bedeutung dieser Traditionslinie ist nur schwer zu entschlüsseln. Es mag sich jedoch kaum um eine Übertragungslinie im traditionellen Sinne handeln, in der die Übermittlung der Lehre unmittelbar von Lehrer zu Schüler über Generationen weitergegeben wurde. Denn allein die möglichen Lebensdaten der einzelnen Meister liegen zum Teil weit auseinander. So ist es, wie später zu zeigen sein wird, unwahrscheinlich, daß Chan-Meister Wolun selbst Schüler von Ardasī r (A rdan hvar) und *persönlicher* Lehrer von Mahāyāna (Heshang Moheyan) gewesen sein kann.³³³

In dem Versuch, die Namen dieser Traditionslinie historisch einzubetten, lassen sich über eine frühe Chronologie der Chan-Tradition, dem *Lidai fabao ji*, folgende Namen zuordnen. Dort taucht (1) Nāgārjuna als vierzehnter indischer Patriarch der Chan-Tradition auf, der seinerseits im dritten Jahrhundert die Lehre an den fünfzehnten Patriarchen (8) Kāṇadeva, bzw. Āryadeva, weitergab.³³⁴ Als neunundzwanzigster indischer Patriarch ist schließlich (2) Bodhidharmatrāta angeführt, über den zu Beginn des sechsten Jahrhunderts (+532) die Chan-Lehre nach China gelangte.³³⁵ (3) Meister Wuzhu (714-774) war als Linienhalter der

³³¹ Der chinesische Name Wolun taucht im Tibetischen entweder als Übersetzung der Bedeutung des Namens, d.i. Nyal ‘khor für Wolun (‘Rad des Schlafens‘), oder in Form der lautlichen Übertragung, d.i. ‘Gva lun für Wolun, auf. Wu Qiyu (1979: 34) hat bereits die Entsprechung des Tibetischen ‘Gva lun für chin. Wolun anhand der Grammatikstudien von B. Karlgren (*Grammata Serica Recensa*, Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1957) und von Luo Changpei 羅常培 (*Tang wudai xibei fangyin 唐五代西北方音 [Dialekte und Laute im Nord-Westen zur Zeit der Tang-Dynastie und der Fünf Dynastien]*, Shanghai, 1933) nachgewiesen.

³³² P. tib. 116: VIb, F. 164.1-168.2.

³³³ Vgl. auch die unten übersetzte Hagiographie von Chan-Meister Wolun, in der weder Ardasī r als Woluns Lehrer noch Heshang Moheyan als sein Schüler angeführt sind (Kap. 3.1.2).

³³⁴ „Lidai fabaoji“, in: T. 51, 180a.24. Ein weiterer Name von Jiana tipo 迦那提婆 (Kāṇadeva) ist Shengtian tipo 聖天提婆 (Āryadeva) (vgl. *FGDCD*: 3961b). Ob nun der erwähnte Āryadeva tatsächlich als der Schüler des Nāgārjuna identifiziert werden kann, so wie es das *Lidai fabao ji* schreibt, scheint allerdings im Hinblick auf die Lebensdaten der anderen hier angeführten Meister fraglich.

³³⁵ „Lidai fabaoji“, in: T. 51, 180b.14-15.

Baotang-Tradition in Sichuan bekannt und ist im *Lidai fabao ji* als letzter Patriarch und Nachfolger der lokalen Traditionslinie des koreanischen Meister Wuxiang (+762) erwähnt.³³⁶ Wie bereits weiter oben dargestellt, hat eine tibetische Delegation unter sBa gSal snang in Yizhou (im heutigen Chengdu) Belehrungen in dieser Tradition erhalten.³³⁷

(4) Jiang Mozang ist im *Dunwu dacheng zhengli jue*, dem chinesischen Bericht zur Debatte von bSam yas, als ein Lehrer von Heshang Moheyan angeführt,³³⁸ so daß seine Lebensspanne ebenfalls in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts fällt. In seiner Hagiographie im *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 [Übermittlung der Leuchte aus der Jingde-Ära] steht Jiang Mozang seinerseits eindeutig in der Tradition von Shenxiu in der Nördlichen-Schule des Chan-Buddhismus.³³⁹

Ferner ist uns (5) Ardasīr (A rdañ hvar) aus dem Dunhuang-Dokument P. tib. 996 als ein indischer Chan-Meister³⁴⁰ bekannt, der in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts in Kučā wirkte und Teil einer zentralasiatischen Chan-Tradition

³³⁶ Ebd.: 186a.15-195c.15.

³³⁷ Vgl. auch Kap. 2.1.4.

³³⁸ *ZLJ*: F. 157a, Demiéville 1987a: 161. Als zwei weitere Lehrer von Heshang Moheyan sind im *ZLJ* (F. 157a) Dafu (大福, 658-736; Hagiographie in: *T.* 50, 760b-c) und Xiaofu (小福, Hagiographie in: *T.* 85, 1290b und *T.* 51, 226a) erwähnt, nicht aber Wolun. Vgl. auch Demiéville 1987a: 161 und Wu Qiyu 1979: 81, wo die drei Meister ebenfalls als *Dharma*-Erben in Shenxius Schule bezeichnet werden. Ebenso hat Rao Zongyi bereits die Beziehung Jiang Mozangs als Meister der Nördlichen-Schule des Chan-Buddhismus zu Heshang Moheyan Lehre der Unmittelbarkeit diskutiert. Vgl. Jao Tsung-I 1964, 175-176. Interessanterweise wird in der hier angeführten Traditionslinie Meister Jiang Mozang nicht direkt vor Heshang Moheyan erwähnt.

³³⁹ „Jingde chuandenglu 4: yanzhou jiang mozang shi 景德傳燈錄: 兗州降魔藏釋 [Übermittlung der Leuchte aus der Jingde-Ära: [Hagiographie des] Meisters Jiang Mozang aus Yanzhou]“, in: *T.* 51, no. 2076, 232b.18-19 und „Song gaoseng zhuan 8: tang yanzhou dongyu jiang mozang shi zhuan 宋高僧傳: 唐兗州東獄降魔藏傳 [Hagiographien hervorragender Mönche kompiliert in der Song-Zeit: Hagiographie des Tang-zeitlichen [Meisters] Jiang Mozang aus Dongyu in Yanzhou]“, in: *T.* 50, no. 2061, 760a.9-27. Vgl. auch Paul Demiéville, „Deux documents de Touen-Houang sur le Dhyāna Chinois“, in: *Choix d'Études Bouddhiques*, hrsg. von Ders., Leiden: E. J. Brill, 1973[c], 343-345.

³⁴⁰ F. Faber (1985: 73, Anm. 106) vermutet, daß der Name Ardasīr eher auf eine persische als auf eine indische Herkunft dieses Chan-Meisters deutet.

war, die Kučā, Dunhuang und Tibet miteinander verband.³⁴¹ (6) Chan-Meister Wolun aus dem 6. und frühen 7. Jahrhundert³⁴² ist u.a. durch zwei chinesische Dunhuang-Dokumente und ein tibetisches Dokument bekannt, die weiter unten eingehend behandelt werden.³⁴³ Schließlich ist (7) Heshang Moheyan als chinesischer Vertreter in der Debatte von bSam yas Ende des 8. Jahrhunderts bereits hinlänglich eingeordnet worden.

Diese Traditionslinie von Nāgārjuna bis Āryadeva, wie sie gegen Ende des wichtigen Chan-Dokumentes P. tib. 116: VIb auftaucht, ist zwar in der Tat ungewöhnlich, scheint allerdings hinsichtlich des derzeitigen Wissensstandes über den Chan-Buddhismus im Dunhuang-Gebiet im 8. und 9. Jahrhundert nicht ganz willkürlich zu sein. Einerseits beweist diese Namensauflistung, daß sich der im Dunhuang-Gebiet verbreitete Chan-Buddhismus nicht bloß aus einer Quelle speiste, sondern vielmehr indische, zentralasiatische und auch chinesische Einflüsse gleichermaßen mit in sich aufnahm. Andererseits wird Chan-Meister Wolun in die Reihe bedeutender buddhistischer Gelehrter und Meditationsmeister mit aufgenommen, so daß er in der lokalen Tradition im Dunhuang-Gebiet, die sich dann nach Tibet verbreitete, eine bedeutende Funktion gehabt haben muß. Chan-Meister Wolun als Teil der hier angeführten Traditionslinie ist somit nicht nur Indiz dafür, daß es eine Wirkungsgeschichte von Wolun in tibetischen Dunhuang-Dokumenten grundsätzlich gegeben hat, sondern auch dafür, daß es eine unmittelbare Beziehung zwischen Wolun und Heshang Moheyan gegeben haben muß, da Heshang Moheyan direkt nach Wolun aufgelistet wird. Da die beiden Meister allerdings durch rund

³⁴¹ Vgl. Lalou 1939: 510 und 515 (P. tib. 996: F. 1a.1-4). Vgl. auch Géza Uray, „The Old Tibetan Sources of the History of Central Asia up to 751 A. D.: A Survey“, in: *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, hrsg. von J. Harmatta, Budapest, 1979, 287.

³⁴² „Xu gaoseng zhuan 20: shi tanlun 續高僧傳:釋曇倫 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie] des Meisters Tanlun]“, in: *T.* 50, no. 2060, 598b.22, 29. Es heißt, daß Meister Wolun mit über 80 Jahren im Jahre 626 dahinschied. Vgl. auch die Übersetzung dieser Hagiographie in Kap. 3.1.2.

³⁴³ Vgl. Kap. 3.1.3.

ein hundredfünfzig Jahre von einander getrennt sind, handelt es sich nicht um eine direkte Lehrer-Schüler-Beziehung. Auf die Frage nach ihrem Verhältnis geben nun spätere tibetische Quellen Hinweise.

In der späteren historisch-tibetischen Tradition werden im Zusammenhang mit Heshang Moheyan fünf Texte angeführt, von denen einer den Titel *bSam gtan nyal ba'i 'khor lo* [wörtlich: *Meditation des ‚Rades des Schlafens‘*] trägt. Dieser Titel spielt eindeutig auf Wolun an und bedeutet korrekt übersetzt ‚die Chan[-Meditation] von Wolun‘. Diesen Titel finden wir in chinesischen Quellen wörtlich übersetzt als *wochan* 臥禪 – was in der weiter unten übersetzten Hagiographie von Meister Wolun bestätigt wird und zwar als Bezeichnung der Lehre eines gewissen Meister Tanlun, der sich regelmäßig zur Meditation zurückzog und so den Spitznamen ‚Wolun‘ erhielt.³⁴⁴ Wenngleich der erwähnte tibetische Titel *bSam gtan nyal ba'i 'khor lo* in der tibetischen Geschichtsschreibung von den drei wichtigen Autoren Sa skya Paṇḍita (1182-1251), Bu ston (1290-1364) und Nyang Nyi ma ‘od zer (1124-1192 oder 1136-1204) fälschlicherweise Heshang Moheyan zugeschrieben wurde, so ist er doch bei der ersten Erwähnung durch Nyang Nyi ma ‘od zer anders als bei den späteren Autoren eingeordnet worden. Die bloße Tatsache, daß der Titel *bSam gtan nyal ba'i 'khor lo* in Bezug auf den Chan-Buddhismus in Tibet angeführt wird, belegt einen Teil der Wirkungsgeschichte Woluns, die bislang allerdings immer fälschlicherweise Heshang Moheyan zugeschrieben wurde.

Sa skya Paṇḍita, mit dessen Behauptung eines ‚chinesischen rDzogs chen‘ (*rgya nag lugs kyi rdzogs chen*) die Frage nach der Chan- und rDzogs chen-Identität erstmals in Tibet diskutiert wurde,³⁴⁵ erwähnt den Titel *bSam gtan*

³⁴⁴ Es heißt, daß der Meister namens Tanlun 曇倫 sich immer wieder zur Meditation zurückzog und deshalb in den Augen der Leute (nicht mehr als *Tanlun*, sondern) als *Wolun* 臥倫 bekannt war. Es handelt sich bei diesem Namen also um ein Wortspiel. Vgl. „*Xu gaoseng zhuan* 20: shi tanlun“, in: *T.* 50, 598b.11-12. Zur Übersetzung dieser Hagiographie und der verschiedenen Zeichen für *lun* vgl. Kap. 3.1.2.

³⁴⁵ Vgl. Kap. 2.1.6.

nyal ba'i 'khor lo in Verbindung mit der Kritik am chinesischen Chan-Meister Heshang Moheyan. In dem von ihm in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfaßten Memorandum *sKyes bu dam pa rnams la springs ba'i yi ge* [Brief an die Weisen] nennt er folgende fünf Titel als Grundlage der Lehre Heshang Moheyan und schreibt sie gleichzeitig auch eindeutig Heshang Moheyan zu: (1) *bSam gtan nyal ba'i 'khor lo* [Meditation des ‚Rades des Schlafens‘ (Wolun)], (2) *bSam gtan gyi lon* [Abhandlung über Meditation], (3) *Yang lon* [Essentielle Abhandlung], (4) *lTa ba'i rgyab sha* [Unterstützung für die Sicht in der essentiellen Anweisung] und (5) *mDo sde brgyad cu khungs* [Beweise von 80 sūtra].³⁴⁶ Knapp ein dreiviertel Jahrhundert später nahm der Gelehrte Bu ston 1322 in seinem Werk *Chos 'byung* diese Titel ein weiteres Mal auf, und auch diesmal eindeutig mit dem Hinweis, daß diese fünf Texte Heshang Moheyan zuzuschreiben seien.³⁴⁷ Wir dürfen vermuten, daß spätestens seit der Erwähnung dieser Titel in Bu stons Standardwerk die Autorenschaft dieser Texte nicht mehr angezweifelt wurde und somit zu einem weiteren Bestandteil der ‚Legende‘ über die Bedeutung des Chan-Buddhismus in Tibet im allgemeinen und der Lehre Heshang Moheyan im besonderen wurde.

Das Identifizieren der Autorenschaft des *bSam gtan nyal ba'i 'khor lo* und der anderen vier Titel könnte einen entscheidenden Schritt dazu beitragen, die doktrinären Hintergründe und Ursprünge des Chan-Buddhismus zu beleuchten, wie er seit dem späten 8. Jahrhundert in Tibet als Cig car ba-Lehre

³⁴⁶ „sKyes bu dam pa rnams la springs ba'i yi ge [Brief an die Weisen]“, in: *The Complete Works of Paṇḍita Kun dga' rGyal mtshan*, kompiliert von bSod nams rgya mtsho, *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of Tibetan Buddhism*, Biblioteca Tibetica I-5, Bd. 5 (na), Tōkyō: The Toyo bunko, 1968, F. 3a.6-3b.2: /rgya nag mkhan po na re/ 'khor bar skye ba'i rgyu rang ngo rang gis ma shes pas lan/ rang ngo rang gis shes na 'tshang rgya/ 'di yi gzhung 'dzugs pa la sems ngo 'phrod pa na nyal bas chog zer nas/ bSam gtan nyal ba'i 'khor lo/ de'i gnad ston pa bSam gtan gyi lon/ de'i gags sel ba la bSam gtan gyi yang lon/ de'i gdams ngag rigs pas sgrub pa la lta ba'i rgyab sha/ de lung gis sgrub pa la mdo sde brgyad cu khungs zhes bya ba bstan bcos lnga byas/.

Samten Karmay hat bereits auf diese Passage aufmerksam gemacht. Vgl. S. G. Karmay, „A Discussion on the Doctrinal Position of rDzogs chen from the 10th to the 13th Centuries“, in: *JA* 263 (1975), 152-153.

³⁴⁷ Vgl. *CB*: 188 und die englische Übersetzung in Obermiller 1932: 192.

überliefert wurde. Einen Hinweis gibt schließlich das von Nyang Nyi ma 'od zer verfaßte Werk *Chos 'byung me tog snying po*, welches als die früheste tibetische Quelle die fünf oben erwähnten Titel anführt.³⁴⁸ Über die bloße Auflistung der Titel hinaus fügt Nyang Nyi ma 'od zer einige erklärende Worte zu den Texten hinzu. Er schreibt:

Die Meditation praktizierenden Schüler des chinesischen Meisters Mahāyāna vermehrten sich. [Jener Meister lehrte, daß] die Ursache, in *saṃsāra* wiedergeboren zu werden, [darin liege,] die Natur des eigenen [Geistes] nicht selbst zu erkennen. Deshalb müsse der [eigene] Geist erkannt werden; denn erkenne man die Natur des eigenen [Geistes], werde man Buddhaschaft erlangen. Dieses Erkennen [der Natur des eigenen Geistes] sei das ‚weiße Allheilmittel‘. Dieses System gründet sich auf [folgende Schriften]: *Sems lon [Abhandlung über den Geist]*, welches als eine einführende Abhandlung³⁴⁹ verfaßt ist. Ist [die Natur] des Geistes erkannt, genügt es, [bloß] zu schlafen, so daß die Meditation des ‚Rades des Schlafens‘ und Sitzens [praktiziert wird]. Diese Bedeutung wird im *bSam gtan gyi 'khor lo [Meditation des Rades]* gelehrt. Um [zu zeigen, wie man] Hindernisse beseitigt, wird ferner das *bSam gtan gyi yang lon [Essentielle Abhandlung über die Meditation]* [gelehrt]. Um [zu zeigen, wie man] durch logisches Schlußfolgern die Unterweisungen verwirklicht, wird das *Man ngag lta ba'i rgyab sha [Die Unterstützung für die Sicht in der essentiellen Anweisung]* [gelehrt]. (425.4) Und um [zu zeigen, wie man] schließlich [die Unterweisungen] durch kanonische Schriften verwirklicht,³⁵⁰ wird das *mDo sde brgyad bcu khongs [Beweise von 80 sūtra]* [gelehrt].³⁵¹

Nyang Nyi ma 'od zer ordnet diese fünf, offenbar für den Chan-Buddhismus in Tibet wichtigen Titel, in eine hierarchische Struktur ein. Diesen

³⁴⁸ Zu diesem Werk vgl. Kap. 2.1.6.

³⁴⁹ Die Bezeichnung *bsu bya ba'i bstan bcos*, wörtlich ‚einladende Abhandlung‘, ist an dieser Stelle sinngemäß als ‚einführende Abhandlung‘ übersetzt.

³⁵⁰ Man unterscheidet *rigs pa'i bsgrub* (Verwirklichung durch logische Schlußfolgerung) und *lung gis bsgrub pa* (Verwirklichung durch schriftliche Belege).

³⁵¹ „Chos 'byung me tog snying po“, F. 425a.4-426a.5 (= Meisezahl 1985: Tafel 287.1-288.1): / *rgya nag gi mkhan po ma ha ya na'i slob bu sgom phrug pa rnam dar te/ 'khor bar skye ba'i rgyu/ rang ngo rang gi[s] ma shes pa'i lan/ rang ngo shes nas rtogs na sangs rgyas/ de'i phyir sems ngo 'phrod dgos/ de ngo shes na dkar po chig thub yin/ 'di'i gzhung 'dzug pa la sems lon bsu bya ba'i bstan bcos su mdzad do/ sems ngo 'phrod na nyal bas chog bas/ bsam gtan nyal 'dug gi 'khor lo dang/ de'i gnas ston pa'i bsam gtan gyi 'khor lo dang/ de'i [']gags sel ba la bsam gtan gyi yang lon/ de'i gdam pa rigs pa'i bsgrub pa la man ngag lta ba'i rgyab sha dang/ de'i lung gis sgrub pa la/ mdo sde brgyad bcu khongs zhes pa mzer/.*

Erläuterungen zufolge ist unter den fünf Titeln das *Sems lon* als das Hauptwerk zu betrachten und nicht wie bei Sa skya Paṇḍita und Bu ston das *bSam gtan nyal ba'i 'khor lo*. Demnach führe das *Sems lon* in die Chan-buddhistische Sicht der Meditation über den Geist ein. Alle weiteren Texte seien Erklärungen zur Bedeutung des *Sems lon*; einerseits für jene, die die Natur des Geistes bereits erkannt haben (*bSam gtan gyi 'khor lo*), und andererseits für jene, die Hindernisse zu beseitigen haben (*bSam gtan gyi yang lon*) oder die Bedeutung des *Sems lon* zusätzlich durch logische Schlußfolgerung (*Man ngag lta ba'i rgyab sha*) oder das Studium kanonischer Texte (*mDo sde brgyad bcu khongs*) erfassen wollen. Somit spricht Nyang Nyi ma 'od zer eindeutig Wolun eine Wirkungsgeschichte zu und zwar auf Grund des Titels *bSam gtan gyi 'khor lo*, der eben auf die ‚Chan[-Meditation] von Wolun‘ hinweist. Die Lehre Woluns sei somit eine sinnvolle Meditation für jene, die bereits in die Natur des Geistes eingewiesen worden seien, die ja entsprechend seiner Zuordnung mit dem *Sems lon* erfolge.

Diese Einordnung Nyang Nyi ma 'od zers, daß das *Sems lon* das Hauptwerk sei und in die Natur des Geistes einführe, wird ferner durch einige Zitate im *bSam gtan mig sgron* gestützt. Dort wird das *Sems lon* im Abschnitt über den chinesischen Chan-Buddhismus sieben Mal zitiert.³⁵² Der Autor gNubs chen Sangs rgyas ye shes beginnt seine Darstellung über den Chan-Buddhismus sogar mit einem Zitat aus dem *Sems lon*.³⁵³ Zwar lassen die von gNubs chen

³⁵² SM: 119.3-4, 121.6-122.2, 122.2-3, 132.1-2, 172.4-5, 172.5-6 und 173.2-3. In keinem der Zitate ist der Autor des *Sems lon* erwähnt.

³⁵³ gNubs chen Sangs rgyas ye shes vergleicht zunächst selbst die Sicht des Chan-Buddhismus mit der allumfassenden Schau, die man vom höchsten Berggipfel aus hat. Bestimme man aus dieser umfassenden Sicht die Dinge, dann sei zu verstehendes Objekt und verstehendes Subjekt von Anbeginn die ungeborene *Dharma*-Natur. Aufgrund dieser Sicht unterscheidet er ferner drei Arten von Bestimmen: (1) ein grenzenloses Bestimmen, welches frei von [allen besonderen Formen des] Ausdrucks [von Körper, Rede und Geist] ist, (2) ein einzigartiges Bestimmen der absoluten Bedeutung, welches Nicht-Zweiheit ist und (3) ein Bestimmen, das sich nicht weiter an die Frucht [des Pfades] anzunähern braucht, da die [absolute] Bedeutung bereits allumfassend ist. (SM: 118.4-119.3). Daran anschließend unterstützt gNubs chen Sangs rgyas ye shes seine Darstellung durch folgendes Zitat aus dem *Sems lon* (SM: 119.3-4):

Im *Sems lon* heißt es: ‚Zunächst ist Bestimmen nicht möglich, wenn man sich nicht auf ein Objekt stützt. Stützt man sich nicht auf den Geist, erscheinen Objekte [auch] nicht. [Erst

Sangs rgyas ye shes angeführten Zitate des *Sems lon* lediglich eine fragmentarische Kenntnis des Textes vermuten, formulieren aber zwei wichtige Punkte. Zum einen führt das *Sems lon* in die Sicht von *śūnyatā* ein und beschreibt, wie alle Erscheinungen bloß im Geist entstehen und deshalb als ohne Eigennatur zu erkennen sind.³⁵⁴ Zum anderen wird zusammenfassend die Sicht, welche weder in der Betrachtung von Merkmalen verweilt, noch die Ansammlung der Verdienste aufgibt und auf diese Art und Weise Tugendhaftes in der Meditation selbst und in der Nach-Meditation bewirkt, als im Einklang mit der Meditation über ‚Nicht-Vorstellen‘ (*mi rtog pa*) bezeichnet.³⁵⁵

Wie es in den Ausführungen von Nyang Nyi ma ‘od zer heißt, ist die Lehre Woluns entsprechend des Titels *bSam gtan gyi ‘khor lo* gerade auf der Grundlage dieser Inhalte des *Sems lon* zu praktizieren. Nyang Nyi ma ‘od zer weist der Lehre Woluns im Vergleich zu Sa skya Paṇḍita und Bu ston zwar einen eindeutigen Platz in einer hierarchischen Struktur zu, doch ist auch seine Zuordnung der Verfasserschaft – vielleicht aus mangelndem Textzugriff – nicht differenziert genug und führt schließlich wieder zu Heshang Moheyan, der in Tibet geradezu zur Symbolfigur des Chan-Buddhismus geworden war. Und dennoch, hinter dieser einseitigen Zuordnung der Lehrinhalte verbirgt sich ein

wenn] sich zu Wissendes [d.i. Objekte] und zu Wissender [d.i. Geist] gegenseitig [wie im Spiegel] anschauen, sind Erscheinungen möglich. Sie manifestieren sich hindernislos, wenn es in der Methode des Erscheinens überhaupt keine Eigennatur gibt. Dies ist unterscheidendes Gewährsein.‘ (/ *dang por thag bcad pa ni/ yul la ma brten par mi skye/ sems la ma brten par yul mi snang ste/ shes bya dang shes byed phan tshun ltos te/ grub pa’i snang ba mi ‘gog pa ni thabs snang la yang dag par rang bzhin med pa ni shes rab bo/*).

³⁵⁴ Vgl. SM: 121.6-122.2: / *sems lon las/ snang srid kyi chos thams cad ni sems yin la/ sems ni chos kyi dbyings rnam par dag pa’i ngang yin la/ chos ni ris su chud cing nges pa med de ci yang ma yin/ ci yang ma yin pa’i don las ci yang bstan du med pas ma bcos/ ma byas/ ma bkag pas/ ma ‘brangs/ rang byung rang zher bzhag cing gtan tshigs kyi rang bzhin med par rtogs pa dang/ rtogs pa byung tshor lan re yang [rang] bzhin med par rtogs pas grol thar lan re’o/*.

³⁵⁵ Vgl. ebd.:173.2-3: /*sems lon las/ mtshan ma la yang mi gnas bsod nams kyi tshogs kyang mi gtong/ dge ba’i phyogs thams cad ma bcad pa/ bsam gtan la langs nas dge ba’i phyogs kyang mi ‘dor ba spyod pa yin te/ mi rtog pa bsgom pa ‘di dang mthun no/*.

Hinweis auf das Verhältnis zwischen Heshang Moheyan und Wolun, nämlich daß ihre Verbindung eine inhaltliche war.³⁵⁶

In der westlichen Sekundärliteratur sind von den fünf oben angeführten Titeln bereits drei vorläufig identifiziert worden. S. Karmay ordnet den Titel *bSam gtan gyi lon* dem Dokument P. tib. 117 und den Titel *mDo sde brgyad cu khungs* als Titel des Dokumentes P. tib. 818 zu.³⁵⁷ Der gleiche Titel *mDo sde brgyad cu khungs* ist auch im Dokument P. tib. 996 angeführt, als dessen Autor allerdings ein gewisser sPug Ye shes dbyangs angeführt wird.³⁵⁸ Ferner ordnet S. Karmay den Titel *bSam gtan nyal ba'i 'khor lo* dem tibetischen Dunhuang-Dokument P. tib. 811 (*bSam gtan gyi mkhan po nyal ba'i 'khor lo sems bde bar bzhag pa'i rab tu byung ba'i yon tan bcu [Zehn Verdienste des Hauslosen, der [die Übung] des ‚Beruhigen des Geistes‘ [praktiziert] von Chan-Meister Wolun]*) zu, berücksichtigt dabei aber nicht, daß es sich bei *bSam gtan nyal ba'i*

³⁵⁶ Ein Zusammenhang zwischen Heshang Moheyan und Wolun ist sogar in der Religionsgeschichte von Bu ston zu lesen. Hier verschmäht Ye shes dbang po die Cig car ba-Lehre von Heshang Moheyan mit folgenden Worten, die als Anspielung auf Woluns Namen (‚Rad des Schlafens‘) verstanden werden können.

Wenn sie nichts tun und bloß schlafen, werden sie, wenn sie noch nicht einmal essen, vor Hunger sterben. Wo und wann könnten sie dann Buddhaschaft erlangen? (Obermiller 1932: 195; CB: 190: /*Ci yang ma byas par nyal bas zan yang mi myong ste/ ltogs te 'chi na sangs rgyas ga la 'grub/*).

³⁵⁷ Vgl. Karmay 1975: 153-154 und Kimura 1981: 183-192. Der Titel *bSam brtan gyi lon* taucht in dem Fragment P. tib. 117r: Z. 24-25 auf.

³⁵⁸ Vgl. Marcelle Lalou, „Document tibétain sur l'expansion du Dhyāna chinois“, in: *JA* 231 (1939), 522, (P. tib. 996: F. 5a.3)). Von diesem sPug Ye shes dbyangs wissen wir, daß er im Alter von 80 Jahren im Jahr 850 oder 863 in der Einsiedelei von Tshig tsa Nam kha'i snying po hingeschieden ist (vgl. Lalou 1939: 506; P. tib. 996: F. 5a.3-4: / *'di bsdus pa'i bsam gtan gi mkhan po/ spug ye shes dbyangs lo brgyad cu lon te/ rta'i lo'i son slar ba chos brgyad la/ khri ga mong 'yog mda' na/ tshig tsa nam ka'i snying po'i dben sar/ snga dro ma yos bzhin du tshe 'das te/ [...]*). Tshig tsa Nam kha'i snying po wiederum, der im *SM*: 180.3-4 mit einem Werk namens *Cig car 'jug pa'i mdo [sūtra des gleichzeitigen Eintretens]* zitiert wird, war als Zeitgenosse von König Khri srong lde btsan Teil einer zentralasiatischen Chan-Tradition, die Kučā, Dunhuang und Tibet miteinander verband. Die Traditionslinie scheint von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts entlang der Seidenstraße verbreitet gewesen zu sein und wurde von dem Kučāner A rtan hyver (vgl. auch P. tib. 116: F. 167.1) an Be'u sing Hva shang und über Man Hva shang schließlich bis zu Tshig tsa Nam ka'i snying po übermittelt (vgl. Lalou 1939: 506). Vgl. auch die Ausführungen zu dieser Passage aus P. tib. 116 weiter unten in diesem Kapitel.

'*khor lo* tatsächlich um die übergeordnete Bezeichnung der Lehre Woluns handelt (d.i. *wochan*) und nicht bloß um den Kurztitel *eines* bestimmten Textes.³⁵⁹ Dies wird weiter unten in der inhaltlichen Betrachtung von Woluns Lehre um so deutlicher werden, da das Dokument P. tib. 811 nur eine untergeordnete Bedeutung für das Gesamtverständnis spielt.³⁶⁰

Aus dieser ersten Zuordnung der Titel ist dennoch ersichtlich, daß die Autorenschaft der fünf Texte nur schwer Heshang Moheyan zuzuweisen ist. Vielmehr sind diese fünf Titel als wesentliche Quellen hinsichtlich des chinesischen Chan-Buddhismus zu betrachten, der unter anderem von Heshang Moheyan im Dunhuang-Gebiet und Tibet verbreitet wurde. Die spätere tibetisch-historische Tradition hat der komplexen Situation der unterschiedlichen – zunächst im Dunhuang-Gebiet und entlang der Seidenstraße verbreiteten – Chan-Lehren kaum gebührend Rechnung getragen und Chan-buddhistische Inhalte und Texte gleichermaßen Heshang Moheyan zugeschrieben.

In der westlichen Sekundärliteratur ist dieses Problem in Untersuchungen bezüglich der Einflüsse der lokalen Tradition von Wuzhu in Sichuan auf die Cig car ba-Tradition in Tibet bereits hinreichend u.a. von J. Broughton und der Einfluß von Heshang Moheyan von L. Gómez und P. Demieville diskutiert worden.³⁶¹ Die Bedeutung von Chan-Meister Wolun hat hingegen in diesem

³⁵⁹ Diese Tatsache wird ferner bestätigt durch das wichtige Chan-Dokument P. tib. 116, wo in einer Auflistung von Titeln einzelner Schriften des Dokumentes auch der Titel *mKhan po nyal 'khor ba'i bsam gtan gyi mdo* [Kanonische Schrift zur Meditation von Chan-Meister Wolun] angeführt ist. Vgl. P. tib. 116 in: „Tun hong nas thon pa'i bod yig shog dril gyi nang du yod pa'i rgya bod chos lugs 'brel ba'i skor gyi yig cha [Tibetische Dokumente aus Dunhuang bezüglich der Beziehung zwischen chinesischem und tibetischem Buddhismus]“, in: *Krung go'i bod sa gnas kyi lo rgyus yig tshad phyogs btus* [Sammlung von Dokumenten zur Geschichte Tibets, [einem heutigen Teil] Chinas], Lhasa: Xizang minzu chuban she, 1983, 60.

³⁶⁰ Vgl. Kap. 3.1.3 und Kap. 3.1.4.

³⁶¹ Broughton 1983: 1-68, Gómez 1983a: 69-168, Gómez 1987: 67-165 und Demiéville 1987a. Darüber hinaus ist der frühe gedankliche Austausch zwischen Sichuan und Dunhuang in einer weiteren Schrift aus Dunhuang dokumentiert. Der erste Abdruck des *Vajracchedikāsūtra* (*Weimojie jing jiangjing wen* 維摩結經講經文, P. chin. 2292) ist 868 vom Jingzhen Chan-Tempel 靜真禪院 in Sichuan nach zum Kloster Yingming 應明寺 in Dunhuang gelangt. Vgl. Xiang Da 向達, *Tangdai chang'an yu xicheng wenming* 唐代長安與西城文明 [Kultur Chang'ans und der Westlichen Gebiete zur Tang-Zeit], Beijing: Sanlian shudian, 1957, 132.

Zusammenhang bislang wenig Aufmerksamkeit gefunden. Zwar wurde Wolun erstmals von Rao Zongyi im Zusammenhang mit Heshang Moheyan gesehen und später auch in der japanischen Tibetologie u.a. von Yanagida Seizan beachtet,³⁶² doch hat erst Wu Qiyu in drei Veröffentlichungen auf umfangreichere Materialien zu Chan-Meister Wolun aufmerksam gemacht.³⁶³ Allerdings reichen auch seine Forschungsbeiträge nicht aus, Chan-Meister Wolun im größeren Zusammenhang der Verbreitung des Chan-Buddhismus im Dunhuang-Gebiet und Tibet zu sehen.

Deshalb gilt es im folgenden, an die Beiträge Wu Qiyus anknüpfend, Chan-Meister Wolun als ein Bindeglied zu sehen zwischen dem Chan-Buddhismus im ausgehenden 6. und beginnenden 7. Jahrhundert, wie er im Einflußbereich der chinesischen Hauptstadt verbreitet war, und der im Dunhuang-Gebiet Ende des 8. Jahrhunderts u.a. von Heshang Moheyan verbreiteten Lehre. Mit der Frage, ‚Wer war Wolun?‘ machen wir zunächst einen Sprung zurück ins 6./7. Jahrhundert ins chinesische Kernland und nähern uns dieser Fragestellung aus folgenden Perspektiven an: über die Hagiographie von Chan-Meister Wolun, über sein Werk, das uns heute lediglich in Form dreier kurzer Textstücke aus dem Korpus der Dunhuang-Dokumente überliefert ist, und über die zentralen Inhalte seiner Lehre. Somit soll Chan-Meister Wolun zwar nicht als tatsächlicher Lehrer von Heshang Moheyan, doch aber als sein geistiger Wegbereiter eingeordnet werden.³⁶⁴

³⁶² Jao Tsung-I 1964: 177-178; Yanagida Seizan 柳田聖山, *Shoki zensho shisō no kenkyū* [Studie zur Geschichte des frühen Chan-Buddhismus], Bd. 1, Tōkyō, 1967, 68, 72.

³⁶³ Wu Qiyu 1979: 33-46; Ders. 1980: 77-85; Ders. 1981: 41-52.

³⁶⁴ Wu Qiyu (1980: 82) hat zwar bereits mit einem Satz den gedanklichen Anstoß gegeben, daß die Lehre Heshang Moheyan von der Meditation Woluns inspiriert worden sei, hat jedoch keine umfassenden Erklärungen und Beweise dafür geliefert.

3.1.2 Zur Person von Chan-Meister Wolun

In der Geschichte des Chan-Buddhismus in China übte Chan-Meister Wolun keinen so nachhaltigen Einfluß aus, daß sein Werk im buddhistischen Kanon aufgenommen bzw. umfangreiches hagiographisches Material verfaßt worden wäre. Nur vereinzelt werden Verse von ihm zitiert bzw. wird er in anderen Hagiographien mit wenigen Sätzen erwähnt. An Bedeutung gewinnt Chan-Meister Wolun tatsächlich erst in der Diskussion um den Chan-Buddhismus in Dunhuang und in Tibet. Aber auch hier ist die Quellenlage dürftig. Zwar ist, wie bereits im vorhergehenden Abschnitt gezeigt, Chan-Meister Wolun wesentliche Zielscheibe der tibetischen Kritik am Chan-Buddhismus gewesen – d.i. in Form des obig erwähnten, fälschlicherweise Heshang Moheyan zugeschriebenen Titels *bSam gtan nyal ba'i 'khor lo*, doch ist weder aus den Dunhuang-Dokumenten etwas über seine Person bekannt, noch darüber, wie die Kenntnis über Chan-Meister Wolun von seinem Wirkungsbereich in der chinesischen Hauptstadt Chang'an nach Dunhuang gelangte. Denn es gibt keine schriftlichen Zeugnisse, die beweisen, daß Wolun jemals persönlich im Dunhuang-Gebiet gewirkt hat.

Innerhalb des Korpus der Dunhuang-Dokumente sind uns allerdings bislang drei Textstücke bekannt, die teilweise in mehreren Abschriften bzw. Versionen überliefert sind und demnach von einer gewissen Popularität der Lehre Woluns in Dunhuang zeugen. Diese Schriften werden später ausführlich diskutiert.³⁶⁵

Aber kommen wir zunächst zurück zu den sehr spärlichen chinesischen Quellen im buddhistischen Kanon, die zur Person von Wolun Auskunft geben. In Zongmis (780-841) bereits mehrfach erwähntem Standardwerk zur Klassifizierung der wichtigsten Chan-buddhistischen Richtungen in der Tang-Zeit, dem *Chanyuan zhuquan jidu xu*, ist Chan-Meister Wolun mit einem kurzen kritischen Kommentar bedacht. Es heißt, daß Wolun neben Guṇabhadra

³⁶⁵ Vgl. Kap. 3.1.3.

(求那跋陀羅, 394-468) und Huichou (慧稠, 480-560) einen „weiteren Zweig des Chan-Buddhismus jenseits von Bodhidharma darstellte“, der vornehmlich die Übung des *samādhi* betonte.³⁶⁶ Eine andere Stelle weist konkreter auf die hinter diesem Satz verborgene Kritik an Guṇabhadra, Huichou und Wolun hin. Zongmi faßt ihre „einsgerichtete Übung des *samādhi*“ (*yixing sanmei* 一行三昧) unter der Wendung „irrig[e] [Konzepte] unterbinden und den Geist kultivieren“ (*xiwang xiuxin* 息妄修心) zusammen³⁶⁷ und stellt sie als den in der Südlichen-Schule Shenhuis und Huinengs praktizierten *samādhi* unterlegen dar.

Nach der Traditionslinie, wie sie das *Lengjia shizi ji* anführt, handelt es sich bei Guṇabhadra um einen indischen Patriarchen des Chan-Buddhismus, der als Übersetzer des *Laṅkāvatārasūtra* anstelle Bodhidharmas als erster Patriarch des Chan-Buddhismus in China erwähnt ist. Bodhidharma wird hier nach ihm erst an zweiter Stelle angeführt.³⁶⁸ Guṇabhadras Aufmerksamkeit galt vor allem der „einsgerichteten Übung des *samādhi*“ (*yixing sanmei* 一行三昧).³⁶⁹

³⁶⁶ „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 412c.15-18: 欲將達摩宗枝之外爲首。又以彼諸家所教之禪。所述之理。非代代可師。通方之常道。或因以彼修鍊功至證得。即以之示人求那慧稠臥輪之類。

³⁶⁷ „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 402b.21-21, c.2-3: 初息妄修心宗者[...] 慧稠求那等。[...] Mehr hierzu in Kap. 3.1.4 und 3.1.5.2. Mit dieser Kritik an der Lehre Woluns, Huichous und Guṇabhadras steht Zongmi in der Tradition seines Lehrers Shenhui, mit dem die Südliche-Schule des Chan-Buddhismus als orthodoxer Zweig sich zu etablieren begann. Diese Schule erkannte Bodhidharma als Begründer der Chan-Bewegung an und nicht die Traditionslinie, wie sie im *LJSZJ* aufgezeichnet war und Guṇabhadra zum Ahnherr machte. Diese Erwähnung Woluns in Zongmis Werk ist somit als Teil einer Kritik im Zuge der Bewegung des 8. Jahrhunderts zu verstehen, die eine orthodoxe Tradition mit Bodhidharma und nicht Guṇabhadra als Ahnherrn zu kreieren suchte (vgl. auch Bernhard Faure, „The Concept of One-Practice Samādhi in Early Chan“, in: *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, hrsg. von Peter N. Gregory, Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism 4, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, 124).

³⁶⁸ *LJSZJ*, in: *T.* 85, 1283c.26-1284c.20. Vgl. auch den Eintrag zu Guṇabhadra in: „Kaiyuan shijiao lu 開元釋教錄 [Katalog zu [buddhistischen] Übersetzungen und Lehrinhalten in der Kaiyuan-Ära [verfaßt]]“, 730 von Zhisheng 智昇 verfaßt, in: *T.* 55, no. 2154, 528c.27-530b.5. Wu Qiyu (1980: 78) vermutet, daß es sich bei dem Namen Qiuna nicht um Guṇabhadra, sondern um Guṇavarman (求那跋摩, 367-431) handelt, ebenfalls ein indischer Meister, der wie Guṇabhadra über den Seeweg nach China reiste. Vgl. auch den Eintrag zu Guṇavarman in: „Kaiyuan shijiao lu“, in: *T.* 55, 526a.28-527c.7.

³⁶⁹ Faure 1986: 109.

Hiuchou, der auch unter dem Namen Sengchou 僧稠 bekannt war, galt u.a. als Gegner von Bodhidharmas ‚Mauer-Kontemplation‘ (*biguan* 壁觀).³⁷⁰ Aus seiner Hagiographie in Daoxuans (道宣, 596-660) *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche] wissen wir, daß seine Lehre in Nordchina einschließlich der Hauptstadt Chang’an viel populärer als die Lehre des erst im Nachhinein berühmt gewordenen Zeitgenossen Bodhidharma gewesen sein muß.³⁷¹ Doch sei seine Bedeutung von der sektiererischen Chan-Bewegung überdeckt worden, so daß wir heute von Huichou – wie im Fall Woluns – nur über einige Dunhuang-Dokumente wissen und sein Werk nicht mit in den buddhistischen Kanon aufgenommen wurde.³⁷²

³⁷⁰ Tanaka Ryōshō 田中良昭, „Tonkō hon Zengen shosen shū tojo no zankan ni tsuite [Zu dem Dunhuang-Fragment *Chanyuan zhuquan jidu xu* (Allgemeines Vorwort zu diversen Erklärungen über den Ursprung des Chan-Buddhismus)]“, in: *IBK* 25/1 (1976), 107-112.

³⁷¹ „*Xu gaoseng zhuan* 20: shi sengche 續高僧傳: 釋僧徹 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie] des Meisters Sengche (= Sengchou)]“, in: *T.* 50, no. 2060, 596c.4-5: „Ausschließlich diese beiden Ehrenwerten (d.i. Sengchou und Sengshi) hatten Nachfolger, denen sie die Leuchte weiter übermittelten. Die Verbreitung [ihrer Schulen] und ihre Einflüsse sind noch nicht gebrochen [...].“ (惟此二賢。接踵傳燈流化未歇。)

³⁷² Jan Yün-hua (Ran Yunhua), „Seng-ch’ou’s Method of *Dhyāna*“, in: *Early Ch’an in China and Tibet*, hrsg. von Lewis Lancaster/Whalen Lai, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, 51. Ran Yunhua stellt fünf kurze Texte von Huichou vor, die allesamt im Dunhuang-Dokument P. chin 3559 übermittelt sind. Die fünf Texte sind veröffentlicht in: Ran Yunhua 冉雲華, „Dunhuang wenxian yu sengchou de chanfa 敦煌文獻于僧稠的禪法 [Dunhuang-Dokumente und die Lehre von Sengchou]“, in: *Zhongguo chanxue yanjiu lunji* 中國禪學研究論集 [Sammelband zu Studien der chinesischen Chan-Lehre], Taipei: Dong chubanshe, 1990[e], 77-85 und Ders., „*Chou chanshi yi* de yanjiu 稠禪師意的研究 [Untersuchung zu [dem Dokument] *Der Sinn des Chan-Meisters Chou*]“, in: *Zhongguo chanxue yanjiu lunji* 中國禪學研究論集 [Sammelband zu Studien der chinesischen Chan-Lehre], Taipei: Dong chubanshe, 1990[f], 100-102. Die fünf Titel lauten: (1) *Xian de ji yu shuangfeng shan ge tan xuanli shier* 先德集於雙峰山各談玄理十二 [Diskussion über die Prinzipien des Dunklen von Xian Deji am Shuangfeng-Berg in zwölf Abschnitten] (2) *Chou chanshi yi* 稠禪師意 [Der Sinn [der Lehre] des Chan-Meisters [Seng]chou], (3) *Chou chanshi jiehu zan* 稠禪師解虎贊 [Lobpreis auf die Befreiung des Tigers von Chan-Meister [Seng]chou] (auch P. chin. 3490, in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng* 敦煌禪宗文獻集成 [Kompendium von Chan-Dokumenten aus Dunhuang], hrsg. von Lin Shitian 林世田 u.a., Beijing: Xinhua shudian, 1998, Bd. 3, 637-649), (4) *Chou chanshi yaofang liao youlou bingyu chu sanjie xiaoyao san* 稠禪師藥方療有漏病癒出三界逍遙散 [Verstreute und ungezwungene [Bemerkungen] aus Chan-Meister [Seng]chous Rezepten, die [die Krankheit] des Bedingten behandeln, so daß [als Resultat] der Genesung die drei Bereiche verlassen werden] und (5) *Dacheng xinxing lun* 大乘心行論 [Abhandlung über die Geistes-Übung im Mahāyāna-Buddhismus]. Vgl. auch Jiang Boqin 1992: 11.

Da er beinahe ausschließlich die Sitzmeditation betonte und das allmähliche Kultivieren einer religiösen Lebenshaltung zurückwies, mag der spätere Hauptstrom der Chan-Bewegung scharfe Kritik an Huichou geübt haben, so daß sein Einfluß seine Lebensspanne nicht überdauerte.³⁷³

Daß Zongmi Chan-Meister Huichou und Wolun in einem Atemzug nannte, spricht dafür, daß auch Wolun zu den frühen Meistern der Chan-Bewegung zählte. Eine weitere Episode, in der Wolun erwähnt wird und die ferner beweist, daß Chan-Meister Wolun spätestens in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts gelebt hat, findet sich in der Hagiographie eines gewissen Meister Haiyun (海雲). Die Episode ist mehrfach überliefert, so beispielsweise in dem von Huixiang (惠祥, 7. Jahrhundert) zwischen 680 und 683 verfaßten Werk *Gu qingliang zhuan 古清涼傳 [Hagiographien vom [Berg] Qingliang [= Berg Wutai]]*. Es heißt, daß ein Schüler von Meister Haiyun am Berg Wutai von einem anderen Meister in der Hauptstadt Chang'an gehört hatte, der vermochte, empfindende Wesen ans andere Ufer überzusetzen. Diesem Schüler verlangte es deshalb, vor jenem Meister in der Hauptstadt Mönchsgelübde abzulegen. Sein eigener Lehrer Haiyun hatte in ihm bereits durch die Übermittlung des Lotus-*sūtra* einen Keim gesetzt, durch den er zur Verwirklichung heranreifen möge. Da der Schüler diese Bedeutung aber nicht verstand und sein Begehren immer noch so groß war, dem anderen Meister in der Hauptstadt zu begegnen, schickte ihn Haiyun schließlich zu jenem Chan-Meister Wolun nach Chang'an. Als jener Schüler Chan-Meister Wolun traf und berichtete, wer sein Lehrer sei, seufzte Wolun nur voll Schrecken, wie er denn diesen vorzüglichen Haiyun, der ein talentiertes Kind des Lotus-*sūtra* sei, verschmähen konnte.³⁷⁴

³⁷³ Ran Yunhua 1990e: 76-77 und Ders.: 1983: 62.

³⁷⁴ „Gu qingliang zhuan xia 古清涼傳下 [Hagiographien vom Berg Qingliang [= Berg Wutai] zweiter Teil]“, 680-683 von Huixiang 惠祥 verfaßt, in: T. 51, no. 2098, 1097b.17-29: 法華一部。甚得精熟。後聞長安度人。心希剝落。晨昏方便。諮師欲去。師曰。汝誦得法華經。大乘種子。今已成就。汝必欲去。當詢好師。此之一別。難重相見。汝京內可於禪定道場。依止臥倫禪師。節。入京求度。不遂其心。乃往倫所。倫曰。汝從何來。答曰。從五臺山來。和尚遣與師為弟子。倫曰。和尚名誰。答曰。海雲。倫大驚歎曰。五臺山者。文殊所居。海雲比丘。即是華嚴經中善財童子祈禮。第三大善知識。汝何以棄此聖人。千劫萬劫。無由一遇。何其誤也。

Wenngleich der in dieser Episode zitierte Chan-Meister Wolun in dem zweiten Zeichen *lun* mit einem Mensch- (*lun* 倫) und nicht wie in den Dunhuang-Dokumenten und bei Zongmi mit einem Wagen-Radikal (*lun* 輪) geschrieben ist, spricht dennoch auch die zeitliche Übereinstimmung mit der Benennung Woluns (臥輪) in Zongmis *Chanyuan zhuquan jidu xu* dafür, daß es sich bei den beiden Namen mit leicht abgewandelter Schreibweise dennoch um ein und dieselbe Person handelt.³⁷⁵ Unter dieser Voraussetzung können wir nun einen Blick auf die Hagiographie von Tanlun (曇倫, ca. 545-626) werfen, der in seiner späteren Lebenshälfte auch unter dem Namen Wolun 臥倫 bekannt war und dessen Lehre als *wochan* 臥禪 [*Chan-Meditation des Wolun bzw. des Schlafens*] bezeichnet wurde³⁷⁶ – gerade so wie in den tibetischen Quellen (*bSam gtan nyal ba'i 'khor*) im vorab gezeigt wurde. Deshalb folgt zunächst eine Übersetzung der von Daoxuan im 7. Jahrhundert im *Xu gaoseng zhuan* verfaßten Hagiographie dieses Chan-Meisters Wolun (Tanlun).

Diese Episode ist ferner auch überliefert in: „Hongzan fahua zhuan 弘贊法華傳 [Hagiographien [von Meistern, die] das Lotus-*sūtra* hoch preisen]“, von Huixiang 惠祥 verfaßt, in: *T.* 51, no. 2067, 35a.18-b.2 und in: „Song gaoseng zhuan 27: tang wutai shan haiyun zhuan (shoujie) 宋高僧傳: 唐五臺山海雲傳(守節) [Hagiographien hervorragender Mönche kompiliert in der Song-Zeit: Hagiographie des Tang-zeitlichen [Chan-Meisters] Haiyun vom Berg Wutai (alleinstehender Witwer)]“, in: *T.* 50, no. 2061, 882c.9-11.

³⁷⁵ Vgl. auch Wu Qiyu (1980: 78-79), der zur gleichen Schlußfolgerung kommt.

³⁷⁶ „Xu gaoseng zhuan 20: shi tanlun“, in: *T.* 50, 598b.12-13. Auch in dieser Hagiographie ist der Name Wolun wiederum mit dem Mensch- und nicht dem Wagen-Radikal geschrieben.

[HAGIOGRAPHIE VON] CHAN-MEISTER TANLUN (WOLUN)³⁷⁷

Der buddhistische [Meister] Tanlun mit dem Familiennamen Sun stammte aus [dem Kreis] Xun [Nahe der Stadt] Bianzhou.³⁷⁸ Mit dreizehn Jahren ging er unter der Obhut des Chan-Meisters Duan³⁷⁹ am Kloster Xiufu³⁸⁰ in den Mönchsstand. Da [Meister] Duan ihn [den Pfad der] allmählichen Betrachtung lehrte, ermahnte er [Tan]lun mit folgenden Worten: ‚Vermagst Du [etwa] die Ruhe [des *samādhi*] zu erlangen, wenn Du Deinen Geist auf die Nasenspitze heftest?‘³⁸¹ [Tan]lun entgegnete [daraufhin]: ‚Wenn es einen existierenden Geist³⁸² wahrzunehmen gäbe, könnte [ich] ihn auf die Nasenspitze heften. Da aber von Anbeginn keine Merkmale des Geistes zu erkennen sind, weiß ich nicht, was sich [auf die Nasenspitze] heften könnte. Ach, was für seltsame Worte. [Obwohl ich] unter direkter [Obhut des Lehrers] studiere, bin ich doch so fern von der Erleuchtung. [Dennoch,] ich

³⁷⁷ Vgl. den chinesischen Originaltext in im Anhang (Kap. 6.1.2).

³⁷⁸ Bianzhou 汴州 ist der alte Name des heutigen Kaifeng 開封 in der Provinz Henan 河南. Xun ist ein Kreis in Henan und wahrscheinlich identisch mit Xunyi 浚儀 in der Nähe von Bianzhou.

³⁷⁹ Die Hagiographie eines Chan-Meisters Duan (端禪師, evtl. 542-606) findet sich in: „Xu gaoseng zhuan 18: shi jingduan 續高僧傳. 釋靜端 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des] Meisters Jingduan]“, in: T. 50, no. 2060, 576b.27-c.27. Wu Qiyu (1979: 36) bezweifelt allerdings, daß der in dieser Hagiographie erwähnte Meister Duan mit dem in Woluns Hagiographie identisch sei, da dieser lediglich wenige Jahre älter gewesen sei als Wolun selbst.

³⁸⁰ Das Kloster Xiufu 脩福寺 konnte nicht identifiziert werden.

³⁸¹ Es mag sich um eine Anspielung auf die Körperposition in der weitverbreiteten Methode der Sitzmeditation handeln, die auch bei Heshang Moheyan beschrieben ist. In dem tibetischen Dunhuang-Dokument P. tib. 699, welches ein tibetischer Kommentar zu Heshang Moheyan's Lehre in S. tib. 689-1 ist (vgl. meinen Aufsatz: „Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts“, 2001), heißt es folgendermaßen (F. 2b.2-3):

[Deshalb] sitze man mit Händen und Füßen in Meditations[haltung], aufrecht, ohne mit dem Körper zu wackeln und schweigend. – Wendet man [diese] fünf Haltungen an, [vermag man] über ‚Nicht-Vorstellen‘ zu meditieren. [Diese] fünf Anweisungen [sind wie folgt erklärt]: der Blick fällt etwas über der Nasen[spitze auf den Boden], die Zunge ist gegen den Gaumen gedrückt; beide Hände liegen ineinander, die Beine [sind verschränkt], [man sitze] aufrecht und meditiere. (*rka lag ni bsnol/ tshigs pa ni bsrang/ lus ni myi bskyod/ ngan ni myi brjod/ //phyag rgya rnam pa lnga dang sbyar ste/ myi rtog par bsgom mo/ phyag rgya rnam pa lnga la/ dmyig sna gong du dbab/ lce rkan la gnan/ lag pa g.yas kyi g.yon bnan/ rkan pa g.yas kyi g.yon bnan/ tshigs pa bsrang ste bsgom/*).

³⁸² Der Begriff ‚existierender Geist‘ (*youxin* 有心) scheint bewußt als Gegenstück zu der Chan-buddhistischen Vorstellung von ‚Nicht-Geist‘ oder ‚nicht-existierender Geist‘ (*wuxin* 無心) gebraucht zu sein. Denn erst in der Erfahrung von Nicht-Geist trete man tatsächlich in den *samādhi* der Nicht-Dualität ein.

trete als jüngster Schüler während der Zeremonien unmittelbar in den *samādhi* ein und der *mahāsaṅgha* [drückt mir] seinen Respekt fortwährend durch Fingerschnipsen aus.⁶

Anschließend nahm [Tan]lun seine Almosenschale und ging zur [Speise]halle. Kaum hatte er die Hälfte des Weges zurückgelegt, trat er auf außergewöhnliche [Weise] in den *samādhi* ein. Er hielt die Schale, ohne etwas zu verschütten. Der Lehrer war hoch erfreut und verkündete im folgenden Augenblick: ‚Ich habe Dich gelehrt, während der Meditation zunächst die dumpfen Emotionen [allmählich] zu reinigen, so wie man eine Zwiebel Schicht um Schicht schält. Erst dann wird man die Reinheit [des Geistes] erlangen.‘ [Tan]lun antwortete daraufhin: ‚Wenn es die Existenz einer Zwiebel wahrzunehmen gäbe, könnte ich sie schälen. Da es aber von Anbeginn keine Zwiebel gibt, wie könnte man da etwas abschälen.‘ Daraufhin sprach der Meister: ‚Dies [ist wahrlich jemand] großen Vermögens, ein langer Halm, an den ich nicht heranreiche. Ihm wage ich nicht zu dienen.‘

Nach dieser Erfahrung war [Tanlun fortan] gleichgültig gegenüber dem Lesen der kanonischen Schriften und der rituellen Verehrung des Buddhas. Er verweilte bloß müßig in seinem Zimmer, ohne es zu verlassen. [In jedem Zustand], ob beim Gehen, Stehen, Sitzen oder Liegen, gab er einzig die Gedanken im Geist auf. [Dies] blieb bis zum Ende seine Absicht.

[...] ³⁸³

Dann kam ein Gelehrter der Lehre der Rechtschaffenheit und [Tanlun] antwortete ihm, ohne zu zögern. Im zweiten Jahr [der Regierungsdevise] Renshou (602) zeigte [Tanlun] der Nachwelt die [von ihr] vergessene [Meditation]. Er verkündete, eine Meditationsklausen zu erbauen und sie zu bewohnen. Dann schloß [er sich in ihr ein] und ging wieder wie früher der Meditationspraxis nach. Seither war er in den Augen der Leute als Wolun bekannt. ³⁸⁴

³⁸³ An dieser Stelle (T. 50, 598b.3-9) führt der Text eine Episode aus Woluns Leben bei seiner Familie an, nämlich daß er den Familienmitgliedern lehrt, den Hund nicht mit dem Brei zu füttern, der für den Mönch bestimmt ist. Die Passage ist hier nicht relevant und deshalb nicht übersetzt.

³⁸⁴ In dieser Passage zeigt sich, daß in dem Namen Wolun eigentlich für das zweite Zeichen *lun* die Bedeutung ‚[Dharma-]Rad‘ (*[fa]lun* [法]輪) treffender ist als das homonyme Zeichen *lun* 倫 mit der Bedeutung ‚gewöhnlich/regulär‘. Zwar ist in dieser Passage das Zeichen *lun* mit letzterer Bedeutung benutzt, doch ist der Weg nicht weit dahin, in der Überlieferung von handschriftlichen Dokumenten durch weitere Abschrift das Radikal eines Zeichens entsprechend der Bedeutungsverschiebung zu korrigieren. So mag nicht nur aus Tanlun ein Wolun geworden sein, sondern auch ein ‚[Dharma-]Rad des Schlafens‘.

[Wolun] verbrachte eine freudige [Zeit] mit Meister Shancan.³⁸⁵ [Obwohl] Sanguo Lun³⁸⁶ in seinen frühen [Jahren] weder Bildung noch Erziehung genossen hatte, stellte er klare und weitreichende Fragen über das Ungewöhnliche und Gewöhnliche der ‚Chan[-Meditation] des Schlafens‘ (bzw. ‚Chan[-Meditation] von Wo[lun]‘).³⁸⁷ Er zog sich [mit Wolun] in dessen Zimmer zurück, um über Existenz und Nicht-Existenz zu debattieren. [Wo]lun sprach lächelnd: ‚Nach Lust und Laune und gemeinsam untersuchend, [erfahren] wir für drei Tage und Nächte, ohne zu schlafen, die Freude des *Dharma*.‘

[Zu jener Zeit] legte Wolun dar, daß *prajñā* keinen Boden habe[, auf den sie sich stütze,] und Leerheit leuchtend [wie] Flammen sei. [*prajñā*] sei wie Wasser, das weder [als Objekt] unterstützt noch [von einem Subjekt] beherrscht werde und das nicht [eine Dualität von] richtig und falsch aufstelle. Denn die Natur sei von Anbeginn rein. [Nachdem Wolun den *Dharma* so dargelegt hatte], warf sich [Seng]can [vor ihm] zu Boden und seufzte preisend: ‚Der Pfad[, der zum Erkennen] des Geistes [führt,] ist ohne Hindernisse. Er ist zwar unvorstellbar, aber tatsächlich gerade so[, wie Du beschrieben hast].‘

Als [Wo]lun in der Hauptstadt [Chang’an] weilte, baten ihn Mönche und Laien, seine Lehrtätigkeit fortzusetzen, und es gab nicht nur eine günstige Gelegenheit[, während der er den *Dharma* verkündete]. Obwohl [Wolun] in den Methoden, [Schüler] zum Erwachen zu geleiten, sehr geschickt war, herrschte doch viel Verwirrung gegenüber [dem Sinn von] Erleuchtung, so daß jeder einzelne [seiner Schüler] nichtsdestotrotz an der Ansicht festhielt,

³⁸⁵ Es handelt sich um Chan-Meister Sengcan (僧粲, 529-613) aus Bianzhou, dessen Hagiographie überliefert ist in: „Xu gaoseng zhuan 9: shi sengcan 續高僧傳: 釋僧粲 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des] Meisters Sengcan]“, in: *T.* 50, no. 2060, 500a.29-501a.10. Vgl. auch „Shuzhou shangu si jueji ta suigu jingzhi chanshi beiming bing xu 舒州山谷寺覺寂塔隨故鏡智禪師碑并序 [Inscription samt Vorwort anlässlich des Hinscheidens von Chan-Meister Jingzhi an der Pagode Jueji im Kloster Shangu von Shuzhou]“, von Du Guji 獨孤及 (772) verfaßt, in: *QTW* 4, 3971b.17. Dort taucht als weiterer Spitzname (*hao* 號) von Chan-Meister Jingzhi auch der Name Sengcan auf.

³⁸⁶ Sanguo Lun 三國論 ist der selbstgewählte Spitzname (*hao* 號) von Chan-Meister Sengcan (vgl. *FGDCD*: 5745b). Sengcan studierte in den drei Staaten (*sanguo*) Qi, Chen und Zhou buddhistische Texte (*lun*), so daß er sich ‚Sanguo lun‘ (‚Abhandlungen aus den drei Staaten‘) nannte (vgl. *T.* 50, 500b.2-4).

³⁸⁷ Der Text spielt an dieser Stelle mit dem Namen ‚Wolun‘. Einerseits wird der Begriff *wochan* 臥禪 ‚Chan des Schlafens‘ wie in Bu stons *Chos 'byung* (*CB*: 190) in der übertragenen Bedeutung benutzt, nämlich daß es sich um eine ‚Chan-Lehre des Schlafens‘ handle. Andererseits wird dadurch auf den Namen ‚Meister Wolun‘ verwiesen. Ferner werden die Adjektive *guai lun* 怪倫 ‚außergewöhnlich und gewöhnlich‘ noch der Bezeichnung *wochan* vorgestellt, so daß ebenso das zweite Zeichen von Woluns Namen erwähnt ist. Vgl. hierzu auch die Originalstelle im Anhang (Kap. 6.1.2).

das Selbst als existent wahrzunehmen. Aus diesem Grund war dieses unübertreffliche Prinzip nur selten weit verbreitet.

[Wolun] verkehrte mit dem *vinaya*-Meister Xuanwan³⁸⁸ und dem *Dharma*-Meister Jinglin,³⁸⁹ und die in [sein *Dharma*-]Tor eingetreten waren, der reine *sangha* und andere, empfingen seine Lehre. So [hatte sich] eine Menge [zusammengefunden], in der [die Schüler] wie Fischlurchen der Fisch[mutter folgten].

Im letzten Jahr der [Regierungsdevise] Wude (626) erkrankte [Wolun] schwer, ließ sich in der Nähe des Klosters Zhuangyan³⁹⁰ nieder und betrachtete die Stille.³⁹¹ Jemand fragte ihn: ‚Wohin gehen [wir] und woher

³⁸⁸ Zu Hagiographien des *vinaya*-Meisters Xuanwan (玄琬, 562-636) vgl. „Xu gaoseng zhuan 22: shi xuanwan 續高僧傳:釋玄琬 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des] Meisters Xuanwan]“, in: *T.* 50, no. 2060, 616a.1-617c.12 und „Fozu tongji 39: xuanwan fashi 佛祖統紀玄琬法師 [Vollständige Aufzeichnungen der Patriarchen des Buddhismus: [Hagiographie des] *Dharma*-Meisters Xuanwan]“, in: *T.* 49, 364c.2-26. Zu Xuanwan vgl. auch Kap. 3.1.5.2.

³⁸⁹ Die Hagiographie des *Dharma*-Meisters Jinglin (靜琳, 565-640) ist überliefert in: „Xu gaoseng zhuan 20: shi jinglin 續高僧傳:釋靜琳 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des] Meisters Jinglin]“, in: *T.* 50, no. 2060, 590a.3-591b.14. Zu Jinglin vgl. auch Kap. 3.1.5.2.

³⁹⁰ Zwei Quellen geben Auskunft über die Lage des Klosters Zhuangyan 莊嚴寺, lokalisieren es aber leicht voneinander abweichend. In einer Urkunde zum Kloster Zhuangyan heißt es, daß es im Kreis Gaoling 高陵縣 80 Km nordöstlich von Chang'an liege. Vgl. hierzu „Zhuangyan si die 莊嚴寺牒 [Urkunde des Klosters Zhuangyan]“, in: *Jinshi cuibian 金石粹編 [Ausgewählte epigraphische Texte von Metall- und Steininschriften]* 155, 1d.15-2c.17. Dagegen heißt es in den *Kreisannalen Chang'ans*, daß das Kloster Zhuangyan 12 Li südwestlich von Chang'an liege und unter dem Sui-zeitlichen Kaiser Wendi 隋文帝 in der Renshou-Regierungsära (仁壽 601-604) unter dem Namen Kloster Chanding 禪定寺 gegründet und in der Wude-Ära (618-626) zum Kloster Zhuangyan umbenannt wurde. Vgl. hierzu *Jiaqing Chang'an xianzhi 22 嘉慶長安縣志 [Kreisannalen Chang'ans kompiliert in der Jiaqing-Ära [1796-1820]]*, kompiliert von Zhang Congjian 張聰賢 und Dong Cengchen 董曾臣, *Zhongguo difang congshu 227*, Taipei: Chengwen chubanshe 1969, 4b.8-12. Ferner heißt es in den *Kreisannalen Chang'ans*, daß eine weitere Berühmtheit 629 am Kloster Zhuangyan verweilte, der buddhistische Meister Yuanzhuang 元莊, der dann auf der Suche nach Schriften nach Indien pilgerte (*Chang'an xianzhi 35*, 2b.6-9).

Schließlich erwähnen auch die *Präfekturannalen von Xian* das Kloster Zhuangyan mit dem Hinweis, daß es sich im Dorf Xu 許村 befinde und auch Kloster Fangan 幡桿寺 genannt wurde. In der Song-Zeit wurde in der Qingli-Ära (慶曆 1041-1048) zu dem Kloster die *Ligong heshang beiji 利公和尚碑記 [Inscription des Mönches Ligong]* verfaßt, die allerdings für diese Arbeit nicht ausfindig gemacht werden konnte (vgl. *Xian fuzhi 61 西安府志 [Präfekturannalen von Xian]*, kompiliert von Yan Zhang 嚴長 und Shu Qishen 舒其伸, Holzdruck von 1700, 30 ce, 61 juan, 3a.8-9). Wolun wird in keiner dieser Annalen erwähnt.

³⁹¹ Der Begriff *kan jiran* 看寂然 ‚Betrachten der Stille‘ ist als ein Verweilen im *samādhi* zu verstehen. *Jiran* beschreibt einen Zustand geistiger Klarheit und Stille, in dem *dharma* in ihrer Natur erkannt werden. Im *Vimalakīrtinirdśāsūtra* („Weimojie suoshuo jing juan

kommen [wir]?‘ [Wolun] antwortete ‚[In den und aus dem] grenzenlosen Bereich‘ und ging wieder in die Stille ein. [Ein] *sangha*[-Mitglied] untersuchte mit den Händen seine Kälte [im Körper]. Da sagte jemand heimlich: ‚Die Kälte reicht [schon] bis zu den Knien. [Selbst] das Zerfallen der vier Elemente ist leidvoll.³⁹²‘ [Wo]lun entgegnete jenem: ‚Dieses Leiden ist doch aber Leerheit.‘ Daraufhin fragte jener: ‚Wie ist die gerade formulierte [Vorstellung vom Leiden] aufzugeben?‘ [Wolun] antwortete: ‚Ich beherrsche die vier Elemente [des Körper], deren Zerfall bereits bis zu den Kniebeugen reicht. Nach dem Tod wird [dieser Körper] eiligst eingewickelt und entsorgt werden, einen anderen Nutzen hat er dann nicht mehr.‘ [Wolun] fügte ferner hinzu: ‚Hat die Glocke schon fünf geschlagen [oder] nicht?‘ Jemand antwortete: ‚Noch nicht, aber gleich wird der *karmadāna*³⁹³ die Glocke schlagen.‘ Kaum sah sich jener wieder zu [Wolun] um, war [das Leben des Meisters] bereits beendet.

[Wolun] wurde über achtzig Jahre alt. Jene von unterschiedlichsten Schulen, die auf seine Worte vertrauten, gaben ihm ein [letztes] Geleit zum Südberg.³⁹⁴ [Wolun] zeigte [als Zeichen seiner Verwirklichung] Knochen[reliquien], die verstreut inmitten der Wildnis lagen. [...] ³⁹⁵

shang 維摩詰所說經卷上 [*Vimalakīrtinirdeśasūtra* erstes Kapitel]“, von Kumārajīva (鳩摩羅什, 344-413) übersetzt, in: *T.* 14, no 475, 540a.6-7) ist dieser Begriff im gleichen Zusammenhang folgendermaßen gebraucht:

[Alle] *dharmas* sind beständig und still, so daß alle Merkmale ausgelöscht sind. (法常寂然。滅諸相故。)

³⁹² *Sida* 四大 umfaßt die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft und steht hier für den physischen Körper (vgl. *DCBT*: 173a).

³⁹³ Ein *karmadāna* (weina 維那) untersteht im Kloster unmittelbar dem Abt und ist für die Aufgabenverteilung zuständig (vgl. *DCBT*: 427b).

³⁹⁴ Nanshan 南山 ‚Südberg‘ ist eine häufige Bezeichnung für einen Berg südlich des jeweiligen Ortes. Entweder handelt es sich hierbei um einen solchen dem Kloster Zhuangyan nahe gelegenen Berg oder um den viel bedeutenderen Nanshan, auch Zhongnanshan 終南山 genannt, der sich in der Provinz Shanxi 陝西 29 Km westlich des Kreises Chang‘an befindet (vgl. *FGDCD*: 4769c, 5374c).

³⁹⁵ Hieran anschließend folgt ein kurzer Abschnitt (*T.* 50, 598c.1-4) über einen Laienpraktizierenden namens Bao, der den *Dharma* von Wolun erbte. Da diese Passage aber keine weiteren Informationen zu Wolun selbst gibt, wurde ab hier auf die Übersetzung verzichtet.

3.1.3 Dunhuang-Dokumente von Chan-Meister Wolun

Im Korpus der Dunhuang-Dokumente sind uns heute drei kurze Textstücke von Chan-Meister Wolun in mehrfachen Abschriften überliefert, die demnach eine gewisse Popularität von Woluns Lehre im Dunhuang-Gebiet bezeugen. Das wohl wichtigste Textstück von Chan-Meister Wolun ist das *Wolun chanshi kanxin fa* 臥輪禪師看心法 [*Der Dharma des ‚Betrachten des Geistes‘ von Chan-Meister Wolun*] (im folgenden *Kanxin fa* abgekürzt), welches gleich in drei Dokumenten überliefert ist.³⁹⁶ Dieser kurze Text ist ein Schlüsseltext, anhand dem die Funktion Woluns als Bindeglied zwischen der frühen Chan-Bewegung im chinesischen Kernland und der im Dunhuang-Gebiet und Tibet durch Heshang Moheyan übermittelten Lehre nachzuweisen ist.³⁹⁷ Über dieses wichtige *Kanxin fa* hinaus sind uns ebenso das *Wolun fashi jie* 臥輪法師偈 [*gāthā von Meister Wolun*] in drei Abschriften und der tibetische Text *bSam gtan gyi mkhan po nyal ba'i 'khor lo sems bde bar bzhag pa'i rab tu byung ba'i yon tan bcu* [*Zehn Verdienste des Hauslosen, der [die Übung] des*

³⁹⁶ S. chin. 1494 (in: *DHBZ* 11, 236b.1-10 und in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng* 1998, Bd. 3, 678 (sehr unleserlich)), S. chin. 6103 (in: *DHBZ* 45, 31b). Eine weitere dritte Version befand sich im Privatbesitz des Japaners Tokushi Yūshō 禿氏祐祥, ging aber nach seinem Ableben an die Ryūkoku Universität (龍谷大學) in Kyōto. D. T. Suzuki fügte diese Dokumente zu einem umfassenderen Text zusammen, der auch der in dieser Arbeit gelieferten Übersetzung zugrunde liegt. Eine Abschrift dieser Suzuki-Edition ist im Anhang geliefert (Kap. 6.1.5). Vgl. auch D. T. Suzuki 鈴木大拙, *Zen shisōshi no kenkyū* [*Studie zur Geistesgeschichte des Chan-Buddhismus*], Bd. 2, Tōkyō, 1987, 479-480. An dieser Stelle geht mein herzlicher Dank an Kammie Takahashi und Prof. D. Ueyama, die für mich in den Dunhuang-Beständen der Ryūkoku Universität das *Kanxin fa* aus der ehemaligen Privatsammlung von Tokushi Yūshō ausfindig gemacht haben. Vgl. auch das Faksimile in Kap. 6.1.4.

Wu Qiyu (1979: 39-43) hat das *Wolun chanshi kanxin fa* kurz vorgestellt und ein Zitat aus dem Text mit der tibetischen Übertragung im Dokument P. tib. 116, VIb: F. 167.2-3 verglichen. Im Anhang gibt Wu Qiyu (ebd.: 44-45) auch den von D. T. Suzuki veröffentlichten Text wider und das Faksimile der entsprechenden tibetischen Übersetzung in P. tib. 116.

³⁹⁷ Vgl. Kap. 3.1.4.

‚Beruhigen des Geistes‘ [praktiziert] von Chan-Meister Wolun] in einem Dokument erhalten.³⁹⁸

Von diesen drei Textstücken ging somit die Wirkungsgeschichte Woluns im Dunhuang-Gebiet und in Tibet aus. Im Hauptstrom der Chan-Bewegung in China hingegen spielte Wolun offenbar keine sehr einflußreiche Rolle. Die Gründe dafür können nicht mehr rekonstruiert werden, und es bleibt auch bloße Spekulation, ob Wolun ein ähnliches Schicksal wie sein Zeitgenosse Meister Huichou ereilte, welcher aufgrund einer rigorosen Betonung der Meditationspraxis Gegenstand der Kritik wurde.³⁹⁹ Oder mag Wolun tatsächlich bloß so unbedeutend gewesen sei, wie es gegen Ende einer Hagiographie des sechsten Patriarchen Huineng bemerkt wird?⁴⁰⁰

Anders als im chinesischen Kernland wurde Wolun in den Grenzgebieten im Westen und Norden rezipiert. Dort scheint seine Lehre aus der Randexistenz mit in den Hauptstrom des u.a. im Dunhuang-Gebiet verbreiteten Chan-Buddhismus eingegangen zu sein. Offenbar ging von den uns heute in den Dunhuang-Dokumenten überlieferten Texten – losgelöst von ihrem historischen Kontext in Zentralchina rund einhundertfünfzig Jahre nach Woluns Tod, also in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts – im sino-tibetischen Grenzgebiet eine ganz eigenständige Wirkung aus. Woluns Chan-Texte, die bis dahin unbekannt

³⁹⁸ Das chinesische Dokument *Wolun fashi jie* ist überliefert in S. chin. 6631 (in: *DHBZ* 49, 510b.15-18 und in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng* 1998: Bd. 3, 679), S. chin. 5657 (2) (in: *DHBZ* 44, 187a.11-13 und in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng* 1998: Bd. 3, 680), P. chin. 4597 (in: *DHBZ* 133, 581b.32-35 und in: Wu Qiyu 1979: 46) und laut Katalog von Wang Chongmin (1962: 235) eventuell auch in S. chin. 6103. Diese Angabe konnte allerdings noch nicht verifiziert werden. Das tibetische Dokument ist überliefert in P. tib. 811 (in: Wu Qiyu 1981: 49). Eine mögliche chinesische Vorlage des Dokumentes P. tib. 811 konnte bislang nicht identifiziert werden. Vgl. auch die Faksimile im Anhang (Kap. 6.1.6 und 6.1.7).

³⁹⁹ Vgl. die Ausführungen zu Huichou (Sengchou) in Kap. 3.1.2.

⁴⁰⁰ Im *Jingde chuandeng lu* 5 (in: *T.* 51, 245b.13) heißt es, daß Wolun zwar nicht berühmt gewesen sei, aber seine Verse allorts zitiert wurden. Vgl. hierzu auch die Anmerkungen in Kap. 3.1.3.2.

waren, gewannen im Dunhuang-Gebiet an neuer Bedeutung und wurden Teil eines textlichen Flickenteppichs einer lokalen Chan-Tradition.⁴⁰¹

Welche Stellung nehmen diese drei kurzen Textstücke von Wolun aber nun im Gesamtkorpus der in den Mogao-Höhlen in Dunhuang gefundenen Chan-Literatur ein? In dem Versuch einer ersten systematischen Darstellung dieses Textkorpus hat D. Ueyama rund 140 der wichtigsten Chan-Dokumente aus Dunhuang in drei chronologische Schichten eingeteilt.⁴⁰² Diese Kodifikation

⁴⁰¹ Dieses Phänomen, daß eine Lehre von einer Randexistenz in einen Hauptstrom aufgenommen wurde, ist auch im tangutischen (Xixia 西夏) Buddhismus im Nordwesten Chinas zu beobachten. K. J. Solonin („Tangut Chan Buddhism and Guifeng Zong-mi“, in: *Chung-Hwa fo-hsueh hsueh-pao 中華佛學學報 [Chung-Hwa Buddhist Journal]* 11 (1998), 365-424) hat bereits einleitend gezeigt, wie sich vereinzelte buddhistische Trends besonders aus der Tang-Zeit Jahrhunderte später (ca. Mitte des 12. Jahrhunderts) im Xixia-Gebiet weiterentwickelten und durch politische Einflüsse und Kriegszeiten noch unterstützt, ganz eigene Ausprägungen hervorbrachten, die schließlich von zeitgenössischen Hauptströmungen im dann Song-zeitlichen China gänzlich verschieden waren. Im Falle des Xixia-Buddhismus mag die Entwicklung einer lokalen Tradition schließlich auch durch den Zusammenbruch der aktiven Beziehungen zwischen dem Song- und Xixia-Reich verstärkt worden sein (Ebd.: 374; Chen Jingfu 陳景富, „Chang’an fojiao chanmen lueshu 長安佛教禪門略書 [Bündige Darstellung der Chan-Tradition und des Buddhismus in Chang’an]“, in: *Indu zongjiao yu zhongguo fojiao 印度宗教與中國佛教 [Indische Religionen und chinesischer Buddhismus]*, Beijing 1998, 201-207). Eine historische Wirklichkeit, die auch für das Dunhuang-Gebiet zutrifft, wo mit der tibetischen Eroberung Ende des 8. Jahrhunderts auch eine Unterbrechung der Beziehungen zum chinesischen Reich zumindest während der Zeit tibetischer Herrschaft bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts einherging und sich so in abgesonderter Existenz ein lokaler Trend entwickelte. In den chinesischen Grenzgebieten wurden deshalb gewisse buddhistische Strömungen konserviert und entwickelten sich im Wechselspiel mit anderen – teils sogar einander entgegengesetzten – Lehrinhalten zu einer ganz eigenen Form. K.J. Solonin hat dies sehr deutlich an dem tangutischen Chan-buddhistischen Stück *Der Spiegel* (Sammlung St. Petersburg, Tang. 421 # 113) veranschaulicht, in dem selbst die Lehre von Wolun Eingang gefunden hat (vgl. Solonin 1998).

⁴⁰² Ueyama Daishun 上山大峻, „Tonkō ni okeru zen no shosō [Verschiedene Aspekte des Chan-Buddhismus in Dunhuang]“, in: *Ryūkoku daigaku ronshū 龍谷大學論集 [Sammelband von Beiträgen der Ryūkoku Universität]* 421 (1982), 90-116 und Ders., *Tonkō bukkō no kenkyū [Studie zum Buddhismus in Dunhuang]*, Kyōto: Hōzōkan, 1990, 401-423. Eine Zusammenfassung von D. Ueyamas Untersuchung wird geliefert in: Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology. The Earliest Records of Zen*, University of California Press: Berkeley, 1999, 98-104, 152-153.

Entsprechend dieser drei Perioden verallgemeinert D. Ueyama, daß in der ersten Phase chinesisches Schreibpapier von hoher Qualität benutzt wurde, wohingegen in der zweiten Phase groberes Papier und Dokumente in länglichem Format (wie es für traditionelle tibetische Texte üblich ist) auftauchen. Als die Gegend unter der tibetischen Herrschaft Dunhuangs von Zentralchina abgeschnitten war, wurden chinesische Schreibgeräte allmählich von lokalen Produkten wie den von Tibetern eingeführten hölzernen Stiften ersetzt. Darüber hinaus seien in der dritten Phase zwar weiterhin Schreibmaterialien, wie sie unter der tibetischen Herrschaft Dunhuangs eingeführt worden waren, gebräuchlich gewesen; doch darüber hinaus zeichnen sich

orientiert sich an Richtlinien wie Papierart, Schreibinstrument, Zeilenabstand und Schreibstil, um die Texte den folgenden drei Phasen zuzuordnen: (1) der ersten Phase von ca. 750-780, während der noch ein starker Einfluß der chinesischen Kultur auf die entfernte zentralasiatische Oase Dunhuang zu verzeichnen ist; (2) der zweiten Phase von ca. 780 bis 860 – eine Zeit, die in erster Linie von der tibetischen Herrschaft über Dunhuang bestimmt ist und in der die lokale Kultur eine starke Prägung tibetischer Einflüsse erlebt, und (3) der dritten Phase im ca. 10. Jahrhundert, welche von dem Wiederbeleben der chinesischen Macht durch die *Guiyi jun* 歸義軍 [*Armee, welche zur Rechtschaffenheit zurückkehrt*] beherrscht ist, die allerdings nicht im vollständigen Wiederherstellen der chinesischen Identität mit Zentralchina resultierte.

D. Ueyama hat entsprechend das tibetische Dokument P. tib. 811 von Chan-Meister Wolun eindeutig der zweiten Phase zugeordnet, während der tibetische Übersetzungen von chinesischen Vorlagen entstanden. Das Entstehungsdatum der Abschriften von den beiden chinesischen Dokumenten, nämlich Woluns *Kanxin fa* und *gāthā*, legt D. Ueyama dagegen in die dritte Phase der Verbreitung von Chan-Texten in Dunhuang, mit der Begründung, daß die Texte aus dieser dritten Phase sich bereits jenseits des Hauptstromes der Chan-Literatur in China befunden hätten.⁴⁰³ Allerdings sind diese beiden Textstücke aus inhaltlichen Gründen, die zu zeigen sein werden, der ersten Phase zuzuordnen. Wolun als einen Wegbereiter der Lehre Heshang Moheyans zu betrachten, setzt voraus, daß diese Texte von Wolun bereits vor der Debatte von bSam yas, also vor den 80iger Jahren des 8. Jahrhunderts in Dunhuang in Umlauf gewesen sind.⁴⁰⁴

die Dokumente jener Zeit oft durch ungeübte Kalligraphien aus (vgl. Broughton 1999: 152, Anm. 5).

⁴⁰³ Broughton 1999: 103-104.

⁴⁰⁴ D. Ueyama hat die Schriften von Meister Huichou (Sengchou) aus dem 6. Jahrhundert, also jenes Meisters, der von Zongmi im *Chanyuan zhuquan jidu xu* in einem

Im folgenden wird deshalb zunächst eine Übersetzung der drei Dunhuang-Dokumente von Chan-Meister Wolun geliefert, bevor die Kerninhalte seiner Lehre und insbesondere des Schlüsseltextes *Kanxin fa* herausgearbeitet und der geistige Hintergrund von Woluns Denken untersucht werden. Schließlich wird zu betrachten sein, ob und wenn ja, wie eine gedankliche Brücke zu schlagen ist von dem Chan-Meister Wolun in der chinesischen Lebenswelt des beginnenden 7. Jahrhunderts zu Heshang Moheyan, der Ende des 8. Jahrhunderts Chan-buddhistische Lehrinhalte nach Tibet übermittelte.

Atemzug mit Wolun erwähnt wird (vgl. Kap. 3.1.2), auf die frühesten Chan-Materialien in die erste Phase, also vor 780 datiert (vgl. Broughton 1999: 101).

3.1.3.1 Übersetzung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes Dharma des ‚Betrachten des Geistes‘ von Chan-Meister Wolun

*DER DHARMA DES ‚BETRACHTEN DES GEISTES‘
VON CHAN-MEISTER WOLUN*⁴⁰⁵

[I. ‚GRUND‘]⁴⁰⁶

[I.1 NATUR DES GEISTES IST WIE RAUM]

Wenn der Bewegung des Geistes folgend Gedanken [entstehen] und Objekte wahrgenommen werden,⁴⁰⁷ ist es weder nötig, sie aufzunehmen [oder] aufzuhalten, noch ist es nötig, sie zu unterdrücken⁴⁰⁸ [oder] zu erlangen.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ Als Vorlage dieser Übersetzung diente das von D. T. Suzuki (1987: 479-480) veröffentlichte Textstück, welches das Dunhuang-Dokument aus dem ehemaligen Privatbesitz von Tokushi Yūshō 禿氏祐祥 und das kürzere Dokument S. chin. 1494 zu einem vollständigeren Text zusammenfügt. Vgl. hierzu die Abschrift des Textes im Anhang in Kap. 6.1.5. Auf abweichende Lesarten in S. chin. 1494 ist im Einzelfall aufmerksam gemacht.

⁴⁰⁶ Zum besseren Verständnis habe ich den Text in die drei großen Sinneinheiten I. ‚Grund‘, II. ‚Pfad‘ und III. ‚Frucht‘ strukturiert und mit weiteren Untertiteln versehen. Diese von mir gesetzten Unterteilungen habe ich jeweils mit eckigen Klammern markiert. In der Interpretation in Kap. 3.1.4 nehme ich auf diese Unterteilung Bezug.

⁴⁰⁷ Der Begriff *panyuan* 攀緣 ist als Synonym für *yuan* 緣 erklärt (DCBT: 471a), welches mit der Bedeutung ‚erfassen/verstehen/wahrnehmen‘ belegt ist (DCBT: 440b). Vgl. auch die tibetische Übersetzung dieses Begriffes als *dmyigs pa* ‚wahrnehmen/vergegenständlichen‘ in P. tib. 116, VIb: F. 167.2, auf die in einer späteren Anmerkung Bezug genommen wird.

⁴⁰⁸ S. chin. 1494 liefert anstatt *na* 捺 ‚unterdrücken‘ an dieser Stelle und in zwei anderen Fällen die synonyme Lesart *jin* 禁.

⁴⁰⁹ Dieser einleitende Satz ist in tibetischen Texten zitiert in P. tib. 116, VIb: F. 167.2-3 und in *SM*: 163.3 und 168.5-6. Das Zitat in *SM*: 163.3 scheint das Dokument P. tib. 116 als Vorlage genutzt zu haben. Da jenes in *SM*: 168.5-6 leicht von P. tib. 116 abweicht (z.B. *mi gnas* anstatt *mi dmyigs* und die Schreibweise *bslan zhing gdag* anstatt *glan zhing gdags*), scheint gNubs chen Sangs rgyas ye shes neben P. tib. 116 noch eine andere Vorlage zur Verfügung gestanden zu haben. Die Passage aus P. tib. 116 ist ins Englische übersetzt in: Faber 1985: 74 und Broughton 1983: 12. Der tibetische Text weicht einzig in einer hinzugefügten Negation *myi* in *myi dmyigs* ‚nicht wahrnehmen/nicht vergegenständlichen‘ von dem chinesischen Original ab. J. Broughton (1983: 60, 52) bewertet in Anlehnung an das chinesische Dokument die Negation als überflüssig. F. Faber sieht hingegen nicht die Notwendigkeit dazu. Ihre Übersetzungen dieser Passage variieren wie folgt:

When thoughts follow after mind as it moves and one perceives objects, it is not necessary to draw them in; it is not necessary to check them. (Broughton 1983: 12)

If one becomes aware of the fluctuating mind and sees no objective referent in objects, it is not necessary to discipline (ones mind) or collect (merit); it is not necessary to mend or add

Der Grund dafür [ist folgender]: wenn im Geist [Gedanken] entstehen, dann kommt [gleichzeitig auch eine Gedankenkette] in Bewegung, die [wiederum Anlaß gibt, Objekte] wahrzunehmen. [Und weil Objekte] wahrgenommen werden, [entsteht das Bedürfnis], sie aufzunehmen, aufzuhalten oder unterdrücken [zu wollen]. Dennoch ist Geist in seiner Natur klar⁴¹⁰, gleich wie der [leere] Raum, ist von Anbeginn ohne Entstehen und [deshalb] tatsächlich auch ohne Vergehen. Was braucht dann noch aufgenommen, aufgehoben oder unterdrückt zu werden? [All dies] ist bloß ein vergebliches Bemühen.

[II. ,PFAD‘]

[II.1 ÜBUNG DES ‚BERUHIGEN DES GEISTES‘: DAS LEUCHTEN DES GEISTES ZU SEINER QUELLE ZURÜCKFÜHREN]

Der *Dharma*-Praktizierende aber,⁴¹¹ [dessen Geist] nirgends verweilt, wendet sich, bloß⁴¹² wenn er das Sich-Erheben [eines einzigen Gedankens] im Geist gewahrt,⁴¹³ augenblicklich dem Innern des Geistes zu. Er führt das Leuchten

(to the mind). (Faber 1986: 74) (// *sems g.yo ba'i rjes su dran zhing/ yul rnams la (myi) dmyigs na brtul zhing bsdu myi dgos so// glan zhing gdags myi dgos so//*).

Vgl. auch Wu Qiyu (1979: 39-43), der die chinesische und tibetische Version dieser Passage einander gegenüberstellt und insbesondere die chinesischen und tibetischen Entsprechungen wichtiger Begriffe, wie z.B. ‚Geist‘ (*xin* 心, *sems*), ‚Objekt‘ (*jing* 境, *yul*) und ‚wahrnehmen‘ (*panyuan* 攀緣, *dmyigs*) u.a. anhand der chinesischen und tibetischen Versionen des *Lañkāvatārasūtra* (TT. 29, no. 775 und 776; T. 60, no. 670) analysiert.

⁴¹⁰ Das Zeichen *zhan* 湛 ‚klar‘ beschreibt eine Tiefe und Klarheit, wie sie dem stillen Wasser eigen ist. – Diese Passage bis einschließlich zum Ende des folgenden Abschnitts (bis ‚[...] ohne Merkmal, ohne Aktivität‘) ist in geraffter Form zitiert in: ‚Zongjing lu 98 宗鏡錄 [Aufzeichnungen über den Spiegel der Lehre]‘, 961 von Yongming Yanshou 永明延壽 verfaßt, in: T. 48, no. 2016, 942c.16-19.

⁴¹¹ Wu Qiyu (1979: 45) trennt an dieser Stelle *tufei qigong* 徒費其功 und *er wuzhu faxing zhe* 而無住法行者 nicht durch einen Punkt voneinander. Jedoch beginnt m. E. mit *er wuzhu faxing zhe* eine neue Sinneinheit. Diese Interpunktion liefert ebenso D. Suzuki.

⁴¹² Das Zeichen *dan* 但 ‚bloß‘ gibt diesem Satz die entscheidende Bedeutung, daß hingegen dem aufmerksam Praktizierenden eine *einzig*e Bewegung im Geist hinreichend sei, um sein ‚Gewahrsein‘ (*jue* 覺) zur Quelle zu wenden, aus der die Bewegung hervorgegangen ist.

⁴¹³ ‚Gewahrsein‘ (*jue*) gegenüber jeglicher Bewegung des Geistes übernimmt in der Meditation des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin* 看心) eine Schlüsselfunktion. Eine ähnliche Passage finden wir auch bei Heshang Moheyan, der gleichsam ‚Gewahrsein‘ als Brücke betrachtet zwischen geistiger Zerstreuung – die sich bedingt durch das Sich-Erheben ‚diskursiver Gedanken‘ (*wangxiang* 妄想) entwickelt – und geistiger Befreiung, die ermöglicht wird durch das Ergreifen von ‚Nicht-Verweilen‘ (*buzhu* 不住) *zwischen* den Gedanken. Im ZLJ (F. 147a-b; Demiéville 1987: 125) heißt es entsprechend:

des Geistes zu dessen Quelle zurück.⁴¹⁴ [Der Geist] hat keinen Ursprung und deshalb auch keinen Ort des Entstehens.⁴¹⁵ Und da es keinen Ort des Entstehens gibt, ist der Geist still und rein,⁴¹⁶ ohne Entstehen und ohne Vergehen, ohne Merkmal und ohne Aktivität.

Wenn man in Meditation den Geist betrachtet und gewahrt, daß diskursive Gedanken entstehen, ergreift man folglich [den Moment und den Ort ihres] Nicht-Verweilens, so daß man nicht mehr den geistigen Befleckungen folgend handelt. Dies wird Befreiung [zwischen] einem Gedanken und einem [nächsten] Gedanken genannt. (坐禪看心。妄想念起。覺則取不住。不順煩惱作業。是名念念解脫。)

Dem Thema ‚Gewahrsein‘ (*jue*) ist ferner das gesamte Dokument S. chin 468 gewidmet, welches L. Gómez ebenso Heshang Moheyan zuschreibt. In diesem Textstück wird selbst ‚Gewahrsein‘, mittels dessen zunächst diskursives Denken erkannt wird, als diskursiver Gedanke enthüllt, so daß nur in der Nicht-Anhaftung, auch an die Abwesenheit von Gedanken, sich Erleuchtung ereignen kann (S. chin. 468: F. 2b-1-5). Dieses Dunhuang-Dokument ist übersetzt in Gómez 1983a: 107-109.

⁴¹⁴ Im Zusammenhang der Meditationsübung des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) taucht der Begriff *fanzhao xinyuan* 返照心源, das Leuchten des Geistes zu dessen Quelle zurückführen‘ wörtlich und im gleichen Zusammenhang auch im *ZLJ* auf. Dort heißt es (*ZLJ*: F. 135a; Demiéville 1987: 78-80):

Das Leuchten des Geistes zu dessen Quelle zurückzuführen, bedeutet das ‚Betrachten des Geistes‘. [Dies heißt,] daß man weder reflektiert noch untersucht, ob Gedanken, wenn sie in Bewegung sind, existent oder nicht-existent, ob sie rein oder nicht rein, ob sie leer oder nicht leer sind. Dies bedeutet auch, nicht über Nicht-Reflektieren zu reflektieren. (返照心源看心。心想若動有無。淨不淨。空不空等。盡皆不思不觀者亦不思。)

Vgl. auch die Übersetzung dieser Passage von L. Gómez (1983a: 93 und 1987: 104), wo der Begriff *fanzhao xinyuan* ebenfalls als ‚to turn the light of the mind toward the mind’s source‘ übersetzt und dementsprechend *zhao* auch als Lichtheit-Aspekt interpretiert wird.

Ferner hat P. Demiéville gezeigt, daß der Begriff *zhao* 照 ursprünglich dem Daoismus entlehnt wurde (Demiéville 1987b: 17-18). Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kap. 3.1.4.

⁴¹⁵ D. T. Suzuki (1987: 479) liefert an dieser Stelle die Interpunktion *xinnei fanzhao, xinyuan wuyou, genben ji wusheng chu*, die jedoch einerseits den Terminus *fanzhao xinyuan* auseinanderziehen und andererseits die Struktur von je vier Zeichen aufbrechen würde. Meine Übersetzung folgt deshalb der von Wu Qiyu (1980: 79) gebrachten Interpunktion *fanzhao xinyuan, wuyou genben, ji wusheng chu*, die auch bestätigt ist in dem Zitat dieser Passage in: „Zongjing lu 98“, in: T. 48, 942c.16-19.

⁴¹⁶ Der hier eingesetzte Begriff *jijing* 寂淨 ist klar von dem oftmals in Chan-buddhistischen Texten gebrauchten Begriff *qingjing* 清淨 zu unterscheiden. Während *qingjing* bloß auf die Reinheit des Geistes deutet und somit synonym verwendet wird mit *wugou* ‚unfleck‘ (vgl. *FGDCD*: 4667b), ist *jijing* ‚still und rein‘ in Verbindung mit dem Begriff *nirvāṇa* zu verstehen. Das *FGDCD*: 4149b erklärt *ji* 寂 als ein Synonym für *nirvāṇa*. Ferner heißt es, daß *nirvāṇa* acht Eigenschaften oder wörtlich ‚Geschmäcker‘ habe (*nieban bawei* 涅槃八味). Dazu zählt auch die Eigenschaft *jimie* 寂滅, die bedeutet, daß sich nicht die Stille des *nirvāṇa* erschöpfe, hingegen *samsāra* für immer vergehe (*FGDCD*: 4150c).

Der tiefgründige *Dharma*⁴¹⁷ des ‚Beruhigen des Geistes‘⁴¹⁸ [soll] demjenigen übermittelt werden, dessen Bedingungen [und dessen Vermögen reif sind].⁴¹⁹
Dementsprechend steht in einem *sūtra*:

‚Trifft der [*Dharma*-Meister] auf dem Weg einen tugendhaften Menschen, gibt er ihm [die Lehre selbst unterwegs] auf der Straße weiter.
Trifft er keinen tugendhaften Menschen, übermitteln er sie noch nicht einmal an den eigenen Sohn.‘⁴²⁰

[II.1.1 UNMITTELBARES EINTRETEN IN DEN *SAMĀDHI*: GLEICHHEIT VON BEWEGUNG UND NICHT-BEWEGUNG]

Folglich wird der seinen Geist kultivierende hervorragende Mensch, jener, der den großen unwandelbaren Stille-*samādhi*⁴²¹ zu üben wünscht, [diesen *samādhi*] nicht erlangen, wenn er ihn im Aufgeben der Bewegung sucht.⁴²²

⁴¹⁷ Der Begriff *yaofa* 要法 ist im Sinne von *miaofa* 妙法 als ‚wundersamer, tiefgründiger und wichtiger *Dharma*‘ zu interpretieren (vgl. *FGDCD*: 3953a, *DCBT*: 234a, 235a).

⁴¹⁸ Zum Begriff ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin* 安心) vgl. Kap. 3.1.5, 3.1.5.1 und 3.1.6.

⁴¹⁹ Der Begriff *yuanzhe* 緣者 aus der Textvorlage ist verständlicher, wenn die gleiche Passage im *LJSZJ* zur Erklärung herangezogen wird. Dort heißt es (*LJSZJ*, in: *T.* 85, 1284a.9): ‚Derjenige, dessen Bedingungen und Vermögen reif sind [...]‘ (有緣根熟者[...] ◦). Der Begriff *youyuan* 有緣 ist erklärt als ‚derjenige, welcher die Verbindung/Bedingungen besitzt, z.B. der Lehre des Buddha zu begegnen‘ (*DCBT*: 215a).

Ferner bestätigt Chan-Meister Wolun selbst in dieser Passage, daß seine Meditation des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) in der Tradition des ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin*) steht.

⁴²⁰ Dieses Zitat taucht im fast identischen Wortlaut auf in: ‚*Jiujing dabeijing* 2 究竟大悲經 [Endgültiges *sūtra* des großen Mitgeföhls]‘, in: *T.* 85, no. 2880, 1370b.20-21. Wu Qiyu (1980: 79) macht darauf aufmerksam, daß dieses Werk allerdings im *Datang neidian lu* 10 大唐內典錄 [Katalog über buddhistisch-kanonische Schriften [kompiliert] in der Tang-Zeit] (in: *T.* 55, no. 2149, 336a.4) als Fälschung aufgeführt ist. Dennoch ist anzunehmen, daß Wolun eher von einem *sūtra* abgeschrieben hat als umgekehrt, selbst wenn es sich dabei um die Abschrift von einem apokryphen Text handelt. – Darüber hinaus findet sich dieses Zitat beinahe im gleichen Wortlaut auch in der 708 von Jingjue verfaßten frühen Traditionsgeschichte des Chan-Buddhismus, im *LJSZJ* (in: *T.* 85, 1284a.9-11).

⁴²¹ Der Begriff ‚großer Stille-*samādhi*‘ (*da jiding* 大寂定) beschreibt einen Zustand unabgelenkter und einsgerichteter Konzentration auf ein Objekt. Indem der Geist alle bedingten *dharma*, wie jene, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind, aufgibt, verweilt er in der immateriellen Stille von *śūnyatā*, die Zentrum dieser formlosen Meditation wird. Gerade weil ringtonsherum alles Leerheit ist, wird dieser *samādhi* als ‚groß‘ bezeichnet (*FGDCD*: 848a).

⁴²² Auch im *ZLJ* wird mehrfach betont, daß es weder etwas aufzugeben noch zu erlangen gebe, da eine solche Wahl wiederum eine diskursive Vorstellung sei, die eine Dualität aufrecht erhalte, eine, die man gerade durch die Übung des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) zu

Der Grund dafür ist, daß die Stille [des *samādhi* über *śūnyatā* gerade dann] zu suchen ist, wenn die Bewegung nicht aufgeben wird. Denn gerade inmitten dieser Bewegung ist die Natur des Geistes beständig, still und rein, ohne Entstehen und ohne Vergehen, ohne Merkmale und ohne Aktivität.

[II.1.2 ALLMÄHLICHES EINTRETEN IN DEN *SAMĀDHI*: ÜBUNG DES
UNTERSUCHEN-ERHELLENS]

Wenn jener [den Geist Kultivierende aber] nicht gewahrte[, daß die Natur des Geistes in der Bewegung beständig, still und rein ist, nähme er nur] ein irriges Konzept von Bewegung [wahr], obwohl es tatsächlich keine Bewegung gibt. Deshalb wendet er sich, wenn der Bewegung des Geistes folgend Gedanken [entstehen], bloß dem Innern des Geistes zu und läßt fortwährend mit einsgerichteter Aufmerksamkeit⁴²³ innerlich und äußerlich die Betrachtung reifen,⁴²⁴ bis es schließlich nicht mehr das geringste Merkmal von Bewegung

überwinden versucht. Vgl. ZLJ: F. 130b (Demiéville 1987a: 60): „[...] schlechte *dharma* werden weder aufgegeben (*buduan* 不斷) noch werden gute verwirklicht (*bucheng* 不成) [...]“; ZLJ: F. 136a (Demiéville 1987a: 83): „[...] alle Buddhas haben seit Urzeiten den Gedanken von Erlangen und Nicht-Erlangen aufgegeben [...] (*li de bude xin* 離得不得心)“; ZLJ: F. 138b (Demiéville 1987a: 91): „[...] das, welches weder Erlangen noch Aufgeben (*wuqu wushe* 無取無捨) [...] in sich birgt, wird *prajñāpāramitā* genannt [...]“

⁴²³ Mit dem Begriff *yixin lianzhu* 一心連注 ist die ungeteilte Aufmerksamkeit auf ein Gegenüber beschrieben. Der Geist läßt keine ‚irrigen Konzepte‘ (*wangxiang*) entstehen, sondern bleibt mit der Aufmerksamkeit vollständig bei dem einen Meditationsobjekt. So wird die ‚Aufmerksamkeit‘ (*zhu*) von Augenblick zu Augenblick ‚miteinander verbunden‘ (*lian*), bis der Geist in dem bloßen Kontinuum von Aufmerksamkeit ist. Vgl. diesbezüglich auch die Ausführungen zu Zongmis Begriff ‚irrig[e] [Konzepte] unterbinden und den Geist kultivieren‘ (*xiwang xiuxin* 息妄修心) in Kap. 3.1.5.

⁴²⁴ J. Broughton (1983: 61, Anm. 52) hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff *shu kan* 熟看 ‚die Betrachtung reifen lassen‘ auch eine wichtige Rolle spielt in dem Text *Dunwu zhenzong jingang banruo xiuxing da bi an famen yaojue* 頓悟真宗金剛般若脩行達彼岸法門要訣 [*Quintessenz der wahren Lehre der plötzlichen Erleuchtung, das Dharma-Tor der Übung diamantener Weisheit, um ans andere Ufer überzusetzen*], einem Dialog von Fragen und Antworten, der Chan-Gedanken der Nördlichen-Schule widerspiegelt (vgl. zu diesem Text Broughton 1983: 52, Anm. 9; Kenneth K. Tanaka/ Raymond E. Robertson, „A Ch’an Text from Tun-huang: Implications for Tibetan Buddhism“, in: *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*, hrsg. von Steven D. Goodman/Ronald M. Davidson, Albany: State University of New York Press, 1992, 57-78 und Ueyama 1976: 33-103). Die chinesische Version dieses Textes ist überliefert in den Dunhuang-Dokumenten P. chin. 2799 (in: *DHBZ* 124, 214a.216b.10), P. chin. 3922 (in: *DHBZ* 132, 299a-300a) und S. chin. 5533 (in: *DHBZ* 43, 262a-265b.5) und die tibetische, viel längere Version in P. tib. 116 (IX: F. 191.1-242.2). Der Begriff *shukan* ist im *Dunwu zhenzong yaojue* folgendermaßen gebraucht:

Du solltest erforschen-untersuchen und deine Betrachtung reifen lassen; nur dies ist die Reinheit der Natur des Geistes. (P. chin. 2799, Z. 58: *ru dang diguan kanshu zhishi benxing qingjing*. 汝當諦觀看熟只是本性清淨。; P. tib. 116 (IX): F. 205.1-2: /*khyod kyis rtag par ltos te byang na gdod mthong ngo/ /khyod kyi ngo bo nyid gtsang gdang ba yin no/).*

Du läßt bloß die Betrachtung reifen und betrachtetest ganz sorgfältig, und manchmal wirst du Leuchten im Zimmer sehen. (P. chin. 2799: Z. 69-70: *ru dan shukan xikan huo jian wuzhong*

und Nicht-Bewegung gibt. Dies wird der große *samādhi* genannt, der allen gemeinen Menschen und Weisen auf natürliche Weise innewohnt. [Doch da] empfindende Wesen irrige Konzepte⁴²⁵ [entstehen lassen], haben sie [die Stille des großen *samādhi*] nicht und halten [fälschlicherweise] Bewegung [für wahr], so daß sie zu gemeinen Menschen werden. Da die Natur des Geistes [aber ursprünglich] ohne Bewegung ist, entsteht deshalb [hingegen] für diejenigen, die sich darin zu üben vermögen, gerade aus der Bewegung Ruhe, und man nennt sie Weise.

Als Beispiel sei eine mit Gold angefüllte Grube [angeführt], deren [Schatz], ohne daß man eine Anstrengung unternimmt, man schließlich nicht erlangt. [Nur] derjenige, der sich darum bemüht, wird das Gold erhalten. Mit dem Geist verhält es sich gleichermaßen: Selbst wenn man weiß, daß der Geist von Anbeginn beständig und still ist, muß man sich des Untersuchen-Erhellens⁴²⁶ bedienen. Untersucht-erhellt man nicht, befindet man sich

ming. 汝但熟看細看或見屋中明。); (P. tib. 116 (IX): F. 208.3: /*khyod kyis ci nas kyang byang bar bltas*/ /*zhib du bltas na*/ /*bar bar ni khyim gyi nang na snang ba mthong*/).

Ferner ist der Begriff *shu* im Zusammenhang *guanzhao shu* 觀照熟 gebraucht in Zongmis *Zhonghua chuan xindi chanmen shici chengxi tu* 中華傳心地禪門師資承襲圖 [Portrait der Traditionslinien im Chan-Buddhismus, die Übermittlungslinie des Geistes in China] (in: *XZJ* 110, 436b.9-10), wo Zongmi einerseits die Begrenztheit intellektueller Diskussion über den Chan-Buddhismus beschreibt, andererseits aber gerade darin die Möglichkeit kritischen Hinterfragens sah. Es heißt:

Dann gibt es noch jene, die zum Studium des Geistes zurückkommen. Sie beauftragen sorgfältige Lehrer damit, immer wieder das Untersuchen-Erhellen reifen zu lassen. Denn diese Übung führe zum Verständnis. (有歸心學者。方委細教授。令多時觀照熟。其行解矣。)

⁴²⁵ Zum Begriff *wangxiang* 妄相 hinsichtlich des Bedeutungsfeldes von ‚Nicht-Vorstellen‘ (*wu fenbie*, *wu wangxiang*) vgl. Kap. 2.2.1.

⁴²⁶ Gemäß des *FGDCD*: 6970a bedeutet der Begriff *guanzhao* 觀照: „Mittels *prajñā* die Angelegenheiten untersuchen und die Gegebenheiten verstehen, um so ihren Sinn zu erhellen und zu verstehen.“ (以智慧觀事。理諸法。而照見明了之意。). Ferner gilt *guanzhao* als eine der ‚fünf Weisheiten‘ (*wuzhong banruo* 五種般若, fünf *prajñā*). Zu diesen ‚fünf *prajñā*‘ zählen: (1) ‚*prajñā* der Wirklichkeit‘ (*shixiang banruo* 實相般若), (2) ‚*prajñā* des Betrachten-Erhellens‘ (*guanzhao banruo* 觀照般若), (3) ‚*prajñā* der Schriften‘ (*wenzi banruo* 文字般若), (4) ‚*prajñā* der Familie [der Natur der Weisheit]‘ (*juanshu banruo* 眷屬般若) und (5) ‚*prajñā* des Bereiches [aller Gegebenheiten]‘ (*jingjie banruo* 境界般若). (2) ‚*prajñā* des Betrachten-Erhellens‘ (*guanzhao banruo*) deutet auf die reine und makellose Weisheit (*qingjing wulou zhi hui* 清淨無漏之慧), welche alle *dharma* in ihrer Natur als ‚frei von Merkmalen‘ (*wuxiang* 無相) erkennt und somit *sūnyatā* erfaßt (vgl. *FGDCD*: 1183a-c). In dieser Bedeutung wird *guanzhao banruo* auch bei Sengzhao (僧肇, 384-414) als das Mittel erklärt, wodurch sowohl die Vielfalt der phänomenalen Welt als auch die Natur des ihnen zugrunde liegenden Prinzips erkannt wird. In einem Kommentar zu seinem Werk *Zhaolun* [Abhandlung von [Seng]zhao, dem *Zhaolun xinshu* 肇論新論 [Neuer Kommentar zur Abhandlung von [Seng]zhao], heißt es (Yuan-zeitlicher Kommentar von Wencai 文才, T. 45, no. 1860, 213a.3-4):

prajñā des Untersuchen-Erhellens bedeutet, die Angelegenheiten und das [absolute] Prinzip zu erhellen. (觀照般若。照事照理故。)

[wieder] in der irrigen [Vorstellung] von Bewegung. [Deshalb] heißt es, daß derjenige, der Bewegung untersucht, in den *samādhi* [einzudringen vermag].

[III. ‚Frucht‘]

[III.1 Gegenüberstellung des Gemeinen und des Weisen]

Wenn jemand nach der Wahrheit sucht, nicht aber geradeso praktiziert, bemüht er sich für unzählige Zeitalter vergeblich.

Jener ist bloß selbst vollkommen erschöpft und leidet und wird es schließlich nicht vermeiden können, in die drei niederen Existenzbereiche zu fallen.⁴²⁷

Darüber hinaus ist der Begriff *guanzhao* in der gleichen Bedeutung auch von Huineng in der Südlichen-Schule des Chan-Buddhismus benutzt worden. Auch bei Huineng ist die Fähigkeit des Untersuchen-Erhellens als die Eigenschaft von *prajñā* beschrieben, mittels derer die eigene Natur zu erkennen und Buddhaschaft zu erlangen sei („Liuzu dashi fabao tanjing 六祖大師法寶壇經 [Der *Dharma*-Schatz, das Hochsitz-*sūtra* des sechsten Patriarchen]“, (Yuanzeitliche Ausgabe) von Zongbao 宗寶 ediert, in: *T.* 48, no. 2008, 350c.8-9: 以智慧觀照。於一切法不取不捨。既是見性成佛道。)。 Und *prajñā* wiederum sei in der ursprünglichen Natur inhärent (ebd., 350c.17-18: [...]知本性自有般若之知。自用智慧常觀照故不假文字。)。 Vgl. auch Yampolsky 1967: 149 (Abschnitt 27 und 28).

Ferner taucht der Begriff *guanzhao* auch bei Heshang Moheyan im *ZLJ*: F. 138b (Demiéville 1987a: 89) auf, wo das Verdienst dieser Übung mit dem von ‚Nicht-Untersuchen und Nicht-Gedanken‘ (*wuxiang wuguan* 無想無觀) gleichgesetzt wird. Im Kontext liest es sich folgendermaßen:

Die Verdienste, die aus der Übung von Nicht-Untersuchen und Nicht-Gedanken entstehen, einschließlich derer, die durch Reflexion und Untersuchen-Erhellen [entstehen], sind unermesslich. Und gleichermaßen sind auch die Verdienste der Buddhas zu betrachten. [...] (無觀無想之功德。思及觀照。不可測量。佛所有功德。應如是見[...]。)

Die gleiche Passage des *Kanxin fa*, welche im *Jueguan lun* 絕觀論 [Abhandlung über das Auslöschen des Untersuchens] zitiert ist, gibt anstatt *guanzhao* den Begriff *guancha* 觀察 ‚untersuchen‘. Vgl. hierzu Anmerkung weiter unten und Yanagida Seizan 柳田聖山/Tokiwa Gishin 常盤義伸, *Zekkanron* (*Jueguan lun*). Eibun yakuchū, gembun kotei, kokuyaku, Kyōto: Chūgoku zenroku kenkyūban, und Tokiwa Gishin (Übers.), *A Dialogue on the Contemplation-Extinguished*. A Translation based on Professor Seizan Yanagida’s modern Japanese translation and consultations with Professor Yoshitaka Iriya, Kyōto: Institute for Zen Studies, 1973, 101.

Ferner taucht im *Wenshu shi li pusa wuxiang shi li* 文殊師利菩薩無相十禮 [Zehn Riten von Nicht-Merkmal des bodhisattva *Mañjuśrī*] (P. chin. 2212, in: *T.* 85, no. 2844, 1296c.1) der Begriff *guankong zhaoyou* 觀空照有 ‚Leerheit untersuchen und Phänomene leuchten lassen‘ auf. Diese Wendung ist erläutert in Kap. 3.1.4.

⁴²⁷ Der Begriff *santu* 三塗 ist synonym für *san equ* 三惡趣 und bezeichnet die ‚drei niederen Existenzbereiche‘ der insgesamt sechs Bereiche: Sphäre der Götter, Halbgötter, Menschen, Tiere, Hungergeister und Höllenwesen (*DCBT*: 62b). Es handelt sich um die chinesische Übersetzung des Sanskrit-Begriffes *apāya gati* (*FGDCD*: 636b).

Er ist wie jemand, der aus Wasser[, welches auf der Milch schwimmt,]
Butter zu schlagen⁴²⁸ sucht,
[dessen Bemühungen], obwohl er sich verausgabt, aber vergeblich sind,
und [nur] die [eigene] Dummheit reift.

Der Weise [hingegen] sucht nach dem [eigenen] Geist und nicht nach
Buddha,
denn er weiß, daß Leben und Sterben (*saṃsāra*) von Anbeginn [*nirvāṇa*]
ohne Rückstände ist.⁴²⁹

⁴²⁸ Das Zeichen *yao* 搖 muß hier und ebenso weiter unten als *yao* 搖
,schlagen/schütteln/bewegen‘ gelesen werden (*M*: 7286).

⁴²⁹ Der Begriff *wuyu* 無餘 ist als *wuyu nieban* 無餘涅槃 ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘ zu verstehen (vgl. *FGDCD*: 5138c-5139b und *DCBT*: 383a). In dem von Tankuang ca. 780 verfaßten Text *Dacheng ershier wenben* [*Zweiundzwanzig Fragen zum Mahāyāna-Buddhismus*] (zu diesem Text und Tankuang vgl. Kap. 2.1.5) ist der Gebrauch dieses Begriffes in einer vierfältigen Beschreibung von *nirvāṇa* gemäß der *weishi*-Schule bestätigt. Hier sind vier *nirvāṇa* folgendermaßen beschrieben: (1) ‚*nirvāṇa* der ursprünglichen Reinheit der Eigennatur‘ (*benlai zixing qingjing nieban* 本來自性清淨涅槃), (2) ‚*nirvāṇa* mit Rückständen‘ (*youyu yi nieban* 有余依涅槃), (3) ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘ (*wuyu yi nieban* 無余依涅槃) und (4) ‚*nirvāṇa* des Ortes des Nicht-Verweilens‘ (*wuzhu chu nieban* 無住處涅槃) (vgl. auch *FGDCD*: 1812a). Bei Tankuang ist der Begriff ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘ (*wuyu yi nieban*) an folgenden drei Stellen diskutiert: Frage fünf (Pachow 1979b: 43-45, 88; *T*. 85, 1185a.19-b.20), Frage siebzehn (Pachow 1979b, 59-61, 93; *T*. 85, 1188b.4-c.3) und Frage neunzehn (Pachow 1979b: 65-66, 95; *T*. 85, 1189b.21-1190a.12). Tankuang beschreibt ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘ im Kontext der drei *yāna*, d.i. *śrāvaka*, *pratyekabuddha* und *bodhisattva*, und der ‚Lehre des Gradualismus‘ (*jianjiao* 漸教) und ‚Subitismus‘ (*dunjiao* 頓教). Zwar seien vier *nirvāṇa* auf der Grundlage von ‚Soheit‘ (*zhenru* 眞入) nicht voneinander unterschieden, jedoch gebe es Unterschiede im Hinblick auf die Befreiung von Hindernissen („Dacheng ershier wenben“, in: *T*. 85, 1185b.18-19; Pachow 1979b, 45, 88.). In der Lehre des Subitismus sei ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘ wie folgt beschrieben („Dacheng ershier wenben“, in: *T*. 85, 1188b.24-28; vgl. Pachow 1979b: 61):

Ein *bodhisattva* vermag zu erfassen, daß alle Gegebenheiten leer sind und [bloß] aus dem Geist entstehen. Ist der Geist nicht bewegt, befindet sich alles [im Zustand von] Soheit, so daß [der *bodhisattva*] in der Lage ist, den konzeptualisierenden und anhaftenden Geist aufzugeben. Der konzeptualisierende Geist entsteht nicht, wenn die tatsächlichen Merkmale verstanden sind. Dies ist das wunderbare Prinzip des reinen *nirvāṇa*. Obwohl dieses Prinzip [scheinbar] erlangt wird, gibt es [tatsächlich] nichts zu erlangen. Und da man nichts erfaßt, versteht man [gerade] alles. Indem man nichts erlangt, ist man von sämtlichen Hindernissen des Leidens befreit. Dies ist ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘. (菩薩能了一切皆空。一切萬法從心起。心若不動一切皆如。能除分別執著心故。了真實相不起妄心。既是清淨涅槃妙理。雖得此理。都無所得。由無所得。無所不得。無所得故。離諸苦障是無余依。)

Der obige auch im *Jueguan lun* zitierte Vers liefert an dieser Stelle eine ganz andere Lesart. Während Woluns Aussage hier ist, daß *saṃsāra* und *nirvāṇa* nicht voneinander unterschieden sind, heißt es im *Jueguan lun*, daß der Weise „[...] weiß, daß die Quelle des Geistes von Anbeginn [*nirvāṇa*] ohne Rückstand ist.“ ([...] 了本心源即無余。). Vgl. Yanagida/Tokiwa: 1973, 101.

[Deshalb] ist jener wie ein Weiser, der aus [dicker] Milch Butter schlägt und mühelos augenblicklich Butter gewinnt.⁴³⁰

[III.2 TRANSFORMATION]

[Ich, Wolun], verschwende so viel Kraft auf derartige Erklärungen, die [aber dennoch nicht an die Erfahrung] heranreichen, wenn man sich in einsgerichteter [Konzentration] selbst betrachtet.⁴³¹ Der Geist ist still und rein, ohne ein [äußeres] Ding; und ohne ein Ding und unbeweglich ist die Natur [des Geistes] beständig still. Indem man sich aufmerksam dem Leuchten⁴³² des Geistes zuwendet, wird man gewiß zur eigenen Natur erwachen. Wenn man [die Natur des Geistes] versteht, ist sie nicht [vom Zustand der] Verwirrung unterschieden. Ist man [hingegen] verwirrt, wird man sich nirgendwohin wandeln können. Wenn ein Mensch diesen Punkt zu durchdringen [vermag], dann [braucht] er nicht nach Maitreya zu suchen, um [ans andere Ufer] überzusetzen.

⁴³⁰ Diese Verse einschließlich des vorangegangenen Abschnittes finden sich im beinahe identischen Wortlaut in P. chin. 2885 *Damo heshang jueguan lun* 達摩和尚絕觀論 [Abhandlung über das Auslöschen des Untersuchens von dem Mönch Bodhidharma] (vgl. Suzuki 1987: 200, Yanagida/Tokiwa: 1973, 101 und Wu Qiyu 1980: 78ff). John R. McRae schlägt als Übersetzung des Titels *Jueguan lun* besser vor ‚Treatise on the Transcendence of Cognition‘ (zu seiner Argumentation vgl. John R. McRae, „The Ox-head School of Chinese Ch’an Buddhism: From Early Ch’an to the Golden Age“, in: *Studies in Ch’an and Hua-yen*, hrsg. von R. M. Gimello/P. N. Gregory, Studies in East Asian Buddhism No. 1, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, 211, 249, Anm. 83). Zu den sechs Dokumenten des *Jueguan lun* (P. chin. 2885, P. chin. 2732, P. chin. 2045, P. chin. 2074, *run* 閏 84, ein Dokument in japanischen Privatbesitz) vgl. Yanagida/Tokiwa 1973: 3-84; zur Diskussion um die Autorenschaft des *Jueguan lun* vgl. Sekiguchi Shindai 關口真大, *Daruma daishi no kenkyū* [Studie zu dem großen Meister Bodhidharma], 1. Aufl. Tōkyō: Shōkokusha, 1957, Nachdruck: Tōkyō: Shunjūsha, 1969, 85-185 und zur gedanklichen Nähe dieses Textes zum *Wuxin lun* 無心論 [Abhandlung über Nicht-Geist] (in: *T.* 85, no. 2831, 1269a.21-1270a.28) vgl. ebd. 186-212.

⁴³¹ Das Zeichen *shen* 身 ‚Körper‘ ist an dieser Stelle als *ziji* 自己 ‚selbst‘ zu interpretieren.

⁴³² Zu dem Begriff *zhao* ‚Leuchten‘ vgl. Kap. 3.1.4.

3.1.3.2 Übersetzung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes *gāthā* von Meister Wolun

*GĀTHĀ VON MEISTER WOLUN*⁴³³

[Ich,] Wolun besitzt keinen Scharfsinn, vermag [aber dennoch] die unzähligen Gedanken zur Ruhe zu bringen.⁴³⁴

Geistestrübungen gebiete ich entschlossen Einhalt, Erleuchtung wächst Tag und Nacht an.⁴³⁵

⁴³³ Als Vorlage dieser Übersetzung diente S. chin. 6631 (vgl. Faksimile in Kap. 6.1.6). Davon abweichende Lesarten in den anderen Abschriften sind im Einzelfall markiert.

⁴³⁴ Wu Qiyu (1979: 38f) macht anhand dieser Passage auf die gedankliche Nähe zu folgenden Worten in der obig übersetzten Hagiographie von Meister Tanlun (Wolun) aufmerksam (in: *T.* 50, 598b.3): „[In jedem Zustand], ob beim Gehen, Stehen, Sitzen oder Liegen, gab er einzig die Gedanken im Geist auf.“

⁴³⁵ Die ersten zwei Verse tauchen fast identisch im „Liuzu dashi fabao tanjing“, in: *T.* 48, 358a.26-b.3 auf. Allerdings fehlt hier die Aussage, daß Wolun keinen Scharfsinn besitze. Huineng widerlegt mit einem Vers die *gāthā* von Wolun folgendermaßen:

Ein Mönch bringt folgende *gāthā* von Chan-Meister Wolun hervor: ‚[Ich,] Wolun, besitze Scharfsinn, vermag den unzähligen Gedanken Einhalt zu gebieten. Mein Geist erhebt sich nicht [länger] durch [den Kontakt mit] Objekten, Erleuchtung wächst tagtäglich an.‘ Als [Huineng] dies hörte, sprach er: ‚Diese *gāthā* vermag nicht den Grund des Geistes zu erhellen. Wenn man dementsprechend praktiziert, wird man die Verstrickungen [nur noch] verstärken. Deshalb bringe ich folgende *gāthā* hervor: ‚Huineng besitzt keinen Scharfsinn, bietet unzähligen Gedanken keinen Einhalt. Mein Geist erhebt sich fortwährend durch [den Kontakt mit] Objekten, wie könnte da Erleuchtung anwachsen?‘ (有僧舉臥輪禪師云。臥輪有伎倆。能斷百思想。對境心不起。菩提日日長。六祖大師聞之曰。此偈未明心地。若依而行之。是加繫縛因。示一偈曰。慧能沒伎倆。不斷百思想。對境心數起。菩提作麼長。)

Diese Passage ist ein weiteres Mal am Ende der Darstellung über Huinengs Leben im *Jingde chuandeng lu* 5 (in: *T.* 51, 245b.6-13) aufgenommen, und zwar mit dem Vermerk, daß Wolun zwar nicht bekannt gewesen sei, aber sein Vers allerorts zitiert wurde. Diese Art der Kritik Huinengs erinnert daran, wie er auch seinem Kontrahenten Shenxiu der Nördlichen-Schule der allmählichen Erleuchtung auf dessen Vers hin antwortete, daß der Geist wie ein Spiegel sei. Im *Tanjing [Hochsitz-sūtra]* ist der Vers von Shenxiu folgendermaßen überliefert:

Der Körper ist ein *bodhi*-Baum,
der Geist ist wie ein klarer Spiegel.
unentwegt muß er abgewischt werden,
um keinen Staub darauf ansammeln zu lassen.

Die Antwort von Huineng lautet:

Erleuchtung hat ursprünglichen keinen Baum,
und der klare Spiegel keinen Ständer.

[Geistes]trübheit ist nicht beständig trübe, [Geistes]klarheit ist ebenso nicht [beständig] klar.

[Je nachdem, ob ich] mit der Klarheit und Trübheit [des Geistes] im Einklang bin oder nicht, [gebe ich] Merkmalen [Anlaß], zu entstehen oder nicht zu entstehen.⁴³⁶

Buddha-Natur ist beständig sauber und rein,
wo gäbe es da einen Platz für Staub?

Vgl. hierzu: „Nanzong dunjiao zuishang dacheng mohe banruo boluomi jing liuzu huineng dashi yu shaozhou dafan si shifa tanjing 南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經 [Das Hochsitz-*sūtra* der Südlichen-Schule der plötzlichen Erleuchtung des höchsten Mahāyāna-Buddhismus, *prajñāpāramitāsūtra* vom sechsten Patriarchen Huineng vom Kloster Dafan in Shaozhou]“, (Dunhuang-Dokument) von Fahai 法海 kompiliert, in: *T.* 48, no. 2007, 337c.1-2 bezüglich Shenxius Vers (身是菩提樹。心如明鏡臺。時時勤佛拭。莫使有塵埃。) und in: *T.* 48, no. 2007, 337a.7-8 bezüglich Huinengs Vers (菩提本無樹。明鏡亦無臺。佛性[性]常青淨。何處有塵埃。).

Diese *gāthā* von Wolun befand sich offenbar bis ins 9. Jahrhundert hinein in Umlauf. Neben Huineng nahm ein gewisser Eremit Longya aus Tanzhou (潭州龍牙山居遁, 835-923) auf diese ersten Verse Woluns Bezug (vgl. Wu Qiyu 1980: 78, 1981: 42). Allerdings hat sich der Name des Meister von Wolun auf Wolong 臥龍 verschoben. In dem uns heute in dem Dunhuang-Dokument P. chin. 3360 übermittelten Fragment (in: *DHBZ* 128, 24. Z. 11-12) heißt es:

Wolong besitzt keinen Scharfsinn, vermag den unzähligen Gedanken keinen Einhalt zu gebieten. Er weiß auch nicht, die Worte des Buddha zu rezitieren, Erleuchtung wächst tagtäglich an. (臥龍沒伎量。未斷百思想。佛也不會念。日日菩提長。)

Als weiteres Werk des Eremiten Longya ist überliefert: „Longya zu jie 龍牙祖偈 [[Vier] Verse von Meister Longya]“, S. chin. 2165, in: *DHBZ* 16: 670. Eine Hagiographie findet sich in: „Jingde chuandenglu 17: longya shan judun chanshi 景德傳燈錄: 龍牙山居遁禪師 [Übermittlung der Leuchte aus der Jingde-Ära: [Hagiographie des] Chan-Meisters und Eremiten Longya]“, in: *T.* 51, 337b.2-338a.3.

Im 11. Jahrhundert wird ferner noch einmal Wolun und die Episode mit dem Vers von Huineng bei Meister Huaishen (懷深, 1077-1136) erwähnt in: „Cishou Huaishen chanshi guanglu 1 慈受懷深禪師廣錄 [Umfassende Aufzeichnungen des Chan-Meisters Cishou Huaishen]“, in: *XZJ* 126, 272c.9-15 (vgl. auch Wu Qiyu 1980: 78). Schließlich geht die Kunde von Huinengs Auseinandersetzung mit Wolun auch in den tangutischen Buddhismus ein. Die Episode ist auch in dem obig in einer Anmerkung bereits zitierten, tangutischen Chan-Dokument *Der Spiegel* angeführt (vgl. Kap. 3.1.3). Vgl. zu der englischen Übersetzung des tangutischen Originals Solonin 1998: 405.

⁴³⁶ Die zweiten zwei Verse sind im beinahe gleichen Wortlaut zitiert im apokryphen Text „Jiujing dabeiijing 2“, in: *T.* 85, 1370a.1-2. Zu diesem Werk vgl. Anmerkungen in Kap. 3.1.3.1. Darüber hinaus finden sie sich im identischen Wortlaut im Dunhuang-Dokument S. chin 985 „Dacheng yaoyu yijuan 大乘要語一卷 [Wichtige Reden zum Mahāyāna-Buddhismus in einem Kapitel]“, in: *T.* 85, no. 2822, 1206b.7-8. Gemäß des Kataloges von Wang Chongmin geht diesem Dokument ein Text von Meister Tankuang aus Dunhuang voran, der auf 892 datiert wird (Wang Chongmin 1962: 129a). Es muß sich bei diesen Texten um ein in Dunhuang offenbar weit verbreitetes Genre handeln, Reden und Verse von unterschiedlichsten Meistern zusammenzufassen.

In Übereinkunft mit dem Weltlichen folge ich den Dinge und wandele sie um, bediene mich [ihrer] in der Praxis, ohne daß sie mich je irreführen.

Sollte ich [da dennoch] lieber die Wunder [des Wandelns] unterbinden für den Wunsch, ein Leben im ruhigen Paradies zu erlangen?⁴³⁷

⁴³⁷ Die letzten zwei Verse finden sich mit gleichen Sinn, nur die Zeichen des letzten Verses variieren leicht (*xian ju anle guo* 現居安樂國 anstatt *yuan de sheng anle guo* 願得生安樂國), in: „Jiujing dabeijing 2“, in: *T.* 85, 1372a.16-17.

3.1.3.3 Übersetzung des tibetischen Dunhuang-Dokumentes *Zehn Verdienste des Hauslosen von Chan-Meister Wolun*

*DIE ZEHN VERDIENSTE DES HAUSLOSEN, DER [DIE ÜBUNG] DES ‚BERUHIGEN DES GEISTES‘ [PRAKTIZIERT] VON CHAN-MEISTER WOLUN*⁴³⁸

[Die zehn Verdienste sind wie folgt:]

- (1) nicht an Begehren anzuhaften,
- (2) sich [am Verweilen] in Zurückgezogenheit zu erfreuen,
- (3) sich nicht von [den Reizen] der Frau beherrschen zu lassen,
- (4) nach [verdienstvollen] Umständen der höheren Existenzbereiche zu streben⁴³⁹
- (5) und [üble] Umstände der niederen Existenzbereiche aufzugeben,⁴⁴⁰

⁴³⁸ Eine chinesische Übersetzung von P. tib. 811 liegt vor in: Wu Qiyu 1980: 84 und Ders. 1981: 52. Wu Qiyu stellt darüber hinaus die in diesem Text erwähnten zehn Verdienste den traditionellen Auflistungen gegenüber, wie sie chinesische und tibetische Quellen anführen. Er berücksichtigt dabei folgende chinesischen Quellen: „Wenshu shili fotu yanjing jing juan shang 文殊師利佛土嚴淨經卷上 [*sūtra* des glorreich reinen *maṇḍala* von Mañjuśrī, erstes Kapitel]“, übers. von Fahu 法護 (Dharmapāla, 6./7. Jahrhundert), in: *T.* 11, no. 318, 893c.c.3-9; „Dabao ji jing 59: wenshu shili shouji jing 15 大寶積經: 文殊師利授記經 [*sūtra* der Anhäufung der Kostbarkeiten (*Ratnakūtasūtra*): Prophezeiungen von Mañjuśrī]“, übers. von Shicha nantuo 實叉難陀 (Sikṣānanda, 7. Jahrhundert), in: *T.* 11, no. 310, 341b.23-27; „Dasheng wenshu shili pusa fosha gongde zhuangyan jing 大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經 [Schmuck-*sūtra* der Verdienste des *maṇḍala* des erhabenen *bodhisattva* Mañjuśrī]“, übers. von Bukong 不空 (Amoghavajra, 8. Jahrhundert), in: *T.* 11, no. 319, 907c.18-23. Die tibetische Quelle zu den zehn Verdiensten ist: „Phags pa ‘jam dpal gyi sangs rgyas kyi shing gi yon tan bkod pa shes bya ba theg pa chen po’i mdo [Das *mahāyānasūtra*, welches genannt wird die Verdienste des *maṇḍala* des erhabenen Buddha Mañjuśrī]“, in: *TT.* 23, no. 760/ 15, F. 301a.6-301b.1: /bcu gang zhe na/ ‘di lta ste/ ‘dod pa la chags par mi ‘gyur ba dang/ dgon pa’i gnas la dga’ ba rnyed pa dang/ sangs rgyas kyi spyod yul yang ‘thob pa dang/ de chud ma dang/ bu pho dang/ bu mo la sred par mi ‘gyur ba dang/ ngan ‘gror ‘gro ba’i chos rnam par spong ba dang/ bde ‘gror ‘gro ba’i chos la sten pa dang/ sngon gyi dge ba’i rtsa ba las yongs su mi nyams pa dang/ dge ba’i rtsa ba phun sum tshogs pa ‘thob pa dang/ de la lha rnam dga’ ba dang/ de la mi ma yin pa rnam kyis bsrungs bar ‘gyur ba ste/ shā ri’i bu rab tu ‘byung ba la mngon par dga’ pa’i byang chub sems dpa’ yon tan bcu bo de dag yongs su ‘dzin par ‘gyur ro/.

⁴³⁹ Da die Lesung *brdzon* in keinem Wörterbuch belegt ist, muß es sich um einen Schreibfehler für *brston* ‚streben/sich bemühen‘ handeln. Dies ist ferner bestätigt in der tibetischen Übersetzung des *sūtra*, welches die zehn Verdienste zum Gegenstand hat (vgl. „Phags pa ‘jam dpal gyi sangs rgyas kyi shing gi yon tan bkod pa shes bya ba theg pa chen po’i mdo“, in: *TT.* 23, F. 301a.8: [...] /bde ‘gror ‘gro ba’i chos la sten pa dang/ [...]). Vgl. auch Wu Qiyu 1981: 48, 50, Anm. 6.

- (6) die Wurzel früherer [angesammelter] Tugendhaftigkeit nicht zu beeinträchtigen
- (7) und die Wurzel jetziger Tugendhaftigkeit zu vervollkommen,
- (8) sich an den Gottheiten zu erfreuen
- (9) und ihren Bereich zu betrachten und
- (10) Menschen und Nicht-Menschen durch Opfergaben Verehrung zu erweisen.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Wu Qiyu (1981 51, Anm.7) bemerkt, daß H. Obata an dieser Stelle *yong ba* ‚kommen‘ anstatt *spong ba* ‚aufgeben‘ liest.

⁴⁴¹ P. tib. 811.1.1-5: //bsam gtan gyi mkhan po nyal ba'i 'khor lo sems bde bar bzhag pa'i //rab tu byung ba'i yon tan bcu na la// 'dod pa la ma chags pa dang/ gnas dgon pa la dga' ba dang/ bu smad kyi dbang du ma 'gyur ba dang/ bde 'gro'i chos la brdzon ba [= brtson pa] dang/ ngan 'gro'i chos spong ba dang/ sngon gi dge ba'i rtsa ba ma nyams pa dang/ da lta'i dge ba'i rtsa ba phun sum tshogs par spyad pa dang/ lha rnams dga' bar bya ba ba [ba ba = ba] dang/ lha'i spyod yul mthong ba dang/ myi dang myi ma yin pa rnams kyis mchod cing phyag byas pa'o//.

3.1.4 Kerninhalte der Lehre Chan-Meister Woluns

Das größte Verdienst Chan-Meister Woluns besteht darin, mit der Übung des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin* 看心) einen wesentlichen Beitrag zur Weiterentwicklung einer Chan-buddhistischen Meditationsübung geleistet zu haben, die im Dunhuang-Gebiet schließlich von Heshang Moheyan rezipiert wurde.⁴⁴² Diese praktische Meditationsübung soll den Übenden befähigen, in den *samādhi* einzutreten, um schließlich in der Sicht des ‚Nicht-Vorstellens‘ zu seiner eigenen Natur zu erwachen. Sie ist als eine weiterführende Übung im Geistestraining zu verstehen, die voraussetzt, daß der Praktizierende bereits in der Sicht von *śūnyatā* gefestigt ist. Denn erst auf der Grundlage dieser gefestigten korrekten Sicht ist es möglich, die Meditationsübung des ‚Betrachten des Geistes‘ unverfälscht zu praktizieren und tatsächlich auch zu verwirklichen.⁴⁴³

Untersuchen wir also zunächst Woluns *Kanxin fa*, welches als sein wichtigstes Stück zu betrachten ist und welchem auch in der Übermittlung des Chan-Buddhismus im Dunhuang-Gebiet eine Schlüsselfunktion zukommt. Dem auf den ersten Blick nicht sehr strukturiert erscheinenden Text, welcher – auf der Erfahrung beruhend – als eine tatsächliche Meditationsanweisung zu lesen ist, liegt dennoch ein sehr eindeutiges gedankliches Gerüst zugrunde. Dieses Gerüst kann in den drei traditionellen Kategorien im buddhistischen Heilsgeschehen,

⁴⁴² Wu Qiyu 1981: 47. Im chinesischen Bericht zur Debatte von bSam yas taucht der Begriff *kanxin* ebenso an verschiedenen Stellen auf, um die Meditationsübung von Heshang Moheyan zu beschreiben (*ZLJ*: F. 129a, 135; Demiéville 1987: 43, 78). Vgl. diesbezüglich auch Kap. 3.1.6.

⁴⁴³ Zur Bedeutung von Woluns *Kanxin fa* innerhalb der in tibetischen Quellen angeführten fünf – fälschlicherweise Heshang Moheyan zugeschriebenen – Texte vgl. Kap. 3.1.1.

nämlich ‚Grund‘ (*di* 地), ‚Pfad‘ (*dao* 道) und ‚Frucht‘ (*guo* 果) beschrieben werden.⁴⁴⁴

3.1.4.1 ‚Grund‘

Der ‚Grund‘ (*di* 地) liefert die Voraussetzung, gleichermaßen die geistige Ausrichtung, auf deren Grundlage jegliche weitere Geistesübung vollzogen wird. Für den Übenden ist sie vorläufiger Anhaltspunkt, zu dem er zurückkehrt, wann immer während der eigentlichen, folgenden Übung Verwirrung bzw. geistige Zerstreuung auftritt. Es ist die Sicht von ‚Leerheit‘ (*śūnyatā*), die Wolun gleich im ersten Abschnitt des *Kanxin fa* mit folgenden Worten formuliert: „Dennoch ist Geist in seiner Natur klar, gleich wie der [leere] Raum, ist von Anbeginn ohne Entstehen und [deshalb] tatsächlich auch ohne Vergehen.“⁴⁴⁵ Als Maßstab und unveränderlicher Referenzpunkt wird in der Meditationsübung, welche Wolun das ‚Betrachten des Geistes‘ nennt, somit zunächst die ‚Soheit‘ (*zhenru*) aller Erscheinungen gesetzt. Sie ist ein ‚nicht-bedingter *dharma*‘ (*wuwei fa* 無爲法) und umfaßt den Bereich, welcher keiner Art von Abhängigkeit bzw. Ursächlichkeit unterworfen ist, frei von jeglichen Bezugskategorien auch wie denen des Raumes und der Zeit.⁴⁴⁶ Soheit ist der absolute Aspekt der Wirklichkeit und erfäßt die grundlegende Wesenslosigkeit aller Gegebenheiten und ebenso der Natur des Geistes. So ist sie ‚frei von jeglicher Dualität‘ (*wuer*), auch frei von der Subjekt-Objekt-Dualität.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Vgl. die obige Übersetzung des *Kanxin fa* (Kap. 3.1.3.1), in der der Text von mir durch entsprechende Überschriften in eckigen Klammern ([I. ‚Grund‘], [II. ‚Pfad‘]), [III. ‚Frucht‘] etc.) strukturiert wurde. Ich nehme auch im weiteren Bezug auf diese Unterteilungen.

⁴⁴⁵ „*Kanxin fa*“: 然其心性。湛若虛空。本來不生。實亦不滅。

⁴⁴⁶ Zum Begriff *wuwei fa* ‚nicht-bedingter *dharma*‘ vgl. auch *DCBT*: 380b, *FGDCD*: 5112a-c.

⁴⁴⁷ Zum theoretischen Verständnis von *śūnyatā* aus der Sicht des Mādhyamaka-System vgl. auch die Ausführungen in Kap. 2.1.2.1.

Das gesamte Spektrum der sich im Geist fortwährend manifestierenden Erscheinungen ist Spiegel des relativen Aspektes der Wirklichkeit. Erscheinungen, obwohl in ihrer Essenz leer, werden vom verblendeten Geist für wahr gehalten. Es wird die Unterscheidung zwischen wahrnehmenden Subjekt und wahrzunehmenden Objekt getroffen. Alle Erscheinungen entstehen zwar durch wechselseitige Abhängigkeit, werden aber fälschlicherweise als in sich selbst existent wahrgenommen. Gerade dieser relative Aspekt der Wirklichkeit findet bei Wolun in den Worten Ausdruck:

Wenn im Geist [Gedanken] entstehen, dann kommt [gleichzeitig auch eine Gedankenkette] in Bewegung, die [wiederum Anlaß gibt, Objekte] wahrzunehmen. [Und weil Objekte] wahrgenommen werden, [entsteht das Bedürfnis], sie aufnehmen, aufhalten oder unterdrücken [zu wollen].⁴⁴⁸

Wie bereits in einem einführenden Kapitel dieser Arbeit gezeigt,⁴⁴⁹ ist gerade dieses *theoretische* Gerüst der zwei Ebenen von absoluter und relativer Wahrheit der Schlüssel zum Verständnis von *śūnyatā*. Es findet in Chan-buddhistischen Meditationsübungen *praktische* Anwendung. Bei Chan-Meister Wolun bedeutet dies konkret die Untersuchung des Gedankenprozesses; eine Vorstellung, die er in den Worten ausdrückt: „Wenn der Bewegung des Geistes folgend Gedanken [entstehen] und Objekte wahrgenommen werden [...]“.⁴⁵⁰ Die Untersuchung des Gedankenprozesses ermöglicht einerseits die Erkenntnis des relativen Aspektes der Wirklichkeit, d.i. die Erkenntnis vom bedingten Entstehen der Gedanken, andererseits aber gleichzeitig auch die vom absoluten Aspekt, nämlich die von der Wesenslosigkeit und damit der Natur der Gedanken. In der Erkenntnis der Natur *eines* Gedanken offenbart sich die Natur *aller* Gedanken und somit aller *dharma*.

Als Angelpunkt in Woluns Übung des ‚Betrachten des Geistes‘, die zum Erkennen der klaren Natur des Geistes zu führen vermag, gilt deshalb der

⁴⁴⁸ „Kanxin fa“: 心若有生即有動亂。有動亂故有攀緣。有攀緣故須收攝遮截伏捺。

⁴⁴⁹ Vgl. Kap. 2.1.2.1.

⁴⁵⁰ „Kanxin fa“: 隨心動念[...]。

‚Gedanke‘ (*nian* 念 bzw. *xiang* 想) an sich. Denn Geist, zunächst nicht faßbar, wird erst durch ein Objekt sichtbar. Um in einem – auch im Chan-Buddhismus oft benutzten – Bild zu sprechen: Der Geist ist wie der Wind; seine Bewegung wird erst durch das Flattern einer Fahne im Wind sichtbar. Ebenso benutzt Wolun den ‚Gedanken‘, um den unsichtbaren Geist sichtbar werden zu lassen. Die Art und Weise, wie ein Gedanke wahrgenommen wird, resultiert schließlich entweder in der ‚verblendeten‘ (*mi* 迷) Sicht, die das ‚irriges Konzept des Gedankens‘ (*wangxiang* 妄想) für tatsächlich wahr hält, oder aber in der ‚erleuchteten‘ (*jue* 覺 bzw. *jie* 解) Sicht, die die Natur des Gedankens freijeglichen Werturteils als ‚wesenlos‘ (*śūnya*) und ‚Nicht-Gedanken‘ (*wuxiang* 無想) erkennt, so daß auch die Bewegung des Geistes schließlich Nicht-Bewegung ist.⁴⁵¹

3.1.4.2 ‚Pfad‘

Nachdem Chan-Meister Wolun den Übenden in diesen ‚Grund‘ (*di*) von *śūnyatā* eingeführt hat, beschreibt er im längsten Teil des *Kanxin fa* den ‚Pfad‘ (*dao*, Unterpunkt II.), wie diese Sicht tatsächlich zu realisieren ist. Dies ist die

⁴⁵¹ Vgl. hierzu auch die Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ (*sanxing* 三性) in der Yogācāra-Schule, wie sie dargestellt und auf Woluns Lehre angewendet wird in Kap. 3.1.5.2. Dementsprechend heißt es an einer späteren Stelle im „*Kanxin fa*“ nochmals:

Und da es keinen Ort des Entstehens gibt, ist der Geist still und rein, ohne Entstehen und ohne Vergehen, ohne Merkmal und ohne Aktivität. (無生處故。心即寂淨。無生無滅。無相無爲。)

Die beiden Begriffe ‚ohne Merkmal‘ bzw. ‚Nicht-Merkmal‘ (*wuxiang* 無相) und ‚Nicht-Gedanke‘ (*wuxiang* 無想) sind etymologisch unmittelbar miteinander verwandt und werden, wie in der obigen Übersetzung der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅgī* angemerkt, oftmals austauschbar benutzt (hier handelt es sich allerdings um die Verwendung des positiven Begriffes *xiang* und nicht *wuxiang*), wengleich die beiden Begriff ursprünglich klar voneinander zu unterscheiden sind. *Xiang* 想 ‚konzeptueller Gedanke/Konzept‘ bezieht sich auf einen subjektiven Prozeß des Unterscheidens und Wahrnehmens. *Xiang* 相 ‚Merkmal‘ ist eher ein objektives Merkmal, welches als Wahrnehmungsobjekt wahrgenommen wird. ‚Merkmale‘ können über das Bewußtsein als ‚konzeptueller Gedanke‘ wahrgenommen werden, so daß zunächst das ‚Merkmal‘ bestehen muß, ehe es im Geist als ‚Konzept‘ erfaßt werden kann. Vgl. auch Kap. 2.2.2.1. Zu den drei Begriff *xiang*, *wangxiang* und *wuxiang* vgl. auch die Darstellung des Yogācāra-Modells der ‚drei Beschaffenheiten‘ in Kap. 3.1.5.2.

eigentliche Methode der Meditation, ist das verbindende Element, mittels dessen der Übende den ‚Grund‘ verwirklicht und tatsächlich zu einer ‚Frucht‘ (*guo*) in seinem alltäglichen Verhalten heranreifen läßt. Wolun selbst ordnet seine Meditationsmethode der Kategorie ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin*) zu, die spätestens seit Bodhidharma (+ 532) zu einem eigenen Genre in der frühen Chan-Bewegung wurde (Unterpunkt II.1).⁴⁵² Daß die Lehre von Chan-Meister Wolun in die frühe Entwicklungsgeschichte der Chan-Bewegung einzuordnen ist, wird inhaltlich auch durch die Tatsache gestützt, daß er sowohl einen ‚subitistischen‘ (*dun*) als auch ‚gradualistischen‘ (*jian*) Aspekt im Heilgeschehen gleichermaßen betont und sich nicht ausschließlich einer Seite zuwendet.⁴⁵³ Dieser findet Ausdruck in der Methode, unmittelbar in den *samādhi* einzutreten (Unterpunkt II.1.1), jener in der Methode, allmählich in den *samādhi* einzutreten (Unterpunkt II.1.2).

Bei Wolun besteht die Übung des ‚Beruhigen des Geistes‘ darin, den ‚Geist zu betrachten‘ (*kanxin*). Dies geschieht ganz konkret wiederum dadurch,

⁴⁵² Vgl. hierzu Kap. 3.1.5.1 und Kap. 3.1.6.

⁴⁵³ Rao Zongyi (Jao Tsong-I 1964: 178) hat bereits angedeutet, daß in der Lehre Woluns sowohl ein ‚subitistisches‘ als auch ein ‚gradualistisches‘ Element zu finden ist.

Die Spaltung der Chan-Bewegung in eine ‚subitistische‘ und eine ‚gradualistische‘ Fraktion ist öffentlich von Chan-Meister Shenhui eingeleitet worden, der während einer Konferenz in Huatai 732 (oder 734) Shenxius als ‚Gradualismus‘ (*jian*) dargestellten Standpunkt zugunsten Huinengs ‚Subitismus‘ (*dun*) verwarf, so daß daraus resultierend Huineng zum sechsten Patriarchen der Chan-Bewegung ernannt wurde. Vgl. hierzu auch die Darstellung in Yampolsky 1967: 26ff. Die Debatte um ‚Subitismus versus Gradualismus‘ war geistesgeschichtlich allerdings bereits rund 200 Jahre zuvor von Zhu Daosheng (竺道生, 335-434) vorbereitet worden, unter dessen Einfluß auch Xie Lingyun (謝靈運, 385-433) sein bedeutendes Werk *Bianzong lun* 辯宗論 [Debatte über die [korrekte] Lehre] verfaßte, welches gerade die Neigung des chinesischen Geistes zum ‚Subitismus‘ gegenüber dem eher gradualistischen Pfad des indischen Buddhismus diskutiert (vgl. „Guang hongming ji 18: bianzong lun 廣弘明集: 辯宗論 [Erweiterte Aufzeichnungen zu den [Lehren, die die Wahrheit] verbreiten und erhellen: Debatte über die [korrekte] Lehre]“, 423 von Xie Lingyun 謝靈運 verfaßt, in: *T.* 52, no. 2103, 224c-226c und Kap. 2.1.5). Zu diesem Werk vgl. ferner Tang Yongtong 1998: 441-475. Darüber hinaus liefert Whalen Lai eine teilweise Übersetzung des Textes und ordnet das Werk in den Kontext mit Zhu Daosheng ein (vgl. Whalen Lai, „Sinitic speculations on buddha-nature: The Nirvāṇa school (420-589)“, in: *Philosophy East and West* 32/2 (1982), 136-139).

in dem Gewahrsein gegenüber dem Gedankenprozeß die Aufmerksamkeit auf das Innere des Geistes zu lenken. Es heißt:

Der *Dharma*-Praktizierende aber, [dessen Geist] nirgends verweilt, wendet sich, bloß wenn er das Sich-Erheben [eines einzigen Gedankens] im Geist gewahrt, augenblicklich dem Innern des Geistes zu. Er führt das Leuchten des Geistes zu dessen Quelle zurück.⁴⁵⁴

Es wird eine Entwicklung beschrieben, die zunächst ein ‚Gewahrsein‘ (*jue* 覺) gegenüber dem Entstehen von Gedanken im Innern des Geistes voraussetzt. Schließlich ist die Anweisung entscheidend, ‚das Leuchten des Geistes zu dessen Quelle zurückzuführen‘ (*fanzhao xinyuan* 返照心源). Der Geistesgrund, gleichbedeutend mit der Natur des Geistes, ist unveränderlicher Ursprung aller Manifestationen. Aus dieser einen Quelle offenbart sich die Vielzahl der Erscheinungen, die nichts als die ‚Reflektion‘ der Natur des Geistes sind. Der Übende muß also bereits zu einem gewissen Grad mit der leeren und beständigen Natur des Geistes vertraut sein, ehe er auch imstande ist, Erscheinungen als sich fortwährend wandelnden Ausdruck der Natur des Geistes zu erkennen. In diesem Zusammenhang ist die Natur des Geistes vergleichbar mit dem in der Chan-Literatur oft angeführten Bild des Spiegels. Ungeachtet der Tatsache, ob Objekte vor dem Spiegel erscheinen, die reflektiert werden können, besitzt der Spiegel von Natur aus die Qualität des ‚Widerspiegelns‘ (*zhao* 照).⁴⁵⁵ Diese Kraft des ‚Reflektierens bzw. Leuchtens‘ (*zhao*) ist, wie es später auch bei Chan-Meister Shenhui heißt, das Licht von *prajñā*, unterscheidendem Gewahrsein (*da zhihui guang* 大智慧光).⁴⁵⁶ Somit birgt die Natur des Geistes nicht nur einen ‚Leerheit-Aspekt‘ in sich, d.h. daß sie an sich wesenlos ist,

⁴⁵⁴ „Kānxīn fǎ“: 無住法行者。但覺心起即向心內。返照心源。

⁴⁵⁵ Vgl. P. Demiéville (1987a: 78), der *zhao* auch als ‚reflektieren‘ (‚refléter‘) im Sinne von ‚erhellen‘ (‚illuminer‘) versteht. L. Gómez (1983a: 93 und 1987: 104) übersetzt *zhao* in der Wendung *fanzhao xinyuan* hingegen eindeutig im Sinne des Lichtheit-Aspektes des Geistes als ‚to turn the light of the mind toward the mind’s source‘.

⁴⁵⁶ Zu dem gleichen Verständnis des Begriffes *zhao* bei Chan-Meister Shenhui (670-762) vgl. „Shenhui heshang yiji“, 116: 今言照者。不言對與不對。俱常照。[...]今言照者。以鏡明故有此性。以衆生心淨故[...]然有大智慧光。照無餘世界。 Vgl. auch ebd.: , 212-213.

sondern auch einen lichten ‚Weisheit-Aspekt‘. Es ist eine leere und *lichte* Natur zugleich, die sich entfaltet und in aufmerksamer Betrachtung erschaut werden kann, und zwar in einer Betrachtung, die als Anhaltspunkt gerade auf diesem ‚Weisheit-Aspekt‘ der Natur des Geistes selbst beruht.

P. Demiéville hat bereits sehr treffend auf diese Bedeutung des Zeichens *zhao* aufmerksam gemacht und ferner gezeigt, wie der Begriff ursprünglich dem Daoismus entlehnt ist.⁴⁵⁷ Bei Zhuangzi (ca. 300 v. Chr.) heißt es folgendermaßen:

The perfect man *uses his mind like a mirror*: he neither accompanies things nor goes before them. [...] The quietude of the sage [his equanimity] is not quietude in the sense that quietude is said to be something good; it is defined by the fact that nothing [no perceivable or determined being] is capable of agitating his mind. Tranquil water is so clear that it illumines [or reflects] (*zhao* 照) the very eyebrows; [...] The mind of the sage is quiet, it is the *mirror of heaven and earth*, and reflects the whole multiplicity of things.⁴⁵⁸

Woluns essentielle Anweisung, das ‚Leuchten des Geistes zu dessen Quelle zurückzuführen‘, führt so zu einem Zustand, in dem der Geist vollkommen losgelöst ist von allem, selbst von dem aus ihm hervorgegangenen Gedanken. Erst durch diese Art der Reduktion ist es möglich, die kreative Vielfalt der Erscheinungen als Ausdruck der Natur des Geistes zu erkennen. Somit dient der Spiegel der Natur des Geistes einerseits dazu, die Unwirklichkeit der phänomenalen Welt zu reflektieren; andererseits ist er das Absolute selbst. Die Methode des ‚Betrachten des Geistes‘ verlangt geradezu nach einer *Rückkehr* zur Quelle des Geistes selbst und nach einer unmittelbaren ‚Begegnung von Angesicht zu Angesicht‘ mit der Natur des Geistes.

In einem weiteren Dunhuang-Dokument, *Zhujing yaochao* 諸經要抄 [*Abschrift der Quintessenz verschiedener kanonischer Schriften*],⁴⁵⁹ scheint

⁴⁵⁷ Demiéville 1987b: 17-18.

⁴⁵⁸ Burton Watson (Übers.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press, 1968, 97 und 142 (Auszüge aus Kap. 7 und 13 des Zhuangzi).

⁴⁵⁹ Dieses Dunhuang-Dokument ist, wie der Titel bereits sagt, eine Zusammenfassung unterschiedlichster Lehrreden und *sūtra*-Zitate wie sie in Dunhuang auf Chinesisch aber auch Tibetisch (z.B. das wichtige Dokument P. tib. 116) kursierten. Vgl. „*Zhujing yaochao* 諸經要抄

diese Interpretation der Wendung *fanzhao xinyuan* durch folgende Passage unterstützt zu werden.

Im *Vajrasamādhisūtra* heißt es: ‚Der leere Geist, nicht in Bewegung, umfaßt die sechs *pāramitā*.⁴⁶⁰ Diese [Aussage beschreibt] das Tor der Lehre der Unmittelbarkeit im Mahāyāna-Buddhismus. Endlose *sūtra* und exegetische Schriften der Hīnayāna- und Mahāyāna-Lehre sind verfaßt worden, um allen empfindenden Wesen die ursprüngliche, innewohnende Buddha-Natur [darzustellen]. Doch schließlich zeigen sie empfindenden Wesen [allesamt] bloß den Weg auf, die ursprüngliche Natur zu sehen und Buddha zu werden. Dieser *Dharma* wird auch ‚zur Quelle zurückkehren‘ (*fanyuan*), ‚zum Leuchten zurückkehren‘ (*fanzhao*), [...] ‚ohne Entstehen‘ (*wusheng*), ‚ohne Befleckung‘ (*wuluo*) und ‚ohne Sich-Erheben‘ (*wuqi*) [...] genannt.⁴⁶¹

Wenden wir uns noch einmal dem *Kanxin fa* zu. Dieser tiefgründige *Dharma* des ‚Beruhigen des Geistes‘, wie ihn Wolun selbst beschreibt, sei im Kultivieren des *samādhi* zu verwirklichen, in einem Zustand einsgerichteter Konzentration. Der ‚große unwandelbare Stille-*samādhi*‘ (*da jiding* 大寂定) ist eine objektlose Meditation, die *śūnyatā* zu erkennen sucht.⁴⁶² Wolun beschreibt nun zwei Wege, in diesen *samādhi* einzutreten, die sich nicht widersprechen, sondern schließlich komplementieren. Zunächst sei ein unmittelbares Eintreten in den *samādhi* möglich und zwar gerade in dem Moment, wenn die ursprünglich lichte und stille Natur des Geistes augenblicklich so erkannt wird, wie sie tatsächlich ist. Es wird kein weiteres ‚irriges Konzept‘ (*wangxiang*) auf sie auferlegt. Vielmehr ist es gerade so, wie es auch in dem obigen Zitat des Daoisten Zhuangzi formuliert ist, daß nichts die in sich ruhende Natur zu

[Abschrift der Quintessenz verschiedener kanonischer Schriften]“, Dunhuang-Dokument aus der Sammlung der Daikoku Universität 大谷大學, in: *T.* 85, no. 2819, 1192c-1197c und *P.* chin. 2592, in: *DHBZ* 122, 344-345.

⁴⁶⁰ Die Originalstelle dieser zitierten Passage ist in: „Jingang sanmei jing xu pin di yi 金剛三昧經序品第一 [*Vajrasamādhisūtra* samt Vorwort, Kapitel eins]“, in: *T.* 9, no. 273, 367a.14.

⁴⁶¹ „Zhujing yaochao“, in: *T.* 85, 1196c.14-19: 金剛三昧經云。空心不動具六波羅。此大乘頓教法門。爲一切衆生本來自有佛性。千經萬論大小乘教文字言說。只指衆生本來性見成佛道。此法亦名反源。亦名反照。[...]亦名無生。亦名無漏。亦名無起。[...]。

⁴⁶² Zu dieser Bedeutung des Begriffes *da jiding* vgl. *FGDCD*: 848a.

bewegen vermag. Deshalb ist weder Ruhe zu erstreben, noch Bewegung zurückzuweisen und gerade in der Bewegung Ruhe zu finden. Wolun formuliert diesen Gedanken folgendermaßen:

Folglich wird der seinen Geist kultivierende hervorragende Mensch, jener, der den großen unwandelbaren Stille-*samādhi* zu üben wünscht, [diesen *samādhi*] nicht erlangen, wenn er ihn im Aufgeben der Bewegung sucht. Der Grund dafür ist, daß die Stille [des *samādhi* über *śūnyatā* gerade dort] zu suchen ist, wenn die Bewegung nicht aufgegeben wird. Denn gerade inmitten dieser Bewegung ist die Natur des Geistes beständig, still und rein, ohne Entstehen und ohne Vergehen, ohne Merkmale und ohne Aktivität.⁴⁶³

Eine unmittelbare Wahrnehmung der Natur des Geistes, so wie sie ist, übersteigt augenblicklich jede diskursive Vorstellung und damit auch die Dualität, Bewegung aufzugeben, um Ruhe zu erlangen.⁴⁶⁴ Die in dem großen unwandelbaren Stille-*samādhi* zu erfahrende Stille ist somit als eine Stille zu verstehen, die nicht bloßer Quietismus oder dumpfes Verweilen ist. Die von Wolun in der Meditationserfahrung beschriebene Stille in der Bewegung ist vielmehr ein ruhiges Verweilen in Dynamik, eines das möglich ist, da alle Erscheinungen – ganz im Sinne der Anschauung der Yogācāra-Philosophie – als die Manifestation des eigenen Geistes (*zhufa zixin suoxian* 諸法自心所現)⁴⁶⁵ erkannt werden, und schließlich Geist und *dharma* einander entsprechen (*xin fa xiangying* 心法相應).⁴⁶⁶

⁴⁶³ „Kanxin fa“: 夫修心賢士。欲學不動大寂定者。不得捨動而求也。所以然者。以不離動而求寂故。即此動心性常寂淨。無生無滅。無相無爲。

⁴⁶⁴ Auch im *ZLJ* wird mehrfach betont, daß es weder etwas aufzugeben noch zu erlangen gebe, da eine solche Wahl wiederum eine diskursive Vorstellung sei, die eine Dualität aufrecht erhalte, eine, die gerade durch die Übung des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) versucht werde, zu überwinden. Vgl. *ZLJ*: F. 130b (Demiéville 1987a: 60), *ZLJ*: F. 136a (Demiéville 1987a: 83) und *ZLJ*: F. 138b (Demiéville 1987a: 91). Diese Passage sind in einer Anmerkung in Kap. 3.1.3.1 zitiert.

⁴⁶⁵ Vgl. die kurze Darstellung der philosophischen Grundsätze des Yogācāra-Systems in Kap. 2.1.2.1.

⁴⁶⁶ Der Begriff *xiangying* (相應) ist im *DCBT*: 310a als Synonym für ‚yoga‘ und als ‚die Vereinigung/Entsprechung mit dem Anderen‘ angegeben. Mit Rückblick auf den obigen Zusammenhang, daß die Meditation Woluns zur ‚Entsprechung von Geist und *dharma*‘ führe, ist die synonyme Bedeutung von *xiangying* als *yoga* besonders in tibetischen Chan-Texten aus Dunhuang interessant. Denn beispielsweise das wichtige Chan-Dokument P. tib. 116 V (F.

Wolun beschreibt hier, daß die Natur des Geistes auch als „ohne Merkmal und ohne Aktivität“ (*wuxiang wuwei* 無相無爲) zu erfahren sei. Alle ‚[Erscheinungs]merkmale‘ (*xiang* 相) treten aus der Natur des Geistes hervor und kehren schließlich wieder dahin zurück. Somit münden in dieser Quelle des Geistes alle Merkmale in *ein* Merkmal, welches selbst aber, da es wesenlos ist, ein ‚Nicht-Merkmal‘ ist (*wuxiang*). Diese Darstellung erinnert an den ‚*samādhi* der einsgerichteten Übung‘ (*yixing sanmei* 一行三昧), wie er bereits in der *prajñāpāramitā*-Literatur beschrieben wurde. Als *locus classicus* taucht dieser Begriff im *Wenshu shili suoshuo mohe banruo boluomi jing* 文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經 [*Mahāprajñāpāramitāsūtra* von Mañjuśī gesprochen] auf. Dort heißt es:

Mañjuśī fragt: ‚Erhabener, was bedeutet ‚*samādhi* der einsgerichteten Übung‘?‘ Der Buddha antwortete: ‚*dharmadhātu* hat nur ein Merkmal. Diesen *dharmadhātu* als Objekt zu nehmen, heißt ‚*samādhi* der einsgerichteten Übung‘.⁴⁶⁷

145.3) ist als ein *Handbuch für einen yoga-Praktizierenden* (*rnal 'byor pa'i gzhung*) bezeichnet. Dies bedeutet, daß der im Dunhuang-Gebiet vertretene Chan-Buddhismus in tibetischen Texten als eine auf der Theorie des *yogacāra* basierender Meditationsweg des ‚Entsprechens von Geist und *dharmā*‘ (*xin fa xiangying*) verstanden wurde. Denn auch der tibetische Begriff *rnal 'byor* ist im BG: 1986a mit der Bedeutung ‚genau/korrekt/präzise (*shiji* 實際) vereinen/verbinden (*xiangying* 相應)‘ belegt (vgl. auch MVY: 1640 (3), 1679 (3), 4964 (11), wo *rnal 'byor* ebenfalls als Übersetzung des Sanskrit-Begriffes *yoga* angegeben ist). In dem Titel des tibetischen Dokument P. tib. 116 V-VI ist *rnal 'byor* nicht als *mahāyoga*, also eines der Fahrzeuge, wie es in dem neunfachen Weg in der rNying ma pa-Schule gelehrt wird, mißzuverstehen, da es sich inhaltlich eindeutig um den auf der Meditation des *yoga* basierenden Chan-Buddhismus (*dhyāna*) handelt. Diese Auffassung wird unterstützt durch ein weiteres Dokument, auf das R. Kimura (1981: 190) aufmerksam gemacht hat, und in dem der Begriff *rnal 'byor chen po pa* (wörtlich: ‚Praktizierender des großen *yoga*‘) verwendet wird. Im *bSam gtan gi yi ge* (IOL 709: F. 43a und b) heißt es:

Le *Dhyāna* de *Tathāgata* est la méthode selon laquelle il n’y a rien de saisissable. [...] Les pratiquants du *rNal-'byor chen-po* doivent se conformer à l’instruction du *Dhyāna* de *Tathāgata*. (Die von R. Kimura zitierte Passage konnte leider nicht im Original überprüft werden).

⁴⁶⁷ „Wenshu shili suoshuo mohe banruo boluomi jing 文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經 [*Mahāprajñāpāramitāsūtra* von Mañjuśī gesprochen]“, übersetzt von Mandra (Mantuo luoxian 曼陀羅仙, 5./6. Jahrhundert), in: *T.* 8, no. 232, 731a.25-27: 文殊師利言。世尊。云何名一行三昧。佛言。法界一相。繫緣法界是名一行三昧。

Zur detaillierten Darstellung und zu den unterschiedlichen Interpretationen des Begriffes *yixing sanmei* im frühen Chan-Buddhismus vgl. Faure 1986: 99-128.

Wenn bei Wolun die Einheit von Geist und *dharmā* erlangt wird, so verschmilzt der Geist mit dem *dharmadhātu*, aus dem schließlich alles entsteht. Diese Art der Übung einsgerichteter Konzentration ist bei Wolun nicht in erster Linie als eine ontologische Einheit zu verstehen, denn Begriffe wie Buddha-Natur, die am ehesten als ein existierender ‚essentieller Geist‘ interpretiert werden können, werden nicht benutzt. Vielmehr ist dieses Verschmelzen im *dharmadhātu* bei Wolun als eine metaphysische Einheit zu verstehen, in dem ähnlich wie bei Bodhidharma eine tatsächlich körperliche Meditationsübung aus dem bloß physischen Bereich enthoben wird.⁴⁶⁸

Diese unmittelbare Erkenntnis im *samādhi* ist somit ein geschicktes Mittel, um falsche Ansichten direkt in ihrem Entstehen auszulöschen und die korrekte Sicht von *śūnyatā* zu erhellen, und zwar durch *prajñā*, welches die Kraft des ‚Leuchtens‘ (*zhao*) aus der Natur des Geistes ist. Als weitere Methode, um in diesen *samādhi* einzutreten, beschreibt Wolun den mittelbaren Weg über fortwährendes ‚Untersuchen-Erhellen‘ (*guan-zhao*). Wolun selbst erklärt, daß ein bloß intellektuelles Verständnis nicht ausreicht, um zur stillen Natur des Geistes durchzudringen, da selbst das Konzept von Bewegung oder Nicht-Bewegung im Geist in einem allmählichen Prozeß des Untersuchens als leer erkannt werden müsse. Es heißt:

[...] selbst wenn man weiß, daß der Geist von Anbeginn beständig und still ist, muß man sich des Untersuchen-Erhellens bedienen. Untersucht-erhellt man nicht, befindet man sich [wieder] in der irrigen [Vorstellung] von Bewegung. [Deshalb] heißt es, daß derjenige, der Bewegung untersucht, in den *samādhi* [einzudringen vermag].⁴⁶⁹

Wie bereits in der obigen Übersetzung des *Kanxin fa* angemerkt, ist der Begriff *guan-zhao* (‚Untersuchen-Erhellen‘) im Sinne von *prajñā* zu verstehen.

⁴⁶⁸ Wolun knüpft in diesem Punkt unmittelbar an die Tradition Bodhidharmas an, in der das ‚Mauer-Untersuchen‘ (*biguan* 壁觀) ebenso von der zunächst rein physischen Übung in die metaphysische Erkenntnis des Absoluten gehoben wird. Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 3.1.5.1.

⁴⁶⁹ „Kanxin fa“: 雖知本來常寂。要籍觀照。若不觀照即與妄動俱。謂動觀者如得定也。

Guanzhao bedeutet die reine und makellose Weisheit (*qingjing wulou zhi hui* 清淨無漏之慧), welche alle *dharma* in ihrer Natur als ‚frei von Merkmalen‘ (*wuxiang* 無相) erkennt und somit *śūnyatā* erfaßt.⁴⁷⁰ Durch die Übung des ‚Untersuchen-Erhellens‘ wird schließlich auch die Vorstellung über Bewegung und Nicht-Bewegung und die über die Nicht-Existenz von beiden aufgegeben, geradeso wie die Vorstellung, daß Leerheit Leerheit ist. In einem weiteren Dunhuang-Dokument, *Wenshu shili pusa wuxiang shi li* 文殊師利菩薩無相十禮 [Zehn Riten von ‚Nicht-Merkmal‘ des bodhisattva *Mañjuśrī*], taucht der Begriff ferner in der Wendung *guankong zhaoyou* (觀空照有) auf, die wörtlich zu übersetzen ist als ‚die Leerheit untersuchen und die Phänomene leuchten lassen‘.⁴⁷¹ Vor diesem Hintergrund kann *prajñā* auch in Woluns *Kanxin fa* wiederum in der doppelten Bedeutung interpretiert werden, nämlich, daß *prajñā* gleichzeitig auf den leeren und lichten Aspekt der Natur des Geistes hinweist, auf den leeren Grund, aus dem die Vielfalt der Erscheinungen hervorgeht.

Mit den beiden Methoden, nämlich unmittelbar bzw. allmählich in den *samādhi* einzudringen, liefert Wolun somit ein geschicktes Mittel, wie man gleichzeitig sowohl die absolute Wahrheit der Wesenslosigkeit aller Erscheinungen, also den Leerheit-Aspekt, als auch die relative Wahrheit des bedingten Entstehens von Gegebenheiten aus dem Geist, also den Lichtheit-Aspekt der absoluten Natur, verwirklichen kann. Erinnern wir in diesem Zusammenhang noch einmal an Zongmis Erklärung über die Bedeutung von *chan* (禪).⁴⁷² Es hieß, daß die wahre Natur die Grundlage von *chan* sei. Zu dieser zu erwachen, sei *prajñā*, und sich in ihr zu üben, sei *samādhi*. Woluns Meditation

⁴⁷⁰ Vgl. die Anmerkung zum Begriff *guanzhao* in Kap. 3.1.3.1 und *FGDCD*: 1183a-c.

⁴⁷¹ „Wenshu shili pusa wuxiang shi li 文殊師利菩薩無相十禮 [Zehn Riten von ‚Nicht-Merkmal‘ des bodhisattva *Mañjuśrī*]“, P. chin. 2212, in: *T.* 85, no. 2844, 1296c.1.

⁴⁷² Vgl. hierzu Kap. 2.1.3.1 und „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 399a.19-22.

steht deshalb ganz im Sinne dieser Chan-Tradition, *samādhi* und *prajñā* (*ding hui* 定慧) gleichzeitig zu praktizieren.

3.1.4.3 ‚Frucht‘

Schließlich ist die ‚Frucht‘ (*guo*, Unterpunkt III.) von Woluns Meditationspraxis in der Erkenntnis zusammenzufassen, daß die Dynamik geistiger Aktivität gerade in der Stille der Natur des Geistes zu finden ist und *saṃsāra* und *nirvāṇa* nicht von einander getrennte Sphären sind. Wolun drückt dies in folgendem Vers sehr treffend aus:

Der Weise [hingegen] sucht nach dem [eigenen] Geist und nicht nach Buddha,

denn er weiß, daß Leben und Sterben (*saṃsāra*) von Anbeginn [*nirvāṇa*] ohne Rückstände ist.

Wie bereits in der Übersetzung von Woluns *Kanxin fa* angemerkt, ist der Begriff ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘ in der ‚Lehre des Subitismus‘ von Meister Tankuang folgendermaßen erklärt worden. In dem Dunhuang-Dokument seines *Dacheng ershier wenben [Zweiundzwanzig Fragen zum Mahāyāna-Buddhismus]* aus dem 8. Jahrhundert heißt es:

Ein *bodhisattva* vermag zu erfassen, daß alle Gegebenheiten leer sind und [bloß] aus dem Geist entstehen. Ist der Geist nicht bewegt, befindet sich alles [im Zustand von] Soheit, so daß [der *bodhisattva*] in der Lage ist, einen konzeptualisierenden und anhaftenden Geist aufzugeben. Der konzeptualisierende Geist entsteht nicht, wenn die tatsächlichen Merkmale verstanden sind. Dies ist das wunderbare Prinzip des reinen *nirvāṇa*. Obwohl dieses Prinzip [scheinbar] erlangt wird, gibt es [tatsächlich] nichts zu erlangen. Und da man nichts erfaßt, versteht man [gerade] alles. Indem man nichts erlangt, ist man von sämtlichen Hindernissen des Leidens befreit. Dies ist ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘.⁴⁷³

⁴⁷³ Vgl. Anmerkung zu dieser Passage in Kap. 3.1.3.1 und in: „Dacheng ershier wenben“, in: *T.* 85, 1185b.18-19; Pachow 1979b: 45, 88.

Chan-Meister Wolun steht mit seinem Textstück *Kanxin fa* ganz und gar in der frühen Chan-buddhistischen Tradition, sich nicht auf die Schriften zu stützen. Denn sein Text ist gerade durch die Erfahrung legitimiert und nicht die eigene Erfahrung durch andere Schriften. Das Resultat von Woluns Lehre wird dementsprechend ebenso erst durch die tatsächliche Erfahrung verwirklicht, indem in der Erkenntnis von *śūnyatā* der konzeptualisierende Geist nicht mehr entsteht und selbst die Vorstellung von Erlangen und Nicht-Erlangen aufgegeben wird. Somit bedeutet bei Wolun das Verwirklichen von ‚*nirvāṇa* ohne Rückstände‘, daß *samsāra* und *nirvāṇa* nicht voneinander zu trennen sind. Befreiung ist ausschließlich im ‚Hier und Jetzt‘ möglich.

In diesem Zusammenhang ist noch einmal ein weiteres Stück von Wolun zu betrachten, nämlich die *Wolun chanshi jie* [*gāthā* von Meister Wolun], welches das gesamte Thema des *Kanxin fa* noch einmal bündig in sechs Verse zusammenfaßt. Im ersten Vers deutet Wolun an, daß er keinen intellektuellen Scharfsinn besitze, aber dennoch konzeptuelles Denken zu beruhigen vermag – und zwar durch die Methode des ‚Beruhigen des Geistes‘, wie sie im *Kanxin fa* beschrieben ist. Weiter heißt es im vierten Vers, daß, je nachdem, ob er sich mit der Geistesruhe (hier: Klarheit) oder geistiger Bewegung (hier: Trübheit) im Einklang befindet, Merkmale entstehen oder nicht. Die Lösung des Problems, d.i. zu dem *einen* Merkmal von ‚Nicht-Merkmal‘ (*wuxiang*) durchzudringen, offenbart er schließlich im fünften Vers. Es heißt, daß er selbst das Leben in weltlichen Zusammenhängen transformiere, so daß keine äußere Bewegung mehr die Stille der Natur des Geistes erschüttere. In der Begegnung mit *dharmatā* münden somit die unzähligen Merkmale von Erscheinungen in das eine Merkmal von *dharmatā*, welches ‚Nicht-Merkmal‘ ist. Erleuchtung ist nicht in einem jenseitigen ‚Paradies‘ zu erstreben. Wolun lehrt schließlich einen Pfad der Transformation, der eine weltliche Sicht in eine ‚*dharmische*‘ bzw. erleuchtete Sicht verwandelt.

Woluns Aufteilung in einen Aspekt unmittelbaren Verstehens und den Aspekt allmählichen Untersuchens, mag schließlich als eine Chan-Übung bewertet werden, die unter dem Motto zusammenzufassen ist: ‚unmittelbare Einsicht [in die Natur des Geistes gefolgt von] allmählichem [Festigen dieser Einsicht] mittels der Übung [des Untersuchens-Erhellens]‘, kurz ‚unmittelbare Einsicht – allmähliche Übung‘ (*dunwu jianxiu* 頓悟漸修).

3.1.5 Mögliche Einfüsse auf Woluns Lehre

Wie ist diese Lehre Woluns nun aber im Kontext seiner Zeit zu verstehen? An welche Traditionen knüpfte Wolun an und welche Einflüsse mag er in seine Lehre mit aufgenommen haben? Im folgenden gilt es, zwei mögliche Beeinflussungen zu überprüfen: Inwiefern steht Wolun einerseits in der Chan-buddhistischen Tradition des ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin* 安心) und inwiefern läßt sich andererseits ein Einfluß der Yogācāra-Philosophie nachweisen. Zum ersten Punkt gibt Wolun selbst einen Hinweis, indem er seine Lehre als ‚Dharma des ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin fa* 安心法)“ bezeichnet. Diese Zuordnung ist darüber hinaus auch bei Zongmi (780-841) in seinem Klassiker zu den wichtigsten Tang-zeitlichen Chan-buddhistischen Schulen, dem *Chanyuan zhuquan jidu xu*, belegt.

Um den möglichen Einfluß von Yogācāra-Inhalten zu erklären, müssen wir allerdings weiter ausholen. Zongmi gliedert in seinem Klassifizierungswerk alle Chan-buddhistischen Zweige der Tang-Zeit zwar in sieben Schulrichtungen auf, betont jedoch, daß diese sich ideologisch hinsichtlich der Meditationsübung lediglich in folgende drei Kategorien unterteilten: (1) jene, die ‚irrig[e] [Konzepte] unterbinden und den Geist kultivieren‘ (*xiwang xiuxin* 息妄修心), (2) jene, die die ‚vollständige Vernichtung‘ (*minjue wuji* 泯絕無寄)⁴⁷⁴ befürworten und (3)

⁴⁷⁴ Der Begriff ‚vollständige Vernichtung‘ deutet hier auf die Betonung von ‚Leerheit‘.

jene, die ‚unmittelbares Offenbaren der Natur des Geistes‘ (*zhixian xinxing* 直顯心性) betonen.⁴⁷⁵ In der ersten Kategorie listet Zongmi u.a. Huichou, Guṇabhadra und Wolun gemeinsam auf.⁴⁷⁶ Die hier von Zongmi im Nachhinein an diesen Zweigen des Chan-Buddhismus geübte Kritik am ‚Untersuchen des Geistes‘ (*guanxin* 觀心) ist vor dem Hintergrund zu verstehen, die ‚Subitismus-Lehre‘ von Huineng und Shenhui zu stärken und als überlegen darzustellen. Die Chan-Bewegung, die ‚irrig[e] [Konzepte] unterbindet und den Geist kultiviert‘ wird mit folgenden Worten beschrieben:

Wengleich empfindende Wesen von Anbeginn Buddha-Natur besitzen, wird [die Natur] nicht gesehen, da sie von anfangsloser Zeit durch Unwissenheit bedeckt ist und [empfindende Wesen] dadurch an den Daseinskreislauf [gebunden sind]. Die Buddhas haben [hingegen] konzeptuelle Gedanken ausgelöscht und sehen die Natur in vollem Umfang. Sie sind vom Daseinskreislauf befreit und erlangen übernatürliche Kräfte und Unabhängigkeit. Man sollte wissen, daß es unterschiedliche Verdienste und Nutzen gibt zwischen Gemeinen und Weisen, und daß diese Unterschiede sowohl in der Handhabung äußerer Objekte als auch der des Geistes im Innern bestehen. Daher ist es notwendig, daß [Adepten] auf die Worte und Unterweisungen eines Meisters vertrauen, um sich von [äußeren] Objekten zu lösen, den Geist zu untersuchen und [so schließlich] konzeptuelle Gedanken ausgelöscht werden. [Denn] wenn sich Gedanken erschöpfen, wird man unmittelbar erwachen. [Dies] ist Allwissen[heit]. [...] [Darüber hinaus] sollte man geschickte Mittel eindeutig verstehen, um in die Sphäre der Chan-[Meditation] einzudringen: [...] sich an einem ruhigen Ort aufhalten, [...], mit gekreuzten Beinen in Ruhe sitzen, die Zunge gegen den Gaumen drücken und die Aufmerksamkeit auf ein Objekt richten^{477 478}.

⁴⁷⁵ „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 402b.17-18. Vgl. auch Jan Yün-hua 1972: 28-29.

⁴⁷⁶ Wörtlich heißt es an dieser Stelle „[...] Huichou, Guṇabhadra und andere [...]“ (vgl. „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 402c.2-3: [...] 慧稠求那等。進趣方便跡即大同。見解即別。)。Doch wissen wir aus einer anderen Passage, daß zu dieser Aufzählung von Huichou und Guṇabhadra auch Wolun gehörte („Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 412c.15-18: 欲將達摩宗枝之外爲首。又以彼諸家所教之禪。所述之理。非代代可師。通方之常道。或因以彼修鍊功至證得。即以之示人求那慧稠臥輪之類。)

⁴⁷⁷ Vgl. hierzu auch den Begriff *yixin lianzhu* 一心連注 ‚einsgerichtete Aufmerksamkeit‘ im *Kanxin fa* in Kap. 3.1.3.1.

⁴⁷⁸ „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 402b.22-29: 說衆生雖本有佛性。而無始無明覆之不見故輪迴生死。諸佛已斷妄想故見性了了。出離生死神通自在。當知

Über diese Zuordnung hinaus, daß Woluns Lehre des ‚Beruhigen des Geistes‘ ein Teil einer Tradition ist, die Zongmi hier negativ als ‚irriges [Konzepte] unterbinden und den Geist kultivieren‘ charakterisiert, gibt Zongmi noch einen anderen Hinweis, nämlich daß die Lehren dieser Kategorie einen Einfluß der frühen Yogācāra-Philosophie mit in sich aufgenommen hätten. Entsprechend der ideologischen Unterteilung in die drei oben genannten Kategorien ordnete Zongmi ferner diese drei Richtungen bestimmten Mahāyāna-buddhistischen Ideen zu. Somit formulierte er für all jene Schulen, die er unter der Kategorie ‚irriges [Konzepte] unterbinden und den Geist kultivieren‘ klassifiziert, als metaphysische Grundlage die ‚geheime Bedeutung über [Erscheinungs]merkmale, die auf der Natur [des Geistes] basieren‘ (*miyi yixing shuo xiang* 密意依性說相). Er erklärt dies wie folgt:

Der Buddha hat gesehen, daß die sechs Existenzbereiche in den drei Welten⁴⁷⁹ [allesamt] Merkmale der wahren Natur sind. Sie entstehen bloß dadurch, daß empfindende Wesen eine irriges [Vorstellung] von der Natur haben, obwohl keine eigene Substanz zu unterscheiden ist. Deshalb ist [die Natur aus ihrer Sicht] eine ‚abhängige Natur‘ (*paratantra*). Für jene dumpfen Vermögens ist es unmöglich, [aus der Illusion] zu erwachen. Deshalb spricht [der Buddha zu ihnen] über den *Dharma* entsprechend der Erscheinungsmerkmale, die sie sehen, um sie allmählich überzusetzen. Somit nennt man es ‚Rede über die Merkmale‘. Da [in dieser Lehre die absolute Wahrheit] nicht ausdrücklich offenbart wird, spricht man [von der Lehre] mit geheimer Bedeutung.⁴⁸⁰

Zongmi erklärt, daß die Schulrichtung, welche ‚das Irrige unterbindet und den Geist kultiviert‘, sich dem Konzept der ‚abhängigen Natur‘ bzw.

凡聖功用不同。外境內心各有分限。故須依師言教背境觀心息滅妄念。念盡即覺悟無所不知。[...]須明解趣入禪境方便。[...]住閑靜處。[...]跏趺冥默。舌挂上齶心注一境。

Die Übersetzung orientiert sich an der englischen Übersetzung von Ran Yunhua (Jan Yün-hua 1972: 37).

⁴⁷⁹ Die ‚drei Welten‘ (*san jie* 三界) sind: (1) der ‚Bereich des Begehrens‘, (2) des ‚Formhaften‘ und (3) des ‚Formlosen‘, welche zusammen das Ausmaß von *samsāra* ausmachen; die ‚sechs Existenzbereiche‘ (*liu dao* 六道) sind: (1) Höllenwesen, (2) Hungergeister, (3) Tiere, (4) Menschen, (5) Halbgötter und (6) Götter.

⁴⁸⁰ „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 403a.16-18: 佛見三界六道悉是真性之相。但是衆生迷性而起。無別自體。故云依性。然根鈍者卒難開悟。故曰隨他所見境相說法漸度。故云說相說。未彰顯故云密意。 Vgl. auch Jan Yün-hua 1972: 28.

‚abhängigen Beschaffenheit‘ (*paratantra*) der Yogācāra-Philosophie als geschicktes Mittel bedient, um die Anhaftung an äußere Merkmale wie beispielsweise die an konzeptuelle Gedanken aufzugeben.

Die Behauptung, daß Woluns Lehre auch den Einfluß der frühen Yogācāra-Philosophie mit in sich aufgenommen habe, ist nur bei Zongmi, nicht aber ausdrücklich bei Wolun belegt. Allerdings wissen wir aus hagiographischen Materialien, daß all jene Meister, mit denen Wolun verkehrte und die in seiner Hagiographie erfaßt sind, zu einem Zirkel der frühesten Yogācāra-Schule in China gehörten, der Shelun-Schule (攝論宗).

Um Wolun in der Entwicklung der frühen Chan-Bewegung zu positionieren, wird deshalb im folgenden einerseits untersucht, in welchem Verhältnis seine Lehre zu der verbreiteten Lehre des ‚Beruhigen des Geistes‘ steht, und andererseits überprüft, ob Wolun inhaltlich tatsächlich einen Einfluß der Yogācāra-Philosophie erfahren haben mag.

3.1.5.1 ‚Beruhigen des Geistes‘ in der frühen Chan-Bewegung

Der vierte Patriarch Daoxin (道信, 580-651) als einer der überragenden Zeitgenossen ist die vielleicht wichtigste Quelle in der frühen Chan-Bewegung, um Woluns Lehre des ‚Betrachten des Geistes‘ in den zeitgeschichtlichen Kontext einzuordnen. Verbindendes Element zwischen Daoxin und Wolun – und schließlich auch dem ersten Patriarchen Bodhidharma – ist die Lehre des ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin*), die D. Chappell bezeichnet als: „[...] affinity of their spirit and essential teachings [...]“.⁴⁸¹ Betrachten wir deshalb zunächst, was

⁴⁸¹ D. Chappells Kommentar bezieht sich nicht auf Wolun, sondern lediglich auf die Beziehung zwischen Bodhidharma und Daoxin. – Es ist nicht eindeutig historisch gesichert, daß die frühe Chan-Tradition, die uns seit der Spaltung in der ersten Hälfte des 8. Jahrhundert als ‚gradualistische‘ Lehre Shenxius und ‚subitistische‘ Lehre Huinengs bekannt ist, tatsächlich von Bodhidharma (+ 532) als ersten Patriarchen, an Huike (惠可, 487-593), Sengcan (僧粲, +606), Daoxin (道信, 580-651), Hongren (弘忍, 602-675) und schließlich Huineng überliefert wurde (vgl. Yampolsky 1967: 1-57 und David W. Chappell, „The Teachings of the Fourth Ch’an Patriarch Tao-hsin (580-651)“, in: *Early Ch’an in China and Tibet*, hrsg. von Lewis Lancaster/Whalen Lai, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, 89-106). D. Chappell

anxin bei Bodhidharma bedeutet, der einen Grundstein für diese Tradition legte, um daran anschließend die Weiterentwicklung dieser Lehre über Daoxin bis zu Wolun nachzuziehen.

Der wohl wichtigste Text, welcher die Essenz von Bodhidharmas Lehre zusammenfaßt, stammt nicht aus der Feder Bodhidharmas selbst, sondern ist von seinem engen Schüler Tanlin (曇林, 6. Jahrhundert); es ist das Werk *Erru sixing lun* 二入四行論 [Abhandlung über die zwei Eintritte und vier Übungen].⁴⁸² Bei

(1983: 89-91) hat bereits sehr anschaulich an dem Beispiel von Daoxin gezeigt, daß Daoxin *nicht* durch eine unmittelbare Übermittlungslinie mit Bodhidharma verbunden war, sondern seine Lehre vielmehr inspiriert wurde vom Tiantai-Meister Zhikai (智𫍇, 533-610) und der Tiantai-Tradition wie sie im Werk *Tiantai xiao zhiguan* 天台小止觀 [Die kleine [Abhandlung] über *śamatha* und *vipaśyanā* in der Tiantai[-Schule]] des Begründers Zhiyi (智顛, 538-597) formuliert ist. Wenngleich an dieser Stelle nicht der Raum dafür ist, die Traditionslinie entsprechend der unterschiedlichen Quellen noch einmal nachzuzeichnen, sei jedoch darauf verwiesen, daß D. Chappell nichtsdestotrotz zeigt, daß es eine Beeinflussung über Bodhidharma und Sengcan bis hin zu Daoxin gegeben hat, die allerdings nicht unweigerlich auf der tatsächlichen Begegnung beider beruhte. D. Chappell (1983: 95) schreibt:

However, the nature of this transmission is expressed in the affinity of their spirit and essential teachings, and may or may not have resulted from extended personal contact, and certainly was not based on exegetical preoccupations with the *Laṅkāvatāra Sūtra*.

⁴⁸² Das *Erru sixing lun* ist in einer Reihe von Dunhuang-Dokumenten mit aufgenommen: Beijing *su* 宿 99 (Titel: *Chanzong anxin yi* 禪宗安心義 [Die Bedeutung des ‚Beruhigen des Geistes‘ in der Chan-Schule]), S. chin. 3375 und S. chin. 7159. Darüber hinaus ist das *Erru sixing lun* in dem Dunhuang-Dokument S. chin. 2054 *LJSZJ* aufgenommen, wo es unter dem Titel *Lüebian dacheng rudao sixing* 略辨大乘入道四行 [Bündige Diskussion über die [zwei] Eintritte und vier Übungen im Mahāyāna-Buddhismus] mit einem Vorwort Tanlin versehen ist. Vgl. hierzu *LJSZJ*, in: T. 85, 1284c.25-1285b.16 und die englische Übersetzung in: Broughton 1999: 9-12. Zu Tanlins Redaktion des *Erru sixing lun*, welches traditionell Bodhidharma zugeschrieben wurde, vgl. Broughton 1999: 70-74. Das *Erru sixing lun* ist Teil eines Korpus von zehn Texten, die die Lehre von Bodhidharma darstellen. Ein Stück aus diesem Korpus ist in der neuerlichen Untersuchung von J. Broughton als *Bodhidharma Anthology* bezeichnet worden und umfaßt seinerseits wiederum sieben Texte. Diese werden von J. Broughton (1999: 4-6) folgendermaßen betitelt: (1) ‚Biography‘, (2) ‚Two entrances‘, (3) ‚First letter‘, (4) ‚Second letter‘, (5) ‚Record I‘, (6) ‚Record II‘, (7) ‚Record III‘. Dieser Teil wurde erstmals teilweise veröffentlicht von D. Suzuki in: *Long Scroll of the Treatise on the Two Entrances and Four Practices* (*Tonkō shutsudo shōshitsu issho*), Kyōto: privately published, 1935 und interpretiert in: *Kōkan shōshitsu issho oyobi kaisetsu furoku: Daruma no zempō to shisō oyobi sono ta*, Osaka: Ataka bukkyō bunko, 1936. Die gesamte sogenannte *Bodhidharma Anthology* ist in verschiedenen Teilen in folgenden Dunhuang-Dokumenten erhalten: Beijing *su* 宿 99, S. chin. 2715, S. chin. 1880, S. chin. 3375, S. chin. 7159, P. chin. 2923, P. chin. 3018, P. chin. 4634, P. chin. 4795. Alle Dokumente außer S. chin. 7159 sind nachgedruckt in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng* 1998: Bd. 1, 367-437.

Bodhidharma werden zwei Möglichkeiten beschrieben, um in den *Dharma* einzutreten, nämlich der Eintritt über das ‚Prinzip‘ (*li* 理) und der über die ‚Übung‘ (*xing* 行).⁴⁸³ Der Eintritt über das ‚Prinzip‘ wird gleich zu Beginn des Textes folgendermaßen dargestellt:

Über das ‚Prinzip‘ einzutreten bedeutet, daß man durch die Lehren zur Grundlage erwacht, und festes Vertrauen darin hat, daß alle empfindenden Wesen – Gemeine wie Weise – gleich sind mit der wahren Natur. Und es ist bloß aufgrund der irrtümlicherweise [für wahr gehaltenen] Bedeckung vorübergehender Befleckungen, daß die wahre Natur nicht offenbart wird. Gibt man [allerdings] das Irrige auf, kehrt zum Wahren zurück und verweilt fest im ‚Mauer-Untersuchen‘, dann sind der Gemeine und der Weise gleich. [Auf diese Art und Weise] beharrlich und ohne Abschweife zu verweilen und nicht Worten und Lehren zu folgen: dies ist die tiefgründige Übereinkunft mit dem wahren Prinzip. Nicht konzeptualisierend, still und inaktiv; [dies] wird Eintritt durch das ‚Prinzip‘ genannt.⁴⁸⁴

Als zentrales Thema legt das *Erru sixing lun* dar, wie in die ‚wahre Natur‘ (*zhenxing* 眞性), d.i. also in die Sphäre der Wirklichkeit, *dharmadhātu*, einzudringen ist. Als Symbol für ‚wahre Natur‘ dient das ‚Mauer-Untersuchen‘ (*biguan* 壁觀). In der frühen Hagiographien-Sammlung *Xu gaoseng zhuan* scheint der Autor Daoxuan (596-667) die ‚Mauer-Untersuchung‘ von Bodhidharma selbst als Herzstück seiner Lehre verstanden zu haben. Daoxuan schreibt: „Auf diese Art und Weise den ‚Geist zu beruhigen‘ (*anxin*), bedeutet ‚Mauer-Untersuchen‘.“⁴⁸⁵ Diese Interpretation von Daoxuan ist bemerkenswert,

Ferner ist das *Erru sixing lun* in tibetischen Quellen mehrfach unter dem Titel *rGya lung [chen po] [[Große] chinesische Abhandlung]* zitiert. Vgl. hierzu *SM*: 130.2-3, 173.5-176.5, 177.5-178.2, 179.1-3 und *P. tib.* 116, *VIb*: F. 164.2-3.

⁴⁸³ Bodhidharma unterscheidet folgende vier Übungen, auf die an dieser Stelle allerdings nicht weiter eingegangen wird: die Übung, (1) ‚karmische Umstände zu erwidern‘ (*baoyuan* 報怨), (2) ‚den Umständen zu folgen‘ (*suiyuan* 隨緣), (3) ‚nach nichts zu streben‘ (*wusuo qiu* 無所求) und (4) ‚im Einklang mit den *dharma* zu sein‘ (*chengfa* 稱法). Vgl. hierzu *LJSZJ*, in: *T.* 85, 1285a.16-19 und Broughton 1999: 10.

⁴⁸⁴ Vgl. die Version im *LJSZJ*, in: *T.* 85, 1285a.12-16: 理入者謂籍教悟宗。深信含生。凡聖同一眞性。但爲客塵妄覆。不能顯了。若也捨妄歸眞。凝住壁觀。自他。凡聖等一。堅住不移。更不隨於言教。此即與眞理冥狀。無有分別。寂然無名之理入。 Die Übersetzung orientiert sich an: Broughton 1999: 9.

⁴⁸⁵ „*Xu gaoseng zhuan* 16: shi putidamo 續高僧傳: 釋菩提達摩 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des Chan-Meisters] Bodhidharma]“, in:

da sie das ‚Mauer-Untersuchen‘ nicht als bloß physische Haltung und Übung versteht, mit verschränkten Beinen vor einer Mauer zu sitzen. Vielmehr sieht Daoxuan darin die unmittelbare Erkenntnis der ‚wahren Natur‘, eine Position, die, wie wir sehen werden, auch durch andere Quellen gestützt wird.

Ziehen wir zum Vergleich eine tibetische Übersetzung dieser Passage aus dem *bSam gtan mig sgron* heran, wird die Interpretation Daoxuans sogar noch verstärkt. Denn hier ist der chinesische Begriff *biguan*, also ‚Mauer-Untersuchen‘, wiedergegeben mit der Wendung *lham mer gnas* ‚in Licht[heit] verweilen‘.⁴⁸⁶ Diese tibetische Übersetzung stützt somit die Interpretation, daß durch ‚Mauer-Untersuchen‘ der Lichtheit-Aspekt des Geistes zu erkennen ist. Darüber hinaus ist ‚Mauer-Untersuchen‘ gleichbedeutend mit dem ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin*). Was verbirgt sich also nun bei Bodhidharma tatsächlich hinter diesem Begriff *anxin*?

In Yongming Yanshou (永明延壽, 903/4-976) Werk *Zongjing lu* 宗鏡錄 [*Aufzeichnungen über den Spiegel der Lehre*] finden wir in dem Eintrag zu Bodhidharmatāra⁴⁸⁷ eine Erklärung zu *anxin*, und zwar gerade in einem Zitat aus dem Bodhidharma zugeschriebenen gleichnamigen Werk *Anxin famen* 安心法門 [*Dharma-Tor des ‚Beruhigen des Geistes‘*].⁴⁸⁸ Zentrales Thema ist hier das Verständnis von ‚Leerheit‘ (*śūnyatā*), welches in der Verwirklichung

T. 50, 551c.5-6: 如是安心謂壁觀也。 Der gleiche Sinn wird auch in Bodhidharmas Hagiographie deutlich, die im *LJSZJ* dem *Erru sixing lun* voransteht. Vgl. *LJSZJ*, in: T. 85, 1285a.8; Broughton 1999: 9.

⁴⁸⁶ Im *SM*: 130.3 zitiert der Autor gNubs chen Sangs rgyas ye shes höchstwahrscheinlich aus der gleichen Passage des Dunhuang-Dokumente: P. tib. 116 VIb: F. 165.1-3: / gal te myi bden ba spang te/ yang dag pa la phyogs shing/ rtog pa spangs te/ lham mer gnas na/ /bdag kyang myed/ gzhan yang myed/ /ma rabs dang ‘phags pa yang mnyam zhim gcig ste/ /myi ‘gyur bar brtan par gnas na/ /de phan cad yi ge dag bstan pa’i rjes su myi ‘brang ngo/.

Zu dem Begriff *lham me* und seinen Synonymen *lhan ne* und *lhang nge* in der Bedeutung ‚klar/lebhaft/leuchtend strahlen‘ vgl. *BG*: 3100b.

⁴⁸⁷ Bezüglich des Namens des ersten Patriarchens Bodhidharma vgl. die Anmerkungen in Kap. 2.1.3.1.

⁴⁸⁸ „Zongjing lu 宗鏡錄 [*Aufzeichnungen über den Spiegel der Lehre*]“, 961 von Yongming Yanshou 永明延壽 verfaßt, in: T. 48, no. 2016, 939b.25.

der ‚*dharmadhātu*-Natur‘ (*fajie xing* 法界性) und ‚Nicht-Dualität‘ (*wuer* 無二) mündet. Es heißt:

Meister [Bodhidharma] verfaßte das *Anxin famen* [*Dharma-Tor des ‚Beruhigen des Geistes‘*], welches besagt: ‚In Verwirrung folgt der Mensch den Gegebenheiten; im Verstehen folgen die Gegebenheiten dem Menschen. [...] Es ist bloß so, daß alles, was auf Konzeptualisieren, Kalkulieren und auf dem vom eigenen Geist [geschaffenen] Ausmaß der Erscheinungen [beruht], [wie] ein Traum ist. Wenn Bewußtsein und Geist in der Ruhe [der Natur des Geistes] verschwinden, bleibt kein einziger Platz für eine Gedankenbewegung [mehr]. Dies wird korrektes Erwachen genannt.⁴⁸⁹‘

‚Geist ist Nicht-Geist, und gerade dies bedeutet, den Pfad des Buddha zu durchdringen. Inmitten der Dinge keine Ansicht entstehen zu lassen, dies wird das Verständnis des Pfades genannt. Derjenige, welcher, ganz gleich auf was er trifft, unmittelbar die Quelle versteht, hat das Auge des unterscheidenden Gewahrseins (*prajñā*) geöffnet. Der Wissende vertraut auf die Dinge und nicht auf das Selbst. [...] Nicht ein einziges Ding zu sehen, bedeutet, den Pfad [tatsächlich] zu sehen. Nicht ein einziges Ding zu praktizieren, bedeutet, den Pfad [tatsächlich] zu praktizieren. Wenn jeder Ort ohne einen Ort ist, ist [gerade] dies der Ort der *dharmā*. [...] Und durch das Untersuchen der *dharmā* erlangt man Befreiung. Sieht man [Merkmale], bedenkt oder konzeptualisiert, dann wird man [an der Hitze] des brühenden Kessels, des glühenden Hochofens und dergleichen leiden. [...] Sieht man [hingegen], daß die *dharmadhātu*-Natur die *nirvāṇa*-Natur ist – und zwar ohne [dies] zu bedenken oder zu konzeptualisieren – dann [erfaßt man tatsächlich] die *dharmadhātu*-Natur.⁴⁹⁰‘

Diese Passage weist auf ein noch umfassenderes Verständnis von ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin*) hin. Sie unterstützt nochmals, daß diese

⁴⁸⁹ „Zongjing lu“, in: *T.* 48, 939b.25-29: 師述安心法門云。迷時人逐法。解時法逐人。[...]但有心分別計較自心現量者。悉皆是夢。若識心寂滅無一動念處。是名正覺。Die Übersetzung orientiert sich an J. Broughtons (1999: 78-79) englischer Übertragung. J. Broughton (ebd.: 146 (7)) hat bewiesen, daß die zitierte Passage in Teilen einem Dokument entspricht, welches er als ‚Record I‘ betitelt hat, also einer der Texte der sogenannten *Bodhidharma Anthology*, die Bodhidharma zugeschrieben ist. Dieser Text ‚Record I‘ ist in folgenden Dunhuang-Dokumenten vollständig bzw. teilweise beinhaltet: Beijing *su* 宿 99 (Title: *Chanjong anxin yi* 禪宗安心義 [Die Bedeutung des ‚Beruhigen des Geistes‘ in der Chan-Schule]), S. chin. 2715, S. chin. 1880 (teilweise), S. chin. 7159 (teilweise), P. chin. 3018 (teilweise), P. chin. 4634 (teilweise).

⁴⁹⁰ Ebd., in: *T.* 48, 939c.17-26: 即心無心。是為通達佛道。即物不起見。名為達道。逢物直達知其本原。此人慧眼開。智者任物不任己。[...]不見一物。名為見道。不行一物。名為行道。即一切處無。處即是法處。[...]觀法故得解脫。若見憶想分別。即受鑊湯爐炭等事。[...]若見法界性即涅槃性。無憶想分別即是法。

Wendung in der Lehre Bodhidharmas *nicht* als eine praktische Meditationsanweisung zu verstehen ist, sondern als die unmittelbare Verwirklichung des Absoluten selbst. ‚Beruhigen des Geistes‘ zeigt direkt auf die Natur des Geistes, die bar jeglicher Begrenzungen durch Konzepte ist. Diese Grenzenlosigkeit wird bei Bodhidharma in der paradoxen Wendung ‚Geist ist Nicht-Geist‘ beschrieben. In einem anderen Bodhidharma zugeschriebenen Werk ist diese Wendung folgendermaßen erläutert:

Da Geist ‚Nicht-Geist‘ ist, wird er ‚*Dharma*-Geist‘ genannt. Heutzutage verstehen Praktizierende dies als das Zerstören aller Täuschungen. Geist ist wie Raum, unzerstörbar, so daß er deshalb der ‚diamantene Geist‘ genannt wird. Da Geist weder im Verweilen noch im Nicht-Verweilen verweilt, wird er als ‚*prajñā*-Geist‘ bezeichnet. Die Natur des Geistes ist offen und weit und operiert richtungslos, weshalb man vom ‚Mahāyāna-Geist‘ spricht. Die Substanz des Geistes ist durchdringend, hindernislos, so daß [der Geist] ‚Erleuchtung-Geist‘ genannt wird. Geist ist ohne Ufer und Ausrichtung; und da er ohne Gedanken ist, ist er auch ohne eine Begrenzung. Und da er reibungslos funktioniert, ist er [gleichzeitig auch] nicht grenzenlos. Der Geist, welcher sowohl grenzenlos als auch begrenzt ist, wird ‚Geist der Grenze des Tatsächlichen‘⁴⁹¹ genannt.⁴⁹²

Die hier übersetzten Passagen veranschaulichen sehr plastisch, daß das Absolute nicht bloß durch einen Leerheit-Aspekt gekennzeichnet ist, sondern auch durch einen Weisheit-Aspekt, der besonders deutlich wird in der Formulierung ‚*prajñā*-Geist‘. Somit offenbart sich bei Bodhidharma Geist in seiner Natur gleichzeitig als leer und licht, eine Beschreibung, die später – wie bereits oben nachgewiesen – auch von Wolun aufgegriffen wurde und zwar

⁴⁹¹ Der Begriff ‚Grenze des Tatsächlichen‘ (*shiji* 實際) beschreibt das vollständige Aufgeben jeglicher irriger Konzepte in der Verwirklichung von *nirvāṇa* und ist somit die Grundlage von Soheit. Es heißt, daß der grenzenlose *Dharma* der grenzenlose Geist sei, welcher in die Begrenzung des Tatsächlichen eintrete (vgl. *FGDCD*: 5791a). Dieser Begriff taucht auch auf in der Übersetzung der *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṅga* in Kap. 2.2.2.1 (Abschnitt II.1.1.3 *Aufgeben vom Merkmal des Tatsächlichen*).

⁴⁹² S. chin. 2715, in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng*, 1998, Bd. 1, 402.2-6: 心無心故名法心。今時行者以此破一切惑。心如虛空不可破壞故名金剛心。心不住住不住不住名波若心。心性廣大運用無方故名摩訶衍心。心體開通無障無障礙故名菩提心。心無崖畔亦無方向。心無想故非有邊。用而不癡故非無邊非有際非無際名為實際心。

Diese Passage ist Teil eines Textes, den J. Broughton als ‚Record I‘ der *Bodhidharma Anthology* bezeichnet (‚Record I‘, § 48). Die Übersetzung orientiert sich an Broughton 1999: 37.

gerade in einer Wendung wie ‚das Leuchten des Geistes zu dessen Quelle zurückführen‘ (*fanzhao xinyuan*).⁴⁹³ Somit müssen wir Wolun zumindest in diesem Punkt noch in der Tradition Bodhidharmas sehen, *anxin* nicht als praktische Übung zu deuten, sondern es als die unmittelbare Verwirklichung des absoluten Prinzips zu verstehen. Gerade dies ist der ‚subitistische‘ Aspekt im Heilsgeschehen bei Wolun, der Ausdruck findet in seiner Methode, wie man unmittelbar in den *samādhi* eintritt.⁴⁹⁴

Diese Bedeutung von *anxin* als Einsicht in die absolute Natur, die also sowohl für Bodhidharma als auch noch für Wolun zutrifft, ist *expressis verbis* im *Lengjia shizi ji* formuliert, wo entgegen der späteren Standardisierung der Traditionslinie nicht Bodhidharma, sondern Guṇabhadra (394-468) als erster Patriarch des Chan-Buddhismus in China aufgeführt ist. In dem Eintrag zu Guṇabhadra wird ‚Beruhigen des Geistes‘ in vier Phasen beschrieben, die je nach dem Grad unterschieden sind, zu dem man in der Lage ist, den Geist zu verwirklichen, der Einsicht in die Wirklichkeit oder in das ‚absolute Prinzip‘ (*lixin* 理心) hat.⁴⁹⁵ Das vierte Stadium ist schließlich das vollkommene Verinnerlichen dieses Geistes, der die absolute Natur selbst ist. Es ist die bereits bei Wolun beschriebene ‚Übereinkunft von Geist und *dharma*‘ (*xin fa xiangying*).⁴⁹⁶

Zusammenfassend ist nun festzustellen, daß die frühe Chan-Bewegung im Wesentlichen das Absolute, die Natur der Wirklichkeit etc. thematisierte, hingegen eine tatsächliche Meditationsübung noch nicht in konkreten

⁴⁹³ Vgl. hierzu Kap. 3.1.4.

⁴⁹⁴ Vgl. in der Übersetzung von Woluns *Kanxin fa* vor allem Unterpunkt II.1.1 (Kap. 3.1.3.1) und Kap. 3.1.4.

⁴⁹⁵ *LJSZJ*, in: *T.* 85, no. 2837, 1284a.29-b.7. Die vier Stadien werden wie folgt bezeichnet: (1) ‚sich gegen den Geist [wenden], der Einsicht in die Wirklichkeit hat‘ (*bei lixin* 背理心), (2) ‚sich dem Geist zuwenden, der Einsicht in die Wirklichkeit hat‘ (*xiang lixin* 向理心), (3) ‚in den Geist eintreten, der Einsicht in die Wirklichkeit hat‘ (*ru lixin* 入理心) und (4) ‚den Geist, der Einsicht in die Wirklichkeit hat, [tatsächlich verinnerlichen]‘ (*lixin* 理心).

⁴⁹⁶ Vgl. Kap. 3.1.4.

Anweisungen übermittelte. Diesen Punkt bemerkt auch Zongmi in seiner Darstellung der frühen Chan-Bewegung im *Chanyuan zhuquan jidu xu*.⁴⁹⁷

Die größte Innovation in der frühen Chan-Bewegung wird erst mit Woluns Zeitgenossen, dem vierten Patriarchen Daoxin eingeleitet. Es ist sein Verdienst, den Übergang für die Chan-Tradition bereitet zu haben von einer ausschließlich auf das Absolute gerichteten, metaphysischen Auslegung des ‚Beruhigen des Geistes‘ hin zu einer praktischen Meditationsanweisung. Chan-Meister Wolun ist gerade im Lichte dieses Zeitgenossen zu verstehen und zwar als ein weiteres Glied in der Entwicklungskette, die die Erweiterung vom ‚Beruhigen des Geistes‘ hin zum ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) markiert.

Die Lehren von Daoxin sind wiederum im *Lengjia shizi ji* dargelegt und zwar in seinem Werk *Rudao anxin yao fangbian famen* 入道安心要方便法門 [*Dharma-Tor der essentiellen Methode, den ‚Geist zu beruhigen‘, um in den Pfad einzutreten*].⁴⁹⁸ Dieses Werk zählt neben den in Dunhuang zu Tage getretenen Textstücken Huichous, Woluns und Hongrens und dem oben vorgestellten *Erru sixing lun* zu den wichtigen Werken, die die Theorie und Praxis in der rund zwei Jahrhunderte umspannenden Zeit des frühen Chan-Buddhismus zwischen Bodhidharma (+532) und der Spaltung der Chan-Bewegung in eine Nördliche- und Südliche-Schule im beginnenden 8. Jahrhundert dokumentieren.⁴⁹⁹ Der Titel dieses Werkes mag – trotz Daoxins Affinität zur Tiantai-Schule – dennoch durch einen Vers Bodhidharmas mit dem Titel *Rudao fangbian jie* 入道方便偈 [*gāthā der essentiellen Methode, um in*

⁴⁹⁷ „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: T. 48, 399a.24: 然今所集諸家述作。多談禪理少談禪行。

⁴⁹⁸ „Rudao anxin yao fangbian famen 入道安心要方便法門 [*Dharma-Tor der essentiellen Methode, den ‚Geist zu beruhigen‘, um in den Pfad einzutreten*]“, S. chin. 2054 (*LJSZJ*), in: T. 85, 1286c.21-1289b.10.

⁴⁹⁹ Zu Huichous Werken vgl. Anmerkung in Kap. 3.1.2. Zu Hongrens *Xiuxin yao lun* 修心要論 [*Essentielle Abhandlung über das Kultivieren des Geistes*] vgl. Beijing *yu* 宇 04, in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng*, 1998, Bd. 1, 524-532. Von den hier erwähnten Meistern ist Daoxin in chinesischen Primärquellen mit Abstand am umfangreichsten dokumentiert.

den Pfad einzutreten] angekündigt sein.⁵⁰⁰ Wie dem auch sei, es ist gerade das Konzept vom ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin*), welches Daoxin mit Bodhidharma verbindet, wengleich Daoxin ‚Beruhigen des Geistes‘ weiterentwickelt hin zu der geschickten Methode, die ‚eine [Aufmerksamkeit] ohne Ablenkung zu bewahren‘ (*shouyi buyi* 守一不移).⁵⁰¹

In seinem *Rudao anxin yao fangbian famen* beschreibt Daoxin nun vier spezielle ‚geschickte Methoden‘ (*fangbian* 方便) der Meditation. Diese sind: (1) die Methode, den ‚Körper zu kultivieren‘ (*xiushen* 修身),⁵⁰² (2) die Methode, die ‚eine [Aufmerksamkeit] ohne Ablenkung zu bewahren‘ (*shouyi buyi* 守一不移),⁵⁰³ (3) die Methode, ‚Körper und Geist wahrhaft zu untersuchen‘ (*zhenguan shen xin* 真觀身心)⁵⁰⁴ und (4) die Methode, den ‚Geist zu betrachten‘ (*kanxin* 看心)⁵⁰⁵. Bei Daoxin ist das geschickte Mittel des ‚Betrachten des Geistes‘ die endgültige Methode, welche zur unmittelbaren Verwirklichung des ursprünglichen Geistes hinführt.⁵⁰⁶ Wengleich Daoxin diese Methode ausdrücklich auch als eine für einen gerade erst mit Meditation beginnenden Adepten beschreibt,⁵⁰⁷ liefert er mit dem ‚Betrachten des Geistes‘ dennoch eine tatsächliche Meditationsübung, die unmittelbar in die Natur des Geistes einführt.

⁵⁰⁰ P. chin. 2923, in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng*, 1998, Bd. 1, 410.13-14. Dieser Vers ist Teil eines Textes, den J. Broughton als ‚First Letter‘ der *Bodhidharma Anthology* bezeichnet (Broughton 1999: 13). Zu Daoxins Beziehung zur Tiantai-Lehre vgl. auch Otokawa Bunē 乙川文英, „Zenzō tōmyōron kenkyū (3): indo chūgoku chibetto no bunken ni mirareru zenzōhō o megutte (3) [Studie zum *bSam gyan mig sgron* (*Leuchte des Auges der Meditation*) (3): Lehre der Meditation aus der Sicht indischer, chinesischer und tibetischer Dokumente]“, in: *Bukkyō shigaku kenkyū* 佛教史學研究 [*Forschung zur Geschichte des Buddhismus*] 38/2 (1995[b]), 4-5 und 28, Anm. 19, 20 (weiterführende Literatur).

⁵⁰¹ Vgl. Chappell 1983: 96 und *LJSZJ*, in: *T.* 85, 1287a.15, 1288a.20.

⁵⁰² Ebd., in: *T.* 85, 1288a.22-b.16.

⁵⁰³ Ebd., in: *T.* 85, 1288b.16-c.12.

⁵⁰⁴ Ebd., in: *T.* 85, 1288c.12-1289a.9.

⁵⁰⁵ Ebd., in: *T.* 85, 1289a.9-22.

⁵⁰⁶ Ebd., in: *T.* 85, 1289a.18: 豁然還得本性。

⁵⁰⁷ Ebd., in: *T.* 85, 1289a.20-21: 初學者前方便也。

Um nun Daoxins Übung des ‚Betrachten des Geistes‘ zu praktizieren, muß zunächst der Körper in eine entspannte Sitzhaltung gebracht werden, so daß Körper und Geist miteinander in Harmonie sind. Dann werde der Geist ruhig und der spirituelle Pfad eröffne sich klar. Der Prozeß, den ursprünglichen Geist zu verwirklichen, ist anschließend wie folgt beschrieben:

Der Grund des Geistes ist klar und rein. Während [der Prozeß] des Untersuchens [zusehends] klarer wird und Innen und Außen leer und rein sind, wird die Natur des Geistes vollkommen still. Gerade in dieser Stille offenbart sich der erleuchtete Geist. [...] Die geheime spirituelle Kraft erschöpft sich niemals, sondern leuchtet beständig. Dies wird Buddha-Natur genannt. Jene, die die Buddha-Natur sehen, sind für immer vom Daseinskreislauf (*samsāra*) befreit und werden als jene bezeichnet, die die Welt überwunden haben. Deshalb heißt es im *Vimalakīrti[nirdeśa]sūtra*: ‚Plötzlich wird die ursprüngliche Natur verwirklicht.⁵⁰⁸‘

Diese Lehre des ‚Betrachten des Geistes‘ des vierten Patriarchen Daoxin stellt die Verbindung her zwischen Bodhidharmas ‚Beruhigen des Geistes‘ und Woluns ‚Betrachten des Geistes‘. Daoxin ist einerseits Bodhidharmas Konzept des ‚Beruhigen des Geistes‘ verpflichtet, welches unmittelbar auf die Lichtheit der Natur des Geistes deutet. Darüber hinaus hat er andererseits Bodhidharmas ‚Prinzip‘ (*li*) des Absoluten weiterentwickelt zu dem ‚geschickten Mittel‘ (*fangbian*) des ‚Betrachten des Geistes‘. Woluns Lehre ist nun ganz im Lichte dieser Entwicklung von Daoxin zu verstehen. Denn, wie bereits oben gezeigt, ist auch Wolun weiterhin Bodhidharma im gleichen Punkt wie Daoxin verpflichtet, doch hat er wie sein Zeitgenosse ‚Betrachten des Geistes‘ als geschicktes Mittel der Meditation eingeführt. Bei Wolun findet dies Ausdruck in der graduellen Methode des ‚Untersuchen-Erhellens‘, um in den *samādhi* einzutreten. Selbst die begriffliche Ähnlichkeit zwischen Daoxin und Wolun ist in diesem Fall bemerkenswert. Bei Daoxin finden wir den Begriff *guan* 觀察 ‚Untersuchen‘, bei Wolun *guan*zhao 觀照 ‚Untersuchen-Erhellen‘. Der subtile terminologische Unterschied mag lediglich darin liegen, daß Wolun mit dem

⁵⁰⁸ *LJSZJ*, in: *T.* 85, 1289a.13-18: 心地明淨。觀察分明。內外空淨。即心性寂滅。如其寂滅。則聖心顯矣。[...]幽靈不竭。常存朗然。是名佛性。見佛性者。永離生死。名出世人。是故維摩經云。豁然還得本性。 Vgl. Chappell 1983: 119.

Begriff *guanzhao* sowohl den Leerheit-Aspekt der Natur des Geistes durch *guan*, als auch den Lichtheit-Aspekt durch *zhao* zu erfassen mag, wohingegen Daoxins Begriff *guan* rein analytisch auf die Leerheit hinweist.

Der aber wohl noch entscheidendere Unterschied in dem Verständnis vom ‚Betrachten des Geistes‘ bei Daoxin und Wolun liegt darin, daß Daoxin die leuchtende Natur mit Buddha-Natur identifiziert und somit zu einem ontologischen Verständnis des Absoluten kommt,⁵⁰⁹ während Wolun dem Absoluten keine weitere Benennung auferlegt und bloß bei dem eher metaphysischen Konzept der Natur des Geistes bleibt. Schließlich ist nun Woluns Verdienst besonders darin zu sehen, daß er im Vergleich zu Daoxin noch einen Schritt weiter gegangen ist und ‚Beruhigen des Geistes‘ konkret auf die Analyse des Gedankenprozesses angewendet hat. Durch dieses geschickte Mittel rückte Wolun die Chan-Meditation der praktischen Lebenswelt des Laientums bereits einen Schritt näher, eine Entwicklung, die dann vor allem in den folgenden Jahrhunderten ihre Blüte in einem populären Chan-Buddhismus erleben sollte.

3.1.5.2 Yogācāra-Theorie der ‚Drei Beschaffenheiten‘ und Wolun

In seinem umfassenden Klassifizierungswerk aller Chan-buddhistischen Schulen zur Tang-Zeit ordnet Zongmi die Lehren von Wolun neben denen von Meister Huichou und Guṇabhadra – was die metaphysische Grundlage angeht – dem Yogācāra-System zu, nämlich der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ (*paratantra*) innerhalb des Systems der ‚drei Beschaffenheiten‘. Vor dem Hintergrund der Frage, was Wolun tatsächlich mit der Yogācāra-Tradition verbindet, ist im folgenden dreierlei zu untersuchen: (1) ist der Weg

⁵⁰⁹ In diesem Sinne ist Daoxin ein gutes Beispiel für einen zugegebenermaßen typisch chinesischen Synkretismus, Konzepte unterschiedlicher Schulen wie der des Reinen Landes und der Yogācāra- und *mādhyamika*-Philosophie zu vereinen, indem er befürwortet, daß beispielsweise Buddha-Natur, *nirvāṇa* und *nianfō* (‚den Namen des Buddha rezitieren‘) allesamt identisch, und daß lediglich die Methoden unterschiedlich seien. Vgl. hierzu Chappell 1983: 98.

nachzuziehen, über den Yogācāra-Einflüsse Wolun erreicht haben könnten; (2) ist die Lehre der ‚drei Beschaffenheiten‘ kurz zu skizzieren; und (3) ist diese Theorie den Lehrinhalten Woluns gegenüberzustellen. Dadurch ist schließlich abzuwägen, ob Zongmis Zuordnung tatsächlich einer genaueren Überprüfung standhält.

YOGĀCĀRA-BEWEGUNG ZU WOLUNS LEBZEITEN

Woluns Lebenszeiten überschneiden sich mit dem neuen buddhistischen ‚Trend‘ der Yogācāra-Philosophie, die maßgeblich von dem indischen Übersetzer Paramārtha (Zhendi 眞諦, 499-569) beeinflusst wurde. Sie konzentrierte sich in zwei Schulrichtungen: zunächst in der zeitlich früheren Dilun-Schule (地論宗), die entsprechend das *Shidi jing lun* 十地經論 [*Daśabhūmikasūtra*]⁵¹⁰ zu ihrer textlichen Grundlage machte und schließlich der Shelun-Schule (攝論宗), welche ihren Namen dem zentralen zuerst von Paramārtha übersetztem Werk *She dacheng lun* 攝大乘論 [*Mahāyānasamgraha*]⁵¹¹ verdankte. Die Übermittlung der Yogācāra-Literatur setzte in China zu Beginn des 6. Jahrhunderts in der Dilun-Tradition mit der Übersetzertätigkeit von Bodhiruci (菩提流支, 6. Jahrhundert) und Ratnamati (勒那摩提, 6. Jahrhundert) ein. Auf diese beiden frühen Übersetzer zurückgehend, beschleunigte sich bald die Spaltung der Dilun-Schule in den Nördlichen Zweig von Bodhiruci und den Südlichen von Ratnamati. Diese

⁵¹⁰ „Shidi jing lun 十地經論 [*Daśabhūmikasūtra*]“, von Vasubandhu 世親 (400-480) verfaßt, 508 von Bodhiruci (菩提流支,) u.a. übersetzt, in: *T.* 26, no. 1522, 123a-203b.

⁵¹¹ „She dacheng lun 攝大乘論 [*Mahāyānasamgraha*]“, von Asaṅga 無著 verfaßt und 563 von Paramārtha 眞諦 übersetzt, in: *T.* 31, no. 1593, 112b-132c; Übersetzung von Xuanzang 玄奘, in: *T.* 31, no. 1594, 132c-152a. Eine englische Übertragung von Paramārthas Übersetzung ist besorgt in: John P. Keenan, *The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaṅga. Translated from the Chinese of Paramārtha*, BDK English Tripiṭaka 46-III, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1992.

Spaltung wurde durch eine doktrinäre Kontroverse in der erneuten Übersetzung des *Lañkāvatārasūtra* 513 von Bodhiruci eingeleitet.⁵¹²

Mit der Übersetzung des *Daśabhūmikasūtra* war in die chinesische Geistesgeschichte zu Beginn des 6. Jahrhunderts erstmals durch die Untersuchung des Wahrnehmungsprozesses des Geistes die Theorie des ‚Speicherbewußtseins‘ (*ālayavijñāna*) als der Sammelpunkt aller *karmischen* Prägungen und somit als Ursprung des *saṃsāra* eingeführt worden.⁵¹³ Der Bruch zwischen den Fraktionen Bodhirucis und Ratnamatis begründete sich auf unterschiedlichen Interpretationen von *ālayavijñāna*. Die Südliche Dilun-Fraktion, vor allem in der Interpretation von Huiyuan (慧遠, 523-592), setzte *ālayavijñāna* mit Soheit und ‚Buddha-Natur‘ (*tathāgatagarbha*) gleich, und vereinte somit das befleckte *ālayavijñāna* mit dem reinen Grund aller Wahrnehmungsaktivitäten, d.i. *tathāgatagarbha*. Als Quelle dieser Interpretation soll Huiyuan die frühe von Guṇabhadra angefertigte Übersetzung des *Lañkāvatārasūtra* gedient haben, die bereits eine Einheit von beflecktem und makellosem Aspekt des Geistes postuliert. Die Nördliche Dilun-Schule wies hingegen eindeutig diese Position Huiyuans zurück. Sie nahm eine klare Trennung von *ālayavijñāna* und *tathāgatagarbha* vor und interpretierte *ālayavijñāna* als Grundlage von *saṃsāra* und folglich als Ursprung geistiger Verwirrung.⁵¹⁴

⁵¹² Beide Formen der Yogācāra-Philosophie waren in Nordchina verbreitet, Bodhirucis Zweig jedoch nördlich von Xiangzhou und Ratnamatis Zweig südlich von Xiangzhou, so daß es zu der Benennung Nördliche und Südliche Dilun-Schule kam (vgl. Diana Y. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China. Paramārtha's 'Evolution of Consciousness'*, Stanford: Stanford University Press, 1984, 47). Zu Paramārtha vgl. auch John P. Keenan, „The Doctrine of Buddha Nature in Chinese Buddhism – Hui-K'ai on Paramārtha“, in: *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*, hrsg. von Paul J. Griffiths/John P. Keenan, Tōkyō: Buddhist Books International, 1990, 125-137.

⁵¹³ Vgl. hierzu auch die ausführliche Darstellung des Yogācāra-Systems aus der Sicht Paramārthas Shelun-Schule weiter unten in diesem Kapitel.

⁵¹⁴ Zu den doktrinären Unterschieden in der Südlichen und Nördlichen Dilun-Schule vgl. Paul 1984: 48-68.

Diese doktrinären Auseinandersetzungen entwickelten sich bereits rund vierzig Jahre vor Paramārthas Ankunft in China (546) und ebneten gleichsam den Boden für seine Lehre, die sich dann vor allem in seiner Übersetzung des *She dacheng lun* [*Mahāyānasamgraha*] (563) in China verbreitete. Paramārtha wirkte bis zu seinem Tod 569 ausschließlich in dem politisch und sozial instabilen Südchina, konnte aber bis in die 60er Jahre des 6. Jahrhunderts eine Gruppe von vertrauten Schülern um sich versammeln, die nach seinem Ableben sein Erbe weitertrugen.⁵¹⁵ Allerdings scheint sich mit dem Tod dieser direkten Schüler Paramārthas auch der Einfluß seiner Lehre in Südchina schlagartig erschöpft zu haben. Seine Lehre sollte dann aber in Nordchina eine Blüte erleben.

Im Zuge der Buddhisten-Verfolgung 574 im Norden Chinas flohen berühmte Dilun-Gelehrte nach Südchina und brachten Paramārthas Texte aus dem Süden schließlich mit nach Nordchina zurück. Einer dieser frühen Gelehrten aus dem Norden war der berühmte Mönchs-Gelehrte und Chan-Meister Tanqian (曇遷, 542-607), der Ende der 70er Jahre eine Kopie des *Mahāyānasamgraha* erhielt und – zurück im Norden – in Chang’an seit Beginn der 80er Jahre des 6. Jahrhunderts neben diesem Text auch das *Laṅkāvatārasūtra*, *Dasheng qixin lun* und *Weishi lun* 唯識論 [*Vijñaptimātratāsiddhiśāstra*] lehrte und kommentierte.⁵¹⁶

In der Verbreitung der Lehre des *Mahāyānasamgraha* spielten u.a. auch Daoni (道尼, 6. Jahrhundert), der Paramārtha bei der Anfertigung der Übersetzung unterstützt hatte, und dessen Schüler Daoyue (道岳, 568-636) eine maßgebliche Rolle in Chang’an. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts verkündeten

⁵¹⁵ Paul 1984: 33-37.

⁵¹⁶ Ebd.: 39, 44-45. Zu den zwei wichtigsten Klöstern in Nordchina, von denen die Verbreitung der Shelun-Philosophie ausging, zählten die Klöster Pengcheng und Dachan in Chang’an. Auch Tanqian begann seine Lehrtätigkeit 581 am Kloster Pengcheng. Tanqians Hagiographie zählt zu den längsten im *Xu gaoseng zhuan* („Xu gaoseng zhuan 18: shi tanqian 續高僧傳: 釋曇遷 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des] Meisters Tanqian]“, in: T. 50, 571b.12-574b.6) und mag Indiz für seinen Einfluß sein.

sie gemeinsam mit Tanqian im kaiserlichen Palast den *Mahāyānasamgraha*. Tanqian zählte zu den gelehrtesten buddhistischen Mönchen der Zeit, und alle berühmten zeitgenössischen Mönche des buddhistischen Zirkels in Chang'an besuchten seine Vorlesungen.⁵¹⁷ Er gehörte zwar keiner bestimmten Linie der Chan-Tradition an und stand eher für sich, verband aber gleichzeitig in sich die Erfahrung der Chan-Meditation, die sein frühester Zugang zum Buddhismus war, mit der Gelehrsamkeit der Yogācāra-Philosophie.⁵¹⁸

Tanqian stellt nun – wenn auch nicht direkt, so doch zumindest indirekt über Dritte – die mögliche Verbindung zwischen früher Yogācāra-Philosophie in China und Chan-Meister Wolun her. Als enge Schüler von Tanqian werden in Tang Yongtongs modernem Standardwerk zur frühen Geschichte des Buddhismus in China auch die Meister Jinglin (靜琳, 565-640) und Xuanwan (玄琬, 562-636) angeführt,⁵¹⁹ also gerade jene Meister, die laut Hagiographie von Chan-Meister Wolun auch zu dessen engerem Kreis zählten.⁵²⁰ Zwar bleibt es bei der derzeitigen Quellenlage bloße Vermutung, ob Chan-Meister Wolun über den Kontakt mit dem Shelun-Zirkel in Chang'an tatsächlich auch doktrinär

⁵¹⁷ Paul 1984: 43-45. Zu Tanqian und einem der wenigen von ihm uns heute noch überlieferten Texten, das *Wang shi fei lun* 亡是非論 [Abhandlung über das Bestimmen der Gegensätze], vgl. Whalen Lai, „T'an-ch'ien 曇遷 and the Early Ch'an Tradition: Translation and Analysis of The Essay 'Wang-shih-fei-lun' 亡是非論“, in: *Early Ch'an in China and Tibet*, hrsg. von Lewis Lancaster/Whalen Lai, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, 65-87.

⁵¹⁸ Lai 1983: 73.

⁵¹⁹ Tang Yongtong 1998: 629.

⁵²⁰ Vgl. die Hagiographie von Chan-Meister Wolun (in: *T.* 50, 598b.20) und die Übersetzung in Kap. 3.1.2. Sowohl in der Hagiographie von Jinglin („Xu gaoseng zhuan 20: shi jinglin 續高僧傳:釋靜林 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des] Meisters Jinglin]“, in: *T.* 50, 590b.8) als auch in der von Xuanwan („Xu gaoseng zhuan 22: shi xuanwan 續高僧傳:釋玄琬 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des] Meisters Xuanwan]“, in: *T.* 50, no. 2060, 616a.10) ist das Studium des *She dacheng lun* unter Meister Tanqian erwähnt. In Jinglins Hagiographie ist auch Xuanwan erwähnt, sodaß es sich um einen recht vertrauten kleinen Kreis handelt haben muß (in: *T.* 50, 590c.8). Ferner ist der in Woluns Hagiographie erwähnte Meister Sengcan (僧粲, 529-613) (in: *T.* 50, 598b.12) in dessen eigener Hagiographie ebenso als ein Anhänger der Shelun-Tradition angeführt („Xu gaoseng zhuan 9: shi sengcan 續高僧傳:釋僧粲 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche: [Hagiographie des] Meisters Sengcan]“, in: *T.* 50, no. 2060, 500b.10-11).

von der Shelun-Lehre beeinflusst wurde, doch scheint im Hinblick auf Zongmis oben angeführte Bewertung zumindest das Überprüfen dieses Einflusses berechtigt. Kommen wir also zu den Inhalten dieser Lehre, wie sie zunächst von Paramārtha nach Südchina eingeführt und schließlich u.a. von Tanqian in Nordchina gelehrt wurden.

LEHRE DER ‚DREI BESCHAFFENHEITEN‘ IM YOGĀCĀRA-SYSTEM

Die von Paramārtha mit dem *She dacheng lun* [*Mahāyānasamgraha*] eingeführte indische Yogācāra-Philosophie liefert eine Interpretation der *mahāyānistischen* Lehre von *śūnyatā* aus der Frage, ob hinter *śūnyatā* dennoch Subjektivität bestehe. Dies bedeutet, daß in dieser Lehre die Elemente des Wahrnehmungsprozesses untersucht werden, in welchem das wahrnehmende Subjekt durch konzeptuelle Vorstellungen getäuscht wird, wodurch sich schließlich der Glaube an unabhängige, von selbst bestehende Entitäten festigt. Die Yogācāra-Philosophie stellt die These auf, daß die phänomenale Welt – einschließlich sämtlicher Interaktionen – leer und somit geistig konstruiert ist, und daß diese Wirklichkeit bloß eine geistige ist. Demnach sind Geist und Welt ein geschlossenes System von rein geistigen Operationen. Tatsächlich existent sind lediglich Bilder aus dem Bewußtsein, d.i. dem ‚Speicherbewußtsein‘ (*ālayavijñāna*),⁵²¹ die aber nicht als konstruiert erkannt, sondern für die äußere Welt der Erscheinungen und somit für wahr gehalten werden. Diese kreierte Bilder weisen an sich jedoch nur auf den *Wahrnehmungsprozeß* des Geistes hin und darauf, daß die *Erfahrung* der Welt durch Bilder aus unserem Geist geschieht. Bewußtsein entäußert sich beispielsweise in einem Gedanken,⁵²² der aber dennoch kein äußeres Objekt ist. Die Bezeichnung ‚Objekt‘ beschreibt also

⁵²¹ Im *She dacheng lun* (in: *T.* 31, 113c.27, 114a.6-9) wird *ālayavijñāna* als ‚Unterstützung‘ (*yizhi* 依止) des zu Wissendem, also der phänomenalen Welt, bezeichnet.

⁵²² Wörtlich heißt es im *She dacheng lun* (in: *T.* 31, 113c.27, 114a.6-9), daß „[...] *ālayavijñāna* zum Denken wird [...]“ ([...]阿黎耶識成就爲意[...]). Vgl. auch in der Übersetzung von P. J. Keenan (1992: 18) die Übertragung ‚thinking‘ für das Zeichen *yi* 意.

einen ‚vergegenständlichten‘ Gedanken. Gleich wie ein Gedanke ist auch Bewußtsein nicht von statischer Natur, sondern ein Entwicklungsprozeß, in dem sich Erfahrung entfaltet. Dieser Prozeß hat keine absolute Wahrheit, sondern ist eher eine kausal bedingte Struktur. Schließlich ist die einzige Wirklichkeit, die in der Yogācāra-Lehre – auch im *Mahāyānasamgraha* – (an)erkannt wird, die Wirklichkeit des Gedankens. Gedanken haben hier keine Eigenexistenz, weder als Objekt noch als Subjekt, sondern sind bloßes *Denken*.⁵²³ Somit ist Wahrnehmung der *Prozeß* bzw. die *Aktivität* des Geistes. Die Erfahrung der Welt ereignet sich durch einen fortlaufenden Akt der Wahrnehmung. Gerade die Analyse dieses Wahrnehmungsprozesses befreit von Anhaftung und Täuschung und führt zu einer Wahrnehmung der Wirklichkeit, wie sie tatsächlich ist, d.i. zur ‚Soheit‘ (*tathatā*).

‚Befreiung‘ in diesem Sinne wird verwirklicht, indem die gewöhnlichen Wahrnehmungsmuster, durch die die Welt erfahren wird, allmählich ausgelöscht werden, da sie die größte Form der Ignoranz darstellen, die Einsicht in Soheit verhindert. Jede Wahrnehmung ist begleitet von konzeptuellen Vorstellungen des Geistes, die wiederum von anderen geistigen Zuständen und Empfindungen abhängen bzw. sie bedingen. Die Yogācāra-Philosophie analysiert die Beziehung zwischen ‚konzeptuellen Vorstellungen‘ (*vikalpa*) und dem Komplex geistiger Zustände.

Im *Mahāyānasamgraha* ist im zweiten Kapitel die Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ (*sanxing, trisvabhāva*) beschrieben, die zentrales Thema in der gesamten Yogācāra-Philosophie ist.⁵²⁴ Diese Theorie definiert drei Arten

⁵²³ Vgl. hierzu auch Paul 1984: 3-10.

⁵²⁴ Es handelt sich um Kapitel zwei, ‚Die unterscheidenden Merkmale des zu Wissenden‘ (*yingzhi shengxiang* 應知勝相); vgl. „She dacheng lun“, in: *T.* 31, 118a.20-122b.24 und die englische Übersetzung in: Keenan 1992: 39-61. Die früheste Erwähnung der Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ (*trisvabhāva*) ist wahrscheinlich im *Samdhinirmocanasūtra* zu finden, jedoch ist hier die genaue Bedeutung jeder einzelnen Beschaffenheit nicht detailliert ausgeführt. Es heißt, daß die ‚vorgestellte Beschaffenheit‘ (*parikalpitasvabhāva*) Dinge hinsichtlich ihrer Essenz, ihrer Funktion und ihres Merkmals benenne. Die ‚abhängige Beschaffenheit‘ (*paratantrasvabhāva*) entstehe in gegenseitiger Abhängigkeit und sei definiert als die zwölf

und Weisen, gemäß denen Bewußtsein operiert und Gegebenheiten wahrnimmt. Sie spiegelt darüber hinaus drei Möglichkeiten wider, die Welt zu sehen, und zwar fortschreitend von einer verblendeten zu einer erleuchteten Sicht. Entsprechend der Hypothese des Yogācāra-Systems, daß ausschließlich dem Wahrnehmungsprozeß bzw. dem Denken Wirklichkeit zugesprochen wird, stellen die ‚drei Beschaffenheiten‘ Aspekte der Wirklichkeit dar, die das Bewußtsein – mit mehr oder minder großer Bestimmtheit – für wahr hält.

Somit ist zunächst die Beziehung zu betrachten zwischen bedingendem Subjekt, welches wahrnimmt, und bedingtem Objekt, das wahrgenommen wird. Paramārtha beschreibt diese Beziehung zwischen Subjekt (d.i. Bewußtsein) und (Wahrnehmungs-)Objekt in dem Verhältnis von ‚vorgestellter Beschaffenheit‘ (*fenbie xing* 分別性, *parikalpitasvabhāva*) und ‚abhängiger Beschaffenheit‘ (*yita xing* 依他性, *paratantrasvabhāva*). Die Vorstellung eines Objektes ‚vorgestellter Beschaffenheit‘ ist vollkommen falsch, da es sich bloß um eine illusorische Kenntnis handelt, die ausschließlich auf Spekulation beruht.⁵²⁵ Die zweite mögliche Wahrnehmung des Bewußtseins ist die der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ einer Gegebenheit. Diese Beschaffenheit hat einen gewissen Wahrheitsgehalt, insofern in ihr erkannt wird, daß den Dingen keine Eigennatur zugrunde liegt. Dennoch ist auch die ‚abhängige Beschaffenheit‘ bloß eine Teilwahrheit, da sich diese Sicht immer noch auf Erscheinungen stützt, die fälschlich konstruiert sind.⁵²⁶

Glieder der Kausalität (*āyatana*). Schließlich sei die ‚wirkliche Beschaffenheit‘ (*pariṇiṣpannasvabhāva*) der Bereich von Soheit. Vgl. hierzu die Übersetzung des *Samdhinirmocanasūtra* von Bodhiruci (514) in: „Shenmi jietuo jing 深密解脫經 [*Samdhinirmocanasūtra*]“, in: *T.* 16, no. 675, 669c.16-22.

⁵²⁵ Zur Definition der ‚vorgestellten Beschaffenheit‘ (*fenbie xing*) im *She dacheng lun* vgl. folgende Passage (in: *T.* 31, 118b.5-6): 分別性相者。是無有塵唯有實體顯現為塵。是名分別性相。 Vgl. auch die englische Übersetzung in Keenan 1992: 40.

⁵²⁶ Im *She dacheng lun* ist die ‚abhängige Beschaffenheit‘ beschrieben als (in: *T.* 31, 118b.6-7): 依他性相者。本識為種子。虛妄分別所攝諸識差別。 Vgl. auch die englische Übersetzung in Keenan 1992: 39.

Genau wie das illusorische Wissen aus der ‚vorgestellten Beschaffenheit‘, welches ein intellektueller Fehlschluß ist, dringt aus dieser Sicht auch die Kenntnis aus der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ bloß zur relativen Bedeutung der Gegebenheiten durch. Im Falle der ‚vorgestellten Beschaffenheit‘ besitzt das bewußte Subjekt nicht die Einsicht, daß das Objekt, auf welches das Bewußtsein gerichtet ist, bereits ein geistig Konstruiertes und somit bloß durch die Dynamik des Systems selbst kategorisiert ist. Die ‚vorgestellte Beschaffenheit‘ des Objekts wird als radikal verschieden von der des subjektiven Bewußtseins wahrgenommen. Eine andere Art der Unterscheidung wird hingegen im Falle der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ getroffen. Gerade so wie im vorherigen Fall das Subjekt vom Objekt unterschieden ist, trifft nun der Geist die Unterscheidung von sich selbst als Subjekt und sich selbst als Objekt, d.i. es wird sich selbst bewußt.

Schließlich ist in der Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ die absolute Wirklichkeit hinter jeglichen falschen Vorstellungen und Erscheinungen die ‚vollkommene bzw. wirkliche Beschaffenheit‘ (*zhenshi xing* 眞實性, *pariṇiṣpannasvabhāva*).⁵²⁷ Sie wird jedoch erst erkannt, wenn sich sämtliche dualistische Vorstellungen der Wahrnehmung erschöpft haben oder anders formuliert, wenn die ‚vorgestellte‘ und die ‚abhängige Beschaffenheit‘ ausgelöscht werden, wird die Welt in ihrer ‚wirklichen Beschaffenheit‘ gesehen.⁵²⁸

Als Illustration der Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ sei das in der buddhistischen Literatur häufig angewandte ‚Schlange-Seil-Hanf-Beispiel‘ angeführt. Im Dunkeln sieht jemand eine Schlange auf der Straße, doch erkennt nach näherem Untersuchen, daß es sich nicht um eine Schlange, sondern

⁵²⁷ Das *She dacheng lun* (in: *T.* 31, 118b.6-7) gibt wörtlich folgende Definition von der ‚wirklichen Beschaffenheit‘ (*zhenshi xing*): „Die ‚wirkliche Beschaffenheit‘ ist die beständige Nicht-Existenz in der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ von Objekten und ihren Merkmalen, da jene keine existente Wirklichkeit besitzen.“ (眞實性相者。是依他性。由此塵相永無所有。此實不無。是名眞實性。). Vgl. auch die englische Übersetzung in Keenan 1992: 40.

⁵²⁸ Zur Darstellung der ‚drei Beschaffenheiten‘ bei Paramārtha vgl. auch Paul 1984: 100-106, 135-139.

lediglich um ein Seil handelt. Aber auch die Vorstellung des Seils ist bloß eine Illusion, da es weiterhin als ein Hanfstrang, der sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt, analysiert werden kann. So existiert in Wirklichkeit nicht das Seil, sondern Hanf oder eine kausal bedingte Ansammlung von Atomen. In diesem Beispiel entspricht demnach die Schlange der ‚vorgestellten Beschaffenheit‘, das Seil der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ und die kausal bedingte Hanfanhäufung der ‚wirklichen Beschaffenheit‘.⁵²⁹

Der Augenblick, in dem die ‚vorgestellte‘ und die ‚abhängige Beschaffenheit‘ durch die Erkenntnis der ‚wirklichen Beschaffenheit‘ ausgelöscht werden, markiert die endgültige Transformation der verblendeten zur erleuchteten Sicht und bedeutet bei Paramārtha die Beendigung von *ālayavijñāna*, dem befleckten Aspekt des Geistesgrundes. Paramārtha bringt die ‚wirkliche Beschaffenheit‘ mit dem reinen Aspekt von Soheit und schließlich dem ‚reinen Bewußtsein‘ (*amalavijñāna*) in Verbindung, beides Begriffe, die bei Paramārtha den Grund der Erfahrung darstellen, der weder befleckt noch gereinigt werden kann, da er ungeboren und inhärent rein ist.⁵³⁰

LEHRE DER ‚DREI BESCHAFFENHEITEN‘ UND WOLUNS CHAN-LEHRE

Werfen wir nun vor dem Hintergrund dieser kurzen Darstellung der Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ im frühen Yogācāra-System noch einmal den Blick auf Woluns Chan-Lehre des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin fa*). In der Meditationsanweisung von Wolun ist ebenso wie in der skizzierten Lehre von Paramārtha der ‚Gedanke‘ bzw. der ‚Prozeß des Denkens‘ von zentraler Bedeutung. Wie bereits weiter oben in der Darstellung der Kerninhalte von Woluns Lehre beschrieben wurde (Kap. 3.1.4), ermöglicht die Untersuchung des

⁵²⁹ Zu diesem und anderen Beispielen vgl. auch G. M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies (Collected Papers of G. M. Nagao). Chapter 6: The Buddhist World View as Elucidated in the Three-Nature Theory and Its Similes*, übers. und hrsg. von L. S. Kawamura, Albany: State University of New York Press, 1991, 67-72.

⁵³⁰ Paul 1984: 139, 70.

Gedankenprozesses einerseits die Erkenntnis des relativen Aspektes der Wirklichkeit, d.i. die Erkenntnis vom bedingten Entstehen der Gedanken, andererseits aber gleichzeitig auch die vom absoluten Aspekt, nämlich die von der Wesenslosigkeit und damit der Natur der Gedanken. In der Erkenntnis der Natur *eines* Gedanken offenbart sich die Natur *aller* Gedanken und somit aller *dharmas*.

Für Wolun gilt als Angelpunkt in der Übung des ‚Betrachten des Geistes‘ deshalb der ‚Gedanke‘ (*nian* 念 bzw. *xiang* 想) an sich. Die Art und Weise, wie nun dieser zunächst urteilsfreie Gedanke wahrgenommen wird, entscheidet über ‚Verblendung‘ (*mi*) bzw. ‚Befreiung‘ (*jie*). Wolun ermahnt den Übenden gleich zu Beginn seiner Unterweisung im *Kanxin fa*, daß er nicht an den Gedanken anzuhaften brauche. Denn gerade wenn man an dem Gedanken anhafte, werde ihm gleichzeitig eine gewisse Substanzhaftigkeit zugesprochen und er werde als äußeres Objekt wahrgenommen. Der zunächst bloße ‚Gedanke‘ (*xiang* 想) werde dann zu einem ‚konzeptuell (scheinbar existenten) Gedanken‘ (*wangxiang* 妄想) und entspricht im Rahmen der oben skizzierten Yogācāra-Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ der ‚vorgestellten Beschaffenheit‘ (*fenbie xing*), also einer illusorischen Kenntnis von etwas letztendlich nicht Existentem. Darüber hinaus heißt es bei Wolun, daß jene, die zwischen der ‚Gedankenbewegung‘ (*dong* 動) und ‚Gedankenruhe‘ (*ji* 寂) unterscheiden, also in einer dualen Sicht verhaftet sind, ‚Gemeine‘ (*fanfu* 凡夫) genannt werden.

Das andere Extrem, nämlich das des ‚befreiten Gedankens‘, also des Gedankens, welcher in seiner Natur erkannt ist, entspricht dem Absoluten, der Soheit. Es ist der Gedanke, welcher als ‚Nicht-Gedanke‘ (*wuxiang* 無想) erkannt wird. Bei Wolun finden wir zwar nicht den Begriff ‚Nicht-Gedanke‘, doch aber die gleiche Idee. Chan-Meister Wolun spricht von der ‚Gedankenbewegung‘ (*dong*), die, sobald sie in ihrer Natur erkannt sei, nicht mehr von der ‚Nicht-Bewegung‘ (*bu dong* 不動) oder ‚Ruhe‘ (*ji*) unterschieden sei. Derjenige, welcher Ruhe gerade in der Bewegung erkenne, werde ‚Weiser‘ (*sheng* 聖) genannt. Diese Interpretation Woluns ist vergleichbar mit der ‚wirklichen Beschaffenheit‘ (*zhenshi xing*) in der Yogācāra-Philosophie. Gleich wie bei Paramārtha die ‚wirkliche Beschaffenheit‘ als der reine Aspekt von Soheit

beschrieben wird, finden wir in Wendungen wie „[...] die Natur des Geistes ist beständig ruhig und rein (*ji jing* 寂淨) [...]“ bei Wolun ein ganz ähnliches Vokabular.⁵³¹

Was ist aber nun das verbindende Element zwischen der verblendeten und der erleuchteten Sphäre, welches die Sphären von *saṃsāra* und *nirvāṇa* tatsächlich zusammenbringt? Im Yogācāra-Modell der ‚drei Beschaffenheiten‘ ist es eindeutig die ‚abhängige Beschaffenheit‘, die sich zwar auf illusorisch Konstruiertes stützt, in der doch aber Einsicht in die Wesenslosigkeit der Gegebenheiten besteht. Erinnern wir noch einmal an die Definition der ‚wirklichen Beschaffenheit‘ im *Mahāyānasamgraha*. Dort heißt es:

Die ‚wirkliche Beschaffenheit‘ ist die beständige Nicht-Existenz in der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ von Objekten und ihren Merkmalen, da jene keine existente Wirklichkeit besitzen.⁵³²

Somit ist die ‚abhängige Beschaffenheit‘ eigentlicher Angelpunkt, der überhaupt erst die Transformation von Verblendung, also von der Sicht der ‚vorgestellten Beschaffenheit‘, zur Erleuchtung, zu der Perspektive der ‚wirklichen Beschaffenheit‘, ermöglicht. Sowohl die ‚vorgestellte‘ als auch die ‚wirkliche Beschaffenheit‘ sind aus dieser Sicht letzten Endes Transformationen der ‚abhängigen Natur‘.⁵³³

Der gleiche Angelpunkt, der bei Wolun gleichermaßen Ausgangspunkt der verblendeten Sicht des ‚konzeptuellen Gedankens‘ (*wangxiang*) und der erleuchteten Sicht von ‚Nicht-Gedanke‘ (*wuxiang*) darstellt, ist der zunächst urteilsfreie ‚Gedanke‘ bzw. das ‚Denken‘ (*nian* bzw. *xiang*). Eine

⁵³¹ Interessanterweise wird bei Wolun die Natur des Geistes als ‚ruhig und rein‘ (*ji jing* 寂淨), und nicht wie in anderen Chan-Texten üblich als ‚rein‘ (*qingjing* 清淨 無) im Gegensatz zu ‚befleckt‘ (*wugou* 污垢) beschrieben. M. E. drückt der Begriff *jjing* ganz im Sinne von Paramārthas ‚reinem Bewußtsein‘ (*amalavijñāna*) eine inhärente Reinheit aus, die nicht erst Resultat eines Reinigungsprozesses ist.

⁵³² Die Originalpassage zur Definition der ‚wirklichen Beschaffenheit‘ im *She dacheng lun* (in: T. 31, 118b.6-7) ist in einer Anmerkung weiter oben in diesem Kapitel zitiert.

⁵³³ Die Interpretation der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ als positives Verbindungselement zwischen ‚vorgestellter‘ und ‚wirklicher Beschaffenheit‘ verdanke ich der Lektüre von G. M. Nagao (vgl. Nagao 1991: 61-74).

Gedankenreihe wird, gleich wie die ‚abhängige Beschaffenheit‘ im Yogācāra-Modell, durch ‚abhängiges Entstehen‘ (*pratītyasamutpāda*) hervorgebracht. In dem Prinzip des ‚abhängigen Entstehens‘ schwingt die Konnotation der Relativität der Dinge mit, die eine absolute Beständigkeit und Substanzhaftigkeit leugnet. Deshalb ist das tatsächliche Verständnis des Absoluten, d.i. also bei Wolun das Verständnis der substanzlosen Natur des Gedanken(prozesse)s, bereits im bloßen ‚Gedanken‘ angelegt und quasi auch von ihm abhängig. Allerdings – und dies ist der wichtige Punkt – damit der Meditierende nicht wieder der Verblendung verfällt, muß in der Betrachtung des ‚Gedankens‘ die erleuchtete Sicht, d.i. in diesem Fall die Perspektive von Weisheit des ‚unterscheidenden Gewahrseins‘ (*prajñā*), bereits angewendet werden. Wolun formuliert dies sehr treffend in der Notwendigkeit, die Dinge ‚Untersuchen-Erhellen‘ (*guanzhao* 觀照) zu müssen. Erinnern wir uns, daß der Begriff *guanzhao* weiter oben bereits als dieser Aspekt von *prajñā* geklärt wurde. Anhand eines Zitates aus dem *Wenshu shili pusa wuxiang shi li* [Zehn Riten von ‚Nicht-Merkmal‘ des bodhisattva Mañjuśrī] war das Binom *guanzhao* darüber hinaus erläutert als *guankong zhaoyou* (觀空照有), ‚die Leerheit untersuchen und die Phänomene leuchten lassen‘.⁵³⁴ Der Begriff *guanzhao* faßt somit gleichermaßen die Essenz einerseits des zu untersuchenden ‚Gedankens‘ in der Sprache Woluns und andererseits die der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ im Yogācāra-System zusammen: Leerheit und Lichtheit (bzw. relative phänomenale Welt). Der Versuch, die Yogācāra-Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ Woluns Lehre zuzuordnen, sei noch einmal in dieser Übersicht zusammengefaßt:

⁵³⁴ Vgl. hierzu Kap. 3.1.4 und ‚Wenshu shili pusa wuxiang shi li‘, in: *T.* 85, 1296c.1.

konzeptueller Gedanke (<i>wangxiang</i>)	←	Gedanke (<i>xiang</i>)	→	Nicht-Gedanke (<i>wuxiang</i>)
Dualität von Ruhe und Bewegung		(Dualität von Er- kennen und Nicht- Erkennen)		Nicht-Dualität von Ruhe und Bewegung
Gemeiner		(Übender)		Weiser
vorgestellte Beschaffenheit		abhängige Beschaffenheit		wirkliche Beschaffenheit

Betrachten wir abschließend noch einmal die Kritik von Zongmi, die ja Ausgangspunkt für diesen Exkurs über die ‚drei Beschaffenheiten‘ war.⁵³⁵ Zongmi hatte Woluns Lehre der Kategorie ‚irrig[e] [Konzepte] unterbinden und den Geist kultivieren‘ (*xiwang xiuxin*) zugeordnet, deren metaphysische Grundlage die ‚geheime Bedeutung über [Erscheinungs]merkmale, die auf der Natur [des Geistes] basieren‘ (*miyi yixing shuo xiang*), sei. Diese Richtung bediene sich der Theorie der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ (*paratantra*) der Yogācāra-Philosophie als geschicktes Mittel, um die Anhaftung an äußere Merkmale wie beispielsweise die an konzeptuelle Gedanken aufzugeben, erkenne aber nicht die absolute Wahrheit. In der Tat steht auch im Zentrum von Woluns Lehre der zunächst wertfreie ‚Gedanke‘, welcher, wie oben gezeigt, der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ im Yogācāra-System zuzuordnen ist. Allerdings, und in diesem Punkt stehen sich die Meinungen gegenüber, verbindet Zongmi mit der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ bloß die Erkenntnis der relativen Wahrheit, und spricht ihr nicht, wie oben vorgeschlagen, die Möglichkeit einer positiveren Interpretation – nämlich als verbindendes Element – zu, durch welches erst die Erkenntnis der absoluten Wahrheit möglich wird.

⁵³⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen über Zongmi gegen Ende von Kap. 3.1.5.

Die Zuordnung von Woluns Chan-Lehre zur Yogācāra-Theorie der ‚drei Beschaffenheiten‘ kann auf Grund der spärlichen Beweislage nur als ein weiterer Versuch gesehen werden, Chan-Meister Wolun im Kontext seiner Zeit zu verstehen. Wenngleich historisch zwar belegt ist, daß Wolun sich zumindest in der Peripherie des wichtigsten Shelun-Zirkels in Nordchina zu seiner Zeit aufhielt, also im Kreise um den Mönchs-Gelehrten Tanqian in Chang‘an, so steht die inhaltliche Beweisführung eines Yogācāra-Einflusses auf Woluns Denken dennoch auf wackeligem Grund.

3.1.6 Wolun als *ein* geistiger Wegbereiter Heshang Moheyans

Woluns Lehre des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) ist, wie oben bereits gezeigt, eine Weiterentwicklung der Lehre des ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin*), wie sie in der frühen Chan-Bewegung u.a. von Bodhidharma übermittelt wurde. Darüber hinaus hinterließ sie rund 150 nach Woluns Tod auch in der Entwicklung des Chan-Buddhismus im Dunhuang-Gebiet ihre Spuren und fand schließlich sogar in den Lehrinhalten von Heshang Moheyans Niederschlag. Worin besteht aber nun genau die Verbindung zwischen Wolun und Heshang Moheyang und inwiefern unterscheiden sich die beiden Chan-Meister?

Für Heshang Moheyang besteht die Methode, um Anhaftung an ‚falsche Konzepte und Vorstellungen‘ (*wangxiang fenbie*), die Wurzel des Leidens, zu überwinden, in der Übung des ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*). Gleich wie bei Wolun bedeutet *kanxin* für Heshang Moheyang, „das Leuchten [des Geistes] zu dessen Quelle zurückführen“ (*fanzhao xinyuan*).⁵³⁶ Die Frage nach der Bedeutung von ‚Betrachten des Geistes‘ spielt im chinesischen Bericht zur

⁵³⁶ ZLJ: F. 135a: 返照心源看心。 Vgl. Demiéville 1987a: 78-80.

Debatte von bSam yas, im *Dunwu dacheng zhengli jue*, eine zentrale Rolle und ist als erste Frage überhaupt angeführt.⁵³⁷

Aufgrund der bislang bekannten Dunhuang-Quellen zum Chan-Buddhismus liegt es nahe, daß eine der in Dunhuang kursierenden Versionen von Woluns *Kanxin fa* auch Heshang Moheyans bekannt gewesen ist.⁵³⁸ Zwar taucht die Wendung *fanzhao xinyuan* auch in anderen Texten aus Dunhuang auf, wie beispielsweise in dem weiter oben zitierten Text *Zhujing yaochao* [Abschrift der Quintessenz verschiedener kanonischer Schriften] oder auch in einer Version des aphokryphen Werkes *Śūraṃgamasūtra*,⁵³⁹ doch ist ausschließlich bei Wolun *fanzhao xinyuan* im Zusammenhang mit ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) formuliert. Die Vermutung, daß Woluns Schlüsseltext *Kanxin fa* einen

⁵³⁷ ZLJ: F.129a. Die hervorragende Bedeutung von *kanxin* ist in der Lehre Heshang Moheyans auch in dem kurzen tibetischen Dunhuang-Dokument S. tib. 689-1 bestätigt, welches eine bündige Zusammenfassung seiner Lehre darstellt. Vgl. S. tib. 689-1: F. 115a.3-115b.1: //rang gi sems la bltas na/ /sems kyi dngos po ci yang ma yin bas/ /cir yang myi bsam/ /nyon mongs pa'i rnam pa yid la myi byed pas/ /ci la yang myi rtog/ /de ltar sems kyi spyod yul yongs su dag pas/ /ci la yang myi gnas/ /yun ring du 'dug gnas sems g.yung du 'gyur/ /sdug bsngal nyid kyang byang chub/ /'khor ba nyid kyang mya ngan las 'das ste/ [...]. Vgl. zu dieser Beweisführung auch meinen Aufsatz „Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts“, 2001. Ferner ist in dem Dokument S. tib. 468 (F. 1b.3f) ein weiteres Mal ‚Betrachten des Geistes‘ thematisiert.

⁵³⁸ In Kap. 3.1.3 ist bereits gezeigt worden, daß die Anzahl der Abschriften von Woluns Texten auf eine gewisse Popularität seiner Lehre im Dunhuang-Gebiet schließen läßt.

⁵³⁹ Vgl. hierzu „Zhujing yaochao [Abschrift der Quintessenz verschiedener kanonischer Schriften]“, in: *T.* 85, 1196c.14-19; zitiert in: Kap. 3.1.4. Vgl. ferner „Dafoding rulai miyin xiucheng liaoyi zhu pusa wanxing shou lengyan jing 6 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷六 [*Śūraṃgamasūtra*]“, von Pramiti 般刺蜜帝, in: *T.* 19, no. 945, 131a.20-21: 一根即反源。六根成解脫。 Diese Passage taucht im gleichen Wortlaut bei Heshang Moheyans auf (ZLJ: F. 129a). P. Demiéville (1987a: 43-52, 78) hat bereits umfangreiche Anmerkungen zu der Wendung *fanzhao xinyuan* bei Heshang Moheyans in Bezug auf dieses apokryphe *Śūraṃgamasūtra* gemacht. Da die bei Heshang Moheyans zitierte Stelle des *Śūraṃgamasūtra* nicht in der ursprünglichen Übersetzung Kumārajīvas (344-413) auftaucht, sondern dort lediglich dem Sinn nach (vgl. „Foshuo shou lengyan sanmei jing 佛說首楞嚴三昧經 [Das vom Buddha verkündete *Śūraṃgamasamādhisūtra*]“, von Kumārajīva (鳩摩羅什, 344-413) übersetzt, in: *T.* 15, no. 642, 637c.26-27: 見聞覺知是故有縛此中實無縛者解者。), vermutet P. Demiéville, daß Heshang Moheyans bereits das apokryphe *Śūraṃgamasūtra* bekannt gewesen sein muß. Der früheste Kommentar zu diesem Text von einem gewissen Weique 惟愨 ist auf das 8. Jahrhundert datiert, der von einem japanischen Autor namens Genei 829 erwähnt wird (Demiéville 1987a: 44-45, 52). Zur weiteren Erläuterung der hier zitierten Passage aus dem *Śūraṃgamasūtra* vgl. „Lengyan jing“, in: *T.* 19, 123a.15-29.

gewissen Einfluß auf Heshang Moheyan's Lehre ausgeübt hat, ist deshalb nicht vollkommen unbegründet. Vielleicht ist auch die oben angeführte Traditionslinie von Wolun zu Heshang Moheyan in dem wichtigen Dunhuang-Dokument P. tib. 116: VIb in diesem Zusammenhang zu verstehen,⁵⁴⁰ so daß Wolun als *ein* geistiger Wegbereiter von Heshang Moheyan anzusehen ist.

Worin unterscheidet sich aber nun die Interpretation von *kanxin* bei Wolun und Heshang Moheyan? In Wolun's Lehre ist die Wendung *kanxin* lediglich in der Überschrift als Oberbegriff seiner Lehre vom ‚Beruhigen des Geistes‘ (*anxin*) gebraucht und setzt sich aus zwei Teilaspekten zusammen: einerseits – ganz im Sinne Bodhidharma's – aus der unmittelbaren Erkenntnis des Absoluten und andererseits aus der graduellen Übung des ‚Untersuchen-Erhellens‘ (*guanzhao*). Es handelt sich also um eine umfassende Meditationsübung, in der der unmittelbaren Erkenntnis der Natur des Geistes neben dem mittelbaren Aspekt des ‚Untersuchen-Erhellens‘ eine gleichwertige Bedeutung zukommt. Die beiden Aspekte können auch als das gleichzeitige Praktizieren von ‚Ruhe-Meditation‘ (*śamatha*) und ‚Einsicht-Meditation‘ (*vipaśyanā*) interpretiert werden.⁵⁴¹ Allerdings tauchen bei Wolun diese Begriffe nicht explizit auf.

Heshang Moheyan interpretiert hingegen *kanxin* in abgewandelter Form. ‚Betrachten des Geistes‘ bedeute ‚Nicht-Reflektieren‘ und ‚Nicht-Analysieren‘ (*busi buguan*). Erinnern wir noch einmal an die genaue Textstelle im *Dunwu dacheng zhengli jue*.

Das Leuchten [des Geistes] zu dessen Quelle zurückzuführen – dies ist ‚Betrachten des Geistes‘. [Dies bedeutet], daß man weder reflektiert noch analysiert, ganz gleich, ob Konzepte sich im Geist bewegen oder nicht, ob sie rein sind oder unrein, ob sie leer sind oder nicht; und [es bedeutet] auch,

⁵⁴⁰ Vgl. P. tib. 116: VIb, F. 164.1-168.2 und Kap. 3.1.1.

⁵⁴¹ Vgl. hierzu die Analyse der Kerninhalte in Wolun's Lehre im gesamten Kap. 3.1.4.

[noch] nicht [einmal] über Nicht-Reflexion zu reflektieren. Deshalb heißt es im *Vimalakīrti[nirdēśa]sūtra*: ‚Nicht-Analysieren ist Erleuchtung.‘⁵⁴²

Diese Passage verdeutlicht, daß Heshang Moheyans Interpretation sich bereits von Woluns ‚Betrachten des Geistes‘ (*anxin*) entfernt hat, und hingegen die Wendung ‚das Leuchten [des Geistes] zu dessen Quelle zurückführen‘ (*fanzhao xinyuan*) als Synonym für ‚Betrachten des Geistes‘ (*kanxin*) verwendet. Darüber hinaus liefert er eine eigenständige Interpretation, indem er *kanxin* als ‚Nicht-Reflektieren‘ und ‚Nicht-Analysieren‘ (*busi buguan*) definiert. Tatsächlich ist diese Interpretation der Bedeutung von *kanxin* der von Wolun geradezu diametral entgegengesetzt: Wolun strebt nach der Einheit der unmittelbaren Erkenntnis der Natur des Geistes und des mittelbaren Aspekt des ‚Untersuchen-Erhellens‘ (*guanzhao*), also, wie bereits gezeigt, nach einer Einheit von ‚Ruhe-Meditation‘ (*śamatha*) und ‚Einsicht-Meditation‘ (*vipaśyanā*). Heshang Moheyans Lehre wurde von Kamalaśīla in dem Punkt kritisiert, daß sie in Begriffen wie ‚Nicht-Reflektieren‘ und ‚Nicht-Analysieren‘ eines analytischen Aspektes ermangele und deshalb bloßer Quietismus sei. Somit habe Heshang Moheyang nicht die Übungen von *śamatha* und *vipaśyanā* miteinander verbunden. Vergleicht man die Lehren von Wolun und von Heshang Moheyang, scheint die Kritik Kamalaśīlas an seinem Gegner in der Debatte von bSam yas gerechtfertigt zu sein – zumindest im Hinblick auf die Darstellung Heshang Moheyans Lehre gemäß des chinesischen Berichtes zur Debatte, dem *Dunwu dacheng zhengli jue*.

Wagen wir abschließend noch einen Ausblick darauf, welche möglichen Gründe zu der so wesentlichen Verschiebung im Verständnis der Übungen von *śamatha* und *vipaśyanā* bei Heshang Moheyang beigetragen haben mögen. Alex Wayman hat bereits früh auf eine Passage im *Samdhinirmocanasūtra*

⁵⁴² ZLJ: F. 135a und Demiéville 1987a: 78-80. Vgl. zum chinesischen Originaltext die entsprechende Anmerkung in Kap. 2.1.5.

aufmerksam gemacht, die als *locus classicus* der Bedeutung von *śamatha* und *vipaśyanā* gilt und die in seinen Worten folgendermaßen lautet:

[...] calming (*śamatha*) has only one object, the reflected image without discursive thought [(*avikalpa*)], while discerning (*vipaśyanā*) has only one object, the reflected image with discursive thought [(*vikalpa*)].⁵⁴³

In Bezug auf die Diskussion der Lehre Heshang Moheyans unter tibetischen Gelehrten hatte bereits Bu ston in seinem Standardgeschichtswerk im 14. Jahrhundert darauf verwiesen, daß das *Samdhinirmocanasūtra* nicht im Einklang mit der Lehre Heshang Moheyans sei und deshalb von Heshang Moheyan zurückgewiesen wurde.⁵⁴⁴ Ferner hat A. Wayman an dem umfangreichen Kommentar zum *Samdhinirmocanasūtra* des Tang-zeitlichen Mönchs-Gelehrten Yuance (圓測, 613-696)⁵⁴⁵ gezeigt, daß in China selbst die unterschiedlichsten Interpretationen dieses Textes kursierten, und daß die Abneigung Heshang Moheyans gegen das *Samdhinirmocanasūtra* bloß *einen* Standpunkt dieser Auseinandersetzungen wiedergab, der schließlich aber bis nach Tibet überliefert wurde.⁵⁴⁶ Eine detaillierte Untersuchung, inwiefern

⁵⁴³ Vgl. Wayman 1977: 141-142. Vgl. „Shenmi jietuo jing“, in: *T.* 16, 674b.14-17: 彌勒菩薩問佛言。世尊有幾種奢摩他觀。佛言。彌勒。惟有一種奢摩他觀。所謂無分別觀。彌勒菩薩復言。世尊。可有幾種毘婆舍那觀。佛言。彌勒。惟有一種。所謂差別觀。

⁵⁴⁴ In Bu stons *Chos 'byung* heißt es, daß Heshang Moheyan das *Samdhinirmocanasūtra* verwerfe, da es nicht in Einklang mit seinen fünf Texten (vgl. hierzu Kap. 3.1.1) sei. Vgl. *CB*: 188 (Obermiller 1932: 192): [...] / mdo sde dgongs pa nges 'grel rang gi lta spyod dang 'gal bar mthong nas rdog pas dril lo/. Vgl. auch eine ähnliche Passage bei Tsong kha pa, die von S. Ruegg (1989: 114-115; *Lam rim chen mo*, Lhasa-Ausgabe, F. 306a) angeführt wird.

⁵⁴⁵ „Jie shenmi jing shu 解深密經疏 [Kommentar zum *Samdhinirmocanasūtra*]“, von Yuance (圓測, 613-696) verfaßt, in: *XZJ* 34, 291a-476c und *XZJ* 35, 1a-50d. Es handelt sich um Yuances Kommentar zu Xuanzangs Übersetzung. Dieser Kommentar wurde vollständig ins Tibetische übersetzt (vgl. Wayman 1977: 142). Xuanzangs Übersetzung („Jie shenmi jing 解深密經 [*Samdhinirmocanasūtra*]“) befindet sich in: *T.* 16, no. 676, 688b-711b. Die tibetische Übersetzung von Yuances Kommentar befindet sich in: „Phags pa dgongs pa zab mo nges par 'grel pa'i mdo'i rgya cher 'grel pa [*Āryagambhī rasamdhinirmocanasūtra'īkā*]“, von Yuance (圓測, 613-696) verfaßt und von Chos grub (Facheng 法成, 9. Jahrhundert) übersetzt, in: *TT* 106, no. 5517.

⁵⁴⁶ Weiterführende Studien zum *Samdhinirmocanasūtra* und auch Yuance sind vor allem von John Powers geliefert worden. Vgl. seine folgenden Beiträge: (1) *The Concept of the*

Heshang Moheyan ein Teil dieses umfassenderen Diskurses in China war, würde an dieser Stelle allerdings den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen und wird deshalb in einem gesonderten Beitrag zu betrachten sein.

Ultimate (don dam pa, paramārtha) in the Saṃdhinirmocana-sūtra: Analysis, Translation and Notes, Ann Arbor: University Microfilms, 1991, (2) *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, Lewiston: Edward Mellon, 1992, (3) „Accidental Immortality: How Wonch‘uk Became the Author of the Great Chinese Commentary“, in: *JIAS* 1 (1992), 95-103, (4) *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*, Leiden: Brill, 1993, (5) *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*, Berkeley: Dharma Publishing, 1995 (Übersetzung des tibetischen Textes der sDe rge bKa‘ ‘gyur-Ausgabe), (6) *Jñānagarbha’s Commentary on Just the Maitreya Chapter from the Saṃdhinirmocana-Sūtra: Study, Translation and Tibetan Text*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1998. Vielen Dank an Henry Shiu für diese bibliographischen Hinweise.

3.2 Die rDzogs chen-Lehre im *bSam gtan mig sgron*

3.2.1 Historischer Hintergrund

Die ‚frühe Phase der Verbreitung der buddhistischen Lehre‘ (*bstan pa snga dar*) in Tibet ist in der Regierungszeit von König Khri srong lde btsan (755-794?) durch einige herausragende Ereignisse markiert, die entscheidend waren nicht nur für die weitere Entwicklung der rNying ma pa-Schule, also der frühesten buddhistischen Schulrichtung Tibets, sondern auch für die Rezeption der rNying ma pa-Lehre durch die späteren gSar ma pa-Schulen, also jenen Schulen aus der ‚späteren Phase der Verbreitung‘ (*bstan pa phyi dar*), die sich nach dem zeitweiligen Untergang der buddhistischen Lehre während der Regierungszeit König gLang dar mas (+ 842) nach dem 10. Jahrhundert allmählich entwickelten. Zu diesen Ereignissen zählen unter anderem die Ankunft indischer Meister wie Padmasambhava und Vimalamitra in Tibet und die Debatte von bSam yas. Wie bereits in einem einführenden Kapitel dargestellt wurde, geht die früheste Übermittlung der rDzogs chen-Lehre in Tibet vor allem von den historischen Persönlichkeiten Padmasambhava und Vimalamitra aus.⁵⁴⁷ Darüber hinaus wissen wir aus den historischen Dokumenten zur Debatte von bSam yas, daß über diese indischen Einflüsse hinaus eine weitere Bewegung der Lehrübermittlung von Zentralasien und China ausging.⁵⁴⁸ Ferner wurde weiter oben gezeigt, daß Vertreter der gSar ma pa-Schulen diese beiden Ereignisse miteinander verknüpften. Sie vertraten die Ansicht, daß die in der Debatte von bSam yas durch Heshang Moheyan verkündete Chan-Lehre keine authentische Lehrübermittlung des historischen Buddha sei und diskreditierten gleichzeitig dadurch auch die rDzogs chen-Lehre.⁵⁴⁹ Jene tibetischen Kritiker der Chan- und rDzogs chen-Lehre, welche sich gerade seit dem ausgehenden 10. und

⁵⁴⁷ Vgl. Kap. 2.1.3.2.

⁵⁴⁸ Vgl. Kap. 2.1.4.

⁵⁴⁹ Vgl. Kap. 2.1.6.

beginnenden 11. Jahrhundert dem Geist der Zeit folgend insbesondere wieder auf die Lehrübermittlung aus Indien besannen, deuteten gerade auch die Geschichte der ‚frühen Verbreitung der buddhistischen Lehre‘ aus dieser Sicht und maßen bezüglich der Debatte von bSam yas vor allem dem indischen Gelehrten Kamalaśīla eine hervorragende Bedeutung bei.

Diese positive Sichtweise über die Verdienste Kamalaśīlas erscheint allerdings im Lichte authentischer Texte aus dem 8. und 9. Jahrhundert als bloß spätere Konstruktion oder sogar rein politisches Instrument. Zahlreiche Dunhuang-Dokumente und vor allem das von gNubs chen Sangs rgyas ye shes verfaßte Werk *bSam gtan mig sgron* [*Leuchte des Auges der Meditation*] zeigen, daß Kamalaśīla auf das religiöse und intellektuelle Leben des ausgehenden 8. Jahrhunderts in Tibet keine so große Wirkung ausübte, wie sie ihm später zugesprochen wurde. Denn der von Kamalaśīla propagierte ‚Stufenweg‘ (*rim gyis pa*) stellte in der historischen Wirklichkeit seiner Zeit lediglich *einen* Weg neben zahlreichen anderen, teils viel bedeutenderen Pfaden dar.⁵⁵⁰ Das *bSam gtan mig sgron* greift die doktrinäre Vielfalt jener Zeit auf und zeigt somit auch, wie wenig homogen die buddhistische Lehre in Tibet in ihren frühen Entwicklungsstadien war. Tatsächlich nimmt die Diskussion der Rim gyis pa-Lehre im *bSam gtan mig sgron* allein vom Umfang her nur einen unbedeutenderen Teil ein, wohingegen die Inhalte der rDzogs chen-Lehre am ausführlichsten diskutiert werden.⁵⁵¹

Um die rDzogs chen-Lehre anhand der Darstellung gNubs chen Sangs rgyas ye shes in seinem umfassenden Werk *bSam gtan mig sgron* zu erörtern, werfen wir zunächst einen Blick auf die Lebensgeschichte des Verfassers und nähern uns schließlich dem Werk selbst über eine Analyse der Struktur und der eigentlichen Inhalte.

⁵⁵⁰ Guenther 1983a: 351.

⁵⁵¹ Die Darstellung der Rim gyis pa-Lehre in Kapitel vier des *SM* umfaßt Seite 65-118, die der rDzogs chen-Lehre in Kapitel sieben des *SM* umfaßt hingegen das Vierfache (*SM*: 290-494).

3.2.2 Der Verfasser gNubs chen Sangs rgyas ye shes

gNubs chen Sangs rgyas ye shes ist als ein früher rNying ma pa-Meister und einer der fünfundzwanzig Schüler Padmasambhavas (*rje 'bang nyer lnga*) in die Geschichte des tibetischen Buddhismus eingegangen.⁵⁵² Diese Zuordnung macht ihn zu einem Zeitgenossen Padmasambhavas selbst, der im 8. Jahrhundert auf Einladung von König Khri srong lde btsan in Tibet die buddhistische Lehre zu verbreiten begann. Die tatsächlichen Lebensdaten von gNubs chen Sangs rgyas ye shes sind allerdings in der tibetischen Geschichtsschreibung nicht einheitlich überliefert. Als früheste Datierung geben einige Quellen als Geburtsjahr 772 an, späte Datierungen legen hingegen seine Lebensspanne ins ausgehende 10. Jahrhundert.⁵⁵³

Eine von gNubs chen Sangs rgyas ye shes selbst überlieferte Schrift mit dem Titel *bKa' shog rgya bo che* [*Handnotiz des großen Bärtigen*] bzw. mit dem Kurztitel *rGya bo che* [*Der große Bärtige*] ist vielleicht das authentischste Material zu seiner Person und ist in einigen späteren Hagiographien zu gNubs chen Sangs rgyas ye shes immer wieder zitiert, scheint jedoch beim derzeitigen Kenntnisstand im Original verloren zu sein. Werfen wir deshalb zunächst einen

⁵⁵² „Zab mo'i gter dang gter ston grub thob ji ltar byon pa'i lo rgyus mdor bsdu bkod pa rin chen bai dü rya'i phreng ba [Zusammenfassende Darlegung der Geschichte über Heilige, Schatzfinder und Schätze (*gter ma*), die kostbare Vaidūrya-Kette]“, in: *Rin chen gter mdzod* [*Große Schatzkammer der kostbaren Schätze (gter ma)*], von 'Jam mgon Kong sprul blo gros mtha' yas (1813-1899) kompiliert, dPal spung-Ausgabe, Bd. ka, 325.2 (= F. 18a.2): / 'bangs rigs nyer lnga las/ gnubs sangs rgyas ye shes rin po che ni gnubs rong yul du 'khrungs/.

⁵⁵³ Zu dem Geburtsdatum 772 (männliches Wasser-Maus-Jahr) vgl. H. Guenther (1983a: 352), der als Quelle bDud 'joms Rin po ches Werk *Bod snga rabs pa gsang chen rnying ma'i chos 'byung legs bshad gsar pa'i dga' ston dro* [*Neu dargestelltes Bankett der Religionsgeschichte der großen geheimen rNying ma pa-Schule und ihrer früheren tibetischen Linienhalter*] anführt. bDud 'joms Rin po che (Dudjom Rinpoche 1991: Bd. 1, 607) legt an anderer Stelle allerdings das männliche Wasser-Maus-Jahr einen Sechzigerzyklus später, d.h. auf 832, fest. Das 10. Jahrhundert als Lebenszeit von gNubs chen Sangs rgyas ye shes ist beispielsweise von 'Gos lo tsā va gZhon nu dpal (1392-1481) in seinem Werk *Deb ther sngon po* [*The Blue Annals*] überliefert (vgl. die Ausgabe von Lokesh Candra, International Academy of Indian Culture, New Delhi 1974, 97). In der Übersetzung von G. N. Roerich (*The Blue Annals*, Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1949, 108) heißt es, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes bis in die Zeit Khri bKra shis brtsegs pa dpal (spätes 10. Jahrhundert) gelebt habe. Vgl. auch S. Karmay (1988: 98-102), der bereits umfassend Quellen, die zur Datierung von gNubs chen Sangs rgyas ye shes Leben Auskunft geben, angeführt hat.

Blick auf die recht umfangreiche von Rig ‘dzin Pad ma ‘phrin las (1640-1718) verfaßte Hagiographie gNubs chen Sangs rgyas ye shes im Werk *bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar [Hagiographien von hervorragenden Meistern in der Übermittlungslinie des ‘Dus pa mdo-tantra]*.⁵⁵⁴ Pad ma ‘phrin las belegt seine Darstellung von gNubs chen Sangs rgyas ye shes Lebensgeschichte immer wieder durch Originalzitate aus dem *rGya bo che* und erwähnt darüber hinaus als einer der wenigen auch die Gründe, welche zum Verfassen des *bSam gtan mig sgron* geführt haben.⁵⁵⁵

gNubs chen Sangs rgyas ye shes wurde in Zentraltibet in sGrags kyi yang rdzong geboren. Noch vor seiner Geburt entstand auf wundersame Weise ein Sandelholzbaum auf der Begräbnisstätte des gNubs-Klans am Berg sGrags kyi ri bo che. Es soll ein chinesischer Mönch (*rgya nag ha shang*) vom Kloster bSam yas gekommen sein, der in Anbetracht dieses Baumes prophezeite, daß im ersten Monat des männlichen Holz-Maus-Jahres (*shing pho byi lo*, 784) in jener Familie ein inkarnierter Meister, also ein *nirmāṇakāya*, geboren werde.⁵⁵⁶

Sein Studium begann gNubs chen Sangs rgyas ye shes mit sechs Jahren. Es heißt, daß er zur Regierungszeit von Khri srong lde btsan mit dem indischen Paṇḍita Śāntaraṅgita Mönchsgelübde ablegte.⁵⁵⁷ Er erhielt Belehrungen von

⁵⁵⁴ *bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar [Hagiographien von hervorragenden Meistern in der Übermittlungslinie des ‘Dus pa mdo-tantra]*, von rDo rje brag gi Rig ‘dzin Pad ma ‘phrin las (1640-1718) verfaßt, Reproduktion eines Holzblockdrucks aus Lhasa, Leh: sMan rtsis shes rig spen dzod, Bd. 37, 1972, 160.2-176.4.

⁵⁵⁵ Die von gNubs chen Sangs rgyas ye shes verfaßte Schrift *rGya bo che* ist beispielsweise zitiert in ebd., 160.3, 161.5.

⁵⁵⁶ Vgl. „*bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar*“, 160.3: / *rgya bo cher/ skyes pa’i pha yul sgrags kyi yang rdzong na/ zhes ‘byung zhing/*; ebd.: 160.4-5: / *de yang yab mes kyi dur skyel ba’i ri sgrags kyi ri bo che zhes bya ba deng sang sgrags rgan ri bor grags pa la tsan dan gyi sdong po skyes pa bSam yas nas rgya nag ha shang bos te bstan pas/ shing pho byi lo zla ba dong por sprul pa’i sku zhig ‘khrungs pa’i ltas su ‘dug pas/ [...]*.

⁵⁵⁷ Ebd.: 167.3: /*[...] khri srong lde’u btsan gyis dus mkhan chen bo dhi sa tva las rab tu byung ba [...]*. Paṇḍita Śāntaraṅgita wurde von König Khri srong lde btsan gemeinsam mit Padmasambhava nach Tibet eingeladen und ordinierte u.a. die ersten sieben Mönche im Kloster bSam yas. Vgl. hierzu Kap. 2.1.4.

buddhistischen Meistern in Tibet, Nepal, Indien und ‘Bru sha (Gilgit).⁵⁵⁸ Nach Indien reiste er insgesamt sieben Mal, erstmals im Alter von dreizehn Jahren.⁵⁵⁹ Die ersten rDzogs chen-Übermittlungen erhielt er von Sog po dPal gyi ye shes, einem weiteren der fünfundzwanzig Schüler des Padmasambhava.⁵⁶⁰ gNubs chen Sangs rgyas ye shes studierte darüber hinaus bei dem indischen Gelehrten Vimalamitra, dem chinesischen rDzogs chen-Meister Śī Simha und dem tibetischen Meister Jñānakumāra,⁵⁶¹ und er erhielt – so heißt es entsprechend des *rGya bo che* – Belehrungen von Padmasambhava in der Felsenhöhle *rDo rje rtse lnga* (*Fünzfackiger vajra, der Feinde unterwirft*) im Grenzgebiet von Tibet und Nepal.⁵⁶² Er zählte schließlich zu den neun herausragendsten unter den

⁵⁵⁸ Vgl. auch das Kolophon im *SM* (502: 5-6): / *ban chub [= chung] gnubs ban sangs rgyas kyi/ /rgya bal bod dang gru shva sogs/ mkhas pa'i kha brgyud mnyes phul bas/ /pañd ta yi thugs sgo phye/ [...]*.

⁵⁵⁹ „bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa'i rnam thar“, 161.5-6: /[...] *bka' shog rgya bo cher bshad/ [...]/ rgya gar du lan bdun byon pa'i dang po 'di bcu gsum rang 'thad da/*.

⁵⁶⁰ Zu Sog po dPal gyi ye shes vgl. Dudjom Rinpoche 1991: Bd. 1, 605-606.

⁵⁶¹ Jñānakumāra hat in der Übersetzungsabteilung für Sanskrit-Texte im Kloster bSam yas (sGra bsgyur rgya gar gling‘) rDzogs chen-Texte überwiegend der ‚Geist-Serie‘ (*sems sde*) und ‚Raum-Serie‘ (*klong sde*), aber auch der ‚Essentiellen-Serie‘ (*man ngag sde*) übersetzt (vgl. „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo“, F. 81b.5-82a.1: /[...] *sgra bsgyur rgya gar gling [...] gnyags dznya na ku ma ras [...]/ sems sde dang klong gi man ngag 'ga' tsam yang bsgyur ro/*; vgl. ferner *lDe'u chos 'byung* [*Religionsgeschichte von lDe'u*], im 13. Jahrhundert (?) von lDe'u Jo sras verfaßt, Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1987, 123). gNubs chen Sangs rgyas ye shes hat später an vier Herzenssöhne unter anderem auch *sems sde*-Übermittlungen weitergegeben, die ihn eventuell durch seinen Lehrer Jñānakumara erreicht haben mögen. Zu der Verbreitung von *sems sde*-Texten an seine vier Herzenssöhne vgl. „Chos 'byung me tog snying po“, keine Folioangabe (Meisezahl 1985: Tafel 354.3.4-5): / *bsang [=gsang] ba rgyu 'phrul gyi bka' dang/ mdo lung/ sems phyogs rnam sangs rgyas ye shes kyi thy sras [thugs sras] 4 [bzhi] la dar ba mdzed [mdzad]*/. Daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes diese Übermittlung selbst unmittelbar von Jñānakumara erhielt, ist allerdings durch keine Textstelle zu belegen. S. Karmay (1988: 207) hat ebenso bestätigt, daß die *sems sde*-Tradition von Vairocana an Jñānakumara und schließlich weiter an gNubs chen Sangs rgyas ye shes übermittelt wurde.

⁵⁶² In der im 12. Jahrhundert von Nyang Nyi ma 'od zer verfaßten Chronik *Chos 'byung me tog snying po* (F. 366b.6-367a.6; Meisezahl 1985: Tafel 248.1.6-247.2.6) ist ebenso bestätigt, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes von Padmasambhava Unterweisungen in verschiedenen Lehrschriften erhalten hat.

fünfundzwanzig Schülern des Padmasambhava.⁵⁶³ Es wird weiterhin berichtet, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes insgesamt elf Lehrer gehabt habe, von denen jedoch dPal gyi seng ge, Krag ‘thung nag po, Śāntigarbha und Vasudhara zu seinen Hauptlehrern zählten.⁵⁶⁴ Nachdem er sich bereits früh als großer Übersetzer und Gelehrter qualifizierte, entwickelte sich im rNying ma pa-System auf ihn zurückgehend die *tantrische* Tradition gNubs.⁵⁶⁵

Es heißt, daß der Name gNubs chen Sangs rgyas ye shes ihm in einer Offenbarung von der Gottheit Varjapani verliehen wurde. Gemäß einer Prophezeiung sei sein Geist in der *Dharma*-Sphäre als ursprüngliche Weisheit erschienen und er sei zu einem *bodhisattva* auf der vierten Stufe (*bhūmi*) geworden.⁵⁶⁶

Pad ma ‘phrin las schreibt ferner in der Hagiographie, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes auch für seine zornvollen Taten und ‚schwarze Magie‘ (*ngan sngags*) bekannt gewesen sei. Nachdem es in Zentraltibet zu einem Aufstand gekommen war, studierte gNubs chen Sangs rgyas ye shes Texte

⁵⁶³ „bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar“, 163.1-3: / *man ngag sems phyogs skor bod du sog po dpal gyi ye shes la gsan zhul a ti’i brgyud pa ltar dang/ gzhan yang rgya gar gyi slob dpon shī singh ha na dang/ bi ma la mi tra/ [...] rgya bo che ltar na/ rgya bal gyi rgyu mtshams rdo rje rtse lnga dgra ‘dul brag phug tu o rgyan chen po pad mas dbang brgyud man ngag gnang ba’i lo rgyus dang/ spyi ltar na bod du rje ‘bangs nyer lnga dang grub chen dgu la [...]*.

⁵⁶⁴ Ebd., 164.2-3: / *bla ma bcu gcig zhabs nas bteg/ ‘on kyang mkhas pa bzhi la gtugs/ slob dpon dpal gyi seng ge dang/ rgya gar khrag ‘thung nag po dang/ ‘phung byed shintam garbha dang/ bal po bha su dha ra bzhi/ mkhas pa bzhi yi thugs brol nas/ zab pa’i chos drug thugs la btags [...]*./

⁵⁶⁵ Ebd., 164.5-6: / *rgya bal bod gsum gyi paṇ grub mang du bsten nas sgra tshad lung rigs sde snod rgyud sde phyin thams cad la mkhas pa’i lo tsā ba chen por gyur pa ni dang por thos bsam mdzad tshul mdor bsdu pa yin la/ gsang sngags kyi bstan pa bar du gnubs la babs zer ba’i rgyu mtshan yang de yin no/*. In der rNying ma pa-Schule werden die vier großen Traditionen So, Zur, gNubs und Nyang unterschieden.

⁵⁶⁶ „bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar“, 165.1-2: / [...] *phyag na rdo rje’i zhal mngon sum du gzigs pa’i tshul ‘di ltar byung ste/ [...]/ sangs rgyas ye shes rin po sher mtshan btags so/*; ebd.: 165.5-6: [...] / *skabs der dbyings la ye shes shar ba’i rtogs pa brnyes shing sa bzhi pa mngon du gyur/*. gNubs chen Sangs rgyas ye shes als ein *bodhisattva* auf der vierten Stufe ist auch im 18. Jahrhundert von Ka thog Tshe dbang nor bu erwähnt. Vgl. „rGya nag Hwa shang gi byung tshul“, F. 8b.3: / *gzhan bod kyi rje bo ‘od ‘phro’i sa la bzhugs pa’i ‘phags pa sangs rgyas ye shes rin po che’i [...]*.

‚schwarzer Magie‘, um – so heißt es entsprechend eines Zitates aus dem *rGya bo che* – den *Dharma* zu schützen.⁵⁶⁷ In seiner Heimatgegend von sGrags yang rdzong habe er siebenunddreißig Dörfer zerstört.⁵⁶⁸ Dies geschah im Alter von einundsechzig Jahren, in einer Zeit, die für ihn mit Hindernissen versehen war.⁵⁶⁹ gNubs chen Sangs rgyas ye shes floh aus sGrags schließlich nach sNye mo rdzong und als die Burg, in der er sich verschanzt hatte, von einer Armee umzingelt worden war, die ihn aus Wut über seine Taten ermorden wollte, sprach er vom Burggipfel aus zu der erzürnten Menge. Er rief Schutzgottheiten und Dämonen als Zeugen an und klagte gegenüber der Menge, daß er zu ihrem Wohl den *Dharma* studiert und heilvolle Taten vollbracht habe, und nun als Dank von ihnen verfolgt werde. Er bat schließlich die Schutzgottheiten, die Feinde zu verjagen. Die Schutzgottheiten offenbarten sich ihm zwar, äußerten aber ihre Machtlosigkeit, da jene Situation das Heranreifen von früherem *karma* sei. In diesem Augenblick handelte gNubs chen Sangs rgyas ye shes selbst, vollzog mit seinem *phur bu* ein Ritual und beschwor, daß kraft ‚schwarzer Magie‘ die Feinde vernichtet werden. Daraufhin, so heißt es, verbrannte die gesamte Armee. In diesem Zusammenhang schreibt Pad ma ‘phrin las, daß es bekannt sei, gNubs chen Sangs rgyas ye shes habe, um diese Verfehlungen zu bereinigen, das Werk *bSam gtan mig sgron* verfaßt.⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ „bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar“, 168.1-2: / *bdag ‘dra gnubs kyi ban chung yang/ /snying nas chos bzhin bya sems skyes/ /zhe sdang dgra bos byed ma ster/ /sangs rgyas bstan pa bsrungs ba’i phyir/ /zhe sdang de ma thag tu skyes/ /dkar po’i che ba ‘don bsams nas/ /ngan sngags yig sna sna tshogs bslabs/.*

⁵⁶⁸ Ebd., 168.1: /*sgrags kyi grong khyer sum cu rtsa bdun brlag/.*

⁵⁶⁹ Ebd., 168.2-3: /*rgya bo cher/ der nas drug cu rtsa gcig shing pho byi ba’i lo/ bdag gi skeg la babs nas khengs log bar pa byung/.*

⁵⁷⁰ Ebd., 168.4-169.6: / [...] *gtsang sne mo bye mkhar bzung zhing bzhugs kyang dmags gis bskor zhing mdun gyis ri logs [= sogs] thams cad dmag gis khengs te/ de dag kyang bkrongs ba’i ‘dun gros ngan pa kho na byed pa gsan te/ mkhar gyi rtser byon te ‘di skad gsungs so/ [...]/ snang srid lha ‘dre thams cad gzu dang dpang mdzod cig/ /dam can rnams la gtor tshogs rgyun ma becad/ [...]/ bcu gsum lon nas ‘dzam gling khyab par ‘khyams/ rgya gar bal po’i yul du lan bdun phyin/ [...]/ ngas ni las su chos byas don du lha gnyer nas/ [...]/ bros kyang ma phan bdag gis phyir ‘brangs nas/ bdag la ‘di ‘dra’i khengs log byed pa ‘di/ [...]/ /bod khams gnod sbyin mthu chen thams cad kun/ ma nyes ma lan bdag gi ra mda’ slog/ [...]/ dam can thams cad mngon sum du byung ste [...]/ slob dpon nyid kyis tshe rabs snga mar las ‘bras rdol bar ‘dug*

Im Kolophon des *bSam gtan mig sgron* finden wir folgende Stelle, die eventuell im Zusammenhang zu sehen ist mit dem in dieser Hagiographie angeführten Grund, das *bSam gtan mig sgron* zu verfassen. Es heißt:

Ich kleiner Mönch, gNubs ban Sangs rgyas, bin Gelehrten in Indien, Nepal, Tibet und Gru zhva [(Gilgit)] begegnet und habe ihnen meine Verehrung erwiesen. Dadurch wurde in mir das Herzenstor des Gelehrten geöffnet, und ich habe essentielle Anweisungen der höchsten kanonischen Schriften erhalten. Schutzgottheiten haben mich ermächtigt, die Meditation entsprechend meiner eigenen Erfahrung niederzuschreiben.⁵⁷¹

Ob es sich dabei allerdings um jene Schutzgottheiten handelt, die ihm in seiner ausweglosen Lage erschienen, ist textlich bislang durch keine Quelle zu belegen.

Kehren wir aber zunächst noch einmal zur Lebensgeschichte gNubs chen Sangs rgyas ye shes zurück, wie sie von Pad ma ‘phrin las niedergeschrieben wurde. Die Chronologie der Ereignisse ist nicht eindeutig zu ermitteln. Dennoch scheint es, als ob gNubs chen Sangs rgyas ye shes, nachdem er das *bSam gtan mig sgron* verfaßt hatte, für drei Jahre in Zurückgezogenheit in seiner Heimat

pas/ sngon chad ni bdag gis kyang grogs ma bgyis/ [...] / chos gos kyi cha ga nas seng ldeng gi phur bu bton nas/ dam can rnam kyis srog sngags btob cing dril zhing/ ri pha gi mā ra ya phā zhes gsungs pas/ ri de las me rab tu ‘bar nas dmag dpung thams cad bsregs shing brlag par bya’o/ de’i sdig sbyangs kyi dge bar bsam gtan mig gi sgron ma yang mdzad ces drag [= grags] go/.

Pad ma ‘phrin las, der Verfasser dieser Hagiographie, kommentiert diese grausamen Taten gNubs chen Sangs rgyas ye shes gegenüber seinen Feinden durchaus positiv. Denn kraft seiner Verwirklichung habe gNubs chen Sangs rgyas ye shes jene Menschen tatsächlich von ihrer ‚Gebundenheit befreit‘ (*sbyor grol*). Pad ma ‘phrin las schreibt wörtlich, „daß er keinen Zweifel daran habe, daß die Feinde durch die zornvollen Aktivitäten befreit und in das Buddhafeld Samantabhadras gebracht wurden. Dies sei eine wunderbare Textstelle.“ Vgl. ebd., 169.6-170.1: / *don snying rjes zin pa’i sbyor sgrol mthar phyin pa yin pas bdul bya rnam drag pos bsgral te dang po’i sangs rgyas zhing du spar ba la the tshom ma mchis pas ngo mtshar ba’i gnas so/.*

Die hier aufgeführten Gründe, welche zum Verfassen des *bSam gtan mig sgron* geführt haben, sind beispielsweise auch überliefert in: Gu ru bKra shis shis (1807-1873), *Gu bkra’i chos ‘byung [Religionsgeschichte von Gu ru bKra shis]*, o. O.: Krung go’i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1990, 224.

⁵⁷¹ SM: 502.5-6: / *ban chub [= chung] gnubs ban sangs rgyas kyis/ /rgya bal bod dang gru shva sogs/ mkhas pa’i kha brgyud mnyes phul bas/ /paṅṅ ta yi thugs sgo phye/ /yang rise lung gi man ngag thob/ /lha srin rnam kyis dbang bskur bas/ /rang nyams bsgoms pa’i yi ge bris/.*

lebte, ehe er schließlich von Khri srong lde btsans Sohn ins Kloster bSam yas eingeladen wurde, um in einer Abteilung dieses Klosters namens ‚Byang chub gling‘ ein *Dharma*-Zentrum zu begründen und der Lehrtätigkeit nachzugehen.⁵⁷² Es scharten sich viele Schüler um ihn, doch hatte er fünf Hauptschüler, unter denen er allerdings bloß einem, nämlich gNubs Khu lung pa Yon tan rgya mtsho, seine vollständige Übermittlung anvertraute.⁵⁷³ Es heißt ferner, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes äußerlich wie ein Mönch aussah, in Wirklichkeit aber ein *vidyādhara*, ein ‚Wissenshalter der drei Gelübde‘ (*sum ldan rdo rje ‘dzin pa chen po*) war.⁵⁷⁴

Als die Lebensspanne von gNubs chen Sangs rgyas ye shes sich dem Ende zuneigte, zeigte er eine letzte außergewöhnliche Tat, indem er Texte als *gter ma*, als sogenannte ‚Schätze‘ verbarg, so daß sie in späteren Zeiten von einem passenden ‚Schatzfinder‘ (*gter ston*) offenbart werden würden.⁵⁷⁵ Interessanterweise handelte es sich wieder um solche Texte, mit denen er hätte ‚schwarze Magie‘ betreiben können, sich die Notwendigkeit dafür aber nicht

⁵⁷² „bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar“, 170.1-2: / *de ltar sku dgra rnam thul yang lo gsum gyis bar du dbul zhing‘ phongs nas/ sgrags yang rdzong du dngos grub sgrab cing mchis pa’i tshe/ bsam yas su chos rgyal khri srong gi lha sras mnga‘ thang che bas spyang drangs te chos gzhi btsugs nas byang chub gling du chos kyi ‘khor lo rgya cher bskor ro/*. Das von lDe’u Jo sras im 13. Jahrhundert (?) verfaßte *lDe’u chos ‘byung* (1987: 123) führt in dem Kapitel über den Bau des Klosters bSam yas (im Kapitel: *Khri srong lde btsan gyis bsam yas gtsugs lag khang bzhengs tshul*) ‚Byang chub gling‘ als eine Abteilung des Klosters auf.

⁵⁷³ Die Namen der weiteren vier Hauptschüler sind: (1) sPa gor bLon rje ‘phags, (2) Sru Legs pa’i sgron ma, (3) Dan Yon tan mchog, (4) So Ye shes dbang phyug. Vgl. „bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar“, 170.6-171.1, 175.6-176.1. S. Karmay (1988: 101, Anm. 91) hat bereits versucht, gNubs Khu lung pa Yon tan rgya mtsho zu datieren. Er spekuliert, ob gNubs Khu lung pa Yon tan rgya mtsho mit dem in einer Hagiographie von Mi la ras pa (1040-1123) genannten lHa rje gNubs chung zu identifizieren sei. Dies würde auch gNubs chen Sangs rgyas ye shes als den ‚älteren gNubs‘ (*gNubs chen* im Gegensatz zu dem ‚jüngeren gNubs‘ *gNubs chung*) ins 10. Jahrhundert datieren.

⁵⁷⁴ Diese ‚drei Gelübde‘ (*sdom pa gsum*) sind (*BG*: 1481a): (1) die äußeren *prātimokṣa*-Gelübde, welche im Sinne des Hīnayāna-Buddhismus das Streben nach der eigenen Befreiung kennzeichnen (*phyi so sor thar pa’i sdom pa*), (2) die inneren *bodhisattva*-Gelübde, welche im Mahāyāna-Buddhismus das Streben nach Erleuchtung zum Wohle aller empfindenden Wesen markieren (*nang byang chub sems dpa’ yi sdom pa*) und (3) die geheimen *mantra-samaya* (*gsang sngags kyi dam tshig*) des Vajrayāna-Buddhismus.

ergab. Der Hagiograph Pad ma ‘phrin las schreibt, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes es nicht ertrug, als unter König gLang dar ma Mitte des 9. Jahrhunderts die buddhistische Lehre unterging. gNubs chen Sangs rgyas ye shes beabsichtigte, ‚zornvolle *mantra*‘ (*drag sngags*) gegen gLang dar ma einzusetzen, doch da Lha lung dPal gyi rdo rje 842 König gLang dar ma bereits ermordet hatte, brauchte er sich ihrer nicht mehr zu bedienen und verbarg sie als *gter ma*, um zu vermeiden, daß sie mißbraucht würden.⁵⁷⁶

Es heißt, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes, als seine Aufgabe gegenüber seinen Schülern erfüllt war, im Alter von 130 Jahren mühelos ins große Licht von Samantabhadras Buddhafeld eingegangen sei.⁵⁷⁷ Pad ma ‘phrin las schreibt, daß zwar in manchen Geschichtswerken das Lebensalter 113 angegeben sei, gNubs chen Sangs rgyas ye shes selbst jedoch schrieb, daß er 130 Jahre alt war. Aus der Sicht Pad ma ‘phrin las sei dies wahrscheinlicher, denn andere Geschichtsquellen bestätigten, daß gNubs von der Zeit König Khri srong lde btsans (755-794?) bis zu der dPal ‘khor btsans (Mitte 10. Jahrhundert) gelebt habe.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Zur *gter ma*-Tradition, die bekannt ist als ‚kurze Übermittlung der Schätze‘ (*nye brgyud gter ma*) vgl. Kap. 2.1.3.2.

⁵⁷⁶ „bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar“, 173.4-6: / *dar mas bstan pa bsnubs pa thugs kyis ma bzod par drag sngags bya bar dgongs te/ [...] rgyal po sdig can lha lung dpal rdor gyis bsgral zin ‘dug pas ngan sngags mdzad ma dgos par gter du sbas par gsungs pa’i phyir*. Zu Lha lung dPal gyi rdo rje vgl. auch Dudjom Rinpoche 1991: Bd. 1, 523-524.

⁵⁷⁷ Dies würde bedeuten, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes den ‚Regenbogenkörper‘ (*‘ja’ lus grub pa*), die höchste Verwirklichung in der rDzogs chen-Lehre, vollendet habe. Die gleiche Information liefert auch Gu ru bKra shis (1990: 249).

⁵⁷⁸ „bKa‘ ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa’i rnam thar“, 173.6: / *de ltar gdul bya rdzogs nas re zhig gdod ma’i zhing du lhun grub ‘od phung chen por gshegs so/; ebd., 173.3-4: /de yang lo rgyus ‘ga’ zhig tu gnubs chen dgung lo brgya dang bcu gsum bzhugs par bshad kyang/ nyid kyi gsungs las/ gnubs kyi ban chung sangs rgyas ngas/ lo ni brgya dang sum cu lon/ zhes gsungs pa btsan par ‘dug ching/ rgyu mtshan mnga’ bdag khri srong gi dus nas dpal ‘khor btsan gyis bar du bzhugs pa’i lo rgyus snang ste/ [...]*. dPal ‘khor btsan war der Vater von König Khri bKra shis brtsegs pa dpal, der bis Ende des 10. Jahrhunderts lebte. Wie bereits in einer Anmerkung weiter oben gezeigt, verlegen andere Quellen wie beispielsweise ‘Gos lo tsā va gZhon nu dpals Werk *Deb ther sngon po* die Lebensspanne von gNubs chen Sangs rgyas ye shes in die Zeit König Khri bKra shis brtsegs pa dpals an. Vgl. hierzu auch Karmay 1988: 100.

Soviel zunächst zur Lebensgeschichte gNubs chen Sangs rgyas ye shes, wie sie von Pad ma ‘phrin las zusammengetragen wurde. Welche Rückschlüsse lassen diese Informationen nun auf die Entstehung des *bSam gtan mig sgron* zu? Wenn die Angaben zu der Lebensspanne und zum Geburtsjahr Ende des 8. Jahrhunderts der Wahrheit entsprechen – und andere Quellen nehmen eine ähnliche Datierung vor –, muß gNubs chen Sangs rgyas ye shes mindestens rund siebenzig Jahre alt gewesen sein, als er das *bSam gtan mig sgron* verfaßte.⁵⁷⁹ In dem Werk selbst ist darüber hinaus in einer Anmerkung auch der Untergang der buddhistischen Lehre zur Zeit König von gLang dar ma (+ 842) erwähnt.⁵⁸⁰ Deshalb muß dieser Kalkulation zufolge das *bSam gtan mig sgron* in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstanden sein.⁵⁸¹ Werfen wir nun einen Blick auf das Werk selbst.

3.2.3 Das Werk *bSam gtan mig sgron* [*Leuchte des Auges der Meditation*]

Das von gNubs chen Sangs rgyas ye shes verfaßte Werk *bSam gtan mig sgron* [*Leuchte des Auges der Meditation*] nimmt eine Sonderstellung in der buddhistischen Literatur Tibets ein, insofern es uns als bislang einzig übermittelter umfassender Kommentar unterschiedliche doktrinäre Standpunkte aus der ‚Phase der frühen Verbreitung des Buddhismus‘ in Tibet liefert, also aus der Zeit des 8. und 9. Jahrhunderts. Als Orientierungshilfe wird an dieser Stelle

⁵⁷⁹ Vgl. auch H. Guenther (1983a: 352), der ähnlich schlußfolgert; vgl. auch Anm. weiter oben in diesem Kapitel.

⁵⁸⁰ Es heißt hier, daß die Cig car ba-Lehre auch zur Zeit gLang dar mas niederging. *SM*: 15.3-4: [...]/ *rgya nag por bdun rgyud tha ma ha shang ma hā ya na la thug/ de nas bod yul du btsan po dang dge slong rnam la yod pa ni nub [...]*. Anmerkung dazu in kleiner Schrift: [*glang dar ma’i ring la btsun pa ye shes dbang po bar chad du gyur pas mtshan nyid kyi slob dpon brgyud pa nub*]. Wir wissen allerdings nicht, ob die Anmerkungen, die immer wieder in kleinerer Schrift dem Originaltext im *SM* hinzugefügt sind, tatsächlich von gNubs chen Sangs rgyas ye shes selbst stammen. Vgl. diesbezüglich auch Kap. 3.2.3.

⁵⁸¹ Vgl. auch S. Karmay (1988: 102), der aufgrund der gleichen Quellenlage schlußfolgert, daß das *SM* im späten 10. Jahrhundert verfaßt wurde.

zunächst kurz die Struktur des Gesamtwerkes und insbesondere die des wichtigen rDzogs chen-Kapitels erläutert, bevor abschließend die Bedeutung des *bSam gtan mig sgron* im historischen Gesamtzusammenhang beleuchtet und damit gleichzeitig ein Übergang zur hiernach folgenden inhaltlichen Analyse der rDzogs chen-Lehre entsprechend der Darlegung im *bSam gtan mig sgron* geschaffen wird.

Das Werk *bSam gtan mig sgron* ist als eine Darstellung über die Verbreitung des Buddhismus in Tibet während der frühen Phase insofern einzigartig, da es nicht bloß einen indischen Einfluß dokumentiert, sondern auch einen chinesischen, der, wie weiter oben bereits gezeigt wurde, in der späteren tibetischen Historiographie oft verschmäht oder sogar geleugnet wurde.⁵⁸² So werden im *bSam gtan mig sgron* der Reihe nach ein Stufenweg, wie er unter der Bezeichnung Rim gyis pa-System in der tibetischen Literatur Eingang gefunden hat, der chinesische Chan-Buddhismus unter der Benennung Cig car ba-Lehre, das Mahāyoga-System und die rDzogs chen-Tradition behandelt.⁵⁸³ Die jeweiligen Kapitel sind hierarchisch angeordnet, münden somit – aus der Sicht des Autors – in der Darstellung der ‚höchsten‘ Lehre, d.i. in der der rDzogs chen-Tradition. Diese Lehre als die umfassendste darzustellen, liegt auch darin begründet, daß der Verfasser selbst ein rDzogs chen-Meister war, und trotz seiner relativen Objektivität schließlich dennoch seine eigene Tradition hochhält.

⁵⁸² Vgl. Kap. 2.1.6.

⁵⁸³ Das Rim gyis pa-Kapitel umfaßt *SM*: 65-118 (viertes Kapitel des *SM*), das Cig car ba-Kapitel *SM*: 118-186 (fünftes Kapitel des *SM*), das Mahāyoga-Kapitel *SM*: 186-290 (sechstes Kapitel des *SM*) und das rDzogs chen-Kapitel *SM*: 290-494 (siebtes Kapitel des *SM*). Interessanterweise berücksichtigt gNubs chen Sangs rgyas ye shes in seiner Darstellung nicht die Anuyoga-Tradition, die entsprechend der ‚neun Fahrzeuge‘ (*theg pa dgu*) in der rNying ma pa-Schule als acht zwischen Mahāyoga- und rDzogs chen-Lehre einzureihen ist (zu *theg pa dgu* vgl. Kap. 2.1.1). Dies bedeutet, daß entweder die Anuyoga-Übermittlung zu jener Zeit in der Systematik der rNying ma pa-Schule noch keinen klar definierten Platz einnahm oder schlichtweg für die Argumentation gNubs chen Sangs rgyas ye shes nicht von besonderer Relevanz war. Zur Bedeutung der Mahāyoga-Tradition in Dunhuang-Texten vgl. K. W. Eastman (1983).

Wenngleich diese Diskussion um das Rim gyis pa- und Cig car ba-System historisch gesehen unmittelbar auf die Debatte von bSam yas zurückzuführen ist, so nimmt gNubs chen Sangs rgyas ye shes selbst diese Zuordnung dennoch nicht eindeutig vor. Das Rim gyis pa-Kapitel ordnet er nicht ausschließlich der Sicht des indischen Gelehrten Kamalaśīla in der Debatte von bSam yas zu, sondern erwähnt lediglich in der Einführung, daß Kamalaśīla *ein* Beispiel für die Rim gyis pa-Tradition sei, die die endgültige Bedeutung des Buddha nicht offenbare, sondern sich lediglich auf Texte ‚konventioneller Bedeutung‘ (*drang don*) stütze.⁵⁸⁴ gNubs chen Sangs rgyas ye shes erkennt das Cig car ba-System höher an als die Rim gyis pa-Lehre und schreibt, daß die Cig car ba-Lehre, wie sie von Kāśyapa unter anderem bis zu Heshang Mahāyāna überliefert worden sei, auf ‚vollständigen Schriften‘ (*yongs su rdzogs pa'i mdo sde'i gzhung*), also auf jenen der ‚definitiven Bedeutung‘ (*nges don*) des Buddha basiere.⁵⁸⁵ Somit widerspricht er als uns heute einziger bekannter näherer Zeitzeuge der Diskussion um das Rim gyis pa- und Cig car ba-System eindeutig allen späteren Kritikern.⁵⁸⁶

Kommen wir nun zur Struktur des rDzogs chen-Kapitels des *bSam gtan mig sgron*. In der neueren Sekundärliteratur hat bereits der japanische Tibetologe Hiramatsu Toshio eine erste grobe Strukturierung dieses längsten und mehr als zweihundert Seiten umfassenden Kapitels vorgenommen⁵⁸⁷ und gliedert

⁵⁸⁴ *SM*: 23.5: / *de la rim gyis pa ni/ /rgya dkar po'i slob dpon ka mā la shi la'i 'dod gzhung ste/ /drang ba don gyi mdo sde yongs su ma rdzogs pa'i gzhung ngo/*. Vgl. auch ein später hinzugefügtes Kolophon von einem gewissen 'Jam dbyangs bLo gros rgya mtsho (1893-1959) (*SM*: 505.2). Dort heißt es wiederum, daß das vierte Kapitel des *SM* die Lehre Kamalaśīlas darlege (ebd.: 503.4).

⁵⁸⁵ Ebd.: 23.6 und 24.5-6: / *cig char 'jug pa ni/ 'od srungs dang/ [...]/ des brgyud pa'i tha ma ha shang ma hā yan gyi gzhung cig car 'jug pa ste/ yongs su rdzogs pa'i mdo sde'i gzhung ngo/*. Vgl. auch Guenther 1983a: 352.

⁵⁸⁶ Vgl. Kap. 2.1.6.

⁵⁸⁷ Hiramatsu Toshio 平松敏雄, „Ningma pai de jiaofa. Yi jian yu *Chanding yandeng* (*bSam gtan mig sgron*) de dayuanman jiaoyi wei zhongxin 寧瑪派的教法。以見於禪定眼燈

ausgewählte Passagen in Abschnitte über ‚Sicht‘ (*lta ba*), ‚Meditation‘ (*sgom pa*) und ‚Verhalten‘ (*spyod pa*).⁵⁸⁸ Diese erste grobe Strukturierung läßt sich allerdings noch differenzieren, da diese Gliederung weder die ‚Grundlage‘ noch die ‚Frucht‘ der von gNubs chen Sangs rgyas ye shes beschriebenen rDzogs chen-Lehre berücksichtigt. Somit ist insgesamt eine Anordnung des Textes in die drei grundlegenden Kategorien im Heilsgeschehen, nämlich in ‚Grund‘ (*gzhi*), ‚Pfad‘ (*lam*) und ‚Frucht‘ (*‘bras bu*) zu erkennen. Der längste Teil des rDzogs chen-Kapitels ist dabei der Darstellung des tatsächlichen ‚Meditationspfades‘ (*lam*) gewidmet, das wiederum entsprechend der Unterteilung des japanischen Tibetologen T. Hiramatsu in die Unterpunkte ‚Sicht‘ (*lta ba*), ‚Meditation‘ (*sgom pa*) und ‚Verhalten‘ (*spyod pa*) gegliedert werden kann.⁵⁸⁹ Somit ergibt sich folgende Gliederung des rDzogs chen-

(*bSam gtan mig sgron*)的大圓滿教義爲中心 [Siebtes Kapitel: Lehrmethode in der rNying ma pa-Schule. Die Bedeutung der rDzogs chen-Lehre aus der Sicht des *bSam gtan mig sgron* (*Leuchte des Auges der Meditation*)]“, in: *Xizang de fojiao 西藏的佛教 [Tibetischer Buddhismus]*, übers. von Xu Yangzhu 許洋主, Taipei: Faer chubanshe, 1991, 112. Der Beitrag von Hiramatsu Toshio ist eine der wenigen Untersuchungen dieser Art zum *SM* neben der bündigen Veröffentlichung von Otokawa Bunē 乙川文英, „*Zenzō tōmyōron kenkyū* (2): daigoshō (tonmonha shō) no kōsē [Studie zum *bSam gtan mig sgron* (*Leuchte des Auges der Meditation*) (2): Struktur des fünften Kapitels (Cig car ba-Kapitel)]“, in: *IBK* 43/2 (1995[a]), 214-216). Otokawa Bunē (1995a: 215) hat das Cig car ba-Kapitel im *SM* in Form einer Übersichtstabelle folgendermaßen unterteilt: (1) Vorwort (*SM*: 118.4-119.3), (2) theoretische Grundlagen der Cig car ba-Schule (*SM*: 119.3-144.1), (3) praktische Meditationsmethoden (*SM*: 144.2-159.5), (4) unterschiedliche (thematische) Abhandlungen (*SM*: 159.5-184.6) und (5) Schlußbetrachtung (*SM*: 184.6-186.4). Weitere Studien zu Teilaspekten des *SM* sind in den 80iger Jahren von S. Karmay (1988: 103-120) und H. Guenther (1983a: 351-366) geliefert worden. S. Karmay hat kürzere Passagen besonders aus dem rDzogs chen-Kapitel, aber auch aus dem Cig car ba-Kapitel des *SM* übersetzt. Hierauf wird im Einzelfall im folgenden Kapitel dieser Arbeit verwiesen werden. H. Guenther hat einige relevante Passagen aus einem einführenden Kapitel des *SM* übersetzt über die Auslegung des philosophischen Heilskonzeptes ‚Nicht-Vorstellen‘ in den verschiedenen Schulen. Auch hierauf wird im folgenden Kapitel dieser Arbeit detailliert Bezug genommen werden.

⁵⁸⁸ Hiramatsu 1991: 112 und 129, Anm. 5-7. T. Hiramatsu greift für das rDzogs chen-Kapitel des *SM* im Abschnitt über ‚Sicht‘ (*lta ba*) acht verschiedene Sichten (*SM*: 316.3-403.2 = F. 158b.3-F. 204a.2), in dem über ‚Meditation‘ (*sgom pa*) (*SM*: 403.2-444.4 = F. 204a.2-224b.3) acht Meditationsmethoden (*SM*: 412.3-419 = F. 208.3-212b) und in dem über ‚Verhalten‘ (*spyod pa*) (*SM*: 444.2-463.4 = F. 224b.2-234.4) vier verschiedene Formen (*SM*: 444.5-455.3 = F. 224b.5-230a.3) heraus. T. Hiramatsu benennt jedoch lediglich kurz die acht ‚Sichten‘ (vgl. Hiramatsu 1991: 112-118). Er strukturiert den Text nicht nach ‚Grund‘, ‚Pfad‘ und ‚Frucht‘.

⁵⁸⁹ dPal sprul Rin po che (1808-1887) hat diese grundlegende Unterteilung in ‚Grund‘, ‚Pfad‘ und ‚Frucht‘ aus der Sicht der rDzogs chen-Lehre in einer kurzen Unterweisung mit dem Titel *bLa ma rgyangs ‘bod rtsa ‘grel dang bcas pa* [Grundtext und Kommentar zur Anrufung an

Kapitels, an der sich auch die im nächsten Abschnitt anschließende Darstellung der Inhalte der rDzogs chen-Lehre entsprechend des *bSam gtan mig sgron* orientiert:⁵⁹⁰

- I. ‚Grund‘ (*gzhi*), *SM*: 290.6-292.6
- II. ‚Pfad‘ (*lam*), *SM*: 292.6-462.6
 - II.1 ‚Sicht‘ (*lta ba*), *SM*: 292.6-403.2
 - II.2 ‚Meditation‘ (*sgom pa*), *SM*: 403.2-444.4
 - II.3 ‚Verhalten‘ (*spyod pa*), *SM*: 444.4-462.6
- III. ‚Frucht‘ (*bras bu*), *SM*: 462.6-490.1

Werfen wir nun aber noch einen Blick auf die Bedeutung des *bSam gtan mig sgron* im historischen Gesamtzusammenhang. Wie aus dem Kolophon von gNubs chen Sangs rgyas ye shes ersichtlich ist, soll er das *bSam gtan mig sgron*

den Lama aus der Ferne] (von dPal sprul Rin po che, Abschrift in Privatbesitz von einem Original aus *dPal sprul gsung 'bum*, F. 4a.4-6) folgendermaßen beschrieben:

Bedenke meiner, oh Lama, der Du zeigst, daß die drei Übertragungslinien unterschiedslos sind. Die Buddha-Natur, welche die reine Sphäre ist, ist der *dharmakāya*, der in dem ‚Grund‘ verweilt. Die Erkenntnis des ‚Pfades‘, welcher der Reinigungsprozeß ist, ist der *dharmakāya*, der in der ‚Meditation‘ [verweilt]. Die ‚Frucht‘ der Reinigung, welche die zweifache Reinheit [frei von emotionellen und kognitiven Befleckungen] ist, ist der endgültige *dharmakāya*. (*/dag dbyings bde gshegs snying po gzhi gnas kyi chos sku/ /dag byed lam gyi rtogs pa mnyam gzhas gi chos sku/ dag 'bras dag pa gnyis ldan mthar thug gi chos sku/ /rgyud gsum dbyer med ston pa'i bla ma de mkhyen no/*).

Ferner unterscheidet dPa sprul Rin po che in dem weiteren Werk *mThar thug rdzogs pa chen po'i sangs rgyas pa'i thabs zab mo dgongs pa rang grol* [*Selbstbefreite Erkenntnis, tiefgründige Methode der endgültigen Atiyoga-[Lehre], um Erleuchtung [zu erlangen]*] (von dPal sprul Rin po che, Text in Privatbesitz, der offenbar nicht in *dPal sprul gsung 'bum* überliefert ist, F. 14b.6-15a.2) die weitere Untergliederung in ‚Sicht‘, ‚Meditation‘ und ‚Verhalten‘ folgendermaßen:

Man benötigt eine ‚Sicht‘, die frei von jeglicher dualer Wahrnehmung ist. Man benötigt eine ‚Meditation‘, die kontinuierliche und unabgelenkte Klarheit [der Sicht] ist. Man benötigt ein ‚Verhalten‘, welches frei von [absichtsvollen] Anstrengungen und dem Aufgeben [von Negativen] und dem Erlangen [von Positiven] ist. Man benötigt eine ‚Frucht‘, die [von Anbeginn] nicht unterscheidet zwischen dem eigenen Geist und Buddha. (*/ gang yang gnyis snang bral ba'i lta ba zhis ni dgos/ /yengs med 'od gsal 'khor yug sgoms pa zhis ni dgos/ /bya rtsol spang blang bral ba'i spyod pa zhis ni dgos/ /rang sems sangs rgyas dbyer med 'bras bu zhis ni dgos/*).

⁵⁹⁰ Zu einer detaillierten Unterteilung des rDzogs chen-Kapitels vgl. im Anhang Kap. 6.3. Vgl. auch die Darstellung von ‚Grund‘, ‚Pfad‘ und ‚Frucht‘ in Kap. 3.2.4.

auf Aufforderung von Schutzgottheiten verfaßt haben und dementsprechend diesen Text gemäß seiner eigenen Erfahrung niedergeschrieben haben.⁵⁹¹ Ziehen wir allerdings die komplexen historischen Hintergründe und den hierarchischen Aufbau des Werkes in Betracht, scheint gNubs chen Sangs rgyas ye shes in erster Linie die Authentizität seiner eigenen Tradition, nämlich die der rDzogs chen-Lehre, hat nachweisen und bewahren und sich somit vor allem auch vom chinesischen Chan-Buddhismus distanzieren wollen. Denn es heißt:

Während ich das *bSam gtan mig sgron* [schrieb], habe ich [die Cig car ba-Tradition] ausführlich dargestellt, da [ihre Inhalte] fälschlicherweise dazu verleiten könnten, [anzunehmen], daß sie der rDzogs chen-Lehre ähnlich sei.⁵⁹²

Ferner wissen wir aus tibetischen Dunhuang-Dokumenten, wie beispielsweise aus dem tibetischen Kommentar P. tib. 699 zu einem chinesischen Chan-Text (S. tib. 689), daß die Verbreitung des Chan-Buddhismus in Tibet unter anderem auch tatsächlich zu einer synkretistischen Bewegung führte, die Elemente der Chan- und der rDzogs chen-Lehre gleichermaßen in sich aufnahm.⁵⁹³ gNubs chen Sangs rgyas ye shes mag gerade solch eine Tendenz Anlaß gewesen sein, doktrinäre Unterschiede verschiedener Schulen detailliert zu benennen. Er nimmt im *bSam gtan mig sgron* an folgender Stelle konkret Bezug auf jene Zeitgenossen, die solch eine synkretistische Sicht aufrechterhielten, dabei jedoch seines Erachtens weder die Inhalte der Chan- noch die der rDzogs chen-Lehre klar verstanden und bloß ihre eigene verwirrte Sicht für die der rDzogs chen-Lehre hielten. Er schreibt:

Ferner gibt es noch jene, die nicht verstehen, [wie das Prinzip der rDzogs chen-Lehre zu erkennen ist]. Sie haben weder Vertrauen in die Sicht, noch

⁵⁹¹ SM 502.6: [...] /lha srin rnam kyis dbang bskur bas/ /rang nyams bsgoms pa'i yi ge bris/.

⁵⁹² Ebd.: 186.1-3: / rnal 'byor mig gi bSam gtan gyi skabs 'dir/ ston mun dang rdzogs chen cha 'dra bas gol du dogs pa'i phyir rgyas par bkod do/. Vgl. Karmay 1988: 105.

⁵⁹³ Zur historischen und philosophischen Einordnung dieser Dokumente vgl. meinen Aufsatz „Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts“, 2001.

verfügen sie über eine authentische Übermittlung der essentiellen Anweisungen. Lediglich in den niedrigen [Lehren] versiert, [behaupten] sie: ‚Durch inhärentes Gewahrsein wird nicht die wahre Natur von *dharmatā* erkannt. Leer[heit], d.i. die sogenannte Soheit, wird nicht als Objekt ergriffen und ist nicht zu erkennen. Deshalb ist [auch] ursprüngliche Weisheit ohne Objekt; wenn sie wahrgenommen wird, ist sie nicht-dual. Gerade dies ist [die Sicht der] rDzogs chen[-Lehre] – jenseits von Aktivität und Erkennen.‘

Leute, die so reden, geben vor, daß [dies] die rDzogs chen[-Sicht] sei, obwohl ihre Meditation [bloß] auf dem Madhyamaka[-System] basiert. Im [*rDzogs chen*] *sPyi bcings* [*Allgemeine Zusammenfassung [der rDzogs chen-Lehre]*] heißt es: ‚Sich lediglich auf die Meditation des Chan-Buddhismus (d.i. der Cig car ba-Lehre) stützend, behaupten sie, daß sie die höchste rDzogs chen-Lehre sei. Dies ist wie ein Prinz, der hinabsteigt, um Untertan zu werden und widerspricht deshalb den Schriften.⁵⁹⁴ [...] Jenen Leuten erscheint die eigene verwirrte Sicht als [die Sicht der] rDzogs chen-Lehre.⁵⁹⁵‘

Es ist also gerade das Anliegen von gNubs chen Sangs rgyas ye shes im *bSam gtan mig sgron*, die doktrinären Unterschiede zwischen den vier zu seiner Zeit verbreiteten buddhistischen Richtungen herauszuarbeiten. In seiner Analyse

⁵⁹⁴ Das Werk [*rDzogs chen*] *spyi bcings* [*Allgemeine Zusammenfassung [der rDzogs chen-Lehre]*] wird von ‘Jam mgon Kong sprul als das elfte der *Sems sde bco brgyad* [*Achtzehn Texte der ‚Geist-Serie‘*] angeführt, wie sie im *rNying ma rgyud ‘bum* [*Alte tantra-Sammlung*] überliefert sind (zu dieser Textsammlung vgl. Anmerkung weiter unten in diesem Kapitel). Vgl. auch die Beschreibung dieses Textes in: ‚Sems sde bco brgyad kyi dgongs pa rig ‘dzin rnams kyis rdo rje‘i glur bzhengs pa [*vajra*-Gesang der *vidyādhara*, die Bedeutung der *Achtzehn Texte der ‚Geist-Serie‘*]“, in: *gDams ngag mdzod* [*Schatzkammer der mündlichen Unterweisungen*], von ‘Jam mgon Kong sprul (1813-1899) kompiliert, Bd. 1 (rNying ma‘i skor), 198.6-199.2. Die aus dem [*rDzogs chen*] *spyi bcings* zitierte Passage konnte nicht in ihrem Original in der mTsham brag-Ausgabe des *rNying ma rgyud ‘bum* identifiziert werden. – Im rDzogs chen-Kapitel des *SM* zitiert gNubs chen Sangs rgyas ye shes fortwährend von den *Sems sde bco brgyad*. Sofern dieses Zitat aus dem *sPyi bcings* tatsächlich aus den *Sems sde bco brgyad* stammt, ist es sehr bemerkenswert, daß die Cig car ba-Lehre bereits in so einer frühen Textsammlung erwähnt ist. Dies wäre wohl als eine Prophezeiung der Verbreitung der Cig car ba-Lehre in Tibet zu verstehen.

⁵⁹⁵ *SM*: 311.1-6: [...] /de lta ba ni ma shes/ lta ba‘i gdengs ni bral/ khungs su brgyud pa‘i man ngag ni med/ ‘og ma la lce sbyangs pa‘i gang zag kha cig/ /rang rig pas chos nyid kyi ngo bo ma skyes stong pa de bzhin nyid bya ba la dmigs ‘dzin med la mi rtogs pas/ /ye shes kyi yul yang med/ dmigs pa‘i dus na gnyis su med de/ /de kho na rdzogs pa chen po yin te/ de la ni bya ba dang mthong ba med do/ /zhes smra ba‘i gang zag ni/ /rdzogs chen du khas ‘ches nas dbu ma‘i bsam gtan la rten ‘cha‘ ba yin/ /spyi bcings las kyang/ rdzogs chen bla na med par khas ‘ches nas/ /ston men bsam gtan tsam la rten ‘cha‘ ba/ rgyal po‘i sras ‘bangs babs pa lung dang ‘gal/ zhes ‘byung ste/ [...] de ni rang gi lta ba ‘khrul pa rdzogs chen du snang ba [...]. Vgl. auch Karmay 1988: 112.

stützt er sich vor allem auf das philosophische Heilskonzept ‚Nicht-Vorstellen‘ (*rnam par mi rtog pa*) und schreibt, daß er

[...] die Darstellung von ‚Nicht-Vorstellen‘ entsprechend der [vier] einzelnen Fahrzeuge [von Rim gyis pa, Cig car ba, Mahāyoga, Atiyoga] in vorzüglicher Weise erörtern [werde].⁵⁹⁶

Wie aber vollzieht gNubs chen Sangs rgyas ye shes diese Analyse aus der Sicht von ‚Nicht-Vorstellen‘? Hier mag der Titel des Werkes eine Hilfestellung geben, da er auch im Zusammenhang mit diesem übergeordneten Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ zu sehen ist. Der Titel *bSam gtan mig sgron* bedeutet wörtlich *Leuchte des Auges der Meditation*.⁵⁹⁷ Gleich zu Beginn des Werkes wird folgendermaßen auf diesen Titel Bezug genommen:

⁵⁹⁶ SM: 12.5-6: / [...] *theg pa so so'i mi rtog pa'i gzhung gzhi [= bzhi] legs par khong du chud pas/ [...]*. In einer Anmerkung einige Zeilen zuvor (SM: 12.1-2) sind die vier Fahrzeuge (*theg pa bzhi*) angegeben als: *[s]ton/ tsen/ mahā/ a ni [= ti]*.

⁵⁹⁷ Ein kurzer rDzogs chen-Text mit gleichem Titel ist bereits von Vimalamitra überliefert (vgl. „*bSam gtan mig gi sgron ma [Leuchte des Auges der Meditation]*“, in: *sNying thig ya bzhi: Bi ma snying thig 3 [Vier Herz-Essenzen: Herz-Essenz von Vimalamitra]*, von Vimalamitra verfaßt, kompiliert von kLong chen rab 'byams pa (1308-1363), Reproduktion eines Originaldrucks von Kathok Ontrol, neu aufgelegt von Trulku Tsewang, New Delhi: Jamyang und L. Tashi, 1970, 306.2-312.3). Vimalamitra formuliert bündig ‚Sicht‘, ‚Meditation‘ und ‚Verhalten‘ der rDzogs chen-Lehre folgendermaßen:

Hum. Verehrung dem Kontinuum des inhärenten Gewahrseins von Vajrasattva. E ma [ho]! Der am guten Schicksal Teilhabende verwirklicht in diesem Leben die ‚Frucht‘ der Buddhaschaft und strebt dadurch nach dem Wesen. Um den wichtigen Punkt zu treffen, daß *dharmatā* manifest wird, trifft man ihm im ‚Verhalten‘, indem *samsāra* und *nirvāṇa* unterschieden werden. Man wandere auf Friedhöfen und in leeren Tälern umher. [Der wichtige Punkt] in der ‚Meditation‘ ist zu treffen, indem man mit der Sitzhaltung in Einklang ist. Es ist sehr wichtig, daß Körper, Rede und Geist ruhig sind. [Der wichtige Punkt] in der ‚Sicht‘ ist zu treffen, indem [der Geist] festgenagelt und unbeweglich wird. Man gewöhne sich fortwährend an das Kontinuum [der grundlegenden Natur der Wirklichkeit]. Um die Augen zu klären, benutze man Medizin und rezitiere den *mantra [pu dza hum]*. Dann begegnen *dharmakāya* und das Sinnesorgan [des Auges] einander von Angesicht zu Angesicht, so daß inhärentes Gewahrsein sein äußerstes Maß erreicht und irrige Erscheinungen erleuchtet werden. Nachdem der [*karmische*] Körper restlos verschwunden ist und der Trichilioskosmos mit Regenbogen[licht] angefüllt ist, ist alles Sehen und Hören aus dem *samsāra* entlassen und auf der Stufe der mühelosen Verwirklichung wird Samantabhadra [offenbar]. Ich, Vimalamitra, und meinesgleichen streben nach der höchsten Methode der äußeren, inneren, geheimen, höchsten und höchst geheimen Herz[essenz] und werden zu großen *vidyādhara*. [...] (Ebd.: 306.2-307.2: / *hum/ rang rig rdo rje sems dpa' lu gu rgyud kyi sku la phyag 'tshal lo/ e ma sangs rgyas 'bras bu tshe 'dir bsgrub pa yis/ skal ldan snying po don du gnyer ba des/ chos nyid mngon sum gnad la' bebs pa'i phyir/ spyod pa'i gnad du 'khor 'das ru shan dbye/ dur khrod lung stong dag tu rgyu bar bya/ bsgom pa'i gnad du 'dug*

Der Zustand uranfänglicher müheloser Verwirklichung ist in seiner Natur unwandelbar, und obwohl [eigentlich] nichts zu erkennen ist, gibt es [dennoch] die Natur und die [aus ihr hervorgehenden] Erscheinungen.⁵⁹⁸ Meine Verehrung gilt eben diesem Zustand.⁵⁹⁹ Diesbezüglich lege [ich im *bSam gtan mig sgron*, in dem] König der essentiellen Anweisungen, die mühelos verwirklichte ‚Große Vollkommenheit‘ (*rdzogs chen*) fest, welche *bodhicitta* des Grundes von Allem ist. Diese ‚Meditation‘ (*bsam gtan*), welche das ‚Auge‘ (*mig*) des *yogi* genannt wird, hat vielfältige Bezeichnungen [...].⁶⁰⁰

Das ‚Auge‘ (*mig*) des ‚Meditation‘ (*bsam gtan*) Praktizierenden erkennt die Anweisung, deren Verwirklichung die Essenz der rDzogs chen-Lehre ist, nämlich der ‚Zustand von Anbeginn müheloser Verwirklichung‘. Dieser Zustand

stangs rnam gsum bstun/ lus ngag yid gsum dal ba rab tu gces/ lta ba'i gnad du mi 'gul gzer gsum gdab/ lu gu rgyud la rtag tu 'dris par bya/ mig gi gsal byed sman sbyar sngags [pu dza hum] nyid bsgrang/ chos kyi sku dang dbang po zhal mjal pas/ rig pa tshad phebs 'khrul snang sangs rgyas te/ phung po lhag med stong gsum 'jas bkang nas/ mthong thos thams cad 'khor ba phyir bsnyil ching/ lhun grub sa la kun tu bzang por gyur/ bdag 'dra bye ma mu tra nyid kyis kyang/ phyi nang gsang ba bla med mchog nyid kyi/ yang gsang nyid gi thams mchog rnam la 'bad/ rig 'dzin chen por 'gyur ro [...].

Im Anschluß hieran wird ausgeführt, welche Arten von Medizin dem *yogi* bereitstehen, um tatsächlich die Augen zu klären. – Es ist unklar, ob gNubs chen Sangs rgyas ye shes dieser Text bekannt war und der Titel seines Buches in Anlehnung an Vimalamitras Text gewählt wurde.

⁵⁹⁸ Der Begriff *gnyis su*, wörtlich ‚als zwei/dual‘, bezieht sich hier auf die leere bzw. unwandelbare Natur, aus der gleichzeitig jedoch aus sich heraus auch Erscheinungen hervortreten. Es ist also ein weiteres Mal ein zwiefacher Aspekt, ein leerer und gleichzeitig lichter Zustand beschrieben. Als Beispiel hierfür wird in der rDzogs chen-Literatur oftmals die Sonne und ihre Leuchtkraft angeführt. Die Leuchtkraft ist der Sonne inhärent und nicht durch irgendetwas erzeugt. Vgl. hierzu ferner Kap. 3.2.4.2.

⁵⁹⁹ Der Begriff *bdag* im Grundtext ist in einer Anmerkung durch *nyid chen po* als *bdag nyid chen po* ‚große Wesenheit‘ erweitert. Allerdings ist diese Erklärung an dieser Stelle irreführend. Denn der Grundtext liefert in der Lesung *bdag phyag 'tshal* bereits den traditionellen Vers der Verehrung des Verfassers (*rtsom pa po'i mchod brjod*), so daß *bdag phyag 'tshal* als ‚ich verehere‘ zu übersetzen ist. Die Ergänzung in der Anmerkung ist grammatisch nicht schlüssig. Denn hätte die Bedeutung ausgedrückt werden wollen ‚Verehrung eben diesem Zustand, der zur großen Wesenheit geworden ist‘, müßte die grammatisch korrekte Version folgendermaßen lauten: */bdag nyid chen po'i ngnag du gyur pa de la bdag phyag 'tshal/*. Zumindest diese erste Anmerkung stammt somit ganz eindeutig nicht aus der Feder gNubs chen Sangs rgyas ye shes selbst, sondern ist als eine spätere Hinzufügung zu verstehen. Deshalb sollten im *SM* die Anmerkungen zum Grundtext grundsätzlich mit gewisser Vorsicht behandelt werden.

⁶⁰⁰ *SM*: 2.1-3: */ gdod nas lhun gyis grub pa'i ngang/ rang bzhin ngang las ma g.yos kyang/ ma thong rang bzhin gnyis su snang/ de nyid ngang gyur bdag phyag 'tshal/ de la kun gzhi byang chub kyi sems lhun gyis rdzogs pa chen po gtan la dbab pa'i man ngag gi rgyal po/ rnal 'byor pa'i mig zhes bya ba'i bsam gtan 'di mtshan gyi rnam grangs ni [...].*

zeigt sich in einem Aspekt von Ruhe und einem von Bewegung oder anders ausgedrückt: als leere aber dennoch lichte Natur des Grundes von Allem, welcher die phänomenale Welt mühelos erscheinen läßt. Von zentraler Bedeutung in diesem Erkenntnisprozeß ist deshalb die ‚Meditation‘ (*bsam gtan*).⁶⁰¹ Somit ist *bsam gtan* in diesem Zusammenhang ein übergeordneter Begriff, der nicht eine spezielle Meditation im gewöhnlichen Sinne des Wortes beschreibt, sondern vielmehr einen wichtigen Bestandteil des geistigen Reifeprozesses. Durch diesen wird das Empfinden des Menschen geheilt, von der Welt und sich selbst getrennt zu sein, ein Empfinden, welches im Glauben an den konzeptuellen und ‚vorgestellten Aspekt‘ (*rtog pa*) der Erfahrung seinen Ursprung hat. Deshalb ist in diesem ‚Heilungsprozeß‘ das Verständnis des vorgestellten Aspekts der Erfahrung von besonderer Bedeutung, das schließlich zum ‚Nicht-Vorstellen‘ (*mi rtog pa*) führt.

H. Guenther hat den Begriff *bsam gtan* im Zusammenhang der rDzogs-chen-Lehre bereits folgendermaßen definiert:

The term *bsam-gtan* applies to this ‘setting’ of an as yet preconscious intending, which gradually becomes frozen into the customary subject-object division, on any level where the noetic-noematic [‘mind’ (*sems*)] correlation is in its formation. [...]

To be more precise, *bsam-gtan* characterizes the moment of transition when the latent discriminating determinations, that become an explicating and concentrating attention, begin stirring and are going to move freely in the context of explicit themes such as subject and object, whereby they harden into ‘mind’ (*sems*). This particular transitional moment within experience is termed the ‘spontaneous’ [*lhun grub*] or ‘self-present’ [*rang snang*] or ‘natural’ [*rang bzhin*] setting.⁶⁰²

Entsprechend dieser Definition ist *bsam gtan*, also ‚Meditation‘, der Schlüsselaugenblick, in welchem das Sich-Gestalten des ‚vorgestellten Aspektes‘ (*rtog pa*) der Wirklichkeit geschieht und erkannt werden kann. Dieser

⁶⁰¹ Da in dieser Arbeit die beiden tibetischen Begriffe *bsam gtan* und *sgom pa* gleichsam als ‚Meditation‘ übersetzt sind, ist im zweifelhaften Einzelfall der entsprechende tibetische Begriff nochmals in Klammern hinzugefügt.

vorgestellte Aspekt der Erfahrung stellt bereits eine Begrenzung des offenen Raumes des Seins dar. Im Hinblick auf die Wahrnehmung ist dieser offene Raum ‚inhärentes Gewährsein‘ (*rig pa*) und identisch mit dem Aspekt des ‚Nicht-Vorstellens‘ (*mi rtog pa*) der Erfahrung. Somit ist in der ‚Meditation‘ der begrenzende Faktor in der Wahrnehmung der Wirklichkeit zu erkennen. Um schließlich noch einmal zu den einführenden Worten im Werk *bSam gtan mig sgron* zurückzukehren: In der ‚Meditation‘ wird somit der ‚Zustand uranfänglicher müheloser Verwirklichung‘ (*gdod nas lhun gyis grub pa'i ngang*) erhellt. Dementsprechend ist das Anliegen von gNubs chen Sangs rgyas ye shes, diese Bedeutung von ‚Nicht-Vorstellen‘ in der ‚Meditation‘ (*bsam gtan*) der rDzogs chen-Lehre durch die Gegenüberstellung mit dem Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ in den anderen drei Traditionen (Rim gyis pa-, Cig car ba- und Mahāyoga-Lehre) herauszustellen und dadurch Mißverständnisse über mögliche Ähnlichkeiten der unterschiedlichen Traditionen zu klären. Kommen wir nun zu den Inhalten der rDzogs chen-Lehre.

3.2.4 Inhalte der rDzogs chen-Lehre entsprechend des *bSam gtan mig sgron*

Im allgemeinen wird die rDzogs chen-Lehre in der rNying ma pa-Schule in ‚drei Serien‘ (*sde gsum*) übermittelt, nämlich in der (1) ‚Geist-Serie‘ (*sems sde*), (2) ‚Raum-Serie‘ (*klong sde*) und (3) ‚Essentiellen-Serie‘ (*man ngag sde*).⁶⁰³ Allerdings haben sich historisch gesehen nicht alle drei Übermittlungen gleichermaßen etabliert; *sems sde* und *klong sde* waren bereits im 11. Jahrhundert weniger verbreitet und verschwanden als tatsächliche geistige Übungen beinahe ganz von der Bildfläche, hingegen wurde *man ngag sde* besonders seit dem 14. Jahrhundert als sogenannte Übermittlung der ‚Herz-

⁶⁰² Herbert Guenther, *Kindly Bent to Ease Us*, Emeryville: Dharma Publishing, Bd. 2, 1976, 4.

⁶⁰³ Zu den ‚drei Serien‘ (*sde gsum*) der rDzogs chen-Lehre vgl. auch Kap. 2.1.2.2.

Essenz‘ (*snying thig*) in der rNying ma pa-Schule populär.⁶⁰⁴ Im Hinblick auf die rDzogs chen-Lehre, wie sie von gNubs chen Sangs rgyas ye shes dargestellt wird, scheint besonders *sems sde* von hervorragender Bedeutung zu sein, denn ein Großteil der von ihm im rDzogs chen-Kapitel zitierten Texte zählt zu den wichtigsten Quellen der *sems sde*-Bewegung, nämlich zu den sogenannten *Sems sde bco brgyad* [Achtzehn Texten der ‚Geist-Serie‘].⁶⁰⁵ Wie bereits weiter oben angedeutet, muß die *sems sde*-Übermittlung gNubs chen Sangs rgyas ye shes über seine Lehrer Sog po dPal gyi ye shes und Jñānakumāra, der maßgeblich an der Übersetzung dieser *Sems sde bco brgyad* beteiligt war, erreicht haben.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Karmay 1988: 206-209.

⁶⁰⁵ Zu diesem Textkorpus *Sems sde bco brgyad* [Achtzehn Texten der ‚Geist-Serie‘] zählen die fünf früher von Vairocana übersetzten *tantra* (*snga* ‘gyur lnga) (1) *Rig pa* ‘i *khu byug* [Kuckuck des inhärenten Gewährseins], (2) *rTsal chen drug pa* [Sechsfache große Geschicklichkeit], (3) *Khyung chen lding ba* [Flug des Garuda], (4) *rDo la gser zhun* [Reines Gold auf Stein] und (5) *Mi nub pa* ‘i *rgyal mtshan nam mkha* ‘ *che* [Unbesiegbares Siegesbanner, der unfaßbare Himmel[sraum]] und die dreizehn später von Vimalamitra, gNyags Jñānakumāra und sYu sgra snying po übersetzten *tantra* (*phyi* ‘gyur *bcu gsum*) (6) *rTse mo byung rgyal* [Spontaner Gipfel], (7) *Nam mkha* ‘i *rgyal po* [Siegreicher Himmel[sraum]], (8) *bDe ba* ‘*phrul bkod* [oder *bDe ba phra bkod*] [[Ring der] Glückseligkeit mit [Juwelen] eingesetzt] (9) *rDzogs pa spyi chings* [Allgemeine Zusammenfassung der rDzogs chen[-Lehre]], (10) *Byang chub sems tig* [Essenz von bodhicitta], (11) *bDe ba rab* ‘*byams* [Allesdurchdringende Glückseligkeit], (12) *Srog gi* ‘*khor lo* [Rad des Lebens], (13) *Thig le drug pa* [Sechsfache thig le], (14) *rDzogs pa sphi spyod* [oder *spyi gcod*] [Allgemeine Darlegung der rDzogs chen[-Lehre]], (15) *Yid bzhin nor bu* [Wunscherfüllender Juwel], (16) *Kun* ‘*dus rig pa* [Kompendium des inhärenten Gewährseins], (17) *rJe btsun dam pa* [oder *rJe btsan dam pa*] [Höchster Herrscher] und (18) *sGom pa don grub* [Verwirklichung der Meditation] (Tulku Thondup 1996: 32-33). Vgl. auch Karmay 1988: 23-24. Diese Texte sind heute überliefert in: *NGB*: Bd. ka, F. 250a.6-331a.4 (S. 499.6-661.4). Vgl. auch die Beschreibung dieser achtzehn Texte in ‘Jam mgon Kong spruls Kompilation in: „Sems sde bco brgyad kyi dgongs pa rig ‘dzin rnams kyis rdo rje’i glur bzhengs pa“, in: *gDams ngag mdzod*, Bd. 1 (rNying ma’i skor), 193.1-203.3. Dort sind die achtzehn Texte allerdings in leicht abgewandelter Form (d.i. beispielsweise (8), (14) und (17) mit leicht anderem Titel) aufgeführt und ferner sind das *rMad byung rgyal po* [Siegreiche des Wunderbaren] und *sKye med rang rig* [Ungeborenes inhärentes Gewährsein] und als neunzehnter Text das *Sems sde spyi* [Allgemeines zur ‚Geist-Serie‘] aufgeführt. S. Karmay (1988: 24) informiert auch über die leicht unterschiedlichen Überlieferungen dieser achtzehn Texte.

⁶⁰⁶ Vgl. „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo“, F. 81b.5-82a.1 und Kap. 3.2.2. Vgl. auch „rDzogs chen sems sde brgyud pa’i gsol ‘debs byin rlabs kyi dga’ ston [Gebete in der Linie der ‚Geist-Serie‘ in der rDzogs chen[-Tradition], Freudenfest des Segens]“, von Blo gros rgyal mtshan dPal bzang po verfaßt, in: *gDams ngag mdzod*, Bd. 1 (rNying ma’i skor), 298.1-3: / [...] *bai ros rjes bzung mchog gi dngos grub thob/ /grub chen rgyal mo g.yu sgra snying po la/ /gsol ba/ chu bo bzhī* ‘*dus mnyams med lo tsā ba/ /skad cig gcig la sa bdun mngon du mdzad/ /slob dpon gnyags ston dnyā na ku mā rar/ gsol bal/ /ring nyas sbyangs pa’i skal ldan*

Im Zentrum der ‚Geist-Serie‘ (*sems sde*) steht nun, wie die Bezeichnung bereits andeutet, der ‚Geist‘ (*sems*). Diese Übermittlung geht davon aus, daß die phänomenale Welt durch das ‚Spiel der Kraft‘ (*rol pa'i rtsal*) des Geistes entsteht. Ferner wird Geist als ‚Leerheit‘ (*stong pa*) und Leerheit als ‚inhärentes Gewährsein‘ (*rig pa*) eingeführt. *Sems sde* bedeutet schließlich die Vereinigung von ‚inhärentem Gewährsein und Leerheit‘ (*rig stong*).⁶⁰⁷ Der Geist als der ‚Grund von Allem‘ (*kun gzhi*) umfaßt somit das Potential, Erscheinungen hervorzubringen und hat dementsprechend zwei Aspekte: einen phänomenalen, d.i. der gewöhnliche, die *samsārische* Welt wahrnehmende ‚Geist‘ (*sems*), und einen noumenalen, d.i. ‚ursprüngliche Weisheit‘ (*ye shes*) frei von *karmischen* Prägungen und konzeptuellen Vorstellungen.⁶⁰⁸ Ersterer ist Ausdruck von einer verblendeten Sicht und von ‚Unwissenheit‘ (*ma rig pa*), während letzterer die erleuchtete Sicht von ‚inhärentem Gewährsein‘ (*rig pa*) ist.

Im folgenden werden der Reihe nach ‚Grund‘ (*gzhi*), ‚Pfad‘ (*lam*) und ‚Frucht‘ (*'bras bu*) gemäß der Struktur des rDzogs chen-Kapitels (*SM*: 290.6-494.2) dargestellt und zwar immer auch im Hinblick auf das Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ entsprechend der ‚Geist-Serie‘ als ‚inhärentes Gewährsein‘ (*rang rig*) bzw. als die Vereinigung von ‚inhärentem Gewährsein und Leerheit‘ (*rig stong*).

las 'phro can/ /bla mas rjes bzung mkha' spyod gnas su gshegs/ /skyes mchog sog po dpal gyi ye shes la/ /gsol ba/ /mi lob rgya dang bcu bzhi rgya bod du/ /bskyed rdzogs sbyangs pa mthar phyin grub pa thob/ /bla chen gnubs pan sangs rgyas ye shes la/ /gsol ba/ [...].

⁶⁰⁷ Tulku Thondup 1996: 44-45. Ferner zitiert Tulku Thondup den rNying ma pa-Meister sNa tshogs Rang grol aus dem 17. Jahrhundert, der die Essenz der Übung von *khregs chod* (‚Durchtrennen‘) als Vereinigung von inhärentem Gewährsein und Leerheit erklärt. Es ist allerdings unklar, ob *khregs chod* zur Zeit gNubs chen Sangs rgyas ye shes bereits als konkrete Übung eingesetzt wurde. Zu der Übung *khregs chod* vgl. auch Kap. 2.1.2.2.

⁶⁰⁸ Karmay 1988: 213 und Tulku Thondup 1996: 192.

3.2.4.1 ‚Grund‘ in der rDzogs chen-Lehre

Entsprechend der ‚Geist-Serie‘ (*sems sde*) wird im *bSam gtan mig sgron* die Essenz und somit der ‚Grund‘ (*gzhi*) der rDzogs chen-Lehre im ersten Satz des Werkes definiert als der „Zustand uranfänglicher müheloser Verwirklichung[, der] in seiner Natur unwandelbar [ist].“ Es sei zwar eigentlich „nichts zu erkennen[, dennoch existieren aber] die Natur und die [aus ihr hervorgehenden] Erscheinungen.“⁶⁰⁹ gNubs chen Sangs rgyas ye shes schreibt ferner, daß es ein Fehler sei, zu meditieren, wenn die absolute Bedeutung nicht erkannt sei.⁶¹⁰ Die Grundlage der rDzogs chen-Lehre, die er, wie gerade oben zitiert, als ‚Zustand uranfänglicher müheloser Verwirklichung‘ definiert, leitet gNubs chen Sangs rgyas ye shes deshalb zunächst in einem einführenden Kapitel über eine detaillierte Analyse des Verständnisses von ‚Vorstellen‘ (*rtog pa*) her, welches schließlich zur Erkenntnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ (*mi rtog pa*) hinführe und somit zur Erkenntnis des ‚Zustandes uranfänglicher müheloser Verwirklichung‘ selbst. Diese wichtige Passage aus dem *bSam gtan mig sgron*, welche geradezu ein Grundstein ist nicht nur des Verständnisses der rDzogs chen-Lehre im rDzogs chen-Kapitel, sondern auch der anderen drei Traditionen ist, wird deshalb an dieser Stelle noch einmal in voller Länge zitiert.⁶¹¹ gNubs chen Sangs rgyas ye shes schreibt zum ‚Vorstellen‘ (*rtog pa*):

Zunächst wird das ‚Vorstellen‘ erörtert werden, welches [unterschieden wird] in [(1)] ein ‚Vorstellen‘, das [tatsächlich] erscheint und in [(2)] eines, dessen Erscheinen [in der Erfahrung] nicht [spürbar ist].⁶¹²

⁶⁰⁹ SM: 2.1-2: / *gdod nas lhun gyis grub pa'i ngang/ rang bzhin ngang las ma gyos kyang/ ma thong rang bzhin gnyis su snang/[...]*.

⁶¹⁰ Ebd.: 46.1: / *don ma mthong bar bsgom ba'i skyon no/*.

⁶¹¹ H. Guenther (1983: 353-355, 360) hat eine englische Übersetzung der hier folgenden Passagen geliefert, um anhand dieser Passagen ‚meditation trends in early Tibet‘ darzustellen. Seinem kurzen Aufsatz verdanke ich die Anregung, die besondere Interpretation von ‚Nicht-Vorstellen‘ (*mi rtog pa*) in der rDzogs chen-Lehre auch ins Zentrum der in dieser Arbeit folgenden Diskussion zu stellen.

⁶¹² Eine Anmerkung erklärt den Begriff *mi snang la rtogs pa* (‚Vorstellen, dessen Erscheinen [in der Erfahrung] nicht [spürbar ist]) als ‚das Nicht-Existente für nicht-existent

[(1)] Das ‚Vorstellen‘, welches [tatsächlich] erscheint, ist dreifältig:

[(1.1)] Das ‚Vorstellen‘, welches [tatsächlich] als Natur erscheint, [ist selbst in vier Punkten unterschieden]: [(1.1.1)] das ‚Vorstellen‘ der eigentlichen Natur, [d.i. Existenz, Nicht-Existenz, Erscheinen und Leerheit], [(1.1.2)] das ‚Vorstellen‘ des Gegenmittels, [d.i. das Aufgeben von geistigen Befleckungen und dergleichen], [(1.1.3)] das ‚Vorstellen‘ der Soheit, [d.i. das Anhaften an philosophische Lehrsysteme] und [(1.1.4)] das ‚Vorstellen‘ des Erlangen, [d.i. das Anhaften an eine zu erlangende Frucht].

[(1.2)] Das ‚Vorstellen‘, welches als [Erscheinungs]merkmal [erscheint], ist die vorgestellte Sicht hinsichtlich dessen, was konventionell [für wahr gehalten wird].

[(1.3)] Das ‚Vorstellen‘, welches nicht zwischen Natur und Nicht-Merkmal [unterscheidet], ist das unterscheidende Gewahrsein des analytischen Untersuchens, wie es die vorgestellte Sicht der absoluten [Wahrheit] ist. [...] ⁶¹³

Von dieser Definition des ‚Vorstellens‘ kommt gNubs chen Sangs rgyas ye shes nun zum ‚Nicht-Vorstellen‘ (*mi rtog pa*), welches – begleitet von unterschiedlichen Einsichten – folgendermaßen abgestuft wird bis hin zum höchsten ‚Nicht-Vergegenständlichen‘ (*mi dmigs pa*). ⁶¹⁴

Jedem einzelnen dieser [Aspekte des ‚Vorstellens‘] entspricht ein [Aspekt des] ‚Nicht-Vorstellens‘. Man [unterscheidet drei Aspekte] des ‚Nicht-Vorstellens‘: [(a)] einen weltlichen, [(b)] einen überweltlichen und [(c)] einen höchsten.

halten‘ (*med pa la med par ‘dzin pa*). H. Guenther (1983a: 362, Anm. 12) beschreibt die Bedeutung von *snang ba* nicht bloß statisch als ‚Erscheinung/Erscheinen‘, sondern prozesshaft als ‚in Erscheinung treten/sich Zeigen‘.

⁶¹³ SM:53.2-5: / *dang po la rtog pa bshad de/ snang la rtog pa dang/ mi snang la rtog pa’o/ snang la rtog pa la gsum ste/ ngo bor snang la rtog pa ni/ rang bzhin la rtog pa dang/ gnyen po la rtog pa dang/ de kho na nyid la rtog pa dang/ thob pa la rtog pa’o/ mtshan ma la rtog pa ni/ kun rdzob tu rtog pa’i lta ba’o/ ngo bo dang mtshan ma med par snang ba la rtog pa ni/ don dam pa la rtog pa’i lta ba so sor rtog pa’i shes rab bo/ [...].*

⁶¹⁴ Der tibetische Begriffe *mi dmigs pa* ist in dieser Arbeit in der Regel als ‚Nicht-Vergegenständlichen‘ übersetzt und zwar in dem Verständnis, daß *mi dmigs pa* die Bedeutung umfaßt, *nichts als Objekt zu erfassen*, somit also in der Wahrnehmung *nichts zu einem objektiven ‚Gegenstand‘ gemacht wird*. Vgl. hierzu auch die Ausführungen zu *gza’ gtad dang bral* (‚Objektlosigkeit‘) bezüglich der rDzogs chen-Sicht in Kap. 3.2.4.2.

[(a)] Das ‚weltliche Nicht-Vorstellen‘ [umfaßt] die [vier] Meditationen [im Bereich des Formhaften] und [vier] Versenkungen [im Bereich des Formlosen].⁶¹⁵

[(b)] Das ‚überweltliche [Nicht-Vorstellen‘ umfaßt] den *sāmadhi* des Beendens [geistiger Aktivitäten] der *śrāvaka* und den der Ruhe der *pratyekabuddha*. Dies wird auch die ‚Meditation des sich Annäherns eines gewöhnlichen Menschen‘ genannt.⁶¹⁶

[(c)] Das ‚höchste Nicht-Vorstellen‘ wird im Mahāyāna-Buddhismus [verwirklicht]. Es ist die ‚Einsicht-Meditation‘ (*vipaśyanā*), die Meditation, die die [absolute] Bedeutung klar unterscheidet. Sie entsteht durch die Ursache des unterscheidenden Gewahrseins, welches analytisch untersucht. Die Meditation, welche Soheit erfaßt, ist die ‚Ruhe-Meditation‘ (*śamatha*) des Nicht-Merkmals. In der Meditation der *tathāgata* werden [schließlich] ‚Ruhe- und Einsicht-Meditation‘ miteinander verbunden [praktiziert]. Diese [Haltungen] werden auch bezeichnet als das Nicht-Vergegenständlichen, welches durch Hingabe entstanden ist, das intensive Nicht-Vergegenständlichen und das nachfolgende Nicht-Vergegenständlichen.⁶¹⁷ Da dies aber leicht verständlich ist, wird es nicht weiter ausgeführt werden.⁶¹⁸

⁶¹⁵ Die ‚vier Meditationen‘ (*bsam gtan bzhi*) und ‚vier Versenkungen‘ (*snyoms pa bzhi*) machen zusammen den gesamten Bereich des Daseinskreislaufes aus, also den der drei Bereiche des Begehren, des Formhaften und des Formlosen und werden zusammengefaßt in den ‚neun Stufen der drei Bereiche‘ (*khams gsum sa dgu*): (1) ‚Bereich des Begehrens‘ (*‘dod khams*), (2) ‚erste Meditation‘ (*bsam gtan dang po*), (3) ‚zweite Meditation‘ (*bsam gtan gnyis pa*), (4) ‚dritte Meditation‘ (*bsam gtan gsum pa*), (5) ‚vierte Meditation‘ (*bsam gtan bzhi pa*), (6) ‚grenzenloser Himmel[sraum]‘ (*nam mkha‘ mtha‘ yas*), (7) ‚grenzenloses Bewußtsein‘ (*rnam shes mtha‘ yas*), (8) ‚Nichts‘ (*di yang med*) und (9) ‚weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung‘ oder ‚Gipfel des *samsāra*‘ (*‘du shes med ‘du shes med min* oder *srid rtse*) (vgl. *BG*: 227a).

⁶¹⁶ Die ‚Meditation des sich Annäherns eines gewöhnlichen Menschen‘ (*byis pa nyer spyod kyi bsam gtan*) ist die erste einer Kategorisierung von ‚drei Meditationen‘ (*bsam gtan rnam gsum*), die auch von gNubs chen Sangs rgyas ye shes im weiteren beschrieben wird. Die zweite ist die ‚Meditation, die die [absolute] Bedeutung klar unterscheidet‘ (*don rab ‘byed pa‘i bsam gtan*) und die dritte und höchste ist die ‚Meditation der *tathāgata*‘ (*de bzhin gshegs dge‘i bsam gtan*).

⁶¹⁷ Es mag sich bei diesen drei Begriffen um die Phasen von vorbereitender Überlegung, tatsächlicher Meditation und Nachmeditation handeln.

⁶¹⁸ *SM*:53.6-54.6: / *de dag re re la mi rtog pa re re ci rigs su sbyar ro/ /mi rtog pa ni ‘jig rten pa‘i mi rtog pa dang/ ‘jig rten las ‘das pa‘i mi rtog pa dang/ bla ma‘i mi rtog pa‘o/ /de la ‘jig rten pa‘i mi rtog pa ni/ bsam gtan dang snyoms par ‘jugs pa‘o/ /‘jig rten las ‘das pa ni nyan thos ‘gog pa dang/ rang rgyal zhi ba‘i ting nge ‘dzin te/ de ni byis pa nyer spyod kyi bsam gtan shes kyang bya‘o/ /bla ma‘i mi rtog pa ni theg pa chen po ste/ /de la don rab ‘byed pa‘i bsam gtan lhag mthong ste/ so sor rtogs pa‘i shes rab kyi rgyu las byung ba‘o/ de bzhin nyid dmigs kyi*

Schließlich wird die Einsicht in ‚Nicht-Vorstellen‘ weiterhin aus der Sicht verschiedener philosophischer Lehrsysteme beschrieben bis hin zum Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ in der rDzogs chen-Lehre.

Ferner ist ‚Nicht-Vorstellen‘ [unterschieden] in [(1)] ein ‚Nicht-Vorstellen‘, das [tatsächlich] erscheint und in [(2)] eines, dessen Erscheinen [in der Erfahrung] nicht [spürbar ist].

[(1)] Das ‚Nicht-Vorstellen‘, welches [tatsächlich] erscheint ist zwiefach:

[(1.1)] Das ‚Nicht-Vorstellen‘, welches als [Erscheinungs]merkmal [erscheint], ist das vorstellungsfreie Erkennen dessen, was das in Abhängigkeit Entstehende als Bezugspunkt hat.

[(1.2)] Das ‚Nicht-Vorstellen‘, welches [tatsächlich] als Natur erscheint, [ist selbst] in drei [Punkten unterschieden]: [(1.2.1)] das ‚Nicht-Vorstellen‘, welches als ‚existente‘ Natur erscheint, ist die Erkenntnis in der Yogācāra-[Philosophie], welche das in ‚Abhängigkeit [Entstehende]‘ wahrnimmt,⁶¹⁹ und die Erkenntnis der *tīrthika*, welche das ‚Selbst‘ wahrnimmt. [(1.2.2)] Das ‚Nicht-Vorstellen‘, welches als ‚leere‘ Natur erscheint, ist die Meditation der ‚vollkommenen [Beschaffenheit]‘ im Yogācāra-[System].⁶²⁰ [(1.2.3)] Die Erkenntnis in der Meditation des ‚Mittleren Weges‘ (Madhyamaka) ist *vipaśyanā*. Hier ist das oben genannte Nicht-Vergegenständlichen vervollkommenet.

Über [diese Formen des Nicht-Vorstellens] hinausgehend und davon unterschieden ist das ‚nicht-duale Nicht-Vorstellen‘ in der Mahāyoga[-Tradition] und das ‚müheles verwirklichte große Nicht-Vorstellen‘ im Atiyoga[-System]. Um [auch hier] die möglichen Irrtümer zu identifizieren, werden jene [Systeme] der Reihe nach dargelegt. [...] ⁶²¹

bsam gtan ni mtshan ma med pa'i zhi gnas so/ /de bzhin gshes pa'i bsam gtan ni zhi gnas lhag mthong zung du 'brel ba'o/ /de dag la'ang mos pa las byung ba'i mi dmigs pa dang/ shin tu mi dmigs pa dang/ rjes su mi dmigs par bshad de go sla bas ma sbyar ro/.

⁶¹⁹ Der Begriff *gzhan dbang* – hier frei übersetzt als ‚das in Abhängigkeit [Entstehende]‘ – ist als die Erkenntnis der ‚abhängigen Beschaffenheit‘ (*paratantrasvabhāva*) aus der Sicht der ‚drei Beschaffenheiten‘ (*ngo bo gsum*, *trisvabhāva*) in der Yogācāra-Philosophie zu verstehen. Vgl. hierzu auch die kurze Darstellung in Kap. 3.1.5.2.

⁶²⁰ Zur ‚vollkommenen Beschaffenheit‘ (*yongs su grub pa*, *pariṇiṣpannasvabhāva*) im Yogācāra-System vgl. die kurze Darstellung in Kap. 3.1.5.2.

⁶²¹ SM: 54.6-55.6: / yang mi rtog pa la/ snang la mi rtog pa dang/ mi snang la mi rtog pa/ gnyis las/ snang la mi rtog pa ni gnyis te/ mtshan mar snang la mi rtog pa ni/ gzhan dbang la dmigs pa'i shes pa rtog pa dang bral ba rnam so/ ngo bor snang la mi rtog pa yang gsum ste/ yod pa'i ngo bor snang la mi rtog pa ni/ rnal 'byor spyod pa'i gzhan dbang yid la byed pa'i shes

gNubs chen Sangs rgyas ye shes definiert abschließend nun das ‚müheles verwirklichte große Nicht-Vorstellen‘ als Grundlage des rDzogs chen-System folgendermaßen:

Die müheles vollkommene Soheit des höchsten *yoga*, wie sie im Atiyoga[-System dargestellt ist, ist von der Art, daß] die gesamte phänomenale Welt von sich aus und von Anbeginn vollkommen leuchtet in der reinen Sphäre der inhärenten ursprünglichen Weisheit. Was gebe es in der müheles verwirklichten Vollkommenheit, welche [existiert,] ohne daß nach einer Ursache und Wirkung zu suchen ist, von demjenigen, der die große Wesenheit [erfährt], anderes zu meditieren als die leuchtende und klare, uranfängliche Lichtheit, die inhärentes Gewahrsein ist, welches nicht aufgestellt werden braucht, unbeweglich, unverfälscht ist und in das nicht einzutreten ist, da es nichts zu bewegen und zu benennen gibt. Es gibt nichts, auf das sich die Aufmerksamkeit als existente [Vorstellung] richten könnte. Es gibt bloß diese Bedeutung von ‚Nicht-Existenz‘. Wer dies [so] sieht, für den ist dies das ‚große uranfängliche Nicht-Vorstellen‘, welches in seinem Erscheinen nicht gehindert wird und in dem es keine Vorstellungen gibt. [Und auch der Begriff] ‚Nicht-Vorstellen‘ [selbst] ist [in diesem Fall] bloß eine Bezeichnung.⁶²²

Diese erste Beschreibung der Grundlage der rDzogs chen-Lehre in einem einführenden Kapitel des *bSam gtan mig sgron*, welche zunächst nur grob die Unterschiede der einzelnen Traditionen beleuchtet,⁶²³ setzt also die ‚müheles vollkommene Soheit‘ mit der Erkenntnis vom ‚großen uranfänglichen Nicht-Vorstellen‘ gleich. Wenden wir nun den Blick direkt zum rDzogs chen-Kapitel, wo dieses Thema wieder aufgegriffen und weiter ausgeführt wird. Zu Beginn des Kapitels wird hier die Grundlage der rDzogs chen-Lehre als die ‚müheles

pa dang/ mu stegs can dag gi bdag tu yid la byed pa'i shes pa'o/ /stong pa'i ngo bor snang la mi rtog pa ni/ rnal 'byor spyod pa'i yongs su grub pa bsgom pa'o/ dbu ma'i lam sgom pa'i shes pa lhag mthong ste/ de la gong gi mi dmigs pa tshang ngo/ /de las khyad du gnyis su med pa'i mi rtog pa ma hāyo ga'o/ /lhun gyis grub pa'i mi rtog po chen po a ti yo ga'o/[...].

⁶²² SM: 60.2-6: / a ti yo ga lhag pa'i rnal 'byor gyi lhun rdzogs de bzhin nyid ni/ /snang srid gyi chos so cog rang byung gi ye shes rnam par dag pa'i klong du sel med par ye nas rang gsal ba la/ /rgyu dang 'bras bu ril ma btsal bar lhun gyis rdzogs pa ni/ bdag nyid chen po pas/ de la g.yo rdul ming yang med pas/ rang rig pa ma bzhag ma g.yos ma bslad ma zhugs par lhan ne lhang nge ye gsal bar ci zhig bsgom/ ci zhig dran par byar yod de med/ med pa'i don de nyid kho na yod/ de dang du len pa su zhig ste/ ye mi rtog pa chen po la/ snang ba bkag pa yang med la/ de la rtogs pa med de/ mi rtog pa nyid kyang bla dvags so/.

⁶²³ SM: 64.5: / de ni lta ba'i khyad par tsam ste zhib tu 'og ston to/.

vollkommene Natur‘ mit ‚inhärentem Gewährsein‘ (*rang rig*) gleichgesetzt. gNubs chen Sangs rgyas ye shes führt diese Bedeutung folgendermaßen aus:

Nun verkünde ich die Atiyoga-Lehre, das hervorragende Fahrzeug, der höchste *yoga*, die vollkommene Mutter aller Herrscher; ihr Name ist die ‚Große Vollkommenheit‘ (*rdzogs pa chen po*). [Sie wird] so [genannt], da sie detaillierte Belehrungen gibt, um ‚nackte Befreiung‘⁶²⁴ zu verstehen, [d.i.] die mühelos vollkommene [absolute] Bedeutung, welche bar jeglichen Vorstellens gegenüber allen *dharma* ist. Dementsprechend ist die [absolute] Bedeutung des Zustandes der mühelos [vollkommenen] Natur, die die höchste Schatzkammer aller Fahrzeuge und der universale Ahnherr ist,⁶²⁵ unmittelbar als inhärentes Gewährsein zu beherrschen und anschließend nicht [mehr als eine Substanz] im Geist zu erfassen. Die große Bedeutung ist klar zu sehen als inhärentes Gewährsein. Wie weiß man von ihr? In diesem Fahrzeug des höchsten *yoga* ist zunächst kein zu bemessender *dharma* durch das eigene unterscheidende Gewährsein des analytischen Untersuchens zu bemessen⁶²⁶ – so wie es in den *tantra*, kanonischen Schriften und essentiellen Anweisungen [gelehrt wird]. Denn dies ist so, da sämtliche *dharma* von Anbeginn [weder] ihre Federn wechseln, noch ihre Farbe ändern.⁶²⁷ [Die absolute Bedeutung sämtlicher *dharma*] ist inhärente ursprüngliche Weisheit in der Sphäre des ‚großen Kreises‘⁶²⁸, ist Buddha-Natur. Wer sähe [darin noch] ein Objekt, um die Wirklichkeit zu bemessen? Wer lehrte [noch] eine Logik, [sie zu erfassen]? Welche Vollendung [gebe es noch] zu suchen?

⁶²⁴ Zu dem Begriff ‚nackte Befreiung‘ (*gcer grol*) als Synonym für ‚inhärente Befreiung‘ (*rang grol*) vgl. die Anmerkung in dem Abschnitt über ‚Sicht‘ in Kap. 3.2.4.2.

⁶²⁵ Vgl. Karmay 1988: 107, Anm. 3. Der Begriff *spyi mes* ‚universaler Ahnherr‘ beziehe sich auf den ‚ursprünglichen Grund‘ (*gdod ma'i gzhi*). Vgl. auch ebd.: 175-176. Geshe Pema Tsering erklärt *spyi mes* als Ausdruck der Urgrundes, der in der rDzogs chen-Lehre in dem Urbuddha Samantabhadra dargestellt ist.

⁶²⁶ Der tibetische Begriff *gzhal ba* ist in dieser Arbeit in der Regel wörtlich als ‚bemessen/ermessen‘ übersetzt. ‚Bemessen‘ ist hier zu verstehen als ein *Abwägen durch analytisches Untersuchen*, um die wahre Natur oder Soheit einer Gegebenheit zu ‚bestimmen‘ (*thag gcod pa*) bzw. zu erkennen.

⁶²⁷ Dieses Beispiel veranschaulicht, daß die den Erscheinungen zugrunde liegende Natur unwandelbar ist.

⁶²⁸ In diesem Kontext ist *thig le* nicht mißzuverstehen als das Netzwerk von ‚Energiekanälen, -strömen und Kernpunkten‘ (*rtsa rlung thig le*), wie es dem *sambhogakāya*-Bereich eigen ist. *Thig le* steht hier synonym für *rdzogs chen*, die ‚Große Vollkommenheit‘ und symbolisiert als runde Gestalt ebenso das Vollkommene.

Wodurch sei sie [noch] zu ermessen? [Jegliche *dharmas*] sind nicht zu vergegenständlichen, da ihre Natur unzerlegbar ist.⁶²⁹

Zusammenfassend beschreibt gNubs chen Sangs rgyas ye shes nun die Grundlage der rDzogs chen-Lehre als makellose und in sich bereits vollkommene Soheit. Es handelt sich um eine ‚dynamische Leerheit‘, aus der die gesamte phänomenale Welt heraus leuchtet und tatsächlich in Erscheinung tritt. Negativ formuliert ist es eine ‚Nicht-Existenz‘ (*med pa*), die hier allerdings nicht im Gegensatz zur ‚Existenz‘ (*yod pa*), sondern als Absolutes jenseits jeglicher Dualität zu verstehen ist. Positiv ist diese ‚dynamische Leerheit‘ beschrieben als ‚inhärentes Gewährsein‘ (*rig pa*), welches strahlende Lichtheit ist. Somit sind Leerheit-Aspekt, d.i. die Soheit bzw. die Natur des Geistes, und Lichtheit-Aspekt in Form von ‚inhärentem Gewährsein‘ untrennbar miteinander verquickt. Die nicht-duale Wahrnehmung von ‚Soheit-cum-inhärentem Gewährsein‘ – ‚frei von Vorstellungen‘ (*mi rtog pa*) und ‚Vergegenständlichen‘ (*mi dmigs pa*) – ist gerade die Verwirklichung von ‚inhärenter ursprünglicher Weisheit‘ (*rang byung ye shes*).⁶³⁰ Auf welchem ‚Pfad‘ (*lam*) ist diese ‚Grundlage‘ (*gzhi*) der rDzogs chen-Lehre nun zu verwirklichen?

⁶²⁹ SM: 290.6-292.1: / *de nas theg pa'i mchog rnal 'byor gyi phul yang tog/ rgyal ba ril gyi yum a ti yo ga'i don bstan pa ni/ mtshan rdzogs pa chen po zhes bya ste/ ci'i phyir zhe na/ bsam gyis mi khyab pa'i chos thams cad ma brtsal lhun rdzogs pa'i don/ gcer grol go bar bya ba'i phyir zhib tu bstan te/ de lta bu'i theg pa thams cad kyi yang mdzod spyi mes chen po 'di'i ngo bo lhun gyis pa'i ngang nyid kyi don/ rang rig pa'i mngon sum khong du chud nas blo bzhas par byar yang med pa'i don chen po rang gi rig pa la gsal bar bya ba yang/ ji ltar shes par bya zhe na/ shin tu rnal 'byor gyi theg pa 'di la/ rgyud lung man ngag gi gzhung ltar/ dang po gzhah bya'i chos gcig la/ rang gi so sor rtogs pa'i shes rab kyis gzhah bar byar yang med pa ste/ de ci'i phyir zhe na/ chos so cog tu grags pa thams cad/ ye gdod ma nyid nas/ spu ma brjes mdog ma bsgyur bar rang byung gi ye shes thig le chen po'i klong du sangs rgyas pa'i rang bzhin la/ dngos po gzhah byar su yis mthong/ gtan tshigs su yis bstan/ grub pa'i mtha' ci zhis tshol/ 'jal byed gang gis byas te/ de dag gi ngo bo so so ba med pa'i phyir ma dmigs so/. Vgl. Karmay 1988: 107-108.*

⁶³⁰ Tulku Thondup (1996: 324, 326) liefert in seiner Übersetzung von kLong chen rab 'byams pas *sems sde*-Text *rdzogs pa chen po sems nyid rang grol* [*Naturally Liberated Mind, the Great Perfection*] eine ganz ähnliche Passage. In der Übersetzung heißt es folgendermaßen:

Mind [*sems nyid*] and primordial wisdom [*rang byung ye shes*] are like water and its moisture: At all times there is no separation between them, but they are adulterated by the discriminations of mental acceptance and rejection. Mind and its object, whatever appears, is

3.2.4.2 ‚Pfad‘ in der rDzogs chen-Lehre

Der längste Teil des rDzogs chen-Kapitels im *bSam gtan mig sgron* ist der Darstellung des ‚Pfades‘ (*lam*) gewidmet (*SM*: 292.6-462.6). Wie bereits weiter oben grob skizziert, ist dieser Abschnitt in die Unterpunkte ‚Sicht‘ (*lta ba*, *SM*: 292.6-403.2), ‚Meditation‘ (*sgom pa*, *SM*: 403.2-444.4) und ‚Verhalten‘ (*spyod pa*, *SM*: 444.4-462.6) gegliedert.⁶³¹ Folgen wir nun dieser Struktur des Textes, um die beschriebenen Methoden klar darzulegen, wie ein Praktizierender in dieser dreifachen Übung ‚inhärentes Gewahrsein‘ (*rig pa*), also die Essenz der rDzogs chen-Lehre, von dem gewöhnlich und ‚dual-wahrnehmenden Geist‘ (*sems*) unterscheiden lernt, so daß er schließlich in inhärentem Gewahrsein verweilt, also in einer vorstellungsfreien und nicht-dualen Wahrnehmung.⁶³² ‚Sicht‘, ‚Meditation‘ und ‚Verhalten‘ sind dementsprechend praktische Methoden, wie der abstrakte ‚Grund‘ (*gzhi*) zu realisieren ist.

SICHT

gNubs chen Sangs rgyas ye shes betont mehrfach die Notwendigkeit, zunächst die ‚Sicht‘ (*lta ba*) über die absolute Bedeutung zu bestimmen, ehe der

the essential nature, but by apprehending partiality, its openness is restricted. [...] If whatever arises arises free from conceptualization, it is the real Primordial Wisdom.

Ferner wird der Begriff ‚inhärente ursprüngliche Weisheit‘ (*rang byung ye shes*) im *SM*: 342.2-4 folgendermaßen beschrieben:

Nun, ist das mannigfaltige Entstehen von Ursache und Wirkung ein Fehler? Wenn man fragt, ob es unmittelbare Wahrnehmung gibt, so heißt es, daß Ursache und Wirkung, die wie die Sonne und ihre Strahlung sind, inhärente ursprüngliche Weisheit und somit nicht aufzugeben sind. Deshalb ist die Natur von Ursache und Wirkung selbst zu erkennen[, da] alles aus Ursache und Wirkung heraus entsteht. Ebenso entsteht gerade diese Natur nicht, weil sie unzerstörbare ursprüngliche Weisheit ist. (*‘o na rgyu rkyen sna tshogs su skyes pa ‘di ci nyes/ mngon sum gyi tshed [= tshad] mar yang ‘dug na zhes dris na/ lan gsol ba/ rgyu rkyen gyi ngo bo nyid rtogs dang rgyu rkyen nyid nyi ma dang zer bzhin rang byung ye shes pas spang du med/ rgyu rkyen las skyes so/*).

⁶³¹ In der Sekundärliteratur ist in ersten Beiträgen von S. Karmay (1988: 109-118) und T. Hiramatsu (1991: 112-118) die ‚Sicht‘ der rDzogs chen-Lehre im *SM* in Auszügen einmal kurz dargestellt worden. An gegebener Stelle wird auf diese Forschungsarbeiten verwiesen werden.

⁶³² Vgl. Tulku Thondup 1996: 202.

Übende mit der ‚Meditation‘ einsetze.⁶³³ Auf diese Art und Weise seien Irrtümer zu vermeiden, wie beispielsweise die Wahrnehmung, welche daran anhaftet, Erscheinungen als objektive Bezugspunkte zu erfassen, d.h., sie zu ‚vergegenständlichen‘ (*dmigs pa*). Deshalb wiederholt er noch einmal mit nachdrücklichen Worten:

Es ist äußerst wichtig, durch die anfängliche Sicht, welche [gerade] diese [absolute] Bedeutung [der rDzogs chen-Lehre] ist, das nicht zu Bestimmende zu bestimmen. Ignorante weichen von der Seite der Sicht ab, indem sie behaupten, daß die Wirklichkeit, so wie sie ist und bloß erscheint, vermeintlich die rDzogs chen[-Sicht] sei, [obwohl] jene [noch] im Bereich der [Wahrnehmung] gewöhnlicher Wesen geblieben sind.⁶³⁴

In dieser Passage ist offenkundig gesagt, daß „das nicht zu Bestimmende zu bestimmen“ sei. Denn wie wir uns erinnern, wurde die Grundlage der rDzogs chen-Lehre bereits als ein nicht-dualer ‚Zustand müheloser Verwirklichung‘ beschrieben, der *per definitionem* durch keine Art von Bezugspunkt zu erfassen ist, so daß es in letzter Hinsicht auch keine Sicht gibt, die aufrecht zu erhalten ist. Deshalb schreibt gNubs chen Sangs rgyas ye shes:

[...] Es gibt weder jemanden, der eine Sicht [aufrechterhält], noch gibt es eine Sicht als objektiven [Bezugspunkt]. Deshalb heißt es im *rDo rje bkod pa* [*Diamantene Anordnung*]: ‚[In der rDzogs chen-Lehre] werden ‚Stufen‘ (*bhūmi*) [nicht] aufgegeben,⁶³⁵ man bindet sich nicht an sie und erkennt sie nicht. [Denn täte man dies, befände man sich wieder] im Daseinskreislauf. Da [aber] die mühelose Verwirklichung unterschiedslos ist, gibt es weder eine Sicht, noch denjenigen, der eine Sicht [aufrechterhält].⁶³⁶ Deshalb sind [jene]

⁶³³ SM: 45.6-46.1: // *de la don lta ba thag chod par bya ba ni/ thabs dang/ yon tan dang/ don ma mthong bar bsgom pa'i skyon no/*.

⁶³⁴ Ebd.: 402.6-403.2: */de lta bas na don de thog mar lta bas/ /thag bcad du med par chod par bya ba shin tu gces so/ rmongs pa dag gis lta ba phyogs las gol te/ ji bzhin pa dngos po 'di kho na snang ba ltar 'dod pa na rdzogs chen du khas 'ches nas skye bo phal pa'i sa la gnas so/*.

⁶³⁵ *Spar sa* ist ein Schreibfehler für *spangs*. Ferner fehlt entsprechend des Kontextes eine Verneinung, so daß es *ma spangs* ‚nicht aufgeben‘ heißen muß.

⁶³⁶ Dieses Zitat konnte bislang nicht identifiziert werden.

Aktivitäten [des Aufgebens etc.] in dieser großen [rDzogs chen-]Tradition von sämtlichen gedanklichen Verfälschungen befreit.⁶³⁷

Die Sicht der rDzogs chen-Lehre ist demnach gerade eine Nicht-Sicht. Es heißt:

Eine derartige Methode ist eine Sicht, die durch Nicht-Sehen sieht. Sie ist die große Erkenntnis, die Nicht-Erkenntnis ist. Deswegen gibt es von so [einer Sicht] im allgemeinen nicht eine einzige und sie ist unvorstellbar, [aber dennoch] sollen hier zunächst einige autoritative Schriften von Lehrern dargelegt werden.⁶³⁸

An dieser Stelle setzt gNubs chen Sangs rgyas ye shes nun mit einer umfassenden Darstellung der rDzogs chen-Sicht ein, u.a. aus der Perspektive von neun verschiedenen Meistern. In der Sekundärliteratur ist diese Passage auszugsweise bereits von S. Karmay und T. Hiramatsu vorgestellt worden.⁶³⁹ Bevor hier nun zwei dieser Sichten, nämlich *gza' gtad dang bral ba* (‚Objektlosigkeit‘) und *gnyis su med pa* (‚Nicht-Dualität‘) exemplarisch ausführlicher erläutert werden, wird zunächst ein grober thematischer Abriß dieser Passage über die ‚Sicht‘ gegeben.⁶⁴⁰

⁶³⁷ SM: 377.5-378.1: /[...] *lta ba po dang lta ba'i yul med pa'i phyir te/ rdo rje bkod pa las/ sa spar [= ma spangs] sa ma bkol ma rtogs 'khor ba'i phyir/ lhun grub dbyer med pas/ lta dang lta bar bya ba med ces byung ba'i phyir/ de bas na lugs chen po 'dir bya bas bsams bslad pa'i ril grol ba'o/.*

⁶³⁸ Ebd.: 315.3-4: / *thabs de ltar bus mjal ba med par 'jal [= mjal] ba'i lta ba ni/ rtogs pa med pa'i rtogs pa chen po ste/ de ni spyir gcig las kyang med/ bsam las kyang 'das na/ re zhig dge ba'i bshes gnyen gyi bzhed gzhung 'ga' 'dir bstan te/.*

⁶³⁹ S. Karmay (1988) hat einige Passagen aus dem Abschnitt über die ‚Sicht‘ auszugsweise übersetzt und zwar teilweise die sechs Fragen bezüglich der Bedeutung der rDzogs chen-Lehre (ebd.: 109-112, SM: 292.5-315.4) und jeweils die einführenden Sätze zu der sehr ausführlichen Passage zu den oben genannten neun Ansichten von verschiedenen Meistern (Karmay 1988: 112-118, SM: 315.4-377.1). T. Hiramatsu (1991:112-118) hat ebenfalls die Ansichten von neun Meistern kurz benannt.

⁶⁴⁰ Vgl. auch die detaillierte Gliederung des rDzogs chen-Kapitels im Anhang (Kap. 6.3).

Der Abschnitt über die ‚Sicht‘ der rDzogs chen-Lehre setzt mit folgenden sechs Fragen ein:⁶⁴¹ (1) Auf die Frage, ob es eine Bemessungsgrundlage für Soheit gebe, antwortet gNubs chen Sangs rgyas ye shes, daß ‚inhärentes Gewahrsein‘ (*rig pa*) – frei von Untersuchen – die korrekte Bemessungsgrundlage sei.⁶⁴² (2) Wie sei Befreiung zu erlangen, wenn nicht durch Untersuchen?⁶⁴³ – Sie sei durch Nicht-Aktivität zu erlangen, da die absolute Bedeutung der rDzogs chen-Lehre gerade dadurch erkannt werde.⁶⁴⁴ (3) Wodurch sei die absolute Bedeutung dann zu veranschaulichen?⁶⁴⁵ – „Sie sei weder durch ein philosophisches Lehrsystem zu finden, noch sei sie zu veranschaulichen. Wolle man sie aber dennoch durch ein Beispiel veranschaulichen, sei es eines, das Nicht-Dualität [postuliere] und frei von Subjekt, Objekt, Kontemplation und Analyse sei.“⁶⁴⁶ (4) Wenn alle absichtsvollen Bemühungen in die Irre führen, wie sei dann die korrekte absolute Bedeutung?⁶⁴⁷ – Sie sei mühelos vollkommen, sei inhärente ursprüngliche Weisheit, die jedoch auch frei von solch einer Bezeichnung sei. Da sie von Anbeginn bereits vollkommen sei, sei sie durch nichts zu benennen

⁶⁴¹ *SM*: 292.5-315.4. S. Karmay (1988: 109-113) hat jeweils die einführenden Sätze zu jeder Frage übersetzt.

⁶⁴² *SM*: 292.6-293.4: / ‘o na khams gsum brtags na ces pa nyid kyis/ /‘dir yang gzhal bya ni yod dam zhes dris na lan gsol ba/ [...] rang rig pas ci yang ma bsams la ma brtags ma dpyad pa nyid thog tu phebs pas drang po’i lam ste de ni gzhal ba dam pa ‘dod do/. Die erste Frage wird behandelt in *SM*: 292.5-295.1. Vgl. auch Karmay 1988: 109.

⁶⁴³ *SM*: 295.1: / ‘o na cir yang ma brtags ma dpyad na sems grol du btub bam zhe na. Vgl. auch Karmay 1988: 110.

⁶⁴⁴ *SM*: 295.4: / don bya ba med pas de ji lta bar rig par bya ba med pa nyid kyis grol to/. Die zweite Frage wird behandelt in ebd.: 295.1-4.

⁶⁴⁵ Ebd.: 295.4-5: / ‘o na don nyid re zhid gang gis mtshon zhe na/. Vgl. auch Karmay 1988: 110.

⁶⁴⁶ *SM*: 298.1-2: / grub pa’i mtha’ yang mi tshol/ mtshon du yang med/ gal te mtshon na yang dpe nyid kyis kyang gnyis med pa/ bya byed bsam dpyod bral bar mtshon no/. Die dritte Frage wird behandelt in ebd.: 295.4-304.6.

⁶⁴⁷ Ebd.: 304.6-305-1: /‘o na de dag ‘khrul na don ma nor ba de nyid ji lta ba yin ce na [...]. Vgl. auch Karmay 1988: 111.

oder zu verfälschen.⁶⁴⁸ (5) Was bedeute es, die Wahrheit der vollkommenen Bedeutung mittels Nicht-Untersuchen zu sehen? – Das Sehen der absoluten Bedeutung könne nicht absichtsvoll erstrebt werden, da alles bereits die ‚große Wesenheit‘ (*bad nyid chen po*) sei und deshalb die absolute Bedeutung von sich aus leuchte ohne gesehen bzw. erkannt zu werden.⁶⁴⁹ Ferner existiere weder im Sehen noch im Nicht-Sehen eine Eigennatur. Denn die tiefgründige Aktivität und Einsicht des Buddha werde als ‚inhärente ursprüngliche Weisheit‘ erkannt, sobald ‚inhärentes Gewahrsein‘ unmittelbar hervortrete.⁶⁵⁰ (6) Was bedeute es, daß die rDzogs chen-Lehre ein ‚Fahrzeug der Nicht-Aktivität‘ sei?⁶⁵¹ – Die großartige rDzogs chen-Tradition werde durch Nicht-Aktivität erreicht, so daß der Ur-Buddha Samantabhadra mühelos erscheine und somit Buddhaschaft verwirklicht werde.⁶⁵²

An diese sechs Fragen bezüglich der Bedeutung der rDzogs chen-Lehre anschließend, stellt gNubs chen Sangs rgyas ye shes die rDzogs chen-Sicht aus der Perspektive von neun verschiedenen Meistern dar.⁶⁵³ Diese sind: die Sicht (1) der ‚Objektlosigkeit‘ (*gza‘ gtad dang bral ba*) von Vimalamitra und Mahārāja aus Oḍḍiyāna, (2) der ‚mühelosen Verwirklichung‘ (*lhun gyi grub pa*)

⁶⁴⁸ SM: 305. 2-4: /*gdod nas lhun gyis grub pa'i ming med pa ye nyid rdzogs pa chen po la rdzogs pa chen po'i blo gdags bral ba gdod nas rang byung gi ye shes rang byung gi ye shes su'ang gdags su med pa/*. Ebd.: 306.3: /*ye nas grub zin pas/ da ma brtags/ ma bcos [...]*. Die vierte Frage wird behandelt in ebd.: 304.6-307.2.

⁶⁴⁹ Ebd.: 307.2: /*de ltar cir yang ma brtags pa'i thabs kyi[s] yang dag pa'i don gyi bden pa mthong ngo zhes bgyi ba [...]*. Ebd: 310.6: /*[...] don mthong ba ched du byar med pa nyid kyi phyir/ thams cad bdag nyid chen po pas/ [...]* mthong ba med par rang gsal ba [...]. Vgl. auch Karmay 1988: 111.

⁶⁵⁰ SM: 310.3-4: /*mthong dang ma mthong snang la rang bzhin med/ [...]* dgongs spyod zab mo ni/ *rang byung rang rig mgon sum snang dus na/ rang byung ye shes de nyid mthong zhes bya/*. Die fünfte Frage wird behandelt in ebd.: 307.2-312.2.

⁶⁵¹ Ebd.: 312.2-3: /*'o na rdzogs pa chen po bya ba dang bral ba'i theg pa'i don la dgongs pa ci yod ces dris na/*. Vgl. auch Karmay 1988: 112.

⁶⁵² SM: 313.2-4: /*lugs chen po 'dir bya ba med pa nyid kyis phebs pas/ phyi mo'i sangs rgyas ma btsal bar snang ba'i phyir/ [...]* / *des na rgyal ba thams cad 'di'i don go nas sangs rgyas pa [...]*. Die sechste Frage wird behandelt in ebd.: 312.2-315.4.

⁶⁵³ Ebd.: 315.5-376.1.

von dGa‘ rab rdo rje, (3) der ‚großen Wesenheit‘ (*bdag nyid chen po*) von Vairocana, (4) der ‚inhärenten ursprünglichen Weisheit‘ (*rang byung gi ye shes*) von dGe slong ma Kun dga‘ ma, (5) der ‚Nicht-Aktivität‘ (*bya btsal dang bral ba*) von Buddhagupta, (6) der ‚großen Glückseligkeit‘ (*bde pa chen po*) von Śrī Siṃha und Kukkurāja, (7) der ‚Nicht-Dualität‘ (*gnyis su med pa*) von ‘Jam dpal bshes gnyen, (8) des ‚großen Kreises‘ (*thig le chen po*) von Sras thu bo ra tsa hasti und (9) die Sicht des ‚Aufgebens aller Extreme‘ (*mtha‘ ril ma spangs bral ba*) von dGa‘ rab rdo rje, rGal po Dha he na ta lo und gNubs chen Sangs rgyas ye shes.⁶⁵⁴

Wenngleich an dieser Stelle die rDzogs chen-Sicht aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet wird, so sind diese dennoch grundsätzlich nicht voneinander verschieden. gNubs chen Sangs rgyas ye shes schreibt:

Diese [Sichten] sind in ihrer Bezeichnung zwar verschieden, aber in ihrer Natur nicht unterschieden, [so daß in] einer [Sicht] alle [Sichten vorhanden sind]. Da sie alle eine [Sicht] sind, sind sie synonym für den Grund [der rDzogs chen-Lehre], so wie er ist. Folglich soll man dadurch die Soheit der verschiedenen Wahrnehmungsobjekte erkennen.⁶⁵⁵

Betrachten wir nun exemplarisch zwei dieser rDzogs chen-Sichten, nämlich *gza‘ gtad dang bral ba* (‚Objektlosigkeit‘) und *gnyis su med pa* (‚Nicht-Dualität‘), die gerade aufgrund terminologischer und inhaltlicher Ähnlichkeiten mit der Chan-Lehre von besonderem Interesse für die Gegenüberstellung im abschließenden Kapitel dieser Arbeit sind.

⁶⁵⁴ Vgl. *SM*: 315.5-316.3. Die erste Sicht ist dargestellt in ebd.: 316.3-320.1, die zweite in ebd.: 320.1-328.5, die dritte in ebd.: 328.5-340.3, die vierte in ebd.: 340.3-344.4, die fünfte in ebd.: 344.4-352.5, die sechste in ebd.: 352.5-356.5, die siebte in ebd.: 356.5-369.3, die achte in ebd.: 369.3-375.5 und die neunte in ebd.: 375.5-376.1. Die neunte Sicht wird an anderer Stelle (ebd.: 375.5-6) bezeichnet als die ‚Sicht der natürlichen Grundlage aller Gegebenheiten‘ (*chos thams cad gzhi ji bzhin par lta ba*). Zu den einzelnen Namen der Meister vgl. auch Karmay 1988: 113-118.

⁶⁵⁵ *SM*: 376.6-377.1: / *de dag rtags tha dad kyang ngo bo la tha dad med pas/ gcig kyang thams cad yin la/ thams cad gcig pas/ gzhi ji bzhin pa’i mtshan gyi rnams grangs so/ de lta bas na dngos po rnams kyi de kho na nyid rtogs par bya’o/*.

Der Begriff *gza' gtad dang bral ba* ist eine ungebräuchlichere Wendung, die auch S. Karmay als einen dem rDzogs chen-System eigenen⁶⁵⁶ und somit älteren Terminus bewertet. Im *brDa dkrol gser gi me long [Goldener Spiegel [klassisch-tibetischer] Terminologie]* ist *gza' gtad* erklärt als ‚etwas direkt ergreifen‘ (*drang po gtad pa*). Dementsprechend werden, wenn ‚nichts als objektiver Bezugspunkt ergriffen wird‘ (*gza' gtad med*), Zeichen des Fortschritts der Einsicht von selbst erscheinen, die wie der nicht-bedingte Himmelsraum seien.⁶⁵⁷

Ferner liefert das *bSam gtan mig sgron* selbst als Synonym für *gza' gtad med* den Begriff *mi dmigs pa*. Es heißt:

Ein ‚Objekt zu ergreifen‘ (*gza' gtad*), bedeutet, [ein Objekt] zu ‚vergegenständlichen‘ (*dmigs pa*); ‚Objektlosigkeit‘ (*bza' gtad med pa*), bedeutet, es ‚nicht zu vergegenständlichen‘ (*mi dmigs pa*).⁶⁵⁸

Dieses weitere Bedeutungsfeld von *gza' gtad dang bral* als *mi dmigs pa* beschreibt gNubs chen Sangs rgyas ye shes an verschiedenen anderen Stellen im rDzogs chen-Kapitel, auf die wir zunächst einen Blick werfen. Es heißt beispielsweise:

‚Die Natur des unvorstellbaren Himmels[raumes] ist nicht durch einen analytischen Intellekt zu erfassen, der mittels Analysieren Gedanken überwindet. Das Objekt des Denkens ist unfassbar, deshalb gibt es weder Denken noch Vergegenständlichen. Wird nichts analysiert, ist [der Geist]

⁶⁵⁶ Karmay 1988: 119.

⁶⁵⁷ Vgl. bTsan lha Ngag dbang tshul khriims, *brDa dkrol gser gi me long [Goldener Spiegel [klassisch-tibetischer] Terminologie]*, Beijing: Minsu chubanshe, 1996, 806b: /*gza' gtad /drang po gtad pa'i don te/ bden pa bon gyi mdzod sgo sgra 'grel 'phrul gyi lde mig las/ tshig brjod du med pa 'dus ma byas kyi nam mkha' yis/ don blang du med pa nam mkha' dang 'dra ba mtshon nas/ rtags gza' gtad med pa rang la drod nyams su 'char te/ zhes pa lta bu'o/*.

⁶⁵⁸ SM: 318.1-2: / [...] *gza' gtad ni dmigs pa ste/ 'dir bza' gtad [gza' gtad] med pa mi dmigs pa'i [...]*/. An verschiedenen Stellen im Text taucht *gza' gtad* in der Schreibvariante *bza' gtad* auf, die allerdings in keinem von mir konsultiertem Wörterbuch belegt ist. Die Übersetzung ‚Speise‘ für *bza'* macht keinen Sinn, so daß es sich um einen Schreibfehler bzw. eine altertümliche Schreibvariante handeln muß. Vgl. Anm. weiter unten.

nicht bewegt [und bleibt ruhig in seiner Natur]; wird nichts gedacht, ist nichts zu verbessern.⁶⁵⁹

Dies sei die korrekte Methode, Soheit zu bemessen. Denn:

[...] der rechte Weg ist inhärentes Gewahrsein, welches unmittelbar kommt – ohne jegliches Kontemplieren, Untersuchen und Analysieren.⁶⁶⁰

In einer weiter oben gelieferten Definition der rDzogs chen-Lehre wurde bereits klar betont, daß „[jegliche *dharma*] nicht zu vergegenständlichen seien, da ihre Natur unzerlegbar ist.“⁶⁶¹ ‚Soheit‘ bzw. den ‚Zustand müheloser Verwirklichung‘ in der rDzogs chen-Lehre aus der Perspektive von ‚Objektlosigkeit‘ zu beleuchten, ist somit zwar ein Prozeß des ‚Nicht-Vergegenständlichens‘, stützt sich aber noch nicht einmal auf ‚Nicht-Vergegenständlichen‘, da dadurch wiederum nur eine erneute Dualität aufgestellt werde.

Wer auch immer ‚[als Objekt] zu ergreifende‘⁶⁶² *dharma* kontempliert, ergreift [dadurch] die Sicht der ‚Objektlosigkeit‘ selbst [bloß wieder als] ‚Objekt‘. Warum ist dies so? Indem jener ‚Objektlosigkeit‘ behauptet, [beschwört er gleichzeitig wieder] die Existenz [seines Gegenteils herauf].⁶⁶³

‚Nicht-Vergegenständlichen‘ in der rDzogs chen-Lehre als Methode, um die absolute Bedeutung von Soheit zu erkennen, sei hingegen jenseits jeglichen Strebens und Vorstellens, da sie den Übenden gerade zur Erkenntnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ (*mi rtog pa*) hinbewegen vermag.

⁶⁵⁹ *SM*: 293.4-6: / *bsam med nam mkha' ngo bo la/ dpyod ching bsam las 'das pa'i dpyod pa'i blo mi 'jug /bsam pa'i yul las 'das pa bsam shing dmigs su med/ ma dpyad bzhag na ma g.yos pa'o/ ma bsams bzhag na ma bcos pa'o/ zhes 'byung/*

⁶⁶⁰ *Ebd.*: 293.2-4: / *rang rig pas ci yang ma bsams la ma brtags ma dpyad pa nyid thog tu phebs pas drang po'i lam ste [...]/*.

⁶⁶¹ *Ebd.*: 292.1: [...]/ *de dag gi ngo bo so so ba med pa'i phyir ma dmigs so/*. Vgl. auch Kap. 3.2.4.1.

⁶⁶² In diesem Kontext ist *bza'* (‚Essen‘ bzw. ‚Speise‘) als Schreibvariante für *gza'* (‚etwas als Objekt ergreifen‘) im Sinne des Gegensatzes *gza' gtad med pa* (‚Objektlosigkeit‘) zu lesen. Zwar ist diese Schreibvariante in keinem von mir konsultiertem Wörterbuch belegt, taucht jedoch im *SM* an verschiedenen Stellen auf (vgl. z.B. *SM*: 317.3-6, 318.3).

Da all diese Tätigkeiten begrenzende Konzepte sind, wird man durch Vorstellen und Analysieren Irre gehen, immer wieder neuen Anlaß für das Entstehen von Vorstellungen geben, [aber] so niemals die [absolute] Bedeutung erkennen können.⁶⁶⁴

gNubs chen Sangs rgyas ye shes betont, daß es zwar „die höchste Sicht sei, nichts als Objekt zu vergegenständlichen“,⁶⁶⁵ doch berge gerade diese Sicht auch die Gefahr, fälschlicherweise zu meinen, daß man sich um nichts zu bemühen brauche. Er führt weiter aus:

Die Gefahr, soeben diese Bedeutung [von Objektlosigkeit] nicht zu erkennen, [existiert] heutzutage bei einigen Personen, die [die Sicht] des Vergegenständlichens [hegen und dabei meinen], daß nichts [durch Schriften und Logik klar] dargelegt werden brauche,⁶⁶⁶ da alles [bereits die ‚große‘ Wesenheit‘ sei. [Jene behaupten, daß] die eigentliche Natur des soeben Dargelegten der Geist des *tathāgata* sei. Jene Personen sind [allerdings] nicht in der Lage [die absolute Bedeutung] zu erkennen und bedürfen deshalb der Anstrengung und klaren Darlegung [durch Schriften und Logik].⁶⁶⁷

Kehren wir nach diesem kurzen Exkurs über die Bedeutung von ‚Nicht-Vergegenständlichen‘ (*mi dmigs pa*) in anderen Passagen des rDzogs chen-Kapitels noch einmal zum eigentlichen Abschnitt über die ‚Sicht der Objektlosigkeit‘ (*gza‘ gtad dang bral ba‘i lta ba*) zurück. gNubs chen Sangs rgyas ye shes faßt diese schließlich folgendermaßen zusammen:

⁶⁶³ SM: 301.3-4: /su‘ang rung bas bza‘ ba‘i [gza‘ ba‘i] chos rnams la bsams te/ gza‘ gtad med par lta ba nyid gza‘ gtad do/ /de ci‘i phyir zhe na/ gza‘ gtad med par ‘dod pa yod pa‘i phyir ro/.

⁶⁶⁴ Ebd.: 303.4-5: /‘on tang byas pa ril mtha‘ yin pa‘i phyir/ rtog dpyod ‘khrul bas slar rtog pa‘i rgyu byed de/ nam yang don mthong bar mi nus so/.

⁶⁶⁵ Ebd.: 339.2: [...]/ cir yan dmigs gtad med pa ni lta ba‘i mchog go/.

⁶⁶⁶ Der Begriff *bsgrub* ist an dieser Stelle als *lung rigs kyis bsgrub* ‚klare Darlegung durch Schriften und Logik‘ zu verstehen (mündliche Erklärung von Geshe Pema Tsering).

⁶⁶⁷ SM: 339.2-4: /de lta bu‘i don ma mthong ba‘i nyen ni/ dus deng sang gi gang zag dmigs pa can rabs gcig/ thams cad bdag yin na bsgrub ci dgos/ de skad bya ba ni rang bzhin te/ de bzhin gshegs pa‘i dgongs pa‘o/ gang zag gis de mthong du mi rung bas/ bsgrub dgos te rtsol bas ‘bad na/ [...].

Indem man zur Bedeutung von ‚Objektlosigkeit‘ mit Vertrauen durchdringt, werden sämtliche Aktivitäten, die Objekte ergreifen, [allesamt unmittelbar] befreit, da sie [tatsächlich] ununterbrochen nicht bewirkt werden.⁶⁶⁸

In dieser Formulierung wird das wichtige Prinzip des ‚in sich selbst befreien [Zustandes]‘ bzw. der in sich ‚inhärenten Befreiung‘ (*rang grol*) in der rDzogs chen-Lehre sehr deutlich.⁶⁶⁹ Bereits zu Beginn des rDzogs chen-Kapitels wurde bezüglich des Namens ‚Große Vollkommenheit‘ (*rdzogs pa chen po*) erklärt, daß durch sie ‚nackte Befreiung‘ zu verstehen [sei, d.i.] die mühelos vollkommene [absolute] Bedeutung, welche bar jeglichen Vorstellens gegenüber allen *dharma* ist.⁶⁷⁰ Die Begriffe ‚inhärente Befreiung‘ und ‚nackte Befreiung‘ sind hier synonym gebraucht.⁶⁷¹ Schlüssel zum Erlangen dieser ‚nackten Befreiung‘ ist nun gerade ‚inhärentes Gewahrsein‘ (*rang rig*), welches sämtliche Aktivitäten, wie beispielsweise das ‚Ergreifen von Objekten‘ (*gza‘ gtad*), im Augenblick ihres Entstehens in ihrer Natur erkennt. Somit wird jeder Akt des Vergegenständlichens von Objekten unmittelbar ‚in seiner Natur befreit‘.

Wie bereits S. Karmay aufmerksam gemacht hat, ist diese Art der ‚Befreiung‘ in Verbindung mit dem Begriff ‚befreiter Grund‘ (*grol gzhi*) zu verstehen.⁶⁷² Der ‚Grund‘ in der rDzogs chen-Lehre wurde weiter oben bereits

⁶⁶⁸ SM: 317.5-6: / *bza‘ ba [gza‘ ba] med pa‘i don la gdengs su chud na/ bza‘ ba‘i [gza‘ ba‘i] byed spyod ci byas kyang/ byed pa mi ‘gog byas pa med pas/ /bza‘ gtad [gza‘ gtad] kyi spyod yul las grol te/.*

⁶⁶⁹ Der Begriff *rang grol* ist nicht mißzuverstehen als ‚jemand befreit sich selbst‘ bzw. ‚Selbst-Befreiung‘ im Gegensatz zu ‚etwas/jemand Anderes befreien‘. Vielmehr ist *rang grol* der Zustand von ‚inhärentem Gewahrsein‘ (*rang rig*), des sich-selbst-Erkennens. Daher ist der Begriff wörtlich als ‚selbst-befreit‘ zu übersetzen. Die hier gewählte Übersetzung ‚in sich inhärente Befreiung‘ ist deshalb auch in diesem Sinne zu verstehen. Gleiches gilt für die Übersetzung des Synonyms ‚nackte Befreiung‘ (*gcer grol*). Vielen Dank an Henk Blezer für seine Bemerkungen zu dem Begriff *rang grol*.

⁶⁷⁰ SM: 291.1-2: / *bsam gyis mi khyab pa‘i chos thams cad ma brtsal lhun rdzogs pa‘i don/ gcer grol go bar bya ba‘i phyir [...]*. Vgl. auch die Übersetzung der gesamten Passage in Kap. 3.2.4.1.

⁶⁷¹ Vgl. Karmay 1988: 189-190.

⁶⁷² S. Karmay (1988: 189) stellt kurz den heilstheoretischen Aspekt des ‚Grundes‘ (*gzhi*) als *grol gzhi* (‚befreiter Grund‘) gegenüber *‘khrul gzhi* (‚verirrter Grund‘) dar. – Der Begriff *grol gzhi* ist traditionell definiert als ‚Befreiung des sich selbst [erkennenden] inhärenten

mit den einleitenden Worten des *bSam gtan mig sgron* folgendermaßen beschrieben:

Der Zustand uranfänglicher müheloser Verwirklichung ist in seiner Natur unwandelbar, und obwohl [eigentlich] nichts zu erkennen ist, gibt es [dennoch] die Natur und die [aus ihr hervorgehenden] Erscheinungen.⁶⁷³

In Bezug auf die ‚Befreiung‘ jeglicher Aktivitäten des Vergegenständlichens von Objekten bedeutet dies, daß der eigentliche Akt des Vergegenständlichens zwar relativ gesehen stattfindet, absolut gesehen aber im Erkennen der unwandelbaren Natur durch ‚inhärentes Gewährsein‘ augenblicklich und von sich aus befreit ist. Denn der ‚Zustand müheloser Verwirklichung‘ ist von Anbeginn (*ye nas*) unwandelbar und ‚ursprünglich rein‘ (*ka dag*).⁶⁷⁴

An diesem Beispiel der ‚Sicht der Objektlosigkeit‘ (*gza‘ gtad dang bral ba’i lta ba*) ist somit ein weiteres Mal das Prinzip des lichten und leeren ‚Grundes‘ in der rDzogs chen-Lehre veranschaulicht, d.i. die Vereinigung von ‚inhärentem Gewährsein‘ und ‚Leerheit‘ (*rig stong*). Das Potential der ‚Befreiung‘ ist dem ‚Grund‘ bereits inhärent. gNubs chen Sangs rgyas ye shes faßt in diesem Abschnitt schließlich das Erlangen von Buddhaschaft wie folgt zusammen:

‚Für jemanden, der Erleuchtung wünscht, gibt es sie nicht. [Denn jener würde sich] von der *bhūmi* und der vollkommenen höchsten Erleuchtung immer weiter entfernen. Derjenige [hingegen], der *dharmatā* von illusorischen [Gegebenheiten] erkennen wird, hat tatsächlich selbst *bodhicitta*, so daß er

Gewahrseins‘ (*grol gzhi rang gyi rang rig pa’i grol ba*) (mündliche Erklärung von Geshe Pema Tsering).

⁶⁷³ *SM*: 2.1-3: / *gdod nas lhun gyis grub pa’i ngang/ rang bzhin ngang las ma g.yos kyang/ ma thong rang bzhin gnyis su snang/ [...]*. Vgl. hierzu auch Kap. 3.2.3.

⁶⁷⁴ Der rDzogs chen-Begriff ‚ursprüngliche Reinheit‘ (*ka dag*) wird von gNubs chen Sangs rgyas ye shes in diesem gleichen Sinne an anderer Stelle verwendet (*SM*: 327.4-6):

Nun, wenn Selbst und Andere von Anbeginn mühelos vollkommen sind, wer könnte dann diebezüglich [noch] etwas vergegenständlichen und was gäbe es [noch] zu sehen? Wenn jegliches Sehen und Denken nichts erstrebt, ist [dies] ein Sehen, das mühelose Verwirklichung erkennt. [Dies ist] fehlerfreie ‚ursprüngliche Reinheit‘. (*’on tang bdag gzhan lhun gyis ye grub pa la/ de la su yis dmigs shing gang la blta ste/ cir yang blta bsam don du gnyer ba med na lhun grub mthong ba’i blta ba ma nor ba ka dag go/*)

selbst die erleuchtete Essenz erfaßt – ohne Erlangen und ohne Aufgeben. [Doch] ist [auch] die Erleuchtung der Buddhas bloß eine Bezeichnung, die aber nicht wirklich existiert.‘ Durch ‚Ergreifen von Objekten‘ Irre zu gehen, dieses [falsche] Ergreifen existiert überhaupt nicht.⁶⁷⁵

Betrachten wir nun noch die Sicht der rDzogs chen-Lehre aus einer weiteren der neun von gNubs chen Sangs rgyas ye shes dargestellten Perspektiven, nämlich die Sicht von *gnyis su med pa* (‚Nicht-Dualität‘). Ebenso wie ‚Objektlosigkeit‘ (*gza‘ gtad dang bral*) ist auch ‚Nicht-Dualität‘ Ausdruck von Soheit bzw. – um mit der rDzogs chen-Terminologie zu sprechen – des ‚Zustandes müheloser Verwirklichung‘. Deshalb argumentiert gNubs chen Sangs rgyas ye shes bezüglich der ‚Sicht der Nicht-Dualität‘ in ganz ähnlicher Weise. Er liefert zunächst folgende Definition:

Für den vorzüglichen *yogi* ist die Sicht der ‚Nicht-Dualität‘ folgendermaßen: Das von Anbeginn verweilende *bodhicitta* ist die große Glückseligkeit und frei von Bemühungen. [*bodhicitta* bedeutet, daß] alle bekannten Extreme nicht-dual sind.⁶⁷⁶

Diese Bedeutung von *bodhicitta* wird folgendermaßen weiter ausgeführt:

Da das nicht-duale *bodhicitta* von selbst erscheint und ursprünglich frei von Ursache und Wirkung ist, existiert nicht die Dualität von Vergehen und Nicht-Vergehen.⁶⁷⁷

Und ferner heißt es in diesem Zusammenhang:

Untersucht man die Natur von *bodhicitta*, existiert sie nicht. Kontempliert man sie, erscheint zwar alles, doch gibt es nicht die Dualität von Existenz und Nicht-Existenz. Die eigentliche Natur ist überhaupt nicht faßbar und wenn sie durch alle vorzüglichen Besonderheiten dargestellt wird, existiert nicht die

⁶⁷⁵ SM: 318.5-319.2: / byang chub ‘dod pa de la byang chub med/ /sa dang rnam par byang chub mchog la ring/ /rgyu ‘dra’i chos nyid gang gis shes gyur pa/ de ni byang chub sems yin bdag yin par nges/ /byang chub snying por bdag ‘jug pas/ thob pa med ching spangs pa med/ /sangs rgyas rnams kyi byang chub ni/ /tha snyad yin te don du min/ shes gsungs pas/ bza‘ ba [gza‘ ba] ‘khrul la ‘dir gza‘ ba’ang med do/.

⁶⁷⁶ Ebd.: 356.5-6: /lhag pa’i rnal ‘byor chen po pas/ /gnyis su med par lta ba ni/ /ye nas gnas pa’i byang chub sems bde ba chen po rtsol ba dang bral ba’i don ni mtha‘ ji snyed du grags pa thams cad gnyis med de/. Vgl. auch Karmay 1988: 117.

⁶⁷⁷ SM: 359.2-3: / gnyis su med pa’i byang chub sems gdod ma nas rgyu rkyen med par rang shar ba’i phyir/ ‘gags pa dang mi ‘gags pa gnyis med/.

Dualität von beständig und vergänglich. Die große Glückseligkeit ist ein grenzenloser Zustand, welcher seiner Natur nach nicht mit Bezeichnungen und Zahlen zu beschreiben und durch nichts zu vergegenständlichen ist; [deshalb] existiert nicht die Dualität von eins und vielen. Dementsprechend sind in der Natur von inhärentem Gewahrsein keine Erscheinungen zu erfassen, da nicht die Dualität von Entstehen und Nicht-Entstehen existiert. Die ursprüngliche Weisheit inhärenten Gewahrseins ist [wie] die Sonne, welche richtungslos erstrahlt; [deshalb] existiert nicht die Dualität von Tag und Nacht. Die Lebewesen in den sechs Existenzbereichen [besitzen] von Anbeginn das diamantene Licht dieses inhärenten Gewahrseins, so daß die Bezeichnung ‚Buddha‘ nicht existiert; [deshalb] existiert nicht die Dualität von Buddha und Lebewesen. Die mühelos vollkommene *dharmatā* erscheint von sich aus und von Anbeginn als die Frucht der [fünf *dhyāni*]-Buddha und der [fünf] Weisheiten.⁶⁷⁸ Und da die Bezeichnung ‚Frucht‘ [auch] überhaupt nicht existiert, gibt es nicht die Dualität von Samen und Frucht.⁶⁷⁹

In dieser Darstellung ist *bodhicitta* als die Frucht des Pfades zu verstehen, nämlich als die ‚nicht-duale ursprüngliche Weisheit‘ (*gnyis su med pa'i ye shes*) eines Buddha.⁶⁸⁰ Wiederum heißt es, daß die Sicht von ‚Nicht-Dualität‘, also *bodhicitta*, in inhärentem Gewahrsein von sich aus leuchte und alles als ‚Erscheinen des Grundes‘ (*gzhi snang*) erkannt werde. In diesem ‚grenzenlosen Zustand großer Glückseligkeit‘

[...] ist die gesamte phänomenale Welt die Erscheinung der Natur des Geistes; deshalb unterscheidet man in Bezug auf das Entstehen von Gedanken

⁶⁷⁸ Die Bezeichnung *sku dang ye shes* ist hier als *sku lnga dang ye shes lnga* ‚fünf Körper der *dhyāni*-Buddha und fünf Weisheiten‘ zu lesen. Zu den *sku lnga* zählen: (1) Vajrasattva, (2) Ratnasambhava, (3) Amitabha, (4) Amoghasiddhi und (5) Aksobhya. Die *ye shes lnga* sind: (1) ‚spiegelgleiche Weisheit‘ (*me long lta bu'i ye shes*), (2) ‚Weisheit des Unterscheidens‘ (*sor rtogs ye shes*), (3) ‚Weisheit der Gleichheit‘ (*mnyam nyid ye shes*), (4) ‚Weisheit der Verwirklichung‘ (*bya grub ye shes*) und (5) ‚Weisheit der *Dharma*-Sphäre‘ (*chos dbying ye shes*). Vgl. Rigzin1986: 19.

⁶⁷⁹ SM: 357.1-358.1: / byang chub sems kyi ngo bo kyi ngo bo brtags na med la/ bSam na thams cad du snang bas yod pa dang med pa gnyis med/ rang bzhin gar yang ma nges la yon tan gyi chos thams cad kyi bzhag pas/ rtag chad gnyis med/ bde ba chen po mu mtha' med pa'i ngang la/ ngo bo mtshan dang grangs brjod las kyang 'das la/ de gang du'ang ma dmigs pas/ gcig dang du ma gnyis med/ de ltar rang rig pa ngo bo cir yang snang la gzung du med pas/ skyes pa dang ma skyes pa gnyis med/ rig pa rang 'byung gi ye shes kyi nyi ma ye phyogs med par brdal ba la nyin mo dang mtshan mo gnyis med/ /'gro ba rig[s] drug ye nas rang 'byung rdo rje 'od kyi sangs rgyas ming gi bla dags dang bral ba la/ /sangs rgyas dang sems can gnyis med/ lhun gyi rdzogs pa'i chos nyid ye nas 'bras bu sku dang ye shes su rang shar ba la/ 'bras bu'i ming tsam du'ang brjod du med pas/ rgyu 'gras [= 'bras] gnyis med/.

⁶⁸⁰ Mündliche Erklärung von Geshe Pema Tsering.

nicht ihr Sich-Erheben und ihr Sich-nicht-Erheben. Der große Ozean des Gewährseins ist von sich aus unbeweglich und bar jeglicher Bezeichnung; deshalb unterscheidet man nicht zwischen dem Verweilen und Nicht-Verweilen [in der Natur des Geistes].⁶⁸¹

gNubs chen Sangs rgyas ye shes betont jedoch auch wieder bei dieser Sicht von ‚Nicht-Dualität‘ die Gefahr, daß selbst ‚Nicht-Dualität‘ zu einem Konzept werden könne. Denn indem ‚Nicht-Dualität‘ behauptet werde, entstehe gleichzeitig wieder die Existenz seines Gegenteils.

[Obwohl die absolute Bedeutung durch] Nicht-Aktivität und Nicht-Denken [zu erkennen ist], entsteht bei Blinden, indem sie Konzepte und Analysen anwenden, das Extrem des Konzeptualisierens. Ganz gleich, was sie auch machen, [verfallen] sie einer extremen Sicht. Warum ist dies so? Nachdem die Wirklichkeit in die zwei [Extreme von Existenz und Nicht-Existenz] bemessen ist, wird eine Nicht-Dualität geschaffen, [die tatsächlich aber wieder eine] Dualität [ist]. Warum ist dies so? Indem eine sogenannte Nicht-Dualität existiert, entsteht daraus gleichzeitig eine Dualität.⁶⁸²

Schließlich gilt auch im Fall von ‚Nicht-Dualität‘ das Prinzip der ‚inhärenten Befreiung‘ (*rang grol*), so daß jegliche Wahrnehmung – einschließlich der Wahrnehmung von ‚Nicht-Dualität‘ – augenblicklich von sich befreit sei.

Da Subjekt und Objekt der Wahrnehmung [von sich aus] befreit sind, existiert nicht die Dualität von Sehendem und Sicht. Wirklichkeit ist von Anbeginn nicht zu vergegenständlichen, deshalb existiert nicht die Dualität von Bemessen und Nicht-Bemessen durch Logik. [...] Dementsprechend sind sämtliche Gegebenheiten nicht-dual. Es gibt kein [Entstehen, Bestehen und] Vergehen. [Sämtliche Gegebenheiten] sind [zwar in ihrer Natur] nicht existent, erscheinen [aber] dennoch. Deshalb sind sie existent, [aber dennoch] unfaßbar. Auch die bloße Bezeichnung ‚Nicht-Dualität‘ ist von Anbeginn nicht zu finden. Es sind weder Gedanken noch Handlungen anzuwenden. Nun, obwohl es weder Gedanken noch Vergegenständlichen gibt, wird [dennoch die absolute Bedeutung] offenbar: denn inhärentes Gewährsein

⁶⁸¹ SM: 358.4-6: /*cir yang cir srid sems kyi rang bzhin snang zhing srid pa la/ rnam rtog gi byung tshor ldang ba dang mi ldang ba gnyis med/ rig pa'i rgya mtsho chen po ngang gis mi g.yo tha snyad bral ba la mnyam par bzhag pa dang ma bzhag pa gnyis med/.*

⁶⁸² Ebd.: 299.2-4: /*bya bsam yang med na/ mdongs po de dag gis rtog dpyod bcug pas rtog mtha' skyes te/ ji ltar byas kyang mtha'i lta bar 'gyur la/ de ci'i phyir zhe na/ dngos po gnyis pa'i chos gzhäl nas gnyis med du byas pa nyid gnyis pa'o/ de ci'i phyir zhe na/ gnyis med bya ba yod pas/ gnyis pa yang 'byung ngo/.*

bedeutet, daß weder etwas existiert noch etwas vergeht, [aber dennoch] Nicht-Erscheinen zum Erscheinen wird. Dies ist vollständig zu erfassen und daran sollte man nicht zweifeln.⁶⁸³

Somit zeigt gNubs chen Sangs rgyas ye shes auch an dem Beispiel der Sicht von ‚Nicht-Dualität‘ ein weiteres Mal das eingängige Prinzip der rDzogs chen-Lehre, nämlich daß der ‚Grund‘ der ‚uranfänglichen mühelosen Verwirklichung‘ zwar in sich unwandelbar ist, aber dennoch das Potential ‚Erscheinen des Grundes‘ in sich trägt,⁶⁸⁴ kurzum, daß es ein leerer, aber dennoch lichter ‚Grund‘ sei.

Diese kurze Darstellung von zwei der neun von gNubs chen Sangs rgyas ye shes beschriebenen Sichten der rDzogs chen-Lehre zeigt bereits sehr deutlich, wie sich hinter der unterschiedlichen Terminologie dennoch die gleiche Bedeutung verbirgt und somit die verschiedenen Sichten schließlich alle in einer Sicht münden, die selbst allerdings unfaßbar ist.⁶⁸⁵ Wenden wir uns nun dem folgenden Abschnitt über ‚Meditation‘ (*sgom*, *SM*: 403.2-444.4) zu.

MEDITATION

gNubs chen Sangs rgyas ye shes schreibt bezüglich der ‚Meditation‘, daß „die goldene absolute Bedeutung durch eine rechte Handlung aufrecht zu

⁶⁸³ *SM*: 363.5-364.4: /*de la dmigs bya dang dmigs byed grol bas/ / lta ba dang lta byed gnyis med/ dngos po gzhi nas ma dmigs pas/ gtan tshigs kyis gzhal ba dang mi 'jal ba gnyis med/ [...]/ gnyis med chos ril/ gang yang ma 'gags la med/ med la snang bas 'di yin no zhes gzung du med pa la/ gnyis med do zhes bya ba'i tha snyad nyid kyang ye mi rnyed pas/ ci yang bsam spyod byar med do/ 'on tang ma bsam ma dmigs pas/ thog tu dbab par gyur te/ rang rig pa la ci yang med la ma 'gags pa'i don/ snang ba med par snang bar 'gyur te/ shin tu nges pa chud pa la the tshom za bar mi bya 'o/.*

⁶⁸⁴ Ebd.: 2.1-3; vgl. auch Kap. 4.2.3.

⁶⁸⁵ Vgl. das Zitat in *SM*: 315.3-4, welches zu Beginn dieses Kapitels übersetzt ist.

Da die folgenden Passagen dieses Abschnittes über die ‚Sicht‘ der rDzogs chen-Lehre (*SM*: 376.1-403.2) grundsätzlich inhaltlich stark den obigen Ausführungen ähneln, sind die folgenden Themen lediglich in einem systematischen Überblick in der Gliederung des gesamten rDzogs chen-Kapitels im Anhang dieser Arbeit (Kap. 6.3) aufgeführt.

erhalten sei. Dies sei eine Meditation frei von intellektueller Verwicklung⁶⁸⁶. Er unterscheidet diesbezüglich nun folgende zwei Methoden: die ‚Methode, der [richtigen] Körperhaltung in der Meditation‘ (*lus 'jug pa'i bzhag thabs*, *SM*: 403.2-405.6) und die ‚Methode, mit dem Geist [in Soheit] einzutreten‘ (*sems kyi 'jug thabs*, *SM*: 405.6-444.4).⁶⁸⁷ Zur ersten Methode, den Körper zu disziplinieren, heißt es:

Die Meditationsmethode der [richtigen] Körperhaltung ist folgendermaßen: bis zu dem *yoga* der ‚Stufe der Erzeugung‘⁶⁸⁸ wird der [eigene] Körper zur Gottheit[, so daß es ohne die Vorstellung des eigenen Körpers] auch keine [Meditationshaltung für den Körper mehr] gibt. Da man befreit ist von der Vorstellung, an einen Körper anzuhafte[n], gibt es mit Sicherheit keine Meditationshaltung für den Körper. Ist es dann in den unteren [Fahrzeugen]⁶⁸⁹ zu unterbinden, [eine Körperhaltung] mit verschränkten Beinen und dergleichen einzunehmen? Solange der Körper nicht [als Objekt] vergegenständlicht wird, gibt es nichts zu unterbinden. [Denn wenn] nichts mit [einer bestimmten] Absicht angenommen wird, sind [Körperhaltungen wie das Sitzen] mit verschränkten Beinen, das Liegen auf dem Rücken, das sich nach vorne Beugen und das sich Strecken nicht im Widerspruch miteinander. [Denn] ein *yogi* macht, was ihm beliebt, [aber] er soll nicht nachlässig sein.⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ *SM*: 403.2-3: / *de lta bu don gyi gser 'chang ba'i las kyi mtha' ni/ blo 'jug tu med pa'i bsgom pa* [...]. Der Begriff *las kyi mtha'* (wörtlich: das ‚Extrem der Handlung‘) bedeutet im Sinne des ‚achtfältigen edlen Pfades‘ (*'phags lam gyi yan lag brgyad*), die ‚rechte Aktivität bzw. Handlung‘ (vgl. Rigzin: 272a).

⁶⁸⁷ Die Bezeichnungen dieser beiden Methoden sind kurz genannt bei Karmay 1988: 119 und Hiramatsu 1991: 129, Anm. 5. Allerdings geht keiner der beiden Autoren detailliert auf den Inhalt dieser Passage über ‚Meditation‘ ein.

⁶⁸⁸ Dies umfaßt die ‚große Vollendung‘ (*rdzogs chen*), die ‚Stufe der Vollendung‘ (*rdzogs rim*) und die ‚Stufe der Erzeugung‘ (*bskyed rim*), also die Atiyoga-, Anuyoga- und Mahāyoga-Lehren. Zu *bskyed rim* vgl. Kap. 2.1.2.2.

⁶⁸⁹ Dies sind beispielsweise die *sūtrischen* Fahrzeuge. Vgl. diesbezüglich die Darstellung der ‚neun Fahrzeuge‘ (*theg pa dgu*) in Kap. 2.1.1.

⁶⁹⁰ *SM*: 403.3-6: / *de la lus kyi bzhag thabs ni/ bskyed pa'i rnal 'byor man chad lhang [= lha] lus bcas la bzhag pa med de/ lus 'dzin pa'i 'du shes dang bral ba'i phyir/ lus la 'dug thabs nges par bzhag pa med do/ 'o na 'og ma'i skyil mo krung la sogs pa dgag gam zhe na/ lus su ma dmigs phan chad dgag tu med de/ ched du dang du len pa med na/ skyil mo la sogs pa gan rkyal khas [= kha] bub gang du 'bre yang 'gal med do/ rnal 'byor nyid gang bde bar bya ste/ snyoms las kyis ni bya ba ma yin no/.*

gNubs chen Sangs rgyas ye shes verwirft für die rDzogs chen-Praxis gleichermaßen jede Art von bestimmter und absichtsvoller Körperhaltung. Er schreibt diesbezüglich ferner:

Worin besteht nun der Fehler, [die Körperhaltung] zu korrigieren? Wie auch immer man eine Körper[haltung] anpaßt, [bedeutet dies] wiederum eine Anhaftung an den Körper. Und in der Anhaftung wird man niemals die absolute Bedeutung erkennen.⁶⁹¹

Die Anhaftung an den Körper bewirke dementsprechend die grundlegende Anhaftung an die Vorstellung einer vermeintlichen Eigennatur. Hingegen gebe es keine bestimmte Körperhaltung, solange darüber kein absichtsvoller Gedanke entstehe.

Die Methode, den Körper durch eine bestimmte Haltung zu disziplinieren, wird mit diesen wenigen Worten abgehandelt. Ausführlicher behandelt gNubs chen Sangs rgyas ye shes hingegen die ‚Methode, mit dem Geist [in Soheit] einzutreten‘. Hierfür liefert er zunächst folgende Definition:

Hinsichtlich der ‚Methode, mit dem Geist [in Soheit] einzutreten‘, ist das Eintreten ein Nicht-Eintreten. Dementsprechend ist Soheit durch nichts zu vergegenständlichen. Im [Meditierenden] selbst leuchtet die Natur, welche das große Nicht-Vorstellen ist. Deshalb heißt es bezüglich des Eintretens, daß man gerade wisse, daß es ein Nicht-Eintreten ist.⁶⁹²

Positiv formuliert ist dieses Eintreten in Soheit im Atiyoga-System möglich ‚kraft der nicht-vergegenständlichenden ursprünglichen Weisheit‘.⁶⁹³ Dieser Gedanke wird weiter durch folgendes Zitat ausgeführt:

In der *Mi rtog pa'i lung* [Abhandlung über Nicht-Vorstellen] heißt es: ‚Die unvorstellbare Natur des Himmels ist mittels vorstellungsfreiem Gewahrsein

⁶⁹¹ SM: 404.5-6: /'o na bcos pa'i skyon ji lta bu zhe na/ gang lus 'chos pa la ni da rung lus su 'dzin pa yod de/ 'dzin pas nam du yang don mthong bar mi 'gyur ro/.

⁶⁹² Ebd.: 405.6-406.2: /sems kyi 'jug thabs ni/ 'di 'jug pa med par 'jug pa'o/ de ni ji bzhin pa de kho na nyid de la/ gang yang ma dmigs te/ bdag nyid mi rtog pa chen po'i ngo bor gsal bas/ da [= de] 'jug tu med par shes pa nyid zhugs par bzhed do/.

⁶⁹³ Ebd.: 406.2: /a ti yo ga dmig su med pa'i ye shes kyi stobs kyis 'jug/.

zu erfassen. Die nicht zu vergegenständlichende Natur des Himmels ist mittels gedankenfreiem Gewahrsein zu erfassen.⁶⁹⁴

Im Zentrum der Ausführungen über ‚Meditation‘ steht also wiederum das durchgängige Thema des gesamten Werkes, nämlich ‚Nicht-Vorstellen‘ (*rnam par mi rtog pa*). Mittels ‚inhärentem Gewahrsein‘ sei man in der Lage, sich an dieses ‚Nicht-Vorstellen‘ zu gewöhnen und sich darin zu festigen. gNubs chen Sangs rgyas ye shes formuliert jedoch bezüglich der ‚Methode, mit dem Geist [in Soheit] einzutreten‘ zunächst drei grundlegende ‚Fehler‘ (*skyon*) in der Übung des *samādhi*, welche zu vermeiden seien. Diese sind: (1) der ‚*samādhi* des [absichtsvollen] Denkens‘ (*yid la byed pa'i ting ne 'dzin*), (2) der ‚*samādhi* des vollständig [absichtsvollen] Suchens‘ (*yongs su tshol ba'i ting ne 'dzin*) und (3) der ‚*samādhi* des Zwiellichtes‘ (*'phra men gyi ting nge 'dzin*). Diese drei Fehler werden folgendermaßen erklärt:

Die [absolute] Bedeutung, so wie sie ist und frei von Gedanken, wird Soheit genannt. Nachdem man [dies] sicher erfaßt hat, [(1) aber dennoch] ‚[absichtsvolles] Denken‘ [anwendet], sieht man die wahre Bedeutung nicht. Dies ist der Fehler des Anhaftens. Nehmt Euch das Gesagte zu Herzen. [(2)] ‚Vollständig [absichtsvolles] Suchen‘ bedeutet, für den Geist einen Ort des Verweilens zu suchen, während man sich in der *dharmatā*, im offenen Raum, der von sich aus frei von Gedanken und Analysen ist, in meditativem Gleichmut befindet. [...] Dies ist der Fehler, Gedanken zu hegen. [...] [(3)] [Die Bedeutung des] ‚*samādhi* des Zwiellichtes‘ ist folgendermaßen: in der Sphäre meditativen Gleichmuts sind Vorstellungen ursprünglich rein. Sogenannte *dharmatā* ist überhaupt nicht zu suchen; [wer dies aber dennoch tut,] hat den wichtigen Punkt, daß Geist nicht-dual ist, nicht verstanden. Wenn deshalb eine Mischung entsteht, daß manchmal die Bedeutung von ‚Nicht-Merkmal‘ leuchtet und sich manchmal Gedanken über ‚Merkmal‘ bewegen, ist dies eine zwiellichtige [Haltung]; jener hat die Meditation über Objektlosigkeit nicht verstanden.⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ SM: 406.6-407.1: /*mi rtog pa'i lung las/ mi rtog nam mkha'i rang bzhin la/ rtog med rig pa thabs kyis 'jug /dmigs med nam mkha'i rang bzhin la/ bsam med rig pa thabs kyis 'jug/*.

⁶⁹⁵ Ebd.: 407.2-408.3: /*don ji bzhin pa cir yang bsam du med pa la/ 'di kho na la'o zhes nges par bzung nas yid la byed pa ste/ des yang dag pa'i don mi mthong ngo/ de yang 'dzin pa'i skyon yin te/ zhes pas yid ches so/ yongs su tshol ba ni/ chos nyid yangs pa'i klongs bsam dpyod ngang gis bral ba la mnyam par 'jog cing sems kyi gzhag [= bzhag] sa tshol te/ [...] de yang bsam pa byed pa'i skyon yin no/ [...] 'phra men gyi ting nge 'dzin ni/ mnyam pa'i klong la rnam rtog ka nas dag pa/ chos nyid bya ba tsam du yang btsal du med pa la blo gnyis med kyi gnad ma*

Ist man von den hier angeführten Fehlern befreit, diene die Meditation somit einzig dazu, daß der vorzügliche *yogi* die Soheit der absoluten Bedeutung bestimme und daß gerade diese Bedeutung und der Meditierende selbst grenzenlos und schließlich eins werden.⁶⁹⁶ In diesem Zustand werde „die leuchtende *dharmatā* nicht vorgestellt, so daß auch das Leuchten des inhärenten Gewährseins nicht vorgestellt wird.“⁶⁹⁷ Denn *dharmatā* und inhärentes Gewährsein unterliegen keinen Begrenzungen, da „alles, was gerade in der *dharmatā* existiert, [Ausdruck] inhärenten Gewährseins selbst ist.“⁶⁹⁸

Im folgenden stellt gNubs chen Sangs rgyas ye shes – ähnlich wie in dem vorangegangenen Abschnitt über die Sicht – die ‚Methode, mit dem Geist [in Soheit] einzutreten‘ in der rDzogs chen-Lehre aus der Perspektive von folgenden acht Meistern dar: die Methode (1) von *ācārya* gSal ba rgyal, (2) von dGe klong ma Kun dga‘ ma, (3) von gSal ba rgyal, (4) von Buddhagupta, (5) von ‘Jam dpal bshes gnyen, (6) von Vimalamitra, (7) von Vairocana und (8) von ‘Ga‘ rab rdo rje.⁶⁹⁹ Betrachten wir nun die acht Methoden dieser Meister im einzelnen.

chud pas/ res mtshan ma med pa'i don gsal/ res mtshan ma'i rtog pa rgyu ste/ 'dren mar byung na 'phra men te/ des gza' gtad med pa'i bsgoms pa mi rtogs so/.

⁶⁹⁶ SM: 408.6-409.1: / *de la lhag pa'i rnal 'byor bas/ bsgom pa'ang gong du thag chod pa'i don ji bzhin te/ don dang bsgom pa por rgya ma chad te/ gcig pa'i phyir chod nyid ji bzhin pa'i ngo bo yin bas/ [...]*. An dieser Stelle beschreibt gNubs chen Sangs rgyas ye shes hierfür vier Methoden (ebd.: 408.3-6): (1) die ‚Methode, die darlegt, daß der ‚Intellekt‘ eine bloße Bezeichnung ist‘ (*blo tha snyad tsam du bzhag pa'i thabs*), (2) die ‚Methode des allgemeinen Erlangens‘ (*spyir thob par byed pa'i thabs*), (3) die ‚Methode des Stabilisierens‘ (*brian par byed pa'i thabs*) und (4) die ‚Methode des vollständigen Nicht-Anhaftens‘ (*yongs su mi 'dzin pa'i thabs*).

⁶⁹⁷ Ebd.: 410.2-3: / *chos nyid gsal la mi rtog pas/ rang rig pa yang gsal la mi rtog go/.*

⁶⁹⁸ Ebd.: 410.5-6: / *chos nyid ji bzhin pa gang yin pa rang rig pa nyid yin pa'i phyir ro/.*

⁶⁹⁹ Ihre acht Methoden sind dargestellt in: (1) in SM: 412.3-5, (2) in ebd.: 412.5-413.3, (3) in ebd.: 413.3-414.1, (4) in ebd.: 414.1-4, (5) in ebd.: 414.4-415.3, (6) in ebd.: 415.3-416.3, (7) in ebd.: 416.3- 417.2 und (8) in ebd.: 417.2-419.1. Zu den Namen vgl. auch die Anmerkungen zu den neun Sichtweisen weiter oben in diesem Abschnitt. *ācārya* gSal ba rgyal konnte nicht identifiziert werden. Es ist auch unklar, ob es sich bei den an erster und dritter Stelle genannten Namen um ein und dieselbe Person handelt. – T. Hiramatsu (1991: 112) erwähnt lediglich, daß es acht Methoden gebe, diskutiert sie allerdings nicht im einzelnen auf.

(1) Die Methode von *ācārya* gSal ba rgyal: Er faßt die Meditation in der Atiyoga-Lehre unter dem Begriff ‚den Raum erkennen‘ (*klong phol ba*) zusammen und erklärt sie folgendermaßen:

Im *rGya mtsho klong* [*Ozean[gleicher] Raum*] heißt es: ‚Nachdem die Bedeutung des von Anbeginn großen Raumes erkannt ist, ist man unabgelenkt. [Dies] ist die Meditation des Raumes, des großen *bodhicitta*.⁷⁰⁰ [...] Bestimmt man mittels dieser obigen Sicht [die Soheit], gibt es überhaupt nichts zu erkennen. Denn in [dieser Art des] ‚Erkennens‘ ist der Geist weder [zu] fest gehalten noch [zu] abgelenkt und das sich-Erinnern [des Geistes] ist nicht aufgewühlt, sondern seiner Natur nach belassen. Dies ist eine Meditation frei von Irrtum, die durch die Anstrengung der Nicht-Aktivität fortzuführen ist, so daß die ursprüngliche *dharmatā* von sich aus zum Vorschein kommen wird.⁷⁰¹

(2) Die Methode von *ācārya* dGe klong ma Kun dga‘ ma: Hier heißt es, daß die Meditation über die Sicht der Atiyoga-Lehre folgendermaßen zu verwirklichen ist:

Inhärentes Gewahrsein ist frei von Handlungsobjekten [der gewöhnlichen Wahrnehmung]. Da es [auch] ohne Gedanken ist, existieren weder Gedanken noch Handlungen[, die aus Gedanken entstehen könnten]. Der allesdurchdringende Raum ursprünglicher Weisheit ist gerade frei vom Konzept der Anhaftung und ist dem Himmel[sraum] gleiches Gewahrsein. Deshalb wird, [so wie es] im [Zustand des] Himmel[sraum] weder Denken noch Verweilen gibt, der Geist so belassen[, wie er ist], da er nicht [als ein Objekt irgendwie] zu belassen ist. Entsprechend dieser Bedeutung sollen sämtliche Handlungen nicht vernachlässigt werden.⁷⁰²

⁷⁰⁰ Das Zitat konnte bislang nicht identifiziert werden.

⁷⁰¹ SM: 412.3-5: / *rgya mtsho klong las/ ye yin klong chen don rtogs ma yengs pa/ byang chub sems chen klong gi bsgom pa yin/ [...]/ gong du lta bas thag chod pas ci yang rig pa med pas rig pa la sems ched du ma btang ma shor tsam du dran pas dran rgyu med pa rang bzhag na/ de bsgom pa ma nor ba ste/ de yang bya ba med pa ‘i brtson ‘grus kyis yun bsrings na/ phyi mo chos nyid rang mngon du gyur ro/.*

⁷⁰² Ebd.: 413.1-3: / *rig pa rang byung gi spyod yul dran [= dang] bral ba la/ rag [= rang] gis bsam du med pas rang rig pa cir yang bsam spyod med/ ye shes kyi klong du brdal ba la/ ‘dzin rtog med pa nyid ni rig pa nam mkha‘ dang ‘dra ste/ nam mkha‘ ni ci la yang mi bsam mi gnas pa ‘i phyir na blo bzhag pa med par bzhag pa ste/ don de la ci spyod kyang mi nyams par bya‘o [...]/.*

(3) Die Methode gemäß *gSal ba rgyal*: In der großen Meditation, die dazu dient, in der ‚großen Vollkommenheit‘ (*rdzogs pa chen po*) zu verweilen, solle man den Geist folgendermaßen in seinem natürlichen Zustand belassen:

Aus dem von sich aus leuchtenden großen Ozean der ursprünglichen Weisheit, des [inhärenten] Gewährseins, erscheinen sämtliche Gegebenheiten ohne verhindert, ohne erfaßt und ohne [absichtsvoll] vorgestellt zu werden. So wie Planeten und Sterne [auf der Oberfläche] des klaren Ozeans leuchten ohne [von ihm] gefaßt zu werden, leuchtet im inhärenten Gewährsein alles von sich aus ohne verhindert und ohne [gedanklich] erfaßt zu werden. [Dieser] Geist leuchtet frei von Gedanken von sich aus – weder weit noch eng – und verweilt unterschiedslos. [...].⁷⁰³

(4) Die Methode von Buddhagupta:

Im *Nam mkha' che [Unfaßbarer Himmel[sraum]]* heißt es: ‚Nicht-erscheinende *dharmatā* bedeutet, daß man meditiert, indem man [die Dinge in ihrer Natur] beläßt und nicht sucht.⁷⁰⁴ [...]. Das essentielle *bodhicitta* ist so, daß es durch überhaupt kein Extrem zu erkennen ist. Denn in den drei Zeiten werden erscheinende Objekte nicht erfahren. Dies [alles] bedeutet, daß es keine [Eigen]natur gibt. Deshalb soll man nichts als Objekt vergegenständlichen, denn alles Konstruierte ist eine Verfälschung. Wenn [hingegen] mittels Nicht-Aktivität die eigentliche Natur leuchtet, so wie sie [von sich aus] ist, ist [dies] die höchste Methode.⁷⁰⁵

(5) Die Methode von ‘Jam dpal bshes gnyen:

Im *Sems bsgom [Meditation über den Geist]* heißt es: ‚Ursprüngliche Weisheit und Unwissenheit sind unterschiedslos, [so wie] die von Anbeginn leuchtende Butterlampe von allen Gedanken [der Dunkelheit] befreit ist. Auf natürliche Weise verweilt man [so] ohne Bewegung und Dunkelheit im

⁷⁰³ SM: 413.4-6: / *rig pa ye shes kyi rgya mtsho chen por rang gsal ba las/ /snang ba'i chos gang yang mi 'gog mi gzung/ yid la mi bya ste/ rgya mtsho dvangs pa la gza' skar gsal la mi 'dzin pa ltar/ /rang rig pa cir yang rang shar pa la mi 'gog mi rtog par blos ma bsam par rang gsal ba yangs dog med pas/ blo tha dad med par bzhag [...]/.*

⁷⁰⁴ Das Zitat konnte bislang nicht identifiziert werden. Es muß sich allerdings um eines aus dem Text *Mi nub pa'i rgyal mtshan nam mkha' che [Unbesiegbares Siegesbanner, der unfaßbare Himmel[sraum]]* handeln, einem der achtzehn *sems sde*-Texte (*Sems sde bco brgyad*). Zu den *Sems sde bco brgyad* vgl. Kap. 3.2.4.1.

⁷⁰⁵ SM: 414.1-4: / *nam mkha' che las/ snang ba med pa'i chos nyid ni/ /ma btsal bzhag pas bsgom pa yin/ [...]/ /snying po byang chub ji bzhin pa ni mtha' gang yin gyis ma rig pas/ dus gsum du yul du snang ba myong la/ don de la ngo bo med pas/ de la dmigs gtad gang yang mi bya ste/ gang bcos pa ni bslad pa yin te bya ba med pas rang bzhin bzhag pa med par gsal na bzhag pa ste thabs dam pa'o/.*

königlichen *samādhi*.⁷⁰⁶ [...]. Die mühelos vollkommene ursprüngliche Weisheit, so wie sie ist, ist nicht fragmentarisch, berührt kein Extrem und leuchtet von sich aus. Deshalb gibt es überhaupt kein Denken, keine Vorstellungen und keinen Ort der Vorstellungen. Indem die sich bewegenden Objekte nicht vergegenständlicht werden, leuchtet das große Nicht-Bewegen durch Nicht-Leuchten, so wie die Sonne, die nicht [zusätzlich] des Erleuchtens bedarf. Deshalb ist [jene] die höchste Meditation, in der ebenso das Leuchten nicht [mehr absichtsvoll] herbeigeführt wird. [...].⁷⁰⁷

(6) Die Methode von Vimalamitra:

[...] Im *Nam mkha'i rgyal po [Siegreicher Himmels[raum]]* heißt es: ‚Die unvorstellbare *dharmatā* [gleich] dem großen Himmel[sraum]. Der Himmel[sraum] ist frei von allen Gedanken. Da keine Gedanken existieren, sind [auch] Gedanken rein [wie der] Himmel[sraum]. Der Himmel[sraum] wird nicht vergegenständlicht und [deshalb] werden auch Gedanken nicht vergegenständlicht. Da sämtliche Merkmale des Himmel[sraumes] vollständig überwunden sind, existiert auch nicht der Himmel[sraum]. Über gerade diesen Himmel[sraum] ist nicht zu meditieren; deshalb wird auch die Nicht-Meditation über den unbeschreiblichen Himmel[sraum] überwunden.⁷⁰⁸ [...]. Die Soheit der Wahrnehmungsobjekte, welche [wie] der Himmel[sraum] ist, leuchtet von Anbeginn mühelos und alles-durchdringend. In den drei Zeiten werden weder das Meditationsobjekt noch der Meditierende vergegenständlicht, so daß der meditierende Geist selbst [wie] der Himmel[sraum] ohne Denken ist. [Dies bedeutet, daß] kein Vorstellen, kein Annehmen und kein Ablehnen meditiert wird; [dies ist] Nicht-Vergegenständlichen. Und sogar [diese] Nicht-Meditation [existiert] nicht. Nicht-Vergegenständlichen und Nicht-Erinnern leuchten klar und [dies] bedeutet, daß [dieser Zustand] nicht vom Geist der *dharmatā* abweicht. Deshalb spricht man von meditativem Gleichmut.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ Die Herkunft dieses Zitates konnte bislang nicht identifiziert werden.

⁷⁰⁷ SM: 414.4-415.3: / *sems bsgom las/ rnam pa cir yang mi 'byed ye shes gti mug dang/ /thogs med gsal ba'i mar med bsam pa kun dang bral/ /ngang gis mi g.yo rmugs shing ting 'dzin rgyal por gnas/ [...]/ lhun gyis rdzogs pa'i ye shes ji bzhin pa ni/ phyogs ris thams cad dang bral ba la/ mtha' ma reg par rang gsal bas/ cir yang bsam du med/ rnam rtog rnam rtog ldang ba'i sa med/ g.yo ba'i /yul ma dmigs te/ mi g.yo bar chen por gsal ba med par gsal ba ni/ nyi ma dang 'dra ste/ nyi ma la da gsal bar [da gsal bar = gsal bar] bya mi dgos pa'i phyir/ gsal bar ched du mi byed pa dang 'dra ba ni bsgom pa'i mchog ste/ [...].*

⁷⁰⁸ Der Text *Nam mkha'i rgyal po [Siegreicher Himmels[raum]]* zählt zu den *Sems sde bco bryad* (vgl. Kap. 3.2.4.1). Dieses Zitat konnte allerdings noch nicht identifiziert werden.

⁷⁰⁹ SM: 415.3-416.2: /[...] *nam mkha'i rgyal po las/ chos nyid bsam du med bas nam mkha' che/ nam mkha'i bsam pa de dag kun dang bral/ /bsam du med pas nam mkha' bsam pa dag/ nam mkhar mi dmigs par yang dmigs su med/ /nam mkha'i mtshan nyid kun la rab 'das pa/ /med pas nam mkha' la yang nam mkha' med/ /nam mkha' de nyid bsgom du med pas ni/ /brjod*

(7) Die Methode von Vairocana:

Die vorzüglichen *yogi* meditieren auf folgende Weise. Im *Rin po che kun 'dus [Kostbares Kompendium]* heißt es: ‚Es gibt kein Meditationsobjekt und deshalb auch kein Verweilen in Meditation. Die Meditation zu begehren und nach Freude zu verlangen, ist das Leiden der Selbst-Anhaftung. Versteht man vollkommen klar, daß es kein Verweilen in Meditation gibt, sind die Meditation und die makellose *Dharma*-Sphäre wie der Himmel[sraum].⁷¹⁰ Wenn man diese Bedeutung anwendend praktiziert, ist die Meditation ungehindert, nachdem man die *dharmatā* bestimmt hat, welche frei von Aktivität und frei vom Meditationsobjekt ist. Denn vollkommene Nicht-Aktivität bedeutet, daß Körper und Geist entspannt sind und ruhen. Indem man sich fleißig in [der Meditation] von Nicht-Aktivität übt, ist man im Innern nicht von der [absoluten] Bedeutung getrennt. [Dies] ist die Meditation, die von sich aus klar ist. Dieses Merkmal bedeutet, daß der Meditierende weder an dem Verständnis der Meditation noch an dem Verständnis von Vergegenständlichen und Nicht-Vergegenständlichen anhaftet und sich unaufhörlich [daran] gewöhnt, ohne etwas anderes zu tun. Dies ist die hervorragendste Methode.⁷¹¹

(8) Die Methode von ‘Ga‘ rab rdo rje: Schließlich heißt es hier, daß man im Zentrum der fehlerfreien absoluten Bedeutung in der Meditation verweile (*bsgom pa'i don ma nor ba'i klongs dkyil nas bzhag*). Diese Methode ist wie folgt beschrieben:

Im *rMad byung [rgyal po] [[Siegreicher des] Wunderbaren]* heißt es: ‚In der höchsten Meditation des Allwissenden, des *mahāsattva*, wird die eigentliche

med nam mkha'i bsgom du med las 'das/ [...]/ dngos po rnams kyi de kho na nyid kyi nam mkha' ni/ ye lhun gyis brdal bar gsal ba la/ bsgom bya bsgom byed dus gsum du ma dmigs pas/ bsgom pa'i blo nyid dang sgom pa'i nam mkha' la cir yang mi bsam/ mi rtog/ mi len/ mi 'dod/ mi bsgom pa la mi dmigs shing/ mi sgom bya ba rang tsam du yang/ dmigs pa dang dran bag [= pa] med par gsal ba ni/ blo chos nyid las ma g.yos pas/ mnyam par bzhag ces bya 'o/.

⁷¹⁰ Es könnte sich unter Umständen um eine weitere Bezeichnung einer der *Sems sde bco brgyad* handeln, nämlich um das *Kun 'dus rig pa [Kompendium des inhärenten Gewährseins]* (vgl. Kap. 3.2.4.1). Das Zitat konnte allerdings noch nicht identifiziert werden.

⁷¹¹ SM: 416.3-417.2: / lhag pa'i rnal 'byor pa rnams blo 'di ltar bzhag ste/ rin po che kun 'dus las/ bsgom pa'i yul med de la bsgom mi gnas/ bsgom chags bde bar 'dod pa bdag 'dzin sdug bsngal yin/ bsgom pa'i gnas med rab tu dag rtogs na/ bsgoms kyang skyon med chos dbyings nam mkha' 'dra/ zhes pa'i don gyis/ nyams su blangs na/ bya rtsol dang bral ba'i chos bsgom pa'i yul bral bar thag chod nas/ bsgom pa'ang mi 'gegs te/ bya ba thams chad bral ba'i don la/ lus sems khong glod yangs bag [= bag yangs] tu bzhag la/ bya ba med pa'i brtson 'grus kyi/ khong don dang bral ba med pa/ med par rang gsal bar bsgom mo/ de'i mtshan nyid ni/ bsgom pas bsgom pa'i rtogs 'dzin med la/ dmigs pa ma dmigs pa'i rtogs 'dzin med pa/ goms par bya ba ma 'gags bya rgyu med de/ de ni thabs mchog tu gyur pa 'o/.

Natur nicht vergegenständlicht. Verbinde ich [dies] mit meinem System,⁷¹² gibt es weder Erleuchtung noch Meditation.⁷¹³ Stützt man sich auf die Bedeutung [dieses Zitates], leuchtet im grenzenlosen Raum der inhärenten ursprünglichen Weisheit von sich aus die Nicht-Existenz von Selbst und Anderen. [Dies] ist die höchste unwandelbare Meditation.⁷¹⁴

Die hier beschriebenen Meditationsmethoden liefern zwar leicht unterschiedliche Perspektiven, sind aber in ihrer Bedeutung letztendlich nicht verschieden – gleich wie die weiter oben beschriebenen neun ‚Sichten‘ alle in einer ‚Sicht‘ münden. Allesamt kreisen diese Methoden um das Thema ‚inhärentes Gewahrsein‘, also um die Art einer *durchsichtigen* Wahrnehmung, die ohne Anhaftung Phänomene kommen und wieder gehen läßt. Nachdem die ‚Sicht‘ von Soheit bereits bestimmt ist, wird das sich abwechselnde Spiel von Leerheit und Lichtheit, vom Potential der Soheit und den sich daraus fortwährend aktualisierenden Erscheinungen, unmittelbar in ‚inhärentem Gewahrsein‘ erfahren, ist letztendlich aber nicht in Worten faßbar. So sind die hier dargestellten Methoden bloßer Versuch, auf dieses Unaussprechliche in der Meditation, die Nicht-Meditation ist, zu deuten.⁷¹⁵

Abschließend faßt gNubs chen Sangs rgyas ye shes nochmals die ‚Meditation‘ in der rDzogs chen-Lehre folgendermaßen zusammen:

[...] Für denjenigen, der die [absolute] Bedeutung des Atiyoga[-System] praktiziert, leuchtet deshalb [diese Bedeutung] ohne Unterbrechung und von Anbeginn von sich aus. Vorstellungen sind auf natürliche Weise unbeweglich

⁷¹² An dieser Stelle macht die wörtliche Bedeutung ‚mein Körper‘ (*nga yi lus*) keinen Sinn, so daß *lus* als *lugs* korrigiert wurde. Dementsprechend ergibt sich die Übersetzung ‚mein System‘.

⁷¹³ Es handelt sich um ein Zitat aus dem *rMad byung rgyal po* [*Siegreiche des Wunderbaren*], ein Text, welcher in manchen Aufzählungen den *Sems sde bco brgyad* zugezählt wird (vgl. Kap 3.2.4.1). Das Zitat konnte allerdings bislang nicht identifiziert werden.

⁷¹⁴ SM: 417.2-4: / *rmad byung las/ sems dpa‘ chen po/ /thams cad mkhyen pa pa bsgom pa‘i mchog/ ngo bo nyid ni dmigs su med/ /nga yi lus su sbyor ba la/ /byang chub med ching bsgom pa med/ /ces pa‘i don la gtugs na/ rang byung ye shes mu mtha‘ med pa‘i klong du/ bdag gzhan med par rang gsal la/ g.yo ba med par bsgom pa‘i mchog go/.*

⁷¹⁵ Die hiernach folgenden Themen im Abschnitt über ‚Meditation‘ sind im Anhang (Kap. 6.3) im Überblick zusammengefaßt.

und entstehen nicht, da sie sich als *dharmakāya*, als der große Zustand von Anbeginn müheloser Verwirklichung entfalten. Sich aus dem *samādhi* zu erheben und wieder einzutreten, wechseln sich unmittelbar ab, so daß Nicht-Meditation vollständig durchschnitten wird.⁷¹⁶

Betrachten wir nun die Ausführungen von gNubs chen Sangs rgyas ye shes über das ‚Verhalten‘ (*spyod pa*, *SM*: 444.4-462.6).

VERHALTEN

gNubs chen Sangs rgyas ye shes erklärt das ‚Verhalten‘, also die Aktivitäten für die Zeit, nachdem man sich aus dem *samādhi* erhoben hat, im gleichen Sinne wie ‚Sicht‘ und ‚Meditation‘. Er schreibt:

Es existiert kein besonderes ‚Verhalten‘, das zu praktizieren ist. Dies ist so, da alles [ohnhin] eine Tat des *sugata* ist.⁷¹⁷

gNubs chen Sangs rgyas ye shes liefert schließlich exemplarisch eine Aufzählung von vier Arten des ‚Verhaltens‘ im Atiyoga-System und von weiteren drei Arten korrekten ‚Verhaltens‘ für Körper, Rede und Geist.⁷¹⁸ Betrachten wir zunächst der Reihe nach die Darstellung der folgenden ‚vier Arten des Verhalten‘ (*spyod pa rnam pa bzhi*): (1) das ‚Verhalten des großen Mitgefühls‘ (*thugs rje chen po'i mdzad spyod pa*), (2) das ‚Verhalten der Nicht-Aktivität im Einklang mit der [absoluten] Bedeutung‘ (*bya brtsal bral bas don dang mthun pa'i spyod pa*), (3) das ‚Verhalten der großen Methode‘ (*thabs chen*

⁷¹⁶ *SM*: 444.2-4: /de bas shin tu rnal 'byor gyi don spyod pa la/ thun mtshams bral bas ye rang byung du rang gsal ba la rnam rtog ngang gis mi g.yo mi ldang ste/ /ye nas lhun grub ngang chen po'i chos kyi skur brdal ba la/ 'phral du re mos su ting nge 'dzin las ldang shing slar 'jug ching bsgom pa med par la rbad kyi bcad do/.

⁷¹⁷ Ebd.: 444.4-5: /spyod lam yang ched du spyad par byar med de/ ci'i phyir zhe na/ kun kyang bde gshegs kyi mdzad pa'i phyir ro/.

⁷¹⁸ T. Hiramatsu (1991: 112) erwähnt lediglich, daß vier bzw. drei Arten des ‚Verhaltens‘ angeführt seien, geht allerdings nicht weiter darauf ein. Die vier Arten des ‚Verhaltens‘ sind angeführt in *SM*: 444.4-455.3 und die drei Arten korrekten ‚Verhaltens‘ für Körper, Rede und Geist in ebd.: 457.2-462.6.

po spyod pa) und (4) das ‚Verhalten der mühelosen Vollkommenheit‘ (*lhun gyis rdzogs pa ‘i spyod pa*).⁷¹⁹

(1) Zum ‚Verhalten des großen Mitgefühls‘ schreibt gNubs chen Sangs rgyas ye shes zunächst:

Das große Mitgefühls ist zur großen Quelle der geschickten Methode geworden; deshalb geht das große Mitgefühl unbegrenzt auf und bewirkt Wohl [für empfindende Wesen]. Womit ist diese Art und Weise nun vergleichbar? [Unaufhörlich sind Inkarnationen] geschickt, um [empfindende Wesen] aus dem Daseinskreislauf zu retten. [Ihr] Geist erkennt ungehindert und ohne zu vergegenständlichen, [denn ihr] Mitgefühl ist von Angebinn nicht [absichtsvoll] bewirkt. Aus inhärenter ursprünglicher Weisheit [entfalten] sich unaufhörlich Taten und Inkarnationen. Diese [Tatsache] ist die Aktivität der ‚großen Wesenheit‘. Nachdem ich dies verstanden habe, bewirke ich Wohl [für empfindende Wesen] kraft des großen Mitgefühls – frei von Streben und Vergegenständlichen.⁷²⁰

(2) Das ‚Verhalten der Nicht-Aktivität im Einklang mit der [absoluten] Bedeutung‘ wird folgendermaßen erklärt:

Aufgrund von Nicht-Aktivität, gibt es nachträglich gegenüber der [absoluten] Bedeutung nichts zu tun. Dies bedeutet, daß man [beispielsweise] entsprechend des *samādhi* und der Mahāyoga-Praxis angemessen handelt, und [dabei] den Vorzug der Nicht-Aktivität gibt; dies ist, eben weil man einzig Nicht-Aktivität annimmt, gerade wieder ein aktives Verhalten. Diesbezüglich ist es im allgemeinen so, daß es den Vorzug [gegenüber einem bestimmten] Verhalten tatsächlich nicht gibt.⁷²¹

(3) Das ‚Verhalten der großen Methode‘, welche das von Samantabhadra ist (*kun tu bzang po thabs kyi spyod pa*), wird wie folgt dargelegt:

⁷¹⁹ Die ‚vier Arten des Verhalten‘ sind im einzelnen diskutiert (1) in *SM*: 444.6-447.1, (2) in ebd.: 447.1-450.3, (3) in ebd.: 450.3-453.5 und (4) in ebd.: 453.5-455.3.

⁷²⁰ Ebd.: 444.6-445.3: / ‘dir thugs rje thabs kyi ‘byung gnas chen por gyur bas/ /snying rje chen po phyogs med par shar bas don mdzad do/ /de yang tshul ci ‘dra zhe na/ ‘dir ‘khor ba bdren ched du btang bas sems ma ‘gags la ma dmigs par rig pa ni/ thugs rje chen po ye zin pa yang min/ rang byung gi ye shes las mdzad pa dang sprul pa rgyun mi chad pa nyid bdag nyid kyi mdzad spyod do/ bdag gis de ltar shes nas/ thugs rje chen po btsal ba dang/ dmigs pa med par don mdzad do/.

⁷²¹ Ebd.: 447.1-3: /bya brtsal dang bral ba ‘i phyir don rjes su bya ba med par spyod pa ni/ rnal ‘byor mahāyo ga ltar/ ting nge ‘dzin de kho na ltar las su rung bas byas pa ‘i phyir/ ched du byas ba med pas dang du blang du med med de/ bya ba med pa zhig du dang du len na/ de nyid kyang bya byed kyi spyod pa yin pa ‘i phyir/ /‘dir spyi yang bya rgyud [=spyod] dang dang [dang dang = dang] du blang bya ngang gis med do/.

Von Anbeginn sind ausnahmslos alle *dharmas* im Zustand von Samantabhadra [vollkommen] erleuchtet, ohne daß etwas aufgegeben oder angenommen wird und ohne daß Abweichungen und Verdunkelungen benannt werden. Nachdem man in dieser Art und Weise Gewißheit erreicht hat, ist überhaupt kein Verhalten [mehr] abzulegen und es gibt keine Abweichung [mehr]. Dies ist das Verhalten [entsprechend] der Methode Samantabhadras.⁷²²

(4) Und schließlich heißt es zum ‚Verhalten der mühelosen Vollkommenheit‘:

[Dies bedeutet, daß] alles erleuchtet ist, [so daß] es [auch] nicht die Bezeichnung ‚Daseinskreislauf‘ gibt. Die Frucht leuchtet vorübergehend wie der Vollmond in den mittleren Herbstmonaten. [So] ist das Verhalten [der mühelosen Vollkommenheit]. Da es in allen Richtungen keine unangemessenen erleuchteten Taten gibt, ist in diesem Fall jegliches Verhalten ein Verhalten [müheloser Vollkommenheit]. [...] Deshalb gibt es dementsprechend kein partielles Verhalten, denn aus [diesem] Verhalten [müheloser Vollkommenheit] heraus ist alles gleich.⁷²³

Auch durch diese vier Arten und Weisen des ‚Verhaltens‘ zieht sich wieder ein roter Faden: gesetzt den Fall, daß die Erfahrung von ‚inhärentem Gewährsein‘ in der Meditation über den *samādhi* hinaus gegenwärtig ist, sind sämtliche Handlungen in sich bereits mühelos vollkommen. Allerdings, so betont gNubs chen Sangs rgyas ye shes, verberge sich auch hier wieder die Gefahr, fehl zu gehen, wenn eine Behauptung wie ‚Alles ist Ausdruck Samantabhadras‘ ein bloßes Lippenbekenntnis sei, aber nicht tatsächlich verstanden und lediglich zur Rechtfertigung von Fehlverhalten benutzt werde.⁷²⁴

Deshalb legt gNubs chen Sangs rgyas ye shes klare Maßgaben dar, um über die eigentliche Meditation hinaus die rDzogs chen-Sicht auch ins alltägliche Verhalten einzubetten und beschreibt ein angemessenes Verhalten

⁷²² SM: 450.3-5: / *ye nyid ma lus chos thams cad kun tu bzang po'i ngang du sangs rgyas pa la spangs blang yang med la/ gol sgrib kyang ming med do/ /de ltar gdengs chud nas gang yang mi 'dor bar spyod pa la mi gol ba ni kun bzang thabs kyi spyod pa'o/.*

⁷²³ Ebd.: 453.5-6, 454.4-5: / *ril sangs rgyas pa la 'khor ba ming med de/ 'bras bu nyi tsher gsal ba ni/ /ston zla 'bring po'i nya bzhin pas spyod do/ phyogs thams cad sangs rgyas kyi mdzad par ma gyur pa med pa'i phyir/ spyod pa ril 'dir mdzad spyod do/ [...] /de lta bu la ched du spyod lam dum bu can du med de/ /thams cad du spyod pa las mnyams pa'o/.*

⁷²⁴ Vgl. ebd.: 455.3-4.

hinsichtlich Körper, Rede und Geist. So gebe es in Bezug auf das ‚Verhalten des Körpers‘ (*lus kyi spyod pa*), da im Zustand der Gleichheit aller *dharma* keine Kausalität entstehe, kein speziell vorgeschriebenes Verhalten. Dennoch solle man würdevoll und unerschütterlich gleich einem Elefant sein, so daß man in sämtlichen Verhaltensweisen nicht von der absoluten Bedeutung getrennt sei und dadurch nicht an besonderen Orten, Speisen, Kleidungen und Schmuckstücken anhafte.⁷²⁵ Zum ‚Verhalten der Rede‘ (*ngag gi spyod pa*) führt gNubs chen Sangs rgyas ye shes aus, daß man wahrheitsgemäß sprechen, keine Gerüchte verbreiten, und daß die Rede stets Wohl für sich Selbst und Andere bewirken solle. Auch die Rede solle nie von der Sicht der absoluten Bedeutung getrennt sein.⁷²⁶ Schließlich heißt es hinsichtlich des ‚Verhaltens des Geistes‘ (*vid kyi spyod pa*), daß man eine diamantene Festung errichten solle, so daß der Geist – wach und aufmerksam – durch nichts abgelenkt sei und nichts einem Vorzug gebe. Indem man nichts verändere und durch nichts geändert werde, sei in dieser Sphäre alles eins und werde offenbar.⁷²⁷

Zusammenfassend gilt für das ‚Verhalten‘ gemäß der rDzogs chen-Lehre nun – wie auch für ‚Sicht‘ und ‚Meditation‘ – keine besondere Anweisung, denn in der Erkenntnis von *rig pa*, von ‚inhärentem Gewahrsein‘, existiert nicht mehr die Unterscheidung zwischen ‚Sicht‘, ‚Meditation‘ und ‚Verhalten‘. Nahtlos fügen sich diese drei Aspekte des ‚Pfades‘ (*lam*) zusammen, bis schließlich bloße geistige *Gegenwärtigkeit*, in der sich ‚inhärentes Gewahrsein‘ zeigt, alle Handlungen des alltäglichen Lebens durchdringt. Betrachten wir nun noch gNubs chen Sangs rgyas ye shes Ausführungen hinsichtlich der ‚Frucht‘ (*‘bras bu*) (*SM*: 462.6-490.1) der rDzogs chen-Lehre.

⁷²⁵ Vgl. *SM*: 457.3-458.1. Die gesamte Passage umfaßt ebd.: 457.3-459.4.

⁷²⁶ Vgl. ebd.: 459.4-460.1. Die gesamte Passage umfaßt ebd.: 459.4-460.4.

⁷²⁷ Vgl. ebd.: 460.3-461.3. Das ‚Verhalten des Geistes‘ wird diskutiert in ebd.: 460.4-462.6.

3.2.4.3 ‚Frucht‘ in der rDzogs chen-Lehre

In der rDzogs chen-Lehre wird keine zu erlangende ‚Frucht‘ (*‘bras bu*) definiert, da eine solche Benennung wiederum bloß ein Akt des Vergegenständlichens von Objekten ist. So schreibt gNubs chen Sangs rgyas ye shes in diesem Zusammenhang:

Dementsprechend ist die Bedeutung [von Buddha] frei von Hoffnung und Furcht über eine [zu erlangende] Frucht und Zeichen [der Verwirklichung]. Die Wärme der [Meditations]erfahrung entsteht und erscheint [zwar] hindernislos, ist [allerdings lediglich] eine Erfahrung, die während der Mahāyoga-Übung erlaubt ist, um den Geist zu zeigen. Demnach ist auf diese [Art und Weise] die [eigentliche] Natur nicht so eindeutig zu zeigen, da [dadurch tatsächlich wieder] ein Objekt der Erfahrung vergegenständlicht [wird].⁷²⁸

Derartige Erfahrungen in der Meditation ordnet gNubs chen Sangs rgyas ye shes somit der Mahāyoga-Übung zu und beschreibt jene in vier verschiedenen Aspekten, um zu klären, was die Frucht der rDzogs chen-Lehre nicht ist. So heißt es zunächst, daß sämtliche Erfahrungen über die tiefgründige und nicht vorzustellende absolute Bedeutung wiederum nichts als Vorstellungen sind, und daß hingegen im Atiyoga-System letztendlich noch nicht einmal die konventionelle Bezeichnung ‚Erfahrung‘ zu benennen ist.⁷²⁹ Als zweites beschreibt er drei Stufen von Erfahrung, nämlich, daß der Geist zunächst in Bewegung gerate und Gedanken entstehen, anschließend alles Entstandene als Illusion erkannt werde und man abschließend nicht in der Sphäre des Nicht-Vorstellens verweile.⁷³⁰ Als drittes werden zwei Erfahrungen benannt, nämlich

⁷²⁸ SM: 462.6-463.2: /*de lta bu'i dgongs pa la 'bras bu dang/ rtags mtshan gyi re ba dang/ dgongs pa dang yang bral yang/ nyams drod 'byung /la 'gog pa med par 'char ba ste/ nyams ni rnal 'byor mahā yo ga'i skabs su/ bstan pa'i sems du yang rung ngo/ de ltar byung yang ngo bo 'di snyom byed ces bstan du med de/ myong bya'i yul la dmigs pa'i phyir ro/.*

⁷²⁹ Vgl. hierzu folgende Passage (ebd.: 463.5-6): /*sems bsgom pa'i rgyud las/ /ji tsam rtag tu med pa'i zab mo zhig/ /blo'i ngang du gsal bar de zhen na/ /gang la mi rtog zab mo'i don myong ba/ /myong ba yin phyir de ni rtog pa yin/ /shes pas/ cir yang ma myong ba'i don gdengs chud pa nyid la tha snyad du myong zhes kyang bya ste/ /'on kyang bstan du med de/.*

⁷³⁰ Vgl. folgende Passage (ebd.: 464.1-4): /*di yang a tsa rnam gsum gyi man lag [= ngag] las/ sems dang por tshor ba ni/ 'du shes 'byung zhing 'gog pa'o/ sems bar ma'i tshor ba*

daß alle innerlichen und alle äußerlichen existierenden Gegebenheiten unmittelbar wahrgenommen und unerschrocken (in ihrer Natur) erkannt werden.⁷³¹ Und schließlich schreibt gNubs chen Sangs rgyas ye shes, daß in allen Handlungen Geist und *dharma* sich mischen und einander durchdringen, so daß jegliche geistige Verdunkelungen zum Gefährten werden.⁷³² All dies seien Erfahrungen, die noch nicht Ausdruck der Verwirklichung der rDzogs chen-Lehre sind.

Den längsten Teil seiner Ausführungen über ‚Frucht‘ und ‚Zeichen‘ der Verwirklichung bestreitet gNubs chen Sangs rgyas ye shes nun mit weiteren umfassenden Erklärungen darüber, was jene gerade nicht sind. Dazu gehören beispielsweise auch Omina, die im Traum erscheinen. Diesbezüglich sind detailliert aufgelistet: (1) das ‚Omen der Furchtlosigkeit‘ (*'jigs dang bral ba'i snga ltas*), (2) des ‚Erreichens von *bhūmī*‘ (*sa rnams thob pa'i snga ltas*), (3) des ‚Unterwerfens von *bhūmī*‘ (*sa rnams non pa'i snga ltas*), (4) des ‚Buddhas Sohnes‘ (*sangs rgyas sras kyi snga ltas*), (5) der ‚Ermächtigung‘ (*chos la dbang thob snga ltas*), (6) des ‚Sehens der wahren Natur‘ (*bden pa mthong ba'i snga ltas*) und (7) das ‚Omina des Erfüllens der großen Prophezeiung‘ (*lung chen thob pa'i snga ltas*).⁷³³ Über diese Omina hinaus zählt gNubs chen Sangs rgyas ye shes in diesem Kontext weitere ‚Zeichen‘ der Verwirklichung (*rtags*) bzw. ‚Zeichen der Erfahrung von der Bedeutung [des Buddha]‘ (*dgongs pa myong*

ni/ 'du shes skye ba las sgyu ma yin pa la sgyu mar rtogs pa'o/ /de la mi 'gog mi' brang bar bya'o/ mthar phyin pa'i tshor ba ni/ skye 'gag med pa'i dbyings nyid rnam par mi rtog pa'i dbyings nyid de/ di la yang mi gnas par bya'o/.

⁷³¹ Vgl. folgende Passage (*SM*: 465.5-6): */ phyi nang srid pa'i chos thams cad mngon sun [=sum] du snang zhing nyams nga ba med par rig na/ /'di ni snang ba mi skyen pa zhes bya ste/ /drod gnyis so/.*

⁷³² Vgl. folgende Passage (*ebd.*: 465.6-466.3): */ ci la 'ang spyad par yongs su khyab pa chen por btang bas/ chos ji bzhin pa la rig pa de bzhin spyi blugs su gyur bas rgyud zhib mos ma bkrol bzhin du sems dang chos thugs phrad du gyur pas/ chu dang 'o ma 'dres pa bzhin du blo bde ba chen po zhig tu gyur nas/ sngar 'di lta bu blo la byung ma myong ste/ /yid g.yang za ba phyvad chad pa zhig byung ba des/ /nyon mongs pa'i sgrib pa thams cad dus gcig tu phyags mas btab nas so/.*

⁷³³ Vgl. *ebd.*: 470.4-473.4.

ba'i rtags) auf. Betrachten wir diese letzte Aufzählung von ‚zwölf Zeichen‘ noch einmal etwas genauer, da eingangs ja die ‚Frucht‘ in der rDzogs chen-Lehre beschrieben wurde mit den Worten: „Die Bedeutung [von Buddha] ist frei von Hoffnung und Furcht über [zu erlangende] Früchte und Zeichen [der Verwirklichung].“⁷³⁴ gNubs chen Sangs rgyas ye shes schreibt hierzu:

Wenn man über lange Zeit hin so [meditiert hat], entstehen folgende [Erfahrungen]: [(1)] das Zeichen dafür, daß [der Meditierende] die Bedeutung des *dharmakāya* erfahren hat, ist, daß er gegenüber sämtlichen Gegebenheiten keine Partei ergreift. [(2)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung der Nicht-Dualität erfahren hat, ist, daß gegenüber Hilfe und Schaden weder Freude noch Haß entstehen. [(3)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung der Gleichheit erfahren hat, ist, daß er Gutes nicht festhält, obwohl er unvermittelt⁷³⁵ einen leuchtenden Buddha erkennt, und Böswilligkeit nicht entstehen läßt, obwohl eine leibhaftige Dämonin auftaucht.⁷³⁶ [(4)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung der Unparteilichkeit erfahren hat, ist, daß er ‚höher‘ und ‚niedriger‘, ‚gut‘ und ‚schlecht‘ und dergleichen [Konzepte] weder annimmt noch zurückweist. [(5)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung der großen Glückseligkeit erfahren hat, ist, daß sein Geist durch jegliche entstehenden [Empfindungen wie] ‚Freude‘ und ‚Leid‘ und ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘ nicht aufgeregt wird. [(6)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung Samantabhadras erfahren hat, ist, daß sämtliche Taten und Aktivitäten frei von Ergreifen und Anhaftung sind. [(7)] Er hat das Zeichen erfahren, daß es unnötig ist, die [höchsten und gewöhnlichen] Verwirklichungen zu erstreben. [Dann ist es so], daß er sämtliche Hindernisse [wie] Krankheit und Disharmonie [mit dem *Dharma*] und darüber hinaus auch die Frucht der [großen] Glückseligkeit weder erstrebt noch ihnen gegenüber Unbehagen empfindet. [(8)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung der unveränderlichen Lebenszeit erfahren hat, ist, daß er frei ist von [der Vorstellung über] Vergangenheit und Zukunft, so daß der leidvolle Gedanke gegenüber dem Tod nicht entsteht. [(9)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung der großen Wesenheit erfahren hat, ist, daß er an Phänomene, ganz gleich, wie sie erscheinen, nicht anhaftet, da sie von sich aus [entstehen]. [(10)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung der Soheit erfahren hat, ist, daß weder Begehren entsteht, obwohl er eine weibliche

⁷³⁴ *SM*: 462.6. Vgl. den tibetischen Text in einer Anmerkung zu diesem Zitat zu Beginn dieses Kapitels.

⁷³⁵ Der Begriff *ka re* bedeutet, daß etwas *plötzlich* und *überraschend* entsteht.

⁷³⁶ Das Original liefert an dieser Stelle die Lesung *lung* ‚Tal‘, deren Bedeutung hier jedoch unklar ist. Der Text wurde deshalb korrigiert als *langs* ‚auftauchen‘.

Gottheit⁷³⁷ sieht, noch Furcht geweckt wird, obgleich er einen brennenden Dämon sieht. [(11)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung der Nicht-Aktivität erfahren hat, ist, daß er weder den Gedanken von Belastung [empfindet], noch an Aktivitäten anhaftet, ganz gleich welche Handlungen er mit Körper und Rede vollbringt. [(12)] Das Zeichen dafür, daß er die Bedeutung des unvergleichbaren⁷³⁸ großen Mitgeföhls erfahren hat, ist, daß er nicht von Trübsal geplagt ist, obwohl er für [unermeßliche] Zeitalter im Daseinskreislauf verweilt.⁷³⁹

Aus der Sicht der rDzogs chen-Lehre zählen all diese Erfahrungen von der ‚Bedeutung [des Buddha]‘ wiederum zum Spektrum der Mahāyoga-Übung und sind dementsprechend noch an die Hoffnung gebunden, daß es tatsächlich etwas zu erlangen gebe. Im rDzogs chen-System geht hingegen mit der Einsicht in die Soheit auch die ‚mühele Verwirklichung‘ (*lhun grub*) aller Gegebenheiten einher.⁷⁴⁰ gNubs chen Sangs rgyas ye shes schreibt hierzu ferner:

Einst sagte jemand: ‚Nun, das Atiyoga[-Systems] ist von allem unabhängig. Es gibt keine Eigennatur, so daß Zeichen [der Verwirklichung] und Merkmale

⁷³⁷ Das Original liest an dieser Stelle *lha mo pa'i mthong*. Da im Schriftbild nach dem Genitiv eine Leerstelle folgt und der Genitiv an dieser Stelle ohnehin ungewöhnlich ist, wird ursprünglich anstatt des *pa'i* vermutlich ein weiteres Adjektiv gestanden haben, wie beispielsweise *mdzes* ‚schön‘; so könnte diese Passage grammatisch korrekt folgendermaßen zu lesen sein: *lha mo mdzes ma* ‚eine schöne weibliche Gottheit‘.

⁷³⁸ Der Begriff *mi nyams pa* ist eine weitere Schreibvariante für *ma nyams pa* ‚unvergleichbar‘.

⁷³⁹ SM: 475.1-476.5: /yun ring na 'di lta bu dag 'byung ste chos gang la yang phyogs ris su mi 'dzin na chos kyi sku'i dgongs pa myong ba'i rtags so/ /phan gnod ci byas kyang phan byed la dga' ba med la/ gnod byed na zhe mi sdang na gnyis med kyi dgongs pa nyams su myong ba'o/ sangs rgyas 'od ka re mthong yang bzang bar mi 'dzin la/ sems can 'dre mo lung [= langs?] mthong yang ngan sems ma skyes na/ mnyam pa nyid kyi dgongs pa myong ba'i rtags so/ /mitho dman bzang ngan ci la yang blang dor med na/ phyogs ris med pa'i dgongs pa myong ba'i rtags so/ bde sdug bzang ngan ci byung yang sems ma g.yos na bde ba chen po'i dgongs pa nyams su myong ba'i rtags so/ /ci byed ci spyod kyang 'dzin chags med na/ kun tu bzang po'i dgongs pa nyams su myong ba'i rtags so/ /nad dang mi mthun pa'i dgra bgegs ci byung yang/ de las ma gtogs bde ba'i 'bras bu mi tshol bas de la mi dga' ba med na dnogs grub brial mi dgos pa nyams su myong ba'i rtags so/ dus snga phyi bral bas/ /'chi ba la sdug bsngal du 'du shes pa mi 'byung bas/ g.yung drung tshe'i dgongs pa nyams su myong ba'i rtags so/ /ji ltar snang srid kyang bdag las mi zhen pa rig na/ bdag nyid chen po'i dgongs pa nyams su myong ba'i rtags so/ /lha mo pa'i [= lha mo mdzed pa?] mthong yang 'dod chags ma skyes/ srin po 'bar ba mthong yang 'jigs sems ma g.yos na ji bzhin pa'i dgongs pa nyams su myong ba'i rtags so/ /lus ngag gis ci byed kyang khur bur 'du shes med de byas pa mi 'dzin na/ bya rtsol dang bral ba'i dgongs pa nyams su myong ba [= myong ba] 'i rtags so/ /'khor ba'i gnas su bskal par gnas kyang/ skyo ba snyam mi byed na thugs rje chen po mi nyams pa'i dgongs pa nyams su myong ba'i rtags so/

⁷⁴⁰ Vgl. ebd.: 485.2: /lhun grub rang bzhin nam mkha' 'dra [...]/.

nicht angenommen werden.‘ Auf die Frage, was dann die Wahrheit sei, antwortete jemand: ‚Im allgemeinen entstehen jene Zeichen[, wie sie oben aufgeführt sind, lediglich] in der Übung des Mahāyoga[-Systems]. [Denn] in dieser [Atiyoga-Lehre] bedeutet *bodhicitta* gerade [vielmehr], daß überhaupt keine Zeichen von *saṃsāra* und *nirvāṇa* aufgegeben werden, da [dieses *bodhicitta* gerade] die Quelle aller wundersamen Erscheinungen ist. Vergleichbar mit den Wogen und dem Ozeans ist [*bodhicitta*] die eigentliche Natur der ungeborenen *dharmatā*. Hindernislos erscheinen Zeichen [der Verwirklichung somit] auf wundersame Weise von sich aus.⁷⁴¹

Während im Mahāyoga-System ‚geistige Verdunkelungen‘ (*sgrib pa*) noch zu reinigen sind, indem Geistesgifte in Heilmittel (für den Geist) umgewandelt werden, geht die rDzogs chen-Lehre auch über diese Art des Transformationsprozesses hinaus. Sie setzt voraus, daß in der Dimension von Soheit *saṃsāra* und *nirvāṇa* auf natürliche Weise und von Anbeginn bereits erleuchtet sind, so daß auch ‚Verdunkelungen‘ von sich aus als ‚große ursprüngliche Weisheit‘ (*ye shes chen po*) leuchten.⁷⁴² Dementsprechend sind sogenannte ‚Verwirklichungen‘ bereits von Anbeginn verwirklicht, so daß selbst diese Bezeichnung nicht existiert.⁷⁴³ Jegliches Erlangen und Nicht-Erlangen wird deshalb als ‚von sich aus entstanden‘ (*rang ‘byung*) bezeichnet.⁷⁴⁴

Abschließend versichert gNubs chen Sangs rgyas ye shes in seinen Ausführungen über die ‚Frucht‘ in der rDzogs chen-Lehre, daß durch diese

⁷⁴¹ SM: 483.4-484.2: /’o na a ti yo ga ci la yang rag ma lus pa/ ngo bo med pas/ rtags dang mtshan ma ‘byung bar mi bzhed do/ zhes rabs gcig gsungs na/ ‘di ni bden nam zhe na/ lan du gsal ba/ spyir rtags de dag rnal ‘byor chen po mahāyo ga pa la ‘byung na/ ‘dir ji bzhin pa byang chub kyi sems ni ‘khor ba dang mya ngan las ‘das pa’i mtshan ma gang yang ma spangs te/ ya mtshan snang ba thams cad kyi ‘byung gnas yin pas/ dpe rgya mtsho dang rlabs kyi tshul du/ mi skye ba’i chos nyid kyi ngo bo nyid/ rtags mtshan skye ba’i cho ‘phrul rang shar ba la ‘gogs pa med de/.

⁷⁴² Vgl. ebd.: 485.4-486.1: /sgrib pa sbyangs zin pa ni/ rnal ‘byor mahāyo ga pa ni dug sman du gyur pa ltar/ mi spong ched du ‘joms par byed la/ ‘dir sngar bshad pa ltar/ thams cad ji bzhin pa’i de kho na nyid kyi ngang la ‘khor ba mya ngan las ‘das par ye nas sangs rgyas so/ [...]/sgrib pa ye shes chen por rang gsal/.

⁷⁴³ Vgl. ebd.: 488.2-3: /dngos grub ye nes grub zin pa ni/ [...]/ ngo bo la dngos grub rang las shar ma shar gyi tha snyad kyang med de/.

⁷⁴⁴ Vgl. ebd.: 489.4: /de lta bas na dngos grub dang ‘bras bu gzhan nas thob tu med pa tsam la rang las byung zhes bya ba [...]/.

Lehre zweifelsohne die drei eingangs beschriebenen Formen des ‚Nicht-Vorstellens‘, also das ‚weltliche‘, das ‚überweltliche‘ und das ‚höchste Nicht-Vorstellen‘⁷⁴⁵ entstehen, so daß es neben diesem ‚Fahrzeug der mühelosen Vollkommenheit‘ (*lhun gyis rdzogs pa'i theg pa*) keine andere Methode des Buddha gebe.⁷⁴⁶ Das rDzogs chen-System wird somit – wie schon mehrfach betont – als die höchste und allumfassendste Lehre des Buddhas beschrieben, in der selbst jegliches Erlangen ein Nicht-Erlangen ist, wobei jedoch noch nicht einmal dieses Nicht-Erlangen tatsächlich existiert.

⁷⁴⁵ Vgl. *SM*: 54.1 und Kap. 3.2.4.1.

⁷⁴⁶ Vgl. ebd.: 489.5-6: / *mi rtog pa rim pa gsum po ni nges par 'byung byed yin/ /de ril gyi grub mtha' ni lhun gyis rdzogs pa'i theg pa 'di yin te/ /'di ma rtogs par gzhan gyis sangs rgya[s] ba'i thabs med par [...]/.*

3.3 Gegenüberstellung der Chan- und rDzogs chen-Lehre im Lichte des philosophischen Heilskonzeptes ‚Nicht-Vorstellen‘

3.3.1 ‚Nicht-Vorstellen‘ in der Chan- und rDzogs chen-Lehre

Die buddhistische Meditation, wie sie aus der Sicht des Chan-Buddhismus und der rDzogs chen-Lehre dargestellt wurde, ist Bestandteil eines geistigen Reifeprozesses, in dem der Übende vom Empfinden geheilt wird, von der Welt und sich selbst getrennt zu sein, ein Empfinden, welches im Glauben an den konzeptuellen und ‚vorgestellten Aspekt‘ (*fenbie, rtog pa*) der Erfahrung seinen Ursprung hat. Somit ist in diesem ‚Heilungsprozeß‘ das Verständnis des vorgestellten Aspektes der Erfahrung, also das von ‚irrigen Konzepten und Vorstellungen‘, von besonderer Bedeutung. Denn erst indem falsche Vorstellungen erhellt werden, eröffnet sich die Erfahrung von ‚Nicht-Vorstellen‘ (*wu fenbie, rnam par mi rtog pa*).

In der vorliegenden Arbeit wurde das Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ zunächst mit dem *Ru wu fenbie zongchi jing [dhāraṇī des Eintretens in Nicht-Vorstellen]* eingeleitet.⁷⁴⁷ Diese *dhāraṇī* formuliert einen Stufenweg, der zeigt, wie man in die Sphäre von ‚Nicht-Vorstellen‘ eindringen kann. Es heißt, daß zunächst Konzepte über das Merkmal der Eigennatur, des Gegenmittels, des Tatsächlichen und der Verwirklichung aufgegeben werden müssen. Erst dadurch sei man in der Lage, in den *samādhi* einzutreten und die korrekte Übung zu praktizieren, die wiederum durch einen vierfachen Wahrnehmungsprozeß zur Erkenntnis von Nicht-Dualität führe, eine Erkenntnis, die hier mit der Erfahrung von Nicht-Vorstellen gleichgesetzt wird. Die vier korrekten Übungen der (1) Wahrnehmung, (2) Nicht-Wahrnehmung, (3) Nicht-Wahrnehmung dieser Wahrnehmung und (4) Wahrnehmung dieser Nicht-Wahrnehmung resultieren in der Erkenntnis, daß (1) alle Gegebenheiten die Manifestation des eigenen

⁷⁴⁷ Vgl. die Übersetzung der *dhāraṇī des Eintretens in ‚Nicht-Vorstellen‘* in Kap. 2.2.2.1.

Geistes sind, (2) die äußere Welt substanzlos ist, (3) Erkennen substanzlos ist und daß (4) Wahrnehmungsobjekte und Erkennen schließlich nicht-dual sind.⁷⁴⁸

Im folgenden gilt es nun zu vergleichen, ob und inwiefern einerseits Woluns Chan-Lehre mit dem Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ in dieser *dhāraṇī* im Einklang ist. Andererseits ist das Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ aus der rDzogs chen-Sicht gleichermaßen an der *dhāraṇī* zu überprüfen, um abschließend zu einer Gegenüberstellung verschiedener Begrifflichkeiten und zu einer Bewertung von gNubs chen Sangs rgyas ye shes Analyse von Chan- und rDzogs chen-Lehre zu kommen.

3.3.1.1 ‚Nicht-Vorstellen‘ im Chan-Buddhismus

Die Lehre Chan-Meister Woluns, wie sie uns im Textstück *Kanxin fa* [*Dharma des ‚Betrachten des Geistes‘*] überliefert ist, stellt eine Meditationsübung dar, die zur Erkenntnis der Natur des Geistes zu führen vermag. In Tibet wurde diese Lehre als eine ‚Meditation über Nicht-Vorstellen‘ (*rnam par mi rtog pa'i bsgom*) rezipiert.⁷⁴⁹ Betrachten wir nun noch einmal mit Rückblick auf das *Ru wu fenbie zongchi jing* die beiden Übungen des Aufgebens von Merkmalen und der korrekten Übung.

Chan-Meister Wolun thematisiert nicht systematisch ein sukzessives Aufgeben der vier Merkmale. Diese Übung ist bei ihm vielmehr eingebettet in die praktische Meditationserfahrung darüber, wie Vorstellungen im Gedankenprozeß aufgegeben werden können. Bei Wolun heißt es, daß Geistesaktivitäten wie ‚Gedankenbewegung‘ (*dong*) und ‚Gedankenruhe‘ (*ji*) als ‚Merkmale‘ (*xiang*) des Gedankenprozesses gelten, die aus einer verblendeten Sicht als zwei unterschiedliche Merkmale der Geistesaktivität wahrgenommen werden. Wird hingegen die Natur dieser verschiedenen Aktivitäten als ‚Nicht-

⁷⁴⁸ Zur ausführlichen Darstellung des Aufgebens von Merkmalen und den korrekten Übungen vgl. Kap. 2.2.2.1 und 2.2.2.2.

⁷⁴⁹ Vgl. Kap. 3.1.1.

Merkmal‘ (*wuxiang*) erkannt, beschreibt Wolun dies als die nicht-duale Erfahrung des *dharmadhātu*. Der Geübte verweile nicht statisch in einem besonderen Merkmal, sondern bewege sich dynamisch zwischen den vermeintlichen Extremen und zwar gerade in einem Zwischenraum, der aus sich heraus nicht-bedingte Stille ist und gerade deshalb Raum für größtmögliche Bewegung eröffnet.⁷⁵⁰ Dieses Sich-Befinden zwischen ‚Bewegung‘ und ‚Ruhe‘ mag als ‚geistige Gelassenheit‘ oder ‚Gleichmütigkeit‘ bezeichnet werden. Und dennoch handelt es sich nicht um bloße Fahrlässigkeit und Unaufmerksamkeit, sondern gerade um höchste Achtsamkeit, die nämlich als Referenzpunkt immer den Weisheit-Aspekt des Geistes oder – mit anderen Worten – die ‚Weisheit des Nicht-Vorstellens‘ (*wu fenbie zhi*) ergreift. Durch diese Perspektive eröffnet sich erst eine ‚nicht-duale‘ (*wuer*) Wahrnehmung, in der Ruhe und Bewegung nicht mehr als unterschiedliche Merkmale verstanden werden. Das Aufgeben der Merkmale der Eigennatur, des Gegenmittels, des Tatsächlichen und der Verwirklichung ist in diesen Erkenntnisprozeß mit eingebunden, allerdings nicht schrittweise erklärt.

Im *Ru wu fenbie zongchi jing* heißt es weiterhin, daß, nachdem auch Vorstellungen über die subtilen Merkmale der Verwirklichung aufgegeben sind, eine korrekte Übung vonnöten ist. Die grundsätzliche Methode der korrekten Übung ist hier das ‚Untersuchen‘ (*guan*),⁷⁵¹ welches in den oben genannten vier Schritten beschrieben wird. In Woluns *Kanxin fa* finden wir dieses Thema wieder in der Notwendigkeit, daß sämtliche Geistesaktivitäten ‚untersucht-

⁷⁵⁰ Als ‚nicht-bedingte Stille‘ ist in diesem Zusammenhang die inhärent ruhige Natur des Geistes zu verstehen. Vgl. hierzu im *Kanxin fa* folgende Passage: 即此動心性常寂淨。In diesem Zusammenhang ist darüber hinaus an eine Stelle im *ZLJ* zu erinnern, die gerade auch diesen ‚Zwischenraum‘ thematisiert. Dort heißt es entsprechend (*ZLJ*: F. 147a-b; Demiéville 1987a: 125):

Wenn man in Meditation den Geist betrachtet und gewahrt, daß diskursive Gedanken entstehen, ergreift man folglich [den Moment und den Ort ihres] Nicht-Verweilens, so daß man nicht mehr den geistigen Befleckungen folgend handeln. Dies wird Befreiung [zwischen] einem Gedanken und einem [nächsten] Gedanken genannt. (坐禪看心。妄想念起。覺則取不住。不順煩惱作業。是名念念解脫。)

⁷⁵¹ Vgl. auch Kap. 2.2.2.1 und *jiang* 23: Zeile (83-84).

erhellt‘ (*guanzhao*) werden.⁷⁵² Der Begriff *guanzhao* wurde bereits als ein Weisheit-Aspekt interpretiert, so daß Wolun ihn in diesem Sinne als eine geschickte Methode bzw. als eine korrekte Übung benutzt, um allmählich zur Erfahrung von ‚Nicht-Merkmal‘ durchzudringen.⁷⁵³ Inwiefern lassen sich nun die vier Schritte des ‚Untersuchens‘, wie sie im *Ru wu fenbie zongchi jing* beschrieben sind, bei Wolun wiederfinden?

Im ersten Schritt des Untersuchens, d.i. die Wahrnehmung, daß jegliche Gegebenheit bloßes Erkennen ist, werden sämtliche *dharma* als Manifestation des eigenen Geistes erkannt. Bei Wolun ist dieser Gedanke darin wiederzufinden, daß die Gedankenkette schließlich als Ausdruck des eigenen Geistes verstanden wird und zwar in Form des ‚Leuchtens‘ (*zhao*) des Geistes. Chan-Meister Wolun fordert deshalb, daß das ‚Leuchten [des Geistes] zu dessen Quelle zurückgeführt‘ (*fanzhao xinyuan*) werde.

Nachdem die phänomenale Welt als Erscheinung des eigenen Geistes erkannt ist, ist der zweite Schritt des Untersuchens auf die Erkenntnis der Substanzlosigkeit der äußeren Welt gerichtet. Die Kraft des Erkennens, die vom eigenen Geist ausgeht, also der Weisheit-Aspekt in Form des ‚Leuchtens‘ (*zhao*), ist bereits zum Gegenstand der Wahrnehmung geworden, so daß äußere Objekte als nicht-existent verstanden werden. Bei Wolun bedeutet dies in der Untersuchung des Gedankenprozesses, daß Gedanken an sich keine eigenständige und unabhängige Existenz haben. Während im ersten Schritt das Subjekt im Zentrum des Untersuchens steht, wird in diesem zweiten Schritt das Objekt betrachtet: Das Subjekt ist bloßes Erkennen und das Objekt ist ohne Eigennatur.

Anschließend wird im dritten Schritt auch die Substanzlosigkeit des Subjektes, d.i., um mit den Worten des *Ru wu fenbie zongchi jing* zu sprechen, die Substanzlosigkeit des Erkennens verinnerlicht. Bei Wolun finden wir diesen Gedanken ausdrücklich in seiner Hagiographie formuliert. Hier wird die

⁷⁵² Vgl. Kap. 3.1.3.1.

⁷⁵³ Zur Bedeutung von *guanzhao* vgl. die Ausführungen in Kap. 3.1.3.1 und 3.1.4.2.

Existenz des Weisheit-Aspektes des Geistes, *prajñā*, für nichtig erklärt, und zwar in der Hinsicht, daß „*prajñā* keinen Boden habe[, auf den sie sich stütze,] und Leerheit leuchtend [wie] Flammen sei. [*prajñā*] sei wie Wasser; sie werde weder [als Objekt] unterstützt noch [von einem Subjekt] beherrscht und stelle nicht [eine Dualität von] richtig und falsch auf. Denn die Natur sei von Anbeginn rein.“⁷⁵⁴

Indem selbst dem erkennenden Aspekt von *prajñā* keine Existenz zugesprochen wird, ist schließlich der Boden bereitet für den vierten Erkenntnisschritt, wodurch weder Subjekt noch Objekt als unabhängig existent wahrgenommen werden. In Woluns Lehre findet sich diese Erfahrung der ‚Nicht-Dualität‘ (*wuer*) in der Erkenntnis der Natur des Geistes wieder. Wie bereits oben dargestellt, bedeutet dies für das Untersuchen des Gedankenprozesses, daß die ‚Merkmale‘ von Gedankenruhe bzw. Gedankenbewegung nicht als voneinander verschieden und darüber hinaus auch nicht als von der inhärent stillen Natur des Geistes gesondert verstanden werden. Die vermeintlich unterschiedlichen Merkmale kehren in das *eine* Merkmal der *Dharma*-Natur zurück, welches gerade, da es wesenlos ist, ein ‚Nicht-Merkmal‘ (*wuxiang*) ist. Somit ist – mit anderen Worten – diese Erfahrung von Nicht-Dualität gerade die ‚Entsprechung von Geist und *dharma*‘ (*xin fa xiangying*).

Schließen wir mit dieser Betrachtung über das Verhältnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ und Woluns ‚Betrachten des Geistes‘ an dieser Stelle ab. Es bleibt allerdings noch festzuhalten, daß die Frucht der Übung von Woluns Lehre, die in der Wendung ‚Entsprechung von Geist und *dharma*‘ zusammengefaßt werden kann, zeigt, daß Woluns Lehre eine praktische Meditationsanweisung im Sinne des *yoga* ist. Denn in der buddhistischen Literatur ist auch in China gerade dieser Begriff ‚Entsprechung‘ (*xiangying*) als Synonym für ‚*yoga*‘ und als ‚die

⁷⁵⁴ „Xu gaoseng zhuan 20: shi tanlun“, in: *T.* 50, 598b.15-16: 倫述般若無底空華焰水無依無主不立正邪本性清淨。

Entsprechung mit dem Anderen‘ überliefert.⁷⁵⁵ Darüber hinaus ist die Erkenntnis von ‚Nicht-Dualität‘ (*wuer*) ganz im Sinne des *Ru wu fenbie zongchi jing* eine weitere Bedeutung von ‚Nicht-Vorstellen‘ und so die Verwirklichung der ‚Weisheit des Nicht-Vorstellens‘. Somit ist die Lehre des ‚Betrachten des Geistes‘ im Hinblick auf die hier erfolgte Interpretation in der tibetisch-historischen Tradition nicht zu Unrecht als ‚Meditation über Nicht-Vorstellen‘ rezipiert worden.⁷⁵⁶

3.3.1.2 ‚Nicht-Vorstellen‘ in der rDzogs chen-Lehre

Im rDzogs chen-Kapitel des *bSam gtan mig sgron* wird das zentrale Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ als die Wahrnehmung der offenen, himmelsgleichen Natur des Geistes oder – im Weisheit-Aspekt ausgedrückt – als ‚inhärentes Gewahrsein‘ (*rig pa*) beschrieben. Betrachten wir auch hier noch einmal die beiden Übungen des Aufgebens von Merkmalen und der korrekten Übung, wie sie im *Ru wu fenbie zongchi jing* formuliert sind.

‚Nicht-Vorstellen‘ in der rDzogs chen-Lehre ist im *bSam gtan mig sgron* zwar nicht im gleichen Maße systematisch wie im *Ru wu fenbie zongchi jing* dargestellt, doch ist es offenbar, daß gNubs chen Sangs rgyas ye shes den Schritt des Aufgebens von vier Merkmalen lediglich als eine vorbereitende Übung bewertet. Sie ist eine Grundvoraussetzung, um überhaupt die rDzogs chen-Methode anwenden zu können. Die vier im *Ru wu fenbie zongchi jing* beschriebenen Merkmale, die aufzugeben sind, werden von gNubs chen Sangs rgyas ye shes in dem einführenden Kapitel, welches die Bedeutung von ‚Vorstellen‘ und ‚Nicht-Vorstellen‘ klar differenziert, *expressis verbis* angeführt. An dieser Stelle sind sie zusammengefaßt als das „Vorstellen“, welches

⁷⁵⁵ Vgl. *DCBT*: 310a.

⁷⁵⁶ Vgl. Kap. 2.2.1.

[tatsächlich] als Natur erscheint“.⁷⁵⁷ Demgegenüber stellt er das „Nicht-Vorstellen“, welches [tatsächlich] als Natur erscheint“ und unterscheidet es wiederum in drei Unterpunkten. gNubs chen Sangs rgyas ye shes bewertet nun diese Arten des ‚Nicht-Vorstellens‘ jeweils als die Erkenntnis der ‚abhängigen‘ bzw. ‚vorgestellten Beschaffenheit‘ im Yogācāra-System und als die Einsicht in der Madhyamaka-Lehre.⁷⁵⁸ Darüber hinaus gebe es weitere Formen des ‚Nicht-Vorstellens‘, wie das „müheles verwirklichte große Nicht-Vorstellen“ im Atiyoga-System“.⁷⁵⁹ Die rDzogs chen-Lehre steht somit über dieser Übung des Aufgebens von Merkmalen, deren Verwirklichung nichtsdestotrotz vorausgesetzt wird.

Betrachten wir nun die im *Ru wu fenbie zongchi jing* beschriebenen vier korrekten Übungen, durch die Einsicht in Nicht-Dualität entsteht und durch die man in die Sphäre des Nicht-Vorstellens eintritt.⁷⁶⁰ Auch diese vier Übungen werden in der rDzogs chen-Lehre, wie sie im *bSam gtan mig sgron* dargestellt ist, nicht der Reihe nach und von einander getrennt praktiziert. Denn aus der rDzogs chen-Sicht, ist die „müheles vollkommene Soheit [... von der Art, daß] die gesamte phänomenale Welt von sich aus und von Anbeginn vollkommen leuchtet in der reinen Sphäre der inhärenten ursprünglichen Weisheit.“⁷⁶¹ Es handelt sich also um eine alles-umfassende Sicht, in der Soheit und Erscheinungen in dem Spiel der Nicht-Dualität miteinander verquickt sind. In der Erfahrung von Nicht-Dualität, die gleichbedeutend mit dem ‚großen Nicht-Vorstellen‘ ist, sind alle anderen Einsichten subsumiert. Im Vergleich mit dem Modell der vier Übungen, wie es vom historischen Buddha im *Ru wu fenbie*

⁷⁵⁷ Das „Vorstellen“, welches [tatsächlich] als Natur erscheint“ ist anschließend in vier Unterpunkten beschrieben. Vgl. *SM*: 53.2ff und die Übersetzung dieser Passage in Kap. 3.2.4.1.

⁷⁵⁸ Vgl. hierzu *SM*: 54ff und die Übersetzung dieser Passage in Kap. 3.2.4.1.

⁷⁵⁹ *SM*: 55.5-6: //lhun gyis grub pa'i mi rtog po chen po a ti yo ga'o/.

⁷⁶⁰ Vgl. Kap. 2.2.2.1 und 2.2.2.2.

⁷⁶¹ *SM*: 60.2 / [...] de bzhin nyid ni/ /snang srid gyi chos so cog rang byung gi ye shes rnam par dag pa'i klong du sel med par ye nas rang gsal ba la/. Vgl. auch Kap. 3.2.4.2.

zongchi jing dargelegt ist, ähnelt somit die rDzogs chen-Übung am ehesten der vierten Übung von der ‚Wahrnehmung der Nicht-Wahrnehmung‘. Soheit wird frei von sämtlichen Vorstellungen unmittelbar erkannt, in einem Erkennen, das Nicht-Erkennen ist, jedoch noch nicht einmal so bezeichnet wird.

3.3.2 Bewertung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Chan- und rDzogs chen-Lehre

Im Hinblick auf den Heilsprozeß, der darin besteht, das Gebunden-Sein an den Daseinskreislauf (*saṃsāra*) zu überwinden und Buddhaschaft (d.i. *nirvāṇa*) zu verwirklichen – oder anders ausgedrückt, von einer verblendeten zu einer erleuchteten Sicht zu gelangen –, befürworten Chan- und rDzogs chen-Lehre Methoden der unmittelbaren Erkenntnis. Am Beispiel des Verständnisses von ‚Nicht-Vorstellen‘ zeigt sich sehr deutlich, wie beide Traditionen mit ähnlichen Inhalten und Begriffen operieren. Ihre Methoden stellen Möglichkeiten dar, wie man unmittelbar die Erfahrung von ‚Nicht-Vorstellen‘ wecken und jegliche Dualität der Wahrnehmung überwinden kann. Zwar haben beide Systeme ihr spezifisches Vokabular entwickelt, jedoch lassen sich über diese allgemeine Übereinstimmung im Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ hinaus einige spezielle Übereinstimmungen herauskristallisieren. Betrachten wir zunächst zwei dieser Berührungspunkte, nämlich (1) ‚Nicht-Vorstellen‘ im zweifachen Aspekt von Leerheit und Lichtheit und (2) ‚Objektlosigkeit‘ als Synonym für ‚Nicht-Vorstellen‘.

(1) Das Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ im Sinne eines Leerheit- und Lichtheit-Aspektes ist für den im Dunhuang-Gebiet und später in Tibet verbreiteten Chan-Buddhismus anhand der Lehre Woluns nachzuweisen. Hingegen kann die Lehre von Heshang Moheyan in seiner besonderen Betonung

des Leerheit-Aspektes dieser Interpretation nicht standhalten.⁷⁶² Im Hinblick auf die Lehre von Wolun wurde bereits ausführlich gezeigt, wie im Begriff *fanzhao xinyuan* (‚das Leuchten des Geistes zu dessen Quelle zurückführen‘) der Weg zur Erkenntnis der wahren Natur beschrieben wird, nämlich daß Erscheinungen als Ausdruck der Natur des Geistes erkannt werden. Indem sämtliche Erscheinungen zu ihrem Ursprung zurückgeführt werden, erlöschen gemäß Woluns Untersuchung des Gedankenprozesses die extremen ‚Merkmale‘ (*xiang*) von ‚Ruhe‘ (*jing*) und ‚Bewegung‘ (*dong*) im ‚Nicht-Merkmal‘ des *dharmakāya*: Über das Stadium der ‚eingesetzten Konzentration‘ (*yixin lianzhu*) werden zunächst Extreme, wie die Merkmale von Ruhe und Bewegung, als solche Merkmale erkannt, bevor sie anschließend im Raum von *dharmakāya* aufgehen.

Ferner wird in der Methode des ‚Untersuchens-Erhellens‘ (*guanzhao*) ein weiteres Mal das ‚Untersuchen der Leerheit und das Erhellen der Erscheinungen‘ (*guankong zhaoyou*) formuliert, also Leerheit- und Lichtheit-Aspekt. So scheint es, als ob besonders die frühe Chan-Bewegung noch in einem ausgewogenen Verhältnis diese beiden Aspekte von ‚Nicht-Vorstellen‘ gelehrt hat. Diese Ausgewogenheit wurde weiter oben auch für Bodhidharmas Übung des ‚Mauer-Untersuchens‘ (*biguan*) gezeigt, die in tibetischen Texten als ‚Verweilen in Lichtheit‘ (*lham mer gnas*) übertragen wurde.⁷⁶³ Zugegebenermaßen ist der Aspekt von Lichtheit (bzw. Weisheit-Aspekt) in der Chan-Literatur in der Regel nicht ebenso eindeutig wie in der rDzogs chen-Literatur belegt. Die Interpretation Woluns in diesem Sinne ist dennoch nicht unbegründet.⁷⁶⁴

In der rDzogs chen-Lehre, wie sie im *bSam gtan mig sgron* dargestellt wird, wird im Sinne der ‚Geist-Serie‘ (*sems sde*) durchgängig die Einheit von ‚inhärentem Gewahrsein und Leerheit‘ (*rig stong*) beschrieben, also der lichte

⁷⁶² Vgl. Kap. 2.1.5 und 3.1.6 hinsichtlich der Bedeutung von *busi buguan* ‚Nicht-Reflektieren und Nicht-Analysieren‘ bei Heshang Moheyan.

⁷⁶³ Vgl. Kap. 3.1.5.1.

⁷⁶⁴ Vgl. die Darstellung in Kap. 3.1.4-3.1.4.3.

und leere Aspekt von ‚Nicht-Vorstellen‘. Der ‚Grund‘ von allem (*gzhi*) ist das leere Potential, aus dem ungehindert sämtliche ‚Erscheinungen‘ (*snang*) hervortreten können.⁷⁶⁵

Indem ‚inhärentes Gewährsein‘ von dual-wahrnehmenden Geist unterschieden und schließlich die Sicht von ‚inhärentem Gewährsein‘ unabgelenkt beibehalten wird, werden hindernislos hervortretende Erscheinungen von ‚inhärentem Gewährsein‘ selbst als sein eigener Ausdruck erkannt. Dies ist die tatsächliche Bedeutung von *rang gis rang rig pa*, kurz *rang rig*. Die scheinbar widerstreitenden Impulse der Erfahrung von Leerheit und Lichtheit, die dem Übenden offenbar werden, machen die Dynamik des Erkenntnisprozesses aus. Die zunächst unvereinbaren Extreme rücken zusehends näher aneinander, bis schließlich im Erlöschen der Vorstellung von Extremen die Mühe, von der dieser Übungsprozeß begleitet ist, in den weiten Raum der Mühelosigkeit übergeht. Gerade dies ist der Augenblick, in dem sich Erscheinungen in ‚müheloser Verwirklichung‘ (*lhun grub*) ‚selbst-entfalten‘ (*rang shar*).

(2) Ein weiterer Punkt, in dem sich Chan- und rDzogs chen-Tradition inhaltlich überschneiden, ist der Gedanke, daß Objekte nicht vergegenständlicht werden. Bei Chan-Meister Wolun ist das Thema des Erfassens von Objekten gleich zu Beginn seines Textes *Kanxin fa* in dem Begriff *panyuan* (攀緣, ‚etwas als Objekt wahrnehmen‘) aufgenommen.⁷⁶⁶ Wiederum auf die Untersuchung des Gedankenprozesses angewendet, weist Wolun entschieden zurück, daß

⁷⁶⁵ Vgl. hierzu noch einmal folgende Passage aus dem *SM*: 60.5-6:

Wer dies [so] sieht, für den ist dies das ‚große uranfängliche Nicht-Vorstellen‘, welches in seinem Erscheinen nicht gehindert wird und in dem es keine Vorstellungen gibt. [Und auch der Begriff] ‚Nicht-Vorstellen‘ [selbst] ist [in diesem Fall] bloß eine Bezeichnung. (/ *de dang du len pa su zhig ste/ ye mi rtog pa chen po la/ snang ba bkag pa yang med la/ de la rtogs pa med de/ mi rtog pa nyid kyang bla dvags so*.)

Vgl. auch Kap. 3.2.4.1, wo diese Definition der rDzogs chen-Lehre in voller Länge zitiert ist.

⁷⁶⁶ Die Übersetzung dieser Passage ins Tibetische in P. tib. 116, VIb: F. 167.2 liefert das tibetische Äquivalent *dmyigs pa* (‚vergegenständlichen‘). Vgl. hierzu auch die Anmerkungen in Kap. 3.1.3.1.

Gedanken, nachdem sie sich im Geist erheben, in irgendeiner Weise erfaßt, erlangt oder unterdrückt werden brauchen. Als Begründung führt Wolun an, daß die Natur des Geistes klar und leer wie Raum sei. Die Erkenntnis, nichts als Objekt zu vergegenständlichen, wird somit bei Wolun zu einer Grundvoraussetzung, um die weitere Übung des *samādhi* zu praktizieren.

Bei Heshang Moheyan spielt der Gedanke des ‚Nicht-Vergegenständlichen von Objekten‘ zwar ebenso eine zentrale Rolle, ist aber viel drastischer beispielsweise in der Behauptung formuliert, daß „die Chan-Übung darin besteht, nicht den geringsten *dharma* zu erfassen.“⁷⁶⁷ Heshang Moheyan ist auf ‚Nicht-Erfassen‘ und ‚Nicht-Erlangen‘ fixiert, gibt allerdings nicht auch wieder diese Vorstellung auf.

Im Hinblick auf die rDzogs chen-Lehre wurde anhand der Begriffe *gza' gtad dang bral* (‚Objektlosigkeit‘) und *dmigs su med pa* (‚Nicht-Vergegenständlichen‘) ausführlich gezeigt, daß diese Sichten ein weiteres Mal die unfaßbare Soheit beschreiben.⁷⁶⁸ Allerdings bleibt die rDzogs chen-Lehre nicht bei der bloßen Negation stehen, also bei ‚Nicht-Vergegenständlichen‘, sondern gibt auch die Existenz dieser Behauptung auf; denn, indem schließlich der Gedanke bestehe, daß es nichts zu vergegenständlichen (*mi dmigs pa*) gibt, entstehe gleichzeitig wieder das Gegenteil, nämlich ‚Vergegenständlichen‘

⁷⁶⁷ Vgl. *ZLJ* 141b (Demiéville 1987a:104): 無有少法可取是爲禪行。

Vgl. auch folgende Passage bei Heshang Moheyan (*ZLJ* 136a-b; Demiéville 1987a: 83-84):

„Die Buddhas haben seit Urzeiten den Gedanken von ‚Erlangen‘ und ‚Nicht-Erlangen‘ aufgegeben. Sie [verweilen in] ‚Nicht-Geist‘ und ‚Nicht-Reflektieren‘, [sind] wie der klare Spiegel. [...] Darüber hinaus heißt es im *Tathāgataguṇāvātārasūtra*: „Indem man verneint, daß kein *dharma* zu erlangen ist, erlangt man alle *dharma*. [...] Aufgrund von ‚Nicht-Erlangen‘ spricht man von ‚Erlangen‘ [...].“ (佛從無量劫來。已離得不得心。亦無心無思。猶如明鏡。[...]又據入如來功德經云。非是不得少法。是得一切法[...]。以無所得故。是名爲得。)

P. Demiéville hat gezeigt, daß der Begriff *wu suode* (無所得, ‚nichts erlangen‘) den Sanskrit-Terminus *anupalabhya-dharma*, also ‚Nicht-Vergegenständlichen‘, wiedergibt. Ferner gibt *MVY*: 948 für *anupalabhya-dharma* das tibetische Äquivalent *mi dmigs pa* (‚Nicht-Vergegenständlichen‘) an.

⁷⁶⁸ Vgl. Kap. 3.2.4.2.

(*dmigs pa*).⁷⁶⁹ ‚Nicht-Vergegenständlichen‘ in der rDzogs chen-Lehre bedeutet deshalb ‚Nicht-Vergegenständlichen‘, das noch nicht einmal ‚nicht vergegenständlicht‘.

Wenngleich die Chan-Lehre, wie sie in Tibet als Cig car ba-Lehre rezipiert wurde, und die rDzogs chen-Tradition beide eine gewisse *Mühelosigkeit* betonen, die in dem jeweiligen Verständnis von ‚Nicht-Vorstellen‘ zum Ausdruck kommt, gibt es dennoch Unterschiede, die beispielsweise in der Kritik von gNubs chen Sangs rgyas ye shes angeführt werden. gNubs chen Sangs rgyas ye shes kritisiert die Cig car ba-Lehre, d.i die Chan-Tradition, gerade in ihrem Verständnis gegenüber der ‚absoluten Bedeutung‘ (*don*). Diese Lehre erstrebe die ‚absolute Bedeutung‘, das ‚Ungeborene‘ (*ma skyes*), noch als Objekt, so daß man schließlich nur wieder getäuscht und die wahre Natur nicht erkennen wird. gNubs chen Sangs rgyas ye shes schreibt in diesem Zusammenhang:

In der Cig car ba-Lehre [gelten] alle *dharma* von Selbst und Anderen als von Anbeginn ungeboren. Erstrebt man nun dieses Ungeborene,⁷⁷⁰ wird der Geist verfälscht, [da es noch eine Vorstellung über das Ungeborene gibt]. Jener[, der so sieht,] wird niemals die große Bedeutung erkennen. Dies ist beispielsweise wie eine Ente, die [trotz aller] Bemühungen, nicht den Ozean aufzuwühlen vermag. Deshalb [bedeutet], ‚überhaupt nichts zu denken‘, [bloß] die Vermutung, in *dharmatā* einzutreten. [...] ⁷⁷¹

Gleichermaßen wird in der Cig car ba-Lehre, indem man über Nicht-Aktivität redet, Nicht-Dualität nicht erkannt. Denn wenn [in der Cig car ba-Lehre] von

⁷⁶⁹ Vgl. SM: 301.3-4 und dieses Zitat in Kap. 3.2.4.2.

⁷⁷⁰ *Dam skyes pa don du* ist ein Schreibfehler für *de ma skyes pa don du*.

⁷⁷¹ SM: 61.3-5: / *ston mun ni bdag gzhan chos so cog ye nas ma skyes pa la/ dam [= de ma] skyes pa don du gnyer ba ni sems bslad pa ste/ des nam kyang don chen po mi mthong ste/ dper na bya gag gi rtsal gyis rgya mtsho mi 'khrugs pa dang 'dra'o/ /'on tang cir yang ma bsams na chos nyid la zhugs par 'dod de/ [...].*

Nicht-Dualität gesprochen wird, behauptet man einzig die Sicht, daß die gesamte absolute Wahrheit leer und ungeboren ist.⁷⁷²

gNubs chen Sangs rgyas ye shes ist in seiner Kritik am chinesischen Chan-Buddhismus in der Regel zurückhaltend und in erster Linie eher beschreibend. Einzig die gerade zitierte Passage und die folgende kurze Bemerkung in der Schlußzusammenfassung drücken eine Wertung aus. Gegen Ende des Textes heißt es:

Die Terminologie der Cig car ba[-Tradition] ist der rDzogs chen-Tradition ähnlich. [Das Cig car ba-System] lehrt Nicht-Aktivität und Nicht-Verwirklichen. Und dennoch hält es den Grund, der nicht entstanden ist, [absichtsvoll] für die ‚absolute Beschaffenheit‘ (*pariniṣpannasvabhāva*) und spricht deshalb von ihm als die Leerheit des Ungeborenen, die die absolute Wahrheit ist. Untersucht man diese [Sicht], so hofft [die Cig car ba-Lehre] immer noch auf die Wahrheit und ist dabei, sich an den Zustand von Leerheit zu gewöhnen und ihn zu erstreben. Wenngleich sie [behauptet], die Nicht-Dualität der [absoluten und relativen] Wahrheit zu praktizieren, erkennt sie sie nicht. Durch die eigene [falsche] Sicht verblendet, muß sie allmählich⁷⁷³ in Nicht-Dualität eintreten.⁷⁷⁴

Demnach werde im Chan-Buddhismus die absolute Bedeutung, also Soheit, nicht tatsächlich erkannt, sondern für eine ‚leere Natur‘ gehalten und somit wiederum als Objekt vergegenständlicht. gNubs chen Sangs rgyas ye shes scheint sich hier auf seine weiter oben bereits dargestellte Klassifizierung des Verständnisses von ‚Nicht-Vorstellen‘ in den unterschiedlichen philosophischen Systemen zu beziehen.⁷⁷⁵ Erinnern wir noch einmal an die entscheidende

⁷⁷² SM: 62.2-3: /de lta bu'i ston mun bya ba dang bral bar gsol ba yang/ gnyis med par ma shes so/ gal te gnyis med par smra ba yang/ ril don dam pa'i bden pa stong pa ma skyes par lta ba der gcig par 'dod de/ [...].

⁷⁷³ Der Begriff *bzod* ist hier als Synonym für *rim gyis* ‚allmählich‘ zu verstehen (mündliche Erklärung von Geshe Pema Tsering).

⁷⁷⁴ SM: 490.3-5: /ston mun ni rdzogs chen dang skad mthun/ bya ba med bsgrub pa med par ston yang/ /gzhi mi 'byung ba yongs su grub pa la dgongs nas/ don dam pa'i bden pa ma skyes stong pa'i gzhi la smra ste/ de la ni brtags na da dung bden pa re mos pa dang/ stong pa'i ngang la 'dris par byed pa dang/ rtsol ba yod de/ bden pa gnyis med pa la spyod kyang ma myong ste/ rang gi lta bas bsgrubs te gnyis med la bzod 'jug dgos so/. Vgl. Karmay 1988: 105.

⁷⁷⁵ Vgl. Kap. 3.2.4.1.

Passage, die auf das Verständnis von Nicht-Vorstellen in der Yogācāra-Schule Bezug nimmt. Es heißt:

[(1)] Das ‚Nicht-Vorstellen‘, welches [tatsächlich] als Natur erscheint, [ist selbst] in drei [Punkten unterschieden]: [(1.1)] das ‚Nicht-Vorstellen‘, welches als ‚existente‘ Natur erscheint, ist die Erkenntnis in der Yogācāra-[Philosophie], welche das in ‚Abhängigkeit [Entstehende]‘ (*paratantrasvabhāva*) wahrnimmt, [...]. [(1.2)] Das ‚Nicht-Vorstellen‘, welches als ‚leere‘ Natur erscheint, ist die Meditation der ‚vollkommenen [Beschaffenheit]‘ (*pariniṣpannasvabhāva*) im Yogācāra-[System]. [...]⁷⁷⁶

Wie gNubs chen Sangs rgyas ye shes nun zu dieser Zuordnung kommt, daß die Einsicht der Cig car ba-Lehre die Meditation der ‚vollkommenen Beschaffenheit‘ im Yogācāra-System sei, bleibt unklar.⁷⁷⁷ Er führt seine Beweisführung leider nicht weiter aus und beläßt es bei dieser Behauptung. Abschließend nimmt er lediglich noch einmal eine Gegenüberstellung mit der rDzogs chen-Lehre vor und beschreibt ihr Verständnis gegenüber der ‚Natur der absoluten Bedeutung‘ (*don gyi ngo bo*) mit folgenden Worten:

[Soheit bedeutet, daß] nicht-duales inhärentes Gewahrsein die universale Lichtheit ist. Die ‚große Vollkommenheit‘ (*rdzogs chen*) ist mühelos vollkommen und die endgültige Soheit. Deshalb ist die große Nicht-Dualität nicht unterschieden, und deshalb ist [die ‚große Vollkommenheit‘] die Stufe der höchsten ursprünglichen Weisheit.[...]⁷⁷⁸

⁷⁷⁶ Vgl. *SM*: 55.2-4 und Kap. 3.2.4.1, wo die Passage in voller Länge zitiert ist.

⁷⁷⁷ Erinnern wir in diesem Zusammenhang noch einmal an die Zuordnung der Lehre Wolun, wie sie der chinesische Mönchs-Gelehrte Zongmi im *Chanyuan zhuquan jidu xu* vorgenommen hat (vgl. Kap. 3.1.5.2). Er behauptet ebenfalls, daß die Lehre von Wolun auf der metaphysischen Grundlage der Yogācāra-Philosophie basiere. Allerdings sagt Zongmi, daß aus ihrer Sicht die absolute Natur von ‚abhängiger Beschaffenheit‘ (*paratantrasvabhāva*) sei und daß die absolute Bedeutung nicht ausdrücklich offenbart werde (vgl. „Chanyuan zhuquan jidu xu“, in: *T.* 48, 403a.16-18 und dieses Zitat in Kap. 3.1.5.2.). Die ‚abhängige Beschaffenheit‘ werde deshalb als geschicktes Mittel eingesetzt, um die Anhaftung an äußere Merkmale wie beispielsweise die an konzeptuelle Gedanken aufzugeben. Bei Zongmi und gNubs chen Sangs rgyas ye shes stehen sich somit ein weiteres Mal zwei ähnliche, aber dennoch verschiedene Meinungen gegenüber.

⁷⁷⁸ *SM*: 491.4-5: /rang rig gnyis med kun tu 'od gsal ba yin la/ /rdzogs chen ni lhun rdzogs de bzhin nyid mthar thug nyid pas/ /gnyis med chen po dbye ba med pas/ /ye shes bla ma'i sa yin pas [...].

Diese Art der Beweisführung von gNubs chen Sangs rgyas ye shes mündet m. E. im Hinblick auf die Chan-Tradition eher in einer Behauptung als in einer logischen Schlußfolgerung. Wenngleich an dieser Stelle auch kein endgültiges Urteil gegenüber gNubs chen Sangs rgyas ye shes Kritik an der Chan-Lehre gefällt werden kann, soll abschließend zumindest noch einmal an die Perspektive von kLong chen pa erinnert werden, der wohl bedeutendsten rDzogs chen-Autorität in der späteren Geschichte des tibetischen Buddhismus. kLong chen pa geht mit seiner Erklärung, daß der große Meister Hva shang Mahāyāna die Wahrheit gesagt habe, aber nicht verstanden wurde,⁷⁷⁹ über jegliche spezielle Unterscheidung zwischen Chan- und rDzogs chen-Lehre hinaus und scheint eher das vereinende Element zu betonen.

Die Zuordnungen der Chan- und rDzogs chen-Lehre zu spezifischen Kategorien, wie sie entweder in dieser Arbeit oder aber in der Vergangenheit von gNubs chen Sangs rgyas ye shes vorgenommen wurden, divergieren leicht. Sie können deshalb wohl immer nur als der Versuch gedeutet werden, sich dem Unaussprechlichen einer Erfahrung anzunähern – denn die hier beschriebenen Lehrinhalte beruhen auf der Erfahrung und diese Erfahrung legitimiert die Schriften und nicht die Schriften die Erfahrung.

⁷⁷⁹ Vgl. „sDe gsum snying po’i don ‘grel gnas lugs rin po che’i mdzod ces bya ba’i ‘grel pa“, in: *mDzod bdun*, Bd. ja, sDe rge-Ausgabe, F. 33b.6-34a.1 und die Übersetzung dieses Zitates in Kap. 2.1.6.

4. *Schlußbetrachtung*

Der Radius des Betrachtungsrahmens, den wir in dieser komparatistischen Arbeit zur Chan- und rDzogs chen-Lehre berücksichtigen konnten, ist sehr begrenzt. So wurde als ein möglicher philosophischer Hintergrund der Chan-rDzogs chen-Problematik das Heilskonzept ‚Nicht-Vorstellen‘ untersucht. Diese Arbeit stellt nur einen ersten Versuch dar, sich dem Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ zunächst in der Chan- und rDzogs chen-Tradition getrennt zu nähern, und zwar so umfassend, wie es die Quellenlage zuläßt. Die Chan-Lehre von Wolun wurde versucht einerseits im Kontext der Rezeption in Dunhuang und Tibet seit Mitte des 8. Jahrhunderts zu verstehen und andererseits im Umfeld und der Zeit, in der sie zunächst entstand, d.i. frühes 7. Jahrhundert in Zentralchina. Die inhaltliche Diskussion der rDzogs chen-Lehre ist auf die ausführliche Darstellung im *bSam gtan mig sgron* beschränkt, da zur Zeit keine vergleichbaren anderen Quellen aus dem 8. bis 10. Jahrhundert bekannt sind.

Im Hinblick auf das Thema ‚Nicht-Vorstellen‘ liefern die Chan- und rDzogs chen-Lehre beide in sich schlüssige Erklärungen und berücksichtigen gleichermaßen den Leerheit- und Lichtheit-Aspekt von ‚Nicht-Vorstellen‘ – bezüglich des in Dunhuang und Tibet verbreiteten Chan-Buddhismus trifft dies zumindest auf Wolun zu. Beide Systeme kommen überein in dem Punkt, daß eine Rückkehr zur ursprünglich erleuchteten Dimension anvisiert wird; bei Wolun findet dies Ausdruck in einem Begriff wie ‚das Leuchten des Geistes zu dessen Quelle zurückführen‘ (*fanzhao xinyuan*), in der Begrifflichkeit der rDzogs chen-Lehre in dem Konzept des ‚befreiten Grundes‘ (*grol gzhi*), der in sich leer ist, aber dennoch das Potential trägt, hindernislos Erscheinungen hervorzubringen.

Ferner benennt gNubs chen Sangs rgyas ye shes in seiner Kritik an der Chan-Tradition, daß Soheit oder die absolute Bedeutung noch als Objekt vergegenständlicht werde, einen wesentlichen Unterschied zum Zustand der ‚mühelosen Verwirklichung‘ (*lhun grub*) in der rDzogs chen-Lehre. Und dennoch, seine Behauptung zeigt auch eine nicht ausreichende Reflexion darüber, wie unterschiedliche Sprachen gleichzeitig auch unterschiedliche Denkweisen widerspiegeln. Denn wir dürfen davon ausgehen, daß gNubs chen

Sangs rgyas ye shes ausschließlich bereits ins Tibetische übertragende Materialien zum Chan-Buddhismus rezipiert hat.⁷⁸⁰

Überlegungen dazu, daß eine Sprachperspektive gleichzeitig auch eine Denkperspektive ist, sind besonders wichtig, wenn man sich an der Grenze des Aussprechlichen bewegt, also sich den Erfahrungen nähert, die in dieser Arbeit beschrieben wurden. Denn jede Sprache steckt sich ihren eigenen Rahmen dessen, was aussprechbar ist. Und dieser Rahmen ist für das Chinesische und Tibetische offenbar sehr unterschiedlich. Findet also zunächst keine Reflexion über die unterschiedliche Begrenztheit von Sprachen statt, kann dies möglicherweise zu der falschen Annahme führen, daß auch die Beschreibung der Inhalte in einer jeweils anderen Sprache unzureichend oder falsch sind. Das Tibetische ist eher denotativ, während das Chinesische konnotativen Charakter hat. So wie einer konnotativen Sprache nicht vorzuwerfen ist, nicht präzise zu sein, ist auch einer denotativen Sprache nicht vorzuwerfen, daß sie nicht tiefgründig sei.

Diese Untersuchung zur Chan-rDzogs chen-Problematik zeigt somit unter anderem, daß in dieser Begegnung chinesischer und tibetischer Denkinhalte nicht die Überlegung stattfand, daß sprachliche Ausdrücke bloß *Durchgangspunkte des logischen Denkens* in der jeweiligen Kultur, nicht aber die ‚wahre Natur‘ selbst sind. Eine Untersuchung über die Grenzen und Möglichkeiten chinesischer und tibetischer Sprache könnte daher eine wertvolle Hilfe sein auf dem Wege zu einer philosophisch-religiösen Annäherung dieser beiden Denksysteme. Ein solcher Beitrag hätte darüber hinaus auch einen aktuellen Bezug: Denn ein größeres Bewußtsein gegenüber sprachlichen

⁷⁸⁰ Ein Großteil der von gNubs chen Sangs rgyas ye shes im Cig car ba-Kapitel angeführten Zitate ist uns heute noch in tibetischen Dunhuang-Dokumenten überliefert.

Unterschieden bringt auch eine größere Toleranz gegenüber kulturellen Unterschieden mit sich.

5. Bibliographie

Chinesische und tibetische Primärquellen sind nach Titeln angeordnet. Alle anderen Einträge folgen der alphabetischen Aufstellung entsprechend des Autoren- bzw. Herausgebernams. Ferner sind tibetische Autoren und Werke nach dem lateinischen Alphabet (und nicht dem tibetischen Alphabet) angeordnet. Ausschlaggebend ist jeweils der großgeschriebene Grundkonsonant (*ming gzhi*), nicht der Anfangsbuchstabe.

5.1 Nachschlagewerke

Chuan Xuancong 1982. Chuan Xuancong 傅璇琮 (Hrsg.), *Tang wudai renwu zhuan ji ziliao zonghe suoyin 唐五代人物傳記資料總合索引 [Index und Materialzusammenstellung zu Aufzeichnungen und Biographien von Persönlichkeiten aus der Tang- und Fünf Dynastien Zeit]*, Beijing: Zhonghua shuju, 1982.

Das 1989. Sarat Chandra Das, *A Tibetan English Dictionary*, New Delhi: Asian Educational Services, 1989.

Ding Fubao 1991. Ding Fubao 丁福保 (Hrsg.), *Foxue da cidian 佛學大辭典 [Das große Lexikon des Buddhismus]*, Shanghai: Shanghai shudian, 1991.

Gansu sheng tushuguan 1976. Gansu sheng tushuguan 甘肅省圖書館 (Hrsg.), *Shanxi difang wenxian suoyin 1905-49 陝西地方文獻索引 1905-49 [Index zu Artikeln zur Provinz Shanxi 1905-49]*, Neibu-Ausgabe, 1976.

— 1977. Gansu sheng tushuguan 甘肅省圖書館 (Hrsg.), *Shanxi difang wenxian shumu 陝西地方文獻書目 [Katalog zu Veröffentlichungen zur Provinz Shanxi]*, Neibu-Ausgabe, 1977.

Giles 1957. Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London: the Trustees of the British Museum, 1957.

Hucker 1985. Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1985.

Lalou 1939/1950/1961. M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touenhouang conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris (Fonds Pelliot tibétain)*, I-III, Paris, 1939, 1950, 1961.

- Martin 1997. Dan Martin, *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*, London: Serindia Publications, 1997.
- Mathews 1975. R. L. Mathews (Hrsg.), *Mathews' Chinese English Dictionary*, Taibei: Dunhuang shuju toufen youjian gongsi, 1975.
- Monier-Williams 1964. Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged*, erste Auflage 1899, Nachdruck, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Nakamura 1975. Nakamura Haijime 中村元, *Bukkyōgo dijeten 佛教語大詞典 [Dictionary of Buddhist Terminology]*, Tōkyō: Tōkyō shoseki, 1975.
- O'Neill 1993. P. G. O'Neill, *Japanese Names. A Comprehensive Index by Characters and Readings*, New York/Tōkyō: Weatherhill Inc., 1993.
- Regenbogen/Meyer 1998. Arnim Regenbogen/Uwe Meyer (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, begr. von Friedreich Kirchner/Carl Michaëlis, fortges. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1998.
- Rigzin 1986. Tsepak Rigzin, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1986.
- Sasaki 1916. W. Sasaki (Hrsg.), *Honyaku myōgi daishū 翻譯名義大集 [Mahāvvyutpatti]*, 802 oder 814 kompiliert, 2 Bde., Kyōto: Kyōto daikoku daigaku bunka daigaku soshō, 1916.
- Shijie zongjiao yanjiusuo tushu ziliao shi 1981. Shijie zongjiao yanjiusuo tushu ziliao shi 世界宗教研究所圖書資料室, „*Quan tangwen zongjiao lei pianmu fenlei suoyin 全唐文宗教類篇目分類索引* [Inhaltsverzeichnis und Kategorienindex der Kategorie Religion in dem [Sammelwerk] *Quan tangwen (Gesamte Schriften aus der Tang-Zeit)*]“, in: *Shijie zongjiao yanjiu 世界宗教研究 [Studies in World Religions]* 4 (1981), 128-158.
- Schuhmacher/Woerner 1986. S. Schuhmacher/G. Woerner (Hrsg.), *Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen*, Frankfurt: Otto Wilhelm Barth Verlag, 1986.
- Sotthill/Hodous 1982. William Edward Sotthill/Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Taibei-Nachdruck, Taibei: Xinwenfeng chubanshe, 1982.
- Spanien/Imaeda 1978/1979. A. Spanien/Y. Imaeda, *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale complété par quelques manuscrits de l'India Office et du British Museum*, tome I-II, Paris, 1978, 1979.

- bTsan lha 1996. bTsan lha Ngag dbang tshul khriṃs, *brDa dkrol gser gi me long* [Goldener Spiegel [klassisch-tibetischer] Terminologie], Beijing: Minsu chubanshe, 1996.
- de la Vallée Poussin 1962. Louis de la Vallée Poussin, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Wang Chongmin 1962. Wang Chongmin 王重民, *Dunhuang yishu zongmu suoyin* 敦煌遺書總目索引 [Gesamtverzeichnis und Index von Dunhuang-Dokumenten], Beijing: Beijing shangwu yinshuguan, 1962.
- Wang Yao 1999. Wang Yao 王堯 (Hrsg.), *Fa zang dunhuang zangwen wenxian jieti mulu* 法藏敦煌藏文文獻解題目錄 [Erklärender und thematischer Katalog zu tibetischen Dunhuang-Dokumenten der [Bibliothèque Nationale de Paris], Übersetzung und Neubearbeitung des Katalogs von M. Lalou (1939, 1950, 1961), Beijing: Minzu chubanshe, 1999.
- Xingyun Dashi 1989. Xingyun Dashi 星雲大師 (Hrsg.), *Foguang da cidian* 佛光大辭典 [Großes Lexikon des Buddhismus], Nachdruck der 5. Auflage der Taiwan Foguang shan chubanshe, 8 Bde., Beijing: Shumu wenxian chubanshe, 1989.
- Yoshimura 1950. Yoshimura Shyuki, *The Denkar ma. An Oldest Catalogue of The Tibetan Buddhist Canons With Introductory Notes*, Kyōto: Ryūkyō University, 1950.
- Zhang Guogao 1962. Zhang Guogao 張國淦, *Zhongguo gu fangzhi kao* 中國古方志考 [Studie zu Lokalannalen Chinas], Beijing: Zhonghua shuju, 1962.
- Zhang Yisun 1985. Zhang Yisun 張怡蓀, *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (Zanghan da cidian 藏漢大辭典) [Großes Tibetisch-Chinesisch Wörterbuch], Beijing: Minsu chubanshe, 1985.
- Zhang Yonglu 1990. Zhang Yonglu 張永祿 (Hrsg.), *Tangdai chang'an cidian* 唐代長安辭典 [Wörterbuch zum Tang-zeitlichen Chang'an], Xian: Shanxi renmin chubanshe, 1990.
- Zhongguo kexue yuan beijing tianwen tai 1985. Zhongguo kexue yuan beijing tianwen tai 中國科學院北京天文台, *Zhongguo difang zhi lianhe mulu* 中國地方志聯合目錄 [Einheitlicher Katalog zu chinesischen Lokalannalen], Beijing: Zhonghua shuju, 1985.

5.2 Primärquellen

5.2.1 Chinesische Quellen

Ba qiongshi jinshi buzheng 八瓊室金石補正 [Ergänzungen und Korrekturen zum *Jinshi [cuibian]* aus dem achtfältigen Jadehaus], kompiliert von Lu Zengxiang 陸增祥, Beijing: Wenwu chubanshe, 1985.

„Baotang si dengchuang zan 保唐寺燈幢贊 [Lobrede auf Laternen und Wimpeln des Klosters Baotang]“, in: *Jinshi cuibian* 金石粹編 [Ausgewählte epigraphische Texte von Metall- und Steininschriften] 106, 4c.12-5a.13.

„Caoxi diliu zu cishi dajian chanshi bei bing xu 曹溪第六祖賜諡大鑑禪師碑并序 [Inscription einschließlich Vorwort anlässlich der posthumen Verleihung des Titels Chan-Meister Dajian für den sechsten Patriarchen [Huineng] von Caoxi]“, 816 von Liu Zongyuan 柳宗元 verfaßt, in: *QTW* 587, Bd. 6, 5933a.4-b.17.

Cefu yuangui 冊府元龜 [Herausragende Modelle aus den offiziellen Archiven], 1013 von Wang Qinruo 王欽若 u.a. kompiliert, 12 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1960.

„Chanshi wenhui yulu 禪師問回語錄 [Aufzeichnungen über Fragen und Antworten eines Chan-Meisters (= *Dunwu zhenzong yaojue* 頓悟真宗要決)]“, S. chin. 5533, in: *DHBZ* 43, 262-265.

„Chanyuan zhuquan jidu xu 禪源諸詮集都序 [Allgemeines Vorwort zu diversen Erklärungen über den Ursprung des Chan-Buddhismus]“, 833 von Zongmi 宗密 verfaßt, in: *T.* 48, no. 2015, 397b-413c.

„Chengxin lun 澄心論 [Abhandlung zum Klären des Geistes]“, P. chin. 3777, in: *DHBZ* 130, 558-559; S. chin. 266, in: *DHBZ* 22, 151 und S. chin. 4064, in: *DHBZ* 33, 446-447.

„Chi yu tubo zanpu shu 敕與吐蕃贊普書 [Kaiserlicher Erlaß gegenüber dem tibetischen König]“, von Du Guji 獨孤及 Mitte des 8. Jahrhunderts verfaßt, in: *QTW* 384, Bd. 4, 3903b.8-3904b.3.

„Chou chanshi yi 稠禪師意 [Der Sinn [der Lehre] des Chan-Meisters [Seng]chou]“, P. chin. 3664, in: *DHBZ* 129, 521-526 und in: Ran Yunhua 1990g: 100-102.

„Chuan fabao ji bing xu 傳法寶紀并序 [Aufzeichnungen der Überlieferung des Dharma-Schatzes samt Vorwort]“, P. chin. 2634, in: *T.* 85, no. 2838, 1291a-c und in: *DHBZ* 123, 52-53.

- „Chuanjiao dashi jianglai yuezhou lu 傳教大師將來越州錄 [Katalog des Meister Chuanjiao aus Yuezhou]“, 801 von Zuicheng 最澄 kompiliert, in: *T.* 55, no. 2160, 1058b.2-1066b.10.
- „Cishou huashen chanshi guanglu 慈受懷深禪師廣錄 [Umfassende Aufzeichnungen des Chan-Meisters Cishou Huaishen]“, in: *XZJ* 126, 267a-309a.
- „Daban nihuan jing 大般泥洹經 [*Mahāparinirvāṇasūtra*]“, übers. von Faxian 法顯, in: *T.* 12, no. 376, 853-900.
- „Daban nihuan jing 大般泥洹經 [*Mahāparinirvāṇasūtra*]“, übers. von Dharmarakṣa (曇無讖, 385-433), in: *T.* 12, no. 374, 365-605.
- „Dabao ji jing 59: wenshu shili shouji jing 15 大寶積經: 文殊師利授記經 [*sūtra* der Anhäufung der Kostbarkeiten (*Ratnakūtasūtra*): Prophezeiungen von Mañjuśrī]“, übers. von Sikṣānanda (實叉難陀, 7. Jahrhundert), in: *T.* 11, no. 310, 336c-350c.
- „Dacheng ershier wenben 大乘二十二本問 [Zweiundzwanzig Fragen zum Mahāyāna-Buddhismus]“, ca. 780 von Tankuang 曇曠 verfaßt, S. chin. 2674, in: *DHBZ* 22, 187b-194b und in: *T.* 85, no. 2818, 1184a-1192c.
- „Dacheng jingtu zan 大乘淨土讚 [Lobpreis [der Schule] des Reinen Landes des Mahāyāna-Buddhismus]“, S. chin. 382, in: *T.* 85, no. 2828, 1266a-b.
- „Dacheng kaixin xianxing dunwu zhenzong lun 大乘開心顯性頓悟真宗論 [Abhandlung über die wahre Lehre der plötzlichen Erleuchtung des Mahāyāna-Buddhismus, die die Natur [des Geistes] offenbart]“, S. chin. 4286, in: *DHBZ* 35, 181-182; P. chin. 2162, in: *DHBZ* 116, 48-52 und in: *T.* 85, no. 2835, 1278a.11-1281c.4.
- „Dacheng rudao cidī kaijue 大乘入道次第開決 [Quintessenz zum Stufenweg im Mahāyāna-Buddhismus]“, S. chin. 2463, in: *T.* 85, no. 2823, 1206c-1222c.
- „Dacheng xuan lun 大乘玄論 [Abhandlung des Geheimen im Mahāyāna-Buddhismus]“, von Jizang 吉藏 kompiliert, in: *T.* 45, no. 1853, 15a-77b.
- „Dacheng yaoyu yi juan 大乘要語一卷 [Wichtige Reden zum Mahāyāna-Buddhismus in einem Kapitel]“, S. chin. 985, in: *T.* 85, no. 2822, 1205c-1206c und in: *DHBZ* 8, 117-118.
- „Dacheng yiyi anxin fa 大乘一異安心法 [Gleich und Ungleich im ‚Dharma des Beruhigen des Geistes‘ im Mahāyāna-Buddhismus]“, P. chin. 3095, in: *DHBZ* 126, 292-296.

- „Dafan tianwang wenfo jueyi jing 大梵天王問佛決疑經 [*sūtra*, in welchem der Buddha die Fragen der höchsten Gottheit des indisch-hinduistischen [Pantheons (d.i. Brahmas)] klärt]“, in: *XZJ* 87, 302c-325a und 325a-339a.
- „Dafoding rulai miyin xiucheng liaoyi zhu pusa wanxing shou lengyan jing 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經 [*Śūraṅgamasūtra*]“, von Pramiti 般刺蜜帝 verfaßt, in: *T.* 19, no. 945, 105-155.
- „Damo dashi xuemai lun 達摩大師血脈論 [Abhandlung über die Beziehung [zwischen Meister und Schüler] des großen Meisters [Bodhi]dharma]“, Bodhidharma zugeschrieben, in: *XZJ* 110, 405a-408b.
- „Dasheng wenshu shili pusa fosha gongde zhuangyan jing 大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經 [Schmuck-*sūtra* der Verdienste des *maṇḍala* des erhabenen *bodhisattva* Mañjuśrī]“, übers. von Amoghavajra (不空, 8. Jahrhundert), in: *T.* 11, no. 319, 902b-918c.
- „Datang neidian lu 大唐內典錄 [Katalog über buddhistisch-kanonische Schriften [kompiliert] in der Tang-Zeit]“, von Daoxuan (道宣, 7. Jahrhundert) kompiliert, in: *T.* 55, no. 2149, 219a-342a.
- „Datang xiyu qiufa gaoseng zhuan 大唐西域求法高僧傳 [Hagiographien hervorragender Mönche, die in der Tang-Zeit in den Westlichen Regionen nach buddhistischen [Schriften] suchten]“, kompiliert von Yijing 義淨, in: *T.* 51, no. 2066, 1-12b.
- Datang xinyu 大唐新語 [Neue Aufzeichnungen aus der Tang-Zeit]*, 807 von Liu Su 劉肅 verfaßt, hrsg. von Xu Denan 許德楠, Beijing: Zhonghua shuju, 1984.
- „Dazhi chanshi beiming 大智禪師碑銘 [Inscription für Chan-Meisters Dazhi [= Dafu]]“, in: *Jinshi cuibian* 81 金石粹編 [*Ausgewählte epigraphische Texte von Metall- und Steininschriften*], 1805 kompiliert von Wang Chang 王昶, Shanghai: Zuilin tang, 1893, 6d.19-8a.6.
- Dunhuang chanzong wenxian jicheng 敦煌禪宗文獻集成 [Kompendium von Chan-Dokumenten aus Dunhuang]*, hrsg. von Lin Shitian 林世田 u.a., 3 Bde., Beijing: Xinhua shudian, 1998.
- Dunhuang baozang 敦煌寶藏 [Schätze aus Dunhuang]*, 140 Bde., hrsg. von Huang Yongwu 黃永武, Taipei: Xinwenfeng chuban gongsi, 1987.
- „Dunwu dacheng zhengli jue 頓悟大乘政理決 [Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre der plötzlichen Erleuchtung im Mahāyāna-Buddhismus]“, P. chin. 4646, in: Demiéville 1987a und neu edierte Fassung in: Jao Tsung-I 1970.
- „Dunwu zhenzong jinggang banruo xiuxing da bi an famen yaojue 頓悟真宗金剛般若脩行達彼岸法門要決 [Quintessenz der wahren Lehre der

- plötzlichen Erleuchtung, das *Dharma*-Tor der Übung diamantener Weisheit, um ans andere Ufer überzusetzen]“, P. chin. 2799, in: *DHBZ* 124, 214a.216b.10; P. chin. 3922, in: *DHBZ* 132, 299a-300a und S. chin. 5533, in: *DHBZ* 43, 262a-265b.5.
- „Dunwu zhenzong yaojue 頓悟真宗要訣 [Quintessenz der wahren Lehre der plötzlichen Erleuchtung]“, P. chin. 3922, in: *DHBZ* 132, 299-300.
- „Erru sixing lun 二入四行論 [Abhandlung über die zwei Eintritte und vier Übungen]“, von Tanlin (曇林, 6. Jahrhundert) verfaßt, Beijing *su* 宿 99 (Titel: *Chanzong anxin yi* 禪宗安心義 [Die Bedeutung des ‚Beruhigen des Geistes‘ in der Chan-Schule]), S. chin. 3375, S. chin. 7159 in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng* 1998: Bd. 1, 367-437 und unter dem Titel *Lüebian dacheng rudao sixing* 略辨大乘入道四行 [Bündige Diskussion über die [zwei] Eintritte und vier Übungen im Mahāyāna-Buddhismus] in: *T.* 85, 1284c.25-1285b.16.
- „Foshuo jiejie jing 佛說解節經 [Das vom Buddha verkündete *Samḍhirnimocanasūtra*]“, übers. von Paramārtha (真諦, 6. Jahrhundert), in: *T.* 16, no. 677, 711b-714c.
- „Foshuo shou lengyan sanmei jing 佛說首楞嚴三昧經 [Vom Buddha verkündete *Śūraṅgamasamādhisūtra*]“, von Kumārajīva (鳩摩羅什, 344-413) übersetzt, in: *T.* 15, no. 642, 629b-645b.
- „Foshuo ru wu fenbie famen jing 佛說入無分別法門經 [Vom Buddha verkündete *sūtra* über das Eintreten in das *Dharma*-Tor des ‚Nicht-Vorstellens‘]“, übers. von Dānapāla (施護, 11. Jahrhundert), in: *T.* 15, no. 654, 805-806.
- „Fozu lidai tongdai 佛祖歷代統代 [Aufzeichnungen über aufeinanderfolgende Generationen von buddhistischen Patriarchen]“, in: *T.* 49, no. 2036, 477-735.
- „Fozu tongji 佛祖統紀 [Vollständige Aufzeichnungen der Patriarchen des Buddhismus]“, in: *T.* 49, no. 2035, 129-475.
- Gaoseng zhuan* 高僧傳 [Biographien hervorragender Mönche], 519 von Huijiao 慧皎 kompiliert, hrsg. von Tang Yongtong 湯用彤, Beijing: Zhonghua shuju, 1992.
- „Gu qingliang zhuan 古清涼傳 [Hagiographien vom Berg Qingliang [= Berg Wutai]]“, 680-683 von Huixiang 惠祥 verfaßt, in: *T.* 51, no. 2098, 1092c-1100c.
- „Guanxin lun 觀心論 [Abhandlung über das Untersuchen des Geistes]“, S. chin. 2595, in: *T.* 85, no. 2833, 1270c-1273b.

- „Guang shi putixin lun 廣釋菩提心論 [*Bhāvanākrama*]“, Dunhuang-Dokument, von Kamalaśīla 蓮華戒菩薩 verfaßt und Dānapāla 施護 übersetzt, in: *T.* 32, no. 1664, 563-572.
- „Guang hongming ji 18: bianzong lun 廣弘明集: 辯宗論 [Erweiterte Aufzeichnungen zu den [Lehren, die die Wahrheit] verbreiten und erhellen: Debatte über die [korrekte] Lehre]“, 423 von Xie Lingyun 謝靈運 verfaßt, in: *T.* 52, no. 2103, 224c-226c.
- „Hangzhou jingshan si dajue chanshi beiming bing xu 杭州徑山寺大覺禪師碑銘并序 [Inscription einschließlich Vorwort für Chan-Meister Dajue (= Jingshan Faqin 徑山法欽) vom Kloster Jingshan in Hangzhou]“, von Li Jifu 祝吉甫 verfaßt, in: *QTW* 512, Bd. 6, 5206a.13-5208a.4.
- „Hongzan fahua zhuan 弘贊法華傳 [Hagiographien [von Meistern, die] das *Lotus-sūtra* hoch preisen]“, von Huixiang 惠祥 verfaßt, in: *T.* 51, no. 2067.
- „Ji gujin fodao lunheng juan bing 集古今佛道論衡卷丙 [Sammlung von Abhandlungen über das Abwägen [der Standpunkte gegenüber der] buddhistischen Lehre in Vergangenheit und Gegenwart, Kapitel drei]“, von Daoxuan (道宣, 7. Jahrhundert) verfaßt, in: *T.* 52, no. 2104, 379b-397b.
- Jiaqing chang'an xianzhi sanshiliu juan 嘉慶長安縣志三十六卷 [Kreisannalen Chang'ans kompiliert in der Jiaqing-Ära [1796-1820] in sechsunddreißig Kapiteln]*, kompiliert von Zhang Congjian 張聰賢 und Dong Cengchen 董曾臣, *Zhongguo difang congshu* 227, hrsg. von Huang Chenbang, Taipei: Chengwen chubanshe, 1969.
- Jinshi cuibian 金石粹編 [Ausgewählte epigraphische Texte von Metall- und Steininschriften]*, 1805 kompiliert von Wang Chang 王昶, Shanghai: Zuilin tang, 1893.
- „Jingde chuandenglü 景德傳燈錄 [Übermittlung der Leuchte aus der Jingde-Ära]“, von Daoyuan (道原, 11. Jahrhundert) verfaßt, in: *T.* 51, no. 2076, 196b-467a.
- „Jingang sanmei jing xu 金剛三昧經序 [*Vajrasamādhisūtra* samt Vorwort]“, in: *T.* 9, no. 273, apokrypher Text, 365c-374b.
- „Jingtu wuhui nianfo songjing guanxing yi xia: jingtu fashen zan 淨土五會念佛誦經觀行儀下: 淨土法身讚 [Zweiter Teil des Rituals der Übung des Untersuchens, *sūtra* des fünffachen Rezitierens Amitābhas [in der Schule des] Reinen Landes: Lobpreis auf den *dharmakāya*]“, in: *T.* 85, no. 2827, 1242c-1266a.
- „Jiujing dabeiing 究竟大悲經 [Endgültiges *sūtra* des großen Mitgeföhls]“, in: *T.* 85, no. 2880, 1368b-1380b.

- Jiu tangshu* 舊唐書 [Alte Geschichte der Tang Dynastie], kompiliert von Liu Xu 劉昫, 16 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- „Jueguan lun 絕觀論 [Abhandlung über das Auslöschens des Untersuchens]“, P. chin. 2885, P. chin. 2732, P. chin. 2045, P. chin. 2074, *run* 閏 84, ein Dokument in japanischen Privatbesitz, in: Yanagida/Tokiwa 1973: 3-84.
- „Kaiyuan shijiao lu 開元釋教錄 [Katalog zu [buddhistischen] Übersetzungen und Lehrinhalten in der Kaiyuan-Ära [verfaßt]]“, 730 von Zhisheng 智昇 verfaßt, in: *T.* 55, no. 2154, 477-748.
- „Kongji si dafu heshang bei 空寂寺大福和上碑 [Inscription für den Mönch Dafu vom Kloster Kongji]“, in: *Ba qiongshi jinshi buzheng* 67 八瓊室金石補正 [Ergänzungen und Korrekturen zum Jinshi [cuibian] aus dem achtfältigen Jadehaus], kompiliert von Lu Zengxiang 陸增祥, Beijing: Wenwu chubanshe, 1985, 461-462.
- „Lengjia shizi ji 楞加師資記 [Aufzeichnung über die Übermittlung von Meistern und Schülern in der *Lañkāvatāra*-Schule]“, 708 von Jingjue 淨覺 verfaßt, S. chin. 2054, in: *T.* 85, no. 2837, 1283a-1290c.
- „Lidai fabao ji 歷代法寶記 [Aufzeichnungen des *Dharma*-Schatzes über die Generationen]“, ca. 774 verfaßt, in: *T.* 51, no. 2075, 179a-196b.
- „Liandeng huiyao 聯燈會要 [Kompendium der [kontinuierlichen] Weitergabe der Leuchte]“, kompiliert von Wu Ming 悟明 in der Song-Zeit, in: *XZJ* 136, 208a-475d.
- „Liuzu dashi fabao tanjing 六祖大師法寶壇經 [Der *Dharma*-Schatz, das Hochsitz-*sūtra* des sechsten Patriarchen]“, (Yuan-zeitliche Ausgabe) von Zongbao 宗寶 ediert, in: *T.* 48, no. 2008, 345b-365a.
- „Longya zu jie 龍牙祖偈 [[Vier] Verse von Meister Longya]“, S. chin. 2165, in: *DHBZ* 16: 670.
- „Nantian zhuguo putidamo chanshi guanmen 南天竺國菩提達摩禪師觀門 [Tor des Untersuchens von Chan-Meister Bodhidharma aus dem südlichen Bambusland (Indien)]“, S. 2583 (5), in: *DHBZ* 21, 245a-b und in: *T.* 85, no. 2832, 1270b-c; S. 2669 (4), in: *DHBZ* 22, 150a-151a.
- „Nanzong dunjiao zuishang dacheng mohe banruo boluomi jing liuzu huineng dashi yu shaozhou dafan si shifa tanjing 南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經 [Das Hochsitz-*sūtra* der Südlichen Schule der plötzlichen Erleuchtung des höchsten Mahāyāna-Buddhismus, *prajñāpāramitāsūtra* vom sechsten Patriarchen Huineng vom Kloster Dafan in Shaozhou]“, (Dunhuang-Dokument) von Fahai 法海 kompiliert, in: *T.* 48, no. 2007, 337a-345b.

- „Neng xiu er zu zan 能秀二祖讚 [Lobrede auf die beiden Patriarchen [Hui]neng und [Shen]xiu]“, von Jiaoran 皎然, in: *QTW* 917, Bd. 10, 9555b.8-10.
- „Niutou shan diyi zu rong dashi xin taji 牛頭山第一祖融大師新塔記 [Neue Pagodeninschrift für Meister [Fa]rong, dem ersten Patriarchen der Niutou-Schule]“, 829 von Liu Yuxi 劉禹錫 verfaßt, in: *Liu mengde wenji* 30 劉夢德文集 [Gesammelte Schriften des Liu Mengde], Sibū congkan 82, 4b-6a.
- „Putidamo nanzong ding shifei lun 菩提達磨南宗定是非論 [Abhandlung über das Entscheiden zwischen wahr und falsch in der Südlichen-Schule von Bodhidharma]“, von Shenhui Heshang 神會和尚, P. 3047, in: *DHBZ* 126, 135a-b und P. 3047, in: *Shenhui heshang yiji* 神會和尚遺集 [Sammlung posthumer Veröffentlichungen des Mönches Shenhui], hrsg. von Hu Shi 胡適, Shanghai: Yadong tushuguan, 1919, 159-167.
- „Qing chu shijiao shu 請除釋教疏 [Throneingabe mit Bitte um das Ausmerzen der buddhistischen Lehre]“, 624 von Fu Yi 傅弈 verfaßt, in: *QTW* 133, Bd. 2, 1347a.5-b.12.
- „Qing fei fofa biao 請廢佛法表 [Throneingabe mit Bitte um das Abschaffen des buddhadharma]“, 621 von Fu Yi 傅弈 verfaßt, in: *QTW* 133, Bd. 2, 1345a.8-1346b.11.
- Quan tangwen* 全唐文 [Gesamte Schriften aus der Tang-Zeit], von Dong Gao 董誥 verfaßt, 11 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1983.
- „Rudao anxin yao fangbian famen 入道安心要方便法門 [Dharma-Tor der essentiellen Methode, den ‚Geist zu beruhigen‘, um in den Pfad einzutreten]“, in: S. chin. 2054 (*LJSZJ*), in: *T.* 85, 1286c.21-1289b.10.
- „Runzhou helin si gu jingshan dashi beiming 潤州鶴林寺故徑山大師碑銘 [Inscription zum Hinscheiden des Meisters [Farong] vom Berg Jing im Kloster Helin in Runzhou]“, von Li Hua 李華 verfaßt, in: *QTW* 320, Bd. 4, 3246b.4-3248b.13.
- Shanxi tongzhi* 陝西通志 [Provinzannalen von Shanxi], kompiliert von Jia Hanfu 賈漢復 und Li Jie 祝楷, Holzdruck von 1667.
- „She dacheng lun 攝大乘論 [*Mahāyānasamgraha*]“, von Asaṅga 無著 verfaßt und 563 von Paramārtha 真諦 übersetzt, in: *T.* 31, no. 1593, 112b-132c.
- „She dacheng lun ben 攝大乘論本 [*Mahāyānasamgraha*]“, von Asaṅga 無著 verfaßt und von Xuanzang (玄奘, 7. Jahrhundert) übersetzt, in: *T.* 31, no. 1594, 132c-152a.
- „Shenmi jietuo jing 深密解脫經 [*Samdhinirmocanasūtra*]“, 514 von Bodhiruci 菩提流支 übersetzt, in: *T.* 16, no. 675, 665a-688a.

- „Shidi jing lun 十地經論 [*Daśabhūmikasūtra*]“, von Vasubandhu (世親, 400-480) verfaßt und 508 von Bodhiruci 菩提流支 übersetzt, in: *T.* 26, no. 1522, 123a-203b.
- „Shuzhou shangu si jueji ta suigu jingzhi chanshi beiming bing xu 舒州山谷寺覺寂塔隨故鏡智禪師碑并序 [Inscription samt Vorwort anlässlich des Hinscheidens von Chan-Meister Jingzhi an der Pagode Jueji im Kloster Shangu von Shuzhou]“, 772 von Du Guji 獨孤及 verfaßt, in: *QTW* 390, Bd. 4, 3971b.16-3974a.15.
- „Song gaoseng zhuan 宋高僧傳 [Hagiographien hervorragender Mönche kompiliert in der Song-Zeit]“, von Zanning (贊寧, Song-Zeit) kompiliert, in: *T.* 50, no. 2061, 709a-900a.
- Sui tang jiahua 隋唐嘉話 [Geflügelte Worte aus der Sui- und Tang-Zeit]*, von Liu Su 劉肅 verfaßt und *Zhaoye qiandai 朝野僉載 [Gesamteinträge wilder Gräser am Hof]*, von Zhang Zhuo 張鷟 verfaßt, beide Werke gemeinsam hrsg. von Tang song shiliao biji congkan 唐宋史料筆記叢刊, Beijing: Zhonghua shuju, 1979.
- Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經 [[Chinesisch-]buddhistischer Kanon aus der Taishō-Ära]*, 85 Bde., hrsg. von Dazang jing kanxing hui, Taipei-Nachdruck der Aufl. von 1927/28, Taipei: Xinwenfeng chubanshe, 1973.
- „Tanzhou longya shan judun 潭州龍牙山居遁 [Der Eremit Longya aus Tanzhou]“, P. chin. 3360, in: *DHBZ* 128, 24-25a.
- Tang da zhaoling ji 唐大詔令集 [Große Sammlung kaiserlicher Erlasse der Tang-Zeit]*, kompiliert von Song Minqiu 宋敏求, Shanghai: Xinhua shuju, 1992.
- „Tang helin heshang famen yizan 唐鶴林和尚法門義讚 [Lobrede auf den Tangzeitlichen, buddhistischen Mönch [Farong] vom [Kloster] Helin [am Berg Jing in Runzhou]]“, von Jiaoran 皎然 verfaßt, in: *QTW* 917, Bd. 10, 9555b.17-9556a.1.
- Tang huiyao 唐會要 [Kompilation [zu den wichtigsten Ereignissen] in der Tang-Zeit]*, kompiliert von Wang Pu 王溥, 2 Bde., Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1991.
- „Weimojie suoshuo jing juan shang 維摩詰所說經卷上 [*Vimalakīrtinirdeśasūtra*, erstes Kapitel]“, von Kumārajīva (鳩摩羅什, 344-413) übersetzt, in: *T.* 14, no. 475, 537-556.
- „Wenshu shili fotu yanjing jing juan shang 文殊師利佛土嚴淨經卷上 [*sūtra* des glorreich reinen *maṇḍala* von Mañjuśrī, erstes Kapitel]“, übers. von Dharmapāla (法護, 6./7. Jahrhundert), in: *T.* 11, no. 318, 890c-902.a

- „Wenshu shili pusa wuxiang shi li 文殊師利菩薩無相十禮 [Zehn Riten von ‚Nicht-Merkmal‘ des *bodhisattva* Mañjuśrī]“, P. chin. 2212, in: *T.* 85, no. 2844, 1296b-c und in: *DHBZ* 117, 280-281.
- „Wenshu shili suoshuo mohe banruo boluomi jing 文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經 [*Mahāprajñāpāramitāsūtra* von Mañjuśrī gesprochen]“, übersetzt von Mandra (曼陀羅仙, 5./6. Jahrhundert), in: *T.* 8, no. 232, 726a-732c.
- „Wolun chanshi kanxin fa 臥輪禪師看心法 [*Dharma* des ‚Betrachten des Geistes‘ von Chan-Meister Wolun]“, S. chin. 1494, in: *DHBZ* 11, 236b.1-10; Fragment S. 6103, in: *DHBZ* 45, 31b und eine weitere Version aus dem ehemaligen Privatbesitz von Herrn Tokushi Yūshō 禿氏祐祥, die nach seinem Ableben an die Sammlung der Ryūkoku Universität (龍谷大學) in Kyōto ging.
- „Wolun fashi jie 臥輪法師偈 [*gāthā* von Chan-Meister Wolun]“, S. chin. 6631, in: *DHBZ* 49, 510b.15-18; S. chin. 5657 (2), in: *DHBZ* 44, 187a.11-13 und P. chin. 4597, in: *DHBZ* 133, 581.
- „Wuxin lun 無心論 [Abhandlung über Nicht-Geist]“, S. chin. 296 in: *T.* 85, no. 2831, 1269a.21-1270a.28 und S. chin. 5619, in: *DHBZ* 44, 22-27.
- Xian fuzhi* 西安府志 [*Präfekturannalen von Xian*], kompiliert von Yan Zhang 巖長 und Shu Qishen 舒其伸, Holzdruck von 1700.
- „Xiaoshi liumen 小室六門 [Sechs [*Dharma*-]Tore der kleinen Klausur]“, in: *T.* 48, no. 2009, 365a-376b.
- „Xinming 心銘 [Inscription [zum Thema] Geist]“, von Chan-Meister Farong 法融 verfaßt, in: *QTW* 908, Bd. 10, 9475a.5-9476a.6.
- Xin tangshu* 新唐書 [*Neue Geschichte der Tang-Dynastie*], kompiliert von Ouyang Xiu 歐陽脩, 20 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- „Xiuxin yao lun 修心要論 [Essentielle Abhandlung über das Kultivieren des Geistes]“, Beijing yu 宇 04, in: *Dunhuang chanzong wenxian jicheng*, 1998, Bd. 1, 524-532.
- „Xu gaoseng zhuan 續高僧傳 [Fortsetzung der Hagiographien hervorragender Mönche]“, 645 von Daoxuan 道宣 verfaßt, in: *T.* 50, no. 2060, 425a-707a.
- Xuzang jing* 續藏經 [*Eweiterung des [chinesisch-]buddhistischen Kanons*], hrsg. von Liu Xiugao 劉修高, 150 Bde., Taipei: Xinwenfeng chuban gongsi, 1976.
- „Yuanhe junxian zhi 元和郡縣誌 [Kreisannalen der Provinzen und Bezirke in der Yuanhe-Ära (806-14)]“, in: *Qinding siku quanshu: shibu* 11 欽定四庫全書: 史部 [*Auf kaiserliche Anordnung zusammengestellte Bücher*

- der vier [kaiserlichen] Magazine: Geschichtesteil*, kompiliert von Li Jifu 李吉甫 (9. Jahrhundert).
- „Yuanjue jing dashu shiyi chao 圓覺經大疏釋義鈔 [Schrift zur Darlegung der Bedeutung des *Yuanjue-sūtra*]“, 822-823 von Zongmi 宗密 verfaßt, in: *XZJ* 14, 204a – *XZJ* 15, 41b.
- „Zhaolun xinshu 肇論新論 [Neuer Kommentar zur *Abhandlung von [Seng]zhao*]“, Yuan-zeitlicher Kommentar von Wencai 文才, in: *T.* 45, no. 1860, 201-245.
- „Zhenyan yaojue juan di san 真言要決卷第三 [Quintessenz der wahren Reden, Kapitel drei]“, S. chin. 2695, in: *DHBZ* 22, 331-338.
- „Zhenyan yaojue juan yi san 真言要決卷一三 [Quintessenz der wahren Reden, Kapitel eins und drei]“, Dunhuang-Dokument aus der Sammlung des Klosters Shishan 石山寺, in: *T.* 85, no. 2825, 1225c-1235c.
- „Zhonghua chuan xindi chanmen shici chengxi tu 中華傳心地禪門師資承襲圖 [Portrait der Traditionslinien im Chan-Buddhismus, die Übermittlungslinie des Geistes in China]“, von Zongmi 宗密 verfaßt, in: *XZJ* 110, 433a-438c.
- „Zhuangyan si die 莊嚴寺牒 [Urkunde des Klosters Zhuangyan]“, in: *Jinshi cuibian 金石粹編 [Ausgewählte epigraphische Texte von Metall- und Steininschriften]* 155, 1d.15-2c.17.
- „Zhujing yao luewen 諸經要略文 [Zusammenfassung der Quintessenz verschiedener kanonischer Schriften]“, S. chin. 779, in: *T.* 85, no. 2821, 1204c-1205c und in: *DHBZ* 6, 454-455.
- „Zhujing yaochao 諸經要抄 [Abschrift der Quintessenz verschiedener kanonischer Schriften]“, Dunhuang-Dokument aus der Sammlung der Daikoku Universität 大谷大學, in: *T.* 85, no. 2819, 1192c-1197c und P. chin. 2592, in: *DHBZ* 122, 344-345.
- „Zongjing lu 宗鏡錄 [Aufzeichnungen über den Spiegel der Lehre]“, 961 von Yongming Yanshou 永明延壽 verfaßt, in: *T.* 48, no. 2016, 415a-957b.
- „Zuting shiyuan 祖庭事苑 [Sammlung über die Angelegenheiten aus der Patriarchen-Halle]“, kompiliert von Shanqing (善卿, 12. Jahrhundert), in: *XZJ* 113, 1a-121c.

5.2.2 Tibetische Quellen

Bai ro'i rnam thar 'dra 'bag chen mo [Großes Modell, die Hagiographie von Vairocana], von gYu sgra snying po, Chengdu: Sichuan minsu chubanshe, 1995.

sBa bzhed [Annalen der Familie sBa], ediert von mGon po rgyal mtshan, Beijing, 1980.

Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod [Schatz der kostbaren Lehren, die Religionsgeschichte von Bu ston], von Bu ston Rin chen grub (1290-1364) verfaßt, hrsg. von rDo rje rgyal po, 2. Auflage, Qinghai: Zhongguo zangxue chubanshe, 1991.

„Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud [Honigblütennektar der Religionsgeschichte]“, verfaßt von Nyang Nyi ma 'od zer (1124-1192 oder 1136-1204), Faksimile-Ausgabe in: Meisezahl 1985.

„Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa'i 'grel pa ye shes snang ba rnam 'byed [Kommentar der Verse über die Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen. Unterscheidung von Weisheit und Erscheinung]“, von Mi pham Rin po che (1846-1912) verfaßt, erstellt nach Vorlagen der Blockdrucke in Kathmandu und Rumtek, in: Mathes 1996.

„Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i gzung [Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen]“, Maitreya zugeschrieben, in: *TT*. 108 no. 5523, F. 48b.1-51b.6.

„Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don [Bedeutung der Meditation des ‚Nicht-Vorstellens‘ in der Schule des gleichzeitigen Eintretens]“, Vimalamitra zugeschrieben, in: *TT*. 102, no. 5306, 7a.4-15b.1.

lDe'u chos 'byung [Religionsgeschichte von lDe'u], im 13. Jahrhundert (?) von lDe'u Jo sras verfaßt, Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1987.

„sDe gsum snying po'i don 'grel gnas lugs rin po che'i mdzod ces bya ba'i 'grel pa [Kommentar zur Erklärung der essentiellen Bedeutung der drei Serien, der kostbare Schatz der grundlegenden Natur der Wirklichkeit] (Kurztitel: *gNas lugs mdzod 'grel pa [Kommentar zum Schatz der grundlegenden Natur der Wirklichkeit]*)“, in: *mDzod bdun [Die Sieben Schätze]*, von kLong chen rab 'byams pa (1308-1363) verfaßt, Bd. ja, sDe rge-Ausgabe, F. 1a-93a (S. 32-216).

„sDe gsum snying po'i don 'grel gnas lugs rin po che'i mdzod [Die Erklärung der essentiellen Bedeutung der drei Serien, der kostbare Schatz zur grundlegenden Natur der Wirklichkeit] (Kurztitel: *gNas lugs mdzod [Schatz der grundlegenden Natur der Wirklichkeit]*)“, in: *mDzod bdun [Die Sieben*

- Schätze*], von kLong chen rab 'byams pa (1308-1363) verfaßt, Bd. ja, sDe rge-Ausgabe, F. 1a-16a (S. 1-31).
- „rDo rje sems dpa' zhus lan [Fragen und Antworten von Vajrasattva]“, in: *TT*. 87, no. 5082, 161.5.8-163.5.1.
- „sDom gsum rab dbye [Unterscheidung der drei Gelübde]“, von Sa skya Paṇḍita (1182-1251) verfaßt, in: *The Complete Works of Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan*, kompiliert von bSod nams rgya mtsho, *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of Tibetan Buddhism*, Biblioteca Tibetica I-5, Bd. 5 (na), Tōkyō: The Toyo bunko, 1968, 297.1.1-320.4.5.
- „rDzogs chen sems sde brgyud pa'i gsol 'debs byin rlabs kyi dga' ston [Gebete in der Linie der ‚Geist-Serie‘ in der rDzogs-chen[-Tradition], Freudenfest des Segens]“, von Blo gros rgyal mtshan dPal bzang po verfaßt, in: *gDams ngag mdzod [Schatzkammer der mündlichen Unterweisungen]*, von 'Jam mgon Kon sprul (1813-1899) kompiliert, Bd. 1 (rNying ma'i skor), 296-304.
- „rDzogs pa chen po snying thig gi lo rgyus chen mo [Große Geschichte der Herz-Essenz der rDzogs-chen-Tradition]“, von Vimalamitra verfaßt, in: *sNying thig ya bzhi: Bi ma snying thig 3 [Vier Herz-Essenzen: Herz-Essenz von Vimalamitra]*, kompiliert von kLong chen rab 'byams pa (1308-1363), Reproduktion eines Originaldrucks von Kathok Ontrol, neuaufgelegt von Trulku Tsewang, New Delhi: Jamyang und L. Tashi, 1970, 1-179.
- „sGom pa'i rim pa [Stufen der Meditation ([Drittes] *Bhāvanākrama*)]“, von Kamalaśīla, übers. von Prajñāvarma, Ye shes sde u.a., in: *TT*. 102, no. 5312, 60b.8- 74b.4.
- Grub mtha' shel gyi me long [Kristallspiegel der philosophischen Lehrsysteme]*, 1802 von Thu'u bkyan bLo bzang chos kyi nyi ma verfaßt, Lanzhou: Gansu minsu chubanshe, 4. Auflage, 1991.
- Gu bkra'i chos 'byung [Religionsgeschichte von Gu ru bKra shis]*, von Gu ru bKra shis (1807-1873), verfaßt, Lhasa: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1990.
- rGya nag chos 'byung [Religionsgeschichte Chinas]*, 1736 von dGon po skyabs verfaßt, Chengdu: Minsu chubanshe, 1983.
- „rGya nag hwa shang gi byung tshul sgrub mtha'i phyogs snga bcas sa bon tsam smos pa yid kyi dri ma dag byed dge ba'i chu rgyun [Der tugendhafte Fluß, welcher geistige Befleckungen reinigt und den Samen des Lehrsystems der chinesischen Hwa shang [zur Zeit der] frühen [Übersetzungen] darlegt]“, 1744 von Ka' thog Tshe dbang nor bu verfaßt, in: *Collected Works of Ka' thog Rig 'dzin chen po Tshe dbang nor bu*, reproduziert von einem Dokument aus der Library of Tibetan Works and Archives, Bd. 5 (ca), Dalhousie: Damchoe Sangpo, 1976-7, 419-450.

bKa' ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa'i rnam thar [Hagiographien von hervorragenden Meistern in der Übermittlungslinie des 'Dus pa mdo-tantra], von rDo rje brag gi Rig 'dzin Pad ma 'phrin las (1640-1718) verfaßt, Reproduktion eines Holzblockdrucks aus Lhasa, Leh: sManrtsis shesrig spendzod, Bd. 37, 1972.

„sKyes bu dam pa rnam la springs ba'i yi ge [Brief an die Weisen]“, von Sa skya Paṇḍita (1182-1251) verfaßt, in: *The Complete Works of Paṇḍita Kundga' rgyal mtshan*, kompiliert von bSod nams rgya mtsho, *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of Tibetan Buddhism*, Biblioteca Tibetica I-5, Bd. 5 (na), Tōkyō: The Toyo bunko, 1968, 330.4.1-333.4.2.

bLa ma rgyangs 'bod rtsa 'grel dang bcas pa [Grundtext und Kommentar zur Anrufung an den Lama aus der Ferne], von dPal sprul Rin po che (1808-1887), Abschrift in Privatbesitz von einem Original aus *dPal sprul gsung 'bum* [Gesammelte Werke von dPal sprul Rin po che] (Original konnte allerdings nicht eingesehen werden), F. 1a-6b.

„kLan ka gzhom pa'i gnam [Darlegung, die den Streit widerlegt]“, in: *Collected of Pad ma dkar po*, von 'Brug pa Kun mkhyen Pad ma dkar po (1527-1592) verfaßt, Darjeeling: gSung rab nyams gso khang, 1973-76, Bd. 21 (zha da), 553-603.

„Man ngag gi rgyal po lta ba'i 'phreng ba [König der essentiellen Unterweisungen *Die Kette der Anschauungen*]“, in: *TT*. 83, no. 4726, 414b.7-419b.5.

„Myang yul stod smad par gsum gyi ngo mchar gnam [Anmerkungen zu den drei [Gebieten] Myang, sTod und sMad]“, von Taranatha (1675-1635), Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1983.

„rNam rtog chos sku'i dris lan snying po'i don gsal [Darlegung zur essentiellen Bedeutung bezüglich Antworten zu Gedanken, die im *dharmakāya* [befreit sind]]“, in: „kLan ka gzhom pa'i gnam [Darlegung, die den Streit widerlegt]“ in: *Collected works of Pad ma dkar po*, von 'Brug pa Kun mkhyen Pad ma dkar po (1527-1592) verfaßt, Darjeeling: gSung rab nyams gso khang, 1973-76, Bd. 21 (zha da), 563-584.

gNubs chen sangs rgyas ye shes rin po ches mdzad pa'i sgom gyi gnam gsal bar phye ba bsam gnan mig sgron ces bya ba [Von gNubs chen Sangs rgyas ye shes Rin po che verfaßte [Werk] Leuchte des Auges der Meditation, welches [die Bedeutung] der Meditation klar darlegt] (Kurztitel: *bSam gnan mig sgron* [Leuchte des Auges der Meditation]), von gNubs chen Sangs rgyas ye shes (9./10. Jh.) verfaßt, von 'Khor gdon gter sprul Chi med rig 'dzin edierte Reproduktion eines in Osttibet gefundenen Originaldrucks, Leh: sManrtsis shesrig spendzod, Bd. 74, 1974.

rNying ma rgyud 'bum [Alte tantra-Sammlung], mTshams brag-Ausgabe, Thimphu: National Library, 1982.

„‘Phags pa ‘jam dpal gyi sangs rgyas kyi shing gi yon tan bkod pa shes bya ba theg pa chen po’i mdo [*mahāyānasūtra*, welches genannt wird die Verdienste des *maṇḍala* des erhabenen Buddha Mañjuśrī]“, in: *TT*. 23, no. 760/15, 282b.5-339a.4.

„‘Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs [*dhāraṇī* des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]“, übers. von Ye shes sde, Dānaśīla und dKa‘ ba dpal brtsegs, in: *TT*. 32, no. 810, 1a-6b.

„‘Phags pa rnam par mi rtog par ‘jug pa shes bya ba’i gzungs kyi rgya cher ‘grel pa [Ausführlicher Kommentar zu der *dhāraṇī* des Eintretens in das höchste ‚Nicht-Vorstellen‘]“, von Kamalaśīla, in: *TT*. 105, no. 5501, 146b.6-174b.1.

bSam gtan gyi mkhan po nyal ba’i ‘khor lo sems bde bar bzhag pa’i rab tu byung ba’i yon tan bcu [Zehn Verdienste des Hauslosen, der [die Übung] des ‚Beruhigen des Geistes‘ [praktiziert] von Chan-Meister Wolun], P. tib. 811, Faskimile-Druck im Anhang dieser Arbeit.

„bSam gtan mig gi sgron ma [Leuchte des Auges der Meditation]“, in: *sNying thig ya bzhi: Bi ma snying thig 3 [Vier Herz-Essenzen: Herz-Essenz von Vimalamitra]*, von Vimalamitra verfaßt, kompiliert von kLong chen rab ‘byams pa (1308-1363), Reproduktion eines Originaldrucks von Kathok Ontrol, neuaufgelegt von Trulku Tsewang, New Delhi: Jamyang und L. Tashi, 1970, 306.2-312.3.

„gSang sngags snga ‘gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnams kyi lan du brjod pa nges pa don gyi ‘brug sgra [Früher und später entstandene Antworten auf die Debatte in der Alten Schule des geheimen *mantra*, der Donner der definitiven Bedeutung] (Kurztitel: *Nges don ‘brug sgra [Donner der definitiven Bedeutung]*)“, von Sog zlog pa bLo gros rgyal mtshan (1552-1624) verfaßt, in: *The Collected Works of Sog zlog pa bLo gros rgyal mtshan*, Bd. I, No. 5, Delhi, 1975.

„Sems sde bco brgyad [Achtzehn Texte der ‚Geist-Serie‘]“, in: *rNying ma rgyud 'bum [Alte tantra-Sammlung]*, mTshams brag-Ausgabe, Bd. ka, F. 250a.6-331a.4 (S. 499.6-661.4).

„Sems sde bco brgyad kyi dgongs pa rig ‘dzin rnams kyis rdo rje’i glur bzhengs pa [*vajra*-Gesang der *vidyādhara*, die Bedeutung der *Achtzehn Texte der ‚Geist-Serie‘*]“, in: *gDams ngag mdzod [Schatzkammer der mündlichen Unterweisungen]*, von ‘Jam mgon Kon sprul (1813-1899) kompiliert, Bd. 1 (rNying ma’i skor), S. 193.1-203.3.

mThar thug rdzogs pa chen po’i sangs rgyas pa’i thabs zab mo dgongs pa rang grol zhes bya ba [Selbstbefreite Erkenntnis, tiefgründige Methode der

- endgültigen Atiyoga-[Lehre], um Erleuchtung [zu erlangen]]*, von dPal sprul Rin po che (1808-1887), Text in Privatbesitz, der offenbar nicht in *dPal sprul gsung 'bum [Gesammelten Werken von dPal sprul Rin po che]* überliefert ist, F. 1a-16b.
- „Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa shes bya ba'i bstan bcos [Abhandlung über das Erfassen der Methode des Mahāyāna-Buddhismus]“, von Rong zom Chos kyi bzang po (11. Jh.) verfaßt, in: *Rong zom bka' 'bum [Gesammelte Schriften von Rong zom Chos kyi bzang po]*, Thimphu: Kunsang Topgay, 1976.
- „Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba [Klare Darlegung der Weisheit des Buddha]“, von Sa skya Paṇḍita (1182-1251) verfaßt, in: *The Complete Works of Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan*, kompiliert von bSod nams rgya mtsho, *The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of Tibetan Buddhism*, Biblioteca Tibetica I-5, Bd. 5 (tha), Tōkyō: The Toyo bunko, 1968, 1.1.1-50.2.1.
- Tibetan Tripitaka*, Peking-Ausgabe des Kanjur und Tanjur, Tōkyō-Nachdruck, hrsg. von Daisetz T. Suzuki, Tōkyō/Kyōto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 168 Bde., 1957.
- „Tun hong nas thon pa'i bod yig shog dril gyi nang du yod pa'i rgya bod chos lugs 'brel ba'i skor gyi yig cha [Tibetische Dokumente aus Dunhuang bezüglich der Beziehung zwischen chinesischem und tibetischem Buddhismus]“, in: *Krung go'i bod sa gnas kyi lo rgyus yig tshad phyogs btus [Sammlung von Dokumenten zur Geschichte Tibets, [einem heutigen Teil] Chinas]*, Lhasa: Xizang minzu chuban she, 1983, 60-131.
- „Yid la mi byed pa ston pa shes bya ba [Die Lehre des Nicht-Denkens]“, in: *TT* 68, no. 3094, 151b.6-153b.1.
- „Zab mo'i gter dang gter ston grub thob ji ltar byon pa'i lo rgyus mdor bsdus bkod pa rin chen bai dū rya'i phreng ba [Zusammenfassende Darlegung der Geschichte über Heilige, Schatzfinder und Schätze (*gter ma*), die kostbare Vaidūrya-Kette]“, in: *Rin chen gter mdzod [Große Schatzkammer der kostbaren Schätze (gter ma)]*, von 'Jam mgon Kong sprul blo gros mtha' yas (1813-1899) kompiliert, dPal sprung-Ausgabe, Bd. ka, 291-759.

5.3 Sekundärliteratur

5.3.1 Chinesisch, Japanisch, Tibetisch

An Zhongyi 1992. An Zhongyi 安忠義, „Tubo gongxian shazhou cheng zhi wojian 吐蕃攻陷沙州城之我見 [Meine Ansicht über die tibetische Einnahme Shazhous]“, in: *DHXJK* 21/22 (1,2/1992), 21-25.

Chen Jingfu 1998. Chen Jingfu 陳景富, „Chang‘an fojiao chanmen lueshu 長安佛教禪門略書 [Bündige Darstellung der Chan-Tradition und des Buddhismus in Chang‘an]“, in: *Indu zongjiao yu zhongguo fojiao 印度宗教與中國佛教 [Indische Religionen und chinesischer Buddhismus]*, Beijing, 1998, 201-207.

Chen Nan 1994. Chen Nan 陳楠, „Tubo shiqi fojiao fazhan yu chuanbo wenti kaolun 吐蕃時期佛教發展與傳播問題考論 [Untersuchung zur Entwicklung und Verbreitung des Buddhismus zur Zeit des tibetischen Königreiches]“, in: *Zhongguo zangxue 中國藏學 [Tibetologie in China]* 25 (1/1994), 57-68.

Chen Yinqe 1998. Chen Yinqe 陳寅恪, *Tangdai zhengzhi shi shulun gao 唐代政治史述論稿 [Beitrag zur Erörterung der politischen Geschichte der Tang-Zeit]*, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1998.

Du Doucheng 1992. Du Doucheng 杜斗城, „Dunhuang ben Lidai fabao ji yu shudi chanzong 敦煌本歷代法寶記與屬地禪宗 [Das Dunhuang-Dokument Lidai fabao ji (Aufzeichnungen des Dharma-Schatzes über die Generationen) und der Chan-Buddhismus in Sichuan]“, in: *DHXJK* 23 (1/1992), 53-63.

Dunhuang yanjiu yuan ziliao zhongxin 1987. Dunhuang yanjiu yuan ziliao zhongxin 敦煌研究院資料中心, „Dunhuang xue wenxian ziliao fenlei leimubiao 敦煌學文獻資料分類類目表 [Kategorienkatalog zu Materialien und Dokumenten der Dunhuang-Forschung]“, in: *DHYJ* 3 (1987), 85-88.

Fang Guangchang 1989. Fang Guangchang 方廣錫, „Dunhuang yishu Shaozhou qi jing zhuang yanjiu 敦煌遺書沙州乞經狀研究 [Studie über das posthum veröffentlichte Dunhuang-Dokument Shaozhou qi jing zhuang (Formen des Bettelns in Shaozhou)]“, in: *DHYJ* 2 (1989), 73-83.

— 1991. Fang Guangchang 方廣錫, „Dunhuang zangjingdong fengbi yuanyin zhi wojian 敦煌藏經洞封閉原因之我見 [Meine Ansicht zum Grund des Verschließens der Höhlenbibliothek in Dunhuang]“, in: *Zhongguo shehui kexue 中國社會科學 [Chinesische Sozialwissenschaften]* 5 (1991), 213-33.

— 1996. Fang Guangchang 方廣錫 (Hrsg.), *Zangwai fojiao wenxian (di er ji) 藏外佛教文獻 (第二輯) [Außerkanonisch buddhistische Texte, 2. Band]*, Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 1996.

- 1998. Fang Guangchang 方廣錫, „Zhongguo sanzang dunhuang yishu mulu (yi) 中國散藏敦煌遺書目錄(一) [Katalog zu in China verstreut gesammelten Dunhuang-Dokumenten (1)]“, in: *DHXJK* 34 (2/1998), 77-82.
- Fang Guangchang/Xu Peiling 1996. Fang Guangchang 方廣錫/Xu Peiling 許培玲, „Dunhuang yishu zhong de fojiao wenxian ji qi jiazhi 敦煌遺書中的佛教文獻及其價值 [Buddhistische Dokumente aus Dunhuang und ihr Wert]“, in: *Xiyu yanjiu* 西域研究 [Forschung der Westlichen Regionen] 21 (1/1996), 40-49.
- Fujieda 1996. Fujieda Akira 近藤良一, „Dunhuang xieben gaishu 敦煌寫本概述 [Allgemeine Einführung zu den Dunhuang-Dokumenten]“, übers. von Xu Qingquan 徐慶全/Li Shuqing 李樹清, in: *DHYJ* 2 (1996), 96-119.
- Ga Zangjia 1993. Ga Zangjia 尕藏加, „Zangwen wenxian zhong suojian xiyu fojiao zhi bijiao yanjiu 藏文文獻中所見西域佛教之比較研究 [Komparatistische Untersuchung zur [Verbreitung] des Buddhismus in den Westlichen Regionen auf der Grundlage tibetischer Dokumente]“, in: *DHXJK* 24 (2/1992), 50-57.
- Ge Zhaoguang 1995. Ge Zhaoguang 葛兆光, *Zhongguo chan sixiang shi: cong 6 shiji dao 9 shiji* 中國禪思想史: 從6世紀到9世紀 [Geistesgeschichte des chinesischen Chan-Buddhismus vom 6. bis 9. Jahrhundert], Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1995.
- 1998. Ge Zhaoguang 葛兆光, „Zhengfu yu zhuanhua: 5 zhi 7 shiji zhongguo sixiangshi zhong de fojiao 征服與轉化: 5至7世紀中國思想史中的佛教 [Eroberung und Wandel: Buddhismus im Kontext chinesischer Geistesgeschichte vom 5. bis 7. Jahrhundert]“, in: *Huaxue* 華學 [Sinologische Forschung] 3 (1998), 68-82.
- Geng Sheng 1984. Geng Sheng 耿升, *Tubo sengzheng ji* 吐蕃僧諍記 [Aufzeichnungen über die Mönchsdebatte in Tibet], Tianshui: Gansu renmin chubanshe, 1984.
- Hao Chunwen 1996. Hao Chunwen 郝春文, „Tang houqi wudai songchu shaozhou sengni de zongjiao shaouru (san). Dazhong cang shitan 唐后期五代宋初沙州僧尼的宗教收入(三)。大眾倉試探 [Einkommen von Mönchen und Nonnen in Shaozhou in der späten Tang- bis frühen Song-Zeit. Erste Untersuchung zu den Speichern des Volkes]“, in: *DHXJK* 30 (2/1996), 1-8.
- 1997. Hao Chunwen 郝春文, „Tang houqi wudai songchu shaozhou sengni de zongjiao shaouru (si). Wei taren juxing fashi huodong zhi suode 唐后期五代宋初沙州僧尼的宗教收入(四)。爲他人舉行法事活動之所得 [Einkommen von Mönchen und Nonnen in Shaozhou in der späten Tang- bis frühen Song-Zeit (vier). Verdienst aus für Dritte abgehaltene religiöse Zeremonien]“, in: *DHXJK* 31 (1/1997), 1-20.

Harada 1976. Harada Satoru 原田覺, „bSam yas no shūron igo ni okeru tonmonha no ronsho [Die Existenz doktrinärer Werke der Südlichen-Schule nach der Debatte von bSam-yas]“, in: *Nihon chibetto gakkai kaihō* 日本西藏學會會報 [Mitteilungen des Tibetologischen Instituts Japans] 22 (1976), 8-10.

— 1977. Harada Satoru 原田覺, „Tongo daijō shōri ketsu no mōzōsetsu mi tsuite [Über ‚irrig Vorstellungen‘ (wangxiang) in dem Werk *Dunwu dacheng zhengli jue* (Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre der plötzlichen Erleuchtung im Mahāyāna-Buddhismus)]“, in: *IBK* 25/2 (03/1977), 234-237.

Hiramatsu 1991. Hiramatsu Toshio 平松敏雄, „Nima pai de jiaofa. Yi jian yu *Chanding muju* de dayuanman jiaoyi wei zhongxin 寧瑪派的教法。以見於禪定目炬 (*bSam gtan mig sgron*) 的大圓滿教義爲中心 [Lehre der rNying ma pa-Schule: die rDzogs chen-Lehre aus der Sicht des Werkes *bSam gtan mig sgron* (Leuchte des Auges der Meditation)]“, Jap. Artikel in: *Tōyō gakujutsu kenkyū* 東洋學術研究 [Forschungen zur Orientalistik] 21/2 (1982), 81-98, aus dem Jap. ins Chin. übers. von Xu Yangzhu 許洋主, in: *Xizang de fojiao* 西藏的佛教 [Tibetischer Buddhismus], hrsg. von Yan Zongyang 顏宗養, Taipei: Faer chubanshe, 1991, 111-134.

Hu Shi 1919. Hu Shi 胡適 (Hrsg.), *Shenhui heshang yiji* 神會和尚遺集 [Sammlung posthumer Veröffentlichungen des Mönches Shenhui], Shanghai: Yadong tushuguan, 1919.

Jan Yün-Hua. Vgl. Ran Yunhua.

Jao Tsung-I = Rao Zongyi.

Jao Tsung-I 1964. Jao Tsung-I 饒宗頤, „Shenhui menxia moheyan zhi ruzang. Jianlun chanmen nanbei zong zhi diaohe wenti 神會門下摩訶衍之入藏。兼論禪門南北宗之調和問題 [On the Visit to Tibet of Shen-hui's Disciple Mo-he-yen with Reference to the Compromise between the Northern and Southern Sects of Zen Buddhism]“, in: *Xianggang daxue wushi zhounian jinian lunwenji* 香港大學五十週年紀念論文集 [Symposium on Chinese Studies Commemorating the Golden Jubilee of the University of Hong Kong 1911-1961], Bd. 1, hrsg. von Xianggang daxue zhongwen xi, Hongkong: Xianggang daxue zhongwen xi, 1964, 173-81.

— 1970. Jao Tsung-I 饒宗頤, „Wangxi *Dunwu dacheng zhengli jue* xushuo bing jiaoji 王錫頓悟大乘政理決序說并校記 [Vorwort und Bemerkungen zu Wang Xis *Dunwu dacheng zhengli jue* (Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre der plötzlichen Erleuchtung im Mahāyāna-Buddhismus)]“, in: *Chongji xuebao* 崇基學報 [The Chung Chi Journal] 9/2 (1970), 127-148.

- Ji Xianlin 1990. Ji Xianlin 季羨林, *Foxue yu zhongyin wenhua jiaoliu* 佛學與中印文化交流 [Buddhismus und Kulturaustausch zwischen China und Indien], Nanchang: Jiangxi renmin chubanshe, 1990.
- Jiang Boqin 1992. Jiang Boqin 姜伯勤, „Lun chanzong zai dunhuang sengsu zhong de liuchuan 論禪宗在敦煌僧俗中的流傳 [Die Verbreitung des Chan-Buddhismus unter Mönchen und Laien in Dunhuang]“, in: *Jiuzhou xuekan* 九州學刊 [Chinese Culture Quarterly] 4/4 (1992), 5-17.
- Khang dkar 1985. Ācārya Khang dkar Tshul khriṃs skal bzang, *bStan pa snga dar gyi chos 'byung 'brel yod dang bcas pa'i dus rabs kyi mtha' dpyod 'phrul gyi me long* [The Analytic History of Early Tibetan Buddhism], New Delhi: New Bharat Offset Printers, 1985.
- Kimura 1995. Kimura Ryūtoku 木村隆德, „Dunhuang chutu zangwen chanzong wenxian de xingzhi 敦煌出土藏文禪宗文獻的性質 [Wesen tibetischer Chan-Dokumente aus Dunhuang]“, von Li Delong 李德龍 übersetzt, in: *Guowai zangxue yanjiu yi wenji* 國外藏學研究譯文集 [Sammelband von Übersetzungen zu Beiträgen der Tibetologie im Ausland] 12 (1995), 89-112.
- Li Chongshen/Han Zuosheng 1992. Li Chongshen 李重申/Han Zuosheng 韓佐生, „Dunhuang fojiao wenhua yu tiyu 敦煌佛教文化與體育 [Buddhistische Kultur und Leibeserziehung in Dunhuang]“, in: *DHYJ* 2 (1992), 8-10, 18.
- Li Mingwei 1991. Li Mingwei 李明偉, „Maoyi lushang de xibei shangzhen 貿易路上的西北商鎮 [Handelsgarnisonen im Nordwesten entlang des Handelsweges]“, in: *DHYJ* 1 (1991), 77-86.
- Li Zhengyu 1986. Li Zhengyu 李正宇, „Tang song shidai de dunhuang xuexiao 唐宋時代的敦煌學校 [Schulen in Dunhuang während der Tang- und Song-Zeit]“, in: *DHYJ* 1 (1986), 39-47.
- 1997. Li Zhengyu 李正宇, „Dunhuang gudai lishi fazhan de teshu licheng 敦煌古代歷史發展的特殊歷程 [Die besondere geschichtliche Entwicklung Dunhuangs im Altertum]“, in: *DHXJK* 31 (1/1986), 21-23.
- Liang Sicheng 1978. Liang Sicheng 梁思成, „Women suo zhidao de tangdai fosi yu gongdian 我們所知道的唐代佛寺與宮殿 [Wissensstand über buddhistische Tempel und Paläste in der Tang-Zeit]“, in: *Zhongguo fojiao sita shizhi* 中國佛教寺塔史志 [Geschichtliche Aufzeichnungen über buddhistische Tempel und Pagoden Chinas], hrsg. von Zhang Mantao 張曼濤, Xiandai fojiao xueshu congkan 59, Taipei: Dacheng wenhua chubanshe, 1978, 97-129.
- Liu Wen 1997. Liu Wen 劉雯, „Tubo ji guiyijun shiqi dunhuang suo shi jiazu yanjiu 吐蕃及歸義軍時期敦煌索氏家族研究 [Untersuchung des Suo-Klans in Dunhuang zur Zeit der tibetischen und Guiyijun-Herrschaft]“, in: *DHXJK* 32 (2/1997), 84-91.

- Liu Yongming 1997. Liu Yongming 劉永明, „S. 2729 bei *Xuanxiang zhan* yu bo zhan shiqi de dunhuang daojiao S. 2729背懸象占與蕃占時期的敦煌道教 [Daoismus in Dunhuang zur Zeit der tibetischen Eroberung vor dem Hintergrund des Dokumentes S. [chin.] 2729 *Xuanxiang zhan* (Prophezeiungen über [Begebenheiten] in der Schwebe)]“, in: *DHXJK* 31 (1/1997), 103-109.
- Liu Zaicong/Chen Zhengtao 1996. Liu Zaicong 劉再聰/Chen Zhengtao 陳正桃, „Hu Shi yu dunhuang xue 胡適與敦煌學 [Hu Shi und Dunhuang-Forschung]“, in: *DHXJK* 29 (1/1986), 57-64.
- Ma Shizhang 1978. Ma Shizhang 馬世長, „Guanyu dunhuang zangjingdong de jige wenti 關於敦煌藏經洞的幾個問題 [Einige Probleme zur Höhlenbibliothek von Dunhuang]“, in: *Wenwu* 文物 [Kulturzeugnisse] 12 (1978), 21-33.
- Mei Lin 1992. Mei Lin 梅林, „Tubo he guiyijun shiqi dunhuang chanseng siji kaobian 吐蕃和歸義軍時期敦煌禪僧寺籍考辨 [Untersuchung über Chan-buddhistische Tempelregister in Dunhuang während der tibetischen und Guiyijun-Herrschaft]“, in: *DHYJ* 3 (1992), 99-101.
- Norbu 1984a. Namkhai Norbu, *sBas pa'i rgum chung. The Small Collection of Hidden Precepts. A Study of an Ancient Manuscript on Dzogchen from Tun-Huang*, Arcidosso: Shang Shung Edizioni, 1984.
- Obata 1974. Obata Hironobu 小鼻宏允, „Chibetto no zenshū to *Rekidai hōbō ki* [Der Chan-Buddhismus in Tibet und das *Lidai fabao ji* (Aufzeichnungen des Dharma-Schatzes über die Generationen)]“, in: *Zen bunkā kenkyūjō kiyō* 禪文化研究所紀要 [Notizen der Forschungsabteilung Chan-buddhistischer Kultur] 6 (1974), 139-176.
- 1976a. Obata Hironobu 小鼻宏允, „Kodai chibetto ni okeru tonmonha (zenshū) no nagare [Die Entwicklung der Südlichen-Schule des [Chan-Buddhismus] im alten Tibet]“, in: *Bukkyō shigaku kenkyū* 佛教史學研究 [Forschung zur Geschichte des Buddhismus] 18/2 (1976), 58-80.
- Okimoto 1975. Okimoto Katsumi 沖本克己, „bSam yas no shūron (I): Pelliot 116 ni tsuite [Die religiöse Debatte von bSam-yas (I): zu Pelliot 116]“, in: *Nihon chibetto gakkai kaihō* 日本西藏學會會報 [Mitteilungen des Tibetologischen Instituts Japans] 21 (1975), 5-8.
- 1976. Okimoto Katsumi 沖本克己, „bSam yas no shūron (II): nishu no makaenibun tsuite [Die religiöse Debatte von bSam-yas (II): zwei Arten verlorener Schriften von Mahāyāna]“, in: *Nihon chibetto gakkai kaihō*

- 日本西藏學會會報 [Mitteilungen des Tibetologischen Instituts Japans] 22 (1976), 4-8.
- 1977a. Okimoto Katsumi 沖本克己, „bSam yas no shūron (III): tonkō seizō bunken ni okeru sho zenshi [Die religiöse Debatte von bSam-yas (III): die verschiedenen Chan-Meister in tibetischen Dokumenten aus Dunhuang]“, in: *Nihon chibetto gakkai kaihō* 日本西藏學會會報 [Mitteilungen des Tibetologischen Instituts Japans] 23 (1977), 5-8.
- 1992. Okimoto Katsumi 沖本克己, „Dunhuang chutu de zangwen chanzong wenxian de neirong 敦煌出土藏文禪宗文獻的內容 [Inhalt tibetischer Chan-Dokumente aus Dunhuang]“, von Li Delong 李德龍 übersetzt, in: *Guowai zangxue yanjiu yi wenji* 國外藏學研究譯文集 [Sammelband von Übersetzungen zu Beiträgen der Tibetologie im Ausland] 8 (1992), 198-231.
- Otokawa 1995a. Otokawa Bunē 乙川文英, „Zenzō tōmyōron kenkyū (2): daigoshō (tonmonha shō) no kōsē [Studie zum *bSam gtan mig sgron* (Leuchte des Auges der Meditation) (2): Struktur des fünften Kapitels (Cig car ba-Kapitel)]“, in: *IBK* 43/2 (1995), 214-216.
- 1995b. Otokawa Bunē 乙川文英, „Zenzō tōmyōron kenkyū (3): indo chūgoku chibetto no bunken ni mirareru zenzōhō o megutte (3) [Studie zum *bSam gtan mig sgron* (Leuchte des Auges der Meditation) (3): Lehre der Meditation aus der Sicht indischer, chinesischer und tibetischer Dokumente]“, in: *Bukkyō shigaku kenkyū* 佛教史學研究 [Forschung zur Geschichte des Buddhismus] 38/2 (1995), 1-30.
- Qi Chenjun/Han Qin 1993. Qi Chenjun 齊陳駿/Han Qin 寒沁, „Hexi dusengtong tang wuzhen zuopin he jianzai wenxian xinian 河西都僧統唐悟真作品和見載文獻系年 [Chronologische Studie zu Wu Zhens Schriften aus der Tang-Zeit, *sangha*-Vorsteher im Kreis Hexi]“, in: *DHXJK* 24 (2/1992), 5-15.
- Ran Yunhua = Jan Yün-Hua.
- Ran Yunhua 1985. Ran Yunhua 冉雲華, „Dunhuang wenxian zhong de wunian sixiang 敦煌文獻中的無念思想 [Das Konzept von ‚Nicht-Geist‘ in Dunhuang-Dokumenten]“, in: *Dunhuang xue* 敦煌學 [Studies of Dunhuang] 9 (1985), 1-13.
- 1990a. Ran Yunhua 冉雲華, „Chanyuan zhuquan jidu xu zui zao yinben de faxian he zhengshi 禪源諸詮集都序最早印本的發現和證實 [Beweis und Entdeckung des frühesten Drucks vom *Chanyuan zhuquan jidu xu* (Allgemeinen Vorwort zu diversen Erklärungen über den Ursprungs des Chan-Buddhismus)]“, in: *Zhongguo fojiao wenhua yanjiu lunji* 中國佛教文化研究論集 [Sammelband zu Studien zur chinesisch-buddhistischen Kultur], Taipei: Dong chubanshe, 1990, 175-184.

- 1990b. Ran Yunhua 冉雲華, „Cong zhiyi de mohe zhiguan kan zhonghua fojiao dui indu chanxue de xishou yu gaizao moshi 從智顛的摩訶止觀看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式 [Zu den Mustern der Assimilation und Transformation des indischen *dhyāna*-Buddhismus zum chinesischen Buddhismus auf der Grundlage von Zhiyis *Mohe zhiguan (Mahāvīpaśyanā)*]“, in: *Zhonghua foxue xuebao 中華佛學學報 [Chung-Hwa Buddhist Journal]* 3 (1990), 165-84.
- 1990c. Ran Yunhua 冉雲華, „Donghai dashi wuxiang zhuan yanjiu 東海大師無相傳研究 [Untersuchung zur Hagiographie des Chan-Meisters Donghai Wuxiang]“, in: *Zhongguo fojiao wenhua yanjiu lunji 中國佛教文化研究論集 [Sammelband zu Studien zur chinesisch-buddhistischen Kultur]*, Taipei: Dong chubanshe, 1990, 42-64.
- 1990d. Ran Yunhua 冉雲華, „Dunhuang ben Chanyuan zhuquan jidu xu dui zhongguo sixiangshi de gongxian 敦煌本禪源諸詮集都序對中國思想史的貢獻 [Beitrag zur chinesischen Geistesgeschichte des Dunhuang-Dokumentes *Chanyuan zhuquan jidu xu (Allgemeines Vorwort zu diversen Erklärungen über den Ursprungs des Chan-Buddhismus)*]“, in: *Zhongguo fojiao wenhua yanjiu lunji 中國佛教文化研究論集 [Sammelband zu Studien zur chinesisch-buddhistischen Kultur]*, Taipei: Dong chubanshe, 1990, 161-174.
- 1990e. Ran Yunhua 冉雲華, „Dunhuang wenxian yu sengchou de chanfa 敦煌文獻于僧稠的禪法 [Dunhuang-Dokumente und die Lehre von Sengchou]“, in: *Zhongguo chanxue yanjiu lunji 中國禪學研究論集 [Sammelband zu Studien der chinesischen Chan-Lehre]*, Taipei: Dong chubanshe, 1990, 54-89.
- 1990f. Ran Yunhua 冉雲華, „Chou chanshi yi de yanjiu 稠禪師意的研究 [Untersuchung zu [dem Dokument] *Chou chanshi yi (Der Sinn des Chan-Meisters Chou)*]“, in: *Zhongguo chanxue yanjiu lunji 中國禪學研究論集 [Sammelband zu Studien der chinesischen Chan-Lehre]*, Taipei: Dong chubanshe, 1990, 90-107.
- 1995. Ran Yunhua 冉雲華, „Chanzong jianxing sixiang de fazhan yu dingxing 禪宗見性思想的發展與定型 [Studie über die Entwicklung und das Modell der Chan-buddhistischen Doktrin *jianxing (Erkennen der Natur)*]“, in: *Zhonghua foxue xuebao 中華佛學學報 [Chung-Hwa Buddhist Journal]* 8 (1995), 59-73.
- Rao Zongyi. Vgl. Jao Tsung-I.
- Rong Xi 1979. Rong Xi 融熙, „Xizang hongjiao yu hantu chanzong de pingjia 西藏紅教與漢土禪宗的評價 [Beurteilung der tibetischen rNying ma pa-Schule und des chinesischen Chan-Buddhismus]“, in: *Hanzang fojiao guanxi yanjiu 漢藏佛教關係研究 [Studie über die Beziehungen des chinesischen*

- und tibetischen Buddhismus], hrsg. von Zhang Mantao 張曼濤, Taipei: Dacheng wenhua chubanshe, 1979, 37-44.
- Rong Xinjiang 1994. Rong Xinjiang 榮新江, „Yutian wangguo yu gua sha caoshi 于天國王與瓜沙曹氏 [Das Königreich Khotan und die Herrscherfamilie Cao von Guazhou und Shazhou]“, in: *DHYJ* 2 (1994), 111-119.
- 1996a. Rong Xinjiang 榮新江, „Dunhuang zangjingdong de xingzhi jiqi fengbi yuanyin 敦煌藏經洞的性質及其封閉原因 [Über die Bibliothekshöhle in Dunhuang und ihr Verschließen]“, in: *Dunhuang tulufan yanjiu 敦煌吐魯番研究 [Dunhuang- und Turfan-Forschung]* 2 (1996), 23-48.
- 1996b. Rong Xinjiang 榮新江, *Guiyijun shi yanjiu 歸義軍史研究 [Studie zur Geschichte der Guiyijun]*, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1996.
- 1997a. Rong Xinjiang 榮新江, „Ershi shiji chuye de dunhuang xieben weijuan xueshu yantaohui jianjie 二十世紀初葉的敦煌寫本偽卷學術研討會簡介 [Kurze Einführung zum Symposium *Fälschungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Dunhuang*]“, in: *DHYJ* 4 (1997), 179-182.
- 1997b. Rong Xinjiang 榮新江, „Li Shengduo zangjuan de zhen yu wei 李盛鐸藏卷的真與偽 [Über die wahren und gefälschten Schriften des Li Shengduo]“, in: *DHXJK* 32 (2/1997), 1-18.
- Sekiguchi 1969. Sekiguchi Shindai 關口眞大, *Daruma daishi no kenkyū [Studie zu dem großen Meister Bodhidharma]*, 1. Aufl. Tōkyō: Shōkokusha, 1957, Nachdruck: Tōyōkō: Shunjūsha, 1969.
- Shao Wenshi 1992. Shao Wenshi 邵文實, „Tangdai houqi hexi diqu de minzu qiantu jiqi houguo 唐代后期河西地區的民族遷徙及其後果 [Migration von Ethnien im Hexi-Korridor und ihre Auswirkungen in der späten Tang-Zeit]“, in: *DHXJK* 21/22 (1,2/1992), 25-35.
- Shi Huiyan 1994. Shi Huiyan 釋慧嚴, „Zhongguo chanzong zai xizang 中國禪宗在西藏 [Chinesischer Chan-Buddhismus in Tibet]“, in: *Zhonghua foxue xuebao 中華佛學學報 [Chung-Hwa Buddhist Journal]* 7 (1994), 213-261.
- Shi Jinbo 1998. Shi Jinbo 史金波, *Xixia fojiao shilue 西夏佛教史略 [Geschichtlicher Überblick zum tangutischen Buddhismus]*, Ningxia, 1998.
- Shi Weixiang 1983a. Shi Weixiang 史葦湘, „Hexi jiedu shi fumie de qianxi. Dunhuang yishu bo 2942 hao canjuan de yanjiu 河西節都使覆滅的前夕。敦煌遺書伯2942號殘卷的研究 [Am Vorabend des Untergangs der Gesandtschaft von Hexi. Studie über das posthum veröffentlichte Dunhuang-Fragment P. chin. 2942]“, in: *DHYJ* 3 (1983), 119-130.

- 1983b. Shi Weixiang 史葦湘, „Tubo wangchao guanhai shazhou qianhou. Dunhuang yishu S. 1438 bei Shuyi canjuan de yanjiu 吐蕃王朝管轄沙州前后。敦煌遺書S.1438背書儀殘卷的研究 [Vor und nach der Verwaltung Shazhous durch das tibetische Königreich. Studie vor dem Hintergrund des posthum veröffentlichten Dunhuang-Fragmentes S. chin. 1438 *Shuyi (Briefliche Etiquette)*]“, in: *DHYJ* 3 (1983), 131-141.
- Su Dai 1997. Su Dai 索黛, „Tubo shiqi wenxian qianyi 吐蕃時期文獻淺議 [Bemerkungen zu [tibetischen] Dokumenten aus der Zeit der tibetischen [Herrschaft über Dunhuang]“, in: *DHYJ* 3 (1997), 156-160.
- Sun Xiushen 1994. Sun Xiushen 孫修身, „Tangchao jiechu waijiao huodongjia wang xuance shiji yanjiu 唐朝杰出外交活動家王玄策史跡研究 [Historische Studie über den hervorragenden Tang-zeitlichen Diplomaten Wang Xuance]“, in: *DHYJ* 3 (1994), 17-32.
- Suzuki 1987. D. T. Suzuki 鈴木大拙, *Zen shisōshi no kenkyū [Studie zur Geistesgeschichte des Chan-Buddhismus]*, Bd. 2, Tōkyō, 1987.
- Tai Huili/Lang Ge 1998. Tai Huili 邵惠莉/Lang Ge 朗閣, „Gansu sheng tushuguan shouzang dunhuang wenxian jianjie 甘肅省圖書館收藏敦煌文獻簡介 [Kurze Beschreibung der in der Gansu-Provinzbibliothek gesammelten Dunhuang-Dokumente]“, in: *DHXJK* 34 (2/1998), 73-76.
- Tan Zhen 1988. Tan Zhen 譚真, „Cong yifen ziliao tan zangjingdong de fengbi 從一份資料談藏經洞的封閉 [Maßgebliche Materialien über das Verschließen der Felsenbibliothek]“, in: *DHYJ* 4 (1988), 36-39.
- Tanaka 1976. Tanaka Ryōshō 田中良昭, „Tonkō hon Zengen shosen shū tojo no zankan ni tsuite [Zu dem Dunhuang-Fragment *Chanyuan zhuquan jidu xu (Allgemeines Vorwort zu diversen Erklärungen über den Ursprung des Chan-Buddhismus)*]“, in: *IBK* 25/1 (1976), 107-112.
- 1983. Tanaka Ryōshō 田中良昭, *Tonkō zenshū bunken no kenkyū [Studie zu Chan-Dokumenten aus Dunhuang]*, Tōkyō: Daito shuppan sha, 1983; Zusammenfassung von Li Min 李民, „Dunhuang chanzong wenxian yanjiu gaiyao 敦煌禪宗文獻研究概要 [Zusammenfassung der Studie zu Chan-Dokumenten aus Dunhuang]“, in: *Fojiao zhishi 佛教知識 [Wissenschaft des Buddhismus]* 3 (1997), 44-46.
- 1992. Tanaka Ryōshō 田中良昭, „Cong P. 3913 tan tangdai fojiao zhupai zhi guanxi 從 P. 3913 談唐代佛教諸派之關係 [Über die Beziehung zwischen den verschiedenen buddhistischen Schulen in der Tang-Zeit gemäß [des Dokumentes] P. chin. 3913]“, Original in: *JA* 269 (1981), 163-169, übers. von Zhu Yuemei 朱悅梅, in: *DHXJK* 21/22 (1,2/1992), 115-118.

- Tang Yi 1996. Tang Yi 唐怡, „Qianxi tangchao de zongjiao zhengce 淺析唐朝的宗教政策 [Kurze Analyse der Tang-zeitlichen Religionspolitik]“, in: *Zongjiao xue yanjiu 宗教學研究 [Religious Studies]* 31 (2/1996), 91-95.
- Tang Yongtong 1998. Tang Yongtong 湯用彤, *Han wei liang jin nanbei chao fojiao shi 漢魏兩晉南北朝佛教史 [Geschichte des Buddhismus zur Zeit der Han-, Wei-, der beiden Jin- und Nördlichen- und Südlichen-Dynastien]*, Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1998.
- Tian Dexin 1996. Tian Dexin 田德新, „Dunhuang siyuan zhong de dutou 敦煌寺院中的都頭 [Dutou (sangha-Vorsteher) – ein Titel aus Klöstern in Dunhuang]“, in: *DHXJK* 30 (2/1996), 99-100.
- Ueyama 1964. Ueyama Daishun 上山大峻, „Donkō to tonkō bukkyōgaku [Tankuang und buddhistische Studien in Dunhuang]“, in: *Tōhō gakuhō 東方學報 [Zeitschrift für Orientalistik]* 35 (1964), 141-214.
- 1967/68. Ueyama Daishun 上山大峻, „Daiban koku daitoku sanzō hōshi shamon hōjō no kenkyū [Untersuchung zum śramaṇa Facheng, Meister des Gesetzes des *tripiṭaka, bhadanta* des tibetischen Großkönigreiches]“, in: *Tōhō gakuhō 東方學報 [Zeitschrift für Orientalistik]* 38 (1967), 133-198 und *Tōhō gakuhō* 39 (1968), 119-222
- 1971. Ueyama Daishun 上山大峻, „Tonkō shutsudo chibettobun mahaen zenshi ibun [Verlorene und in Dunhuang wiedergefundene tibetische Schriften des Chan-Meisters Mahāyāna]“, in: *IBK* 19/2 (1971), 612-615.
- 1974. Ueyama Daishun 上山大峻, „Tonkō shutsudo chibettobun zen shiryō no kenkyū – P. tib. 116 to sono mondai ten [Untersuchung zu Chan-Dokumenten aus Dunhuang – Probleme zu P. tib. 116]“, in: *BBK* 13 (1974), 1-11.
- 1976. Ueyama Daishun 上山大峻, „Chibettoyaku *Tongo shinshū yōketsu* no kenkyū [Studie zum tibetischen Text *Dunwu zhenzong yaojue* (Quintessenz der wahren Lehre der plötzlichen Erleuchtung)]“, in: *Zen bunkā kenkyūjō kiyō 禪文化研究所紀要 [Notizen der Forschungsabteilung Chan-buddhistischer Kultur]* 8 (1976), 33-103.
- 1977. Ueyama Daishun 上山大峻, „Peyan cho no daiyuga (mahāyoga) bunken – P. tib. 837 ni tsuite [A Text on *mahāyoga* composed by dPal dbyangs – P. tib. 837]“, *BBK* 16 (1977), 1-13.
- 1982. Ueyama Daishun 上山大峻, „Tonkō ni okeru zen no shosō [Verschiedene Aspekte des Chan-Buddhismus in Dunhuang]“, in: *Ryūkoku daigaku ronshū 龍谷大學論集 [Sammelband von Beiträgen der Ryūkoku Universität]* 421 (1982), 90-116.

- 1990. Ueyama Daishun 上山大峻, *Tonkō bukkyō no kenkyū [Studie zum Buddhismus in Dunhuang]*, Kyōto: Hōzōkan, 1990.
- Wan Gengyu 1986. Wan Gengyu 萬庚育, „Zhengui de lishi ziliao. Mogaoku gongyang ren hua xiang tiji 珍貴的歷資料。莫高窟供養人畫像題記 [Wertvolle Geschichtsmaterialien. Inschriften auf Bildern und Statuen von Stiftern in den Mogao-Grotten]“, in: *Dunhuang mogaoku gongyang ren tiji 敦煌莫高窟供養人題記 [Inschriften von Stiftern der Mogao-Grotten in Dunhuang]*, hrsg. von Dunhuang yanjiu yuan 敦煌研究院, Beijing: Wenwu chubanshe, 1986.
- Wang Bugui 1995. Wang Bugui 王步貴, „Zai tubo de zaoqi chuanbo douzheng he deshi 在吐蕃的早期傳播斗爭和得勢 [Die Verbreitung, Auseinandersetzungen und der Einfluß in der Anfangszeit des Buddhismus in Tibet]“, in: *Fojiao zhishi 佛教知識 [Wissenschaft des Buddhismus]* 2 (1995), no. 8, 37-40.
- Wang Chongmin 1982. Wang Chongmin 王重民, „Ji dunhuang xieben de fojing 記敦煌寫本的佛教 [Notizen zu in Dunhuang abgefaßten buddhistischen Schriften]“, in: *Dunhuang tulufan wenxian yanjiu lunji (er) 敦煌吐魯番文獻研究論集 [Sammlung von Forschungsbeiträgen zu Dunhuang- und Turfan-Dokumenten (Band zwei)]*, hrsg. von Beijing daxue zhongguo zhonggushi yanjiu zhongxin, Beijing: Zhonghua shuju, 1982, 1-25.
- Wang Fanzhou 1994. Wang Fanzhou 王泛舟, „Dunhuang sengshi bulun 敦煌僧詩補論 [Über buddhistische Gedichte aus Dunhuang]“, in: *DHYJ* 3 (1994), 142-147.
- Wang Fanzhou/Xu Xianglin 1989. Wang Fanzhou 王泛舟/Xu Xianglin 徐相霖, „Gu dunhuang zongjiao kaoshu 古敦煌宗教考述 [Untersuchungen zu den Religionen in Dunhuang im Altertum]“, in: *Zongjiao xue yanjiu 宗教學研究 [Religious Studies]* 14 (1-2/1989), 33-36, 21.
- Wang Xiaofu 1992. Wang Xiaofu 王小甫, *Tang tubo dashi zhengzhi guanxi shi 唐吐蕃大食政治關係史 [Geschichte der politischen Beziehungen zwischen dem Tang-, tibetischen und arabischen Reich]*, Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1992.
- Wang Yongxing 1994. Wang Yongxing 王永興, „Shilun tangdai qianqi de hexi jiedushi 試論唐代前期的河西節度使 [Vorläufige Untersuchung zum Amt des jiedushi (Militärgouverneurs) im Hexi-Korridor zur frühen Tang-Zeit]“, in: *Guoxue yanjiu 國學研究 [Sinologische Studien]* 2 (1994), 363-392.
- 1997. Wang Yongxing 王永興, „Lun tangdai qianqi longyou jiedu 論唐代前期隴右節度 [Das Amt des jiedu (Militärgouverneurs) im Longyou-Korridor zur frühen Tang-Zeit]“, in: *Guoxue yanjiu 國學研究 [Sinologische Studien]* 4 (1997), 177-213.

- Wu Qiyu 1979. Wu Qiyu 吳其昱, „Wolun chanshi yiyu dunhuang tubo wen (Poxihe 116 hao) yiben kaoshi 臥輪禪師逸語敦煌吐蕃文 (伯希和一一六號) 譯本考釋 [A Commentary on the Tibetan Edition of Ch'an Master Wo Lun's *I-Yu* from Tun Huang (P.116)]“, in: *Dunhuang xue 敦煌學 [Studies on Tun-huang]* 4 (1979), 33-46.
- 1980. Wu Qiyu 吳其昱, „Wolun chanshi chujia anxin shi gongde boben shishi 臥輪禪師出家安心十功德蕃本試釋 [Erklärungsversuch des tibetischen Textes *Die zehn Verdienste eines Hauslosen, der [die Übung] des ‚Beruhigen des Geistes‘ [praktiziert] von Chan-Meister Wolun*], Nachdruck aus: *Zhuhai xuebao 珠海學報 [The Chu hai Journal]* 11 (1980), Hongkong: Chu Hai College, 77-85.
- 1981. Wu Qiyu 吳其昱, „Wolun chanshi chujia anxin shi gongde boben shishi (zengding ben) 臥輪禪師出家安心十功德蕃本試釋 (增頂本) [Erklärungsversuch des tibetischen Dokumentes *Die zehn Verdienste eines Hauslosen, der [die Übung] des ‚Beruhigen des Geistes‘ [praktiziert] von Chan-Meister Wolun* (überarbeitete Fassung)]“, in: *Dunhuang xue 敦煌學 [Studies on Tun-huang]* 5 (1981), 41-52.
- Xiang Da 1957. Xiang Da 向達, *Tangdai chang'an yu xicheng wenming 唐代長安與西城文明 [Kultur Chang'ans und der Westlichen Gebiete zur Tang-Zeit]*, Beijing: Sanlian shudian, 1957, 132.
- Xie Chongguang 1991. Xie Chongguang 謝重光, „Tubo zhanling qi yu guiyijun shiqi de dunhuang sengguan zhidu 吐蕃佔領期與歸義軍時期的敦煌僧官制度 [Das System von Mönchs-Beamten in Dunhuang während der Zeit der tibetischen Eroberung bis zum Guiyijun-Regime]“, in: *DHYJ* 3 (1991), 52-61.
- Xiong Wenbin 1992. Xiong Wenbin 熊文彬, „Tufan shiqi fodian fanyi guankui 吐蕃時期佛典翻譯管窺 [Betrachtung der Übersetzungsarbeit buddhistischer Schriften zur Zeit des tibetischen Königreiches]“, in: *Zhongguo zangxue 中國藏學 [Tibetologie in China]* 18 (2/1992), 76-86.
- Xu Mingyin 1997. Xu Mingyin 許明銀, „Nuqin fozhi zhao *Chanding muju*. Hanyi (diyi zhang) 努欽佛智著禪定目炬。漢譯第一章 [gNubs chen Sangs rgyas ye shes Werk *bSam gtan mig sgron (Leuchte des Auges der Meditation)*. Chinesische Übersetzung des ersten Kapitels]“, in: *Faguang xuetao 法光學壇 [Dharma Light Lyceum]* 1/1997, 141-151.
- Yamaguchi 1965. Yamaguchi Zuihō 山口瑞鳳, „Ueyama Daishun cho *Donkō to tonkō bukkyōgaku* [Zu Ueyama Daishuns [Artikel] *Tankuang und buddhistische Studien in Dunhuang*]“, in: *Tōhō gakuhō 東方學報 [Zeitschrift für Orientalistik]* 47/4 (1965), 113-114.
- 1966. Yamaguchi Zuihō 山口瑞鳳, „Kodai chibetto shi kōi. Toban ōchō to tōchō to no inseki kankei [Kritische Untersuchung zur Geschichte des tibetischen Altertums. Matrimoniale Beziehungen zwischen dem tibetischen

- und dem Tang-Hof]“, in: *Tōhō gakuhō* 東方學報 [Zeitschrift für Orientalistik] 44 (1966), 279-317, 466-522.
- Yan Wanjun/Qi Zhifen 1983. Yan Wanjun 閻完鈞/Qi Zhifen 戚志芬, „Dunhuang xue yu xiye wenming wenxian yanjiu mulu (er) 敦煌學與西域文明文獻研究目錄(二) [Katalog zu Dokumenten und Sekundärliteratur der Erforschung von Dunhuang und den Kulturen der Westlichen Gebiete (zwei)]“, in: *DHYJ* 3 (1983), 198-218.
- Yanagida 1967. Yanagida Seizan 柳田聖山, *Shoki zensho shisō no kenkyū* [Studie zur Geschichte des frühen Chan-Buddhismus], Bd. 1, Tōkyō, 1967.
- Yanagida/Tokiwa 1973. Yanagida Seizan 柳田聖山/Tokiwa Gishin 常盤義伸, *Zekkanron (Jueguan lun)*. *Eibun yakuchū, gembun kotei, kokuyaku*, Kyōto: Chūgoku zenroku kenkyūban und Tokiwa Gishin (Übers.), *A Dialogue on the Contemplation-Extinguished. A Translation based on Professor Seizan Yanagida's modern Japanese translation and consultations with Professor Yoshitaka Iriya*, Kyōto: Institute for Zen Studies, 1973.
- Yang Ming 1994. Yang Ming 樣銘, „Yijian youguan dunhuang xian bo shijian de zangwen wenshu. Jianji S. 1438 bei Shuyi 一件有關敦煌陷蕃時間的藏文文書。兼及 S. 1438 背書儀 [Ein tibetisches Dokument bezüglich der Zeit der tibetischen Einnahme Dunhuangs. S. chin. 1438 *Shuyi* (Briefliche Etiquette)]“, in: *DHYJ* 3 (1994), 83-89.
- 1994. Yang Ming 樣銘, „Ying zang dunhuang zangwen xiejuan xuanjie (er) 英藏敦煌藏文寫卷選介(二) [Zu einigen tibetischen Dunhuang-Dokumenten [aus dem British Museum] in England (Teil zwei)]“, in: *DHXJK* 34 (2/1998), 69-72.
- Yuan Deling 1988. Yuan Deling 袁德領, „Dunhuang yishu zhong fojiao wenshu jianjie 敦煌遺書中佛教文書簡介 [Kurze Einführung zu posthum veröffentlichten buddhistischen Dunhuang-Dokumenten]“, in: *DHYJ* 1 (1988), 110-111, 80.
- Zhang Zhong 1995. Zhang Zhong 張仲, *Dunhuang jianshi* 敦煌簡史 [Kurze Geschichte Dunhuangs], Lanzhou: Gansu wenhua chubanshe, 1995.
- Zhang Mantao 1978. Zhang Mantao 張曼濤 (Hrsg.), *Hanzang fojiao guanxi yanjiu* 漢藏佛教關係研究 [Studie über die Beziehungen des chinesischen und tibetischen Buddhismus], Taibei: Dacheng wenhua chubanshe, 1978.
- Zhang Guangda 1981. Zhang Guangda 張廣達, „Tangdai chanzong de chuanru tubo ji you guan de dunhuang wenshu 唐代禪宗的傳入吐蕃及有關的敦煌文書 [Die Verbreitung des Chan-Buddhismus zur Tang-Zeit in Tibet und diesbezüglich relevante Dunhuang-Dokumente]“, in: *Xuelin manlu* 學林慢錄 [Gelehrtendiskussion] 3 (1981), 36-58.

- Zhang Xuerong/He Jinzhen 1994. Zhang Xuerong 張學榮/He Jinzhen 何靜珍, „Lun liangzhou fojiao ji juqu mengxun de chong fo zun ru 論涼州佛教及沮渠蒙遜的 [Über den Buddhismus in Liangzhou. Juqu Mengxuns Glaube an Buddhismus und Konfuzianismus]“, in: *DHYJ* 2 (1994), 98-110.
- Zhao Ruqing 1996. Zhao Ruqing 趙汝清, „Ribei xuezhe dating xiujian yanjiu shuping 日本學者大庭修簡研究述評 [Kommentar zu Notizen über die Forschung der Dokumenten-Sammlung von japanischen Gelehrten]“, in: *DHYJ* 1 (1996), 170-178.
- Zhao Wenrun 1992. Zhao Wenrun 趙文潤, *Sui tang wenhua shi 隋唐文化史 [Kulturgeschichte zur Sui- und Tang-Zeit]*, Xian: Shanxi shifan daxue chubanshe, 1992.
- Zhongguo shehui kexue yuan 1990. Zhongguo shehui kexue yuan lishi yanjiu suo xifang hanxue yanjiu keti zu 中國社會科學院歷史研究所西方漢學研究科題組, *Jianqiao zhongguo sui tang shi (589-906 nian) 劍橋中國隋唐史 (589-906 年) [Cambridge History of China: Sui and Tang dynasty 589-906]*, hrsg. von Denis Twitchett, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990.

5.3.2 Westliche Sprachen

- Aziz/Kapstein 1985. Barbara Nimri Aziz/Matthew Kapstein, *Soundings in Tibetan Civilization. Proceedings of the 1982 Seminar of the International Association for Tibetan Studies held at Columbia University*, New Delhi: Manohar Publications, 1985.
- Barber 1990. A. W. Barber, „The Unifying of rDzogs pa chen po and Ch’an“, in: *Zhonghua foxue xuebao 中華佛學學報 [Chung-Hwa Buddhist Journal]* 3 (1990), 301-17.
- Barrett 1956. William Barrett (Hrsg.), *Zen Buddhism. Selected Writings of D. T. Suzuki*, New York: Doubleday Anchor Books, 1956.
- Broido 1987. Michael Broido, „Sa-skya Paṇḍita, the White Panacea and the Hva-shang-Doctrine“, in: *JLABS* 10/2 (1987), 27-68.
- Broughton 1983. J. Broughton, „Early Ch’an Schools in Tibet“, in: Gimello/Gregory 1983, 1-68.
- 1999. Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology. The Earliest Records of Zen*, University of California Press: Berkeley, 1999.

- Buswell/Gimello 1992. Robert Buswell/Robert Gimello (Hrsg.), *Path to Liberation. The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- Chappell 1983. David W. Chappell, „The Teachings of the Fourth Ch’an Patriarch Tao-hsin (580-651)“, in: Lancaster/Lai 1983, 89-129.
- Cheng 1984. Cheng Hsueh-li, *Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, 1. Auflage: Philosophical Library 1984, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- Dargyay 1977. Eva Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- 1985. Eva K. Dargyay, „A Rñin-ma Text: *The Kun byed rgyal po ‘i mdo*“, in: Aziz/Kapstein 1985, 283-293.
- Demiéville 1959. Paul Demiéville, „Le Bouddhisme sous les T’ang“, in: *Aspects de la Chine*, Bd. 1, Paris, 1959, 171-175.
- 1970a. Paul Demiéville, *Récents Travaux sur Touen-Houang. Aperçu Bibliographique et Notes Critiques*, Leiden: E. J. Brill 1970.
- 1970b. Paul Demiéville, „Récents Travaux sur Touen-Houang“, in: *T’oung Pao* 56 (1970), 1-95.
- 1973a. Paul Demiéville, *Choix d’Études Bouddhiques*, Leiden: E. J. Brill, 1973.
- 1973b. Paul Demiéville, „Le Bouddhisme sous l’Impératrice Wou“, in: Demiéville 1973a, 135-138.
- 1973c. Paul Demiéville, „Deux documents de Touen-Houang sur le Dhyāna Chinois“, in: Demiéville 1973a, 320-346.
- 1979. Paul Demiéville, „L’Introduction au Tibet du Bouddhisme sinisé d’après les manuscrits de Touen-houang (Analyse de récents travaux japonais)“, in: Soymié 1979, 1-16.
- 1987a. Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa*, Nachdruck, 1. Aufl. 1952, Paris: Collège de France Institut des Hautes Études Chinoises, 1987.
- 1987b. Paul Demiéville, „The Mirror of the Mind“, (Übersetzung von „Le miroir spirituel“, 1947), in: Gregory 1987a, 13-40.
- Donner 1987. Neal Donner, „Sudden and Gradual Intimately Conjoined: Chih-i’s T’ien-t’ai View“, in: Gregory 1987a, 201-226.

- Drège 1979. Jean-Pierre Drège, „Les cahiers des manuscrits de Touen-houang“, in: Soymié 1979, 17-28.
- Dudjom Rinpoche 1991. Dudjom Rinpoche Jikdrel Yeshe Dorje, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, 2 Bde., hrsg. von Gyurme Dorje/Matthew Kapstein, Boston: Wisdom Publications, 1991.
- Dumoulin 1988. Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History. Volume 1: India and China*, übers. von James W. Heisig/Paul Knitter, New York: Macmillan Publishing Company, 1988.
- Eastman 1983. K. W. Eastman, „Mahāyoga Texts at Tun-huang“, in: *Bulletin of Institute of Buddhist Cultural Studies* 22, Kyōto: Ryūkoku University, 1983, 42-60.
- Ehrhard 1990. Franz-Karl Ehrhard, *„Flügelschläge des Garuda‘. Literar- und ideengeschichtliche Bemerkungen zu einer Liedersammlung des rDzogs-chen*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.
- 1992. Franz-Karl Ehrhard, „The ‚Vision‘ of rDzogs-chen: A Text and its Histories“, in: Ihara/Yamaguchi 1992, 1. Bd., 47-58.
- Faber 1985. Flemming Faber, „A Tibetan Dunhuang Treatise on Simultaneous Enlightenment: The *dMyigs su myed pa tshul gcig pa'i gzhung*“, in: *Acta Orientalia* 46 (1985), 47-77.
- 1986. Flemming Faber, „The Council of Tibet according to the *sBa bzhed*“, in: *Acta Orientalia* 47 (1986), 33-61.
- Faure 1986. Bernhard Faure, „The Concept of One-Practice Samādhi in Early Chan“, in: *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, hrsg. von Peter N. Gregory, Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism 4, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, 99-128.
- Foulk 1993. T. Griffith Foulk, „Issues in the Field of East Asian Buddhist Studies: An Extended Review of Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought, ed. Peter N. Gregory“, in: *JIABS* 16/1 (1993), 93-180.
- Frauwallner 1994. Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 4. Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- Fujieda 1981. Fujieda Akira, „Une Reconstruction de la ‚Bibliothèque‘ de Touen-Houang“, in: *JA* 269 (1981), 65-68.
- Gernet 1995. Jacques Gernet, *Buddhism in Chinese Society. An Economic History Form the Fifth to the Tenth Centuries*, übers. von Franciscus Verellen, New York: Columbia University Press, 1995.

- Germano 1992. David Germano, *Poetic Thought, the Intelligent Universe, and the Mystery of Self: the Tantric Synthesis of rDzogs Chen in Fourteenth Century Tibet*, Ph. D. Diss. University of Wisconsin, Ann Arbor: UMI Dissertation Services, 1992.
- 1994. David Germano. „Architecture and Absence in the Secret Tantric History of the Great Perfection (rdzogs chen)“, in: *JIAS* 17/2 (1994), 203-335.
- Gimello 1983. Robert M. Gimello, „Early Hua-yen, Meditation, and Early Ch’an: Some Preliminary Considerations“, in: Lancaster/Lai 1983, 149-164.
- 1992, Robert M. Gimello, „Mārga and Culture: Learning, Letters, and Liberation in Northern Sung Ch’an“, in: Buswell/Gimello 1992, 371-438.
- Gimello/Gregory 1983. R. M. Gimello/P. N. Gregory (Hrsg.), *Studies in Ch’an and Hua-yen*, Studies in East Asian Buddhism No. 1, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
- Gómez 1983a. L. Gómez, „The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen“, in: Gimello/Gregory 1983, 69-168.
- 1983b. Luis O. Gómez, „Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment“, in: Lancaster/Lai 1983, 393-434.
- 1987. L. O. Gómez, „Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice“, in: Gregory 1987a, 67-165.
- Goodman 1992. Steven D. Goodman, „Rig-‘dzin ‘Jigs-med gling-pa and the kLong-Chen sNying-Thig“, in: Goodman/Davidson 1992, 133-46.
- Goodman/Davidson 1992. Steven D. Goodman/Ronald M. Davidson (Hrsg.), *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- Gregory 1987a. P. N. Gregory (Hrsg.), *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- Gregory 1987b. P. N. Gregory, „Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation“, in: Ders. 1987a, 279-320.
- Griffiths/Keenan 1990. Paul J. Griffiths/John P. Keenan, *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*, Tōkyō: Buddhist Books International, 1990.

- Groner 1992. Paul Groner, „Shortening the Path: Early Tendai Interpretations of the Realization of Buddhahood with This Very Body (Sokushin Jūbutsu)“, in: Buswell/Gimello 1992, 439-474.
- Grosnick 1990a. William H. Grosnick, „Buddha Nature as Myth“, in: Griffiths/Keenan 1990, 65-74.
- Grosnick 1990b. William H. Grosnick, „The Tathāgatagarbha Sūtra“, in: *Buddhism in Practice*, hrsg. von Donald S. Lopez, JR., Princeton: Princeton University Press, 1995, 92-106.
- Guenther 1972a. Herbert Guenther, „Fact and Fiction in the Experience of Being“, in: *Crystal Mirror 2*, Emeryville: Dharma Publishing, 1972, 44-51.
- 1972b. H. V. Guenther, „Buddhist metaphysics and existential meditation“, in: *Studies in Religion* 1/4 (1972), 291-297.
- 1975. H. V. Guenther, „Mahāmudrā – The Method of Self-Actualization“, in: *The Tibet Journal* 1/1 (1975), 5-23.
- 1975-76. Herbert Guenther, *Kindly Bent to Ease Us*, 3 Bde., Emeryville: Dharma Publishing, 1975-76.
- 1977. Herbert V. Guenther, *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, Emeryville: Dharma Press, 1977.
- 1983a. Herbert V. Guenther, „‘Meditation’ Trends in Early Tibet“, in: Lancaster/Lai 1983, 351-366.
- 1983b. Herbert V. Guenther, *The Dynamics of Being: rDzogs-chen Process Thinking*, Calgary: Society for Tibetan Studies – Alberta, 1983.
- 1984. Herbert V. Guenther, *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*, Boulder: Shambhala Publications, 1984.
- 1992. Herbert V. Guenther, „Some Aspects of rDzogs chen Thought“, in: Goodman/Davidson 1992, 13-23.
- Gyatso 1993. Janet Gyatso, „The Logic of Legitimation in the Tibetan Treasure Tradition“, in: *History of Religions* 33/2 (1993), 97-134.
- Hanson-Barber 1984. A. W. Hanson-Barber, *The Life and Teachings of Vairocana*, Ann Arbor: UMI Dissertation Services, University of Wisconsin-Madison, 1984.
- 1985. A. W. Hanson-Barber, „‘No-Thought’ in Pao-T‘ang Ch‘an and Early Ati-Yoga“, in: *JIAS* 8/2 (1985), 61-73.

- Harrison 1987. Paul Harrison, „Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahāyāna“, in: *JlABS* 10/1 (1987), 67-89.
- 1992. Paul Harrison, „Is the Dharma-kāya the Real ‘Phantom Body’ of the Buddha?“, in: *JlABS* 15/1 (1992), 44-94.
- Hookham 1991. S. K. Hookham, *The Buddha Within*, New York: State University of New York Press, 1991.
- Hopkins 1992. Jeffrey Hopkins, „A Tibetan Perspective on the Nature of Spiritual Experience“, in: Buswell/Gimello 1992, 225-268.
- Houston 1977. G. W. Houston, „The system of Ha Sang Mahāyāna“, in: *Central Asiatic Journal* 21 (1977), 105-110.
- 1980. G. W. Houston, *Sources of a History of the bSam yas Debate*, Monumenta Tibetica Historica I, 2, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 1980.
- Huntington 1987. John C. Huntington, „Note on a Chinese Text Demonstrating the Earliness of Tantra“, in: *JlABS* 10/2 (1987), 88-98.
- Ichimura 1994. Ichimura Shohei, „The Madhyamaka and The Future“, Nachdruck aus: *Proceedings: Buddhism into the Year 2000*, Patumthani: Dhammakāya Foundation, 1994, 67-85.
- Ihara/Yamaguchi 1992. Ihara Shōren/Yamaguchi Zuihō (Hrsg.), *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Narita 1989)*, 2 Bde., Narita: Naritasan Shinshoji, 1992.
- Imaeda 1975. Imaeda Yoshiro, „Documents Tibétains de Touen-Houang Concernant le Concile du Tibet“, in: *JA* 263 (1975), 125-46.
- Inokuchi 1981. Inokuchi Taijun, „The Translation of Buddhist Texts at Tun-Huang“, in: *JA* 269 (1981), 99-100.
- Iwasaki 1993. Iwasaki Tsutomu, „The Tibetan Tribes of Ho-hsi and Buddhism During the Northern Sung Period“, in: *Acta Asiatica – Bulletin of the Institute of Eastern Culture (The tōhō gaku)*, Tōkyō, 1993, 17-37.
- Jackson, D. 1990. David Jackson, „Sa-skyā Paṇḍita the ‘Polemicist’: Ancient Debates and Modern Interpretations“, in: *JlABS* 13/2 (1990), 17-116.
- 1992. David Jackson, „Birds in the Egg and Newborn Lion Cubs: Metaphors for the Potentialities and Limitations of ‘All-at-once’ Enlightenment“, in: Ihara/Yamaguchi 1992, 1. Bd., 95-114.

Jackson, R. 1982. Roger Jackson, „Sa-skya paṇḍita's Account of the bSam yas Debate: History as Polemic“, in: *JLABS* 5/1 (1982), 89-99.

Jan Yün-Hua = Ran Yunhua.

Jan Yün-Hua 1972. Jan Yün-Hua, „Tsong-mi. His Analysis of Ch'an Buddhism“, in: *T'oung Pao* 58 (1972), 1-54.

— 1980. Jan Yün-Hua, „The Encounter Between Ch'an and Tibetan Lamas at Yuan Court“, in: *8th International Buddhist Conference on Contribution of Buddhism to World Thought and Culture*, hrsg. von Upendra Thakur, Bodhy-Gayā, 1980, 3-18.

— 1981. Jan Yün-Hua, „The mind as the buddha-nature: The concept of the Absolute in Ch'an Buddhism“, in: *Philosophy East and West* 31/4 (1981), 467-77.

— 1983. Jan Yün-Hua, „Seng-ch'ou's Method of *Dhyāna*“, in: Lancaster/Lai 1983, 51-63.

— 1989. Jan Yün-Hua, „A comparative study of 'no-thought' (*wu-nien*) in some Indian and Chinese buddhist texts“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 16 (1989), 37-58.

Kapstein 1989. Matthew Kapstein, „The Purificatory Gem and Its Cleansing: A Late Tibetan Polemical Discussion of Apocryphal Texts“, in: *History of Religions* 28/3 (1989), 217-44.

— 1992. Matthew Kapstein, „The Illusion of Spiritual Progress: Remarks on Indo-Tibetan Buddhist Soteriology“, in: Buswell/Gimello 1992, 193-224.

Karmay 1975. S. G. Karmay, „A Discussion on the Doctrinal Position of rDzogs-chen from the 10th to the 13th Centuries“, in: *JA* 263 (1975), 147-156.

— 1985. Samten Gyaltzen Karmay, „The rDzogs-chen in its Earliest Text: A Manuscript from Tun-Huang“, in: Aziz/Kapstein 1985, 272-282.

— 1988. Samten Gyaltzen Karmay, *The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

Kawamura/Scott 1977. Leslie S. Kawamura/Keith Scott, *Buddhist Thought and Asian Civilization. Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*, Emeryville: Dharma Publishing, 1977.

Kawamura 1991. Leslie S. Kawamura, „Nirvikalpa-jñāna. Awareness Freed From Discrimination“, in: *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and*

- Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-hua*, hrsg. von Koichi Shinohara/Gregory Schopen, Oakville: Mosaic Press, 1991, 41-68.
- Keenan 1990. John P. Keenan, „The Doctrine of Buddha Nature in Chinese Buddhism – Hui-K'ai on Paramārtha“, in: Griffiths/Keenan 1990, 125-137.
- 1992. John P. Keenan, *The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaṅga. Translated from the Chinese of Paramārtha*, BDK English Tripiṭaka 46-III, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1992.
- Kikuchi 1981. Kikuchi Hideo, „On Documents of the T'ang Military System Discovered in Central Asia“, in: *JA* 269 (1981), 119-150.
- King 1990. Sallie B. King, „Buddha Nature Thought and Mysticism“, in: Griffiths/Keenan 1990, 139-52.
- Kimura 1981. R. Kimura, „Le Dhyāna Chinois au Tibet ancien après Mahāyāna“, in: *JA* 269 (1981), 183-192.
- van der Kuijp 1986. Leonard W. J. van der Kuijp, „On the Sources for Sa skya Paṇḍita's Notes on the Bsam yas Debate“, in: *JIAS* 9/2 (1986), 147-153.
- 1992. Leonard W. J. van der Kuijp, „Dating the Two Ide'u Chronicles of Buddhism in India and Tibet“, in: *Asiatische Studien* 46/1 (1992), 468-491.
- Kvaerne 1972. Per Kvaerne, „Aspects of the origin of the Buddhist tradition in Tibet“, in: *Numen* 19 (1972), 22-40.
- 1983. Per Kvaerne, „‘The Great Perfection’ in the Tradition of the Bonpos“, in: Lancaster/Lai 1983, 367-392.
- 1994. Per Kvaerne, *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Fagernes 1992)*, Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994.
- Lai 1982. Whalen Lai, „Sinitic speculations on buddha-nature: The *Nirvāṇa* school (420-589)“, in: *Philosophy East and West* 32/2 (1982), 135-49.
- 1983. Whalen Lai, „T'an-ch'ien 曇遷 and the Early Ch'an Tradition: Translation and Analysis of The Essay 'Wang-shih-fei-lun' 亡是非論“, in: Lancaster/Lai 1983, 65-87.
- Lalou 1939. Marcelle Lalou, „Document tibétain sur l'expansion du Dhyāna chinois“, in: *JA* 231 (1939), 505-523.
- Lancaster 1977. Lewis Lancaster, „The Editing of Buddhist Texts“, in: Kawamura/Scott 1977, 145-151.

- Lancaster/Lai 1983. Lewis Lancaster/Whalen Lai (Hrsg.), *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983.
- Li 1961-62. Li Fang-Kuei, „A Sino-Tibetan Glossary from Tun-Huang“, in: *T'oung Pao* 49 (1961-62), 233-366.
- Li/Coblin 1987. Li Fang Kuei/W. South Coblin, *A Study of the Old Tibetan Inscriptions*, Taipei: Nankang, 1987.
- Lipman/Norbu 1987. Kennard Lipman/Namkhai Norbu (Übers.), *Primordial Experience: An Introduction to rDzogs-chen Meditation*, Boston/London: Shambhala, 1987.
- Liu 1985. Ming-Wood Liu, „The mind-only teaching of Ching-ying Hui-yüan: An early interpretation of Yogācāra thought in China“, in: *Philosophy East and West* 35/4 (1985), 351-76.
- Loserius 1989. Ulrich Loserius, *Guru Padmasambhavas ‚Instruktion: Die Kette der Anschauungen‘ (Man-Ngag lTa-Bai'i Phreng-Ba) erläutert durch Methoden der Auslegung des ‚die Essenz des Geheimen‘ lehrenden Tantras (gSang-Ba'i sNying-Po'i rGyud)*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1989.
- Loy 1986. David Loy, „Nondual Thinking“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 13 (1986), 293-309.
- Mala 1991. G. Mala, „How the Oral Tradition Corroborates. The Touen-Houang Manuscripts' Version Concerning the Influence of the Hva-San (和上) in Tibet“, in: *Hanxue yanjiu zhongxin, di er jie. Dunhuangxue guoji yantaohui lunwenji 漢學研究中心第二節。敦煌學國際研討會論文集 [Sammelband zur 2. Internationalen Konferenz der Dunhuang-Forschung ausgerichtet vom Sinologischen Forschungsinstitut]*, Taiwan: Hanxue yanjiu zhongxin, 1991, 279-94.
- Mala/Kimura 1981. G. Mala/R. Kimura, „Additif à l'Introduction au Tibet du Bouddhisme Sinisé d'après les Manuscrits de Touen-Houang“, in: *Soymié* 1981, 321-328.
- Mathes 1996. Klaus-Dieter Mathes, *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1996.
- Mayer 1996. Robert Mayer, *A Scripture of the Ancient Tantra Collection. The Phur pa bcu gnyis*, Oxford: Kiscadale Publications, 1996.
- McRae 1983. John R. McRae, „The Ox-head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age“, in: Gimello/Gregory 1983, 169-252.

- 1986. John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- 1987. John R. McRae, „Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism“, in: Gregory 1987a, 227-278.
- Meinert 2001. Carmen Meinert, „Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts“, Veröffentlichung geplant in: *Proceedings of 9th Conference of IATS*, Leiden: Brill 2001.
- Meisezahl 1985. R. O. Meisezahl, *Die große Geschichte des tibetischen Buddhismus nach alter Tradition. rNying ma'i chos 'byung chen mo*, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 1985.
- Mimaki 1994. Mimaki Katsumi, „Doxographie tibétaine et classifications indiennes“, in : *Buddhism et cultures locales. Quelques cas de réciproques adaptations*, hrsg. von Fukui Fumimasa/Gérard Fussman, Paris: École française d'Extrême-Orient, 1994.
- Nagao 1991. G. M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies (Collected Papers of G. M. Nagao)*, übers. und hrsg. von L. S. Kawamura, Albany: State University of New York Press, 1991.
- Neumaier-Dargyay 1992. E. K. Neumaier-Dargyay, *The Sovereign All-Creating Mind. The Motherly Buddha. A Translation of the Kun byed rgyal po 'i mdo*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- Norbu 1984b. Namkhai Norbu, *Dzog Chen and Zen*, Grass Valley: Blue Dolphin Press, 1984.
- Obermiller 1932. E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston*, II. Part, Heidelberg: Harrassowitz, 1932.
- 1935. E. Obermiller, „A Sanskrit Ms. from Tibet – Kamalaśīla's *Bhāvanākrama*“, in: *Journal of the Greater India Society* II/I (1935), 1-11.
- Pachow 1979a W. Pachow, „A study of the twenty-two dialogues on Mahāyāna Buddhism“, in: *Chinese Culture* 20/1 (1979), 35-64.
- 1979b. W. Pachow, „The translation of the twenty-two dialogues on Mahāyāna“, in: *Chinese Culture* 20/2 (1979), 35-110.
- Padma Translation Committee 1998. Padma Translation Committee (Übers.), *The Precious Treasury of the Way of Abiding and The Exposition of the Quintessential Meaning of the Three Categories*, von Longchen Rambjam, Junction City: Padma Publishing, 1998.

- Paul 1981. Diana Y. Paul, „The structure of consciousness in Paramārtha’s purported trilogy“, in: *Philosophy East and West* 31/3 (1981), 297-319.
- 1984. Diana Y. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China. Paramārtha’s ‘Evolution of Consciousness’*, Stanford: Stanford University Press, 1984.
- Petech 1992. Luciano Petech, „The Silk Road, Turfan and Tun-Huang in the First Millennium A.D.“, in: *Turfan and Tun-Huang. The Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route*, hrsg. von Alfredo Cadonna, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992, 1-13.
- Prats 1978. Ramon Prats, „The Spiritual Lineage of the Dzogchen Tradition“, in: *Tibetan Studies*, hrsg. von Martin Brauen/Per Kvaerne, Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 1978.
- 1984. Ramon Prats, „Tshe-Dbang-Nor-Bu’s Chronological Notes of the Early Transmission of the Bi Ma Sñing Thig“, in: *Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, hrsg. von Lous Ligeti, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984, Bd. 2, 197-210.
- Ran Yunhua. Vgl. Jan Yün-Hua.
- Ren 1992. Ren Jiyu, „Shenxiu and the Northern School of Zen“, in: *Buddhist Studies in the People’s Republic of China 1990-1991*, übers. und hrsg. von Michael R. Saso, Honolulu: Tendai Education Foundation, 1992, 1-21.
- Richardson 1977. Hugh E. Richardson, „The Dharma that Came Down from Heaven: a Tun-huang Fragment“, in: Kawamura/Scott 1977, 219-230.
- Roerich 1949. George N. Roerich, *The Blue Annals*, 2 Bde., Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1949.
- Rong Xinjiang 1990-91. Rong Xinjiang, „mThong-khyab or Tongjia: A Tribe in the Sino-Tibetan Frontiers in the Seventh to Tenth Centuries“, in: *Monumenta Serica* 39 (1990-91), 247-299.
- Ruegg 1976. [D.] Seyfort Ruegg, „On the Supramundane and the Divine in Buddhism“, in: *The Tibet Journal* 1/3-4 (1976), 25-28.
- 1977. D. Seyfort Ruegg, „The gotra, ekayāna and tathāgatagarbha theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayākaragupta“, in: *Prajñāpāramitā and related systems: Studies in honor of Edward Conze*, hrsg. von Lewis Lancaster/Luis O. Gómez, Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1977, 283-312.

- 1981. D. Seyfort Ruegg, „Autour du lTa ba'i khyad par de Ye śes sDe (Version de Touen-Houang, Pelliot Tibétain 814)“, in: *JA* 269 (1981), 207-229.
- 1989. David Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, London: School of Oriental and African Studies, 1989.
- 1992a. D. Seyfort Ruegg, „On the Tibetan Historiography and Doxography of the ‘Great Debate of bSam yas’“, in: Ihara/Yamaguchi 1992, 1. Bd., 237-244.
- 1992b. D. Seyfort Ruegg, „Some Reflections on Translating Buddhist Philosophical Texts from Sanskrit and Tibetan“, in: *Asiatische Studien* 46/1 (1992), 367-91.
- Schopen 1991. Gregory Schopen, „Professor Jan Yün-hua: A Biographical Sketch and Bibliography of his Published Work“, in: *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-hua*, hrsg. von Koichi Shinohara/Gregory Schopen, Oakville: Mosaic Press, 1991, 9-15.
- Short 1995. Larry Short, „Mysticism, Meditation, and the Non-Linguistic“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 63/4 (1995), 659-75.
- Shih Heng-ching 1990. Shih Heng-ching, „T'ien-T'ai Chih-I's Theory of Buddha Nature – A Realistic and Humanistic Understanding of the Buddha“, in: Griffiths/Keenan 1990, 153-69.
- Shōju 1977. Shōju Inaba, „On Chos-grub's Tibetan Translation of the Chieh-shen-mi-chung-shu“, in: Kawamura/Scott 1977, 105-113.
- Solonin 1995. K.J. Solonin, „Concerning the Tangut Chan-Buddhist Texts in the Collection of St. Petersburg Institute of Oriental Studies“, in: *St. Petersburg Journal for Oriental Studies* 7 SP b (1995), 390-412.
- 1998. K. J. Solonin, „Tangut Chan Buddhism and Guifeng Zong-mi“, in: *Zhonghua foxue xuebao 中華佛學學報 [Chung-Hwa Buddhist Journal]* 11 (1998), 365-424.
- Soymié 1979. Michel Soymié (Hrsg.), *Contributions aux Études sur Touen-Houang*, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie II: Hautes Études Orientales 10, Genève/Paris: Librairie Droz, 1979.
- 1981. Michel Soymié (Hrsg.), *Nouvelles Contributions aux Études des Touen-Houang*, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie II: Hautes Études Orientales 17, Genève: Librairie Droz, 1981.

- Stcherbatsky 1991. Th. Stcherbatsky, „The theory of instantaneous being (k'auika-vāda)“, in: *Essays on Time in Buddhism*, hrsg. von H. S. Pradas, Delhi: Sri Satguru Publications, 1991, 557-96.
- Stein A. 1992. Sir Aurel Stein, *On ancient Central-Asian tracks. Brief narrative of three expeditions in innermost Asia and North-Western China*, 1. Auflage London: Macmillan and Co. Ltd., 1933, Nachdruck aus Taiwan: SMC Publishing Inc., 1992.
- Stein R. A. 1942. R. A. Stein, „Notes d'étymologie tibétaine“, in: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome XLI. (1941), Hanoi, 1942, 203-231.
- 1961. R. A. Stein, *Une chronique ancienne de Bsam-yas: Sba-bzhed*, Paris, 1961.
- 1987. R. A. Stein, „Sudden Illumination or Simultaneous Comprehension: Remarks on Chinese and Tibetan Terminology“, in: Gregory 1987a, 41-66.
- Stephenson 1996. Gunther Stephenson, „Wege und Grenzen der vergleichenden Perspektive. Die Religionswissenschaft im Kreise der Kulturwissenschaften“, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 47/2 (1996), 300-40.
- Swanson 1993. Paul L. Swanson, „'Zen is not Buddhism'. Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature“, *Numen* 40 (1993), 115-149.
- Tanaka/Robertson 1992. Kenneth K. Tanaka/Raymond E. Robertson, „A Ch'an Text from Tun-huang: Implications for Ch'an Influence on Tibetan Buddhism“, in: Goodman/Davidson 1992, 57-78.
- Tanaka R. 1981. Tanaka Ryōshō, „Relations Between the Buddhist Sects in the T'ang Dynasty Through the Ms. P. 3913“, in: *JA* 269 (1981), 163-169.
- Tang 1991. Tang Yijie, „The Development of Chinese Culture: Some Comments in Light of the Study of the Introduction of Indian Buddhism into China“, in: *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-hua*, hrsg. von Koichi Shinohara/Gregory Schopen, Oakville: Mosaic Press, 1991, 261-275.
- Tarthang Tulku 1977a. Tarthang Tulku, „A new Vision of Reality“, in: Kawamura/Scott 1977, 268-279.
- 1977b. Tarthang Tulku, *Time, Space, and Knowledge. A New Vision of Reality*, Emeryville: Dharma Publishing, 1977.
- Tatz 1978. Mark Tatz, „T'ang Dynasty Influences on the Early Spread of Buddhism in Tibet“, in: *The Tibet Journal* 3/2 (1978), 3-32.

- Toussaint 1933. Gustave-Charles Toussaint (Übers.), *Le dict de Padma. Padma thang yig, ms. de Litang*, Paris: Librairie Ernest Leroux, 1933.
- Tucci 1958. Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts II*, Rome: Is. M. E. O., 1958.
- Tulku Thondup 1996. Tulku Thondup [Rinpoche], *The Practice of Dzogchen by Longchen Rabjam*, Einführung, Übersetzung und Anmerkung von Tulku Thondup, hrsg. von Harold Talbott, 1. Aufl. 1989, New York: Snow Lion Publications, 1996.
- 1997. Tulku Thondup Rinpoche, *Hidden Teachings of Tibet. An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism*, hrsg. von Harold Talbott, 1. Aufl. 1986, Boston: Wisdom Publications, 1997.
- Turell/Wylie 1959. Turell/Wylie, „A Standard System of Tibetan Transcription“, in: *Harvard Journal of Asian Studies* 22 (1959), 261-267.
- Twitchett/Fairbank 1979. Denis Twitchett/John K. Fairbank (Hrsg.), *The Cambridge History of China. Sui and T'ang China, 589-906, Part I*, Bd. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Ueyama 1981. Ueyama Daishun, „Études des Manuscrits Tibétains de Dunhuang Relatifs au Bouddhisme de Dhyana. Bilan et Perspectives“, in: *JA* 269 (1981), 287-295.
- 1983. Ueyama Daishun, „The Study of Tibetan Ch'an Manuscripts Recovered from Tun-huang: A Review of the Field and its Prospects“, in: Lancaster/Lai 1983, 327-350.
- Ueyama/Eastman/Broughton 1983. Ueyama Daishun/Kenneth W. Eastman/Jeffrey L. Broughton, „The *Avikalpaparveśa-dhāraṇī*: The Dharani of Entering Non-Discrimination“, in: *BBK* (1983), 32-42.
- Uray 1981. Géza Uray, „L'Emploi du Tibétain dans les Chancelleries des États du Kan-sou et de Khotan Postérieurs à la Domination Tibétaine“, in: *JA* 269 (1981), 81-90.
- 1988. Géza Uray, „New Contributions to Tibetan Documents from the post-Tibetan Tun-huang“, in: *Tibetan Studies. Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Schloss Hohenkammer – Munich 1985*, hrsg. von Helga Uebach/Jampa L. Panglung, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1988, 515-28.
- Watson 1968. Burton Watson (Übers.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press, 1968.
- Wayman 1958. Alex Wayman, „Review of Minor Buddhist Texts. By Guiseppe Tucci. Part II, (Serie Orientale Roma, IX,2.) Pp. xi + 289. Roma: Instituto

- Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1958“, in: *Journal of the American Oriental Society* 78/3 (1958), 214-217.
- 1977. Alex Wayman, „Doctrinal Disputes and the Debate of bSam yas“, in: *Central Asiatic Journal* 21 (1977), 139-144.
- Wylie 1980. T. V. Wylie, „Some Political Factors in the Early History of Tibetan Buddhism“, in: *Studies in History of Buddhism*, hrsg. von A. K. Narain, Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1980.
- Yanagida 1983. Yanagida Seizan, „*The Li-Tai Fa-Pao Chi* and The Ch’an Doctrine of Sudden Awakening“, übers. von Carl Bielefeldt, in: Lancaster/Lai 1983, 13-49.
- Yampolsky 1967. Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-huang Manuscript with Translation, Introduction, and Notes*, New York: Columbia University Press, 1967.
- 1983. Philip B. Yampolsky, „New Japanese Studies in Early Ch’an History“, in: Lancaster/Lai 1983, 1-11.
- Yoshizu 1992. Yoshizu Yoshihide, „The Relation between Chinese Buddhist History and Soteriology“, übers. und hrsg. von Paul Groner, in: Buswell/Gimello 1992, 309-338.
- Yukei 1977. Yukei Matsunaga, „A History of Tantric Buddhism in India with Reference to Chinese Translations“, in: Kawamura/Scott 1977, 167-181.

6. Anhang

6.1 Chinesische Texte

6.1.1 Hagiographie von Chan-Meister Wolun (aus: T. 50, 598a.20-c.4)

[598a.20]釋曇倫。姓孫氏。汴州浚儀人。三十出家住[a.21]修福寺依端禪師；^c然端學次第觀。便誡倫[a.22]曰。汝繁心鼻端。可得靜也。倫曰。若見有心[a.23]可繁鼻端。本來不見心相。不知何所繁也。[a.24]咸怪其言。嗟其進學如何遠悟。故在衆末[a.25]禮悔之時隨即入定。大眾彈指心恒加敬。[a.26]後送鉢上堂。未至中路卓然入定。持鉢不[a.27]傾。師大深賞。異時告曰。令汝學坐先淨昏[a.28]情猶如剝蔥。一一種剝卻然後得淨。倫[a.29]曰。若見有蔥可有剝削。本來無蔥何所剝[b.1]也。師曰。此大根大莖非無所及。不敢役使。[b.2]進具已後讀經禮佛都所不爲。但閉房不[b.3]出。行住坐臥唯離念心以終其志。[...][b.9]又有義學論士諍來問者。隨言即遣無[b.10]所罣礙。仁壽二年獻后亡背。興造禪室召[b.11]而處之。遠即捨關依舊習業。時人目之爲[b.12]臥倫也。有興善祭法師者。三國論首無學。[b.13]不長。怪倫臥禪言問清遠。遂入房與語探[b.14]究是非。倫笑曰。隨意相審遂三日三夕法[b.15]樂不眠。倫述般若無底空華焰水無依無[b.16]主不立正邪本性清淨。祭乃投地敬之讚[b.17]歎。心路無滯不思議乃如此也。倫在京師。[b.18]道俗請者相續。而機緣不一悟迷亦多。雖[b.19]善巧方便令其醒悟。然各自執見見我爲[b.20]是。故此妙理罕得廣流。有玄琬律師靜林[b.21]法師。率門人僧伽淨等往來受法。如此衆[b.22]矣如魚子焉。武德末年疾甚。於莊嚴寺傍[b.23]看寂然。有問往生何處。答無盡世界。又便[b.24]寂然。僧伽以手尋其冷觸。私報人曰。冷觸[b.25]到膝四大分離亦應生苦。倫曰。此苦亦空。[b.26]問曰。捨報云何。報曰。我主四大鬪在已到[b.27]屈膝死後籬籬裹棄之莫作餘事。又曰。打[b.28]五更鐘未。報曰未少時維那打鐘。看之已[b.29]絕。|~αKαC餘矣。諸門學等依言送於南山。 [...]

6.1.2 *Dharma des ‚Betrachten des Geistes‘ von Chan-Meister Wolun* (von D. T. Suzuki (1987: 452-453) editierte Ausgabe auf der Grundlage des Dokumentes von Tokushi Y ūshō und von S. chin. 1494)

臥輪禪師看心法

隨心動念。攀緣諸境。不須收攝。不須遮截。不須伏捺⁷⁸¹。不須證住。所以然者。心若有生即有動亂。有動亂故有便攀緣。有攀緣故須收攝遮截伏捺。然其心性。湛若虛空。本來不生。實亦不滅。何須收攝遮截伏捺徒費其功。而⁷⁸²無住法行者。但覺心起即向心內。返照心源。無有根本。即無生處。無生處故。心即寂淨。無生無滅。無相無爲。安心要法爲緣者說。所以經言。道逢良賢途中授與。不逢良賢父子不傳。夫修心賢士。欲學不動大寂定者。不得捨動而求也。所以然者。以不離動而求寂故。即此動心性常寂淨。無生無滅。無相無爲。以不覺故。妄謂爲動。實不動矣。是以行者隨心動念。但向心內一心連注。內外熟看。乃至無有微塵動相。亦無不動。是名大定。如是大定。一切凡聖等自有之。但以衆生妄想故。非謂動。說而爲凡夫。以其心性不動故。是以能學之者。即動起寂。名爲聖人。譬如鑛中雖有具金。若不施功終不可得。用功之者乃獲金也。心亦如是。雖知本來常寂。要籍觀照。若不觀照即與妄動俱。謂動觀者如得定也。⁷⁸³

若人求道不習此。千劫萬劫枉功夫。徒自疲勞忍辛苦。究竟不免墮三塗。譬如求蘇攢嬌水。力盡不獲熟由愚。智者求心不求佛。了本生死即無餘。如智求蘇攢嬌乳。不費功力疾成蘇。種辨說勞神慮。不如一心向身看。心中寂淨無一物。無物不動性常安。但勲向心照。必當自性悟。解時不異迷。迷時不移處。若人通達此。不求彌勒度。

⁷⁸¹ S. chin. 1494 liefert an dieser und den folgenden Stellen jeweils das Zeichen 𠄎 anstatt 捺.

⁷⁸² In S. chin. 1494 fehlt der restliche Teil dieses Abschnittes nach dem Zeichen 𠄎. S. chin. 1494 setzt erst wieder mit dem folgenden Abschnitt ein (若人求道...).

⁷⁸³ Das Dokument von Tokushi Y ūshō endet hier. Der folgende Abschnitt ist in S. chin. 1494.

6.2 Gliederung des chinesischen Dunhuang-Dokumentes *dhāraṇī* des Eintretens in Nicht-Vorstellen (*Ru wu fenbie zonchi jing, jiang 23*)⁷⁸⁴

I. Einleitung (Zeile 1-16)

II. Hauptteil: Methode des Eintretens in Nicht-Vorstellen (17-125)

II.1 Methode des Aufgebens von Merkmalen (17-46)

II.1.1 Methode des Aufgebens von vier Merkmalen (17-40)

II.1.1.1 Aufgeben vom Merkmal der Eigennatur (17-23)

II.1.1.2 Aufgeben vom Merkmal des Gegenmittels (24-28)

II.1.1.3 Aufgeben vom Merkmal des Tatsächlichen (28-33)

II.1.1.4 Aufgeben vom Merkmal der Verwirklichung (33-40)

II.1.2 Aufgeben aller Merkmale der Reihenfolge nach (41-46)

II.2 Wesen, Nutzen von und Beispiel über Nicht-Vorstellen (46-82)

II.2.1 Wesen von Nicht-Vorstellen (46-55)

II.2.1.1 Nicht-Erscheinen(46-51)

II.2.1.2 Erscheinen (52-55)

II.2.2 Nutzen (55-57)

II.2.3 Beispiele (58-70)

II.2.3.1 Bedeutung der Beispiele (71-82)

II.3 Methode der korrekten Übung (83-125)

II.3.1 Methode der korrekten Übung über Form (83-101)

II.3.1.1 Wahrnehmung (, daß Form bloßes Erkennen ist) (83-88)

II.3.1.2 Nicht-Wahrnehmung (von Form) (88-91)

II.3.1.3 Nicht-Wahrnehmung dieser Wahrnehmung (d.i. der Wahrnehmung, daß Form bloßes Erkennen ist) (92-95)

II.3.1.4 Wahrnehmung der Nicht-Wahrnehmung (d.i. Nicht-Dualität von Form und Erkennen) (96-101)

⁷⁸⁴ Es handelt sich um eine Strukturanalyse des übersetzten Textes in Kap. 2.2.2.1.

II.3.2 Eintreten in Nicht-Vorstellen (102-105)

II.3.3 Methode der korrekten Übung über Allwissenheit (106-121)

II.3.3.1 Wahrnehmung (, daß Allwissenheit bloßes Erkennen ist)
(106-111)

II.3.3.2 Nicht-Wahrnehmung (von Allwissenheit) (112-116)

II.3.3.3 Nicht-Wahrnehmung dieser Wahrnehmung (d.i. der
Wahrnehmung, daß Allwissenheit bloßes Erkennen ist)
(117-119)

II.3.3.4 Wahrnehmung der Nicht-Wahrnehmung (d.i. Nicht-
Dualität von Allwissenheit und Erkennen) (120-121)

II.3.4 Eintreten in die Sphäre des Nicht-Vorstellens (122-125)

III. Verdienst der Praxis von Nicht-Vorstellen (125-129)

IV. Vers (129-131)

V. Schluß (132)

6.3 Gliederung des rDzogs chen-Kapitels im *bSam gtan mig sgron*

I. ‚Grund‘ (*gzhi*, *SM*: 290.6-292.6)

II. ‚Pfad‘ (*lam*, *SM*: 292.6-462.6)

II.1 ‚Sicht‘ (*lta ba*, *SM*: 292.6-403.2)

- sechs Fragen bezüglich der Bedeutung der rDzogs chen-Lehre (*SM*: 292.5-315.4): (1) Was ist Bemessungsgrundlage für Soheit? (ebd.: 292.5-295.1), (2) Wie ist Befreiung zu erlangen, wenn nicht durch Untersuchen? (ebd.: 295.1-4), (3) Wodurch ist die absolute Bedeutung zu veranschaulichen? (ebd.: 295.4-304.6), (4) Wenn alle absichtsvollen Bemühungen in die Irre führen, wie ist dann die korrekte absolute Bedeutung? (ebd.: 304.6-307.2), (5) Was bedeutet es, die Wahrheit der vollkommenen Bedeutung mittels Nicht-Untersuchen zu sehen? (ebd.: 307.2-312.2), (6) Was bedeute es, daß die rDzog chen-Lehre ein ‚Fahrzeug der Nicht-Aktivität‘ ist? (ebd.: 312.2-315.4)
- neun rDzogs chen-Sichten aus der Perspektive von verschiedenen Meistern (*SM*: 315.5-376.1): die Sicht (1) der ‚Objektlosigkeit‘ (*gza‘ gtad dang bral ba*, ebd.: 316.3-320.1), (2) der ‚mühelosen Verwirklichung‘ (*lhun gyi grub pa*, ebd.: 320.1-328.5), (3) der ‚großen Wesenheit‘ (*bdag nyid chen po*, ebd.: 328.5-340.3), (4) der ‚inhärenten ursprünglichen Weisheit‘ (*rang byung gi ye shes*, ebd.: 340.3-344.4), (5) der ‚Nicht-Aktivität‘ (*bya btsal dang bral ba*, ebd.: 344.4-352.5), (6) der ‚großen Glückseligkeit‘ (*bde pa chen po*, ebd.: 352.5-356.5), (7) der ‚Nicht-Dualität‘ (*gnyis su med pa*, ebd.: 356.5-369.3), (8) des ‚großen Kreis‘ (*thig le chen po*, ebd.: 369.3-375.5), (9) des ‚Aufgebens aller Extreme‘ (*mtha‘ ril ma spangs bral ba*, ebd.: 375.5-376.1)
- neun Sichten als Ausdruck ‚müheloser Verwirklichung‘ (*lhun grub*, ebd.: 376.1-380.2)

- Darstellung von ‚Grund, so wie er ist‘ (*gzhi ji bzhin pa*) bzw. von Synonymen *dharmatā* (*chos nyid*), ‚ursprüngliche Soheit‘ (*ji bzhin pa de kho na nyid*) und ‚höchste Erleuchtung‘ (*byang chub kyi snying po*, *SM*: 380.6- 403.2) mit folgenden Teilaspekten:
 - ‚frei von allen Extremen‘ (*mtha' thams cad dang bral ba*, *SM*: 382.1-385.1)
 - ‚leuchtendes *maṇḍala* des Geistes‘ (*sems kyi dkyil 'khor 'od gsal*, ebd.: 385.1-6)
 - Soheit ‚frei von Bezeichnungen‘ (*bla dvags dang bral ba*, ebd.: 385.6-386.6)
 - ‚temporäre [Natur der] Bezeichnungen‘ (*bla dvags glo bur du btags pa*, ebd.: 386.6-388.4)
 - ‚Soheit frei von Kausalität‘ (*de kho na nyid rgyu rkyen med*, ebd.: 388.4-389.4)
 - siebzehn Bezeichnungen für Soheit (ebd.: 389.4-6)
 - fünfzig Bezeichnungen für Soheit (ebd.: 389.6-391.6)
 - acht Bezeichnungen, von denen Soheit befreit ist (*tha snyad brgyad las grol ba*, ebd.: 391.6-392.2)
 - vierzehn weitere Merkmale (*mtshan nyid bcu bzhi dang ldan pa*) von Soheit (ebd.: 392.2-6)
 - Aufzählung von achtunddreißig Merkmalen (*mtshan nyid so brgyad dang ldan pa*) von Soheit (ebd.: 392.6-394.4)
 - ‚höchste Erleuchtung‘ (*byang chub bkyi snying po*, ebd.: 394.4-401.4) u.a. in einer Auflistung von einundsiebzig Qualitäten (ebd.: 395.4-399.6) und in drei weiteren Zitaten (ebd.: 400.1-401.4)
 - Merkmale der leuchtenden Natur des Geistes (ebd.: 401.5-403.2)

II.2 ‚Meditation‘ (*sgom pa*, *SM*: 403.2-444.4)

- ‚Methode, der [richtigen] Körperhaltung in der Meditation‘ (*lus 'jug pa'i bzhag thabs*, *SM*: 403.2-405.6)

- ‚Methode, mit dem Geist [in Soheit] einzutreten‘ (*sems kyi ’jug thabs*, *SM*: 405.6-444.4)
 - Definition (*SM*: 405.6-406.2)
 - ‚drei Fehler‘ (*skyon gsum*, ebd.: 407.1-408.4): (1) ‚*samādhi* des [absichtsvollen] Denkens‘ (*yid la byed pa’i ting ne ’dzin*, *SM*: 407.2-3), (2) ‚*samādhi* des vollständig [absichtsvollen] Suchens‘ (*yongs su tshol ba’i ting ne ’dzin*, ebd.: 407.3-408.1) und (3) ‚*samādhi* des Zwielihtes‘ (*’phra men gyi ting nge ’dzin*, ebd.: 408.1-4)
 - korrekte ‚Meditation‘ frei von diesen Fehlern (ebd.: 408.4-411.1)
 - Methoden von acht Meister (ebd.: 412.3-419.1): von (1) *ācārya* gSal ba rgyal (ebd.: 412.3-5), (2) dGe klong ma Kun dga‘ ma (ebd.: 412.5-413.3), (3) gSal ba rgyal (ebd.: 413.3-414.1), (4) Buddhagupta (ebd.: 414.1-4), (5) ‘Jam dpal bshes gnyen (ebd.: 414.4-415.3), (6) Vimalamitra (ebd.: 415.3-416.3), (7) Vairocana (ebd.: 416.3- 417.2) und von (8) ‘Ga‘ rab rdo rje (ebd.: 417.2-419.1)
 - acht *samādhi* (*ting nge ’dzin*, ebd.: 420.1-4)
 - Meditation eines ‚Anfängers‘ (*las dang po pa*) und dessen mögliche ‚Fehler‘ (*skyon*, ebd.: 420.5-423.4)
 - ‚Anweisungen für den Augenblick des Hinscheidens‘ (*’da’ ka’i man ngag*, ebd.: 423.5-425.4)
 - sieben ‚Fehler‘ (*skyon*) in der Meditation (ebd.: 425.4-426.3)
 - Reihenfolge von Fehlern von: ‚Fehler, welcher den meditativen Gleichmut verdunkelt‘ (*btan snyoms yin pa la sgribs na skyon yin*) bis zu Fehler des ‚Nicht-Eintretens [in die Meditation]‘ (*’jug tu med pa’i skyon*, ebd.: 426.3-6)
 - Methode, Soheit zu bestimmen (ebd.: 427.2-428.1)
 - Aufzählungen über ‚Verdunkelungen‘ (*sgrib pa*) und ‚Abweichungen‘ (*gol sa*) (ebd.: 428.1-442.3): ‚sechs

Dämonen des *samādhi* (*ting nge 'dzin gyi bdud drug*, ebd.: 428.1-3), ‚zehn Verdunkelungen‘ (*sgrib pa bcu*) und ‚sechs Fehler der Meditation‘ (*bsam gtan gyi skyon drug*, ebd.: 428.3-429.2), vier ‚Abweichungen der Meditation‘ (*bsam gtan bzhi gol sa*, ebd.: 429.3-430.4), neun ‚Abweichungen‘ entsprechend der Reihenfolge der unterschiedlichen Fahrzeuge (ebd.: 430.4-437.4), drei ‚Abweichungen von Häretikern‘ (*mu steg su gol ba*, ebd.: 437.4-6), ‚vierzehn Fehler der Meditation‘ (*bsam gtan gyi skyon bcu bzhi*, ebd.: 437.6-438.5), ‚zwölf Verdunkelungen‘ (*sgrib bcu gnyis*, ebd.: 438.5-439.4), Verdunkelung des ‚Hochmuts‘ (*snyems pa*, ebd.: 439.4-441.3) und Verdunkelung der ‚Ablenkung‘ (*yengs ba*, ebd.: 440.4-441.3)

- Meditation frei von ‚Verdunkelungen und Abweichungen‘ (*sgrib gol dang bral*, ebd.: 441.3-442.3)
- ‚zwölf Merkmale der Meditation‘ (*bsgom pa'i mtshan nyid bcu gnyis*, ebd.: 442.3-443.2) und ‚vierunddreißig Merkmale‘ (*mtshan nyid so bzhi*, ebd.: 443.2-5)
- Zusammenfassung der ‚Meditation‘ in der rDzogs chen-Lehre (ebd.: 443.6-444.4)

II.3 ‚Verhalten‘ (*spyod pa*, SM: 444.4-462.6)

- Definition von ‚Verhalten‘ (SM: 444.4-5)
- ‚vier Arten von Verhalten‘ (*spyod pa la rnam pa bzhi*, SM: 444.5-455.3): (1) ‚Verhalten des großen Mitgefühls‘ (*thugs rje chen po'i mdzad spyod pa*, ebd.: 444.6-447.1), (2) ‚Verhalten der Nicht-Aktivität im Einklang mit der [absoluten] Bedeutung‘ (*bya brtsal bral bas don dang mthun pa'i spyod pa*, ebd.: 447.1-450.3), (3) ‚Verhalten der großen Methode‘ (*thabs chen po spyod pa*, ebd.: 450.3-453.5), (4) ‚Verhalten der mühelosen Vollkommenheit‘ (*lhun gyis rdzogs pa'i spyod pa*, ebd.: 453.5-455.3)

- ‚Abweichung vom [korrekten] Verhalten‘ (*spyod pa gol ba*, *SM*: 455.3-457.2)
- drei ‚korrekte Verhalten‘ (*mdzad 'tshal [=tshul]*, *SM*: 457.2-462.6):
 - (1) ‚Verhalten des Körpers‘ (*lus kyi spyod pa*, ebd.: 457.3-459.4),
 - (2) ‚Verhalten der Rede‘ (*ngag gi spyod pa*, ebd.: 459.4-460.4),
 - (3) ‚Verhalten des Geistes‘ (*yid gi spyod pa*, ebd.: 460.4-462.6)

III. ‚Frucht‘ (*'bras bu*, *SM*: 462.6-490.1)

- Definition (*SM*: 462.6-463.4)
- Darstellung des Erfahrungsbereiches, der nicht zu dem der rDzogs chen-Lehre zählt (*SM*: 463.4-485.3)
 - vier Erfahrungen (ebd.: 463.4-466.3)
 - einige Erfahrungen von Wärme und Omina (ebd.: 466.3-470.1)
 - drei Erfahrungen von ‚Wärme‘ (*drod*) (470.2-4)
 - sieben ‚Omina im Traum‘ (*rmis ltas*, ebd.: 470.4-473.4)
 - vier ‚Zeichen‘ (*rtags*) der Verwirklichung (ebd.: 473.4-6)
 - neun ‚Zeichen‘ (*rtags*) der Verwirklichung (ebd.: 473.6-474.6)
 - zwölf ‚Zeichen der Erfahrung von der Bedeutung [des Buddha]‘ (*dgongs pa myong ba'i rtags*, ebd.: 475.1-476.5)
 - neun Zeichen der Verwirklichung (ebd.: 476.5-477.3)
 - achtzehn ‚illusorische Erfahrungsbereiche‘ (*bdud kyi spyod yul*) zuzüglich weiterer Erklärungen (ebd.: 477.4-480.5)
 - Verwirklichung der ‚wahren Kraft‘ (*bden pa'i rtsal*) von Körper, Rede und Geist (ebd.: 480.5-483.4)
 - alle oben genannten Erfahrungen von der ‚Bedeutung [des Buddha]‘ zählen zum Spektrum der Mahāyoga-Übung (ebd.: 483.4-485.1)

- kein Transformationsprozesses in rDzogs chen-Lehre; Verdunkelungen leuchten als ursprüngliche Weisheit (SM: 485.4-487.6)
 - Verwirklichungen von Anbeginn vollendet; Fahrzeug ‚müheloser Verwirklichung‘ (*lhun grub*, ebd.: 488.1-490.3)

VI. Zusammenfassung über Unterschiede einzelner Lehren (SM: 490.1-494.2)