

Lobpreis der Sphäre der Leere

von Nāgārjuna



Kommentar von Śākya Chogden
Erläuterungen von Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoche

Nāgārjuna
»Lobpreis der Sphäre der Leere«

mit dem Kommentar von Śākya Chogden
»Die Untersuchung der Sphäre der Leere, eine Erklärung zu
[Nāgārjunas] Abhandlung, »Lobpreis der Sphäre der Leere«.«

mit Erläuterungen von
Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoche
und Auszügen aus den Kommentaren von
Dolpopa
Sönam Zangpo
Karmapa Rangjung Dorje

Mein Dank gebührt des Weisen Güte,
dessen Weisheit, Liebe, Fähigkeit,
mein Innerstes zutiefst berührt.

Aus dem Tibetischen übertragen von Peter Schaffranek

Vorwort

Alle Lebewesen sind im Besitz des Potenzials zum Buddha-Sein. Was aber ist dieses Buddha-Sein? »Es ist das Strahlende und Lichte, das seit Anbeginn Freie.« So, laut Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoches »*Sādhana zur Mahāmudrā*«. Dieser Lehrtext Nāgārjunas ist ein Lobgesang, eine Anleitung zur Entdeckung eben dieser »Sphäre der Leere«, der strahlend-lichten Natur in uns. Er handelt von der Sphäre der Leere, dem Dharmadhātu, gleichbedeutend mit Nirvāṇa und Dharmakāya, mit ursprünglichem Erkennen oder Gewahrsein und innewohnender Weisheit, in sämtlichen Stadien einer Person so gänzlich ohne, mit ein wenig, oder mit vollkommener Erkenntnis. Was ist, in wenigen Worten, die »Sphäre der Leere«? Sie ist die Quintessenz unseres gegenwärtigen Geistes, die von Natur aus strahlende Lichtheit, frei von allen Makeln und in sich vollkommen. Sie ist das letztendliche Ziel unserer Übung, das, was es zu erkennen gilt, die wahre Natur unseres Geistes.

Zur Entstehung

Primäres Anliegen war eine Übertragung des Kommentars zu Nāgārjunas Grundtext »Lobpreis der Sphäre der Leere«, verfasst von Śākya Chogden, mit dem Titel: »Die genaue Untersuchung der Sphäre der Leere, eine Erklärung zu [Nāgārjunas] Abhandlung, genannt »Lobpreis der Sphäre der Leere.«

Die Erläuterungen von Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoche umfassen die Verse 1 bis 43. Sie wurden 1999 in Seattle aufgezeichnet und ins Englische übersetzt. Weitere Kommentare zum »Lobpreis der Sphäre der Leere« von Dolpopa, von Sönam Zangpo, einem Schüler Dolpopas und Karmapa Rangjung Dorje ergänzen die Übersetzung des in seiner Vollständigkeit aus dem Tibetischen übertragenen Kommentars von Śākya Chogden. Stellenweise wurden die Kommentare der oben erwähnten Autoren zur Unterstützung des Verständnisses hinzugezogen und übersetzt. Dies teils im Ganzen, oder auch nur in Auszügen.

Inhaltsübersicht

Grundtext »Lobpreis der Sphäre der Leere«	1
Kommentartext von Śākya Chogden	18
Ehrerbietung des Autors	18
Zweck der Abhandlung	18
Die kurzgefasste Verehrung der Sphäre der Leere [Vers 1]	20
Die Bestimmung der Sphäre der Leere [Vers 2]	
Wie zum Zeitpunkt der Grundlage, auf der saṃsārischen Ebene, die Sphäre der Leere natürlicherweise rein ist [Vers 3-73]	27
Wie die Sphäre der Leere ihrem Wesen nach strahlende Lichtheit ist [Vers 3-25]	27
Wie die Sphäre der Leere von allem was sie verunreinigt geläutert werden kann [Vers 26-65]	54
Wie sich das Potenzial zum Erwachen entfalten kann [Vers 66-73]	118
Wie sich auf der Ebene der Āryas des Mahāyāna-Pfades, die zweifache Reinheit des Dharmakāya stufenweise herausbildet [Vers 74-98]	122
Wie Anfänger und Bodhisattvas den Dharmakāya entdecken [Vers 74-77]	
Wie sich auf den zehn Bodhisattva-Ebenen der Dharmakāya mehr und mehr zeigt [Vers 78-86]	
Wie im meditativen Gleichgewicht der Dharmakāya vergegenwärtigt wird [Vers 87-90]	
Wie im nachmeditativen Zustand die Formkörper ermächtigt werden [Vers 91-98]	

Wie die Frucht, die drei Kāyas und die erleuchtende Aktivität, auf der Ebene des Buddha spontan auftreten [Vers 99-101]	142
Gliederung des Kommentars von Śākya Chogden	146
Verzeichnis der Abkürzungen	154
Literaturverzeichnis tibetische Autoren und Titel	154
Sekundärliteratur	156
Abweichungen und Vorzug der Lesart des Grundtextes	158
Vorgenommene Korrekturen des Goldenen Tengyur [G:] Grundtextes	158
Vorgenommene Korrekturen in der Gliederung des Kommentars von Śākya Chogden	158
Anmerkungen	159
Tibetischer Grundtext	201

»Lobpreis der Sphäre der Leere« von Nāgārjuna

Ich verneige mich vor der Sphäre der Leere,
deren zwingendem Bestehen in allen Wesen, die mit Geist versehen.
So lange man so gar nichts um sie weiß,
geschieht es, dass man in den drei Daseinsformen kreist.

Sie sind Ursache des Saṃsāra, -
wobei der Prozess ihrer Reinigung bewirkt,
dass daraus Nirvāṇa, deren Reinheit [resultiert].
Auch ist dies der Dharmakāya.

Das [ungeläuterte] Milch-Gemisch
bringt Butterschmalz nicht auf den Tisch.
Ebenso wird, solange mit negativen Emotionen versehen,
die Sphäre der Leere auch nicht gesehen.

Gleichsam wie aus dem Prozess der Butterherstellung
als Ergebnis reines Butterschmalz resultiert,
ist es ebenso, dass sich durch der negativen Emotionen Beseitigung
die äußerst makellose Sphäre der Leere manifestiert.

Gleichsam wie ein Licht, das inmitten einer Vase steht,
so rein gar nichts erleuchten kann,
ist auch, was sich inmitten der Vase der Emotionen regt,
nämlich der Leere Sphäre, nicht erkannt.

Wird von dieser und jener Seite dann,
die Vase mit Hohlraum durchbrochen,
kommt aus diesem und jenem Seitengang,
die lichte Natur geflossen.

Wenn durch der Geistesruhe diamantene Kraft
die Vase selbst gänzlich zerfällt,
ist der Himmelsraum entfacht
und bis ins Unendliche erhellt.

Die Sphäre der Leere ist ohne Entstehen,
zu keinem Zeitpunkt wird sie vergehen,
in allen Zeitdimensionen ohne negative Emotionen,
zu Beginn, zwischendrin und bei Beendigung frei von Befleckung.

Gleichsam wie der Amethyst-Halbedelstein
allzeit in hellem Glanze scheint,
tritt doch, so lange er in der Druse weilt,
sein heller Glanz niemals in Augenschein.

Desgleichen ist, zwar von negativen Emotionen verdeckt,
die Sphäre der Leere völlig unbefleckt.
Doch scheint das strahlende Licht im Saṃsāra nicht,
es tritt der helle klare Schein erst im Nirvāṇa ein.

Wenn [Gold]erz vorhanden ist und man sich ans Schürfen macht,
dann wird auch das glänzende Gold zu Tage gebracht.
Ist das Element nicht vorhanden, und man setzt sich trotzdem ein,
wird es einzig ein frustrierendes Erlebnis sein.

Solange von Spelzen umschlossen,
sagt man nicht, dass das Getreide die Frucht ist.
Ebenso gilt: Solange mit negativen Emotionen versehen,
werden die [Wesen] nicht als Buddha angesehen.

Analog dazu: Sobald von der Spreu getrennt,
wird die Frucht selbst offenbar.
Ebenso gilt: Sind die negativen Emotionen entfernt,
scheint der Dharmakāya hell und klar.

Spricht man von der Stauende Wesenlosigkeit
dient es als klassisches Beispiel [für leere Formgestalt],
doch hat deren Frucht einen wahren Wesensgehalt
und wird verzehrt, ist süße Köstlichkeit.

Desgleichen: Aus dem Saṃsāra, bar jeder Eigenschaft,
[zeigt sich], erlöst vom negativen Emotionsgewebe,
als dessen Resultat die Essenz, [die Buddhaschaft],
und wird zum Nektar aller körperhaften Wesen.

So sind alle Samen der Ursprung
für eine der Ursache entsprechende Wirkung.
Dass es eine Frucht gibt, der kein Same zugrundeliegt –
wie könnten die Weisen dies beweisen?

Dass das [Buddha]-Element selbst der Same ist, ist die Behauptung
und dass es Grundlage ist für alle Gegebenheiten und jede gute Eigen-
schaft.
[Denn] aus dem Prozess der allmählichen Reinigung
ergibt sich als Folge das Erlangen der Buddhaschaft.

Selbst Mond und Sonne, an sich unbefleckt,
werden von Wolken, Dunst- und Nebelstreifen,
von Finsternissen, kleinsten Masseteilchen und dergleichen,
von den fünf Hemmnissen verdeckt.

Desgleichen bilden für den strahlend-lichten Geist:
Gier, Übelwollen, Faulheit,
Erregung und Zwiespältigkeit –
die fünf Hinderungen – mentale Trübungen.

So wie der [feuerfeste] Stoff, den man mithilfe Feuerkraft,
von manchen Schmutzesflecken sauber macht,
so wird, wirft man ihn in des Feuers Flammen,
zwar nicht der Stoff, doch wohl der Fleck verbrennen.

Analog dazu der Geist strahlend-lichter Klarheit,
versehen mit Begierde und anderer Unreinheit:
Zwar verbrennt Unreinheit im Feuer der Weisheit,
doch verbrennt dieses nicht das strahlende Licht.

Die Sūtras, die die Leerheit lehren,
und was auch immer der Sieger verkündet,
dienen alle dazu negative Emotionen abzuwehren,
[lehren aber] nicht, dass das [Buddha]-Element schwindet.

So wie das Vorhandensein von Wasser inmitten vom Erdreich –
es befindet sich dort ohne Verunreinigung –
ist ebenfalls inmitten der negativen Emotionen die Urweisheit
in gleicher Weise vorhanden – ohne Befleckung.

Weil sie die Sphäre der Leere ist, ist es so, dass sie kein Selbst sein
kann.

Und es gibt auch nichts [in ihr], was Frau ist oder Mann.
Was wäre denn, so völlig frei von jeder Form der Wahrnehmung,
das, was man Selbst nennt, was Gegenstand der Untersuchung?

In allen Gegebenheiten, [im Grunde] von Reizen frei,
bilden Frau und Mann auch kein Objekt der Anziehung.
Sie dienen zur Selbstkontrolle über den Stachel der Giererei
und so steht Mann und Frau für [Mittel] und Weisheit als Umschreibung.

Die drei, genannt: »Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Leerheit«
führen zur Läuterung einer [dem entgegengesetzten] Auffassung.
[Doch] besteht des Geistes vortrefflichste Bereinigung
in der Lehre von der Eigennatur der Wesenlosigkeit.

So wie ein Kind in einer Schwangeren Mutterleib,
obwohl nicht sichtbar, dort verweilt,
bleibt, von negativen Emotionen verdeckt,
die Sphäre der Leere auch unentdeckt.

Aus einer Ich- und Mein-Vorstellung,
aus begrifflicher Unterscheidung und aus Begründung.
Die vier Auffassungen sind der Ursprung,
denn der elementare Grundstoff bedingt die Auswirkung.

Auch ermangeln die Wunschgebete sämtlicher Buddhas
den Anschein eines Seins und einer Merkmalshaftigkeit.
Eingebettet im sich selbst erkennenden Gewahrsein,
ist der Buddha versehen mit der immerwährenden Soheit.

Analog zum Hasenhorn, das ein Bildnis ist,
für etwas, das es nicht wirklich gibt, einfach hinzugefügt,
sind desgleichen sämtliche Gegebenheiten
nicht wirklich existent, etwas das man nur namentlich benennt.

Es entzieht sich auf der Ebene subatomarer Teilchen
selbst das Horn des Ochsen einer Wahrnehmung.
Dort wo anfangs [nichts entsteht] und folglich in Folge [nichts
vergeht],
was ist da Gegenstand der Untersuchung?

Ein in Abhängigkeit entstehendes Entstehen
und ein in Abhängigkeit entstehendes Vergehen –
da nicht mal eines davon [wirklich] existiert,
wie wird dies vom Geisteswicht analysiert?

Mittels der Illustration eines Hasen- und eines Büffelhorns
wird in den Lehrreden des Sugata
der Beweis erbracht: Alles ist Madhyamaka.

So wie der Sonne, Mond und Sterne Abbild
in eines reinen Gefäßes Wasseransammlung
gesehen werden kann – in Form von einer Spiegelung –,
gilt dies auch für die Gesamtheit jeglicher Begrifflichkeit.

Was in dieser Weise kein wahres Wesen inne hat,
stets heilsam ist – zu Beginn, mittendrin und zuletzt –
nicht in die Irre führt, stabil und dauerhaft,
wie wird darauf ein Ich und Mein gesetzt?

Wie es über das Wasser zur Sommerzeit
heißt, dass es warm sei,
so wird es zur kalten Jahreszeit
bekundet, kalt zu sein.

Solange vom Netz negativer Emotionen umwunden,
werden sie geistbegabte Wesen genannt.
Sind sie der negativen Emotionen entbunden,
sind sie als Buddhas bekannt.

Die Beziehung zwischen Auge und sichtbarer Form
führt zu einem makellosen [vorstellungsfreien] Erscheinen.
Durch der [Erscheinung] Nicht-Entstehen und -Vergehen
ist Sphäre der Leere, [doch durch begriffliches Vorstellen] Anheften.

Laut und Ohr in gegenseitiger Abhängigkeit
führen zu einem reinen Bewusstsein. Durch die drei
herrscht Sphäre der Leere, bar einer Merkmalhaftigkeit.
Doch findet im Zusammenhang mit begrifflicher Vorstellung ein
Hören statt.

Riechen ist Ergebnis der Nase und des Geruchs in wechselseitiger
Abhängigkeit
und ist Illustration des Nichtvorhandenseins von Formhaftigkeit.
So führt in gleicher Weise ein Geruchsbewusstsein
zur Sphäre der Leere als Idee [von Geruchsein].

Der Zunge wahre Wesenheit ist Leerheit,
der Faktor Geschmack ist auch in Aufhebung.
Sphäre der Leere in ihrer Wesenheit,
führen sie nicht zu Bewusstseinsbildung.

Das wahre Wesen des Körpers in seiner Sublimierung,
so wie die reine Natur des Ausgangspunktes, der Gegenstand der
Berührung –
besteht ein Sich-Loslösen von beiden, der [beherrschenden und der
Objekt]- Bedingung,
ist Sphäre der Leere dessen namentliche Bezeichnung.

Wird hinsichtlich sämtlicher Gegebenheiten, von denen Geist vorrangig ist,
ein Sich-Vorstellen und Bestimmen sein gelassen,
dann übe man sich in der Sphäre der Leere,
der Wesenlosigkeit jeglicher Gegebenheit.

Was man sieht, hört, riecht,
schmeckt und fühlt –
jegliche Gegebenheit, vom Yogin in rechter Weise erkannt,
weist die Vollkommenheit [ihrer natürlichen] Beschaffenheit.

Auge, Ohr und Nase,
Zunge, Körper und auch Geist,
die sechs Sinnestore, in sublimierter Reinheit,
sind Kennzeichen der Soheit.

Von zwei Positionen betrachtet, entspricht der eine Geist
Saṃsāra, sowie Saṃsāras Überschreitung.
Saṃsāra entstammt der Selbstverhaftung,
Sosein dem sich selbst erkennenden Gewahrsein.

Nirvāṇa ergibt sich aus dem Versiegen der Leidenschaft
und aus dem Versiegen von Zorn und Unwissen.
Deren [völliges] Aufhören, das ist Buddhaschaft,
Zuflucht aller körperhafter Lebewesen.

[Saṃsāra und Nirvāṇa] in seiner Gesamtheit
entstammt dem Wissen oder Unwissen über diese Körperhaftigkeit.
Die eigene Vorstellung bedingt die Fesselung.
Kenntnis der wahren Wesenheit führt zu Freiheit.

Das Erwachen ist weder fern, noch ist es nah,
wird nicht herbeigeschafft, noch von einem weggerafft.
In dem Gewebe negativer Emotionen an sich,
sieht man oder sieht man nicht [den Buddha].

In zahlreichen Sūtrasammlungen wird dies verkündet:
Genährt vom Grund, der Fackel der Weisheit,
führt eine himmlisch-erhabene Friedfertigkeit
dazu, dass sich das wahre Wesen durch Untersuchen findet.

So wie durch die segensreiche Kraft, mittels der zehn magischen Kräfte
hervorgebracht,
die mit wenig Verdienst, [den Buddha partiell, wie die Form] des
Sichelmondes [wahrnehmen],
wird von den [gewöhnlichen] Wesen, die mit [starken] negativen Emo-
tionen versehen,
der Zur-Soheit-Gegangene [überhaupt] nicht gesehen.

Es ist wie mit den hungernden Geisterwesen:
Sie sehen beim Anblick der Meere nur Trockenheit.
Ebenso wird – durch Verblendung aufgrund von Unwissenheit –
die Nichtexistenz aller Buddhas vertreten.

Was kann denn der Bhagavat bewirken
für die mit geringem Verdienst, für die im niederen Dasein?
Es ist, als lege man in die Hand eines Blinden
einen äußerst kostbaren Edelstein.

Vor den heilsam-verdienstvoll Handelnden
wird sich der Erwachte niederlassen,
der Glorreiche, von Natur aus lichter Schein,
bestechend mit den zweiunddreißig Kennzeichen.

Selbst wenn die Formkörper der Schutzgebiete
auch während vieler Zeitalter verweilen —
so um die Schülerschaft zu leiten.
Vielgestaltig, doch [nicht] von Sphäres Weite weichend.

Stellt sich eine Einsicht in die Geistesobjekte ein,
dann erfolgt ein diesbezüglich beteiligtes Gewahrsein.
[Der Grad] des sich selbst erkennenden Gewahrseins Reinheit
[definiert] Verweilen auf den Ebenen – ist dessen natürliche Beschaffenheit.

Des großen Herrschers »Höchster Bereich«, [der Dharmakāya],
der »Alles Überragende« [Sambhogakāya] und der »Wohl
Geschmückte« [Nirmāṇakāya]
verschmelzen, so meine ich, in sich –
dreifache Weisheit wird zur Einheit.

Im Bereich der Toren [liegt Verdienst und Weisheit, Basis der] Allwissenheit,
im Bereich der Edlen, [der Ebenen und Pfade] Mannigfaltigkeit.
Des großen Herrschers Lebensspanne ist Unermesslichkeit.
Was Bedingung für [deren Fortbestehen in] der Zeitalter Dauerhaftigkeit?

Wie der Lebewesen Lebensraum
in der Äonen Unermesslichkeit,
was gewährt das Fortbestehen
der Lebewesen Lebenszeit?

[Aus dem] Grund, der sich nicht aufbraucht, dem Sosein,
folgt dessen unaufhörliche Wirkung.
So setze zu Zweck- und Zielsetzung
ein durchdringendes, nichts erfassendes Gewahrsein ein.

Denk nicht, das Erwachen ist in weiter Ferne,
denk auch nicht, es liegt ganz nah.
Wird ein Erfassen der sechs Sinneseindrücke seingelassen,
ist man des wahren Seins, so wie es ist, gewahr.

Wird ein Gemisch aus Milch und Wasser
im gleichen Behältnis bewahrt,
trinkt der mystische Vogel die Milch,
nicht das Wasser, das bleibt ausgespart.

Desgleichen gilt: Zwar verhüllt von negativen Emotionen,
ist in demselben Körper Wissen [mit Unwissen] gepaart.
Der Yogin wird das Wissen ergreifen,
dem Unwissen wird von ihm entsagt.

[Nicht] die Auffassung von einem Ich und Mein
und so lange [es sie gibt], die Idee von Äußerlichkeit –
[sondern] das Erfassen zweifacher Selbstlosigkeit
führt im Grund zum Aufhören von Dasein.

Es sprechen die Toren von einer Zweiheit
bezüglich dem trefflichen Grund für Nirvāṇa und Buddha,
für Reinheit und für Dauerhaftigkeit.
Ruhe darum in der [Sphäre der Leere] nicht-dualem Yoga.

Durch diese drei wird sich das [Buddha]-Element entfalten:
Für Freigebigkeit mancherlei Härten ertragen,
[Heilsames] häufen, zum Wohl der Wesen ethisches Verhalten,
und den Wesen förderlich, Geduld bewahren.

Auch diese drei helfen das Erwachen zu entfalten:
Beharrlichkeit in allen [rechten] Sachen,
innerhalb der Meditation eine zielgerichtete Konzentration,
unablässig sich die Intelligenz zu Nutze machen.

Die vier Eigenschaften, die das Element gedeihen lassen:
Intelligenz, versehen mit dem rechten Vorgehen,
Wunschgebete, die sublimieren,
der Kraft immanent Festigkeit, und [schließlich] Weisheit.

»Keine Ehrerbietung dem, der nach Erwachen strebt, erweisen«
heißt, in Worten abfällig sich zu äußern.
Denn ohne einen Bodhisattva
gibt es keinen Dharmakāya.

Wer den Keim des Zuckerrohrs nicht achtet,
doch nach dem Genuss des Zuckers trachtet –
[wisse:] Ohne des Zuckerrohrs Keim
stellt sich kein Zucker ein.

Wird man auf den Keim des Zuckerrohrs gut aufpassen,
in dessen Nähe bleiben und ihn gedeihen lassen,
wird daraus dies Zustand gebracht:
Der feine Zucker und auch Zuckersaft.

Wird die, auf das Erwachen gerichtete Geisteshaltung gut bewacht,
wird stetig kultiviert und auch zur Anwendung gebracht,
bedingt dies die Hervorbringung und ist der Ursprung
der Arhats, der Pratyekas, sowie der Buddhas.

So wie die beste Sorte Reissaat
der Bauern gut verwahrt,
werden die mit Hingabe zum höchsten Yāna
von den Führern wohl bewahrt.

So wie man in der dunklen Phase, bei Altlicht,
den Mond nur ein wenig erblickt,
ist für die mit [bloßer] Hingabe zum höchsten Yāna,
der Kāya des Buddha kaum sichtbar.

Ist der Mond am Zunehmen,
wird von Moment zu Moment sein Anwachsen gesehen.
So wird auch für die, die in die Ebenen eindringen,
die Einsicht immer mehr und mehr an Tiefe gewinnen.

Wie am fünfzehnten, im lichten Abschnitt,
der Vollmond in Erscheinung tritt,
so gilt: Ist der Endpunkt der Ebenen erreicht,
strahlt auch der Dharmakāya in Vollkommenheit.

Mit einem steten und unerschütterlichen Streben
zum Buddha, Dharma und zur Gemeinschaft der Edlen
wird der Wunsch [nach Erwachen] in rechter Weise entfacht,
und nie wieder davon abfallend, immer wieder hervorgebracht.

Hat man die Schattenseiten völlig hinter sich gebracht
und in den lichten Seiten Fuß gefasst,
wird sodann der [Dharmakāya zum Teil] erkannt
und mit [Ebene der] »Freude« trefflich benannt.

Begierde und verschieden anderweitige
Verunreinigungen bewirken immerfort Befleckungen.
Doch was geläutert ist und Reinheit,
bezeichnet man mit [Ebene der] »Makellosigkeit«.

Gelöst vom Netzgeflecht negativer Emotionen
scheint die makellose Weisheit in voller Klarheit.
Indem sie der maßlosen Ausdehnung der Dunkelheit
entgegenwirkt, [ist sie die Ebene] vom »Werden der Lichtheit«.

Weil sie [das zu Wissende] allzeit mit wonnigem Lichte erhellt
und mit dem Licht des Gewahrseins, das einen völlig umhüllt,
[den Wunsch nach] Geschäftigkeit gänzlich vertreibt,
heißt sie die Ebene »Dynamische Lichtheit«.

Wissenschaft, Kunst und Technik
und mannigfaltige geistige Kontemplationen
überwinden schwierig zu reinigende negative Emotionen,
und so nennt man [diese Ebene] die »das Schwierige Bezwingende«.

Die [Gleichheit der] drei Arten des Erwachens,
das Vortreffliche in vollem Umfange umfassen
und das tiefgründige [Verstehen] von Entstehen und Vergehen
führt zur Bezeichnung dieser Ebene als die »Vergegenwärtigte«.

Der formierte Wirkungskreis, die Allgegenwärtigkeit
des spielerischen Agierens vom Strahlenkranz der Lichtheit –
und weil der Übergang über des Daseinspfuhles Schlick stattfand
wird diese [Ebene] die »Weit Fortgeschrittene« genannt.

Der Buddha versichert dies mit Bestimmtheit:
Mit dem Münden in das Meer der Weisheit
und durch spontanes Wirken in Mühelosigkeit
[ist diese Ebene] die von der Schar der Dämonen »Unerschütterliche«.

Den vollen Umfang von klar definiertem Wissen kennen
und den Diskurs über die Lehre, mit gewandter Redekraft,
dies hat der Yogin im höchsten Grad zur Vollendung gebracht –
was dazu führt, diese Ebene mit »Tiefe Einsicht« zu benennen.

Weisheitswesensgleich ist dessen Kāya,
dem Himmelsraume gleich ist dieser makellos.
Entsprungen vom Regenschauer der Buddhas
ist die »Wolke des Dharma«, Quelle und Zusammenfluss.

Wurde die Sphäre der Dharmas aller Buddhas
als Folge rechter Lebensführung voll in Besitz gebracht,
ist dies der Grundlage totale Neugestaltung
und wird mit der Bezeichnung »Dharmakāya« bedacht.

Unvorstellbar ist das Freisein von den Prägungen.
Wie Prägungen den Saṃsāra bedingen, ist erfassbar,
doch bleibst Du, [Buddhaweisheit], völlig unvorstellbar.
Womit wärest Du denn auch erkennbar?

Unzugänglich dem Bereich jeglicher Ausdrucksmöglichkeit.
Nicht Bereich der Erfahrbarkeit der Sinnesfähigkeit.
Doch vom Intellekt erkannt, Gegenstand der Erfahrung.
So gelte dem – was es auch sei – Preis und Verehrung.

Durch die stufenweise rechte Vorgehensweise
wird den mächtigen Bodhisattvas – durch die von den Buddhas
aus den Wolken des Dharmas [strömende] Weisheit –
das Schauen der Soheit, der Leerheit, zuteil

und zeitpunktgleich des Geistes Reinwaschung
bringt des Saṃsāranetzgeflechtes Auflösung
und es erfolgt die Thronbesteigung
auf dem Sitz in Form des großen Lotus.

Die Blütenblätter im strahlenden Schein von vielerlei edlem Gestein,
sind im Besitz vom Filament, dem Genussobjekt der Sinneslust
und von weiteren Lotusblumen, vielmals zehn Millionen,
völlig umschlossen, in allen Gestalten und Formen.

Von den zehn Kräften erfüllt,
gesättigt mit Furchtlosigkeit,
die unergründbaren Merkmale des Buddha,
[gründend in] Merkmalslosigkeit, sind unauslöschbar.

Durch sämtlicher guter Taten Kraft
wurde Verdienst und Weisheit zusammengebracht,
nun umringt vom weiten Kreis der Schülerschaft,
wie der Vollmond von der Sternenpracht.

Aus des Buddhas Sonnenhand
tritt juwelenreiner Lichterglanz.
Wurden die Ältesten ermächtigt,
sind alle der Ermächtigung berechtigt.

Hat der große Yogin, der so thronend weilt,
sie, geknechtet von Unwissenheit,
voller Furcht, aufgewühlt von Leid,
mit dem Auge der Götter erblickt,

strömen Strahlen des Lichts
mühelos aus seinem Körper
und er öffnet alle Tore derer,
dämmernd in der Dumpfheit Dunkelheit.

Das Nirvāṇa aller [Arhats], mit Überresten versehen,
und das ohne Restbestand werden als Nirvāṇa angesehen.
Hier gilt: Nirvāṇa selbst sei
der Geist von [allen] Makeln frei.

Das wahre Wesen der Lebewesen Wesenlosigkeit
ist ebenfalls Erfahrungsbereich der [Sphäre-der-Leere-Weisheit].
Die dies sehen, sind die mit Macht über den Erleuchtungsgeist.
Es ist der Dharmakāya in vollkommener Makellosigkeit.

Erfolgte die Neugestaltung des Ozeans des Gewahrseins
im Dharmakāya, [hinzugefügter] Befleckung befreit,
bewirkt dies, so wie der wunscherfüllende Edelstein,
aller Wesen Wohl und Seligkeit.

Verehrung dem Mañjuśrī

»Die genaue Untersuchung der Sphäre der Leere, eine Erklärung zu [Nāgārjunas] Abhandlung, genannt »Lobpreis der Sphäre der Leere.«

Der wunscherfüllenden Jungfrau des Hains der Sphäre der Leere,
bekränzt mit blühenden Baumreihen, Zierketten edler Eigenschaft,
herangereift zur Frucht der drei Kāyas Wirkenskraft,
der Jungfräulichkeit strahlendem Schein, erweise ich Ehre.

Zwar immer wieder in der Feuergrube der lodernden negativen
Emotionen,
nimmt doch die Strahlkraft des kühlenden Gewahrseins nicht ab.
Der scharf-stechende Verstand verbrennt das Feuerholz der
Merkmalsvorstellung,
und so erfolgt hier der Sphäre-der Leere-Weisheit nähere
Untersuchung.

Nachdem zuerst einmal die Verpflichtung zum Verfassen und eine
Ehrebietung geäußert wurde, folgt die eigentliche Erläuterung in zwei
Unterpunkten. Erstens, die Begründung der Notwendigkeit die Ab-
handlung [Nāgārjunas] zu verdeutlichen, und zweitens der eigentliche
Inhalt des Textes.

I. Zweck der Abhandlung

Die Irrtümer die hier ausgeräumt werden sollen, sind die Annahme,

- dass im dialektischen Fahrzeug¹ der Begriff »Sphäre-der Leere-Weisheit²« nicht vorkommt und
- dass die Erläuterung über die Sphäre der Leere beider, der gewöhnlichen Lebewesen und des Buddha, einzig unter dem Aspekt der Leere im Sinne einer reinen Negation³ erklärt wird.
- [Weiterhin ist die Erklärung für diejenigen bestimmt], die die drei: die

natürlich vorhandene Anlage⁴, den Kāya der wahren Wesenheit, Svābhāvikakāya, und das nicht-statische Nirvāṇa⁵, einzig unter dem Aspekt der Leerheit im Sinne einer reinen Negation darlegen, aber nichts von einer Erklärung unter dem Aspekt der Erfahrung von Lichtheit und Gewahrsein wissen.

- [Für diejenigen], die den Erfahrungsanteil von Lichtheit und Gewahrsein, solange man sich noch im Grundlagenstadium befindet, einzig als konzeptuelles Bewusstsein, aber nicht als ursprüngliches Gewahrsein erklären.
- [Für diejenigen], die derartig über diese und jene [Ansichten] unterrichtet sind und behaupten, dass das ursprüngliche Gewahrsein an sich, [bereits im Grundlagenstadium], authentischer Buddha und Dharmakāya sei, und darauf basierend, dass alle [gewöhnlichen] Lebewesen Buddhas sind.
- [Für diejenigen], die desweiteren [die wahre Existenz] der im definitiven Sinn vorherrschenden vorzüglichen und geringeren Merkmale [des vollendeten Buddha] gemeinsam mit den Buddhaqualitäten der [zehn] Kräfte und weiteren, sowie das reale Vorhandensein der Buddha-Essenz, Sugatagarbha, [bereits] zum Zeitpunkt der Grundlage vertreten.
- [Für diejenigen], die die Erklärung über die Erfahrung von Lichtheit und Gewahrsein und diese als Essenz der [gewöhnlichen] Lebewesen, solange sie sich noch im Grundlagenstadium befinden, und als Essenz eines Buddha, dann wenn bereits die Frucht erlangt ist, nicht verstehen, und dementsprechend behaupten, dass diese [Erfahrung von Lichtheit und Gewahrsein bereits] während aller Stadien die Buddha-Essenz ist.
- Desweiteren [für diejenigen], die die Erklärungen über diese [Erfahrung von Lichtheit und Gewahrsein], und wie ihr aufgrund der Einteilung der drei Stadien die Bezeichnungen: [gewöhnliches] Lebewesen, Bodhisattva und Buddha gegeben wird, nicht verstehen, und diese während aller Stadien als Buddha-Sein erklären.
- Desweiteren, für einige andere, die das mit Befleckung versehene

wahre Wesen des Geistes als [Buddha-]Essenz bezeichnen

- und [für diejenigen], die die Erklärung dieser nicht vom Blickwinkel des ursprünglichen Gewahrseins aus kennen und sie somit vom Blickwinkel der ausschließenden Leerheit darlegen.
- [Für die], die annehmen, dass in dieser Abhandlung das ursprüngliche Gewahrsein als wahrhaft existent erklärt wird
- und [für die], die sagen, dass die Darlegungen über die natürlich vorhandene Anlage und die Buddha-Essenz der beiden, des ehrwürdigen Nāgārjuna und des Asaṅga, in keinem Punkt übereinstimmen,
- und im Speziellen [für die, die annehmen], dass in dieser Abhandlung hier die Sphäre der Leere, die der Gegenstand der Verehrung ist, nicht als ursprüngliches Gewahrsein, sondern als bloße Leerheit erklärt wird.

Diese falschen Ansichten kommen auf, und nachdem sie ausgeräumt wurden, ist der Zweck des Verfassens dieser Kommentarschrift der, Eindeutigkeit in das wahre Wesen der Sphäre der Leere aufkommen zu lassen [und zu erklären], wie diese [Sphäre der Leere] in der saṃsārischen und nirvāṇischen Phase vorherrscht, und wie deren Zustände in diese und jene begrifflichen Vorstellungen gekleidet werden.

II. Die Abhandlung im Einzelnen

II. A Die kurzgefasste Verehrung der Sphäre der Leere [Vers 1]

[Śākya Chogden]

Mit meinem Körper verneige ich mich vor ihr, mit meiner Rede und in meinem Geist verehere ich sie, [die Sphäre der Leere, auf Sanskrit »Dharmadhātu«, deren Worterklärung folgendermaßen ist:] Mit »Dharma«, [hier auf Deutsch »Leere«], ist in diesem Kontext das nicht-statische Nirvāṇa gemeint, und mit dessen »Dhātu«, [hier auf Deutsch »Sphäre«], die Grundursache für dieses [Nirvāṇa], also das Gewahrsein, das in sämtlichen Stadien der Grundlage, des Pfades und der Frucht allgegenwärtig ist. Was ist nun das Wesensmerkmal dieser [Sphäre der Leere] ?

[Khenpo Rinpoche]

Dieser Lehrtext Nāgārjunas fällt unter den dritten Zyklus des Rades der Lehre. Der erste Vers bekundet der Sphäre der Leere Ehrerbietung.

**Ich verneige mich vor der Sphäre der Leere,
deren zwingendem Bestehen in allen Wesen, die mit Geist
versehen.**

**So lange man so gar nichts um sie weiß,
geschieht es, dass man in den drei Daseinsformen kreist. (1)**

[Śākya Chogden]

Solange man über sie, [die Sphäre der Leere, Dharmadhātu], überhaupt nichts weiß und sie nicht kennt, wird man sich auf den Irrwegen der drei Daseinsbereiche¹, vom Karren der negativen Emotionen² geschleift, im Kreis bewegen. Die Grundlage, [die Sphäre der Leere], ist zweifellos in allen Lebewesen präsent. Würde diese nun mit einer reinen Negation gleichgesetzt werden, wäre die Behauptung absurd, dass die [Lebewesen] im Daseinskreislauf umherirren, oder dass [die Sphäre der Leere] in ihnen gegenwärtig ist, und als logische Folge davon wären [zum einen], die negativen Emotionen nicht in der Lage den Saṃsāra zu bewirken³, und [zum anderen, die Sphäre der Leere] auch dort gegenwärtig, wo keine Lebewesen sind.

[Khenpo Rinpoche]

Solange die Sphäre der Leere unbekannt und unerkannt bleibt, führt dies dazu, dass die Lebewesen vom Karren der negativen Emotionen durch die drei Daseinsbereiche geschleift werden. Sie ist mit Sicherheit in allen Wesen präsent. Behauptete jemand über diese Darlegung, dass die Sphäre der Leere nichts anderes als eine reine Negation sei, das heißt, einzig bloße Leere, ein Vakuum, ein Nichts, dann wäre die Aussage unzutreffend, dass die Lebewesen in den Daseinsbereichen umhertreiben, und es wäre sinnlos zu behaupten, dass die Sphäre der

Leere in allen Lebewesen gegenwärtig sei. Zwei Begründungen belegen dies: Einerseits, wäre die wahre Natur der Lebewesen einzig und ausschließlich bloße Leere, könnten sie niemals im Daseinskreislauf wiedergeboren werden, und andererseits wäre sie dann nicht nur in ihnen, sondern auch in anderen stofflichen Dingen präsent. Zusammengefasst kann man sagen, dass dieser Vers eine Ehrerbietung an die wahre Natur des Geistes ist, an die Sphäre der Leere, wo es weder eine Ehrerweisung gibt, noch einen, der Ehre erweist.

[Dolpopa]

Derjenige, der sich dieses einzigartigen Juwels nicht gewahr ist und in völliger Ignoranz verharret, kreist [unablässig] in den Gefilden der drei Daseinsbereiche. Ich verneige mich vor der Sphäre der Leere, die eindeutig die fühlenden Wesen sämtlicher Lebensbereiche durchdringt und in ihnen präsent ist.

[Rangjung Dorje]

In diesem Einleitungsvers ist die Kernaussage der ganzen Abhandlung in ihrer Quintessenz enthalten. Ist man über die in einem selbst gegenwärtige Buddhanatur⁴ in Unkenntnis, wird dies mit Unwissenheit bezeichnet. Diese verursacht das unablässige Sich-Drehen des Rades der zwölf Glieder des abhängigen Entstehens⁵, was zur Folge hat, dass man in den drei Daseinsbereichen umherirrt. Herrscht Unwissen über die ihrer Beschaffenheit nach traum- und trugbildhaften kausalen Bedingungen, dann erfassen die aus falschem Vorstellen⁶ stammenden begleitenden Geistfaktoren, wie zum Beispiel die Faktoren Unterscheiden und Denken usw., die von Natur aus reine Sphäre der Leere als das, was wir mit »Ich« benennen, und es erfolgt das Sich-Festsetzen sämtlicher Prägungen [in das Grundbewusstsein]. Somit ist die [ursächliche Unwissenheit] die Grundbedingung für alle Bewusstseinsvorgänge und wird deshalb mit dem Begriff »Geist« bezeichnet. Der [Geist in seiner Unwissenheit] ist ein Sich-Klammern an Dasein, was heilsame, unheilsame oder neutrale Vorgänge und das Heranbilden

eines Körpers bewirkt. Dies wiederum führt zu einem, jedoch nur dem bloßen Schein nach bestehenden, differenzierten Wahrnehmen der [einzelnen] Kategorien, nämlich der die Persönlichkeit konstituierenden Aggregate, Skandhas, der Elemente, Dhātus, und der Sinnesbereiche, Āyatanas. Was wir »Lebewesen⁷« nennen, heißt so, weil es einerseits von diesem Geist geschaffen, und andererseits mit ihm ausgestattet ist. Doch sind alle, die mit den Hemmnissen [der negativen Emotionen und den Hemmnissen des zu Wissenden] behaftet sind⁸, versehen mit der von Natur aus reinen und makellosen Sphäre der Leere, die mit dem Buddha gleich ist. Bezeuge deshalb Ehrerbietung. Der große Herrscher Ārya Nāgārjuna bekundet hier »diesem Buddha«, der von ihm als glanzvoller, [in allen Lebewesen gegenwärtiger] Grund erkannt wurde, seine Ehrerbietung und verneigt sich mit Körper, Rede und Geist, was den tiefen Sinngehalt [dieses Verses] deutlich macht. Die ungereinigte, die im Prozess der Reinigung begriffene und die vollständig gereinigte Sphäre der Leere, Thema der dies erläuternden Abhandlung, wird in einem einzigen, [diesem ersten] Vers, in zusammengefasster Form ausgedrückt. Die Beziehung der Sphäre der Leere zu diesen drei Stadien sollte man gut kennen. Desweiteren heißt es, dass der Zweck [der Abhandlung] darin liegt, den [eigentlichen] Inhalt des Textes einfach erfassbar zu machen. Ein derartiges Erfassen soll zum Erkennen und Verwirklichen der Sphäre des unübertrefflichen Buddha führen, und ist dies erlangt, dann ist dies das eigentliche Ziel.

II. B Die ausführliche Erläuterung dieser Sphäre

II. B i. Die Bestimmung der Sphäre der Leere [Vers 2]

[Khenpo Rinpoche]

Der zweite Vers beschreibt die Sphäre der Leere.

**Sie sind Ursache des Saṃsāra, –
wobei der Prozess ihrer Reinigung bewirkt,
dass daraus Nirvāṇa, deren Reinheit [resultiert].
Auch ist dies der Dharmakāya. (2)**

[Śākya Chogden]

Karma, negative Emotionen und begriffliche Vorstellungen sind Ursache für den Saṃsāra. Vom Läuterungsgrund, der Sphäre-der Leere-Weisheit ausgehend, ergibt sich mittels des bereinigenden Pfades, durch den Läuterungsprozess, das von Unreinheiten bereinigte Gewahrsein. Nirvāṇa und auch Sphäre der Leere sind mit diesem synonym¹. Würden diese beiden bedeutungsgleichen Begriffe aber bereits auf die [ungeläuterte] Sphäre der Leere zutreffen, so wie sie zum Zeitpunkt der [ungereinigten] Grundlage ist, dann wäre die affirmative Aussage: »wobei der Prozess ihrer Reinigung bewirkt, ... dass daraus Reinheit [resultiert]« unsinnig.

[Khenpo Rinpoche]

Es gibt drei Ursachen für den Saṃsāra: Erstens, die Kausalität der Handlungen, Karma, zweitens, negative Emotionen, Kleśas, und drittens, begriffliche Vorstellungen. Sie alle werden auf der Grundlage der Sphäre der Leere – Dharmadhātu, auch ursprüngliches Gewahrsein oder ursprüngliche Weisheit genannt – durch die Ausübung der rechten Lehre geläutert. Dies beseitigt alle die wahre Natur des Geistes befleckenden, ihm aber nicht ursprünglich innewohnenden hinzugefügten Verunreinigungen. Ergebnis dieses Prozesses der Reinigung ist das reine ursprüngliche Gewahrsein. Es ist synonym mit Nirvāṇa, mit Dharmakāya und auch mit Sphäre der Leere. Was ist, in wenigen Worten, die Sphäre der Leere? Sie ist die Quintessenz unseres gegenwärtigen Geistes, die von Natur aus strahlende Lichtheit, frei von allen Makeln und in sich vollkommen. Somit ist das letztendliche Ziel unserer Übung, das, was es zu erkennen gilt, die wahre Natur unseres Geistes. Von aller Verunreinigung geläutert ist sie Nirvāṇa.

[Übersicht über die Gliederung des gesamten Grundtextes:]

II. B ii. Wie sich diese [Sphäre der Leere] in den drei Stadien vorfindet

II. B ii.1. Wie zum Zeitpunkt der Grundlage, auf der saṃsārischen Ebene, die Sphäre der Leere natürlicherweise rein ist

II. B ii.2. Wie sich auf der Ebene des erhabenen Mahāyāna-Pfades die zweifache Reinheit des Dharmakāya stufenweise herausbildet

II. B ii.3. Wie die Frucht, die drei Kāyas und die erleuchtende Aktivität, auf der Ebene des Buddha spontan auftreten

[Gliederung des ersten Unterpunktes:]

II. B ii.1. Wie zum Zeitpunkt der Grundlage, auf der saṃsārischen Ebene, die Sphäre der Leere natürlicherweise rein ist

II. B ii.1.1. Wie zum Zeitpunkt der Grundlage die Sphäre der Leere als natürlich-strahlende Lichtheit vorherrscht

II. B ii.1.1.1 Ein veranschaulichendes Beispiel, wie zwar [zum Zeitpunkt der Grundlage] Weisheit vorherrscht, aber nicht entdeckt wird

II. B ii.1.1.1.1. Das Beispiel vom [Wasser-]Milch-Gemisch lehrt, wie alle Lebewesen von der Weisheit durchdrungen sind

II. B ii.1.1.1.1.1. Das Beispiel, wie zwar die [Weisheit] vorhanden, aber für einen selbst nicht sichtbar ist [Vers 3]

[Khenpo Rinpoche]

Die ausführliche Darstellung der Abhandlung zur Sphäre der Leere ist in drei Hauptpunkte untergliedert.

Der erste beschreibt das Stadium der Grundlage. Darin wird dargelegt, wie selbst während des saṃsārischen Daseins die Sphäre der Leere natürlicherweise rein ist. [Vers 1-73]

Der zweite beschreibt, wie beim Beschreiten des Pfades ein Ausüben-der zu einem edlen Bodhisattva des großen Fahrzeuges, Mahāyāna, wird und sich der zweifach reine Dharmakāya¹ stufenweise entfaltet. [Vers 74-98]

Der dritte beschreibt, wie zum Zeitpunkt der völligen Reife, wenn die Frucht der Buddhaschaft erlangt ist, die drei Kāyas und die erleuch-

tende Aktivität spontan gegenwärtig sind. [Vers 99-101]

Der erste Teil, der die Sphäre der Leere zum Zeitpunkt des Grundzustandes beschreibt, das heißt, solange die Wesen sich im Daseinskreislauf befinden, gliedert sich in drei Unterpunkte.

Der erste Unterpunkt beschreibt, wie die Sphäre der Leere ihrem Wesen nach strahlende Lichtheit ist. [Vers 3-25]

Der zweite Unterpunkt beschreibt, dass die Sphäre der Leere, eben weil sie von Natur aus strahlende Lichtheit ist, von allem, was sie verunreinigt, geläutert werden kann. [Vers 26-65]

Der dritte Unterpunkt beschreibt, wie sich, abhängig von den richtigen Umständen, jedes Wesens Potenzial zum Erwachen entfalten kann, und wie dadurch alle Verunreinigungen beseitigt werden können. [Vers 66-73]

Der erste Punkt, die Darstellung der Sphäre der Leere zum Zeitpunkt des Grundzustandes, lehrt, wie diese Sphäre der Leere, das wahre Wesen des Geistes eines jeden fühlenden Wesens, deren Natur strahlende Lichtheit ist, synonym mit ursprünglichem Gewahrsein und natürlich innewohnender Weisheit, nicht ohne weiteres erkannt wird. Auch wird der Einwand widerlegt, dass dieses ursprüngliche Gewahrsein zum Zeitpunkt des Grundzustandes, solange die Lebewesen in saṃsārischer Verwirrung stecken, nicht vorhanden sei. Anhand von vier Beispielen wird gelehrt, dass ursprüngliches Gewahrsein auch dann besteht, wenn wir es nicht erkennen.

Das erste Beispiel ist das des Milch-Gemisches. Wie Butter potenziell in der Milch enthalten ist, ist ursprüngliches Gewahrsein allen Lebewesen innewohnend. [Vers 3-4]

Das zweite Beispiel ist das eines Lichts inmitten einer Vase. Ebenso wie ein Licht, das in einer Vase brennt, ist ursprüngliches Gewahrsein, das die Natur strahlender Lichtheit hat, immerwährend in allen Lebewesen präsent – obwohl diese es wegen der Vase, die das Hemmnis der negativen Emotionen und das Hemmnis in Bezug auf das zu Wissende

illustriert, nicht sehen können. [Vers 5-7]

Das dritte Beispiel ist das eines Amethysts, der sich noch in seiner Druse befindet. Dies illustriert, wie auf der ersten Bodhisattva-Ebene die Unwissenheit beseitigt wird, die die strahlende Lichtheit verdunkelt. [Vers 9-10]

Das vierte Beispiel ist das reinen Goldes und illustriert, wie die strahlende Lichtheit immerwährend besteht. [Vers 11]

Wir kommen zum ersten Beispiel, das des Milch-Gemisches, das aufzeigt, wie die immer bestehende Sphäre der Leere, obwohl verdunkelt und nicht sichtbar, durch das Beseitigen der negativen Emotionen offensichtlich wird.

**Das [ungeläuterte] Milch-Gemisch
bringt Butterschmalz nicht auf den Tisch.
Ebenso wird, solange mit negativen Emotionen versehen,
die Sphäre der Leere auch nicht gesehen. (3)**

[Khenpo Rinpoche]

Butter ist immer inhärenter Bestandteil der Milch, ist aber nicht manifest, solange diese ungeläutertes, ungebuttertes Milch-Gemisch ist. Ebenso verhält es sich mit der Sphäre der Leere, die auch nicht offensichtlich ist, solange sie mit den negativen Emotionen der gewöhnlichen Wesen vermischt ist. Das wahre Wesen des Geistes, die Sphäre der Leere, die strahlende Lichtheit, kann von gewöhnlichen Personen nicht erkannt werden, solange sie von den flüchtigen Befleckungen daran gehindert sind.

[Rangjung Dorje]

... Das wahre Wesen des Geistes, durch das Beispiel der Milch veranschaulicht, ist völlig durchtränkt mit dem Wasser der negativen Emotionen. Das Butterschmalz, das überhaupt nicht wahrnehmbar ist, ist frei von den Verunreinigungen des [überschüssigen] Wassers. Aber

es ist nicht so, dass in der Milch das Butterschmalz nicht schon präsent wäre. Desgleichen ist es auch nicht so, dass Buddhaschaft, die mit [der Bezeichnung] Sphäre der Leere ausgedrückt und bloß nicht wahrnehmbar ist, nicht auch in allen Lebewesen [immerwährend] präsent wäre. ...

II. B ii.1.1.1.1.2. Das Beispiel, wie das Beseitigen der Befleckungen zum Erkennen führt [Vers 4]

**Gleichsam wie aus dem Prozess der Butterherstellung
als Ergebnis reines Butterschmalz resultiert,
ist es ebenso, dass sich durch der negativen Emotionen
Beseitigung
die äußerst makellose Sphäre der Leere manifestiert. (4)**

[Khenpo Rinpoche]

Das Ergebnis der Butterung ist Butter oder Butterschmalz, das potenziell der Milch inhärent ist. Dies illustriert die Läuterung der eigenen Verwirrung, deren Resultat das Erkennen der wahren Natur des eigenen Geistes ist, die Sphäre der Leere. Um schwierige Punkte zu klären, werden Beispiele angeführt. Hier soll das Beispiel des Butterschmalzes, der Milch inhärent, dabei behilflich sein, Zweifel an dem schwer zu verstehenden Zusammenhang zu beseitigen, wie ursprüngliches Gewahrsein alle Wesen durchdringen und in ihnen gegenwärtig sein kann.

[Rangjung Dorje]

Es heißt, ebenso wie durch den Prozess der Butterung und anderer Maßnahmen das Wasser von der Milch getrennt wird, werden durch die Hilfsmittel des Anwendens mannigfacher Methoden, die Hemmnisse derart beseitigt, dass man sich schließlich als Buddha verkörpert. Was aber nicht in dem Sinne missverstanden werden sollte, der Buddha sei aus sich selbst heraus, durch äußere [Bedingungen], durch

diese beiden gemeinsam oder gar ohne Ursache hervorgekommen.

II. B ii.1.1.1.2. Das Beispiel von der Vase und dem Licht lehrt, wie Weisheit immerwährend strahlende Lichtheit ist

II. B ii.1.1.1.2.1. Das Beispiel, wie das strahlende Licht für einen selbst nicht in Erscheinung tritt [Vers 5]

[Khenpo Rinpoche]

Das zweite Beispiel illustriert anhand eines in einer Vase brennenden Lichts, wie die strahlende Lichtheit der wahren Natur unseres Geistes, obwohl von uns unerkannt, immer leuchtet.

**Gleichsam wie ein Licht, das inmitten einer Vase steht,
so rein gar nichts erleuchten kann,
ist auch, was sich inmitten der Vase der Emotionen regt,
nämlich der Leere Sphäre, nicht erkannt. (5)**

[Khenpo Rinpoche]

Ein Licht, das im Inneren einer Vase brennt, bleibt unsichtbar. Jedoch bedeutet dies nicht, dass es nicht vorhanden ist. Es ist da, ebenso wie die strahlende Lichtheit des ursprünglichen Gewahrseins, die leuchtend scheint, obwohl von der Vase der sie umhüllenden negativen Emotionen gehemmt.

II. B ii.1.1.1.2.2. Das Beispiel, [wie das strahlende Licht in Erscheinung tritt], wenn die Befleckungen beseitigt sind

II. B ii.1.1.1.2.2.1 Der eigentliche Sachverhalt [Vers 6-7]

**Wird von dieser und jener Seite dann
die Vase mit Hohlraum durchbrochen,
kommt aus diesem und jenem Seitengang
die lichte Natur geflossen. (6)**

**Wenn durch der Geistesruhe diamantene Kraft
die Vase selbst gänzlich zerfällt,
ist der Himmelsraum entfacht
und bis ins Unendliche erhellt. (7)**

[Khenpo Rinpoche]

Hier wird erklärt, wie durch die einem Vajra gleichende meditative Versenkung, die auf der zehnten Bodhisattva-Ebene auftritt und schließlich zur Buddhaschaft führt, die Vase der flüchtigen Hemmnisse der negativen Emotionen zerstört wird und das ungehinderte Lodern der strahlenden Lichtheit des ursprünglichen Gewahrseins im unermesslichen Raum ermöglicht wird. Jegliche meditative Übung, sei es die der Wesenlosigkeit oder der Leerheit, zielt darauf ab, die Vase der negativen Emotionen zu vernichten, und so gibt es zahlreiche Mittel, diese Vase zu zertrümmern und die strahlende Lichtheit hervorzu-
bringen.

II. B ii.1.1.1.2.2.2. Widerlegung des Gegenarguments, [dass strahlende Lichtheit produziert und somit neu geschaffen sei] [Vers 8]

[Khenpo Rinpoche]

Dieser Vers ist eine Antwort auf ein Gegenargument, das während einer Debatte aufkommt. Die Behauptung des Gegners wird widerlegt, die strahlende Lichtheit würde aufgrund des Sich-Übens innerhalb der Meditation entstehen und müsse daher neu geschaffen sein.

**Die Sphäre der Leere ist ohne Entstehen,
zu keinem Zeitpunkt wird sie vergehen,
in allen Zeitdimensionen ohne negative Emotionen,
zu Beginn, zwischendrin und bei Beendigung frei von
Befleckung. (8)**

[Śākya Chogden]

Wendet jemand ein, das lichte ursprüngliche Gewahrsein stelle sich [erst] nachfolgend aufgrund der Übungen des Pfades neu ein und sei zum Zeitpunkt des Grundzustandes nicht vorhanden, [dann lautet die Antwort in Form einer logischen Schlussfolgerung:]

Subjekt: Das ursprüngliche Gewahrsein natürlich-strahlender Lichtheit.

Aussage: Es ist ein fortlaufendes Bestehen von [etwas, seinem Wesen nach] Gleichbleibendem, und nichts Neugeschaffenes, das zuvor nicht gewesen wäre.

Begründung: Erstens, weil es niemals ein Aufhören [davon] gibt, hervorgerufen durch ein Unterbrechen des fortlaufend gleichartigen Stromes seiner selbst, und zweitens, weil es niemals aus dem, seinem Wesen nach mit negativen Emotionen Durchdrungenen entspringt. Es ist zu Beginn, im Verlauf und am Ende [des Pfades], dem Eigenwesen nach, ohne Befleckungen, als solches nicht neu geschaffen, sondern Sphäre der Leere.

[Khenpo Rinpoche]

Stellt jemand die Frage: Ist dieses ursprüngliche Gewahrsein, das sich auf der Stufe des Buddha entfaltet, nicht erst der Übung des Pfades entsprungen und daher zum Zeitpunkt des Grundzustandes, solange man eine gewöhnliche Person ist, gar nicht vorhanden? Dann lautet die Antwort darauf: Das Wesen des Geistes ist strahlende Lichtheit, die von keiner Ursache oder Bedingung abhängt. Es ist nicht etwas, das infolge des Nichtvorhandenseins eines vorhergehenden Kontinuums seiner selbst neu geschaffen werden müsste, weil es nicht durch ein Unterbrechen des fortlaufend gleichartigen Stromes seiner selbst zu sein aufhört, und weil das wahre Wesen des Geistes immerwährend vollständig frei von negativen Emotionen ist, die es in letzter Wirklichkeit gar nicht gibt. Somit ist das wahre Wesen des Geistes immerzu gegenwärtig. Die Sphäre der Leere ist keine Wesenheit, die in Folge von Ursachen und Bedingungen zustande kommt, und also nichts, das

der Kausalität unterworfen wäre. Wäre sie etwas Substanzielles, gäbe es ein Ende, da alles, was entsteht, letztlich aufhört. Sie wäre dann etwas, das in die Wirklichkeit eintritt und wieder aus der Wirklichkeit heraustritt und sich in ein Nichts auflöst. Im Gegensatz dazu ist die Sphäre der Leere jedoch die grundlegende Natur der Wirklichkeit und somit im Anfangsstadium, zu Beginn des Pfades, im Zwischenstadium, beim Beschreiten des Pfades und im Endstadium, beim Erlangen der völligen Reife der Frucht, immer gleich, das heißt, sie ist immerwährend makellos und frei von Hemmnissen. Sie ist nicht neu geschaffen oder dem Nichts entsprungen.

[Dolpopa]

Wendet jemand ein, die Sphäre der Leere würde im Stadium einer gewöhnlichen Person aufhören [so zu sein, wie sie war,] und sich [erst] beim Beschreiten des Pfades und im Stadium der Frucht entwickeln, und somit ein produkthaftes Erzeugnis sein, [dann ist die Antwort darauf:] Die Sphäre der Leere ist nichts Neugeschaffenes. Die Sphäre der Leere wird, ihrem Wesen nach, im Stadium einer gewöhnlichen Person nicht zu sein aufhören¹, ist während der Stadien des Grundes, des Pfades und der Frucht natürlicherweise ohne negative Emotionen, und während des Anfangsstadiums, im Verlauf des Pfades und am Ende, beim Erlangen der Frucht, seit Urzeiten natürlicherweise frei von Befleckungen.

II. B ii.1.1.1.3. Das Beispiel von Gestein und Edelstein lehrt, wie immerwährend strahlende Lichtheit vorhanden ist, und wie die Dunkelheit des Unwissens beseitigt wird

II. B ii.1.1.1.3.1. Das Beispiel der natürlich-strahlenden Lichtheit [Vers 9]

Gleichsam wie der Amethyst-Halbedelstein
allzeit in hellem Glanze scheint,
tritt doch, so lange er in der Druse weilt,
sein heller Glanz niemals in Augenschein. (9)

[Khenpo Rinpoche]

Das dritte Beispiel, der Amethyst in seiner Druse, illustriert ebenfalls, wie das wahre Wesen der Sphäre der Leere strahlende Lichtheit ist. Jedoch ist, bis zum Erlangen der ersten Bodhisattva-Ebene, die sie verschleiende Dunkelheit nicht beseitigt.

II. B ii.1.1.1.3.2. Die Beseitigung der Dunkelheit des Unwissens [Vers 10]

**Desgleichen ist, zwar von negativen Emotionen verdeckt,
die Sphäre der Leere völlig unbefleckt.
Doch scheint das strahlende Licht im Saṃsāra nicht,
es tritt der helle klare Schein erst im Nirvāṇa ein. (10)**

[Khenpo Rinpoche]

Obwohl der Amethyst von Natur aus glänzend scheint, sehen wir dessen Eigenschaften nicht, solange er tief im Gestein eingebettet liegt. Ebenso verhält es sich mit der Natur des Geistes, die vollständig rein ist, jedoch solange von negativen Emotionen verdeckt, die strahlende Lichtheit nicht erkennen lässt. Saṃsāra ist nichts weiter als das – es ist die Situation, in der die negativen Emotionen einen daran hindern, die strahlende Lichtheit der wahren Natur des Geistes zu erkennen. Hin-gegen stellt sich Nirvāṇa, das schon immer gegenwärtig war, durch das Beseitigen dieser negativen Emotionen ein und ist das Erkennen der strahlend-lichten Natur des Geistes.

[Dolpopa]

Wenn die Sphäre der Leere zu keiner Zeit entsteht oder vergeht und in Form strahlender Lichtheit vorherrscht, stellt sich die Frage, warum die strahlende Lichtheit nicht von allen, – gewöhnlichen Personen, Bodhisattvas und Buddhas, – gleichermaßen unterschiedslos gesehen wird. Gleichsam wie der Amethyst allzeit in hellem Glanze scheint, tritt doch, so lange er in der ihn hemmenden Druse weilt, sein heller Glanz für niemanden in Augenschein. Entsprechend diesem Beispiel

gilt: So ist, zwar von negativen Emotionen verdeckt, die Sphäre der Leere von Natur aus völlig unbefleckt und strahlende Lichtheit, doch scheint deren Licht im Daseinskreislauf der negativen Emotionen, wo Trübsal vorherrscht, für überhaupt niemanden. Ist jedoch Leid völlig überwunden, wird die strahlende Lichtheit offenbar.

II. B ii.1.1.1.4. Das Beispiel von Gold [und Golderz] erklärt, wie sogar zum Zeitpunkt der [ungereinigten] Grundlage die strahlende Lichtheit vorhanden ist [Vers 11]

[Śākya Chogden]

Kommt die Frage auf: Wenn im Stadium des Nirvāṇa der leidensfreie Zustand strahlender Lichtheit vorhanden ist, könnte es dann sein, dass diese [strahlende Lichtheit] im Grundlagen-Stadium nicht vorhanden ist? Anhand eines Beispiels wird erklärt, wie [strahlende Lichtheit], wenn sie im ursächlichen Stadium nicht existierte, auch zum Zeitpunkt der Frucht nicht eintreten könnte.

[Khenpo Rinpoche]

Das vierte Beispiel, das des reinen Goldes, illustriert ebenfalls, wie strahlende Lichtheit zu Beginn, während und am Ende des Pfades vorhanden ist. Der Vers gliedert sich in zwei Teile, eine Behauptung und eine Erwiderung. Sollte jemand behaupten, dass die strahlende Lichtheit selbstverständlich zum Zeitpunkt des Nirvāṇa besteht, aber nicht im Grundlagen-Stadium, solange die Wesen noch nicht Buddhas sind, ist die Antwort darauf: Wäre strahlende Lichtheit nicht im ursächlichen Stadium vorhanden, wie könnte sie dann in einem resultierenden Stadium vorhanden sein?

**Wenn [Gold]erz vorhanden ist und man sich ans Schürfen macht,
dann wird auch das glänzende Gold zu Tage gebracht.**

**Ist das Element nicht vorhanden, und man setzt sich trotzdem ein,
wird es einzig ein frustrierendes Erlebnis sein. (11)**

[Khenpo Rinpoche]

Ist Gold im Erz enthalten, kann man durch den Prozess der Goldwäscherei das reine Gold gewinnen. Versucht man jedoch Gold aus einem Erz zu erlangen, das keinen Goldgehalt hat, wird die Mühe fruchtlos bleiben.

**II. B ii.1.1.2. Ausräumen der Argumente gegen das Vorhandensein
[ursprünglicher Weisheit] zum Zeitpunkt der [Grundlage]**

**II. B ii.1.1.2.1. Ausräumen der Argumente basierend auf dem [Fehl]-
schluss, dass Lebewesen Buddhas sind [Vers 12-13]**

[Śākya Chogden]

Wenn die ursprüngliche Weisheit in allen drei Stadien gleichermaßen unterschiedslos vorhanden ist, sind dann nicht alle fühlenden Wesen Buddhas? Ein Beispiel erklärt, wie sie, trotz [dieser Voraussetzung], nicht [Buddhas] sind.

[Khenpo Rinpoche]

Der zweite Teil des ersten Unterpunktes [Vers 12 bis 25] entkräftet die dreiteilig gefasste Anfechtung, dass die Buddha-Essenz in allen Lebewesen gegenwärtig sei¹.

Die erste zu widerlegende Anfechtung lautet: Das bloße Vorhandensein des Buddha-Elements oder der Sphäre der Leere macht die Lebewesen schon zu Buddhas. [Vers 12-13]

Die zweite zu widerlegende Anfechtung lautet: Das bloße Vorhandensein der Sphäre der Leere bedingt die Präsenz der Buddha-Essenz. [Vers 14-17]

Die dritte zu widerlegende Anfechtung lautet: Das Heilmittel, das die hinzugefügten Befleckungen beseitigt, entfernt ebenfalls das Buddha-

Element, oder anders gesagt, der Reinigungsvorgang beseitigt nicht nur die Beschmutzung, sondern auch den Stoff. [Vers 18-25]

Im ersten Unterpunkt versucht der Widersacher, Nāgārjunas Aussage über das unterschiedslose Vorhandensein der Sphäre der Leere zum Zeitpunkt der Grundlage, des Pfades und der Frucht damit zu entkräften, indem er behauptet, dass dann alle Lebewesen bereits Buddhas wären. Die Erwiderung darauf lautet:

**Solange von Spelzen umschlossen,
sagt man nicht, dass das Getreide die Frucht ist.
Ebenso gilt: Solange mit negativen Emotionen versehen,
werden die [Wesen] nicht als Buddha angesehen. (12)**

[Khenpo Rinpoche]

Obwohl die Sphäre der Leere alle Wesen durchdringt, werden die Lebewesen nicht als Buddhas bezeichnet, solange sie mit negativen Emotionen versehen sind, ebenso wie das Getreide nicht als Frucht bezeichnet wird, solange es von Spelzen umschlossen ist.

**Analog dazu: Sobald von der Spreu getrennt,
wird die Frucht selbst offenbar.
Ebenso gilt: Sind die negativen Emotionen entfernt,
scheint der Dharmakāya hell und klar. (13)**

[Khenpo Rinpoche]

Ist die Spreu beseitigt, bleibt die Frucht, ist man frei von negativen Emotionen, bleibt die wahre Natur des Geistes, die mit den Begriffen Dharmakāya und Buddha bezeichnet wird.

II. B ii.1.1.2.2. Ausräumen der Argumente, basierend auf dem [Fehl]schluss, dass die Lebewesen im Besitz der Essenz des Buddha sind
II. B ii.1.1.2.2.1. Der eigentliche Sachverhalt [Vers 14-15]

[Śākya Chogden]

Mögen die [Lebewesen] nun nicht [Buddhas] sein – ist es jedoch nicht so, dass dann, wenn während der drei Stadien die [ursprüngliche Weisheit] gleichermaßen unterschiedslos vorhanden ist, alle Lebewesen im Besitz der Essenz des Buddha sind?

[Khenpo Rinpoche]

In den nächsten Versen wird eine subtile Unterscheidung vorgenommen. Obwohl Lebewesen zwar nicht Buddhas sind, haben sie doch das Potenzial zur Buddhaschaft. Die Anfechtung gegen diese Sicht lautet folgendermaßen: Wenn der Lebewesen Natur während der drei Stadien des Pfades die gleiche wäre, dann wären die Wesen alle bereits Buddhas und wären im Besitz der Essenz eines Buddha während aller Stadien des Pfades. Wären die Lebewesen aber nicht im Besitz der Essenz eines Buddha, dann fehlte ihnen das Potenzial zur Buddhaschaft. Das von Nāgārjuna gewählte Beispiel, das den ersten Fehlschluss ausräumt, ist das einer Bananen-Staude.

**Spricht man von der Staude Wesenlosigkeit
dient es als klassisches Beispiel [für leere Formgestalt],
doch hat deren Frucht einen wahren Wesensgehalt
und wird verzehrt, ist süße Köstlichkeit. (14)**

[Śākya Chogden]

Obwohl die [Bananen-]Staude keinen echten Kern besitzt, so wird doch, infolge ihrer vorhandenen Lebenskraft, die süße Frucht heranwachsen.

[Khenpo Rinpoche]

Löst man die einzelnen Blätter einer Bananenstaude, wird man auf keinen inneren Kern stoßen. Die Frucht der Staude ist jedoch süß und essbar. Desgleichen gilt, dass in einer gewöhnlichen Person keine Spur eines Buddha oder etwas, das einem Buddha gleichen könnte, auffind-

bar ist; doch kann die süße Frucht der Buddhaschaft am Ende des vollendeten Reifungsprozesses geschmeckt werden. Obwohl eine Bananenstaude keinen inneren Kern hat, kann sie doch, infolge ihrer Lebenssäfte und innewohnenden Kräfte, eine süße und essbare Frucht hervorbringen. Desgleichen kann, obwohl die Lebewesen nicht die essenzielle Natur eines Buddha innehaben, was sagen will, dass man nichts in ihnen finden kann, was einen Buddha ausmacht, kraft des bestehenden Potenzials ein Buddha zu werden, die Frucht der Buddhaschaft erlangt werden. Nichts an der Bananenstaude weist auf die schmackhafte Frucht hin, und doch ist sie imstande, die süß schmeckende Banane hervorzubringen. Ebenso haben die gewöhnlichen Lebewesen nicht den essenziellen Kern der einem Buddha gleichen würde, tragen jedoch die Anlage zur Buddhaschaft in sich.

**Desgleichen: Aus dem Saṃsāra, bar jeder Eigenschaft,
[zeigt sich], erlöst vom negativen Emotionsgewebe,
als dessen Resultat die Essenz, [die Buddhaschaft],
und wird zum Nektar aller körperhaften Wesen. (15)**

[Śākya Chogden]

Obwohl die Lebewesen nicht im Besitz der Essenz des Buddha sind, wird sich doch, infolge der in ihnen vorhandenen Anlage, die Frucht des Buddha-Seins einstellen.

[Khenpo Rinpoche]

So befindet sich desgleichen im Saṃsāra, das nicht den geringsten Wesenskern innehat und nicht wirklich existiert, die Frucht der Buddhaschaft, und wenn die Schichten der negativen Emotionen erst einmal abgetragen sind, können sich alle an dem, was zutage tritt, erfreuen. Der Kommentar sagt hierzu: Obwohl sie nicht die Essenz des Buddha haben, sind die Lebewesen doch im Besitz des Potenzials. Ermangelte es ihnen aber an diesem Potenzial, wie könnte sich dann Buddhaschaft einstellen? Eine Bananenstaude ist in ihrem Wesenskern

nicht die süß schmeckende Banane, fehlte ihr aber das Potenzial, eine zu produzieren, woher käme dann die Banane?

II. B ii.1.1.2.2.2. Verständnis vom Vorhandensein des Buddha-Elements in den Lebewesen [Vers 16-17]

**So sind alle Samen der Ursprung
für eine der Ursache entsprechende Wirkung.
Dass es eine Frucht gibt, der kein Same zugrundeliegt –
wie könnten die Weisen dies beweisen? (16)**

[Śākya Chogden]

Alle Lebewesen, obwohl sie nicht die Essenz, den Buddha selbst, innehaben, besitzen die ursprüngliche Weisheit, die das Potenzial dazu ist. Denn es heißt: Ermangelte es ihnen an diesem, stellte sich die Frucht der Buddhaschaft nicht ein.

[Khenpo Rinpoche]

Ein Same besitzt das Potenzial, eine spezifische Frucht hervorzu-
bringen; wenn nicht, woher käme sonst die Frucht? Analog dazu sind
die Lebewesen im Besitz des Potenzials, Buddhaschaft zu erlangen.

[Dolpopa]

Wo eine Ursache ist, erfolgt auch eine Wirkung, und so entspringt aus
allen Samen eine der spezifischen Ursache entsprechende Wirkung.
Dass sich ohne einen zugrundeliegenden Same eine Frucht einstellt –
wie könnten die Weisen dies beweisen?

**Dass das Buddha-Element selbst der Same ist, ist die
Behauptung
und dass es Grundlage ist für alle Gegebenheiten und jede gute
Eigenschaft.
[Denn] aus dem Prozess der allmählichen Reinigung
ergibt sich als Folge das Erlangen der Buddhaschaft. (17)**

[Śākya Chogden]

Hier sollte man jedoch nicht annehmen, im [obigen] Beispiel stellte die süße Frucht [der Banane] die Essenz der [Bananen-]Stauden dar. Diese wird zwar als deren Frucht erklärt, um sie jedoch als Essenz zu bezeichnen, müsste sie zeitgleich mit [und in jedem Entwicklungsstadium der Bananenstauden präsent sein, was nicht der Fall ist], weil sie zwingendermaßen ein solitäres Endprodukt ist¹. Ebenso wird zwar in dem zu vermittelnden Gehalt, Buddhaschaft als Folge und Frucht des Saṃsāra erklärt, nicht aber als dessen Essenz. Denn bereits vorhergehend wurde klargemacht, dass Saṃsāra ohne einen inneren Wesenskern ist.

[Sollte jedoch jemand einwenden:] Wenn aber die Stauden bekanntermaßen ohne Wesenskern ist, jedoch in ihr die Anlage [zum Produzieren] der süßen Frucht vorhanden ist, dann ist diese doch wohl deren Essenz; und diesem Beispiel entsprechend existiert doch wohl, obwohl der Saṃsāra allgemein als wesenlos bekannt ist, in ihm die Anlage [zum Produzieren] der Frucht der Buddhaschaft – und warum sollte diese denn nicht als dessen Essenz dargestellt werden? So wird es zwar dargestellt. Was jedoch damit ausgedrückt werden soll ist, dass die Lebewesen das Element des Buddha besitzen, nicht aber, dass Buddha-Sein die Essenz der Lebewesen ist. Erst so wird die Aussage: »Die Lebewesen sind im Besitz der Essenz des Buddha« richtig verstanden².

[Khenpo Rinpoche]

Das Potenzial zum Erlangen des Zustandes des Erwachens – hier mit dem Begriff »zugrundeliegendes Element« ausgedrückt – ist der Same, der die Buddhaschaft hervorbringt und wird bekundet, »Grundlage für alle mit dem Erwachen einhergehenden positiven Eigenschaften« zu sein. Durch den stufenweisen Prozess der Läuterung dieses Potenzials kann der Erwachenszustand erlangt werden. Obwohl die gewöhnlichen Lebewesen, da sie sich nicht im erwachten Zustand befinden, in ihrer Essenz nicht Buddha sind³, besitzen sie dennoch das Potenzial, das es

ihnen nach erfolgreicher Läuterung und Kultivierung ermöglicht, den Erwachenzustand zu erlangen.

Im Beispiel der Bananenstaude sollte somit die süße Frucht der Banane auch nicht als Essenz der Bananenstaude verstanden werden, sondern vielmehr als Produkt, als Erzeugnis der Bananenstaude – etwas, das nicht das Gleiche wie sie selbst ist. Wenn die Frucht der Banane das gleiche wie die Staude wäre, dann wäre sie ihr innewohnend und zu jedem Zeitpunkt der Bananenstaude wäre die Frucht der Banane präsent, und solange die Frucht währte, wäre auch die Staude präsent, da beide nicht getrennt voneinander bestünden. Dies ist jedoch eindeutig nicht der Fall. Buddhaschaft ist Folge des Saṃsāra, es ist die Erfüllung oder Verwirklichung des Saṃsāra, aber nicht dessen Quintessenz. Sie ist nicht das gleiche wie der Saṃsāra, denn dieser besitzt keinen inneren Wesenskern, hat keine echte Substanz. Somit wird Buddhaschaft auch nicht als Quintessenz dessen bezeichnet, das einer Essenz ermangelt.

So stellt sich die Frage: Bekanntermaßen hat die Bananenstaude keinen inneren Kern, denn schält man die äußeren Blätter und Schichten des Stammes ab, wird man im Inneren auf keinen substanziellen Kern stoßen. Wir wissen aber auch, dass sie, trotz des Nichtvorhandenseins eines Wesenskerns, dennoch imstande ist, eine Frucht zu produzieren. Sollte jemand einwenden: Kann das nicht so verstanden werden, dass die Bananenstaude, eben weil sie eine Frucht hervorbringt, eine Essenz, einen wesentlichen Kern innehaben muss? Und gilt nicht desgleichen, obwohl gelehrt wird, dass Saṃsāra keinen inneren Wesenskern hat, kraft dessen, weil er das Potenzial besitzt, den Erwachenzustand herbeizuführen, dass eben dieses Potenzial Buddhaschaft zu produzieren, den Wesenskern, die Essenz des Saṃsāra ausmacht? Die Antwort dazu lautet: Ja, dem ist so. Was aber damit gemeint ist, wenn es heißt, dass die Lebewesen im Besitz der Buddhanatur, oder der Essenz des Buddha sind, ist, dass sie das Potenzial zum Erlangen des Erwachenzustandes haben. Dies ist nicht dasselbe, wie die Aussage, dass die wahre Natur, oder die Quintessenz

der Wesen, der Zustand der Buddhaschaft selbst sei. Dieser feine Unterschied muss richtig verstanden werden. Hätten die Lebewesen die Natur des Buddha, der Buddhaschaft oder des Erwachenszustandes inne, worin bestünde dann der Unterschied zwischen ihnen und einem Buddha? Wir wären außerstande, eine Unterscheidung zu machen.

[Dolpopa]

Ebenso wie kein logischer Beweis für eine ursachenlose Wirkung erbracht werden kann, ist dementsprechend das Buddha-Element der dem Dharmakāya zugrundeliegende Same. Nāgārjuna behauptet, dass eben dieses [Buddha-Element] die Grundlage für sämtliche Gegebenheiten des Saṃsāra und Nirvāṇa darstellt und seit anfangslosen Zeiten und bis in alle Ewigkeiten vorhanden ist. Aus dem stufenweisen Prozess [des Emporklimmens] der Ebenen [und Anwendens der] Maßnahmen, wodurch die spirituellen Befleckungen bereinigt werden, wird der makellose Zustand des Buddha erlangt werden.

II. B ii.1.1.2.3. Ausräumen der Argumente, basierend auf dem [Fehl]-schluss, dass durch die Maßnahme, die die Befleckungen bereinigt, auch das [Buddha-]Element zerstört werde

II. B ii.1.1.2.3.1. Ein Einwand

[Śākya Chogden]

Die ursprüngliche Weisheit während des Grundlagen-Stadiums wird [hier] nicht als Buddha-Sein dargestellt. Wird aber dieses [Buddha-Sein] als aus ihr hervorgehend beschrieben, wird dann nicht auch dieses makelhaft-gleiche [Buddha-]Element des Grundlagen-Stadiums selbst, dann wenn man zu einem Buddha wurde, durch die Maßnahme [der Reinigung] mit ausgelöscht?

[Khenpo Rinpoche]

An dieser Stelle wird im Kommentar der Einwand widerlegt, dass das Heilmittel, das die hinzugefügten spirituellen Befleckungen bereinigt,

auch das Buddha-Potenzial mit beseitige. Das Argument, das für diese These spricht, lautet folgendermaßen: Wenn es so ist, dass die im Grundlagen-Stadium gegenwärtige ursprüngliche Weisheit nicht mit dem Erwachenzustand und der Buddhaschaft identisch ist, sondern, dass Buddhaschaft aus ihr hervorgeht, wird dann nicht auch, durch das die Befleckungen beseitigende Gegenmittel, das Potenzial mit ausgelöscht? In anderen Worten: Geht das Buddha-Potenzial nicht verloren, wenn es nicht mit dem Erwachenzustand identisch ist und der Erwachenzustand nach [erfolgter Läuterung] zurückbleibt?

Dieser Einwand wird auf zweifache Weise zurückgewiesen: Im ersten Teil wird aufgezeigt, wie wichtig es ist, die das Potenzial zur Buddhaschaft hemmenden Befleckungen zu beseitigen [Vers 18-21] und im zweiten Teil, wie es nicht möglich ist, das Buddha-Potenzial selbst zu beseitigen. [Vers 22-23]

Zusätzlich wird dargelegt, wie die ursprüngliche Weisheit nicht mit einem Selbst, nicht mit der von uns allgemein hin vorgestellten Idee eines Ichs, identisch ist. [Vers 24-25]

Der erste Teil gliedert sich weiterhin in die Erklärung, was diese hemmenden Befleckungen ausmacht [Vers 18-19] und wie diese beseitigt werden [Vers 20-21]

II. B ii.1.1.2.3.2. Entgegnung auf den Einwand

II. B ii.1.1.2.3.2.1. Die Erklärung, dass die Hemmnisse zu beseitigen sind

II. B ii.1.1.2.3.2.1.1. Die Bestimmung der Hemmnisse

II. B ii.1.1.2.3.2.1.1.1. Ein veranschaulichendes Beispiel [Vers 18]

**Selbst Mond und Sonne, an sich unbefleckt,
werden von Wolken, Dunst- und Nebelstreifen,
von Finsternissen, kleinsten Masseteilchen und dergleichen,
von den fünf Hemmnissen verdeckt. (18)**

II. B ii.1.1.2.3.2.1.1.2. Der Sinngehalt [Vers 19]

**Desgleichen bilden für den strahlend-lichten Geist:
Gier, Übelwollen, Faulheit,
Erregung und Zwiespältigkeit –
die fünf Hinderungen – mentale Trübungen. (19)**

[Khenpo Rinpoche]

Mond und Sonne sind ihrer Eigennatur nach frei von Befleckungen. Können wir deren Licht nicht wahrnehmen, dann liegt das lediglich an den zwischen uns und ihnen liegenden Hemmnissen, und nicht an einer eventuellen Schwäche oder Unreinheit des Mondes und der Sonne. Das gleiche gilt für die wahre Natur des Geistes, die strahlende Lichtheit, die selbst niemals durch irgend etwas beeinträchtigt oder beschädigt wird. Jedoch werden wir durch jede der fünf verschiedenen geistigen Hemmnisse, wie starkes Wunschbegehren, schlechte Absichten, Faulheit, Aufgewühltsein und Zweifel daran gehindert, die wahre Natur des Geistes zu erkennen. Bisweilen ist unsere Wahrnehmung des Mondes und der Sonne durch einen Gegenstand, der sich zwischen uns und die Lichtquelle schiebt, behindert, ebenso wie sich zeitweilig etwas zwischen unsere Intelligenz, unser inneres Gewahrsein, und die wahre Natur des Geistes legen kann und die Sicht auf sie verhindert. Wie unser Geist zwar allzeit vollkommen ist, wir aber gleichzeitig das Vorhandensein unterschiedlicher negativer Emotionen erfahren, ist nicht leicht verständlich, und so führt das Beispiel des Mondes und der Sonne zu einem besseren Verständnis, wie der Geist vollkommen rein ist, aber aufgrund der vorübergehenden Befleckungen nicht wahrgenommen werden kann.

II. B ii.1.1.2.3.2.1.2. Ein Beispiel, wie [Hemmnisse] beseitigt werden

II. B ii.1.1.2.3.2.1.2.1. Das [eigentliche] Beispiel, [wie Hemmnisse beseitigt werden] [Vers 20]

**So wie der [feuerfeste] Stoff, den man mithilfe Feuerkraft,
von manchen Schmutzesflecken sauber macht,
so wird, wirft man ihn in des Feuers Flammen,
zwar nicht der Stoff, doch wohl der Fleck verbrennen. (20)**

[Khenpo Rinpoche]

Es gibt gewisse feuerfeste Stoffe, die im Bereich der Götter getragen werden und deren Reinigung mittels Feuer vorgenommen wird. Im Prinzip wie Trockenreinigung, wobei die Hitze und das Feuer den Stoff reinigen, ohne ihn dabei zu zerstören.

II. B ii.1.1.2.3.2.1.2.2. Der Sinngehalt [Vers 21]

**Analog dazu der Geist strahlend-lichter Klarheit,
versehen mit Begierde und anderer Unreinheit:
Zwar verbrennt die Unreinheit im Feuer der Weisheit,
doch verbrennt dieses nicht das strahlende Licht. (21)**

[Khenpo Rinpoche]

Ähnlich verhält es sich mit dem durch Begierde und andere negative Emotionen verunreinigten Geist, den ursprüngliches Gewahrsein reinigt, ohne ihn selbst dabei zu zerstören. Tatsächlich bewirkt dies sogar, dass des Geistes wahre Natur noch strahlender als zuvor hervortritt. Somit ist das Reinigungsmittel nicht in der Lage, die wahre Natur des Geistes, die das Potenzial für die Buddhaschaft ist, zu beseitigen. Das Gegenmittel zerstört also nicht das Potenzial, sondern bereinigt es.

II. B ii.1.1.2.3.2.2. Die Erklärung, wie das, was gehemmt wird, nicht beseitigt werden kann

II. B ii.1.1.2.3.2.2.1. Der Beweis, dass zwar die Hemmnisse beseitigt werden, aber nicht, was gehemmt wird [Vers 22]

[Śākya Chogden]

[Der logische Grund, der beweist], wie durch das angewandte Heilmittel [der Leerheit] zwar die Befleckungen vom Buddha-Element beseitigt werden, dabei aber das Buddha-Element selbst nicht beseitigt wird.

**Die Sūtras, die die Leerheit lehren,
und was auch immer der Sieger verkündet,
dienen alle dazu, negative Emotionen abzuwehren,
[lehren aber] nicht, dass das Buddha-Element schwindet. (22)**

[Khenpo Rinpoche]

Die Sūtras, die die Leerheit lehren, sind die der Prajñāpāramitā, auch »Mutter der Weisheit« genannt, und gehören der zweiten Drehung des Rades der Lehre an. Von ihnen gibt es eine lange, eine mittellange und eine kurze Fassung. In ihnen allen lehrte der Buddha auf verschiedenartige Weise, wie die Gegebenheiten leer sind. All diese Lehren sind Heilmittel gegen die negativen Emotionen. Obwohl zwar die Leerheit der negativen Emotionen und aller Gegebenheiten gelehrt wurde, wurde jedoch nie gelehrt, dass das Buddha-Element nicht existiert.

[Rangjung Dorje]

Die Erklärung, wie Leerheit das Heilmittel [gegen die negativen Emotionen] ist: Wenn beide, das Auszuräumende und die dazu benötigten Maßnahmen, ausgelöscht sind, wo bleibt dann die strahlende Lichtheit, die die wahre Natur des Buddha-Elements ausmacht? Es heißt: Die wahre Absicht sämtlicher vom Bhagavat gemachter Aussagen in den Sūtras, von Form bis hin zur alles [enthaltenden] Leerheit, liegt darin, den Lebewesen zu helfen, ihre negativen Emotionen abzuwenden. ...

Wurde ermittelt, dass Saṃsāra etwas ist, das hinter sich gelassen werden sollte, nimmt dann aber an, dass die Gegenmittel, die diese Abkehr herbeiführen, Wirklichkeiten sind, ist diese [Sicht] ein Festhalten an

dem Selbst der Gegebenheiten. Um diese [Sicht] zu zerstören, wurde die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten gelehrt, wodurch sich die eigentliche Absicht [der Lehrreden], die Erkenntnis der beiden Arten von Selbstlosigkeit einstellt. Es wurde aber niemals behauptet, dass die Buddhanatur, das Element strahlender Lichtheit und ursprüngliche Weisheit, frei von einem Leersein, einer Wesenhaftigkeit, dualem Sein oder nichtdualem Sein, schwindet oder nicht existiert. Darauf weist auch eine Aussage aus [Nāgārjunas] *Mahāyānaviṣṭikā* hin:

»Selbst und auch Selbstlosigkeit sind nicht Wirklichkeit.
Sie sind von Toren gemachte Bezeichnungen.
Glück und Leid stehen in gegenseitiger Abhängigkeit,
ebenso wie negative Emotionen und auch das Freisein.«

II. B ii.1.1.2.3.2.2.2. Ein veranschaulichendes Beispiel erklärt, warum das [Buddha-]Element [selbst] nicht beseitigt werden kann [Vers 23]

**So wie das Vorhandensein von Wasser inmitten vom Erdreich –
es befindet sich dort ohne Verunreinigung –
ist ebenfalls inmitten der negativen Emotionen die Urweisheit
in gleicher Weise vorhanden – ohne Befleckung. (23)**

[Śākya Chogden]

Diese Abhandlung [der Ehrerbietung an die Sphäre der Leere] erklärt, wie das wahre Wesen der Sphäre der Leere [nichts anderes als] ursprüngliche Weisheit ist, und auch, wie dem Eigenwesen nach nichts hinter sich gelassen werden kann und deshalb auch nichts zu beseitigen ist.

[Khenpo Rinpoche]

Ebenso wie Wasser tief verborgen im Erdreich, ist die ursprüngliche Weisheit inmitten der negativen Emotionen vollkommen rein. Weil sie selbst, vor jeglicher Anwendung einer Maßnahme, zu Beginn, mitten-

drin, und nach Beendigung, natürlich rein ist, muss sie weder geläutert noch beseitigt werden. Ebenso verhält es sich mit den negativen Emotionen und der Urweisheit. Es ist schwierig zu verstehen, wie einerseits die negativen Emotionen vorübergehend, und andererseits das wahre Wesen des Geistes [beständig und] völlig rein sein können, und so soll das obige Beispiel dazu dienen, diesen Punkt zu erhellen. Ohne derartige Illustrationen wäre es mühevoll, ein klares Verständnis herbeizuführen.

[Rangjung Dorje]

Wie in dem Beispiel des Wassers, das sich in den unteren Schichten des Erdreichs befindet und die Eigenschaft der Adhäsion und Feuchtigkeit, der Klarheit und der Reinheit hat – wobei hier die Makel der negativen Emotionen mit dem Erdreich verglichen werden – so weilt auch, obwohl von der Wahrnehmung gänzlich ausgeschlossen, der Geist, dessen Eigennatur natürlich strahlend-lichte Weisheit ist. Ist er erst einmal frei von aller Konditionierung, kommt die wahre Wesenheit zum Vorschein. Und so ist das Vorstellen vom Leersein eines Seins und Nichtseins mit dem [aufgewühlten] Erdreich [im reinen Wasser] vergleichbar, etwas das hinter sich gelassen werden muss, um die schlammige Trübung aufzulösen. ...

II. B ii.1.1.2.3.2.3. Ausräumen des [Fehl]schlusses, dass ursprüngliche Weisheit mit einem Selbst identisch sei [Vers 24-25]

[Khenpo Rinpoche]

Die folgenden Verse erklären, wie die Sphäre der Leere nicht mit einem Selbst gleichzusetzen ist. Es wird dargestellt, wie die Sphäre der Leere ursprüngliches Gewahrsein ist und nicht etwas, das beseitigt werden muss.

**Weil sie die Sphäre der Leere ist, ist es so, dass sie kein Selbst sein kann.
Und es gibt auch nichts [in ihr], was Frau ist oder Mann.
Was wäre denn, so völlig frei von jeder Form der Wahrnehmung,
das, was man Selbst nennt, was Gegenstand der Untersuchung?
(24)**

[Śākya Chogden]

Wenn es wirklich so ist, dass die Sphäre der Leere in jedem Stadium der Grundlage, des Pfades und der Frucht gegenwärtig ist, müsste dann nicht [auch die Existenz eines wahren] befreiten Selbst angenommen werden? [Dass dies nicht zwingend ist, zeigt die folgende Beweisführung¹.]

Subjekt der Aussage ist die Weisheit, die zum Zeitpunkt der Grundlage vorherrscht.

Was es zu beweisen gilt, ist, dass diese kein Selbst ist.

Die Begründung dafür ist, weil sie die Sphäre der Leere ist.

Dies ist folgerichtig, weil Wahrnehmung bloß namentliche Benennung ist, und ist zudem durch die Aussage: »leidenschaftsfrei in Bezug auf Subjekt und Objekt« erkennbar².

[Khenpo Rinpoche]

Der Vers hat die Form eines logischen Grundes. Der erste Grund ist: Die Sphäre der Leere kann deshalb kein Selbst sein, weil sie dazu entweder männlich oder weiblich sein müsste, da alle Lebewesen, gemeinhin gesagt, dem einen oder anderen Geschlecht angehören. Die Sphäre der Leere aber ist weder Frau noch Mann zuteilbar. Der zweite Grund ist: Sie geht über alle begrifflich vorgestellten Bezugspunkte hinaus. Das begriffliche Denken ist nicht in der Lage, die Sphäre der Leere als die eine oder andere Gegebenheit näher zu bestimmen. Wie könnte man auch von einem Selbst sprechen, wenn sämtliches Erfassen überschritten wird? Dies birgt einen zweifachen Bedeutungsinhalt: Erstens

ist ein begriffliches Denken niemals in der Lage, die alle Vorstellung transzendierende Sphäre der Leere zu erfassen, und zweitens hat ursprüngliche Weisheit, oder ursprüngliches Gewahrsein, die mit der Sphäre der Leere synonym sind, selbst keinerlei Bezugspunkt. Die Sphäre der Leere ist ein vorstellungsfreies Gewahrsein, ohne eine konkrete Bezugnahme. Sie ist also weder Gegenstand für ein begriffliches Bewusstsein, noch hat sie selbst etwas zum Gegenstand.

[Rangjung Dorje]

Wenn doch die Sphäre der Leere als strahlende Lichtnatur existiert, ist sie dann nicht mit dem Selbst nichtbuddhistischer Lehrmeinungen identisch? Dem ist nicht so, weil diese strahlend-lichte Sphäre der Leere kein Selbst ist. [Sie ist auch] nicht männlich oder weiblich, weil sie von aller Subjekt-Objekt-[Dualität] frei ist. Wie könnte man denn auch etwas, auf das kein zu erfassendes Objekt und kein erfassendes Subjekt zutrifft, als ein Selbst bezeichnen? [Dies ist nicht möglich], weil es keine spezifischen Merkmale besitzt. ...

**In allen Gegebenheiten, [im Grunde] von Reizen frei,
bilden Frau und Mann auch kein Objekt der Anziehung.
Sie dienen zur Selbstkontrolle über den Stachel der Giererei,
und so steht »Mann« und »Frau« für [Mittel] und Weisheit als
Umschreibung. (25)**

[Khenpo Rinpoche]

In der wahren Natur des Geistes gibt es keine Geschlechtertrennung und somit weder männlich noch weiblich. Die wahre Natur der Gegebenheiten ist frei von Konzeptualisieren und ohne jeglichen Anhaltspunkt. »Frau« und »Mann« existieren lediglich als nominelle Vorstellung und sind deshalb nicht wahrhaft existente Wunschgebilde. Nun könnte man sich fragen, warum denn der Buddha Unterweisungen gab, in denen er von Frauen und Männern sprach. Diese Aussagen dienen dazu, diejenigen zu bändigen, die die wahre Natur nicht

erkennen und deshalb von ihrer Begierde gefangen sind. Und so unterwies er, wie man sich durch die Übung der Prajñāpāramitā mittels der Kontemplation über Leerheit, und durch die Übungen des Vajrayāna von diesen Leidenschaften befreien kann. Obwohl im Grundtext die Begriffe »Mann« und »Frau« benutzt werden, stehen diese gemeinhin für die beiden Kategorien »männlich« und »weiblich«. Vom kleinsten Insekt bis hin zu den höchsten Götterwesen empfindet alles Männliche und Weibliche Verlangen zueinander. Das männliche Geschlecht giert nach dem weiblichen, das weibliche Geschlecht nach dem männlichen. Diese Leidenschaft muss nicht erst geschaffen werden, da sie seit jeher natürlicherweise vorherrscht. Auf dem buddhistischen Weg wird mit Begierde und Leidenschaft in unterschiedlicher Weise umgegangen.

Im Śrāvakayāna versucht man Wünsche und Begierden loszuwerden und meditiert über alles Begehrtenswerte als schmutzig und abstoßend. Auf diese Weise versucht man sich von allem zu befreien, was Begehren verursacht.

Im Mahāyāna wird erklärt, wie die körperhafte Gestalt von Mann und Frau bloß Erscheinung-Leerheit ist, vergleichbar mit der Spiegelung des Mondes auf einer Wasseroberfläche oder einem Regenbogen. Diese treten zwar in Erscheinung, existieren aber nicht wirklich. Sie sind nichts weiter als bloßer Schein. Der eigene Geist und der anderer Personen, gleich ob Mann oder Frau, ist Lichtheit-Leerheit. Auf diese Weise wird das andere Geschlecht, das Objekt der Leidenschaft, zu einem Objekt der Meditation. So muss gar nicht erst der Versuch unternommen werden, etwas loszuwerden – weder den anderen, noch das Verlangen und Begehren oder sonst etwas, weil alles von Natur aus leer ist. Auf diese Weise wird das Gegenüber zur Grundlage für die eigene Meditation.

Im Vajrayāna wird dann erklärt, wie man über das wahre Wesen der Leidenschaft, die zwischen Mann und Frau aufkommt, meditiert. In den vier Tantraklassen werden dazu unterschiedliche Vorgehensweisen gelehrt. Die Meditation des wahren Wesens der Leidenschaft

und Begierde, die zwischen Mann und Frau herrscht, führt zu der Erkenntnis von Glückseligkeit-Leerheit und strahlender Lichtheit, wodurch alle Leidenschaft sich von selbst auflöst.

Die Kommentare über die letzten zwei Verse erklären die Selbstlosigkeit der Sphäre der Leere als Antwort auf einen widersprechenden Kontrahenten. Die Gegenseite vertritt diese Meinung: Wenn die Sphäre der Leere zum Zeitpunkt der Grundlage, des Pfades und der Frucht vorhanden ist und während dieser drei Stadien keinerlei Wandel unterliegt, drückt dies dann nicht das gleiche aus, wie die Behauptung, es gibt jemanden, der befreit wird – was bedeutet, da ist ein Selbst vorhanden, das Befreiung erfährt. Wird demnach nicht doch ein unwandelbares Selbst deklariert, das zum Zeitpunkt der Grundlage vorhanden ist, zum Zeitpunkt des Pfades einen Weg ausübt und zum Zeitpunkt der Frucht die Wirkung der Befreiung erfährt? Wird dabei nicht doch von einem Selbst ausgegangen? Die Antwort darauf lautet, dass das ursprüngliche Gewahrsein, das zum Zeitpunkt der Grundlage vorhanden ist, deshalb, weil es die Sphäre der Leere ist, kein Selbst sein kann.

Warum sollte dieses aber, bloß weil es die Sphäre der Leere ist, kein Selbst sein? Nāgārjunas Antwort darauf ist, dass sämtliche begriffliche Bezugspunkte, so wie die eines Selbst und alles weitere, das der im Gedankenprozess begriffene Geist hervorbringt, einzig vorgestellter und eingebildeter Natur und nur nominelle Beilegung sind. Die Vorstellung von einem Selbst ist konzeptuell geschaffene Einbildung, die nicht wahrhaft existiert. In der Sphäre der Leere gibt es keine Zweierheit eines wahrgenommenen Objekts und eines wahrnehmenden Subjekts, und somit kein Haften an der Idee eines Selbst. Dualität ist von vornherein aufgehoben.

[Dolpopa]

Vom absoluten Standpunkt aus sind alle Gegebenheiten frei von Neigung, und so sind, nicht einmal vordergründig, weder »Frau« noch »Mann« erfassbar. Um im Relativen die [Selbst-]Kontrolle über den

Stachel der Giererei auszuüben, wird [jedoch] vermittelt, wie »Frau« und »Mann« Weisheit und Methode sind.

[Rangjung Dorje]

So könnte man sich weiterhin fragen, wie es kommt, dass alle Wesen, die doch den strahlend-lichten Geist innehaben, in Wirklichkeit nicht wahrhaft existieren, und wie [die Geschlechtertrennung von] Frau und Mann, höhere und niedere Lebensbereiche und so weiter, aufkommen und [in den Schriften] erwähnt werden? Was von Leidenschaft frei ist, ist die Wahrheit des Aufhörens [von Leid]. Was von Leidenschaft befreit, ist die Wahrheit des Pfades [der zum Aufhören von Leid führt]. In diesen beiden sind alle Gegebenheiten enthalten. Frau und Mann und alles weitere können nicht [wirklich] Gegenstand der Wahrnehmung sein, da sämtliche Gegebenheiten ohne ein Selbst sind. Und doch sind diejenigen, die Dinge für wahr halten – die Toren und die an ihre Vorstellungen Gefesselten, für die das Äußerliche zählt – Gefangene ihrer Leidenschaften. Solange diese bestehen, wird auch rein nominell ein Freisein gelehrt. ...

II. B ii.1.2. Wie aus diesem Grund, [weil zum Zeitpunkt der Grundlage die Sphäre der Leere als natürlich-strahlende Lichtheit besteht], die Befleckungen bereinigt werden können

II. B ii.1.2.1. Die Erklärung über die Maßnahmen zum Bereinigen der Hemmnisse

II. B ii.1.2.1.1. Die kurzgefasste [Erklärung über die Maßnahmen zum Bereinigen der Hemmnisse]

II. B ii.1.2.1.1.1. Die Erklärung über das Wissen um die Selbstlosigkeit der Person als Maßnahme zum Bereinigen der negativen Emotionen [Vers 26ab]

II. B ii.1.2.1.1.2. Die Erklärung über das Wissen um die Selbstlosigkeit der Gegebenheiten als Maßnahme zum Bereinigen der Hemmnisse des zu Wissenden [Vers 26cd]

[Khenpo Rinpoche]

In den vorangehenden Versen erfolgte die Erklärung darüber, was die Hemmnisse sind und was sie verhüllen. Jetzt wird ein wenig näher auf die Maßnahmen eingegangen, die diese beseitigen, darauf folgt dann eine Erklärung über das sich einstellende Ergebnis. Die Maßnahmen, oder Heilmittel, werden zuerst in kurzgefasster und dann in ausführlicher Form erläutert. In der kurzen Erklärung, dem nächsten Vers, beziehen sich die ersten beiden Zeilen auf die Selbstlosigkeit der Person und die nächsten beiden auf die Selbstlosigkeit der Gegebenheiten.

**Die drei, genannt: »Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und
Leerheit«
führen zur Läuterung einer [dem entgegengesetzten]
Auffassung.
[Doch] besteht des Geistes vortrefflichste Bereinigung
in der Lehre von der Eigennatur der Wesenlosigkeit. (26)**

[Śākya Chogden]

Das Wissen um die dreifache Aussage: »Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Leerheit« der leidhaften Skandhas, bereinigt die Verunreinigungen der negativen Emotionen, weil es die Wurzel, das Für-wahr-Halten eines Selbst der Person, kappt. Wobei hier jedoch »Leerheit« die beiden Arten von Selbstlosigkeit in sich vereinigt. Das Wissen um die natürliche Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten, das Heilmittel gegen das Hemmnis des zu Wissenden, bereinigt den Geist auf trefflichste Weise, weil es die Wurzel, das Für-wahr-Halten eines Selbst der Gegebenheiten, kappt.

[Khenpo Rinpoche]

Die ersten drei Positionen: »Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Leerheit«, stellen die ersten drei der vier Siegel der Lehre des Buddha dar und bereinigen den Geist von der Ansicht, einer Person oder einem Individuum sei ein Ich inne. Sie bereinigen die Verunreinigungen der

negativen Emotionen und damit das Für-wahr-Halten eines Ichs der Person, das die Wurzel des Samsāra ist. Diese drei, Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Leerheit, können auch als die vier Teilaspekte der »Wahrheit des Leides«, der ersten der vier edlen Wahrheiten, bezeichnet werden. Jede der vier edlen Wahrheiten ist vierfach in Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit, Leerheit und Selbstlosigkeit unterteilt. In der ersten Zeile des Verses bleibt jedoch die Selbstlosigkeit unerwähnt, weil sie bereits in der Leerheit enthalten ist.

Die nächsten beiden Zeilen des Grundtextes handeln von der Bereinigung der Hemmnisse des zu Wissenden. Was jedoch den Geist auf trefflichste Weise bereinigt, ist das Wissen um die natürliche Nichtbeschaffenheit, oder Wesenlosigkeit, sämtlicher Gegebenheiten. Anders ausgedrückt: das Wissen um die Selbstlosigkeit der Gegebenheiten beseitigt die Hemmnisse zur Allwissenheit, weil es die Wurzel dieser Hemmnisse kappt, das Für-wahr-Halten einer wahrhaften Existenz der Gegebenheiten.

[Sönam Zangpo]

Die Aussage [des Buddha zu diesen] drei Punkten lautet: »Alles Bedingte ist vergänglich, alles Verlangen ist leid[erzeugend], und alle Gegebenheiten sind leer und ohne ein Selbst«. Dies bereinigt die [falsche] Auffassung, das Selbst der Person für wahr zu halten, was bedeutet, die Skandhas als etwas Reines, Glückseliges, Dauerndes und Wesenhaftes anzusehen, und ist die Lehre, die zu einem trefflichen Bereinigen der [falschen] Auffassung führt, das Selbst der Gegebenheiten für wahr zu halten, das heißt, der Vergänglichkeit, der Leidhaftigkeit, der Leerheit und der Wesenlosigkeit eine Wirklichkeit [zuzuschreiben]. Denn das Sich-Üben im Leersein aller Gegebenheiten, angefangen vom Formhaften bis hin zur Allwissenheit, ist das Trefflichste¹. Entsprechend heißt es im *Bodhicaryāvatāra*:

»Die Leerheit dient als Maßnahme gegen die Dunkelheit der Hemmnisse negativer Emotionen und zur Allwissenheit².«

Und im *Pramāṇavārttika*:

»Die Sicht der Leerheit führt zu Freiheit.
Dies ist der höchsten Übung Sinn³.«

II. B ii.1.2.1.1.3. Die Erklärung über die [natürliche] Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten, um ein klares Verständnis über diese beiden [Arten von Selbstlosigkeit] herbeizuführen

II. B ii.1.2.1.1.3.1. Die Begründung der Notwendigkeit, [die Hemmnisse] zu beseitigen

II. B ii.1.2.1.1.3.1.1. Die Begründung der Notwendigkeit, die negativen Emotionen zu beseitigen [Vers 27]

[Khenpo Rinpoche]

Es geht um den dritten Teil der kurzgefassten Erklärung über die Heilmittel, das Wissen um die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten, das eine Maßnahme gegen beide, die Hemmnisse der negativen Emotionen und die Hemmnisse des zu Wissenden bildet. Hier wird erklärt, wie alle Gegebenheiten ohne ein wahres Wesen, ohne ein Selbst sind. Dieser Punkt hat zwei Unterpunkte. Der erste Punkt ist die Begründung, warum es so wichtig ist, die Leerheit aller Gegebenheiten zu verstehen, und der zweite Punkt erklärt, wie dies möglich ist. Der erste Punkt, warum es so wichtig ist, die irrige Ansicht über die Wirklichkeit der Gegebenheiten zu beseitigen, hat wiederum zwei Unterpunkte. Erstens, warum die negativen Emotionen und zweitens, warum Vorstellungen, die die Hemmnisse zur Allwissenheit verursachen, beseitigt werden müssen.

**So wie ein Kind in einer Schwangeren Mutterleib,
obwohl nicht sichtbar, dort verweilt,**

**bleibt, von negativen Emotionen verdeckt,
die Sphäre der Leere auch unentdeckt. (27)**

[Khenpo Rinpoche]

Solange die negativen Emotionen nicht beseitigt sind, bleibt die Sphäre der Leere verborgen.

[Sönam Zangpo]

Im *Tathāgatarbhasūtra* steht: »So wie im Beispiel der notleidenden Frau, die, nicht wissend, dass sie mit einem zukünftigen Weltenherrscher schwanger ist, gegenwärtig große Schwierigkeiten durchmacht, so ist auch inmitten der Hülle der negativen Emotionen die Buddhanatur vorhanden, doch werden leidvolle Erfahrungen gemacht, solange sie unerkannt bleibt¹.«

**II. B ii.1.2.1.1.3.1.2. Die Begründung der Notwendigkeit, Vorstellungen,
die Hemmnis des zu Wissenden sind, zu beseitigen [Vers 27b]**

[Khenpo Rinpoche]

Wird »negative Emotionen« durch »Vorstellung« ersetzt, dann bildet dies die zweite Begründung.

**So wie ein Kind in einer Schwangeren Mutterleib,
obwohl nicht sichtbar, dort verweilt,
bleibt, von Vorstellungen verdeckt,
die Sphäre der Leere auch unentdeckt. (27b)**

[Śākya Chogden]

Es gibt zwei Arten von Vorstellungen. Die erste Art sind Vorstellungen, die auf einer rein begrifflichen Unterscheidung basieren, wie zu denken: »Dies ist eine Vase«. Die zweite Art, sind Vorstellungen basierend auf einer Unterscheidung, die sich auf Begründung stützt, wie zu denken: »[Dies ist ein Gefäß mit] Hohlraum und Boden«.

[Khenpo Rinpoche]

Im ersten Fall ist der Name des Gegenstandes in der Vorstellung vorrangig, im anderen Fall die Erscheinungsform, die innewohnenden Eigenschaften. In der buddhistischen Logik lautet die Definition von Vase: »Etwas, das einen hohlen Bauch und nicht-sichtbaren Boden hat«, also ein dicker Bauch mit verdeckten Füßen. Um die Sphäre der Leere sichtbar werden zu lassen, müssen beide Hemmnisse beseitigt werden, die negativen Emotionen, wie auch die Begrifflichkeit.

II. B ii.1.2.1.1.3.2. Verständnis davon, wie es möglich ist, [die Hemmnisse] zu beseitigen

II. B ii.1.2.1.1.3.2.1. Die eigentliche Erklärung, [wie es möglich ist, die Hemmnisse zu beseitigen]

II. B ii.1.2.1.1.3.2.1.1. Die Begründung dafür, wie es möglich ist, die [falschen] Vorstellungen bezüglich Samsāra zu beseitigen [Vers 28]

[Śākya Chogden]

Als Maßnahme gegen die beiden Hemmnisse ist es wichtig, die Wesenlosigkeit der elementaren Grundstoffe und deren Folgeerscheinungen zu kennen.

[Khenpo Rinpoche]

Die Erklärung, wie es möglich ist, die beiden Hemmnisse zu beseitigen, hat zwei Unterpunkte. Der erste Punkt ist die eigentliche Erklärung, wie dies möglich ist, und der zweite Punkt ist die Erklärung über die Maßnahmen, die diese [Hemmnisse] beseitigen. Der erste Punkt untergliedert sich in zwei Punkte. Erstens, wie es möglich ist, die Vorstellung vom Samsāra zu beseitigen, und zweitens, wie es möglich ist, die Vorstellung von Nirvāṇa zu beseitigen.

**Aus einer Ich- und Mein-Vorstellung,
aus begrifflicher Unterscheidung und aus Begründung.**

**Die vier Auffassungen sind der Ursprung,
denn der elementare Grundstoff bedingt die Auswirkung. (28)**

[Śākya Chogden]

Die vier, Vorstellung von einem Ich und Mein und die anderen [beiden, rein begriffliche Unterscheidung und Unterscheidung, die sich auf Begründung stützt], sind der Ursprung, – auch deshalb, weil sie durch die [vermeintlich wirklichen] elementaren Grundstoffe und deren Folgeerscheinungen aufkommen.

[Khenpo Rinpoche]

Hinsichtlich des Beseitigens von Vorstellungen, die sich auf den Saṃsāra beziehen, erklärt der Kommentar, dass das Gegenmittel gegen die beiden Arten Hemmnisse – die der negativen Emotionen und des zu Wissenden – das rechte Verständnis über das Fehlen einer Eigennatur der vier oder fünf Grundelemente ist, Erde, Wind, Wasser, Feuer und Raum, und über alles, was ihnen entstammt. Die vier Gedanken über ein Ich und Mein, über den Begriff und die Eigenschaften des Gegenstandes, entstammen der fixen Idee, die Grundelemente und die daraus resultierenden [Aggregatzustände] würden wahrhaft existieren.

[Übersetzung entsprechend Rangjung Dorje und Sönam Zangpo:]

**Aus einer Ich- und einer Mein-Vorstellung,
aus begrifflicher Unterscheidung und aus Begründung
stammen die vier [falschen] Auffassungen.
Denn die Auswirkung entspringt dem Ursprung. (28)**

[Sönam Zangpo]

Was sind die, die Sphäre [der Leere] bedeckenden negativen Emotionen? Das ist [erstens] die Vorstellung, die Bewusstsein für ein »Ich« hält und [zweitens], Formgestalt usw. für »Mein«, [drittens], die

[rein nominelle] Vorstellung über die Eigennatur der vier ideellen Anhäufungen – die Skandhas der Empfindung, der Gestaltungskräfte, der Unterscheidung und des Bewusstseins, – und [viertens], die davon abgeleitete Vorstellung, die in der [Erklärung und] Begründung für [das Wesensmerkmal] der vier ideellen Anhäufungen liegt: Empfindung aufgrund der Erfahrung von Glück und Leid, Gestaltungskraft aufgrund der Schleuderwirkung [in die karmische Existenz], Unterscheidung aufgrund des Erfassens von Merkmalen, sowie Bewusstsein aufgrund des Erfassens von Gegenständen. Sich stützend auf diese vier Vorstellungen wird Leid für Glück, Momentanes für Dauer, das, dem ein wahres Wesen ermangelt, für ein merkmal-innehabendes Mein, und Wesenloses für Wesenhaftes gehalten. Obwohl diese vier [falschen] Auffassungen, [die sich auf die vier Vorstellungen] gründen und vom Blickwinkel der Ursache aus gesehen der Ursprung [des Leids], vom Blickwinkel der Wirkung aus gesehen die Folgeerscheinung, [das Leid selbst] sind, werden sie von den Leidenschaft-Verdüsterten nicht erkannt.

[Rangjung Dorje]

So wie bereits erklärt, ist einem zwar innewohnend, doch unerkannt, der von Erscheinung und Leerheit untrennbare Geist strahlender Lichtheit, auf den sich das in [ständiger] Bewegung befindliche unaufhörliche Geistbewusstsein [richtet]. Dadurch wird Bewusstsein für ein »Ich«, und kraft dessen Formgestalt und so weiter für »Mein« gehalten, wodurch dann, ausgelöst durch die Gestaltungskräfte ein Hineinschlittern oder -schleudern [in karmische Existenz], durch Unterscheidung ein Erfassen der Merkmale, und durch das Empfinden eine nähere Differenzierung von Glück und Leid stattfindet. Indem einem die Ursachen der vier ideellen Anhäufungen nicht bekannt sind, treten die vier falschen Auffassungen, die Vergängliches für Dauer, Leidhaftes für Glück, das Natürlich-Leere für eine Wesenhaftigkeit und das Wesenlose für ein Selbst halten, in Erscheinung und sind desweiteren, vom Blickwinkel der Ursache, Ursprung allen Leids und vom

Blickwinkel der Wirkung, Folgeerscheinung, [das heißt, die Leidenserfahrung selbst], und entstammen dem Unwissen über das abhängige Entstehen.

II. B ii.1.2.1.1.3.2.1.2. Die Begründung dafür, wie es möglich ist, die [falschen] Vorstellungen bezüglich Nirvāṇa zu beseitigen [Vers 29]

[Śākya Chogden]

Wodurch können nun die merkmalerfassenden Vorstellungen bezüglich der Gegebenheiten, die nicht den elementaren Grundstoffen, sondern Mitgefühl und reinen Wunschgebeten entstammen, beseitigt werden? Es wird erklärt, dass diese durch das Wissen um die natürliche Wesenlosigkeit der verursachenden Wunschgebete und des Mitgefühls aufgegeben werden.

[Khenpo Rinpoche]

Es stellt sich über die Vorstellung von Nirvāṇa die Frage, wie es um Gegebenheiten steht, die nicht den vier Grundelementen entstammen, sondern zum Beispiel großem Mitgefühl und all den Kräften und guten Eigenschaften, die durch Wunschgebete bedingt sind.

Auch ermangeln die Wunschgebete sämtlicher Buddhas den Anschein eines Seins und einer Merkmalhaftigkeit. Eingebettet im sich selbst erkennenden Gewahrsein, ist der Buddha versehen mit der immerwährenden Soheit. (29)

[Śākya Chogden]

Die Wunschgebete der Buddhas und die sich in Folge davon bildenden Formkörper und vielgestaltigen reinen Bereiche sind des Buddha Eigenprojektion, aber ohne ein Erscheinen [für ihn selbst] und desweiteren ohne bestimmende Merkmale, weil die Buddhas – immerwährend in dem sich selbst erkennenden Gewahrsein eingebettet und sich in der meditativen Versenkung befindend – mit der immer-

währenden Soheit versehen sind, und weil sie, [die Formkörper und reinen Bereiche], der beherrschenden Bedingung dieser [Soheit] entspringen.

Wurde in dieser Abhandlung mit der Aussage »*der Buddha ist mit der immerwährenden Soheit versehen*« der wahrhafte Buddhakāya dargestellt, impliziert dies, dass dessen vordergründige [Form]körper, die sich auf vielfältige Weise manifestieren, ohne jegliche Eigennatur sind. Damit ist aber nicht gemeint, der Buddha existiere im Seinsstrom der Lebewesen. Eine derartige Erklärung ermangelte einer konsequenten Folgerung und stände im Widerspruch zu dem vorher Gesagten und Nachfolgenden. In diesem Lehrtext werden die [falschen] Vorstellungen über ein Erfassen von Merkmalen beseitigt, die die Frucht [der Buddhaschaft vermeintlich] innehat.

[Khenpo Rinpoche]

Die Wunschgebete, die die Buddhas als Bodhisattvas machen, sowie die sich als Folge davon manifestierenden Formkörper und reinen Bereiche, erscheinen den Buddhas selbst nicht, und diese nehmen auch keine Beschaffenheit charakterisierenden Merkmale wahr. Der Grund dafür ist, dass die Buddhas immerwährend in einem sich selbst gewahren ursprünglichen Gewährsein weilen, das als »sich selbst erkennen-des Gewährsein« bezeichnet wird. Weil ursprüngliches Gewährsein nicht-dual ist, besteht kein Gewährwerden einer Eigenschaft. Ein Buddha, oder der erwachte Geist, der sich auf diese Weise in meditativer Versenkung befindet, ist mit der immerwährenden Soheit, der unwandelbaren wahren Wesenheit versehen. Dieses ursprüngliche Gewährsein selbst ist Buddha.

Andererseits kommt aber der in Form eines Ausstrahlungskörpers wahrnehmbare bloße Schein eines Buddha durch Ursachen und Bedingungen zustande. Wenn jedoch im Vers über die immerwährende Soheit, das wahre Wesen, oder das Erwachen gesprochen wird, dann ist damit der wahrhafte Kāya, der Dharmakāya oder Kāya der erwachten Sphäre gemeint. Somit ist implizit darauf hingewiesen,

dass das, was wir als körperhafte Formgestalt eines Buddha erfassen, nur eine scheinbar wahrhafte Erscheinung, ein bloßes Scheinbild ist. Eine Erscheinung von etwas, das eines eigenen wahren Wesensgehaltes ermangelt und nicht wahrhaft existiert. Es ist nichts als bloßer Schein. Deshalb wird auch nicht behauptet, im Seinsstrom der Lebewesen sei der voll erwachte Buddha. Denn erstens besteht keine Gemeinsamkeit zwischen dem Seinszustand der Lebewesen und dem Seinszustand des vollständigen Erwachens, und zweitens stände diese Behauptung auch im Widerspruch zu der Erklärung, der in den Lebewesen vorhandene Buddha sei nicht die Essenz des Buddha, nicht Buddha oder Buddhaschaft selbst, sondern einzig das Potenzial des Erwachens.

In dieser Lehrtradition wird erklärt, wie das Klammern an den Kennzeichen des Endergebnisses aufzulösen ist, und dass die Merkmale des Resultats nicht wahrhaft existieren, weil die wahrgenommenen Erscheinungsformen ausschließlich nicht-wahrhafte Scheingebilde sind und vom Blickwinkel der wahren Sphäre des Erwachens, die die Zweiheit von zu Erfassendem und Erfassen überschreitet, nicht existieren.

Zusammenfassend sei gesagt, dass die Erscheinung eines Buddhakāya, den wir konkret wahrnehmen können, und die Erscheinung der reinen Bereiche sich aus zwei Ursachen bedingen: Aus den vorangegangenen Wunschgebeten und aus der kreativen Schaffenskraft des spielerischen Ausdrucks des Dharmakāya, des Buddhas wahrer Sphäre des Erwachens.

[Sönam Zangpo]

Die von den Buddhas zum unermesslichen Nutzen der Lebewesen mühelosen und spontanen Wunschgebete, ermangeln ebenfalls den Anschein eines Ich und Mein. Sie sind darin vollkommen, gänzlich ohne Merkmal von zu Erfassendem und Erfassen zu sein, und erfüllen deshalb spontan und unaufhörlich das Heil der Lebewesen. In der meditativen Versenkung sind sie, [die Buddhas], aufgrund des sich selbst erkennenden Gewahrseins immerwährend und ununterbrochen

in die natürlich-reine Sphäre der Leere eingebettet und weilen in dem unzerstörbaren Kāya der Soheit, und somit in der drei Kāyas »Unvergänglichkeit aus Natürlichkeit, Kontinuierlichkeit und Beständigkeit¹«.

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2. Die Erklärung über die Maßnahmen zum Bereinigen [der Hemmnisse]

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.1. Die Erklärung, wie das abstrakte Allgemeinbild des gesamten Saṃsāra und Nirvāṇa [nichts anderes als] bloße Benennung ist [Vers 30]

[Śākya Chogden]

Was ist denn die Maßnahme, die zum Beseitigen der begrifflichen Vorstellungen über die – einerseits aus Karma und negativen Emotionen und andererseits, aus den Wunschgebeten herrührenden – Gegebenheiten führt?

[Khenpo Rinpoche]

In dem Punkt über die Maßnahmen zur Beseitigung der Hemmnisse wird zuerst einmal der Unterpunkt über die Beseitigung der Hemmnisse zur Allwissenheit erklärt. Hierin wird gezeigt, wie alle abstrakten Ideen – das sind sämtliche Gedankengebilde über Saṃsāra und Nirvāṇa – nur vorgestellter Natur sind. Jegliche Eigenschaft, die wir jedweder Gegebenheit zuschreiben, ist nur vorgestellt. [Vers 30]

Dann wird erklärt, wie die auch von anderen unterscheidbare konkrete Gegenständlichkeit mit ihren individuell geprägten Eigenschaften nicht wirklich existiert, und somit die Vorstellung einer Eigenschaftsbeilegung nichts mit dem Gegenstand selbst zu tun hat. [Vers 31-32]

Im darauffolgenden Punkt wird erläutert, wie die wahre Absicht in den Lehrreden des Buddha darin besteht, aufzuzeigen, dass das wahre Wesen der Gegebenheiten frei von Extremen ist, [Vers 33]

und letztlich, dass es nicht möglich ist, dieses Freisein von Extremen zu beschreiben. [Vers 34-35]

An diesem Punkt wird die Frage gestellt, was denn die Gegenmittel

gegen die Auffassung von einer wahren Existenz der Merkmale der Gegebenheiten sind. Was es denn sei, das die Vorstellung von einer wahren Existenz der spezifischen Eigenschaften von allem was wir geistig zu erfassen imstande sind, auflöst? – einschließlich Karma und negative Emotionen, ebenso wie die Wunschgebete der Buddhas, reine und unreine Gegebenheiten.

**Analog zum Hasenhorn, das ein Bildnis ist
für etwas, das es nicht wirklich gibt – einfach hinzugefügt –,
sind desgleichen sämtliche Gegebenheiten
nicht wirklich existent, etwas, das man nur namentlich
benennt. (30)**

[Śākya Chogden]

So wie in der fiktiven Vorstellung von einem Horn auf einem Hasenkopf, das Horn beigelegt, aber nicht [wirklich] auf dessen Kopf vorhanden ist, so sind gleichermaßen auch alle abstrakten Allgemeinbilder über sämtliche Gegebenheiten der Grundlage, des Pfades und der Frucht aufgrund fiktiver Vorstellungen hinzugefügt und in dem Maße, wie sie begriffliche Beilegung sind, nicht existent.

[Khenpo Rinpoche]

Die Hörner auf dem Kopf eines Hasen sind offensichtlich nur vorgestellt und nicht real. Ebenso sind die allgemeingültigen, nicht gegenständlichen, abstrakten Bilder und Ideen jedes spezifischen Gegenstandes der ein Objekt unseres Denkvermögens bildet, nicht wahrhaft existent. Es sind lediglich Vorstellungen, Konzepte über benannte Dinge; und somit existieren alle allgemeingültigen, abstrakten Merkmale von Grundlage, Pfad und Frucht nur als Idee.

Was sind nun konkrete und was abstrakte Gegebenheiten? Jede gedanklich konstruierte Verbindung eines Namens oder einer Klassenbezeichnung mit einem spezifischen Gegenstand ist ein abstraktes Allgemeinbild. Denken wir zum Beispiel »vergänglich«, dann ist dies

ein abstraktes Allgemeinbild, ein generischer Begriff, weil es eine unendliche Anzahl von Vergänglichem gibt. Obwohl wir »Vergänglichkeit« als eine bestimmte Einheit ansehen, und denken, dass jede die gleiche Eigenschaft in sich vereinigt, unterscheidet sich jeder Fall von Vergänglichkeit doch von jedem anderen. Oder denken wir »Blume«, dann vergegenwärtigen wir uns ein universelles abstraktes Bild, das alle Blumen des Universums umfasst, obwohl doch jede einmalig ist. »Blume« ist das durchgängige, allgemeingültige Gedankengebilde, und unsere Gedankenwelt nimmt dabei nur diese abstrakten Bildnisse, die nirgendwo außerhalb unseres Bewusstseins zu finden sind, wahr.

Kurz gesagt: Stellen wir einen Begriff mit einem Objekt in Beziehung, dann ist der Ausdruck oder Name an den wir denken, beziehungsweise der Ausdruck, der uns dazu veranlasst an das Objekt zu denken, ein Abstraktum, das nirgendwo in der äußeren Welt vorhanden ist. Denken wir »das ist eine Person«, dann können wir uns fragen, welche Anzahl von Personen es gibt. Der Gedanke »Person« muss für jedes einzelne Individuum gelten und funktioniert als Allgemeinbild unserer abstrakten, einer Wirklichkeit ermangelnden Vorstellung. Denken wir zum Beispiel »ich leide, ich habe Schmerzen« – jedoch wie viele Arten von Leid und Schmerz gibt es? Wir leiden unter Personen, die wir nicht mögen, aber auch unter Personen, die wir mögen. Wir leiden unter unserem Besitz und Wohlstand, aber auch unter dem Mangel an Besitz und Wohlstand. Diese unterschiedlichen Leiden, mit denen wir uns identifizieren, werden durch den Gedanken »ich leide« nicht näher differenziert. Diese Denkweise deutet auf eine Allgmeinvorstellung, auf ein geistiges Bild hin, das jedoch außerhalb unseres Bewusstseins keine Realität hat. Leiden wir zum Beispiel unter einem Freund oder einer Freundin, und untersuchen dieses Leid näher, dann stellen wir fest, dass das vergangene Leid bereits vorbei ist, das zukünftige Leid noch nicht eingetreten ist und das gegenwärtige Leid in keinem Augenblick bestehen kann, da jeder Augenblick ad infinitum unterteilt werden kann und deshalb nicht greifbar ist. In unserer Vorstellung fassen wir aber all diese Fälle zusammen und machen »Leid« daraus. So schaffen

wir eine abstrakte Vorstellung, die alle Einzelmomente umfasst. Jedoch was in der Vorstellung existiert, existiert nicht wirklich, und so gibt es kein Leid. Alle begrifflichen Vorstellungen, die sich an die wahre Existenz dieser abstrakten Allgemeinbilder klammern, sind trügerisch, weil die abstrakten Phänomene keinerlei Wirklichkeitsanspruch haben.

[Rangjung Dorje]

... [So wie die Hasenhörner] sind auch sämtliche geistigen und geistentsprungenen Gegebenheiten des unreinen Grundbewusstseins begriffliche Beilegung über Unwirklichkeiten aufgrund irrigen Vorstellens. So wie sich ein Vorstellen von Erfassen und Erfassendem zuträgt, ist es absolutes Nichtsein. Getäuscht oder verwirrt sein heißt, etwas Nicht-existentes für existent zu halten. Würde auch nur irgend etwas im geringsten Bestand haben, dann wäre es kein Trug mehr. Deshalb wird gesagt, dass sich [innerhalb der drei Naturen] das Vorgestellte durch absolute Nichtexistenz auszeichnet¹.

[Dolpopa]

Man sagt »so wie ein Horn auf dem Kopf eines Hasen«, obwohl es das nicht gibt. Es ist eine Hinzufügung von etwas, das in Wirklichkeit nicht existiert. So sind desgleichen auch sämtliche vordergründigen trughaften Gegebenheiten falsche Zuschreibung aufgrund von Unwissenheit und dem wahren Wesen nach nicht existent.

[Sönam Zangpo]

Man spricht von einem Hasenhorn, obwohl es auf dem Kopf eines Hasen überhaupt kein Horn gibt. Es ist eine namentliche Beilegung von etwas, das es jedoch nie gab. Aufgrund dessen, dass sie [bloß] falsches Vorstellen sind, sind desgleichen sämtliche Gegebenheiten niemals echte Grundlage für ein begriffliches Bezeichnen, für eine Hinzufügung als zu erfassendes [Objekt] und erfassendes [Subjekt], als Ich und Mein und alles weitere.

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.2. Die Erklärung, wie eine konkrete Gegenständlichkeit nicht existiert, und deshalb einem Gegenstand keine Eigenschaft angehängt werden kann [Vers 31-32]

[Śākya Chogden]

Stellt man die Tauglichkeit des Beispiels im [vorhergehenden Vers] in Frage: Ein Horn auf einem Hasenkopf ist kein konkreter, das Horn eines Ochsen aber ist ein konkreter Gegenstand – sind somit nicht alle Gegebenheiten von Saṃsāra und Nirvāṇa im Besitz einer konkreten Natur?

[Khenpo Rinpoche]

Als nächstes werden die Eigenschaften konkreter Gegenständlichkeit untersucht. Betrachten wir das Beispiel Feuer ein wenig näher, dann handelt es sich zunächst einmal nur um den Namen »Feuer«, wobei »heiß und brennend« das bestimmende Merkmal eines Feuers ist. Es ist jedoch nur eine spezifische Gegenständlichkeit, in diesem Fall ein konkretes Feuer, welches das Merkmal heiß und brennend innehat. Es ist diese eine, spezifische, einzigartige Gegebenheit, getrennt von allen anderen, die alle verschiedenartig sind, denn keines der vielen Feuer ist gleich, bezogen auf den Brennwert und die anderen Eigenschaften. Der Einwand gegenüber dem vorigen Vers führt auf, dass das Beispiel der Hasenhörner unzutreffend und belanglos ist, da ein Hase überhaupt keine Hörner hat. Wie steht es aber um die Hörner eines Ochsen, die konkret und mit Merkmalen versehen sind? Und wie steht es um all die Gegebenheiten von Saṃsāra und Nirvāṇa, die ebenso spezifisch und mit wirklichen individuellen Merkmalen versehen sind? Die Antwort darauf ist, Ochsenhörner sind aus dem folgenden Grund ebenso wenig wirklich erfassbar:

Es entzieht sich auf der Ebene subatomarer Teilchen selbst das Horn des Ochsen einer Wahrnehmung.

**Dort wo anfangs [nichts entsteht] und folglich in Folge [nichts vergeht],
was ist da Gegenstand der Untersuchung? (31)**

[Śākya Chogden]

Die Hörner des Ochsen sind von dir als konkrete, mit Merkmalen versehene Gegenständlichkeit nicht erfassbar, denn die kleinsten Partikel, [immer weiter] gespalten, sind ihrem Wesen nach nicht auffindbar¹. [Du sagst:] »Möge es diese [letztlich] auch nicht geben, so sind sie doch wohl auf einer grobstofflichen Ebene real?« Ebenso wie [eine Wesenheit] anfänglich im subatomaren Bereich nicht auffindbar ist, wird es auch nachfolgend so sein, da in Ermangelung eines Ausgangspunktes für eine Bezeichnung auch kein spezifisches Merkmal einer [rein] nominellen Gegebenheit entstehen kann.

[Khenpo Rinpoche]

Werden Atome auf ihre Existenz hin untersucht, findet man heraus, dass es keine kleinsten Teilchen gibt, die nicht noch weiter gespalten werden könnten. Durch immer weitere Teilung gelangt man an immer feinere Materie, ad infinitum, und letztlich wird nichts auffindbar sein. Wie könnte man daher sagen, dass grobstoffliche Materie, die sich aus diesen nichtexistenten Atomen zusammensetzt, existiert? Wie also könnten die Hörner eines Ochsen eine wirkliche Existenz innehaben, wenn die kleinsten Teilchen, die diese bedingen, nicht existieren? Da es einer realen Grundlage ermangelt, der ein Name beigelegt werden könnte, kann es auch keine besonderen individuellen Eigenschaften geben. Um spezifische Merkmale aufweisen zu können, muss zuerst einmal etwas zugegen sein. Da aber von Anfang an nicht einmal die aller kleinsten Teilchen vorhanden sind, wie könnten dann konkrete Gegenstände mit ihren eigentümlichen Merkmalen vorhanden sein?

[Rangjung Dorje]

[Einwand:] Existieren die vorgestellten Gegebenheiten auch nicht, so haben doch wenigstens die Hörner des Ochsen eine scheinbare Realität. Sind nicht alle Gegebenheiten real in Bezug auf das Erscheinen von Subjekt und Objekt? Und heißt es nicht auch in der *Sammlung der Beweisführung*: »Weil einem bloßen In-Erscheinung-Treten nicht widersprochen wird, weisen die durch »das Abhängige« konstituierten Gegebenheiten eine Realität auf.« Hätten diese nun auch keine Existenz inne, müsste dann nicht auch die Nichtexistenz des Pfades und der Frucht postuliert werden?

[Entgegnung:] Dem ist nicht so. Sind der Ochse und die Hörner auch scheinbar vorhanden, so sind doch alle Dinge entweder Bewusstsein oder Materie. Ein [scheinbar] materielles Horn besteht auch aus scheinbar kleinsten Teilchen, und in alle Dimensionen hin in Einzelteile zerlegt, gelangt man zur völligen Aufhebung der Teilchen. Wie könnte ein nichtmaterielles Denken über ein scheinbar reales Horn ein wirkliches Horn ausmachen? Desweiteren ist etwas, [bloß] weil es sich auf einem Kopf befindet, noch lange kein Horn, denn sonst könnten auch Haare Hörner sein. Auch deutet die äußere Form nicht unbedingt auf ein Horn hin, weil es auch Sträucher und andere Dinge gibt, die diesem gleichen. ...

[Dolpopa]

Nicht nur die Hörner eines Hasen, sondern auch die Hörner eines Ochsen sind auf der Ebene subatomarer Teilchen, immer [weiter und weiter] aufgespalten, im Grunde nicht auffindbar. Alle trugbildgleichen Gegebenheiten existieren nicht, ermangeln der Wesenheit eines anfänglichen Zustandekommens und somit auch einer nachfolgenden Auflösung. Wie könnte denn da das Wesen eines Nichtdinges Gegenstand der Untersuchung sein? Es ermangelte des Grundes einer näheren Analyse.

[Śākya Chogden]

Toren! Wie könntet ihr denn konkrete oder abstrakte Gegebenheiten erkennen? Wie könntet ihr diese erfassen, wenn nicht einmal eine [der beiden wirklich] existiert. [Der folgende Vers] beweist die Gültigkeit dieser Begründung.

[Khenpo Rinpoche]

Hier wird dargestellt, in welcher Weise die Lebewesen verwirrt sind. Ihre Verwirrung entstammt einem auf einer Täuschung beruhenden Erscheinen, die sie Dinge als real ansehen lässt. Die Ansicht konkreter Eigenschaften als wirklich, stimmt nicht mit der Objekt-Realität überein. Wie könnten also naive Personen das wahre Wesen konkreter oder abstrakter Gegebenheiten erkennen, wenn keine einzige Gegebenheit in der Weise existiert, wie sie von ihnen aufgefasst wird? Man spricht generell von drei Arten von Geisteswichten oder Kindern gleichenden Personen. Einmal sind damit die kleinen Kinder selbst gemeint, die im Vergleich zu einem Älteren, »Kind« genannt werden. Dann werden damit Personen bezeichnet, die in Relation zu anderen weniger geschickt sind, und schließlich diejenigen, die nicht die erste Ebene eines Bodhisattva erreicht haben. Von den letzteren ist hier die Rede, den kindisch-unreifen Personen, die noch nicht die erste Ebene eines Bodhisattva erreicht, und keine Einsicht in die wahre Natur erlangt haben. Auf sie bezogen kann diese Aussage gemacht werden: »Die Art und Weise, in der naive Personen etwas auffassen – bedingt durch ihr hartnäckiges Klammern an die Realität der Merkmale der Gegebenheiten, – ist deshalb falscher Schein, weil es keine einzige konkrete oder abstrakte Gegebenheit gibt.«

**Ein in Abhängigkeit entstehendes Entstehen
und ein in Abhängigkeit entstehendes Vergehen –
da nicht mal eines davon [wirklich] existiert,
wie wird dies vom Geisteswicht analysiert? (32)**

[Śākya Chogden]

Jegliche sich auf Begriffe [gründende] Gegebenheit entsteht aufgrund kausaler Verknüpfung und endet aufgrund kausaler Verknüpfung, weil sie durch ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis bedingt ist.

[Khenpo Rinpoche]

Gegebenheiten kommen durch Ursachen und Bedingungen zustande, bestehen nicht unabhängig und ihrem eigenen Wesen nach, und hören aufgrund von Ursachen und Bedingungen auf, zu sein. Weil sie nur in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander zustandekommen und aufhören, existieren sie nicht wahrhaft. Wie können da Toren und Geisteswichte denken, diese stellten eine Realität dar? Der kurzgefasste Kommentar von Śākya Chogden erklärt hierzu, dass die sich gegenseitig bedingenden Gegebenheiten deshalb zu sein aufhören, weil sie in Abhängigkeit entstehen. Das beste Beispiel um dies zu veranschaulichen, ist die Spiegelung des Mondes auf einer Wasseroberfläche. Sie kommt und geht abhängig von verschiedenen Ursachen und Bedingungen, aber niemals gibt es einen wirklichen Mond, und somit auch kein wirkliches Kommen und Gehen. Es ist einzig ein bloßes Scheinbild und nichts Reales. Desgleichen kann auch keine einzige andere Gegebenheit, so wie die Naiven es sich einbilden, wirklich entstehen und vergehen.

[Dolpopa]

[Wie aus dem vorhergehenden Vers ersichtlich], entsteht alles Trughafte anfänglich in Abhängigkeit und endet auch in der Folge in Abhängigkeit, und deswegen existiert auch keines [der beiden: weder] die scheinbaren Hörner des Ochsen, noch die des Hasen, haben die Wesenheit [eines wahren] Entstehens oder Vergehens. Wie können somit die Geisteswichte, die sich an Sein und Nichtsein klammern, die Lehre der Mitte, Madhyamaka, verstehen?

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.3. Die Erklärung, wie das Freisein von Extremen die wahre Absicht [der Lehrreden] des Buddha ist [Vers 33]

[Śākya Chogden]

Der Sugata beweist, wie sämtliche Gegebenheiten von Saṃsāra und Nirvāṇa das von den beiden [Extremen] freie Madhyamaka sind. Wie macht er das? Mittels der Illustration eines Hasen- und eines Büffelhorns.

[Khenpo Rinpoche]

Der nächste Punkt beschreibt die Absicht des Buddha, den Mittleren Weg, Madhyamaka, der frei von allen Extremen ist, zu lehren. Der Zum-Glück-Gegangene, der Sugata, beweist, dass sämtliche Gegebenheiten der von den beiden Extremen freie Mittlere Weg sind.

**Mittels der Illustration eines Hasen- und eines Büffelhorns
wird in den Lehrreden des Sugata
der Beweis erbracht: Alles ist Madhyamaka. (33)**

[Śākya Chogden]

Obwohl einerseits, rein nominell, das Horn des Hasen als imaginär-geistiges und auch als verbales Modell existiert, ist andererseits das Horn des Ochsen seiner Eigennatur nach nicht existent. Wird mit der Logik des letztgültigen Mittleren Weges, des Madhyamaka, näher geforscht, [wird herausgefunden], dass es nicht die geringste Spur von auch nur irgend etwas gibt, das durch ein gültiges Erkenntnismittel erwiesen werden könnte – keine einzige Gegebenheit, keinen einzig geistig erfassbaren Gegenstand. Aus diesem Grund ist es eben dieses bloße Freisein von den beiden Extremen eines [immerwährenden] Seins und [absoluten] Nichtseins¹, was unter dem Begriff der Mitte, dem Madhyamaka, verstanden wird.

[Khenpo Rinpoche]

Die Hasenhörner bestehen in der Vorstellung und manifestieren sich als imaginäres Bild oder sind begrifflicher Ausdruck. Die Hörner des Ochsen, die feststofflich zu sein scheinen, sind jedoch auch nicht wirklich existent, da sie kein wahres Wesen innehaben. Indem wir verstandesmäßig an die Dinge herangehen, erkennen wir, dass ihnen keine echte Beschaffenheit zugrunde liegt und sie nicht real sein können. Der Buddha lehrte, sämtliche Gegebenheiten sind vom Wesen her die Mitte, frei von den Begrenzungen eines Realismus und Nihilismus. Stellen wir uns zum Beispiel vor, dass etwas rein ist, dann denken wir, dass dies wirklich so und der richtige Standpunkt sei. Unser Standpunkt basiert, ebenso wie die Hörner des Ochsen, auf einer gewissen Realität. Kommt aber jemand daher und sieht das, von dem wir wissen, dass es unrein ist, als rein an, dann hat diese Person offensichtlich den falschen Standpunkt, was den Hasenhörnern gleichkommt. Unsere Wahrnehmung ist richtig und deren ist falsch. Objektiv betrachtet ist aber keiner der beiden Standpunkte absolut, sondern nur relativ gültig.

[Rangjung Dorje]

Die Geisteswichte klammern sich an die Vorstellung, dass Hasen keine Hörner, und dass Ochsen Hörner haben, und behaupten, das eine sei eine Realität und das andere ein Trug, obwohl es [nur] gedankliche und begriffliche Vorstellungen sind, die sich beide, wenn richtig untersucht, als gleichermaßen unwahr herausstellen. Existenz und Nichtexistenz sind insofern identisch, dass sie nur in Form eines bloßen Gedankenkonstrukts in Erscheinung treten, und somit ist ein Erfassen von und ein Sich-Klammern an die Extreme [eines Seins und Nichtseins] aufgrund jeglicher Vorstellung irrig. Und so wird von den Weisen, die die Wirklichkeit in Übereinstimmung mit den Lehrreden des Sugata vertreten, ein Festhalten an extreme Standpunkte hinter sich gelassen und der Beweis erbracht, ein [System] der Mitte zu sein. Der Gedanke, in Form von etwas, das aufzugeben ist, und in Form einer

Maßnahme, [die dies bewirkt], tritt einzig als Konstrukt der beiden, nämlich als »bloße Einbildung« und als das »Abhängige²« in Erscheinung, wird aber nicht als Wirklichkeit postuliert. Sie sind sich gegenseitig bedingendes »abhängiges Entstehen«, und eben dies wird als Leerheit bezeichnet. ...

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.4. Die Erklärung, wie das Freisein von Extremen unausdrückbar ist [Vers 34]

**So wie der Sonne, Mond und Sterne Abbild
in eines reinen Gefäßes Wasseransammlung
gesehen werden kann – in Form von einer Spiegelung –,
gilt dies auch für die Gesamtheit jeglicher Begrifflichkeit. (34)**

[Śākya Chogden]

So wie in einem sauberen, mit Wasser angefüllten silbernen Gefäß das Abbild der Sonne, des Mondes und der Sterne nur als Spiegelbild gesehen werden können, nicht aber dem eigenen Wesen nach, so wie sie wirklich sind, gilt dies ebenso für die Gesamtheit der wahren Eigenschaft aller vordergründigen Gegebenheiten, die zwar in der Meditation [direkt] erfahrbar sind, jedoch als Gegenstand des [begrifflichen] Bewusstseins den angeführten Beispielen gleichen und nicht die [wahre] vollständige Beschaffenheit aufzeigen können.

[Khenpo Rinpoche]

Man kann in einem sauberen Silbergefäß, gefüllt mit reinem Wasser, die Spiegelung der Sonne, des Mondes und der Sterne unmittelbar sehen, wird aber nur Abbilder wahrnehmen und nichts, was der Wirklichkeit entspricht. Dies symbolisiert das vollständige Sich-Herausbilden der Beschaffenheit aller scheinbaren Gegebenheiten. Vollständig darin, dass sämtliche vordergründige Gegebenheiten die Untrennbarkeit von Erscheinung und Leerheit sind – etwas, das nur durch die Meditation direkt in Erfahrung gebracht werden kann.

Bloßes Denken an diese Untrennbarkeit aber ist nichts als eine künstliche Überdeckung der wahren Natur. Alle unsere Gedanken über die wahre Natur, die selbst jenseits unserer Vorstellung liegt, sind begriffliche Hinzufügung. Das ist auch der Grund, warum das Freisein von Extremen, der Mittlere Weg, Madhyamaka, nur innerhalb der Meditation erfahrbar ist. Wird Madhyamaka zum Gegenstand unseres begrifflichen Denkens, unterliegt es den gleichen Eigenschaften, wie erwähnt in den beiden vorhergehenden Versen über die Hörner des Hasen und des Ochsen.

Wird die Reflexion des Mondes auf einer Wasseroberfläche wahrgenommen, ist das eine bloße Erscheinung, deren wahre Natur weder von unserem dualistischen Bewusstsein, noch von unserem Denkvermögen erfasst werden kann. Dessen wahre Wesenheit, ebenso wie die wahre Wesenheit aller vordergründigen Gegebenheiten, kann nur durch die aus der Meditation gewonnene Erkenntnis erfahren werden.

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.4.1. Verdeutlichung, wie das Freisein von Extremen unausdrückbar ist [Vers 35]

**Was in dieser Weise kein wahres Wesen inne hat,
stets heilsam ist – zu Beginn, mittendrin und zuletzt –
nicht in die Irre führt, stabil und dauerhaft,
wie wird darauf ein Ich und Mein gesetzt? (35)**

[Śākya Chogden]

Die Sphäre der Leere ist untrügerisch, weil sie seit Anbeginn, zwischenzeitlich und bis ans Ende hin heilsam ist und mit der Innenschau der Edlen übereinstimmt. [Auch ist] die Sphäre der Leere fortwährend, während sämtlicher Stadien der Grundlage, des Pfades und der Frucht stabil, und wird von den Edlen als wesenlos erkannt. Wie kann somit von den Toren ein Ich und Mein beigefügt werden, wenn doch das von ihnen Beigefügte nur scheinbar ist und nicht [wirklich] existiert?

[Khenpo Rinpoche]

Die Sphäre der Leere ist immerwährend heilsam. In Einklang mit der Erkenntnis der Edlen ist sie untrügerisch, und weil sie zum Zeitpunkt der Grundlage, des Pfades und der Frucht unwandelbar ist, ist sie dauerhaft. Von den Edlen wird sie als wesenlos erkannt. Wie kommt es dann, dass naive Personen sie für ein Selbst halten? Dies geschieht aufgrund von Verwirrung. Ein Selbst kann weder im Persönlichkeitsstrom noch in den Gegebenheiten gefunden werden. Das von den verwirrten Personen beigelegte Selbst widerspricht der direkten Schau der die Selbstlosigkeit erkennenden Edlen, die keinerlei Vorstellung über die Sphäre der Leere entwickeln. Dies ist mit der unterschiedlichen Denkweise von Kindern und Erwachsenen beim Betrachten eines Films vergleichbar. Kinder halten den Film für eine Realität, ein Zeichen ihrer Sinnestäuschung, während Erwachsene die Irrealität in den Bildern erkennen.

II. B ii.1.2.1.2. Die ausführliche [Erklärung über die Maßnahmen zum Bereinigen der Hemmnisse]

II. B ii.1.2.1.2.1. In welcher Weise der Buddha die Lehre vom eindeutigen Sinn in stufenweiser Abfolge lehrte

[Khenpo Rinpoche]

Ab diesem Punkt geht es um die ausführliche Beschreibung der Sphäre der Leere, die in zwei Teilen dargestellt wird. Erstens, die stufenweise Abfolge, in der der Buddha den definitiven Sinn der Lehre unterweist, das heißt, wie er zu dem hinführt, was eindeutig Wirklichkeit ist; und zweitens, wie dieser eindeutigen Wirklichkeit auf den verschiedenen Ebenen unterschiedliche Namen beigelegt werden. Zuerst die Erklärung über die stufenweise Abfolge der Lehrreden.

[Śākya Chogden]

Wenn die Sphäre-der-Leere-Weisheit in allen drei Stadien gegenwärtig ist, warum wurde diese dann nicht in allen Lehrreden des Buddha ge-

lehrt? Die Art und Weise, wie der Siegreiche unterwies, war die, dass er die Einführung in den definitiven Sinn stufenweise vornahm und deshalb das Heilsame im ersten, mittleren und letzten [Zyklus der Unterweisungen] in Abfolge lehrte.

Es heißt, im ersten Zyklus lehrte er die Wirklichkeit von Person und Gegebenheit, um das Heilsame hinsichtlich verdienstvoller Handlungen heranzubilden. Im mittleren Zyklus lehrte er die beiden Arten von Wesenlosigkeit, um das Heilsame hinsichtlich der Befreiung heranzubilden. Im letzten Zyklus lehrte er die Weisheit der Sphäre der Leere, das Fundament, um die [vollständige] Bereinigung der beiden Hemmnisse und die Anhäufung der beiden Arten verdienstvoller Ansammlung herbeizuführen, und auch, wie diese [Weisheit der Sphäre der Leere zu gleichen] Teilen die drei Stadien der Grundlage, des Pfades und der Frucht durchtränkt.

Desweiteren sind die Unterweisungen untrügerisch, weil sie aufgrund der dreifachen Analyse rein und unverfälscht sind. [Wird darauf entgegnet:] Weil doch das Gesagte [inhaltlich] keinen Unterschied aufweist, kommt nicht die Unterweisung des letzten [Zyklus der buddhistischen Lehre] der nichtbuddhistischen Lehre über die Bezeichnung eines Selbst, eines Ātman, gleich? [Die Antwort darauf lautet:] Wie sehr auch die vom Sieger im letzten Zyklus unterwiesene Weisheit der Sphäre der Leere auf ein Ich und Mein hin untersucht wird, [so sind diese doch nicht auffindbar], weil erstens, die Unterweisungen vom Buddha in stufenweiser Abfolge gelehrt wurden, zweitens, diese im ersten, mittleren und letzten Zyklus heilsam wirken, und drittens, weil im mittleren Zyklus bereits die Wesenlosigkeit erklärt wurde.

[Khenpo Rinpoche]

Wenn doch die Sphäre der Leere, die ursprüngliche Weisheit, in allen drei Stadien der Grundlage, des Pfades und der Frucht, oder wie es in der Abhandlung über die Buddhanatur, dem *Uttaratantra*, ausgedrückt ist, im ungereinigten, im Reinigungsprozess befindlichen und im völlig gereinigten Zustand, gleichermaßen allen Lebewesen innewohnend ist,

warum lehrte der Buddha dann nicht in allen Unterweisungen die Sphäre der Leere? Wenn die Sphäre der Leere doch immerfort und allzeit vorhanden ist, warum wurde sie in einigen Lehrreden erwähnt und in anderen nicht?

Obwohl die Gegenwart der Sphäre der Leere in sämtlichen Stadien der Grundlage, des Pfades und der Frucht der eindeutige Sinngehalt [aller Lehrreden] ist, führt der Buddha die Lebewesen stufenweise zu diesem Verständnis. Ein guter Grund dafür, dies damals, wie heute auch noch, in dieser Form darzulegen, ist, dass die Art und Weise der Anhäufung des Heilsamen den unterschiedlichen Verstandesfähigkeiten der Individuen angepasst werden muss.

Im ersten Zyklus der Unterweisungen wird ihnen erklärt, dass ein Selbst der Person und der Gegebenheiten existiert, damit sie wissen, dass es eine Person und Geist gibt, die Leid als Folge unheilsamer Handlung und Glück als Folge heilsamer Handlung erfahren.

Im zweiten Zyklus der Unterweisungen wird ihnen die Selbstlosigkeit der Person und die der Gegebenheiten erklärt, damit sie das Heilsame, das mit der Befreiung in Einklang ist, anhäufen können.

Im dritten Zyklus der Unterweisungen wird ihnen das ursprüngliche Gewahrsein der Sphäre der Leere erklärt, das Fundament, das es überhaupt erst ermöglicht, die beiden Hemmnisse endgültig zu beseitigen und die Anhäufung der beiden Arten verdienstvoller Ansammlung in rechter Weise herbeizuführen. Ebenfalls wird gelehrt, dass dieses, der Sphäre der Leere innewohnende ursprüngliche Gewahrsein, gleichermaßen während der Grundlage, des Pfades und der Frucht vorhanden ist.

Darüber hinaus sind sämtliche Lehrreden des Buddha untrügerisch, weil sie im Besitz der dreifach reinen Analyse sind. Die Reinheit der ersten Analyse bezieht sich auf Unterweisungen des Buddha über Dinge, die offensichtlich sind und mit den Sinnesfähigkeiten [gewöhnlicher Personen] direkt wahrgenommen werden können. Diese Aussagen sind gültig, weil sie nicht im Widerspruch zu der direkt gültigen Wahrnehmung der Sinne stehen.

Die Reinheit der zweiten Analyse bezieht sich auf Unterweisungen des Buddha über die Leerheit und andere, die nicht mit den Sinnesfähigkeiten direkt wahrgenommen, sondern nur mittels Schlussfolgerung bewiesen werden können. Die Aussagen des Buddha über diese verborgenen Gegebenheiten sind gültig, weil sie nicht der eigenen schlussfolgernden Untersuchung widersprechen.

Die Reinheit der dritten Analyse bezieht sich auf Unterweisungen des Buddha, die äußerst verborgen, und nicht einmal durch Schlussfolgerung beweisbar sind. Diese Aussagen sind gültig, weil sie nicht der Gültigkeit der Schriften widersprechen, was bedeutet, dass sich die vorhergehenden und späteren Aussagen des Buddha zu diesen Punkten nicht widersprechen¹.

Dann wird über den letzten Zyklus der Lehrreden, in denen es heißt, dass die ursprüngliche Weisheit der Sphäre der Leere gleichermaßen zum Zeitpunkt der Grundlage, des Pfades und der Frucht gegenwärtig ist, der Einwand erhoben, diese endgültigen Worte des Buddha, die den eindeutigen Sinn wiedergeben und die letztendliche Wirklichkeit lehren, würden sich nicht von den nichtbuddhistischen Lehren, die ein Selbst vertreten, unterscheiden. Dieser Einwand wird widerlegt. Die ursprüngliche Weisheit der Sphäre der Leere und das Selbst, Ātman, der nichtbuddhistischen Schulen gleichen sich nicht. Der Buddha gab seine Unterweisungen in stufenweiser Folge, und im zweiten Zyklus der Lehrreden lehrte er bereits die Unwirklichkeit eines Selbst. Wie hätte er somit im nachfolgenden dritten Zyklus ein Selbst lehren können? Wären die Lehrreden des dritten aber vor dem zweiten Zyklus gegeben worden, bestünde ein berechtigter Grund für Verwirrung.

II. B ii.1.2.1.2.2. Nachdem die Bestimmung des eindeutigen Sinnes vorliegt, die Erklärung, wie diesem im Relativen konventionelle Begrifflichkeit beigelegt wird

II. B ii.1.2.1.2.2.1. Anhand von Beispiel und Sinngehalt wird klargestellt, wie, nachdem die Selbstlosigkeit der Person erfasst wurde, eine Person [in den verschiedenen Stadien unterschiedlich] titulierte wird
[Vers 36-37]

[Śākya Chogden]

Wurde [zuerst] der Saṃsāra negiert, das heißt, das eingeborene Unwissen und ein Selbst, das, wie mittels eindeutiger Logik [erwiesen, einzig] vorgestellt ist; und sollte die im letzten Zyklus als [wahres] Selbst bezeichnete Sphäre-der-Leere-Weisheit auch kein Selbst sein, ermannte es dann nicht der Basis für eine Bezeichnung von jemandem als Mensch oder als Buddha?

**Wie es über das Wasser zur Sommerzeit
heißt, dass es warm sei,
so wird es zur kalten Jahreszeit
bekundet, kalt zu sein. (36)**

**Solange vom Netz negativer Emotionen umwunden,
werden sie geistbegabte Wesen genannt.
Sind sie der negativen Emotionen entbunden,
sind sie als Buddhas bekannt. (37)**

[Śākya Chogden]

Gleichsam wie man im Sommer das Wasser [im See] als warm bezeichnet, wird es zur Winterzeit, wenn dieses Wasser kalt ist, als kalt bezeichnet. Analog dazu werden sie, solange sie vom Netz negativer Emotionen bedeckt sind, als [gewöhnliche] Lebewesen bezeichnet. Wurde aber die Sphäre der Leere von den negativen Emotionen freigelegt, dann nennt man sie Buddha. In dieser Abhandlung ist die Sphäre-der-Leere-Weisheit zum Zeitpunkt der Grundlage, des Pfades und der Frucht mit den drei Bezeichnungen: Lebewesen, Bodhisattva und Buddha belegt. Im letzten Sinn ist die Basis für die Bezeichnung der

drei, Lebewesen usw. [unter dem Gesichtspunkt] des Absoluten jedoch die gleiche. Dies stimmt mit der im *Uttaratantra* gemachten Aussage überein:

»Bezeichnet als ungereinigt; teils ungereinigt und teils gereinigt; sowie vollständig gereinigt, sind in gleicher Folge: [gewöhnliche] Wesen, Bodhisattvas und Tathāgatas¹.«

Die Sphäre-der-Leere-Weisheit zum Zeitpunkt der Grundlage wird in diesen Abhandlungen mit [der Bezeichnung gewöhnliches] Lebewesen und nicht [mit der Bezeichnung] Buddha wiedergegeben. Doch haben beide eine gemeinsame Basis, weil sonst die Aussage: »*Sind sie der negativen Emotionen entbunden, sind sie als Buddhas bekannt*« keinen Sinn ergeben würde.

[Khenpo Rinpoche]

Abhängig von der Jahreszeit ist das Wasser im See entweder warm oder kalt. Entsprechend diesem Beispiel wird der Sphäre der Leere, dem ursprünglichen Gewahrsein, solange diese noch mit negativen Emotionen behaftet ist, solange die negativen Emotionen noch die Sphäre der Leere bedecken, die Bezeichnung »gewöhnliches Lebewesen« zugeteilt. Sind jedoch die negativen Emotionen und die Hemmnisse des zu Wissenden völlig beseitigt, und ist ursprüngliches Gewahrsein offenbar und unmittelbar erkannt worden, dann wird die Sphäre der Leere mit »Buddha« bezeichnet. Somit hängt die Benennung der Sphäre der Leere als gewöhnliches Lebewesen oder als Buddha von der Entwicklungsstufe des Individuums ab.

[Dolpopa]

Ein und dieselbe Wassermenge weist, verschiedenen Umständen unterworfen, ungleiche Zustände auf. »*Wie es über das Wasser zur Sommerzeit heißt, dass es warm sei*« wird ein und dieselbe Wasseransamm-

lung »zur kalten Jahreszeit bekundet, kalt zu sein.« Desgleichen gilt, dass, obwohl kein Selbst vorhanden ist, die Sphäre der Leere im befleckten Zustand als »gewöhnliches Lebewesen« und im unbefleckten Zustand als »Buddha« bezeichnet wird; und so herrscht bezüglich ein und derselben Sphäre der Leere, abhängig davon, ob Fremdeinflüsse beseitigt wurden oder nicht, ein anderer Status. »Solange vom Netz negativer Emotionen umwunden« wird die Sphäre der Leere »geistbegabtes Wesen genannt«, ist die Sphäre der Leere in einem Stadium, in dem sie »der negativen Emotionen entbunden ist,« dann ist die Sphäre der Leere »als Buddha bekannt«.

II. B ii.1.2.1.2.2.2. Wie, nachdem die Selbstlosigkeit der Gegebenheiten erfasst wurde, individuelle Gegebenheiten mit Begriffen belegt werden

[Śākya Chogden]

Wenn doch alle Gegebenheiten des Saṃsāra und Nirvāṇa dem Eigenwesen nach leer sind, steht dies dann nicht im Widerspruch zu dem In-Erscheinung-Treten in Form der zwölf Sinnesbereiche¹? Die Antwort darauf ist zweifach: Erstens, wie der Sphäre der Leere Begriffe zugeteilt werden, und zweitens der kurzgefasste Sinngehalt.

[Khenpo Rinpoche]

Wenn es doch gültig ist, dass die wahre Natur aller Gegebenheiten Sphäre der Leere ist, ist es dann nicht widersprüchlich, dass diese, kategorisiert in die zwölf Sinnesbereiche, in Erscheinung treten? Es heißt, dass alle Gegebenheiten die gleiche Natur innehaben, dass sie dem Wesen nach Sphäre der Leere sind, aber dennoch verschiedenartig zu sein scheinen. Was hier erklärt wird, ist, wie den irrationalen Erscheinungen, den Gegebenheiten, die keine wirkliche Existenz innehaben, aber für das getäuschte Bewusstsein real zu sein scheinen, unterschiedliche Bezeichnungen gegeben werden. Die erste Untersuchung bezieht sich auf das Sinnesvermögen des Auges und den sichtbaren Gegenstand.

II. B ii.1.2.1.2.2.2.1. Wie der Sphäre der Leere [unterschiedliche] Begriffe zugeteilt werden [Vers 38-43b]

**Die Beziehung zwischen Auge und sichtbarer Form
führt zu einem makellosen [vorstellungsfreien] Erscheinen.
Durch der [Erscheinung] Nicht-Entstehen und -Vergehen
ist Sphäre der Leere, [doch durch begriffliches Vorstellen]
Anheften. (38)**

[Śākya Chogden]

Es ist nicht so, dass die sechs Sinnesobjekte, so wie Form und die anderen, [bloß] weil sie den [sechs] Arten von Bewusstsein erscheinen, Wirklichkeit sind. Die Begründung dafür ist: Wurde [Materie] bis hin zu ihren kleinsten Bestandteilen zerlegt, kommt im Zusammenwirken von nicht-wirklicher Form und nicht-wirklichem Auge ein lichtiges Erscheinungsbild einer von begrifflicher Vorstellung ungetrübten Form auf. Zu diesem Zeitpunkt herrscht, begründet durch das Nichtentstehen und Nichtvergehen dieser lichten Erscheinung, Sphäre der Leere, die man aufgrund nachfolgend auftretender begrifflicher Vorstellung als Form bezeichnet, sich an sie heftet und hartnäckig festhält. q.e.d.

[Khenpo Rinpoche]

Form und die anderen fünf Sinnesobjekte, die hier als die sechs äußeren Ursprünge für Bewusstsein bezeichnet werden, erscheinen dem begrifflichen Bewusstsein nicht in der Weise, wie sie wirklich sind. Analysieren wir sie bis hin zu ihren kleinsten Bestandteilen, werden wir letztlich nichts finden. Nehmen wir zum Beispiel ein Auge und sezieren es bis auf seine Grundsubstanz, wird nicht einmal ein einziges wirklich bestehendes kleinstes Teilchen auffindbar sein. Wenn diese beiden, Sinnesvermögen und Sinnesobjekt, die einer Wirklichkeit gänzlich ermangeln, im Prozess der Wahrnehmung aufeinander-treffen, ist die Art und Weise, in der das Sinnesbewusstsein des Auges

Formgestalt erfasst, vorstellungsfrei und eine Erfahrung vollkommener Lichtheit, ungetrübt von begrifflichem Denken. In diesem Moment ist das Scheinbild, das weder wirklich hervortritt, noch sich auflöst, Erscheinung-Leerheit untrennbar, ohne Entstehen und Vergehen und völlig frei von jeglichem materiellen Sein, ist Sphäre der Leere. Im darauffolgenden Moment kommt jedoch begriffliches Denken auf, wie zum Beispiel: »Das ist ein schönes, das ist kein schönes Formgebilde« und dergleichen andere Zuschreibungen.

Kleiden wir dies in eine logische Schlussfolgerung: Das Sinnesvermögen des Auges, die Form, die es erfasst und das Sehbewusstsein, sind Sphäre der Leere, weil Formgestalt und Sehvermögen einer materiellen Beschaffenheit entbehren und weil das Sehbewusstsein, das Formen wahrnimmt, von Vorstellung ungetrübt ist. Es ist die Untrennbarkeit von Lichtheit und Leerheit. Ein verdeutlichendes Beispiel ist das Aufeinandertreffen von Sinnesvermögen, Formgestalt und Bewusstsein in einem Traum.

[Dolpopa]

Womit wird die Soheit erfasst? Sich gründend auf die wechselseitige Beziehung des wahren Wesens und der Soheit von Auge und Form, entsteht im Yogin ein makellostes Erfassen strahlender Lichtheit. Durch die Schau des Nicht-Entstehens und -Vergehens des strahlend-lichten Geistes, tritt aufgrund der Sphäre der Leere, beziehungsweise des vorstellungsfreien Gewahrseins, ein deutliches Erkennen ein².

[Sönam Zangpo]

Der Yogin, der im meditativen Gleichgewicht geübt ist und Stabilität erlangt hat, wird mittels des Sehbewusstseins und in wechselseitiger Beziehung von Auge, Form und der Aktivität des Geistbewusstseins, Formgebilde direkt erkennen und erfährt unmittelbar Erscheinung-Leerheit, Lichtheit-Leerheit und Gewahrsein-Leerheit. Indem er das wahre Wesen des Nicht-Entstehens und -Vergehens direkt erkennt, taucht in ihm selbsttätig die höhere Einsicht auf, das Vipāśyanā der di-

rekten Schau der Sphäre der Leere. Im darauffolgenden nachmeditativen Zustand sieht er die wahrgenommenen Erscheinungen als unwirklich, gleich der [trugbildhaften] Stadt der Gandharvas. Wird das Sosein der Formgebilde in dieser Weise erkannt, dann werden sämtliche Gegebenheiten in ihrer Sinnfülle und Reichweite erkannt werden.

[Rangjung Dorje]

... Das Sinnesvermögen des Auges, das seiner Form nach einer Flachsbume, Umakāpuṣpa, gleicht und von feinstofflicher Natur ist, ist die beherrschende Bedingung [für das Sinnesbewusstsein des Auges]. Das Bewusstsein, das das Erscheinungsbild von Gestalt und Farbe hat und welches als scheinbar äußerliche [Gegenständlichkeit] erscheint, ist die Objekt-Bedingung. Das auf dem [Grund]bewusstsein liegende momentane und sich immerfort in Bewegung befindliche Geistbewusstsein macht die unmittelbare Bedingung aus. Durch diese [drei Faktoren] kommt ein Sehbewusstsein auf, und es entspringt ein ungetrübtes Erscheinungsbild in vorstellungsfreier, nicht-irriger und direkter Weise. Unter getrübt versteht man irrig, und es wird als »[Erscheinungsbild] bezeichnet, das dem Bewusstsein vermischt mit, beziehungsweise undifferenziert von begrifflicher Benennung erscheint«. Tritt jedoch keine begriffliche Beilegung zur Erscheinung des Formgebildes hinzu, ist es vom eigenen Wesen her ebenso Erscheinung, wie es auch Leerheit ist, ist bloßes Erkennen, vom eigenen Wesen her ohne Entstehen und Vergehen und wird auch, weil es sowohl direkt als auch gültig ist, als direkt gültiges Erkenntnismittel des Sehsinnes bezeichnet. ...

**Laut und Ohr in wechselseitiger Abhängigkeit
führen zu einem reinen Bewusstsein. Durch die drei
ist Sphäre der Leere, bar einer Merkmalhaftigkeit.
Doch findet im Zusammenhang mit begrifflicher Vorstellung
ein Hören statt. (39)**

[Śākya Chogden]

Die wechselseitige Beziehung von Laut und Ohr führt zu einem von begrifflicher Vorstellung freien Bewusstsein, das Lichtheit und Erscheinungsbild des reinen Lautes [an sich] ist. Die Begründung dafür ist: In diesem Moment ist das Bewusst-Sein von Lichtheit-Erscheinung in Verbindung mit dem Gegenstand [des Lautes], die keine andere als eben diese Beschaffenheit aufweisende Sphäre der Leere, und es kommt erst aufgrund nachfolgend auftretender begrifflicher Vorstellung zu einem intensiven Interesse und Haften am hörbaren Laut¹.

[Khenpo Rinpoche]

Das Zusammenkommen von Laut und Ohr führt zu einer Bewusstseins-erfahrung, die reine Lichtheit ist, einer bloßen Hörwahrnehmung, deren Bewusst-Sein deshalb als rein bezeichnet wird, weil der Denkprozess noch nicht eingesetzt hat. Im tibetischen Kommentar heißt es wörtlich »von begrifflicher Vorstellung rein«, da in diesem Moment eine reine Erfahrung vorherrscht. Das Bewusstsein, dem das Erscheinungsbild deutlich in Erscheinung tritt, oder anders ausgedrückt, das Bewusstsein gemeinsam mit dem Gegenstand der Wahrnehmung, ist einzig Sphäre der Leere und nichts anderes. Es gibt kein weiteres Beschaffenheitsmerkmal außer dem Merkmal der Untrennbarkeit von Gewahrsein und Leerheit. Erst in einem zweiten Moment folgt der Denkprozess, in etwa mit dem Gedanken »ich höre etwas«, der aber mit der ursprünglichen Erfahrung nicht in Verbindung steht. Es handelt sich dabei um eine bloße Kennzeichnung oder Etikettierung, die erst nach dem ersten ursprünglichen Erfassen aufgrund begrifflicher Vorstellung hinzugefügt wird. Weder setzt sich der Laut noch das Sinnesvermögen des Hörens, also das Ohr oder Gehörorgan, aus fest bestehenden kleinsten Teilchen zusammen. Das Sinnesbewusstsein des Hörens ist reine Lichtheit, unverfälscht und ungetrübt von begrifflichen Vorstellungen; das Aufeinandertreffen dieser drei ist gleich dem Aufeinandertreffen in einem Traum, in dem es keine unterscheidbare Wirklichkeit gibt. Ihr wahres Wesen ist Sphäre der Leere; und weil sie

nicht mit eigenständig existierenden Eigenschaften versehen ist, ist ihre einzige Eigenschaft Dharmadhātu. Wird aber die Sphäre der Leere nicht erkannt, dann setzt der Denkprozess ein und wir nehmen den Laut begrifflich wahr. So sind es unsere Gedanken und Vorstellungen, die uns daran hindern, die wahre Natur der soeben gemachten Wahrnehmung zu erkennen. Die Gedankenverstrickung lässt uns diese Wahrnehmung nicht als Sphäre der Leere erkennen und belegt sie mit der Bezeichnung »Laut« und desweiteren mit der Gefühlsempfindung »angenehm oder unangenehm«.

Hören wir etwas in einem Traum, dann sind, in dem Moment bevor wir das Gehörte in Begriffe fassen, der Laut und das Sinnesvermögen des Hörens, das Ohr, mentales Erscheinungsbild und Leerheit untrennbar, und das Sinnesbewusstsein des Hörens ist Lichtheit und Leerheit untrennbar. Im Prozess der weiteren geistigen Verstrickung benennen wir zuerst den Laut als solchen und legen ihm dann, in Übereinstimmung mit unserer Gefühlsempfindung, Eigenschaften bei. Abhängig von diesen entsteht Zuneigung, die zum Mehrwollen, oder Abneigung, die zur Ablehnung führt.

**Riechen ist Ergebnis der Nase und des Geruchs in gegenseitiger Abhängigkeit
und ist Illustration des Nichtvorhandenseins von Formhaftigkeit.**

**So führt in gleicher Weise ein Geruchsbewusstsein
zur Sphäre der Leere als Idee [von Geruchsein]. (40)**

[Śākya Chogden]

Auf der Grundlage des Geruchssinnes und des Geruchs erfolgt das Riechen. Ebenso wie im Beispiel des Nicht-Entstehens und -Vergehens der Erscheinung von Formgestalt, erfolgt hier desgleichen durch ein Geruchsbewusstsein, [sich stützend auf] einen vom Wesen her nicht wahrhaft existenten Geruch, die Idee »das ist Geruch«, und der Sphäre der Leere wird Geruchsein angeheftet. q.e.d.

[Khenpo Rinpoche]

Der Kommentar erklärt, dass Riechen aufgrund der wechselseitigen Beziehung des Geruchssinnes der Nase und des Geruchs erfolgt, obwohl es letztlich für das Phänomen der [subtilen Geruchs]form selbst keinen wahren Vorgang des Entstehens oder Vergehens gibt und demzufolge Geruch kein wahres Wesen innehaben kann. Jedoch stellt sich, gestützt auf die vom Geruchsbewusstsein gemachte Empfindung, der Gedanke ein »ich rieche etwas«, und die Sphäre der Leere wird in die Begrifflichkeit von Geruchsein gekleidet. Auch hier erleichtert das Beispiel des Traumes das Verständnis. Im Traum ist die Erfahrung des Bewusstseins, das Geruch wahrnimmt, von Seiten des Bewusstseins, Lichtheit und Leerheit, und der Geruch selbst ist Erscheinung und Leerheit. In dieser Weise ist es Sphäre der Leere, die wir aber nicht erkennen, denn obwohl es nur ein Traum ist, denken wir doch, dass wir etwas riechen, und sind in gleicher Weise verwirrt, wie im Wachzustand auch. Wir beurteilen den Geruch als wohlriechend oder übel und wollen entweder mehr davon oder ihn vermeiden, und wechseln somit den Dharmadhātu mit Geruchsein.

**Der Zunge wahre Wesenheit ist Leerheit,
der Faktor Geschmack ist auch in Aufhebung,
Sphäre der Leere in ihrer Wesenheit,
führen sie nicht zu Bewusstseinsbildung. (41)**

[Śākya Chogden]

Das Wesen des Geschmacksvermögens ist seiner Eigennatur nach Leerheit und die Sphäre des Geschmacks ist ebenfalls seiner Eigennatur nach leer. Indem beide vom Wesen her Sphäre der Leere sind, gibt es nichts, was Ursache von Geschmacksbewusstsein sein könnte, wobei jedoch, aufgrund begrifflicher Vorstellung, ein Haften daran besteht. q.e.d.

[Khenpo Rinpoche]

Der Kommentar erklärt, dass die wahre Natur des Geschmacksorgans Leerheit ist. Die Sphäre des Schmeckens, das ist das Schmecken selbst, ist ebenfalls leer. Beider Wesenheit ist Sphäre der Leere, und sie können aus diesem Grund nicht Ursache für ein Geschmacksbewusstsein sein. Einzig unser begriffliches Denken lässt uns dies als solches empfinden. Wir denken, da sei eine Zunge und etwas das die Zunge schmeckt; und darauf gründend erfahren wir den Sinneseindruck eines Geschmacks. Das Sinnesorgan der Zunge ist nicht aus wahrhaft existenter Materie zusammengesetzt und wird deshalb Leerheit genannt. Desgleichen ist auch das Schmecken seiner Eigennatur nach Leerheit. Selbst wenn wir eine gute oder schlechte Geschmacksempfindung wahrnehmen, ist dies nur eine rein subjektive Erfahrung, die von anderen Personen völlig verschieden empfunden werden kann. Geschmack ist nicht eindeutig, er hat die Natur der Sphäre der Leere. In unserer Verblendung halten wir aber die Sphäre der Leere für etwas Wirkliches und verwechseln sie mit der Empfindung des Schmeckens. Die Zunge hat eine zweifache Funktion: Die Zungenmitte fühlt Formhaftes und ist demnach Tastsinn, und die Zungenseiten sind Geschmacksinn. Jedoch sind auch diese beiden Sinne nur falscher Schein und nicht wirklich. Ihrer Wesenheit nach sind sie Sphäre der Leere.

**Das wahre Wesen des Körpers in seiner Sublimierung,
so wie die reine Natur des Ausgangspunktes, der Gegenstand
der Berührung –
besteht ein Sich-Loslösen von beiden, der [beherrschenden und
der Objekt]- Bedingung,
ist Sphäre der Leere dessen namentliche Bezeichnung. (42)**

[Śākya Chogden]

Wird untersucht, sind alle drei, das Körperbewusstsein und die beiden Bedingungen [des Sinnesvermögens und des Sinnesobjektes], von

denen es sich losgelöst hat, – das von stofflicher Materie geläuterte wahre Wesen des Körpers, und die folglich dadurch geläuterte Natur des Ausgangspunktes, der Gegenstand der Berührung – Sphäre der Leere und werden als solche bezeichnet. q.e.d.

[Khenpo Rinpoche]

Durch Untersuchung wird herausgefunden, dass der scheinbar zusammengesetzte Körper letztlich von aller Stofflichkeit frei ist. Gleiches gilt für das Sinnesobjekt des Tastsinnes, den Gegenstand der Berührung. Aus diesem Grund ermangelt es einem Körper- oder Tastbewusstsein der beiden notwendigen Voraussetzungen der beherrschenden und der Objekt-Bedingung. Die Objekt-Bedingung bezeichnet den Gegenstand der Berührung, das worauf sich das Bewusstsein richtet, und die beherrschende Bedingung das Sinnesvermögen, in diesem Fall der Körper und der damit verbundene Tastsinn. Diese drei, Gegenstand der Berührung, Tastsinn und Tastbewusstsein sind nichts anderes als Sphäre der Leere. Körper und Gegenstand sind Erscheinung-Leerheit und Bewusstsein Lichtheit-Leerheit. In unserem Unverstand nehmen wir etwas, nachdem eine Berührung stattfand, als Empfindung wahr, sind davon gefesselt und begehren nach mehr oder nicht. Dies macht den Saṃsāra aus. Die Berührungsempfindung an sich ist Sphäre der Leere, weil der Körper Sphäre der Leere ist, das Objekt der Berührung Sphäre der Leere, und das wahrnehmende Bewusstsein Sphäre der Leere ist. Jedoch treten unmittelbar nach der Berührung begriffliche Vorstellungen auf und verdinglichen sie als eine Sache, wodurch uns, im übertragenen Sinne, die Eisenketten anlegt werden. In den meisten Fällen verwickeln wir uns umso stärker, je mehr wir darüber nachdenken. Bewegt sich eine Person trotz der angelegten Fesseln, wird sie sich nur noch mehr verheddern. Dies geschieht, solange die zugrundeliegende Offenheit und Weite der Erfahrung nicht erkannt, solange die Sphäre der Leere nicht realisiert wird. Es ist wie mit einem Insekt, das in ein Spinnennetz geraten ist, und, obwohl anfänglich nur leicht verstrickt, durch den Versuch sich zu befreien,

sich nur immer weiter und weiter verfängt und sich dadurch in eine noch schlimmere Lage bringt. Zusammengefasst kann man sagen, dass wir durch die Vorstellung, die Sphäre der Leere sei etwas Dinghaftes, gefesselt sind. Verstehen wir das wahre Wesen der Gedanken, dann lösen sich diese Vorstellungen in sich selbst auf.

**Wird hinsichtlich sämtlicher Gegebenheiten, von denen Geist
vorrangig ist,
ein Sich-Vorstellen und Bestimmen sein gelassen,
[dann übe man sich in der Sphäre der Leere,
der Wesenlosigkeit jeglicher Gegebenheit.] (43)**

[Śākya Chogden]

Vordergründig [entstammt] das Geistbewusstsein der wechselseitigen Beziehung der Gegebenheiten und des Geistes, und ist [allen anderen] vorrangig. Die diesem erscheinenden Gegebenheiten sind ein [bloßes] Sich-Vorstellen von »das«, und die von der Vorstellung herrührenden Überlagerungen, begriffliche Beilegung von »etwas«, die jedoch, insofern als [bloß künstlich] daraufgesetzt, nur scheinbar ist und nicht wirklich existiert.

[Khenpo Rinpoche]

Die ersten beiden Zeilen dieses Verses werden in folgender Weise kommentiert: Das scheinbare Sein von Geist und die ihm erscheinenden Gegebenheiten verursachen das Geistbewusstsein. Die dem Geistbewusstsein erscheinenden Gegebenheiten sind bloß eingebildet, werden mit der Vorstellung einer wahren Existenz überlagert und dann in selbsterwählter Art und Weise willkürlich bezeichnet. Zuerst stellen wir uns das Sein einer Gegebenheit vor, überlagern es dann mit einer wahrhaften Existenz und versehen es anschließend mit einer namentlichen Bezeichnung. Im Kommentar heißt es dazu: »Insoweit als [bloß künstlich] daraufgesetzt, ist es [nur] scheinbar, aber nicht wirklich existent.« [Hier endet der Kommentar von Khenpo Rinpoche.]

[Sönam Zangpo]

Wenn durch die drei Bedingungen: die unmittelbar vorhergehende Bedingung, das Sinnesbewusstsein; die beherrschende Bedingung, das Sinnesvermögen, und die Objekt-Bedingung, Formgebilde und die anderen [Sinnesobjekte], ein vorstellungsfreies Geistbewusstsein entsteht, dann sollte man sich, – indem ein Freisein von einem Sich-Vorstellen von Formgebilden und weitere Gegebenheiten, [in der Weise], dass man denkt: »Dies hier«, und ein Freisein von [darauffolgender] begrifflicher Beilegung vorherrscht – unmittelbar, durch das dadurch gewonnene Wissen um die Sphäre der Leere innerhalb der Wesenlosigkeit der Formgebilde und der anderen [Sinnesobjekte], darin üben.

II. B ii.1.2.1.2.2.2.2. Der Sinngehalt in kurzgefasster Form

II. B ii.1.2.1.2.2.2.2.1. Das Sich-Üben in jeglicher Erscheinung als Sphäre der Leere [Vers 43cd]

**Man übe sich in der Sphäre der Leere,
der Wesenlosigkeit jeglicher Gegebenheit. (43cd)**

[Śākya Chogden]

Anhand des einzeln unterscheidenden Gewahrseins wird hinsichtlich der vordergründigen Gegebenheiten, so wie Formgebilde und andere, ein hartnäckiges Interesse an diesen, und [Haften daran] als diese [und jene Eigenschaft besitzend], hinter sich gelassen, und man meditiert mit dem Wissen um die natürliche Wesenlosigkeit der Formgebilde und aller Gegebenheiten.

II. B ii.1.2.1.2.2.2.2.2. Wie durch ein derartiges Sich-Üben die Beschaffenheit der Sphäre der Leere in ihrer Vollständigkeit erkannt wird [Vers 44-45]

**Was man sieht, hört, riecht,
schmeckt und fühlt –**

**jegliche Gegebenheit, vom Yogin in rechter Weise erkannt,
weist die Vollkommenheit [ihrer natürlichen] Beschaffenheit.
(44)**

[Śākya Chogden]

Was man sieht, hört, riecht, schmeckt und fühlt und alles Geistgeschehen, sind die sechs objektbezogenen Sinnesbereiche.

[Dolpopa]

Die achtzehn Elemente sind letztendlich ihrem Seinszustand nach Gegenstand der Soheit. Was man sieht, hört, riecht, schmeckt und fühlt und alles Geistgeschehen ist in dieser Weise, indem der Yogin die vollkommene, vorstellungsfreie Weisheit des meditativen Gleichgewichts kennt, Verwirklichung der wahren Natur des Soseins, der Sphäre der Leere.

[Grundvers entsprechend der Auslegung von Sönam Zangpo:]

**Was man sieht, hört, riecht,
schmeckt und fühlt –
alle Gegebenheiten, durch des Yogins rechte Auffassung,
sind Kennzeichen [seiner] Verwirklichung. (44)**

[Sönam Zangpo]

Zum Zeitpunkt, wenn sich das Bewusstsein mit dem Objekt befasst, wird sich unmittelbar darauf in dem das Nicht-Entstehen und -Vergehen erkennenden Yogin, der um das wahre Wesen der Gegebenheiten weiß, ein ganz besonderes Verwirklichungserlebnis einstellen und vollenden.

**Auge, Ohr und Nase,
Zunge, Körper und auch Geist,
die sechs Sinnestore, in sublimierter Reinheit,
sind Kennzeichen der Soheit. (45)**

[Śākya Chogden]

Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und auch Geist sind die sechs inneren Sinnesbereiche und von ihrem Eigenwesen her rein, sind sie einzig Leerheit. Diese und die [sechs äusseren Sinnesbereiche] besitzen individuelle Merkmale. Erkennt der Yogin derart, wie sämtliche inneren und äusseren Gegebenheiten vom Eigenwesen her leer sind, heisst es, dass er der Gegebenheiten gleichen Geschmack in der Sphäre der Leere erkennt. Zu diesem Zeitpunkt wird er die Natur aller Gegebenheiten in ihrer Vollkommenheit schauen. Zusammengefasst: Das wahre Wesen der zwölf Sinnesbereiche, so wie das Auge und die anderen, gründen in der Sphäre der Leere¹, manifestieren sich aber ihrer Erscheinungsweise nach als Auge und die restlichen.

Zu dem Zeitpunkt, in dem das wahre Wesen vorherrscht, ist das [Sinnesvermögen des] Auges und der anderen einzig Sphäre der Leere, doch sind Auge und Form usw. jeweils nicht so [zum Zeitpunkt der vordergründigen Wirklichkeit].

Somit kann dies dargelegt werden: Form ist [vom Standpunkt des] Vordergründigen Form, weil für ein irriges Bewusstsein, das unter dem störenden Einfluss der Prägung des Erscheinens von zu erfassendem [Objekt] und erfassendem [Subjekt] als Zweiheit steht, [Form] als Form erscheint. Vordergründig ist es Form, doch dem Eigenmodus nach ist es nicht Form, weil es Sphäre der Leere ist. Dies ist folgerichtig, weil es dem Eigenwesen nach Leerheit ist.

Dementsprechend ist sämtliches zu Wissende dem wahren Wesen nach Sphäre der Leere, wobei diese Sphäre selbst untrennbar von der Sphäre-der-Leere-Weisheit des [eigenen] Geistes besteht. Obwohl dem so ist, erfolgt dem Modus des Erscheinens nach, und aufgrund der innewohnenden Unwissenheit, eine mentale Zuschreibung als dies und das, die dann diese und jene [spezifische] nominelle Bezeichnung erhält. Wird dem auf den Grund gegangen, [dann wird erkannt], dass sämtliches zu Wissende deshalb Sphäre der Leere ist, weil es [dem wahren Wesen nach] Sphäre der Leere ist.

Allein davon ausgehend folgt aber nicht notwendigerweise, dass das

[zu Wissende, das dem Modus des Erscheinens nach] Existente, höchste Wirklichkeit ist. Denn wenn erst einmal Sphäre der Leere vorherrscht, steht diese in direktem Widerspruch zum Extrem geistig geschaffener Vielheit². In diesem Sinn heißt es in der ausführlichen Prajñāpāramitā, dass es, abgesehen von der Sphäre der Leere, keine andere Gegebenheit gibt. So wird auch in diesem Zusammenhang, in der Darlegung unseres eigenen Systems, behauptet, alles was existiert, ist Sphäre der Leere und höchste Wirklichkeit. Erklärungen [von irgend etwas] als vordergründige Wirklichkeit gibt es nicht.

Obwohl behauptet wird, dass [des Vordergründigen] wahres Wesen Sphäre der Leere ist, folgt daraus nicht notwendigerweise, es sei höchste Wirklichkeit. Es muss nicht notwendigerweise sein, dass bloß deshalb, weil [des Vordergründigen] wahres Wesen höchste Wirklichkeit ist, in diesem Moment dessen Aspekt der relativen [Wirklichkeit], beziehungsweise der Modus des Erscheinens, höchste Wirklichkeit ist³. Denn im [relativen] Zusammenhang gilt, dass die beiden Wirklichkeiten getrennt definiert sind und deshalb die Erklärungen ihrer individuellen Bezeichnungsgrundlagen gesondert aufrechterhalten werden müssen.

So kann zwar [vom Standpunkt des] wahren Wesens aus behauptet werden, [das zu Wissende] sei Sphäre der Leere, weil [es seinem] wahren Wesen nach Sphäre der Leere ist, woraus aber nicht folgt, dass auf [es selbst] höchste Wirklichkeit zutrifft, denn die Leerheit ist von dieser [höchsten Wirklichkeit] nicht durchdrungen, doch ist diese von ihr durchdrungen. [Der Vers in Nāgārjunas *Mūlamadhyamaka* ist somit] nicht eindeutig:

»Deshalb, abgesehen von der Leerheit,
gibt es keine einzige Gegebenheit⁴.«

[Dolpopa]

Auge, Ohr und Nase, Zunge, Körper und auch Geist, diese sechs Sinnes-
tore, von den hinzugefügten Makeln geläutert, sind Kennzeichen der
Soheit.

**II. B ii.1.2.2. Wie sich die Frucht aus dem Bereinigen [der Sphäre der
Leere] einstellt**

II. B ii.1.2.2.1. Wie es letztendlich zum Dharmakāya kommt

**II. B ii.1.2.2.1.1. Wie Unwissen vorherrscht, solange das wahre Wesen
des Geistes nicht erkannt wurde [Vers 46]**

**Von zwei Positionen betrachtet, entspricht der eine Geist
Saṃsāra, sowie Saṃsāras Überschreitung.
Saṃsāra entstammt der Selbstverhaftung,
Sosein dem sich selbst erkennenden Gewahrsein. (46)**

[Śākya Chogden]

Das Wesen des Geistes der Lebewesen wird entsprechend seiner zwei-
fachen Beschaffenheit erkannt: Einerseits als Haften an einem Sein
und andererseits als natürlich strahlende Lichtheit. Die erste ist die
weltliche, wodurch ein Festhalten an einem wahren Sein den Daseins-
kreislauf bedingt, letztere die überweltliche, wobei das wahre Wesen,
vom sich selbst erkennenden Gewahrsein erkannt, gänzlich zu
Gewahrsein wurde.

**II. B ii.1.2.2.1.2. Wie durch ein Erkennen [des wahren Wesens des
Geistes] dieses [Unwissen] bereinigt ist**

II. B ii.1.2.2.1.2.1. Das eigentliche [Ergebnis] [Vers 47]

[Śākya Chogden]

Kommt es zum Erkennen, welcherart ist der sich einstellende Wandel?

**Nirvāṇa ergibt sich aus dem Versiegen der Leidenschaft
und aus dem Versiegen von Zorn und Unwissen.
Deren [völliges] Aufhören, das ist Buddhaschaft,
Zuflucht aller körperhafter Lebewesen. (47)**

[Śākya Chogden]

Ist dies erkannt, dann gilt: Versiegt das leidenschaftliche Dürsten nach den Belangen [des Saṃsāra] und der Stille [des Nirvāṇa], ist die Sphäre-der-Leere-Weisheit dieses Versiegens das nicht-statische Nirvāṇa. Desweiteren wird, indem dies erkannt wurde, der mit negativen Emotionen geladene Zorn und das nicht mit negativen Emotionen versehene Unwissen versiegen. Haben diese drei [negativen Emotionen] kraft des ursprünglichen Gewahrseins aufgehört zu sein, ist das Buddhaschaft, einzige Zuflucht aller Lebewesen, die letztendliche Frucht, die Sphäre-der-Leere-Weisheit. Dieser von Makeln geläuterte Zustand wird mit dem Ausdruck »nicht-statisches Nirvāṇa« und anderen belegt.

II. B ii.1.2.2.1.2.2. Die Frucht, und wie gesondert von ihr nichts gesucht werden muss

II. B ii.1.2.2.1.2.2.1. Wie die eigene, von Verunreinigungen geläuterte Sphäre der Leere, als vollkommenes Erwachen bezeichnet wird [Vers 48]

**[Saṃsāra und Nirvāṇa] in seiner Gesamtheit
entstammt dem Wissen oder Unwissen über diese
Körperhaftigkeit.
Die eigene Vorstellung bedingt die Fesselung.
Kenntnis der wahren Wesenheit führt zu Freiheit. (48)**

[Śākya Chogden]

Die Gesamtheit von Saṃsāra und Nirvāṇa ist im eigenen Körper vollständig enthalten, da sich aus der Kenntnis beziehungsweise der Un-

kenntnis über die Sphäre der Leere des [eigenen] Geistes, dies [die Fesselung], oder jenes [die Freiheit], ergibt. Wie ist das zu verstehen?

[Bezogen auf die Fesselung:] Subjekt ist die Sphäre der Leere des im eigenen Dasein aufgrund [saṃsārischer] Vorstellungen gefesselten Geistes. Sie wird als Diesseitsgebundene bezeichnet, weil sie Grundlage für die Bezeichnung »führendes Wesen« ist.

[Bezogen auf die Freiheit:] Ist die eigene wahre Wesenheit, die Sphäre der Leere, erkannt, herrscht Freisein von allen Vorstellungen. Somit folgt: Subjekt ist die Sphäre der Leere zum Zeitpunkt dieser Befreiung. Sie wird als Freisein vom Saṃsāra bezeichnet, weil sie Grundlage für die Bezeichnung »Buddha« ist.

In dieser Abhandlung wird nicht gelehrt, dass sich im Körper der Lebewesen Buddha befindet, was aber gelehrt wird, ist, wie aus ihm die beiden, Saṃsāra und Nirvāṇa entspringen. Das Partikel »las« [(lä), übertragen mit] »entstammt«, steht hier für Ursprung.

Im [*Abhidharma*]-Sūtra heißt es¹:

»Die Sphäre, seit anfangsloser Zeit,
ist Grund jeglicher Gegebenheit.
So tritt, durch deren Vorhandensein,
der Lebewesen [Höllenbereiche oder] Nirvāṇa ein.

Und im *Uttaratantra* heißt es: »Weil die Anlage vorhanden ist²«, was aussagt, dass die Anlage [zur Buddhaschaft] vorhanden, aber nicht, dass der wirkliche Buddha vorhanden ist. Es wird erklärt, wie die Sphäre der Leere selbst Element der beiden – Buddha und führende Wesen – ist, was aussagt, dass sie Ursache für beide ist.

[Dolpopa]

Aus nichts anderem als der Differenz zwischen den beiden, dem wissenden Gewahrsein und dem unwissenden Bewusstsein, entstammt diesem gegenwärtigen Körper die Gesamtheit des Saṃsāra und Nirvāṇa restlos. Aufgrund der diesbezüglich selbst-[kreierten] Vorstel-

lungen herrscht Fesselung an den Saṃsāra³. Wird das wahre Wesen des Nirvāṇa mittels des sich selbst erkennenden Gewahrseins erkannt, herrscht Freisein von begrifflicher Vorstellung.

[Sönam Zangpo]

Wird die wahre Natur des Körpers mittels des Gewahrseins erkannt, oder aber bleibt mittels des denkenden Bewusstseins unerkannt, entstammt dieser Differenz der in diesem Körper in seiner Gesamtheit bestehende Saṃsāra oder Nirvāṇa. Solange man aufgrund der eigenen Vorstellungen gefesselt ist, ist es der saṃsārische, der weltliche Körper. Wurde des Körpers wahre Wesenheit, beziehungsweise das wahre Wesen dieser Kostbarkeit mittels Gewahrsein gänzlich verstanden, wird er zum transzendenten Kāya.

[Rangjung Dorje]

Sind die geistigen Verunreinigungen geläutert, folgt, dass man zu einem Buddha wird, wobei [in den verschiedenen] Yānas übereinstimmend gilt, dass der Körper, der aus dem [Zusammenkommen] von Vater und Mutter und weiteren Bedingungen gebildet wurde, unrein ist und vergeht. Um der irrigen Idee, [der Körper] sei deshalb etwas Abstoßendes und die Anhäufung des Formgebildes etwas von Natur aus Unreines, entgegenzuwirken, besteht über den Formkörper des Buddha, die vollzogene Neugestaltung der Grundlage, eine zweifache Darstellung: Der bloß auf dem Unterschied des Wissens und der Unwissenheit [sich stützend, einerseits] mit Verunreinigung versehene, [andererseits] von Verunreinigung geläuterte Körper, wobei dieser Körper jedoch im Besitz der Gesamtheit der hervorragenden Eigenschaften des Formkāya ist. Dass die hervorragenden Eigenschaften nicht sichtbar sind, liegt an der Fesselung durch das Eingebundensein in die eigenen Vorstellungen, vergleichbar mit einem in seiner Druse eingeschlossenen Amethyst. Weiß man um das Losgelöstsein der wahren Wesenheit, ist die Wandlung in den erlösten Formkörper vollzogen.

II. B ii.1.2.2.1.2.2.2. Wie dieses Erwachen als frei von einem Kommen und Gehen erklärt wird [Vers 49]

**Das Erwachen ist weder fern, noch ist es nah,
wird nicht herbeigeschafft, noch von einem weggerafft.
In dem Gewebe negativer Emotionen an sich,
sieht man oder sieht man nicht [den Buddha]. (49)**

[Śākya Chogden]

Für die Lebewesen ist das Erwachen nicht nah, denn solange die Sphäre der Leere des [eigenen] Geistes mit Verunreinigungen befleckt ist, ist das Erwachen nicht manifest. Es liegt für sie aber auch nicht in weiter Ferne und muss nicht außerhalb gesucht werden, denn ist die Sphäre der Leere des eigenen Geistes von Verunreinigungen geläutert, stellt sich das Erwachen ein. Das Erwachen des Buddha entfernt sich weder vom Bewusstseinsstrom der Lebewesen, noch gelangt es [nachfolgend] in den Bewusstseinsstrom der Lebewesen, denn [einzig] die Differenz zwischen Erkennen und Nichterkennen dieser innerhalb des Gewebes der negativen Emotionen vorhandenen Sphäre der Leere des [eigenen] Geistes als Buddha macht das Buddha- oder Menschsein aus.

[Dolpopa]

Somit: Weil das Erwachen im eigenen Bewusstseinsstrom der Lebewesen enthalten ist, ist es nicht weit weg, [und doch] heißt es, dass es selbst für einen Buddha nicht nahe ist. Es bewegt sich nicht von der Lebewesen ureigenstem Seinsstrom weg, und sollte man selbst bereits Buddha sein, kam es nicht herbei. Im gegenwärtigen Körper, dem Netzgeflecht negativer Emotionen, liegt das Erwachen, das vom Buddha unmittelbar erkannt, Buddha-Sein ist, jedoch nicht erkannt, das Mensch-Sein ausmacht. Nur dies ist der Unterschied.

[Sönam Zangpo]

Hinsichtlich des Erwachens wird gesagt, dass es selbst für des Buddhas Formkörper nicht nahe ist; und weder ist das Erwachen für die reinen Schüler nah, noch für die unreinen Schüler weit weg. Auch für weltliche Personen ist es weder weit weg, noch nahe. Solange die Lebewesen im Netzgeflecht der negativen Emotionen gefangen sind, bleibt es von ihnen unerkannt. Sobald die Hemmnisse beseitigt sind, wird es aber von ihnen erkannt, und somit erscheint es einem [nur als] nah beziehungsweise fern.

II. B ii.1.2.2.1.2.2.3. Wie durch die Fackel des Gewahrseins das Erwachen des eigenen Daseinsstromes erkannt wird

II. B ii.1.2.2.1.2.2.3.1. Die Erklärung, wie es sinnvoll ist, sich auf die »die Nicht-Vielheit erkennende Fackel des Gewahrseins« zu stützen [Vers 50]

[Śākya Chogden]

Was sind die nutzbringenden Mittel, die einen den [Buddha] in diesem [Netzgeflecht] erkennen lassen?

**In zahlreichen Sūtrasammlungen wird dies verkündet:
Genährt vom Grund, der Fackel der Weisheit,
führt eine himmlisch-erhabene Friedfertigkeit
dazu, dass sich das wahre Wesen durch Untersuchen findet. (50)**

[Śākya Chogden]

Vom Nährboden der Fackel des Gewahrseins aus wird [die Natur des] eigenen Geistes, das vortreffliche Versiegen aller geistig geschaffenen Vielheit, erkannt werden, denn im eigenen Seinsstrom gibt es dieses, das wahre Wesen erkennende Gewahrsein, nicht¹.

[Grundvers entsprechend der Auslegung von Dolpopa:]

**In zahlreichen Sūtrasammlungen wird dies verkündet:
Genährt vom Grund, der Fackel der Weisheit,
herrscht eine himmlisch-erhabene Friedfertigkeit;
und, dass sich in mir immerwährend [der Buddha] befindet.**

[Dolpopa]

Es werden, von der Fackel des Gewahrsein genährt, die negativen Emotionen in vortrefflicher Weise zum Stillstand gebracht. Dies führt zu [der Erkenntnis und] der Aussage: »Der sich im eigenen Körper befindende Buddha weilt immerfort in mir«. In den Sūtrasammlungen wird mittels mannigfacher Begründungen das sich in einem selbst befindende Erwachen verkündet.

[Sönam Zangpo]

Genährt von der das Dunkel des Unwissens beseitigenden Leuchte, wird [einerseits] mittels des Gewahrseins, das die Gegebenheiten radikal auseinandernimmt, und [andererseits], mittels des die Unwissenheit auflösenden einzeln unterscheidenden Gewahrseins analysiert und auf ein Selbst hin untersucht. [Dadurch] wird der seit jeher [im eigenen Seinsstrom] weilende Buddha erkannt; so heißt es in allen Sūtras mit eindeutigen Sinn, wie zum Beispiel im *Tathāgatarbhasūtra* und *Śrīmālādevīsīṃhanandasūtra*.

[Rangjung Dorje]

Wird derartig die richtige Sichtweise, die Seinsweise der beiden Wirklichkeiten erkannt, dann wird das erkennende Gewahrsein kraft der Sammlung der lauterer Grundvoraussetzung von Śamatha und Vipāśyanā zur Fackel des Gewahrseins und zum wahren Wesen des zur vollkommenen Friedfertigkeit gelangten Buddha. In allen Sūtras des Bhagavat heißt es »das von Natur aus reine Selbst werde untersucht«, wobei zum Ausdruck gebracht werden soll, dass in einem derartig vor-

stellungsreichen Gewahrsein weilend, zahlreiche Weisheitsphänomene auftreten und offenbart werden.

II. B ii.1.2.2.1.2.2.3.2. Die Erklärung, wie dadurch allmählich der Dharmakāya sichtbar wird [Vers 51]

**So wie durch die segensreiche Kraft, mittels der zehn
magischen Kräfte hervorgebracht,
die mit wenig Verdienst, [den Buddha partiell, wie die Form]
des Sichelmondes [wahrnehmen],
wird von den gewöhnlichen Wesen, die mit [starken] negativen
Emotionen versehen,
der Zur-Soheit-Gegangene [überhaupt] nicht gesehen. (51)**

[Śākya Chogden]

Indem denen mit wenig spirituellem Verdienst durch die Macht der zehn magischen Weisheitskräfte¹, die segensreiche Kraft übertragen wird, wird deren Sphäre-der Leere-Geistnatur teilweise von Makeln bereinigt.

Zum Zeitpunkt [ihrer teilweisen Läuterung] sind Weltlinge, die den Tathāgata nur partiell sehen können vergleichbar mit dem nur partiellen Sehen des Sichelmondes am ersten Tag des aufgehenden Mondes, weil zu diesem Zeitpunkt das Gewahrsein, das die Soheit direkt erkennt, nur zum Teil in ihrem Daseinsstrom entwickelt ist.

[Dolpopa]

Selbst die gewöhnlichen Personen, die nicht die Stufe eines Edlen, eines Ārya, erlangt haben, werden, nachdem ihnen mittels der zehn vorherrschenden magischen Kräfte die segensreiche Kraft übertragen wurde, die Gestalt des Buddha gleichsam wie einen Sichelmond sehen, das heißt, nur ein klein wenig. Jedoch wird von denen mit starken negativen Emotionen der in ihnen gegenwärtige Tathāgata [überhaupt] nicht erkannt.

II. B ii.1.2.2.2. Wie, als Begleiterscheinung, das In-Erscheinung-Treten der Formkörper zustande kommt

II. B ii.1.2.2.2.1. Wie für die ohne spirituelles Verdienst und Gewährsein diese [Formkörper] nicht in Erscheinung treten [Vers 52-53]

Es ist wie mit den hungernden Geisterwesen:

Sie sehen beim Anblick der Meere nur Trockenheit.

Ebenso wird – durch Verblendung aufgrund von Unwissenheit – die Nichtexistenz aller Buddhas vertreten. (52)

[Śākya Chogden]

Ebenso wie die hungernden Geisterwesen, selbst wenn sie vor das Weltmeer getreten sind, nur Dürre sehen, gilt desgleichen: Obwohl der Formkörper des Buddha ohne ein Kommen und Gehen ist, meinen doch einige Personen, die ohne jegliches spirituelles Verdienst und durch Unwissen verblendet sind, dass es die Formkörper des Buddha nicht gibt.

[Śākya Chogden]

Wenn doch jemandem das Vermögen für ein derartiges Erkennen fehlt, wäre es dann nicht angemessen, der Buddha würde diesem von sich aus, aus seinem Mitgefühl und mit seinen geschickten Mitteln, seinen Formkörper und seine Rede offenbaren?

Was kann denn der Bhagavat bewirken

für die mit geringem Verdienst, für die im niederen Dasein?

Es ist, als legte man in die Hand eines Blinden

einen äußerst kostbaren Edelstein. (53)

[Śākya Chogden]

Was kann denn der Bhagavat für die mit schwacher Intelligenz und geringem spirituellem Verdienst, die des spiegelblanken Geistes ermangeln, bewirken? Weder erfüllen sie die Voraussetzungen für ein

In-Erscheinung-Treten [der Formkörper], noch wäre für sie, selbst wenn sich ihnen der Formkörper offenbaren würde, eine Unterweisung in der Lehre von Nutzen. Dies ist vergleichbar mit einem kostbaren Edelstein, den man in die Hand eines Blinden legte. Selbst wenn kein Spitzbube in der Nähe wäre, um ihn diesem zu entreissen, würde sich dieser [für ihn] doch als ein gewöhnlicher und wertloser Stein erweisen¹. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann man auch von der nutzbringenden Aktivität der Formkörper von Brahma, Viṣṇu, Mañjuśrīkumāra und anderen sprechen. Obwohl deren bloßes In-Erscheinung-Treten nicht [ohne Weiteres] vorkommt, wirken sie, ganz nach eigenem Gutdünken, in der Gestalt spiritueller Meister, Händler, Fährleute und dergleichen zum Wohle der Wesen, werden aber als solche nicht erkannt und bleiben unbeachtet.

II. B ii.1.2.2.2.2. Wie für die mit spirituellem Verdienst die Ausstrahlungskörper in Erscheinung treten [Vers 54-55]

**Vor den heilsam-verdienstvoll Handelnden
wird sich der Erwachte niederlassen,
der Glorreiche, von Natur aus lichter Schein,
bestechend mit den zweiunddreissig Kennzeichen. (54)**

[Śākya Chogden]

Vor denen, die vorhergehend heilsame Taten begangen haben, wird sich der lichte Schein des glorreichen Ausstrahlungskörpers des Buddha, der in den zweiunddreissig Merkmalen erstrahlt, niederlassen, sie in der Lehre unterweisen und andere Aktivitäten manifestieren.

**Selbst wenn die Formkörper der Schutzgebiete
auch während vieler Zeitalter verweilen —
so um die Schülerschaft zu leiten.
Vielgestaltig, [doch nicht] von Sphäres Weite weichend. (55)**

[Śākya Chogden]

Zu diesem Zeitpunkt [zeigt] sich, dass es zum Leiten der Schülerschaft dient, wenn die während vieler Zeitalter verweilende Formgestalt des Schutzgebieters, der vortreffliche Ausstrahlungskörper, in das Nirvāṇa eintritt. Die Sphäre-der-Leere-Weisheit manifestiert mannigfache Formen des In-und Aus Erscheinung-Tretens, aber der Tathāgata [selbst] ist ohne ein Kommen und Weilen. »Nicht« von Sphäres Weite weichend« ist die eigentlich beabsichtigte Lesart, weil es aber darum geht, die Schülerschaft zu leiten, tritt er [in das Nirvāṇa] ein, und vom Blickwinkel derjenigen aus gesehen, die nicht im Besitz des spiegelblanken Geistes sind, wird dies für ein In-und Aus Erscheinung-Treten gehalten. In Wirklichkeit gibt es jedoch bezüglich der Weite der Sphäre für den Tathāgata keine Vielfalt eines Entstehens und Vergehens. In diesem Sinn ist die Aussage passend.

Der wahre Sinngehalt dessen ist folgender: Wenn den gewöhnlichen Personen, sowie auch den Śrāvakas und den Pratyekas, der Ausstrahlungskörper erscheint, ist der Bestandteil der sich manifestierenden Körpergestalt und Rede, Sphäre der Leere des Geistes der Person, der dieses Phänomen erscheint, und ist Begleiterscheinung der Entfaltung ihres [eigenen] spirituellen Verdienstes. Deswegen ist die vorherrschende Bedingung für das Demonstrieren derartiger Manifestationen, die [einzig] in der Erscheinungswelt des eigenen Geistes enthalten sind, die Sphäre der Leere des Buddha, bezüglich derer es kein Kommen und Gehen, keine Zu- oder Abnahme gibt.

Der gleiche Sinn liegt auch in der Aussage [des *Uttaratantra*]:

» Dies ist des eigenen Geistes Erscheinung« –
doch bleibt's den gewöhnlichen Personen unbekannt.
Werden jedoch derartige Formgebilde erkannt,
sind sie für sie voller Bedeutung¹.«

Aus diesem Grund manifestiert sich, im Hinblick auf ein direktes Erkennen der Sphäre der Leere, kein Eintreten der Formkörper in das

Nirvāṇa, jedoch im Hinblick auf ein nicht-direktes Erkennen scheint es so zu sein. Dies ist abhängig vom Grad des spirituellen Verdienstes, der eigenen Hingabe und weiterer Faktoren. [Entsprechend dem *Uttara-tantra*:]

»Für die Wesen ist das Auftauchen und Untergehen der
Widerspiegelung
[des Gottes Abbild] abhängig von des eigenen Geistes Klarheit oder
Trübung¹.«

[Dolpopa]

Obwohl die Formkörper des Schutzgebieters Buddha während vieler Zeitalter verweilen, ohne in das Nirvāṇa einzugehen, nimmt doch der Sphäre-der Leere-Kāya die Vielgestaltigkeit des Formkörpers an, um die Schülerschaft zu leiten.

[Sönam Zangpo]

Obwohl die Formkörper des Siegreichen während vieler Zeitalter verweilen, manifestieren sich davon verschieden, doch ohne von der Wesenheit der Sphäre der Leere zu weichen, vielfältige Formkörper, [die ein Kommen und Gehen aufweisen], um die Schülerschaft zu leiten.

[Rangjung Dorje]

Es wird so lange verweilt und Führung übernommen, wie es nötig ist, den Seinsstrom [der Lebewesen] zur Reife zu bringen. Das eigene lichte Gewahrsein manifestiert sich als Gegenständlichkeit, bezüglich der [nur noch] ein subtiles dualistisches Erfassen besteht. Obwohl der [Formkörper] so erscheinen mag, sind in Wirklichkeit die Sphäre der Leere und [das eigene] Gewahrsein voneinander nicht getrennt.

II. B ii.1.2.2.2.2.2. Wie für die mit Gewahrsein die Freudenkörper in Erscheinung treten

II. B ii.1.2.2.2.2.2.1. Die Präsentation der zehn Bodhisattva-Ebenen beim Prozess des Bereinigens der Makel von der eigenen Sphäre der Leere [Vers 56]

**Stellt sich eine Einsicht in die Geistesobjekte ein,
dann erfolgt ein diesbezüglich beteiligtes Gewahrsein.
[Der Grad] des sich selbst erkennenden Gewahrseins Reinheit
[definiert] Verweilen auf den Ebenen – ist dessen natürliche
Beschaffenheit. (56)**

[Śākya Chogden]

In dem Maße, wie die Wesenheit des sich selbst erkennenden Gewahrseins von Makeln rein wird, weil die zehn [Bodhisattva]-Ebenen in der Wesenheit eben dieses Gewahrseins. Wurde in aller Deutlichkeit erkannt, dass die Objekte des Geistes, die sechs äußeren Sinnesbereiche, Sphäre der Leere sind, erweisen sich auch die sechs inneren Sinnesbereiche als geschmacksgleich in der Sphäre der Leere. Der Prozess des fortschreitenden Verständnisses davon, hervorgebracht durch das sich selbst erkennende Gewahrsein, stellt die Präsentation als diese oder jene [Bodhisattva]-Ebene dar.

[Dolpopa]

Wurde das Objekt [der Erkenntnis, die Sphäre der Leere], des nach dem Erwachen strebenden höchsten Geistes in aller Deutlichkeit erkannt, tritt [auch] das Bewusst-Sein äußerer Objekte als von einem Geschmack in diesem zu erkennenden Gewahrsein ein. Ist das sich selbst erkennende Gewahrsein, das darin weilt, rein, dann [definiert] dies das Verweilen in dieser Wesenheit, das Gewahrsein der [einzelnen] Ebenen.

II. B ii.1.2.2.2.2.2.2.2.2. Wie sich auf dieser und jener Ebene, im eigenen Gewahrsein, die Freudenkörper gemeinsam mit deren Bereichen manifestieren [Vers 57]

[Grundvers entsprechend der Auslegung von Dolpopa:]

**Des grossen Herrschers »Höchster Bereich«, [der Dharmakāya],
der »Alles Überragende« [Sambhogakāya] und der »Wohl
Geschmückte« [Nirmāṇakāya]
verschmelzen, so meine ich, in sich –
dreifache Weisheit wird zur Einheit. (57)**

[Śākya Chogden]

Vermengt sich der höchste Bereich des grossen Dharma-Herrschers Freudenkörper, der in seinen vorzüglichen und geringeren Merkmalen erstrahlende Kāya, das Alles-überragende stark geschmückte reine-Buddhafeld, das Akaniṣṭa, mit der dreifachen Weisheit der Sphäre der Leere der auf den zehn Ebenen weilenden Bodhisattvas und ist zu einem Geschmack geworden, dann sage ich, womit der Verfasser dieser Abhandlung gemeint ist, dass dies mit dem Begriff »den Freudenkörper sehen« bezeichnet wird. Der Sinngehalt davon ist, dass das Erscheinungsbild des Bereiches des Freudenkörpers in der Wesensart des eigenen Gewahrseins des Wahrnehmenden enthalten ist, dass aber der Grund für dessen Vielfältigkeit in des Gewahrseins eigener Unreinheit, der gewohnheitsmäßigen Prägung dualistischen Erscheinens liegt. Ursächliche Bedingung für ein derartiges Erscheinen ist zwar das eigene Gewahrsein, doch ist das Gewahrsein des Buddha die beherrschende Bedingung. Weil auf der elften Ebene das eigene Gewahrsein mit dem Gewahrsein aller Buddhas in eins verschmilzt, weist zwar der höchste Kāya keine Differenz zwischen [den Lebewesen und den Buddhas] auf, doch manifestieren sich die Formkörper aufgrund von Wunschgebeten in unterschiedlicher Gestalt.

[Dolpopa]

Die völlig reine Sphäre der Leere selbst ist des großen Herrschers »Höchster Bereich«, der Dharmakāya, der »Alles Überragende«, ist dessen Sambhogakāya und der »Wohl Geschmückte« ist Nirmāṇakāya. Was über diese ausgesagt werden kann, ist, dass die dreifache Weisheit der drei Kāyas sich zu einem Geschmack vermengt. Dies behaupte ich, Nāgārjuna.

[Rangjung Dorje]

... Wie werden diese [drei], das die Gegenstände erfassende Bewusstsein, das im Grundbewusstsein verankerte Geistbewusstsein und das Grundbewusstsein zu Einem? Indem das [erfassende] Bewusstsein dahingehend geläutert wurde, dass die »Stufe des Wandels, der von hingebungsvollem Streben erfüllt ist«, erlangt wurde, stellt sich der Ausstrahlungskörper ein. Indem das im Grundbewusstsein verankerte Geistbewusstsein dahingehend geläutert wurde, dass [die erste] bis hin zur siebten reinen [Bodhisattva]-Ebene der »Stufe der geistig höheren Einstellung« erlangt wurde, stellt sich der vortreffliche Freudenkörper ein. Indem das Grundbewusstsein der drei reinen [Bodhisattva]-Ebenen geläutert wurde, stellt sich der Wahrheitskörper, der Dharmakāya ein. So manifestieren sich die [Kāyas zeitgleich] mit dem Erlangen der [Bodhisattva-Ebenen]. Sind diese erlangt, dann sind sie gemeistert, was mit der Aussage »Eindringen in ihre Wesensart¹« ausgedrückt wird. Obwohl sie keine Wirklichkeit im Äußeren haben, erscheint es so, als ob Buddhakörper und Weisheitsaktivität äußerlich vorhanden wären. Deshalb sollte man darüber aufgeklärt sein, dass sie Strahlen des Lichts und Aktivität des inneren eigenen Dharmakāya sind. ...

II. B ii.1.2.2.3. Die Erklärung, wie in allen Stadien der Grundlage, des Pfades und der Frucht die Sphäre der Leere des Geistes an sich als ein von Makeln bereinigter Zustand bezeichnet wird

II. B ii.1.2.2.3.1. Die Erklärung, wie sämtliche Faktoren der zum Nirvāṇa führenden Vorzüge Beschaffenheit der Sphäre der Leere sind [Vers 58]

**Im Bereich der Toren [liegt Verdienst und Weisheit, Basis der]
Allwissenheit,
im Bereich der Edlen, [der Ebenen und Pfade] Mannigfaltigkeit.
Des großen Herrschers Lebensspanne ist Unermesslichkeit.
Was Bedingung für [deren Fortbestehen in] der Zeitalter
Dauerhaftigkeit? (58)**

[Śākya Chogden]

Es heißt: »*Im Bereich der Toren ist Allwissenheit.*« Das ist die Summe der Vorzüge spirituellen Verdienstes und des Gewahrseins, enthalten in deren Daseinsstrom. Es heißt: »*Im Bereich der Edlen ist Mannigfaltigkeit.*« Das sind die besonderen Vorzüge der Ebenen und Pfade, enthalten in deren Daseinsstrom. Es heißt: »*Des grossen Herrschers Lebensspanne ist Unermesslichkeit.*« Das ist der Dharmakāya des vollkommenen Buddha. Über die drei heißt es weiter: »*Was ist Bedingung für [deren] Fortbestehen durch die Zeiten hindurch?*« Solange der Himmelsraum besteht, bleibt auch die Sphäre-der Leere-Weisheit ununterbrochen.

[Dolpopa]

Unter den Gewöhnlichen weilt der Allwissende, der Nirmāṇakāya. Das Mannigfaltige ist Sphäre der Erhabenen, des Sambhogakāya. Der große Herrscher, der Dharmakāya, ist unermesslicher Zeitraum. Was ist Ursache für die unermessliche Lebenszeit, das Bestehen der Formkörper für viele Zeitalter?

II. B ii.1.2.2.3.2. Die Erklärung, wie sämtliche Faktoren der daseinsbezogenen saṃsārischen Zustände Beschaffenheit der Sphäre der Leere sind [Vers 59]

**Wie der Lebewesen Lebensraum
in der Äonen Unermesslichkeit,
was gewährt das Fortbestehen
der Lebewesen Lebenszeit? (59)**

[Śākya Chogden]

Ebenso wie des Daseins Gegebenheiten, die äußeren Lebensbereiche der Wesen, während einer unermesslichen Zeitspanne bestehen, so bleibt auch das Fortbestehen der Lebewesen solange bewahrt, wie es durch die Sphäre-der Leere-Weisheit getragen ist. Der Sinngehalt davon ist: Wie lange das Fortbestehen, beziehungsweise die Lebensspanne der aus negativen Emotionen gewirkten Faktoren oder der zum Erwachen führenden Faktoren auch währen mag, [ebenso lange] währt diese Sphäre-der Leere-Weisheit. Desweiteren wahrt diese [Sphäre-der Leere-Weisheit] die mit ihr untrennbar vermengten zum Erwachen führenden Faktoren, wahrt aber auch die entfernbaren, aus negativen Emotionen gewirkten Faktoren.

**II. B ii.1.2.2.3.3. Die Erklärung, wie deshalb ausschließlich das Wissen
um die Sphäre der Leere bedeutungsvoll ist**

**II. B ii.1.2.2.3.3.1. Das höchste Wissen in Einklang mit dem Gewahrsein
der zum Erwachen führenden Faktoren [Vers 60-61]**

**[Aus dem] Grund, der sich nicht aufbraucht, dem Sosein,
folgt dessen unaufhörliche Wirkung.
So setze zu Zweck- und Zielsetzung
ein durchdringendes, nichts erfassendes Gewahrsein ein. (60)**

[Śākya Chogden]

Aus der Unaufhörlichkeit der Sphäre der Leere, der Ursache, stammt die Unaufhörlichkeit der Auswirkung, die beiden Gegebenheiten des Saṃsāra und Nirvāṇa – daher, und aufgrund der Konditionierung durch die Unwissenheit. Die ursächliche Triebkraft, um die [höchste]

Frucht hervorzurufen, ist die durchdringende Weisheit, die erkennt, dass es kein [wirkliches] Erscheinen von auch nur irgend etwas gibt, wobei zweckmäßig das erfasst werden soll, was nicht-versiegende Auswirkung der Sphäre der Leere ist, nämlich jegliche zum Erwachen führende Faktoren.

[Dolpopa]

Was Ursache für des Buddha eigene Lebensspanne ist, schwindet [selbst] in unermesslichen Zeitaltern nicht. Ebenso geht die Ursache, aus welcher heraus die Reaktion des erwachten Wirkens im Saṃsāra erfolgt, nicht zur Neige. Im Unterschied zu dem in der Welt nicht in Erscheinung tretenden Dharmakāya, werden, um der Schüler Intelligenz zu fördern, die Formkörper eingesetzt.

**Denk nicht, das Erwachen ist in weiter Ferne,
denk auch nicht, es liegt ganz nah.
Wird ein Erfassen der sechs Sinneseindrücke seingelassen,
ist man des wahren Seins, so wie es ist, gewahr. (61)**

Setzt man sich derart [in der vorher beschriebenen Weise], ein, dann gilt: Denk nicht, dass das vollkommene Erwachen in weiter Ferne liegt. Denn gibt es kein Erscheinen der sechs [Sinnes]-Objekte mehr, kommt es zum Erkennen des wahren Seins, und genau dies wird als Erwachtsein postuliert; und denk nicht, es liegt ganz nah; denn herrscht auch nur [das geringste] Unreine vor, eine Spur des Makels von Erfassen der sechs [Sinnes]-Objekte, dann wird kein Erwachtsein postuliert. Der wahre Sinn der Aussage: »*Denk nicht, es ist in weiter Ferne*« ist: Ist man bereits im Besitz der Mittel, die [die negativen Emotionen] bereinigen, dann bringt es nichts, gesondert vom Erwachtsein zu suchen. »*Denk nicht, es liegt ganz nah*« will sagen: Bedient man sich dieser [Heilmittel] nicht, dann ist diese Sphäre der Leere allein noch nicht das Erwachtsein.

[Einwand:] Ist es denn nicht so, dass die Sphäre-der Leere-Weisheit selbst als ein natürliches Buddha-Sein betrachtet wird, da es doch heißt: »Die Lebewesen sind einzig Buddha?¹« [Entgegnung:] Dem ist so, jedoch ist dies einem Buddha-Sein nicht angemessen, weil die drei Kāyas [noch] nicht vollständig manifest sind.

[Einwand:] Sind denn die drei Kāyas nicht natürlicherweise vollständig manifest? [Entgegnung:] Sie sind bereits vollständig manifest, jedoch ist dies hier nicht zutreffend, weil es nicht der zum Wohl der Wesen wirkende letztendliche Kāya ist.

Auf diese Weise [ist erkenntlich], dass hinter der Aussage: »[Die Lebewesen sind] natürlicherweise Buddha« der bloße Grund für das Buddha-Sein steht. Wäre [Buddha] durch das bloße Vorhandensein von dessen [Ursache] gegeben, verträte man die Lehrmeinung des Sāṃkhya². Solange man ein gewöhnliches Lebewesen ist, ist Buddha in einer nicht-manifesten Art und Weise vorhanden, und es bedarf im Folgenden der Kraft des spirituellen Pfades, um [Buddha] manifest zu machen.

[Rangjung Dorje]

Denk nicht, das unübertreffliche Erwachen liegt in weiter Ferne, denn es ist [nichts anderes als] das [bloße] Erkennen des [wahren] Wesens des Saṃsāra. Denk nicht, es ist nah, denn für die, die von einem Erfassen und einem Erfassenden ausgehen, gibt es kein Erwachen. Treten die Merkmale der sechs [Sinnes]-Objekte nicht mehr in Erscheinung, dann gibt es kein Sein der Gegenstände [mehr]. Gibt es kein Aufkommen der sechs erfassenden Sinnesbewusstseins mehr, ist ohne [deren] Entstehen und Vergehen auch kein siebtes, kein Geistbewusstsein. Gibt es diese nicht mehr, gibt es auch kein Entstehen eines durch sie hervorgerufenen Grundbewusstseins, und damit auch keinen Geist. Ist man sich dessen in rechter Weise gewahr und hat es erkannt, ist dies direkte Erkennen Buddha. ...

II. B ii.1.2.2.3.3.2. Illustration, wie das Gewahrsein des höchsten Wissens assimiliert wird [Vers 62-63]

**Wird ein Gemisch aus Milch und Wasser
im gleichen Behältnis bewahrt,
trinkt der mystische Vogel die Milch,
nicht das Wasser, das bleibt ausgespart. (62)**

**Desgleichen gilt: Zwar verhüllt von negativen Emotionen,
ist in demselben Körper Wissen [mit Unwissen] gepaart.
Der Yogin wird das Wissen ergreifen,
dem Unwissen wird von ihm entsagt. (63)**

[Śākya Chogden]

So wie der mystische Vogel¹ aus dem Milch-Wasser-Gemisch, das sich in ein und demselben Gefäß befindet, die Milch und nicht das Wasser trinkt, sind in dem Nährboden des Körpers beide, Weisheit und Unwissen, gleichzeitig innewohnend, jedoch [ist die Weisheit] von negativen Emotionen verhüllt. Der Yogin, der die beiden voneinander zu trennen versteht, wird von der Weisheit Besitz ergreifen und die Unwissenheit abstreifen.

[Dolpopa]

Wie in dem Beispiel vom Milch-Wasser-Gemisch, das sich in ein und demselben Gefäß befindet, der mystische Vogel – obwohl diese miteinander vermenget sind – nur die Milch trinkt und nicht das Wasser, das er in der Lage ist auszufiltern, wird desgleichen [von] dem gegenwärtigen Körper, in dem sich die von negativen Emotionen verhüllte Weisheit befindet – obwohl dort beide, Wissen und Unwissen seit anfangsloser Zeit gemeinsam vorhanden sind – vom Yogin, dem mystischen Vogel gleich, das mit der Milch gleichgesetzte Wissen ergriffen und das wässrige Unwissen ausgespart.

II. B ii.1.2.2.3.3.3. Wie das assimilierte Gewahrsein imstande ist, die Hemmnisse zu beseitigen [Vers 64-65]

[Śākya Chogden]

Wie kommt es zum Ergreifen [des Wissens] und Seinlassen [des Unwissens]? Es gibt zwei Arten Unwissen:

**[Nicht] die Auffassung von einem Ich und Mein
und so lange [es sie gibt], die Idee von Äußerlichkeit –
[sondern] das Erfassen zweifacher Selbstlosigkeit
führt im Grund zum Aufhören von Dasein. (64)**

[Śākya Chogden]

Vom Festhalten an dem, was als ein »Ich und Mein« bezeichnet wird, stammt das Verblendetsein bezüglich der Person. Solange gedacht wird »dies ist ein Formgebilde«, »dies ist ein Laut« und diese für äußerliche [Dinge] hält, herrscht Verblendetsein bezüglich der Gegebenheiten. Heilmittel dagegen sind die beiden Arten der Selbstlosigkeit. Wurden diese erkannt, keimt der Same des Daseins nicht mehr, und das wahre Sein ist offenkundig.

**Es sprechen die Toren von einer Zweiheit
bezüglich dem trefflichen Grund für Nirvāṇa und Buddha,
für Reinheit und für Dauerhaftigkeit.
Ruhe darum in der [Sphäre der Leere] nicht-dualem Yoga. (65)**

[Śākya Chogden]

Um den Dharmakāya zu verwirklichen, ist es erforderlich, im Yoga des Erkennens der beiden Arten von Selbstlosigkeit zu weilen. Denn der treffliche Grund für Buddha, Nirvāṇa, Reinheit und Dauerhaftigkeit ist die Sphäre der Leere, über die die Toren die zweifach verblendete Auffassung von einem wahren Selbst haben.

[Dolpopa]

Frei von Selbstverhaftung, ist der Buddha: Nirvāṇa, Reinheit, Dauerhaftigkeit und Grundlage alles Guten. Von den Toren wird das zweifache Selbst [der Person und Gegebenheiten] postuliert, und deshalb weilt der Yogin im Nirvāṇa des Nichtseins dieser beiden Wesenheiten.

[Sönam Zangpo]

Es geht um die Begründung für das Assimilieren von Weisheit und das Entsagen der Unwissenheit. Fragt jemand, warum der Yogin Weisheit assimiliert, so heißt es, er verinnerlicht sie, weil der Dharmakāya des Buddha Nirvāṇa ist. [Dieses ist] Reinheit, weil die negativen Emotionen mitsamt deren Prägungen hinter sich gelassen wurden. Es ist Dauerhaftigkeit, weil erkannt wurde, dass es unzerstörbar ist und dass Saṃsāra und Nirvāṇa gleichwertig und ohne ein wahres Wesen sind. Und es ist Grundlage für alles Gute, weil es natürlicherweise heilsam und rein ist. ...

[Rangjung Dorje]

... Die Toren denken, Saṃsāra und Nirvāṇa seien zwei. Weil der Buddha die natürliche Nicht-Zweiheit des Saṃsāra und Nirvāṇa ist, weile im Yoga dieser [Nicht-Zweiheit]. Dies sollte man wissen. ...

II. B ii.1.3. Die Erklärung, wie ein Bereinigen der Befleckungen von den Bedingungen für das Erwecken des Potenzials abhängt

II. B ii.1.3.1. Wie das Entfalten des Buddha-Elements von der Geisteshaltung, die das Streben nach dem Erwachen aktiv umsetzt, abhängt [Vers 66-68]

Durch diese drei wird sich das [Buddha]-Element entfalten:
Für Freigebigkeit mancherlei Härten ertragen,
[Heilsames] häufen, zum Wohl der Wesen ethisches Verhalten,
und den Wesen förderlich, Geduld bewahren. (66)

[Śākya Chogden]

Um der Freigebigkeit willen mancherlei Schwierigkeiten auf sich nehmen, das den Lebewesen hilfreiche und [Heilsames] ansammelnde Ausüben des rechten Verhaltens¹, und den Wesen förderlich, Geduld bewahren – durch diese drei wird sich die spirituelle Verdienstanhäufung hinsichtlich des Buddha-Elements, der Sphäre-der Leere-Weisheit, mehren. Dabei werden in den Anfangsstadien die Formkāyas [zuerst einmal bloß] augenscheinlich und dann letztendlich verwirklicht.

**Auch diese drei helfen das Erwachen zu entfalten:
Beharrlichkeit in allen [rechten] Sachen,
innerhalb der Meditation eine zielgerichtete Konzentration,
unablässig sich die Intelligenz zu Nutze machen. (67)**

[Śākya Chogden]

Freudige Beharrlichkeit in allem, was mit der rechten Lehre zu tun hat, Meditation, die sich einsgerichtet auf ein Ziel konzentriert, und sich immerwährend an die die Gegebenheiten erforschende Intelligenz halten – diese drei sind ebenfalls Faktoren, die dazu beitragen, die Ansammlung von Weisheit [hinsichtlich des] Erwachenspotenzials zu nehmen zu lassen. Dadurch wird in den Anfangsstadien der im eigenen Seinsstrom [vorhandene] reine Dharmakāya [zuerst einmal] augenscheinlich, und letztendlich der höchste Kāya verwirklicht.

**Die vier Eigenschaften, die das Element gedeihen lassen:
Intelligenz, versehen mit dem rechten Vorgehen,
Wunschgebete, die sublimieren,
der Kraft immanent Festigkeit, und [schließlich] Weisheit. (68)**

[Śākya Chogden]

Desweiteren sind Intelligenz, die mit rechten Mitteln versehen ist¹, sublimierende Wunschgebete, Verankertsein in die Kraft², und die

Transzendenz der Weisheit – vier Eigenschaften, die dazu beitragen, dass sich die Potenz des Buddha-Elements, das heißt der Sphäre-der Leere-Weisheit, steigert. Sie bewirken, dass in den Anfangsstadien in der Motivation, anderen zu helfen, kein Überdruß aufkommt und letztendlich die vortreffliche erleuchtende Aktivität verwirklicht wird. Diese zehn [Pāramitās] werden als »die sich entfaltende Anlage« bezeichnet, weil sie das Potenzial der »natürlich vorhandenen Anlage« zum Entfalten bringen³.

[Sönam Zangpo]

Intelligenz, die mit den ersten fünf Pāramitās einhergeht, ist die Praxis des Widmens alles Heilsamen, das aus der Ausübung der sechs Pāramitās resultiert. Sublimierende Wunschgebete bringt alle Wesen dazu, die sechs Pāramitās auszuüben. [Desweiteren sind] die Kraft des täglichen Ausübens der sechs Pāramitās und dieser immanent die Weisheit, die das Sosein, den Sinn der wahren und der verschlüsselten Absicht erkennt, die vier Eigenschaften, die das Buddha-Element gedeihen lassen.

II. B ii.1.3.2. Wie das Aktivieren der Wirkungsfähigkeit des Buddha-Elements von der Motivation innerhalb der Geisteshaltung, die nach Erwachen strebt, abhängt [Vers 69-73]

**»Keine Ehrerbietung dem, der nach Erwachen strebt, erweisen«
heißt, in Worten abfällig sich zu äußern.**

**Denn ohne einen Bodhisattva
gibt es keinen Dharmakāya. (69)**

[Śākya Chogden]

Einige mit dem Potenzial eines Śrāvaka sagen: »Erweise dem Tathāgata gegenüber Ehrbezeugung, aber nicht dem Bodhisattva.« Wer so spricht, äußert sich abfällig, denn gäbe es keinen Bodhisattva, dann erschiene auch nicht der Dharmakāya des Tathāgata.

[Dolpopa]

Wird behauptet, man solle gegenüber einem Bodhisattva, der sich darum bemüht, das Potenzial des Erwachens zu entfalten, keine Ehrerbietung bezeugen, ist dies eine abfällige Äußerung. Denn ohne einen Bodhisattva manifestiert sich der unbefleckte Dharmakāya des Buddha nicht.

**Wer den Keim des Zuckerrohrs nicht achtet,
doch nach dem Genuss des Zuckers trachtet –
[wisse:] Ohne des Zuckerrohrs Keim
stellt sich kein Zucker ein. (70)**

[Śākya Chogden]

Es verhält sich wie im Beispiel der Person, die nach dem Genuss des Zuckers trachtet und dabei dem Keim des Zuckerrohrs keine Beachtung schenkt. Denn ohne den Keim des Zuckerrohrs wird es auch keinen Zucker geben.

**Wird man auf den Keim des Zuckerrohrs gut aufpassen,
in dessen Nähe bleiben und ihn gedeihen lassen,
wird daraus dies zustand gebracht:
Der feine Zucker und auch Zuckersaft. (71)**

[Śākya Chogden]

Wird auf den Keim des Zuckerrohrs gut aufgepasst, wird man in dessen Nähe bleiben und ihn gedeihen lassen, kann daraus Zucker und Zuckersaft gewonnen werden.

**Wird die auf das Erwachen gerichtete Geisteshaltung gut
bewacht,
wird stetig kultiviert und auch zur Anwendung gebracht,
bedingt dies die Hervorbringung und ist der Ursprung
der Arhats, der Pratyekas, sowie der Buddhas. (72)**

[Śākya Chogden]

Ebenso gilt: Wird die auf das Erwachen gerichtete Geisteshaltung gut bewacht und – nachdem sie sich erst einmal entwickelt hat – weiterhin aufrechterhalten, dann werden vollkommene Buddhas durch ein ernsthaftes In-die-Tat-Umsetzen dieser Voraussetzungen ins Leben gerufen und immer weiter hervorgebracht. Auch ist dies der Ursprung der Śrāvaka-Arhats und Pratyekabuddhas. Deshalb heißt es, ebenso wie die Brahmanen den Neumond verehren, sollten von den Śrāvakas die Bodhisattvas verehrt werden.

**So wie die beste Sorte Reissaat
der Bauer gut verwahrt,
werden die mit Hingabe zum höchsten Yāna
von den Führern wohl bewahrt. (73)**

[Śākya Chogden]

Der zusammengefasste Sinngehalt [der obigen Verse] lautet: So wie der Bauer auf die beste Reissaat, den Dünger usw. gut aufpasst, werden ebenso von den Tathāgata-Führern die den höchsten Yāna und das vollkommene Erwachen anstrebenden Neulinge unter den Bodhisattvas geschützt werden.

II. B ii.2. Wie sich auf der Ebene der Āryas des Mahāyāna-Pfades die zweifache Reinheit des Dharmakāya stufenweise herausbildet

II. B ii.2.1. Die kurzgefasste Erklärung

II. B ii.2.1.1. Wie Anfänger auf dem vortrefflichen Pfad [des Mahāyāna] den Dharmakāya ideell wahrnehmen [Vers 74]

**So wie man in der dunklen Phase, bei Altlicht,
den Mond nur ein wenig erblickt,
ist für die mit [bloßer] Hingabe zum höchsten Yāna,
der Kāya des Buddha kaum sichtbar. (74)**

[Śākya Chogden]

So wie bei abnehmender Mondphase am vierzehnten, beziehungsweise am neunundzwanzigsten Tag [des Mondkalenders] der Mond nur ein wenig, als bloßer [sichelförmiger] Lichtkreis, gesehen wird, wird desgleichen von denen, [die bloße] Hingabe zum vortrefflichsten [zur Erkenntnis führenden] Fahrzeug haben und die den Bodhisattvapfad frisch beschreiten, der Dharmakāya nur ein klein wenig, als [bloßes] ideelles Abbild gesehen. Hier sollte man noch hinzufügen, das vortrefflichste [zur Erkenntnis führende] Fahrzeug ist der Tathāgata. Hingabe an diesen [Weg] ist von vierfacher Natur: Die der gewöhnlichen Personen, die der Śrāvakas, die der Pratyekabuddhas und die der [Bodhisattva]-Neulinge. Von ihnen [allen] wird der Dharmakāya [zuerst einmal] in Form eines abstrakten Wunschbildes gesehen, da sie die vortrefflichen Eigenschaften des Tathāgata erstreben. Dies kommt auch in dem Zitat [aus dem *Uttaratantra*] zum Ausdruck: »Der Souveränen höchste Wirklichkeit wird nur durch Hingabe erkannt¹.«

[Sönam Zangpo]

So wie zum Beispiel am vierzehnten Tag, bei abnehmender Mondphase, beziehungsweise am neunundzwanzigsten Tag [des Mondkalenders] der Mond nur ein wenig sichtbar ist, sehen die mit Hingabe zum vortrefflichsten [zur Erkenntnis führenden] Fahrzeug, die auf der Stufe des hingebungsvollen Strebens und die Bodhisattvas auf dem Pfad der Verbindung, einzig einen kleinen Teil des Buddha-Dharmakāya, weil sie [nur] eine geringe Einsicht in das wahre Wesen besitzen. Im *Sūtrālaṃkāra* steht im Einklang mit dieser Aussage:

»Es heißt: Sieht man den Kāya [des Buddha] nicht,
ein wenig, oder in seiner Vollkommenheit,
liegt dies an starker, schwacher,
oder einer gänzlich fehlenden Selbstsüchtigkeit².«

**II. B ii.2.1.2. Wie sich, indem die Bodhisattva-Ebenen erlangt werden,
der Dharmakāya allmählich offenbart [Vers 75-76]**

**Ist der Mond am Zunehmen,
wird von Moment zu Moment sein Anwachsen gesehen.
So wird auch für die, die in die Ebenen eindringen,
die Einsicht immer mehr und mehr an Tiefe gewinnen. (75)**

[Śākya Chogden]

Wie man vom ersten bis zum vierzehnten Tag [der Halbphase], den zunehmenden Mond jeden Moment anwachsen sieht, so wird sich desgleichen von denen, die auf den [Bodhisattva]-Ebenen weilen, die Einsicht in den Dharmakāya allmählich vertiefen.

[Sönam Zangpo]

Wie am Beispiel des Mondes anschaulich, der seiner Eigennatur nach weder zu- noch abnimmt, sehen jedoch die gewöhnlichen Leute den [vermeintlich] zunehmenden Mond als im Anwachsen begriffen. Desgleichen wird, obwohl der Dharmakāya seiner Eigennatur nach weder zu- noch abnimmt, von den auf der ersten und den weiteren Ebenen weilenden Bodhisattvas der Dharmakāya als [stetig] im Anwachsen begriffen gesehen, was auf eine Bewusstseinerweiterung, aber nicht auf ein Anwachsen des Dharmakāya zurückzuführen ist.

**Wie am fünfzehnten, im lichten Abschnitt,
der Vollmond in Erscheinung tritt,
so gilt: Ist der Endpunkt der Ebenen erreicht,
strahlt auch der Dharmakāya in Vollkommenheit. (76)**

[Śākya Chogden]

So wie am fünfzehnten des Monats der Mond voll ist, strahlt ebenso auf der elften und letzten [Bodhisattva]-Ebene der Dharmakāya in seiner Vollkommenheit. In dieser Abhandlung hier wird die Sphäre-

der-Leere-Weisheit, solange sie sich in einem Zustand befindet, der nicht einmal teilweise von den negativen Emotionen bereinigt ist, als »[gewöhnliches] Lebewesen« bezeichnet. Deren teilweise Bereinigung, und solange das Streben nach dem [vollkommenen] Erwachenszustand nicht entfacht ist, führt zur Bezeichnung »Śrāvaka oder Pratyeka¹«. Ist diese Geisteshaltung [jedoch] entfacht und wurde die Sphäre der Leere aufgrund bloßer Hingabe zwar [ideell] erkannt, hat sich aber noch nicht direkt offenbart, führt dies zur Bezeichnung »Person, die nach dem vortrefflichen [zur Erkenntnis führenden] Fahrzeug strebt.« Ist die Sphäre der Leere von den sie verdunkelnden Hemmnissen in Bezug auf das zu Wissende teilweise befreit, wird dies, solange bis der letztendliche [Zustand erlangt ist], als »Bodhisattva« bezeichnet. Sind die verdunkelnden spirituellen Befleckungen vollständig beseitigt, ist dies das finale Stadium und wird als »völlig vollendeter Buddha« bezeichnet. Dadurch wird deutlich, dass die Bezeichnung »Bodhisattva« auf jegliches Stadium zutrifft, in dem der Dharmakāya erlangt ist, und sei es auch nur teilweise.

Desweiteren gilt: Wären [alle] Lebewesen [gleichermaßen] im Besitz des Dharmakāya, dann könnte keine klare und gesonderte Begriffsbestimmung für die drei Bezeichnungen: Bodhisattva, gewöhnliches Lebewesen und Buddha gegeben werden; und stellte man es so dar, als hätte man [als Nicht-Anwärter²] einen fragmentarischen Anteil am Dharmakāya³, selbst dann könnte durch eine bloße Bereinigung eines Teils der negativen Emotionen [keine vollständige Bereinigung] vorgenommen werden, weil beide, die Bereinigung der [negativen Emotionen] und das Erzeugen der Geisteshaltung, die nach dem vortrefflichen Erwachenszustand strebt, zugegen sein müssen; was wiederum dadurch erkenntlich ist, dass ohne das Erzeugen dieser [Geisteshaltung] das [Buddha]-Element nie als Buddha-Essenz postuliert werden könnte⁴, und ebenfalls dadurch verstanden werden kann, weil es für das [Buddha]-Element, um sich als [Buddha]-Essenz zu behaupten, vier entgegenstellende Hemmnisse gibt⁵.

So heißt es [im *Uttaratantra*]:

»Feindseligkeit gegen die höchste Lehre, die Auffassung einer
Wesenhaftigkeit,
Furcht vor des Daseins Leid und Gleichgültigkeit gegenüber der
Wesen Heil,
sind die vier Hemmnisse derer mit großer Leidenschaft,
sowie der Tirthikās, der Śrāvakas und der Pratyekas⁶.«

In welchem Stadium auch immer [jemand] die [Buddha]-Essenz direkt erfährt, [diese Person] kann als »im Besitz der [Buddha]-Essenz seiend« erklärt werden, weil dann deren wahres Wesen des Geistes als Tathāgata und Dharmakāya bestimmt werden kann.

Die Bedeutung des Begriffes Tathāgata ist: Das direkte Erkennen der Soheit [skr. tathā]. Im [Pramāṇavārttika] heißt es: »...deshalb, weil »gegangen« [skr. gata] erkennen bedeutet«. Dadurch geht hervor, dass das Individuum, das [eins mit] des Dharmakāya, des Buddha oder des Tathāgata Essenz wurde, als »im Besitz der Essenz dieser« bezeichnet werden kann. Gründet sich jedoch die nominelle Beilegung: »[im Besitz] der Essenz dieser« darauf, dass die Natur des Buddha und Tathāgata Leerheit ist, und dass diese, [Buddha und Tathāgata] und das wahre Wesen aller Lebewesen [gleichermaßen] ohne Unterschied ist, und wurde aus diesem Verständnis heraus vom großen Lotsāva Ngog⁷ erklärt, dass alle Wesen »im Besitz der Essenz dieser« sind, dann wurde nicht richtig nachgedacht, weil sich bloß darauf stützend der fünffache Zweck⁸ der Aussage, dass alle Lebewesen im Besitz der Essenz des Buddha sind, nicht erkannt wird.

[Einwand:] Hat jedoch nicht Ārya Asaṅga erklärt, bereits ab der ersten [Bodhisattva]-Ebene wird erkannt, dass alle Lebewesen im Besitz der Buddha-Essenz sind⁹? [Entgegnung:] Ab der ersten Ebene wird im eigenen Daseinsstrom ein Teil des Dharmakāya erkannt, und so heißt es, dass zu diesem Zeitpunkt die Sphäre der Leere des Geistes aller Lebewesen, dem eigenen wahren Wesen gleich, mit der Möglichkeit, die Befleckungen zu bereinigen, erkannt wird. Denn zu diesem Zeitpunkt wird erkannt, dass in ihnen allen dieses Potenzial vorhanden ist.

Wie es auch [im *Uttaratantra*] heißt:

»Weil die Anlage vorhanden ist, haben alle Wesen
immerwährend die Essenz des Buddha¹⁰.«

Folgte man andererseits [dem obigem] Schluss wörtlich, würde gelten, dass in in allen Lebewesen der vollkommene Buddha deshalb manifest ist, weil ab der ersten [Bodhisattva]-Ebene erkannt wird, dass dieser in ihnen präsent ist. Im [*Uttaratantra*] heißt es:

»... und sie, im Besitz eines von Schleiern freien Geistes, sehen,
wie alle [Lebewesen]
durchdrungen sind von der [Essenz] des vollkommenen Buddha
– völlig rein und allumfassend alle Wesen¹¹.«

[Einwand:] Ist es demnach nicht unlogisch zu behaupten, dass im Bereinigen oder Nicht-Bereinigen der Befleckung der Sphäre der Leere das [Vorhanden]sein oder Nicht[vorhanden]sein der [Buddha]-Essenz liegt? [Entgegnung:] Dies ist nicht ungerechtfertigt, weil es, wie im *Uttaratantra* dargestellt, der Vollständigkeit aller zehn Punkte bedarf¹², um die Sphäre der Leere als [Buddha]-Essenz festzulegen. Um diese zu vervollständigen, müssen die vier zu bereinigenden Makel¹³ teilweise geläutert und das [innewohnende] Vermögen des [Buddha]-Elements entwickelt und zur Entfaltung gebracht werden. Dies gilt desweiteren, weil: Obwohl in jeder der Stadien der zehn [Bodhisattva]-Ebenen Dharmakāya, Tathāgata und Buddha zu Teilen präsent sind, jedoch nicht vollkommen, und darüber hinaus, dass die Anzeichen für deren [Vorhandensein] schwierig festzulegen sind, wie an folgendem Beispiel ersichtlich wird: weil am ersten des Monats [eines Mondkalenders] der erste Teil [des Mondes, aber] nicht der fünfzehnte Teil vollendet ist, spricht man nicht von einem Vollmond.

[Einwand:] Ist es aber nicht möglich zu sagen: Alle Lebewesen besitzen die [Buddha]-Essenz, die von ihnen selbst jedoch nicht gesehen werden

kann? [Entgegnung:] Solange diese in ihnen vorhanden, aber nicht sichtbar ist, solange kann man nicht von ihrem Vorhandensein sprechen. Es ist wie in dem Beispiel vom Nektar im Lotus.

II. B ii.2.2. Die ausführliche Erläuterung

II. B ii.2.2.1. Wie die Bodhisattva-Neulinge imstande sind, den Dharmakāya aufgrund bloßer Hingabe zu erkennen [Vers 77]

**Mit einem steten und unerschütterlichen Streben
zum Buddha, Dharma und zur Gemeinschaft der Edlen
wird der Wunsch [nach Erwachen] in rechter Weise entfacht,
und nie wieder davon abfallend, immer wieder hervorgebracht.
(77)**

[Śākya Chogden]

Wird immerfort mit unerschütterlicher Hingabe zum Buddha, seiner Lehre und der Gemeinschaft der Edlen, die vollendete Geisteshaltung, die nach dem vollkommenen Erwachen strebt, hervorgebracht, und durch das Entfaltungsvermögen des [eigenen] Geistes Sphäre der Leere vollständig entwickelt, dann werden dadurch, weil diese Sphäre der Leere die musterhaft-vorgestellte Buddha-Essenz ist, sogar die Bodhisattva-Neulinge, die sich erst auf den Weg machen, das vollkommene Erwachen hervorbringen und nicht wieder von ihm abfallen¹.

[Dolpopa]

Im Prozess hingebungsvollen Strebens wird mit einem steten und unerschütterlichen Streben zum Buddha, zum Dharma und zur Gemeinschaft der Edlen der Wunsch nach dem Erwachen in rechter Weise entfacht, und es wird der Gedanke, sich nicht wieder vom Erwachen abzuwenden, immer wieder und wieder aufkommen.

II. B ii.2.2.2. Wie sich auf den zehn Bodhisattva-Ebenen der Dharmakāya mehr und mehr zeigt

II. B ii.2.2.2.1. Die Präsentation des Dharmakāya auf der ersten Bodhisattva-Ebene [Vers 78]

**Hat man die Schattenseiten völlig hinter sich gebracht
und in den lichten Seiten Fuß gefasst,
wird sodann der [Dharmakāya zum Teil] erkannt
und mit [Ebene der] »Freude« trefflich benannt. (78)**

[Śākya Chogden]

Wurde auf der [Ebene] hingebungsvollen Strebens das Negative vollständig hinter sich gelassen und das Positive, die geschickten Mittel und der Scharfsinn des großen Fahrzeuges, des Mahāyāna, von Grund auf erfasst, ist die erste Bodhisattva-Ebene erlangt. Zu diesem Zeitpunkt wird die Sphäre der Leere als der teilweise von Makeln bereinigte Dharmakāya erkannt. Weil aus der Annäherung an den Dharmakāya und der Fähigkeit, anderen mühelos mit den Formkörpern Nutzen zu erweisen, eine besondere Freude resultiert, wird die erste Bodhisattva-Ebene als die [Ebene] der Freude bezeichnet.

II. B ii.2.2.2.2. Die Präsentation des Dharmakāya auf der zweiten Bodhisattva-Ebene [Vers 79]

**Begierde und verschieden anderweitige
Verunreinigungen bewirken immerfort Befleckungen.
Doch was geläutert ist und Reinheit,
bezeichnet man mit [Ebene der] »Makellosigkeit«. (79)**

[Śākya Chogden]

Lösen sich von der Sphäre der Leere, die immerwährend durch die Verunreinigungen der Gier und anderer [unheilsamer Faktoren] befleckt wurde, die unerwünschten Makel und [führte dies zu] Reinheit,

wird zu diesem Zeitpunkt diese Sphäre der Leere des [eigenen] Geistes als die zweite [Bodhisattva]-Ebene, die [Ebene] der Makellosigkeit bezeichnet.

II. B ii.2.2.2.3. Die Präsentation des Dharmakāya auf der dritten Bodhisattva-Ebene [Vers 80]

**Gelöst vom Netzgeflecht negativer Emotionen
scheint die makellose Weisheit in voller Klarheit.
Indem sie der maßlosen Ausdehnung der Dunkelheit
entgegenwirkt, [ist sie die Ebene] vom »Werden der Lichtheit«.
(80)**

[Śākya Chogden]

Löst sich das Netzgeflecht der negativen Emotionen auf der zweiten [Bodhisattva]-Ebene auf, dann ist die Sphäre-der-Leere-Weisheit der dritten [Bodhisattva]-Ebene makellos, und deren leuchtender Schein wirkt der maßlosen Ausdehnung der Dunkelheit entgegen. Deshalb wird sie als Ebene vom Werden der Lichtheit bezeichnet.

II. B ii.2.2.2.4. Die Präsentation des Dharmakāya auf der vierten Bodhisattva-Ebene [Vers 81]

**Weil sie [das zu Wissende] allzeit mit wonnigem Lichte erhellt
und mit dem Licht des Gewahrseins, das einen völlig umhüllt,
[den Wunsch nach] Geschäftigkeit gänzlich vertreibt,
heißt sie die Ebene »Dynamische Lichtheit«. (81)**

[Śākya Chogden]

Weil auf der dritten Bodhisattva-Ebene immerwährend strahlende, alles-erhellende Lichtheit vorherrscht, und diese strahlende Weisheit ein umfassendes, alle Gelüste beseitigendes Licht des Gewahrseins ist, wird die Sphäre der Leere dieser [vierten] Ebene eins mit dem

Dharmakāya und als Ebene dynamischer Lichtheit bezeichnet.

II. B ii.2.2.2.5. Die Präsentation des Dharmakāya auf der fünften Bodhisattva-Ebene [Vers 82]

**Wissenschaft, Kunst und Technik
und mannigfaltige geistige Kontemplationen
überwinden schwierig zu reinigende negative Emotionen,
und so nennt man [diese Ebene] die »das Schwierige
Bezwingende«. (82)**

[Śākya Chogden]

Wurden [mittels] der Perfektionierung der fünf Bereiche der Wissenschaft¹, der Künste und der Technik und mannigfaltiger außerordentlicher geistiger Kontemplationen äußerst schwierig zu überwindende negative Emotionen besiegt, wird die Sphäre-der Leere-Weisheit dieser Ebene als die das Schwierige Bezwingende bezeichnet.

II. B ii.2.2.2.6. Die Präsentation des Dharmakāya auf der sechsten Bodhisattva-Ebene [Vers 83]

**Die [Gleichheit der] drei Arten des Erwachens,
das Vortreffliche in vollem Umfange umfassen
und das tiefgründige [Verstehen] von Entstehen und Vergehen
führt zur Bezeichnung dieser Ebene als die »Vergegenwärtigte«.
(83)**

[Śākya Chogden]

Auf dieser Ebene sind die vorzüglichen drei Arten des Erwachens¹ und alles Vortreffliche², in die Höhe Erhobene, in vollem Umfange in sich vereint, Entstehen und Vergehen ausgelöscht und Macht über die schwierig zu ermessende Wirkungsweise des abhängigen Entstehens erlangt, weshalb diese Ebene als die Ebene der Vergegenwärtigung

beider, Saṃsāra und Nirvāṇa, bezeichnet wird.

II. B ii.2.2.2.7. Die Präsentation des Dharmakāya auf der siebten Bodhisattva-Ebene [Vers 84]

**Der formierte Wirkungskreis, die Allgegenwärtigkeit
des spielerischen Agierens vom Strahlenkranz der Lichtheit –
und weil der Übergang über des Daseinspfuhles Schlick
stattfand,
wird diese [Ebene] die »Weit Fortgeschrittene« genannt. (84)**

[Śākya Chogden]

Der Wirkungskreis, das stufenweise Sich-Versenken in und Sich-wieder-Erheben aus der Sphäre der Leere, wie das allgegenwärtige spielerische Agieren vom Gitter-Strahlenkranz des Lichtes der Weisheit, [führt zum] Erlangen ungehinderter Macht über das Sich-Versenken in und Sich-wieder-Manifestieren aus der Sphäre der Leere und zum Heraustreten aus des Saṃsāras Schlick, weshalb diese Ebene als die Weit Fortgeschrittene bezeichnet wird.

II. B ii.2.2.2.8. Die Präsentation des Dharmakāya auf der achten Bodhisattva-Ebene [Vers 85]

**Der Buddha versichert dies mit Bestimmtheit:
Mit dem Münden in das Meer der Weisheit
und durch spontanes Wirken in Mühelosigkeit
[ist diese Ebene] die von der Schar der Dämonen
»Unerschütterliche«. (85)**

[Śākya Chogden]

Diese Ebene wird als die Unerschütterliche bezeichnet, weil die Buddhas [den Bodhisattvas dort] aus ihrem Mitgefühl heraus versichern, dass sie, nachdem sie in das Weisheitsmeer der Sphäre der

Leere eingegangen sind und Herrschaft über das vorstellungsfreie Gewahrsein erlangt haben, mühelos spontan [heilsam] Wirken werden – weshalb die Schar der Dämonen sie nicht aus der Fassung bringen kann. Auf dieser Ebene besteht – ohne sich vom meditativen Gleichgewicht zu erheben – die Möglichkeit, den Dharmakāya zu verwirklichen und die Hemmnisse des zu Wissenden hinter sich zu lassen. Weil aber die Ansammlung des spirituellen Verdienstes noch nicht vervollkommen ist, ist die Fähigkeit des mühelos spontanen und dauerhaften Wirkens zum Wohle der anderen mittels der beiden Formkörper [noch] nicht erlangt. Deshalb, in Anbetracht dieses Mangels, ist dies die Ebene, in der der Buddha sie dazu bringt, sich aus [der Versenkung] des Aufhörens zu erheben. Deshalb heißt es hier, dass vom Buddha eine Zusicherung gegeben wird. Obwohl die Gefahr, dass man sich nicht mehr vom meditativen Gleichgewicht erhebt, bereits ab der ersten Ebene besteht, ist es jedoch, da [dort] die negativen Emotionen der unreinen Ebenen noch nicht aufgegeben wurden und weil man sich selbst [aus eigener Kraft] wiedererheben kann, nicht nötig, zum Sich-Erheben aus der Sphäre der Leere zu ermahnen. Weil aber auf dieser [achten] Ebene die negativen Emotionen bereits hinter sich gelassen wurden und der Gedanke: »Ich werde mich erheben« vorhergehend nicht aufkam, besteht die Möglichkeit, dass man sich nicht aus eigener Kraft heraus vom meditativen Gleichgewicht erheben kann, weshalb des Siegreichen Aufforderung vonnöten ist.

II. B ii.2.2.2.9. Die Präsentation des Dharmakāya auf der neunten Bodhisattva-Ebene [Vers 86]

**Den vollen Umfang von klar definiertem Wissen kennen
und den Diskurs über die Lehre, mit gewandter Redekraft,
dies hat der Yogin im höchsten Grad zur Vollendung gebracht –
was dazu führt, diese Ebene mit »Tiefe Einsicht« zu benennen.
(86)**

[Śākya Chogden]

Indem Herrschaft über die vier Arten klar definierten Wissens besteht¹, wird in unermesslicher Weise mit gewandter Redekraft Diskurs über die Lehre gehalten. Weil der Yogin dies im höchsten Grad vervollkommen hat, wird die neunte [Bodhisattva]-Ebene als Tiefe Einsicht bezeichnet.

II. B ii.2.2.2.10. Die Präsentation des Dharmakāya auf der zehnten Bodhisattva-Ebene

II. B ii.2.2.2.10.1. Wie im meditativen Gleichgewicht der Dharmakāya vergegenwärtigt wird

II. B ii.2.2.2.10.1.1. Das wahre Wesen [der zehnten Ebene] [Vers 87-88]

**Weisheitswesensgleich ist dessen Kāya,
dem Himmelsraume gleich ist dieser makellos.
Entsprungen vom Regenschauer der Buddhas
ist die »Wolke des Dharma« Quelle und Zusammenfluss. (87)**

[Śākya Chogden]

Der Dharmakāya der zehnten Ebene, dessen Natur Weisheit ist, ist makellos und gleich dem Himmelsraume [unermesslich]. Aus der Buddhas vollständigem Erfassen des Dharma entspringt die Wolke des wahren Dharma, Ursprung und Zusammenfluss, weshalb diese [Bodhisattva]-Ebene als Wolke des Dharma bezeichnet wird.

[Śākya Chogden]

Was ist das wahre Wesen [der zehnten Ebene] ?

**Wurde die Sphäre der Dharmas aller Buddhas
als Folge rechter Lebensführung voll in Besitz gebracht,
ist dies der Grundlage totale Neugestaltung
und wird mit der Bezeichnung »Dharmakāya« bedacht. (88)**

[Śākya Chogden]

Das eine vollständige Herrschaft ausübende Gewahrsein der zehnten [Bodhisattva]-Ebene, [bedeutungsgleich mit] Sphäre-der-Leere-Weisheit, ist die Ebene des Buddha und Folge der vollzogenen Neugestaltung zur Sphäre des tiefgründigen Dharmakāya aller Buddhas, sowie Folge des Genusses vielzähliger Geschehnisse mittels der Formkörper. Was ist nun dieser Dharmakāya, die Auswirkung einer derartigen Besitzergreifung? »Es ist die Neugestaltung der Grundlage, die Dharmakāya genannt wird« so heißt es.

In [Nāgārjunas] *Bodhicittavivaraṇa* wird einer Neugestaltung der Grundlage widersprochen¹, was in dieser [Abhandlung] hier jedoch anders gesehen wird. Dort heißt es, dass das Grundbewusstsein Grundlage für alles Aufzugebende ist, und wird widerlegt. Dies widerlegt die Yogacāras, die dem Sinn nach behaupten, dass eine Neugestaltung der Grundlage dazu führt, dass das, was vormals Grundlage für das [Aufzugebende] war, später zu [etwas anderem] wurde und nicht mehr [nur] Grundlage [für das Aufzugebende] sei.

In dieser [Abhandlung von Nāgārjuna] bedeutet Neugestaltung der Grundlage jedoch, dass dort, wo vorhergehend keine [Buddha]-Qualitäten sind, nachfolgend [Buddha]-Qualitäten sind². Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die wahre Natur der zehn [Bodhisattva]-Ebenen der Dharmakāya mit dem jeweiligen Anteil der Läuterung von den vorübergehenden Makeln ist, und dass dessen wahre Natur ebenfalls die Sphäre-der-Leere-Weisheit ist.

[Dolpopa]

Wurde die Sphäre der Dharmas aller Buddhas auf der allerletzten Ebene als Folge früherer rechter Lebensführung vollständig in Besitz gebracht, ergibt sich dadurch der mit Makeln behafteten Sphäre der Leere Neugestaltung zum Makellosen und wird mit dem Begriff »Dharmakāya aller Buddhas« bezeichnet.

II. B ii.2.2.2.10.1.2. Als zusammenfassender Abschluss, Verehrung der Sphäre der Leere der zehnten Ebene

II. B ii.2.2.2.10.1.2.1. Die Unergründbarkeit des Dharmakāya [Vers 89]

Unvorstellbar ist das Freisein von den Prägungen.

**Wie Prägungen den Saṃsāra bedingen, ist erfassbar,
doch bleibst Du, [Buddhaweisheit], völlig unvorstellbar.**

Womit wärest Du denn auch erkennbar? (89)

[Śākya Chogden]

Da Du dem Denken völlig unzugänglich bist, mit welchem Erkenntnisvermögen sollte es denn möglich sein, Dich, Sphäre der Leere, zu erkennen? Wenn dieses [Freisein von Prägungen] unvorstellbar ist, sollten dann nicht auch die den Saṃsāra bedingenden Prägungen unvorstellbar sein? Wie Prägungen den Saṃsāra bedingen, ist [noch] erfassbar, weil mit analytischem Urteilsvermögen ergründet, verstanden werden kann, wie sie im Raum der Leerheit von einem Geschmack sind. Doch ist die von den [bedingenden] Prägungen freie Sphäre der Leere [selbst] unvorstellbar.

[Rangjung Dorje]

Die Wurzel des Saṃsāra sind die [mentalen] Prägungen. Dem ist so, weil Befreiung [vom Saṃsāra] ein Freisein von [allem] Vorstellen ist. Was »unvorstellbar« bedeutet, erläutert [der Vers] ausführlich. Nährboden für den Saṃsāra sind die fünf leidanziehenden Anhäufungen, die Skandhas. Zwar können deren gewohnheitsmäßige Prägungen, die sich aus Ursachen und Bedingungen konstituieren und in einem gegenseitig abhängigen Ursache-Wirkungs-Verhältnis stehen, von gewöhnlichen Personen noch durchdacht und ermessen werden, doch bist Du, Weisheit des Buddha, deshalb völlig unfassbar, weil es [nicht vorstellbar ist, wie Du] zu Beginn mit Makeln behaftet, zwischendrin geläutert und schließlich von allen Makeln frei bist, [wie Du selbst] nicht-zusammengesetzt, nicht neu in Erscheinung trittst, nicht

geschaffen, gänzlich ohne Makel bist und dabei Deine Fähigkeiten und Dein Mitgefühl endlos sind. Mit welchen Mitteln wärest Du denn auch für jemanden erkennbar, da der Erkenntnisprozess und der Gegenstand der Erkenntnis miteinander identisch sind? [Du bist] jenseits des Bereiches sprachlicher Ausdrucksmittel, weil es ohne den Unterschied zwischen dem Erkenntnisprozess und dem Gegenstand der Erkenntnis keine Worte und Aussagen und auch kein Wissen gibt. [Du bist dem Wesen nach] leer und deshalb ist das, was nicht gedacht, oder mit Sprache ausgedrückt werden kann, nicht Teil von etwas Körperhaftem und damit, angefangen vom Sehsinn bis hin zum Geistsinn, nicht Erfahrungsbereich der Sinne ...

II. B ii.2.2.2.10.1.2.2. Ehrerbietung diesem [unerfassbaren Dharmakāya]
[Vers 90]

**Unzugänglich dem Bereich jeglicher Ausdrucksmöglichkeit.
Nicht Bereich der Erfahrbarkeit der Sinnesfähigkeit.
Doch vom Intellekt erkannt, Gegenstand der Erfahrung.
So gelte dem – was es auch sei – Preis und Verehrung. (90)**

[Śākya Chogden]

Weil sie nicht Erfahrungsbereich irgendeines der Sinne ist, ist [die Sphäre der Leere] dem Bereich jeglicher Ausdrucksmöglichkeit unzugänglich. Ist es da nicht widersprüchlich, sie zu preisen? Eine Verehrung und Lobpreisung des einen – dem Gegenstand der Erkenntnis, der mit dem herkömmlichen Geistbewusstsein, beziehungsweise aufgrund eines bloß formell-abstrakten [Gedankengebildes], rein nominell als Sphäre der Leere bezeichnet wird, ist ebenso angebracht, wie die der anderen – der [eigentlichen] Sphäre, die die Ebene des Denkens und Sprechens überschreitet. In dieser Abhandlung wird die Sphäre der Leere jedoch nicht als Gegenstand der Erkenntnis für ein Geistbewusstsein dargestellt, da ein [bloß] allgemeingültiges Bewusstsein nicht der [unmittelbaren] Erkenntnis fähig ist. Im [Abhi-

samayālamkāra] steht: »Indem Sehen usw. widerlegt wird ... heißt es: »geistig unerfassbar¹«.

Zusammenfassend gilt: Die Worte [in diesem Vers] »*was es auch sei*« drücken die zu erkennende Sphäre der Leere aus, sowohl unter dem Gesichtspunkt bloßer Hingabe, als hingebungsvolles Streben, als auch unter dem Gesichtspunkt der unmittelbaren Schau kraft des sich selbst erkennenden Gewahrseins, die erst mit Erreichen der höheren geistigen Ebenen erfolgt. Dies wurde bereits vorher [im Vers vierund-siebzig] »*So wie man in der dunklen Phase, bei Altlicht ...*« gesagt. Es gibt also zwei Arten des Erkennens der Sphäre der Leere: Eine [formelle] durch bloße Hingabe, und eine durch unmittelbare Schau, die aber beide als [Erkennen des] Dharmakāya aufgefasst werden. Im *Mahāyāna-sūtrālamkāra* wird durch die Aussage »ohne Kāya und mit Kāya« erklärt, wie man ab der [Ebene] des hingebungsvollen Strebens »mit [wahrnehmbaren] Kāyas [versehen] ist².

II. B ii.2.2.2.10.2. Wie im nachmeditativen Zustand die Formkörper ermächtigt werden

II. B ii.2.2.2.10.2.1. Was durch die Ermächtigung verursacht wird [Vers 91-92b]

**Durch die stufenweise rechte Vorgehensweise
wird den mächtigen Bodhisattvas – durch die von den Buddhas
aus den Wolken des Dharmas [strömende] Weisheit –
das Schauen der Soheit, der Leerheit, [zuteil]. (91)**

**Und zeitpunktgleich des Geistes Reinwaschung
bringt des Saṃsāranetzgeflechtes Auflösung. (92b)**

[Śākya Chogden]

Nachdem die mächtigen Bodhisattvas der zehnten Ebene über die unmittelbare Schau des wahren Wesens, der Leerheit, verfügen, hervorgerufen durch [den Strom, entsprungen aus] den Dharmawolken

der Weisheit, ist zu diesem Zeitpunkt der Geist, beziehungsweise das Grundbewusstsein, restlos vom ursächlichen Keim und Entstehungsgrund der beiden Hemmnisse geläutert und das fein- und grobmaschige Netzgeflecht des Daseinskreislaufs vollständig aufgelöst.

[Dolpopa]

Durch die stufenweise rechte Vorgehensweise auf den vorhergehend beschriebenen Ebenen und Pfaden wird den mächtigen Bodhisattvas der zehnten Ebene, durch die aus den Wolken des Dharmas [strömende] Weisheit, das Schauen der Soheit zuteil, der Leerheit, die die wahre Natur der Gegebenheiten ist. Danach ist, in dem Augenblick, wenn durch die Hand des Buddha die Ermächtigung erteilt wird, der Geist[esstrom der Bodhisattvas] vollständig reingewaschen.

II. B ii.2.2.2.10.2.2.1. Wie der Thron, auf dem die Bodhisattvas weilen, beschaffen ist [Vers 92c-93]

**Und es erfolgt sodann die Thronbesteigung
auf dem Sitz in Form des großen Lotus. (92)**

**Die Blütenblätter im strahlenden Schein von vielerlei edlem
Gestein,
sind im Besitz vom Filament, dem Genussobjekt der Sinneslust,
und von weiteren Lotusblumen, vielmals zehn Millionen,
völlig umschlossen, in allen Gestalten und Formen. (93)**

[Śākya Chogden]

Im *Daśabhūmikasūtra* heißt es: »So viel wie eine Million mal eine Milliarde« verschiedene Edelsteine verzieren den Lotusthron, auf dem der Bodhisattva der zehnten Ebene weilt, und dieser Lotus ist von einer Million mal einer Milliarde Lotusblumen umgeben, auf denen die Bodhisattvas der neun Ebenen im Kreise sitzend ruhen.

II. B ii.2.2.2.10.2.2.2. Von welcher Gefolgschaft [die Buddhas] umgeben sind [Vers 94-95]

**Von den zehn Kräften erfüllt,
gesättigt mit Furchtlosigkeit,
die unergründbaren Merkmale des Buddha,
[gründend in] Merkmalslosigkeit, sind unauslöschbar. (94)**

**Durch sämtlicher guter Taten Kraft
wurde Verdienst und Weisheit zusammengebracht.
Nun umringt vom weiten Kreis der Schülerschaft,
wie der Vollmond von der Sternenpracht. (95)**

[Śākya Chogden]

Auf derartigen Lotusblumen sind die Bodhisattvas der zehnten Ebene wie der mit einer Vielzahl von Sternen umkränzte Vollmond vom großen Kreis der Bodhisattvas ab der ersten Ebene umgeben. Deren Anhäufung von spirituellem Verdienst sammelte sich an durch die Vielzahl der Methoden des rechten Übens mit den drei [Toren] von Körper, Rede und Geist, und die Ansammlung der Anhäufung von Weisheit zeigt sich in der Unzerstörbarkeit der von jeglichen Kennzeichen freien unerfassbaren Merkmale des Buddha, so wie in den, den eigenen Daseinsstrom erfüllenden zehn Kräften¹, den ihn sättigenden vier Arten der Furchtlosigkeit² und den achtzehn einzigartigen Eigenschaften³.

II. B ii.2.2.2.10.2.2.3. Mittels welcher Weisheit [die Bodhisattvas] ermächtigt werden [Vers 96]

**Aus des Buddhas Sonnenhand
tritt juwelenreiner Lichterglanz.
Wurden die Ältesten ermächtigt,
sind alle der Ermächtigung berechtigt. (96)**

[Śākya Chogden]

Im *Daśabhūmikasūtra* steht, dass aus dem dem Haarzirkel zwischen den Augenbrauen aller Tathāgatas hervortretenden Lichtstrahl, der bezeichnet wird als »Versehen mit der übernatürlichen Wahrnehmung der Allwissenheit«, viele Millionen unzählige Lichterketten ausstrahlen, alle zehn Himmelsrichtungen erhellen und in den Scheitel des Bodhisattva münden. Von dort aus treten die Lichterketten in den Scheitel des Gefolges, und es heißt, dass der Bodhisattva, unmittelbar nachdem er vom Lichtstrahl getroffen wurde, einhunderttausend früher nicht erfahrbare meditative Versenkungen erlangt.

[Dolpopa]

Zu diesem Zeitpunkt tritt aus des Buddhas Handfläche, aus der Hand von reinem edlen Lichterglanz, ein das Unwissen beseitigendes Sonnenlicht und ermächtigt die auf der zehnten Ebene weilenden vorrangigen Schüler, die dann allen [anderen Bodhisattvas] Ermächtigung erteilen.

II. B ii.2.2.2.10.2.3. Erfüllung der spontanen Aktivität nach erfolgter Ermächtigung [Vers 97-98]

**Hat der große Yogin, der so thronend weilt,
sie, geknechtet von Unwissenheit,
voller Furcht, aufgewühlt von Leid,
mit dem Auge der Götter erblickt, (97)**

**strömen Strahlen des Lichts
mühelos aus seinem Körper
und er öffnet alle Tore derer,
dämmernd in der Dumpfheit Dunkelheit. (98)**

[Śākya Chogden]

»Der große Yogin« ist der Bodhisattva der zehnten Ebene. »Der so thronend weilt« bezeichnet den Lotussitz. Hierzu heißt es auch im *Daśabhūmikasūtra*: Aus des Bodhisattva Fußsohlen, den zum Kniefall gebeugten Knien, dem Nabel, den beiden Seiten der Rippengegend und den Handflächen strömen unzählig millionenfache Lichtstrahlen, die in sämtliche Bereiche der Hungergeister, Höllenbewohner, Tiere, Menschen, Götter und Halbgötter dringen und alles Leid beseitigen.

II. B ii.3. Wie die Frucht, die drei Kāyas und die erleuchtende Aktivität, auf der Ebene des Buddha spontan auftreten

II. B ii.3.1. Warum die Sphäre-der-Leere-Weisheit mit Nirvāṇa bezeichnet wird

II. B ii.3.1.1. Welches Nirvāṇa die Schulen der Śrāvakas postulieren [Vers 99ab]

**Das Nirvāṇa aller [Arhats], mit Überresten versehen,
und das ohne Restbestand werden als Nirvāṇa angesehen. (99b)**

[Śākya Chogden]

Für die Lehrtradition der Śrāvakas gilt: Die drei [Klassen] Arhats¹, die das Nirvāṇa mit Restbestand verwirklicht haben, treten in die Sphäre ein, in der die Skandhas völlig vernichtet sind. Sie behaupten weiterhin, Nirvāṇa [ohne Restbestand] wird dadurch verwirklicht, dass die produkthaften Faktoren, die das Leben ausmachen, aufgegeben wurden. Wem dem so ist, wäre somit das bloße Versiegen des Saṃsāra ihre Bezeichnung [für ein Nirvāṇa], das aber nicht das wirkliche Nirvāṇa sein kann, weil es nicht der Dharmakāya ist. Selbst wenn dies als Dharmakāya postuliert würde, wäre [diese Erklärung nicht] hinreichend, da lediglich die negativen Emotionen hinter sich gelassen wurden und es nur dadurch zu einem Ende vom Saṃsāra kam. Sind jedoch die Hemmnisse zur Allwissenheit nicht einmal teilweise beseitigt, dann kommt es auch nicht zu einem Erkennen der Sphäre der

Leere, und solange diese nicht erkannt wurde, kann auch kein Dharmakāya postuliert werden.

II. B ii.3.1.2. Welches Nirvāṇa unsere Lehrtradition postuliert [Vers 99cd]

**Hier gilt: Nirvāṇa selbst sei
der Geist von [allen] Makeln frei. (99)**

[Śākya Chogden]

In unserer eigenen Lehrtradition [des Mahāyāna] gilt in diesem Kontext: die Sphäre des makellos gewordenen Geistes wird als nicht-statisches Nirvāṇa bezeichnet, weil sie, frei von den Makeln der negativen Emotionen, nicht im Saṃsāra verweilt, und zudem das Gewahrsein ist, das frei ist vom Geistesschleier fehlender Anteilnahme [am Leid] der Lebewesen.

II. B ii.3.2. Warum das nicht-statische Nirvāṇa der Dharmakāya ist [Vers 100]

**Das wahre Wesen der Lebewesen Wesenlosigkeit
ist ebenfalls Erfahrungsbereich der [Sphäre-der-Leere-
Weisheit].**

**Die dies sehen, sind die mit Macht über den Erleuchtungsgeist.
Es ist der Dharmakāya in vollkommener Makellosigkeit. (100)**

[Śākya Chogden]

Das wahre Wesen der Sphäre-der-Leere-Weisheit, welche das vollkommene Fehlen einer Wesenhaftigkeit der Hemmnisse der Lebewesen ist, ist selbst auch der Erfahrungsbereich eben dieses Gewahrseins. Dies ist so, weil es einzig von dem sich selbst erkennenden Gewahrsein erfahren wird und den Bereich sämtlicher begrifflicher und konzeptueller Vorstellungen transzendiert. Macht über Bodhi-

citta, das die die zwei Reinheiten beinhaltende Sphäre der Leere direkt erkennt, ist nichts anderes, als die die zwei Reinheiten beinhaltende Sphäre der Leere selbst, und wird, weil es der Kāya aller positiver Eigenschaften, [so wie die der zehn] Kräfte usw. ist, auch als vollkommen makelloser Dharmakāya bezeichnet.

II. B ii.3.3. Wie daraus die Aktivität spontan erwächst [Vers 101]

**Erfolgte die Neugestaltung des Ozeans des Gewahrseins
im Dharmakāya, [hinzugefügter] Befleckung befreit,
bewirkt dies, so wie der wunscherfüllende Edelstein,
aller Wesen Wohl und Seligkeit. (101)**

[Śākya Chogden]

Erfolgte im Dharmakāya¹, ohne jegliche hinzugefügte Befleckung, die Neugestaltung zum Ozean des Gewahrseins, [versehen mit den] zehn Kräften und mehr, entspringt daraus das ununterbrochene Wirken zum Wohl der Wesen mittels der beiden Formkāyas. Wundert man sich, wie dies geht, so hilft der Vergleich mit einem facetten- und farbenreichen wunscherfüllenden Edelstein.

So sei hier gesagt:

Obwohl seit langem hin- und hergerissen im Ozean des Saṃsāra
verlor er sich nicht in der Oase des friedvollen Nirvāṇa.
Im Hain der Sphäre der Leere, wie wunderbar der Weise,
ungetrübte Glückseligkeit dient ihm als Speise.

Zu Beginn herrscht Glücksverheißung durch der Wesensbefleckung
Läuterung.
Glücksverheißend dazwischen ist des Keims der Sphäre der Leere
Gedeihen.

Am Ende herrscht Glücksverheißung durch alles Positiven Erfüllung.
Glücksverheißend überall in Gleichzeitigkeit durch des Seins
Gewahrsein.

Im wunscherfüllenden Baum der edlen Eigenschaften weiter
Verzweigung
weilt der begehrten Sphäre der Leere unberührte Jungfräulichkeit.
Herangeführt vom geistergriffenen Karren umfangreicher geistiger
Bildung,
wird sie vom durchdringenden Auge in seiner Klarsichtigkeit – Hier
und Jetzt erblickt.

Die Untersuchung der Sphäre der Leere, die Erläuterung über die vom
großen Herrscher Ārya Nāgārjuna verfasste Abhandlung, genannt
»Lobpreis der Sphäre der Leere«, des aus Zentraltibet stammenden
Meisters Śrī Śākya Chogden, einer mit makellos-klarem Intellekt,
kundig in der Unterscheidung des wahren Wesens des Tiefgründigen.
Verfasst von Serdog Paṇchen [Śākya Chogden] im ersten Teil des
Vaiśākha Pūrṇimā (April-Mai) des Erde-Schwein-Jahres (1479) in
Tshang [Zentraltibet, im Distrikt] Yä-ru in Sa'i Thigle, und aufgezeich-
net von Chökyi Gyaltsen.

Gliederung des Kommentars von Śākya Chogden

I. Zweck der Abhandlung

II. Die Abhandlung im Einzelnen

II. A Die kurzgefasste Verehrung der Sphäre der Leere [Vers 1]

II. B Die ausführliche Erläuterung dieser Sphäre

II. B i. Die Bestimmung der Sphäre der Leere [Vers 2]

II. B ii. Wie sich diese [Sphäre der Leere] in den drei Stadien vorfindet

II. B ii.1. Wie zum Zeitpunkt der Grundlage, auf der saṃsārischen Ebene, die Sphäre der Leere natürlicherweise rein ist

II. B ii.1.1. Wie zum Zeitpunkt der Grundlage die Sphäre der Leere als natürlich-strahlende Lichtheit vorherrscht

II. B ii.1.1.1. Ein veranschaulichendes Beispiel, wie zwar, [zum Zeitpunkt der Grundlage], ursprüngliche Weisheit vorherrscht, aber nicht entdeckt wird

II. B ii.1.1.1.1. Das Beispiel vom [Wasser]-Milch-Gemisch lehrt, wie alle Lebewesen von der Weisheit durchdrungen sind

II. B ii.1.1.1.1.1. Das Beispiel, wie zwar die [Weisheit] vorhanden, aber für einen selbst nicht sichtbar ist [Vers 3]

II. B ii.1.1.1.1.2. Das Beispiel, wie das Beseitigen der Befleckungen zum Erkennen führt [Vers 4]

II. B ii.1.1.1.2. Das Beispiel von der Vase und dem Licht lehrt, wie Weisheit immerwährend strahlende Lichtheit ist

II. B ii.1.1.1.2.1. Das Beispiel, wie das strahlende Licht für einen selbst nicht in Erscheinung tritt [Vers 5]

II. B ii.1.1.1.2.2. Das Beispiel, [wie das strahlende Licht in Erscheinung tritt], wenn die Befleckungen beseitigt sind

II. B ii.1.1.1.2.2.1. Der eigentliche Sachverhalt [Vers 6-7]

II. B ii.1.1.1.2.2.2. Widerlegung des Gegenarguments, [dass strahlende Lichtheit produziert und somit neu geschaffen sei] [Vers 8]

II. B ii.1.1.1.3. Das Beispiel von Gestein und Edelstein lehrt, wie immerwährend strahlende Lichtheit vorhanden ist, und wie die Dunkelheit des Unwissens beseitigt wird

II. B ii.1.1.1.3.1. Das Beispiel der natürlich-strahlenden Lichtheit [V 9]

- II. B ii.1.1.1.3.2. Die Beseitigung der Dunkelheit des Unwissens [Vers 10]
- II. B ii.1.1.1.4. Das Beispiel von Gold [und Golderz] erklärt, wie sogar zum Zeitpunkt der [ungereinigten] Grundlage die strahlende Lichtheit vorhanden ist [Vers 11]
- II. B ii.1.1.2. Ausräumen der Argumente gegen das Vorhandensein [ursprünglicher Weisheit] zum Zeitpunkt der [Grundlage]
- II. B ii.1.1.2.1. Ausräumen der Argumente basierend auf dem [Fehl]-schluss, dass Lebewesen Buddhas sind [Vers 12-13]
- II. B ii.1.1.2.2. Ausräumen der Argumente, basierend auf dem [Fehl]-schluss, dass die Lebewesen im Besitz der Essenz des Buddha sind
- II. B ii.1.1.2.2.1. Der eigentliche Sachverhalt [Vers 14-15]
- II. B ii.1.1.2.2.2. Verständnis vom Vorhandensein des Buddha-Elements in den Lebewesen [Vers 16-17]
- II. B ii.1.1.2.3. Ausräumen der Argumente, basierend auf dem [Fehl]-schluss, dass durch die Maßnahme, die die Befleckungen bereinigt, auch das [Buddha]-Element zerstört werde
- II. B ii.1.1.2.3.1. Ein Einwand
- II. B ii.1.1.2.3.2. Entgegnung auf den Einwand
- II. B ii.1.1.2.3.2.1. Die Erklärung, dass die Hemmnisse zu beseitigen sind
- II. B ii.1.1.2.3.2.1.1. Die Bestimmung der Hemmnisse
- II. B ii.1.1.2.3.2.1.1.1. Ein veranschaulichendes Beispiel [Vers 18]
- II. B ii.1.1.2.3.2.1.1.2. Der Sinngehalt [Vers 19]
- II. B ii.1.1.2.3.2.1.2. Ein Beispiel, wie [Hemmnisse] beseitigt werden
- II. B ii.1.1.2.3.2.1.2.1. Das [eigentliche] Beispiel, [wie Hemmnisse beseitigt werden] [Vers 20]
- II. B ii.1.1.2.3.2.1.2.2. Der Sinngehalt [Vers 21]
- II. B ii.1.1.2.3.2.2. Die Erklärung, wie das, was gehemmt wird, nicht beseitigt werden kann
- II. B ii.1.1.2.3.2.2.1. Der Beweis, dass zwar die Hemmnisse beseitigt werden, aber nicht, was gehemmt wird [Vers 22]
- II. B ii.1.1.2.3.2.2.2. Ein veranschaulichendes Beispiel erklärt, warum das [Buddha]-Element [selbst] nicht beseitigt werden kann [Vers 23]
- II. B ii.1.1.2.3.2.3. Ausräumen des [Fehl]schlusses, dass ursprüngliche

Weisheit mit einem Selbst identisch sei [Vers 24-25]

II. B ii.1.2. Wie aus diesem Grund, [weil zum Zeitpunkt der Grundlage die Sphäre der Leere als natürlich-strahlende Lichtheit besteht], die Befleckungen bereinigt werden können

II. B ii.1.2.1. Die Erklärung über die Maßnahmen zum Bereinigen der Hemmnisse

II. B ii.1.2.1.1. Die kurzgefasste [Erklärung über die Maßnahmen zum Bereinigen der Hemmnisse]

II. B ii.1.2.1.1.1. Die Erklärung über das Wissen um die Selbstlosigkeit der Person als Maßnahme zum Bereinigen der negativen Emotionen [Vers 26ab]

II. B ii.1.2.1.1.2. Die Erklärung über das Wissen um die Selbstlosigkeit der Gegebenheiten als Maßnahme zum Bereinigen der Hemmnisse des zu Wissenden [Vers 26cd]

II. B ii.1.2.1.1.3. Die Erklärung über die [natürliche] Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten, um ein klares Verständnis über diese beiden [Arten von Selbstlosigkeit] herbeizuführen

II. B ii.1.2.1.1.3.1. Die Begründung der Notwendigkeit, [die Hemmnisse] zu beseitigen

II. B ii.1.2.1.1.3.1.1. Die Begründung der Notwendigkeit, die negativen Emotionen zu beseitigen [Vers 27]

II. B ii.1.2.1.1.3.1.2. Die Begründung der Notwendigkeit, Vorstellungen, die Hemmnis des zu Wissenden sind, zu beseitigen [Vers 27b von SC]

II. B ii.1.2.1.1.3.2. Verständnis davon, wie es möglich ist, [die Hemmnisse] zu beseitigen

II. B ii.1.2.1.1.3.2.1. Die eigentliche Erklärung, [wie es möglich ist, die Hemmnisse zu beseitigen]

II. B ii.1.2.1.1.3.2.1.1. Die Begründung dafür, wie es möglich ist, die [falschen] Vorstellungen bezüglich Saṃsāra zu beseitigen [Vers 28]

II. B ii.1.2.1.1.3.2.1.2. Die Begründung dafür, wie es möglich ist, die [falschen] Vorstellungen bezüglich Nirvāṇa zu beseitigen [Vers 29]

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2. Die Erklärung über die Maßnahmen zum Bereinigen [der Hemmnisse]

- II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.1. Die Erklärung, wie das abstrakte Allgemeinbild des gesamten Samsāra und Nirvāṇa [nichts anderes als] bloße Benennung ist [Vers 30]
- II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.2. Die Erklärung, wie eine konkrete Gegenständlichkeit nicht existiert, und deshalb einem Gegenstand keine Eigenschaft angehängt werden kann [Vers 31-32]
- II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.3. Die Erklärung wie das Freisein von Begrenzungen die wahre Absicht [der Lehrreden] des Buddha ist [Vers 33]
- II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.4. Die Erklärung, wie das Freisein von Begrenzungen unausdrückbar ist [Vers 34]
- II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.4.1. Verdeutlichung, wie das Freisein von Begrenzungen unausdrückbar ist [Vers 35]
- II. B ii.1.2.1.2. Die ausführliche [Erklärung über die Maßnahmen zum Bereinigen der Hemmnisse]
- II. B ii.1.2.1.2.1. In welcher Weise der Buddha die Lehre vom eindeutigen Sinn in stufenweiser Abfolge lehrte
- II. B ii.1.2.1.2.2. Nachdem die Bestimmung des eindeutigen Sinnes vorliegt, die Erklärung, wie diesem im Relativen konventionelle Begrifflichkeit beigelegt wird
- II. B ii.1.2.1.2.2.1. Anhand von Beispiel und Sinngehalt wird klargemacht, wie, nachdem die Selbstlosigkeit der Person erfasst wurde, eine Person [in den verschiedenen Stadien unterschiedlich] tituliert wird [Vers 36-37]
- II. B ii.1.2.1.2.2.2. Wie, nachdem die Selbstlosigkeit der Gegebenheiten erfasst wurde, individuelle Gegebenheiten mit Begriffen belegt werden
- II. B ii.1.2.1.2.2.2.1. Wie der Sphäre der Leere [unterschiedliche] Begriffe zugeteilt werden [Vers 38-43b]
- II. B ii.1.2.1.2.2.2.2. Der Sinngehalt in kurzgefasster Form
- II. B ii.1.2.1.2.2.2.2.1. Das Sich-Üben in jeglicher Erscheinung als Sphäre der Leere [Vers 43cd]
- II. B ii.1.2.1.2.2.2.2.2. Wie durch ein derartiges Sich-Üben die Beschaffenheit der Sphäre der Leere in ihrer Vollständigkeit erkannt wird [Vers 44-45]

- II. B ii.1.2.2. Wie sich die Frucht aus dem Bereinigen [der Sphäre der Leere] einstellt
- II. B ii.1.2.2.1. Wie es letztendlich zum Dharmakāya kommt
- II. B ii.1.2.2.1.1. Wie Unwissen vorherrscht, solange das wahre Wesen des Geistes nicht erkannt wurde [Vers 46]
- II. B ii.1.2.2.1.2. Wie durch ein Erkennen [des wahren Wesens des Geistes] dieses [Unwissen] bereinigt ist
- II. B ii.1.2.2.1.2.1. Das eigentliche [Ergebnis] [Vers 47]
- II. B ii.1.2.2.1.2.2. Die Frucht, und wie gesondert von ihr nichts gesucht werden muss
- II. B ii.1.2.2.1.2.2.1. Wie die eigene, von Verunreinigungen geläuterte Sphäre der Leere, als vollkommenes Erwachen bezeichnet wird [V 48]
- II. B ii.1.2.2.1.2.2.2. Wie dieses Erwachen als frei von einem Kommen und Gehen erklärt wird [Vers 49]
- II. B ii.1.2.2.1.2.2.3. Wie durch die Fackel des Gewährseins das Erwachen des eigenen Daseinsstromes erkannt wird
- II. B ii.1.2.2.1.2.2.3.1. Die Erklärung, wie es sinnvoll ist, sich auf die »die Nicht-Vielheit erkennende Fackel des Gewährseins« zu stützen [V 50]
- II. B ii.1.2.2.1.2.2.3.2. Die Erklärung, wie dadurch allmählich der Dharmakāya sichtbar wird [Vers 51]
- II. B ii.1.2.2.2. Wie, als Begleiterscheinung, das In-Erscheinung-Treten der Formkörper zustande kommt
- II. B ii.1.2.2.2.1. Wie für die ohne spirituelles Verdienst und Gewährsein, diese [Formkörper] nicht in Erscheinung treten [V 52-53]
- II. B ii.1.2.2.2.2. Wie für die mit [spirituellem Verdienst und Gewährsein], diese [Formkörper] in Erscheinung treten
- II. B ii.1.2.2.2.2.1. Wie für die mit spirituellem Verdienst, die Ausstrahlungskörper in Erscheinung treten [Vers 54-55]
- II. B ii.1.2.2.2.2.2. Wie für die mit Gewährsein die Freudenkörper in Erscheinung treten
- II. B ii.1.2.2.2.2.2.1. Die Präsentation der zehn Bodhisattva-Ebenen beim

Prozess des Bereinigens der Makel von der eigenen Sphäre der Leere
[Vers 56]

II. B ii.1.2.2.2.2.2.2. Wie sich auf dieser und jener Ebene, im eigenen
Gewahrsein, die Freudenkörper gemeinsam mit deren Bereichen
manifestieren [Vers 57]

II. B ii.1.2.2.3. Die Erklärung, wie in allen Stadien der Grundlage, des
Pfades und der Frucht die Sphäre der Leere des Geistes an sich als ein
von Makeln bereinigter Zustand bezeichnet wird

II. B ii.1.2.2.3.1. Die Erklärung, wie sämtliche Faktoren der zum Nirvāṇa
führenden Vorzüge Beschaffenheit der Sphäre der Leere sind [Vers 58]

II. B ii.1.2.2.3.2. Die Erklärung, wie sämtliche Faktoren der daseins-
bezogenen saṃsārischen Zustände Beschaffenheit der Sphäre der
Leere sind [Vers 59]

II. B ii.1.2.2.3.3. Die Erklärung, wie deshalb ausschließlich das Wissen
um die Sphäre der Leere bedeutungsvoll ist

II. B ii.1.2.2.3.3.1. Das höchste Wissen in Einklang mit dem Gewahrsein
der zum Erwachen führenden Faktoren [Vers 60-61]

II. B ii.1.2.2.3.3.2. Illustration, wie das Gewahrsein des höchsten
Wissens assimiliert wird [Vers 62-63]

II. B ii.1.2.2.3.3.3. Wie das assimilierte Gewahrsein imstande ist, die
Hemmnisse zu beseitigen [Vers 64-65]

II. B ii.1.3. Die Erklärung, wie ein Bereinigen der Befleckungen von den
Bedingungen für das Erwecken des Potenzials abhängt

II. B ii.1.3.1. Wie der aktive Einsatz mit der Geisteshaltung, die nach
Erwachen strebt, das Buddha-Element zum Entfalten bringt [V 66-68]

II. B ii.1.3.2. Wie das Aktivieren der Wirkungsfähigkeit des Buddha-
Elements von der Motivation innerhalb der Geisteshaltung, die nach
Erwachen strebt, abhängt [Vers 69-73]

II. B ii.2. Wie sich auf der Ebene der Āryas des Mahāyāna-Pfades, die
zweifache Reinheit des Dharmakāya stufenweise herausbildet

II. B ii.2.1. Die kurzgefasste Erklärung

- II. B ii.2.1.1. Wie Anfänger auf dem vortrefflichen Pfad [des Mahāyāna] den Dharmakāya ideell wahrnehmen [Vers 74]
- II. B ii.2.1.2. Wie sich, indem die Bodhisattva-Ebenen erlangt werden, der Dharmakāya allmählich offenbart [Vers 75-76]
- II. B ii.2.2. Die ausführliche Erläuterung
 - II. B ii.2.2.1. Wie die Bodhisattva-Neulinge imstande sind, den Dharmakāya aufgrund bloßer Hingabe zu erkennen [Vers 77]
 - II. B ii.2.2.2. Wie sich auf den zehn Bodhisattva-Ebenen der Dharmakāya mehr und mehr zeigt
 - II. B ii.2.2.2.1. Die Präsentation des Dharmakāya auf der ersten Bodhisattva-Ebene [Vers 78]
 - II. B ii.2.2.2.2. Die Präsentation des Dharmakāya auf der zweiten Bodhisattva-Ebene [Vers 79]
 - II. B ii.2.2.2.3. Die Präsentation des Dharmakāya auf der dritten Bodhisattva-Ebene [Vers 80]
 - II. B ii.2.2.2.4. Die Präsentation des Dharmakāya auf der vierten Bodhisattva-Ebene [Vers 81]
 - II. B ii.2.2.2.5. Die Präsentation des Dharmakāya auf der fünften Bodhisattva-Ebene [Vers 82]
 - II. B ii.2.2.2.6. Die Präsentation des Dharmakāya auf der sechsten Bodhisattva-Ebene [Vers 83]
 - II. B ii.2.2.2.7. Die Präsentation des Dharmakāya auf der siebten Bodhisattva-Ebene [Vers 84]
 - II. B ii.2.2.2.8. Die Präsentation des Dharmakāya auf der achten Bodhisattva-Ebene [Vers 85]
 - II. B ii.2.2.2.9. Die Präsentation des Dharmakāya auf der neunten Bodhisattva-Ebene [Vers 86]
 - II. B ii.2.2.2.10. Die Präsentation des Dharmakāya auf der zehnten Bodhisattva-Ebene
 - II. B ii.2.2.2.10.1. Wie im meditativen Gleichgewicht der Dharmakāya vergegenwärtigt wird
 - II. B ii.2.2.2.10.1.1. Das wahre Wesen [der zehnten Ebene] [Vers 87-88]

- II. B ii.2.2.2.10.1.2. Als zusammenfassender Abschluss, Verehrung der Sphäre der Leere der zehnten Ebene
- II. B ii.2.2.2.10.1.2.1. Die Unergründbarkeit des Dharmakāya [Vers 89]
- II. B ii.2.2.2.10.1.2.2. Ehrerbietung diesem [geistig unerfassbaren Dharmakāya] [Vers 90]
- II. B ii.2.2.2.10.2. Wie im nachmeditativen Zustand die Formkörper ermächtigt werden
- II. B ii.2.2.2.10.2.1. Was durch die Ermächtigung verursacht wird [Vers 91-92b]
- II. B ii.2.2.2.10.2.2. Wie die Ermächtigung verläuft
- II. B ii.2.2.2.10.2.2.1. Wie der Thron, auf dem die Bodhisattvas weilen, beschaffen ist [Vers 92c-93]
- II. B ii.2.2.2.10.2.2.2. Von welcher Gefolgschaft [die Buddhas] umgeben sind [Vers 94-95]
- II. B ii.2.2.2.10.2.2.3. Mittels welcher Weisheit [die Bodhisattvas] ermächtigt werden [Vers 96]
- II. B ii.2.2.2.10.2.3. Erfüllung der spontanen Aktivität nach erfolgter Ermächtigung [Vers 97-98]

- II. B ii.3. Wie die Frucht, die drei Kāyas und die erleuchtende Aktivität, auf der Ebene des Buddha spontan auftreten
- II. B ii.3.1. Warum die Sphäre-der-Leere-Weisheit mit Nirvāṇa bezeichnet wird
- II. B ii.3.1.1. Welches Nirvāṇa die Schulen der Śrāvakas postulieren [Vers 99ab]
- II. B ii.3.1.2. Welches Nirvāṇa unsere Lehrtradition postuliert [V 99cd]
- II. B ii.3.2. Warum das nicht-statische Nirvāṇa der Dharmakāya ist [Vers 100]
- II. B ii.3.3. Wie daraus die Aktivität spontan erwächst [Vers 101]

Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen

ACIP: Asian Classic Input Project (www.aciparchive.org)

BA: 'Gös Lotsāva gZhon nu dpal; *theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long* [Blockprint], Critically edited by Klaus-Dieter Mathes, Franz Steiner Verlag 2003.

Böth.: Böthlingk; *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* 1928.

D: Derge Tripiṭaka

Dolpopa: Dolpopa Sherab Gyaltsen

Edg.: Edgerton, Franklin; *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Motilal Banarsidass 1985

G: Goldener Tenzur

JIABS: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*

Khenpo Rinpoche: Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoche

KTGR: Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoche

MW: Monier Williams; *Sanskrit-English Dictionary*

RGVV: *Ratnagotravibhāgavyākhyā*

Śākya Chogden: Serdog Paṇchen Śākya Chogden

SKK: Kong Sprul Blo Gros Mtha' Yas; *Shes Bya Kun Khyab Mdzod*
skr.: sanskrit

TBRC: The Tibetan Buddhist Resource Center (www.tbrc.org)

tib.: tibetisch

Uttaratantra: *Asaṅga; Mahāyānottaratantraśāstra*

Literaturverzeichnis tibetische Autoren und Titel

Kong sprul blo gros mtha' yas:

ཁྱེད་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་སྒྲུབ་པའི་བསྟན་པའི་མཛེན་སྒྲུབ་ལམ་གྱི་བཤད་སྟེན་དང་ལྷན་པའི་རྣམ་པར་འགྲེལ་
པ་ཕྱིར་མི་ཐོག་པ་སང་གེ་ཀློང་རོ་ tib. *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos snying*
po'i don mngon sum lam gyi bshad srol dang sbyar ba'i rnam par 'grel pa
phyir mi ldog pa seng ge'i nga ro. Rumtek 1987.

– TBRC W21961-1715 S1.-365

ཤེས་བྱ་ཀུན་མཁྱའ་མཛེད་ tib. *shes bya kun khyab mdzod*. Shechen Parkhang,
Kathmandu. 4 Vol.

'Gös lo tsā ba gzhon nu dpal:

ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་སྒྲ་མའི་བསྐྱན་བཅོས་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རབ་དུ་གསལ་བའི་མེ་ལོང་། tib. *theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long*. Edited by Klaus-Dieter Mathes, Franz Steiner Verlag 2003.

Rang byung rdo rje, ka rma pa:

འདུམ་མཆོས་དབྱིངས་བསྐྱོད་པའི་རྣམ་པར་བཤད་པ། tib. *dbu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa*. Rang byung rdo rje; gsung 'bum. TBRC: W2MS22975 Fol.1-125

འཇམ་དོན་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོའི་སྒྲོན་ལམ། tib. *nges don phyag rgya chen po'i smon lam*. Rang byung rdo rje; gsung 'bum. TBRC: W30541. Fol. 621 - 626.

Śā kya mchog ldan:

ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་སུ་བསྐྱོད་པ་ཞེས་བྱ་བའི་བསྐྱན་བཅོས་ཀྱི་རྣམ་པར་བཤད་པ་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་རྣམ་པར་ངེས་པ། tib. *chos kyi dbyins su bstod pa zhes bya ba'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa chos kyi dbyings rnam par nges pa*. Gser mdog paṇ chen śā kya mchog ldan; gsung 'bum. TBRC W23200-0814 Fol.303-346.

འདོན་དམ་བྱང་རྒྱ་བཤམས་འགྲེལ་གྱི་བཤད་པ་དབུ་མའི་སྒྲིང་པོ་བཙུས་པ། tib. *don dam byang chub sems 'grel gyi bshad pa dbu ma'i snying po bsdu pa*. Gser mdog paṇ chen śā kya mchog ldan; gsung 'bum. TBRC W23200-0814 Fol.346-391.

ཁབ་མོ་ནང་གི་དོན་རྣམ་པར་བཤད་པའི་བསྐྱན་བཅོས་ཀྱི་ཆོག་དོན་གསལ་བར་བྱེད་པའི་ལེགས་བཤད་ཚེར་བྱ་རིན་པོ་ཆའི་བྲེང་བ། tib. *zab mo nang gi don rnam par bshad pa'i bstan bcos kyi tshig don gsal bar byed pa'i legs bshad nor bu rin po che'i phreng ba*. TBRC W30541 Fol.1-674

Shes rab rgyal mtshan, dol po pa:

འཕགས་པ་ཁྲུ་སྐྱབ་ཀྱིས་མཛད་པའི་ཆོས་དབྱིངས་བསྐྱོད་པ། tib. *'phags pa klu sgrub kyis mdzad pa'i chos dbyings bstod pa*. Shes rab rgyal mtshan; gsung 'bum. TBRC W21208-3494 Fol.137-157

Bsod nams bzang po:

འདུམ་མཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་སུ་བསྐྱོད་པའི་རྣམ་པར་བཤད་པ་སྒྲིང་པོ་གསལ་བ། tib. *dbu ma chos kyi*

dbyings su bstod pa'i rnam par bshad pa snying po gsal ba. Shang thang
then mā dpe skrun khang o.J. S.20-174 TBRC W27553-4379 Fol.1-77

Literaturverzeichnis indische Titel

- Āryākṣayamatīnirdeśamahāyānasūtra tib. 'phags pa blo gros mi zad pas
bstan pa [D:] 60
- Asaṅga: Bodhimārgapradīpapañjikā tib. byang chub lam gyi sgron ma'i dka'
'grel [D:] 3948
- Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā. [D:] 4025; Ed. E.H. Johnston 1950.
- Mahāyānasamgraha tib. theg pa chen po bsdu pa [D:] 4048
- Sūtrālamkārabhāṣya tib. mdo sde'i rgyan gyi bshad pa [D:] 4026
- Asvabhāva: Mahāyānasūtrālamkāraṭīkā tib. theg pa chen po'i mdo sde'i
rgyan gyi rgya cher bshad pa [D:] 4029
- Dharmakīrti: Pramānavārttika tib. tshad ma rnam 'grel [D:] 4210
- Hevajratāntra tib. kye'i rdo rje zhes bya ba rgyud kyi rgyal po [D:] 0417
- Maitreya: Mahāyānottaratantraśāstra tib. theg pa chen po rgyud bla ma'i
bstan bcos [D:] 4024
- Dharmadharmatāvibhāgakārika tib. chos dang chos nyid rnam par 'byed
pa'i tshig le'ur byas pa [D:] 4023
- Mahāyānasūtrālamkāra tib. theg pa chen po mdo sde rgyan [D:] 4020
- Nāgārjuna: Dharmadhātustava tib. chos kyi dbyings su bstod pa [D:] 1118;
bstan 'gyur gser bris ma. Tianjing 1988. TBRC gser gyi lag bris ma. Vol.
1 W23702-11PD31338 Fol.180-190
- Bodhicittavivaraṇa tib. byang chub sems kyi 'grel pa [D:] 1800
- Mūlamadhyamakārikā tib. dbu ma rtso ba'i tshig le'ur byas pa shes rab
[D:] 3824
- Śāntideva: Bodhisattvacaryāvatāra [D:] 3871

Sekundärliteratur

Brunnhölzl, Karl: *In Praise of Dharmadhātu*. Snow Lion Publications 2007.

Callahan, Elizabeth: *Treasury of Knowledge, Frameworks of Buddhist
Philosophy*. Snow Lion Publications 2007.

Kano, Kazuo: Unveröffentlichtes Manuskript

Lindtner, Christian: *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Motilal Banarsidass Delhi 1987.

Mathes, Klaus-Dieter: *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen*. Indica et Tibetica Verlag 1996.

– *A Direct Path To The Buddha Within*. Wisdom Publications 2008.

– *Tāranāthas »Twenty-One Differences with regard to the Profound Meaning«*. JIABS 27/2 2004.

Nugteren, Albertina: *Belief, Bounty, And Beauty: Rituals Around Sacred Trees in India*. Brill Leiden, Boston 2005.

Ruegg, Davis Seyfort: *La théorie du tathāgatarbha et du gotra*.

Publications de L'École Française d'Extrême Orient VOL LXX Paris 1965.

– *Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna*. Études Tibétaines: Dedicée à la Mémoire de Marcelle Lalou. Librairie d'Amérique et d'Orient. S.448-471. Paris 1971.

Snellgrove, D.L.: *The Hevajra Tantra Part I-II*. Oxford University Press London 1959.

Stcherbatsky, F.Th.: *Buddhist Logic* Vol. I-II. Dover Publications New York 1962.

Tsultrim Gyamtsho Khenpo: *In Praise of Dharmadhātu*. Oral Translation by Ari Goldfield. Editor Lama Tashi Namgyal. Shenpen Ösel Vol.3 Number 2. 1999.

Zur Schreibweise

In die deutsche Sprache eingegangene Begriffe aus dem Sanskrit wurden in der gängigen Schreibweise übernommen: z.B. »karma« für »karman« etc.

Der tibetische Grundtext

Von den zur Übersetzung benützten tibetischen Grundtexten diente primär : Goldener Tengyur (gser gyi lag dris ma) auch Ganden Tengyur [G:] genannt [TBRC W23702 Fol. 182-192], dies mit Unterstützung des Kommentars von Śākya Chogden.

Abweichungen und Vorzug der Lesart des Grundtextes

Derge Tengyur Toh.1118 [TBRC W23703 Fol.128-136] anstelle des Goldenen Tengyur [G:], bevorzugt in:

Vers 50 Zeile 3 statt: tib. *bdag la rtag par gnas zhes bya* zu: tib. *bdag la brtags pas gnas zhes bya*; Vers 55 Zeile 1 statt: tib. *mgon po de yi gzugs kyi sku* zu: tib. *mgon po de yi gzugs kyi skus*; Vers 55 Zeile 2 statt: tib. *bskal pa mang por bzhugs nas ni* zu: tib. *bskal pa mang por bzhugs nas kyang*; Vers 58 Zeile 4 statt: tib. *bskal pa tshe yi rgyu gang yin* zu: tib. *bskal pa'i tshe yi rgyu gang yin*; Vers 60 Zeile 2 statt: tib. *gang gis 'bras bu mi zad gang* zu: tib. *gang gi 'bras bu mi zad gang*; Vers 67 Zeile 3 statt: tib. *rtag tu shes rab brtan pa ste* zu: tib. *rtag tu shes rab bsten pa ste*; Vers 98 Zeile 1 statt: tib. *de yi sku la 'od zer nams* zu: tib. *de yi sku las 'od zer nams*; Vers 100 Zeile 3 statt: tib. *de mthong byang chub sems dpa'o* zu: tib. *de mthong byang chub sems dbang po*.

Vorgenommene Korrekturen des Goldenen Tengyur [G:] Grundtextes

Vers 59 Zeile 1 korrigiert tib. *mkhas* zu: tib. *kham*s; Vers 59 Zeile 3 korrigiert tib. *che* zu: tib. *tshe*. Nicht berücksichtigt wurde Vers 91 Zeile 5 tib. *pad ma chen po'i rang bzhin gyis*. Eine Extrazeile, die nur in dieser Edition ist.

Vorgenommene Korrekturen in der Gliederung des Kommentars von Śākya Chogden

II. B ii.1.1.2.4. korrigiert zu II. B ii.1.1.2.3. Gliederung zu Vers 18 Fol. 310.6

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.2. falsche Verszuordnung. Statt Vers 31 zugeordnet zu Vers 31-32 Fol. 314.4

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.3. falsche Verszuordnung. Statt Vers 32 zugeordnet zu Vers 33 Fol. 315.1

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.4. falsche Verszuordnung. Statt Vers 33 übergeordneter Gliederungspunkt Fol. 315.4

II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.5. zu II. B ii.1.2.1.1.3.2.2.4.1. Vers 35 Fol. 315.6

Anmerkungen

Einleitungsvers

Der wunscherfüllenden Jungfrau ... Untersuchung: Diese beiden Einleitungsverse stehen in engem Zusammenhang mit den abschließenden Versen am Ende der Abhandlung, wodurch ihr verborgener Sinn ein wenig an Klarheit gewinnt.

Zweck der Abhandlung

Die Irrtümer ... gekleidet wird: Die hier aufgeführten Punkte stellen Sichtweisen vieler unterschiedlicher Lehrmeinungen und buddhistischer Lehrer dar und werden in der gesamten Kommentarschrift von Śākya Chogden im einzelnen widerlegt.

[Anm.1]

dialektisches Fahrzeug: tib. *mtshan nyid theg pa* damit ist das große Fahrzeug, Mahāyāna, gemeint, das allgemein als ursächliches dialektisches Fahrzeug bezeichnet wird. Im *Schatz des Wissens* ist es folgendermaßen definiert:

»Es wird deshalb großes Fahrzeug genannt, weil man durch den Einstieg in dieses Fahrzeug die Kraft innehat, die einen dazu befähigt, zur [eigenen] Buddhaschaft zu reisen, die durchdringende Intelligenz umfassend und den Aktivitätsradius weitreichend zu machen, und weil dadurch sämtliche Freuden des »Höheren Daseins« und Glückseligkeiten des »Eindeutig Guten« erlangt werden können.«

ཐེག་པ་འདིར་ཞུགས་ན་མངས་རྒྱས་སུ་བགྱོད་པར་བྱེད་པའི་སྟོབས་ཡོད་པ་དང་། འཤེམ་རབ་རྒྱ་ཆེ་ཞིང་སྟོད་ལུལ་ཡངས་
པ་དང་། མངོན་མཐོའི་དགའ་བ་དང་། ཇེས་ལེགས་ཀྱི་བདེ་བ་ཐོས་ཅད་འཕོབ་པར་བྱེད་པས་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཞེས་བྱ་
སྟེ། tib. theg pa 'dir zhugs na sangs rgyas su bgrod par byed pa'i stobs yod pa
dang / /shes rab rgya che zhing spyod yul yangs pa dang / /mngon mtho'i
dga' ba dang / /nges legs kyi bde ba thams cad 'thob par byed pas theg pa
chen po zhes bya ste/ SKK Vol. VAM 248a

Darüber, wer sich mit dem dialektischen Fahrzeug auseinandersetzt, heißt es im *Schatz des Wissens*:

»In den monastischen Lehrinstituten wird der dialektische Weg, und in den Meditationsanstalten der Weg des Mantra [beschritten].«

བཤད་གྲུ་ལ་མཚན་ཉིད་ཐེག་པ་དང་སྒྲོམ་གྲུ་ལ་ཐུགས་ཉིད་ tib. *bshad gra la mtshan nyid theg pa dang sgom gra la sngags nyid* SKK Vol. E 169b

[Anm.2]

Sphäre-der Leere-Weisheit: tib. *chos dbyings ye shes* ist das der Sphäre der Leere innewohnende Gewahrsein, die innewohnende ursprüngliche Weisheit.

[Anm.3]

reine Negation: tib. *med dgag*, *med par dgag pa* skr. *prasajyapratishedha*, von Grund auf Nichtexistentes, nichts-bestätigende oder nichts-einschließende Verneinung. Vereinfacht dargestellt bezeichnet »reine Negation« oder »bloße Leere« das Leersein von, bzw. das Fehlen aller Eigenschaften. Es wird keine weitere innewohnende Eigenschaft postuliert.

[Anm.4]

natürlich vorhandene Anlage: Siehe: Vers 68 Anm.3

[Anm.5]

das nicht-statische Nirvāṇa: tib. *mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa* skr. *apratīṣṭitanirvāṇa*, oder auch grenzenloses Nirvāṇa, ist frei von den Fesseln des Daseins, des Saṃsāra, und dem Frieden des Nirvāṇa. Für ausführlichere Definitionen siehe Śākya Chogden's Kommentar zu Vers 47 und Vers 99

Vers 1

Sanskrit nach Kano: *dharmadhātuh namas tubhyaṃ sarvasattveṣv avasthitaṃ / yasya (na?) te parijñānād bhramā-* x x x //

[Anm.1]

die drei Daseinsbereiche: Sie machen den leidhaften saṃsārischen Bereich aus und werden in die unteren, mittleren und höheren

Bereiche eingeteilt und von verschiedenen Klassen Lebewesen bewohnt.

[Anm.2]

negative Emotionen: tib. *nyon mongs* skr. *kleśa*, dies sind hauptsächlich die fünf Störgefühle oder Geistesgifte: Begierde, Zorn, Unwissenheit, Stolz und Eifersucht. Darüber hinaus gibt es unterschiedliche Klassifikationen in negative Haupt- und Neben-Emotionen und Untergruppen davon. Die sechs Hauptkleśas sind: Begierde, Zorn, Stolz, Unwissenheit, Zweifel und eine Gruppe falscher Sichtweisen. Im *Schatz des Wissens* heißt es:

»Sind die Hauptkleśas beseitigt, dann lösen sich die sekundären negativen Emotionen von selbst auf.«

རྩོམ་སྤངས་ན་ཉེ་ཉེ་གྲགས་ལ་སྤང་བའི་ཕྱིར་ tib. *rtsa nyon spangs na nye nyon shugs la*
spang ba'i phyir SKK Vol. YĀ 110a

Ebenso besteht die Klassifikation in vier Hauptkleśas und sechs Nebenklesas und weitere. Alle negativen Emotionen sind Ursache für Leid. Hauptursache für den Daseinskreislauf ist Unwissenheit. In dieser Abhandlung werden sie im Vers 18 als die fünf Hinderungen: Gier, Übelwollen, Faulheit, Erregung und Zwiespältigkeit erklärt.

[Anm.3]

den Saṃsāra zu bewirken: wtl. »[die Lebewesen] in den Saṃsāra hinein-zuziehen«

[Anm.4]

Buddhanatur: Hier: tib. *rgyal ba'i snying po* skr. *jinagarbha* auch für tib. *bde bar gshegs pa'i snying po* skr. *sugatagarbha* oder tib. *de gshegs snyings po* skr. *tathāgatarbha*. Der in der Übersetzungsliteratur gebräuchliche Begriff »Buddhanatur« wird in meiner Übersetzung des Kommentars von Śākya Chogden mit »Buddha-Essenz« wiedergegeben. Dies gilt ebenfalls für den Subkommentar von Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoche. Für die anderen Kommentare steht *Buddhanatur*. Ich wählte diese beiden unterschiedlichen Übertragungen, um damit die unterschiedlichen Sichtweisen der Autoren auszudrücken. Nach der Darstellung von Śākya Chogden ist die Buddha-Essenz nicht natürlich vorhan-

dener Bestandteil der Lebewesen. Die Manifestation der Buddha-Essenz ist das Ziel, das Erreichen des vollkommenen Dharmakāya. Dolpopa hingegen behauptet, dass die Buddhanatur natürlicherweise und immerwährend in allen Wesen vorhanden ist, was aussagt, dass alle Lebewesen im Kern bereits Buddha sind. Für eine nähere Erklärung der Unterscheidung zwischen den Ansichten von Śākya Chogden und Dolpopa s. auch [Mathes: 2004, JIABS].

[Anm.5]

zwölf Glieder des abhängigen Entstehens: tib. *rten cing 'brel bar 'byung ba* skr. *pratītyasamutpāda*, so genannt weil sich aus dem ursächlichen Faktor der Unwissenheit die anderen Faktoren einstellen. Um den Zustand der Befreiung, Nirvāṇa, zu erreichen, muss der Prozess aufgelöst und Unwissenheit, die Hauptursache, beseitigt werden. Die zwölf Glieder sind der Reihenfolge nach: (1) Unwissenheit, (2) Gestaltungskräfte, (3) Bewusstsein, (4) psychophysische Komponenten (Name und Form), (5) Sinnesbereiche, (6) Kontakt, (7) Empfindung, (8) Begehren, (9) Ergreifen, (10) Werden, (11) Geburt, (12) Alter und Tod.

[Anm.6]

falsches Vorstellen: tib. *yang dag par ma yin pa'i kun tu rtog pa* skr. *abhūtaparikalpa*, wörtlich: »das Vorstellen von Unwirklichem« [Mathes: 1996, S.279]. »Unwirklich« sind sämtliche Gegebenheiten. Sowohl die vermeintlich äußeren Objekte, als auch das diese erfassende Bewusstsein, das Subjekt.

[Anm.7]

Was wir Lebewesen nennen: Lebewesen tib. *sems can* heißt wörtlich übertragen: »mit Geist versehen«. An dieser Stelle korrigiert. Auslassung von tib. *can* im Kommentar; siehe: [Brunnhölzl: 2007]

[Anm.8]

mit den Hemmnissen [der negativen Emotionen und den Hemmnissen des zu Wissenden] behaftet sind: Hemmnis der negativen Emotionen tib. *nyon mongs kyi sgrib pa* skr. *kleśāvaraṇa*, bedeutet, dass die negativen Emotionen selbst Hemmnis zum Erlangen der Buddhaschaft sind. Das Hemmnis der negativen Emotionen wird dadurch beseitigt, dass das

Für-wahr-Halten eines Selbst der Person aufgelöst wird.

Das Hemmnis des zu Wissenden tib. *shes bya'i sgrib pa* skr. *jñeyāvaraṇa*, hemmt die Erkenntnis der Allwissenheit und wird dadurch beseitigt, dass das Für-wahr-Halten eines Selbst der Gegebenheiten aufgelöst wird.

Für eine Definition von Selbst der Person und Selbst der Gegebenheiten siehe: Śākya Chogden und Sönam Zangpo Kommentare zu Vers 26cd. Hemmnis zur Allwissenheit und Hemmnis des zu Wissenden sind somit bedeutungsgleich. Im *Schatz des Wissens* heißt es:

»Die Wurzel des Daseins ist das Sich-Klammern an eine wahrhaftige Existenz; und die sich daraus ergebende Folge sämtlicher negativer Emotionen, so wie Begierde und weitere, sind einzig Hemmnis der negativen Emotionen. Und weiter, im [*Uttaratantra*]: »Der Kreislauf dreifach falscher Vorstellung ist Hemmnis des zu Wissenden«, und so heißt es, dass die aberhundert begrifflichen Vorstellungen über ein zu erfassendes [Objekt] und erfassendes [Subjekt] Hemmnis des zu Wissenden sind.«

མིང་པའི་ཙུ་བ་ནི་བདེན་འཛིན་ཡིན་ལ་དེ་དང་དེས་བསྐྱེད་པའི་ཆགས་སོགས་ཉོན་མོངས་འཁོར་བཅས་ཐམས་ཅད་ཉོན་
སྒྲིབ་ཁོན་ཡིན་གྱི། །འཁོར་གསུམ་རྣམ་པར་རྟོག་པ་གང་། །དེ་ནི་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པར་འདོད། །ཅེས་དང་། །ཤེས་སྒྲིབ་
གཟུང་འཛིན་གྱི་རྣམ་རྟོག་བརྒྱ་ཙུ་ཞེས་སོགས་ tib. *srid pa'i rtsa ba ni bden 'dzin yin la de dang*
des bskyed pa'i chags sogs nyon mongs 'khor bcas thams cad nyon sgrib kho
na yin gyi/ 'khor gsum rnam par rtog pa gang / /de ni shes bya'i sgrib par
'dod/ /ces dang / /shes sgrib gzung 'dzin gyi rnam rtog brgya rtsa zhes sogs...
SKK Vol. VAM 275b

Entsprechend dem *Uttaratantra* lautet die Definition der beiden Hemmnisse:

»Hemmnis des zu Wissenden ist der Kreislauf dreifach falscher Vorstellung.

Hemmnis der negativen Emotionen, Gedanken, so wie Missgunst.«

།འཁོར་གསུམ་རྣམ་པར་རྟོག་པ་གང་། །དེ་ནི་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པར་འདོད། །མེད་སྣ་ལ་སོགས་རྣམ་རྟོག་གང་། །དེ་ནི་ཉོན་
མོངས་སྒྲིབ་པར་འདོད། tib. *'khor gsum rnam par rtog pa gang / /de ni shes bya'i*

sgrib par 'dod//ser sna la sogs rnam rtog gang //de ni nyon mongs sgrib par 'dod// V.14 skr. trimañḍalavikalpo yas taj jñeyāvaraṇaṃ matam / mātsaryādivipakṣo yas tat kleśāvaraṇaṃ matam// V.14

Der Kreislauf dreifach falscher Vorstellung ist die Vorstellung, am Beispiel der Freigebigkeit, dass Gebender, Empfangender und der Akt des Gebens wirklich sind. Die Hemmnisse der negativen Emotionen können bereits durch die niederen Yānas beseitigt werden, jedoch können erst durch die Ausübung der höheren Yānas die Hemmnisse des zu Wissenden gemeinsam mit den subtilsten Prägungen beseitigt und dadurch der Zustand der Allwissenheit, die vollkommene Buddhaschaft, erlangt werden. Im *Schatz des Wissens* heißt es dazu:

»Im Hinayāna können zwar sämtliche Hemmnisse negativer Emotionen hinter sich gelassen werden, aber es gibt keine Möglichkeit, sämtliche Hemmnisse des zu Wissenden zu beseitigen. Im Mahāyāna hingegen können beide Hemmnisse gemeinsam mit allen vorhandenen Prägungen hinter sich gelassen werden.«

ཉོན་ཐྱིབ་མཐའ་དག་སྤོང་རུས་རུང་ཤེས་ཐྱིབ་མཐའ་དག་སྤོང་མི་རུས་པར་ཐེག་དམན་དང་། ཐྱིབ་གཉིས་བག་ཆགས་
དང་བཅས་པ་མཐའ་དག་སྤོང་བར་རུས་པ་ཐེག་ཆེན་ནོ། tib. *nyon sgrib mtha' dag spong nus
rung shes sgrib mtha' dag spong mi nus par theg dman dang //sgrib gnyis
bag chags dang bcas pa mtha' dag spong bar nus pa theg chen no SKK Vol.
VAM 247b*

Vers 2

[Anm.1]

Nirvāṇa und auch *Sphäre der Leere* sind mit diesem synonym: Śākya Chogden gibt zu verstehen, dass der Dharmadhātu der Läuterungsgrund für die Verunreinigungen und synonym mit Nirvāṇa und Dharmakāya ist. Der Unterschied zwischen Dharmadhātu und den letzten beiden besteht darin, dass letztere Bezeichnungen für den bereits abgeschlossenen Reinigungsprozess sind. Dies besagt aber nicht, dass der Dharmakāya als etwas verschiedenes davon verstanden

ngo bo nyid sku'am chos kyi sku ste/ SKK Vol. YĀ 161b

Vers 5

Verse 5 bis 7 sind im Sanskrit erhalten, zitiert nach Kano:

*yathā dīpo ghaṭastho hi na kecid avabhāṣate / tathā kleśaghaṭastho hi
dharmadhātur na bhāṣate //*

Vers 6

*yena yena hi pārśvena cchidrībhavati tadghaṭam / tena tena hi pārśvena
raśmaya tasya nirgatā[h] //*

Vers 7

*yadā samādhivajreṇa bhinnam bhavati tadghaṭam / sa tadākāśaparyantaṃ
samantād avabhāṣate //*

Vers 8

[Anm.1]

nicht zu sein aufhören: Das bedeutet, es tritt keinerlei Veränderung der Sphäre der Leere beim Übergang von einer gewöhnlichen Person in eine Person der höheren Entwicklungsstufe ein.

Vers 12

[Anm.1]

dass die Buddha-Essenz in allen Lebewesen gegenwärtig sei: Śākya Chogden unterscheidet die beiden Begriffe: Potenzial der Lebewesen tib. *sems can gyi kham* skr. *sattvadhātu*, und Buddha-Essenz (bzw. Buddhanatur) tib. *sangs rgyas kyi snying po* skr. *buddhagarbha*. Das Potenzial ermöglicht das Buddha-Sein (bzw. die Buddhaschaft) und ist in allen Stadien der Lebewesen präsent, während die Essenz des Buddha sich erst zum Zeitpunkt des Erlangens der Buddhaschaft manifestiert.

Die Gleichsetzung von [Buddha]-Essenz, tib. *snying po nyid* und Buddha-Sein (bzw. Buddhaschaft), tib. *sangs rgyas nyid* in diesem Zusammenhang ist auch Vers 15 der beiden Ausgaben [D:] und [G:] des Grund-

textes zu entnehmen: Für Essenz tib. *snying po nyid* im Goldenen Tengyur steht tib. *sangs rgyas nyid* im Derge Tengyur.

Vers 16

Same wird hier generell als Entstehungsgrund verstanden.

Vers 17

Das Buddha-Element ist der Same für das Erlangen des Zustandes eines Buddha und sämtlicher sich bei der Buddhaschaft manifestierenden Buddhaqualitäten. Dolpopa erklärt dieses Buddha-Element sogar als Grundlage aller Gegebenheiten des Saṃsāra und Nirvāṇa. Laut Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoche ist das Nicht-Erkennen der Buddha-Essenz Grundlage für Saṃsāra, da der eigene Verwirrungszustand nicht aufgelöst wurde. Das Erkennen der Buddha-Essenz ist Nirvāṇa, da durch die Erkenntnis der wahren Natur des Geistes sämtliche Verwirrungszustände beseitigt sind. Gö Lotsāwa kommentiert in seinem Kommentar zu Asaṅgas *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā* diesen Vers mit den Worten:

»Grob gesagt ist diese [Buddha]-Essenz Same und Grundlage für alle mit dem Nirvāṇa [in Einklang stehenden] positiven Eigenschaften.«

རྒྱལ་པར་ནི་མྱེང་པོ་དེ་ཉིད་མྱེང་ན་ཡས་འདས་པའི་ཚེས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་བོན་དང་རྟེན་ཡིན་ཏེ། tib. *rags par ni snying po de nyid mya ngan las 'das pa'i chos thams cad kyi sa bon dang rten yin te/* Vol. BA 110b. 'Gos lo tsā ba Gzhon nu dpal: Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long. Ed. Klaus-Dieter Mathes, Franz Steiner Verlag 2003. Siehe dazu auch Śākya Chogdens Kommentar zu Buddha-Essenz in Vers 76 und Mathes: 2008, S.220

[Anm.1]

solitäres Endprodukt: die Übertragung von tib. *de kho na gnas* mit »solitäres Endprodukt« ist fragwürdig. Sie ergibt sich hier aus dem Zusammenhang.

[Anm.2]

Die Lebewesen sind im Besitz der Essenz des Buddha: Dies bezieht sich auf die Aussage im *Uttaratantra* Vers I.28. Für eine vollständige Übersetzung des Verses, siehe Vers 48 Anmerkung 2.

[Anm.3]

in ihrer Essenz nicht Buddha sind: Aus dem Englischen geändert.

Vers 18

Für die Verse 18 bis 23 ist das Sanskrit, zitiert in Nāropas *Sekkodeśaṭīkā*, überliefert; siehe Ruegg: 1971 S.466

Über abweichende Lesarten von Derge und Peking Tengyur, wie zitiert in Gö Lotsāva RGVV; siehe Mathes: 2008 S.519

*nirmalau candrasūryau hy āvṛtau pañcabhir malaiḥ / abhrānīhāradhūmena
rāhuvaktraraḥmalaiḥ // (18)*

Vers 19

*evaṃ prabhāsvaraṃ cittam āvṛtaṃ pañcabhir malaiḥ /
kānavyāpādamiddhena auddhatyavicikitsayā // (19)*

Vers 20

*agniśaucaṃ yathā vastraṃ malinaṃ vividhair malaiḥ / agnimadhye
yathākṣiptaṃ malaṃ dagdhaṃ na vastratā // (20)*
(agniśaucaṃ für agniḥ śaucaṃ siehe Mathes: 2008 S.520)

Vers 21

*evaṃ prabhāsvaraṃ cittam malinaṃ rāgaḥjair malaiḥ / jñānāgninā malaṃ
dagdhaṃ na dagdhaṃ tat prabhāsvaraṃ // (21)*

Vers 22

*śūnyatāhārakāḥ sūtrā ye kecid bhāṣitā jinaiḥ / sarvais taiḥ kleśavyāvṛttir
naiva dhātuvinaśanam // (22)*

Vers 23

*pr̥thivyan tarhitam toyam yathā tiṣṭhati nirmalam / kleśair antarhitam
jñānam tathā tiṣṭhati nirmalam //* (23)

Vers 24

Mit dem Begriff Selbst ist ein wahrhaft existierendes, unvergängliches Ātman gemeint, das von vielen nichtbuddhistischen Schulen postuliert wird. Es gilt, diese fundamentale Idee einer wahrhaften Existenz aufzulösen. Es soll gezeigt werden, dass die Sphäre der Leere nicht mit einem Selbst, einer auf absoluter Ebene wirklich bestehenden Wesenheit, gleichzusetzen ist.

[Anm.1]

zeigt die folgende Beweisführung: Die logische Schlussfolgerung enthält, hier vereinfacht dargestellt, drei Kriterien, die für eine gültige und wahre logische Schlussfolgerung erfüllt sein müssen. Am Beispiel der Schlussfolgerung: »Laut ist vergänglich, weil er ein zusammengesetztes Produkt ist«, ist »Laut« das Subjekt. Er ist »vergänglich«, ist das Prädikat. Weil er ein »zusammengesetztes Produkt« ist, ist das logische Kennzeichen.

Das erste Kriterium ist, dass das logische Kennzeichen, in diesem Beispiel, »zusammengesetztes Produkt«, Eigenschaft des Subjekts ist. Laut ist ein zusammengesetztes Produkt.

Das zweite Kriterium ist das der positiven Durchdringung, das heißt, das logische Kennzeichen »zusammengesetztes Produkt« trifft zu auf das Prädikat »vergänglich«.

Das dritte Kriterium ist das der kontrapositiven Durchdringung, in dem der logische Grund, »zusammengesetztes Produkt«, auf keinen einzigen Fall des Gegenteils des Prädikats »vergänglich« zutrifft. Das heißt, ein zusammengesetztes Produkt ist niemals unvergänglich. Oder anders ausgedrückt: Wäre etwas »unvergänglich«, dann müsste es zwangsläufig ein »nicht-zusammengesetztes Produkt« sein.

In seinem Grundlagenwerk »*Buddhist Logic*« beschreibt Stcherbatsky, wie dies von Dharmakīrti knapp dargestellt wird:

›Das zwingende Vorhandensein des logischen Grundes in allen Fällen von Subjekt.

Das zwingende Vorhandensein des logischen Grundes ausschließlich in Prädikatsübereinstimmenden.«

Das zwingende Fehlen des logischen Grundes in allen Fällen von Nicht-Prädikatsübereinstimmenden.

Für eine ausführliche Diskussion siehe: Stcherbatsky: »*Buddhist Logic*«, Vol. I, p.334, 1962.

Im Folgenden wird diese drei- oder viergeteilte formelle Darstellungsform meistens in den Textfluss eingebunden.

[Anm.2]

Leidenschaftsfrei in Bezug auf Subjekt und Objekt: Die hier von Śākya Chogden angewandte Beweisführung »leidenschaftsfrei in Bezug auf Subjekt und Objekt« tib. *bzung 'dzin du chags pa med pa* ist laut Śākya Chogden Anfang des Verses 25, hat aber einen anderen Wortlaut in [D:] und [G:], wo es heißt: »In allen Gegebenheiten, [im Grunde] von Reizen frei« (wtl. leidenschaftsfrei bzw. hemmnisfrei). Die Gültigkeit des Grundes wird durch die Aussage, dass erfassende »Wahrnehmung bloß namentliche Benennung ist« tib. *gzung ba kun btags* untermauert und entspricht der Aussage, dass die Sphäre der Leere frei von jeglicher Wahrnehmung ist; in meiner Übersetzung also der dritten Zeile von Vers 24: »Was wäre denn, so völlig frei von jeder Form der Wahrnehmung.« Die Sphäre der Leere ist nicht durch eine Subjekt-Objekt-Dualität konstituiert, und somit trifft auf sie auch keine wahre Wesenheit, kein Selbst, zu.

Vers 26

[Anm.1]

Denn das Sich-Üben im Leersein aller Gegebenheiten ... ist das Trefflichste: Es ist das Trefflichste, weil es ein vortreffliches oder vollständiges Beseitigen der Vorstellung einer Wesenhaftigkeit der Person und der Gegebenheiten herbeiführt.

[Anm.2]

Leerheit ist Maßnahme gegen die Dunkelheit... : Das volle Zitat aus dem *Bodhisattvacaryāvatāra* lautet:

»Leerheit ist Maßnahme gegen die Dunkelheit
der Hemmnisse negativer Emotionen und des zu Wissenden.
Strebt man nach baldiger Allwissenheit,
warum sich dann nicht darin üben?«

ཉོན་མོངས་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་ཡི། རྟུན་པའི་གཉེན་པོ་སྤོང་བ་ཉིད། རྟུར་དུ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་འདོད་པས། ཉེ་ནི་ཇི་
ལྟར་སྒོམ་མི་བྱེད། tib. *nyon mongs shes bya'i sgrib pa yi/ /mun pa'i gnyen po stong*
pa nyid/ /myur du thams cad mkhyen 'dod pas/ /de ni ji ltar sgom mi byed//
[D:] 3871 Fol. 33a1 skr. *kleśajñeyāvṛtitamaḥ pratipakṣo hi śūnyatā / śīghraṃ*
sarvajñatākāmo na bhāvayati tāṃ katham//

[Anm.3]

Die Sicht der Leerheit führt zu Freiheit...: *Pramāṇavārttikakārikā* in
ACIP#4210 Fol. 117a6

Vers 27

[Anm.1]

Wie im Beispiel der notleidenden Frau...: Zusammenfassung des Beispiels
der lotneidenden Frau in [D:] 258 Fol. 253b1 – 253b5.

Vers 27b

Śākya Chogden scheint Vers 27b selbst erstellt und in den Grundtext
eingebunden zu haben. Dieser Vers ist in keiner der mir vorliegenden
Ausgaben der Grundtexte enthalten.

ཇི་ལྟར་སྦྱུང་མའི་ལྟོན་བུ། ཡོད་ཀྱང་མཐོང་བ་མ་ཡིན་ཅོ། ཉེ་བཞིན་ནས་རྟོག་གིས་གཡོགས་པའི། རྩོམ་གྱི་དབྱིངས་
ཀྱང་མཐོང་མ་ཡིན། tib. *ji ltar sbrum ma'i lto na bu/ /yod kyang mthong ba ma yin*
no/ /de bzhin rnam rtog gis g.yogs pa'i/ /chos kyi dbyings kyang mthong ma
yin//

Vers 28

Für diesen Vers gibt es zwei Übersetzungsvariationen. Die erste richtet

sich nach dem Kommentar von Śākya Chogden und die zweite nach den Kommentaren von Rangjung Dorje und Sönam Zangpo. Die unterschiedlichen Kommentare ergeben sich aus den verschiedenen möglichen Lesarten für tib. *'byung*.

Vers 29

[Anm.1]

Unvergänglichkeit aus Natürlichkeit...: Das volle Zitat aus dem *Mahāyānasūtrālamkāra* lautet:

»Sie, [die Buddhas], sind gleichwertig hinsichtlich der Grundlage, der Absicht und Aktivität.

Unvergänglichkeit aus Natürlichkeit, Kontinuierlichkeit und Beständigkeit.«

འདྲ་དག་རྟེན་དང་དགོངས་པ་དང་། རྩིན་ལས་ཀྱིས་ནི་མཉམ་པ་ཉིད། རང་བཞིན་དང་ནི་རྒྱུན་མི་འཆད། རྒྱུན་གྱིས་དེ་
དག་རྟེན་པ་ཉིད། tib. *da dag rten dang dgongs pa dang/ /phrin las kyis ni mnyam*
pa nyid/ /rang bzhin dang ni rgyun mi 'chad/ /rgyun gyis de dag rtag pa
nyid/ [D:] 4026 Fol. 159b7 skr. āśrayeṇāśāyenāpi karmaṇā te samā matāḥ /
prakṛtyā 'sraṃsanenāpi prabandhenaiṣu nityatā //66

Vers 30

[Anm.1]

[innerhalb der drei Naturen] das Vorgestellte...: Die drei Naturen sind, vereinfacht erklärt: Das »Vorgestellte oder Eingebildete« tib. *kun brtags* skr. *parikalpita*, das nicht einmal relativ existiert; das »Abhängige«, beziehungsweise »falsches Vorstellen« tib. *gzhan dbang* skr. *paratantra*, das eine relative Existenz aufweist; und das »Vollendete« tib. *yongs grub* skr. *pariṇiṣpanna*, das wirklich existiert. Die Darstellung der drei Naturen innerhalb der Leer-von-Anderen, der Shentong-Sicht, ist im *Schatz des Wissens* folgendermaßen erklärt: Falsches Vorstellen ist nur vordergründig real, das ist scheinbar wirklich, und ist Ursache des Irrealen, der Fiktion der Zweiheit von zu erfassendem Subjekt und erfassendem Objekt. Gewahrsein oder ursprüngliche Weisheit, frei von

jeglichen begrifflichen Vorstellungen, existiert wirklich, und zwar in dem Modus, das wahre Wesen dieses [falschen Vorstellens] zu sein. Im ungereinigten Stadium des Geistes gibt es jedoch vorübergehende entfernbare Makel. Im *Schatz des Wissens* heißt es:

»Vordergründig real ist falsches Vorstellen.

Nicht real ist die bloße Fiktion von einem erfassenden [Subjekt] und zu erfassendem [Objekt].

Des [falschen Vorstellens] wahren Wesens Modus ist ein von geistig geschaffener Vielfalt freies Gewahrsein.

Entfernbarer vorübergehender Befleckungen sind darin [im ungereinigten Stadium].«

དང་པོ་ཡང་དག་མིན་རྟོག་ཀྱི་ཆོས་ཡིན། གཟུང་འཛིན་སྒྲོས་བདག་ཙམ་ཡིན་ཡོད་པ་མིན། རྩོམ་བྲལ་ཡེ་ཤེས་དེ་ཡི་
ཆོས་ཉིད་ཚུལ། རྟོག་སྒྲོ་བྱུང་གི་མཁའ་འབྲལ་རུང་ཡོད། tib. *dang po yang dag min rtog kun*
rdzob yod/ /gzung 'dzin blos btags tsam yin yod pa min/ /spros bral ye shes de
yi chos nyid tshul/ /de la blo bur dri ma'ang 'bral rung yod// SKK Vol. VAM
244b

Vers 31

Ab hier bis Vers 35 ist die Gliederung des vorliegenden Kommentars von Śākya Chogden fehlerhaft und wurde von Khenpo Tsultrim Gyamtsho Rinpoche korrigiert.

[Anm.1]

[immer weiter] gespalten: tib. *btags pa* hier im Sinne von skr. *bhakta*,
spalten.

Vers 33

In den Tengyur Editionen fehlt diesem Vers die erste Verszeile. Gö Lotsāvas Kommentar zum *Uttaratantra* zitiert diesen Vers mit vollständigen Verszeilen, anderem Wortlaut und Sinngehalt: རྩེ་བར་བརྟགས་པའི་མཚན་
ཉིད་དག། རི་བོང་བ་ལང་རྩ་ཡི་དཔེས། རྟུ་མ་རུ་ནི་རྟགས་བྱ་ལྟེ། བདེག་ཤེགས་ཆོས་ཉིད་ཇི་བཞིན་ནོ། tib.
skye bar brtags pa'i mtshan nyid dag /ri bong ba lang rva yi dpes/ /dbu ma ru
ni rtogs bya ste/ /bde gshegs chos nyid ji bzhin no// Vol. KA 39b

[Anm.1]

Freisein von den beiden Extremen eines [immerwährenden] Seins und [absoluten] Nichtseins: Es werden die beiden Extreme einer absoluten Nichtexistenz und einer immerwährenden Existenz u.a. dadurch vermieden, dass das vorgestellte relative Sein als vordergründig real akzeptiert, und das absolute Sein der Gegebenheiten negiert wird.

[Anm.2]

nämlich als »bloße Einbildung« und als das »Abhängige«: »bloße Einbildung« tib. *kun brtags* skr. *parikalpita*, sind alle Trugbilder, die aus dem »Abhängigen« tib. *gzhan dbang* skr. *paratantra*, das ist dem »falschen Vorstellen«, resultieren. Es gilt, falsches Vorstellen aufzuheben, um die wahre Wesenheit des Vollendeten tib. *yongs grub* skr. *pariniṣpanna*, zu erlangen. Siehe auch: Vers 30 Anm.1

Vers 36 Vorrede

[Anm.1]

Unterweisungen des Buddha, die äußerst verborgen sind: Ein Beispiel für eine Aussage bezüglich einer äußerst verborgenen Gegebenheit ist die über Karma.

Vers 37

[Anm.1]

»Bezeichnet als ungereinigt; teils ungereinigt..«: skr. *aśuddho 'śuddhaśuddho 'thasuvīśuddho yathākramam / sattvadhātur iti prokto bodhisattvas tathāgataḥ //* 1.47

Vers 38 Vorrede

[Anm.1]

zwölf Sinnesbereiche: Das sind die sechs inneren Sinnesvermögen und die sechs äußeren Sinnesobjekte.

Vers 38

Die Übertragung der letzten Verszeile des Grundverses erfolgte nach

Śākya Chogden und dessen Erläuterung von tib. *rab tu shes*, das hier von ihm im Sinne von skr. *sañjana*, »das Anheften«, verstanden wird und damit ähnlich tib. *zhen pa*; siehe auch Anm.2

[Anm.1]

ein lichtiges Erscheinungsbild einer von Vorstellung ungetrübten Form: Das heißt, es tritt ein deutlich oder klar erkennbares Erscheinungsbild auf.

[Anm.2]

ein deutliches Erkennen ein: Dolpopa versteht tib. *rab tu shes* eher im Sinne von skr. *jñātā*, Intelligenz, Erkenntnis, Kennen. Auch ergibt sich bei ihm aufgrund einer anderen Lesart in der letzten Zeile tib. *chos kyi dbyings nas rab tu shes* eine andere inhaltliche Interpretation des Grundverses, der entsprechend Dolpopa etwa so lautet:

»Die Beziehung zwischen Auge und sichtbarer Form
führt [im Yogin] zu einem makellosen Wahrnehmen.
Durch [Erkennen des lichten Geistes] Nicht-Entstehen und
-Vergehen
herrscht mittels der Sphäre der Leere perfektes Verstehen.«

Vers 39

[Anm.1]

zu einem intensiven Interesse und Haften am hörbaren Laut: der Denkprozess hat ein Beurteilen zur Folge, und der entstandene Eindruck, Vorbote eines Verhaftetseins, ist mit einem intensiven Interesse, einer Teilnahme oder Nachstellung und Verfolgung des Objektes verbunden. tib. *zhen pa* u.a. skr. *āśakti*, Nachstellung, Verfolgung; das Hängen - , Hingabe an.

Vers 40

Eine mögliche Übertragung nach Śākya Chogdens Kommentar wäre auch:

»Riechen ist Ergebnis der Nase und des Geruchs in gegenseitiger Abhängigkeit.

Ebenso wie die Illustration des Nichtvorhandenseins von

Formhaftigkeit
führt in gleicher Weise ein Geruchsbewusstsein
zur Sphäre der Leere als Idee [von Geruchsein].«

Vers 41

Zeile 4 tib. *gnas pa med pa* skr. *apraṭiṣṭha*, having no solid ground (MW);
somit unbegründet, ungegründet; d.h. es kommt zu keiner
[Bewusstseins]bildung.

Vers 43

Der Unterpunkt in der Gliederung des Kommentars von Śākya
Chogden umfasst nur die ersten beiden Zeilen des Grundverses.
Zeile 2 tib. *brtag pa* hier im Sinne von skr. *kalpana* 1) das Verfertigen ,
Bilden, Machen; 2) das Bilden in der Phantasie , Erfinden; 3) Fest-
setzung , Bestimmung (Böth.).

Vers 45

Dieser Vers ist nach Erklärungen von Dzogchen Pönlop Rinpoche
überarbeitet worden.

[Anm.1]

gründen in der Sphäre der Leere: d.h. sind Sphäre der Leere [im folgenden
entsprechend übersetzt]

[Anm.2]

Extrem geistig geschaffener Vielheit: Im *Schatz des Wissens* steht: »Das
wahre Wesen des Endgültigen ist frei von den Extremen aller geistig
geschaffener Vielheit.« རྫོག་དམ་པའི་གནས་ལྷགས་སྒྲོམ་པའི་མཐའ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་ tib. *don*
dam pa'i gnas lugs spros pa'i mtha' thams cad dang bral SKK Vol. VAM 285a
[Anm.3]

Es muss nicht notwendigerweise sein: Solange noch etwas als vordergrün-
dige Wirklichkeit erscheint, erscheint es eben nicht als Sphäre der
Leere.

[Anm.4]

Deshalb, abgesehen von der Leerheit: Aus Nāgārjunas *Mūlamadhyamaka*.

Das vollständige Zitat lautet:

»Es gibt keine einzige Gegebenheit ohne kausale Abhängigkeit.

Somit gibt es keine einzige Gegebenheit, die nicht Leere wäre.«

ཁག་ཕྱིར་རྟེན་འབྱུང་མ་ཡིན་པའི། རྟོགས་འགའ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ། རྟེན་ཕྱིར་རྟེན་པ་མ་ཡིན་པའི། རྟོགས་འགའ་ཡོད་པ་
མ་ཡིན་ནོ། tib. gang phyir rten 'byung ma yin pa'i/ /chos 'ga' yod pa ma yin
pa/ /de phyir stong pa ma yin pa'i/ /chos 'ga' yod pa ma yin no// 24.19 [D:]
3824 Fol.15a6 skr. apratītya samutpanno dharmah kaścinna vidyate /
yasmāttasmādaśūnyo hi dharmah kaścinna vidyate // 24.19

Śākya Chogden merkt an, dass diese Aussage hier nicht treffend (oder eindeutig) sei (?) tib. ma nges so. Ich konnte diesbezüglich keine nähere Erklärung erhalten oder ausfindig machen, gehe aber davon aus, dass hier die Darstellung der Sphäre-der-Leere-Weisheit über der der Leerheit steht.

Vers 48

[Anm.1]

Im [Abhidharma]-Sūtra heißt es: zitiert und kommentiert in Asaṅgas Mahāyānasamgraha [D:] 4048 Fol. 3a7. Übersetzung entsprechend Asvabhāvas Kommentar Mahāyānasamgrahopanibhandana [D:] 4051

[Anm.2]

Weil die Anlage vorhanden ist: Der volle Vers aus dem Uttaratantra lautet:

»Aufgrund des Buddhakāyas Allgegenwärtigkeit,

der Undifferenzierbarkeit der Soheit

und der Anlage Vorhandensein, haben alle Wesen

des Buddhas Essenz zu aller Zeit.«

རྟོགས་སངས་སྐྱེན་འཕྲོ་ཕྱིར་དང་། རྟེན་བཞིན་ཉིད་དབྱེར་མེད་ཕྱིར་དང་། རྟེན་ཕྱིར་ཕྱིར་ན་ལུས་ཅན་ཀུན། རྟེན་ཐུ་
སངས་རྒྱས་སྐྱེད་པོ་ཅན། tib. rdzogs sangs sku ni 'phro phyir dang / /de bzhin nyid
dbyer med phyir dang / /rigs yod phyir na lus can kun/ /rtag tu sangs rgyas
snying po can// I.28 skr. sambuddhakāyaspharaṇāt tathatāvyatibhedataḥ/
gotrataśca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ// I.28

[Anm.3]

Fesselung an den Saṃsāra: An dieser Stelle tib. myang 'das Nirvāṇa zu tib.

'khor ba Saṃsāra korrigiert.

Vers 50

Zeile 3: Ich zog [D:] tib. *brtags pas* durch Untersuchen, anstelle [G:] tib. *rtag par* immerwährend, vor. Dies scheint mir im Zusammenhang mit »Fackel der Weisheit« inhaltlich passender. Im Kommentar von Śākya Chogden bleibt diese Zeile unberücksichtigt. Ein indirekter Hinweis dafür, dass Śākya Chogden unterschiedliche Versionen des Textes kannte. Karmapa Rangjung Dorje gründet eben diese Lesart auf die Aussagen in den Sūtras. Zu bemerken ist: Dolpopa liest hier [G:] tib. *rtag pa*, jedoch sein Schüler Sönam Zangpo liest [D:] tib. *brtags*, kommentiert aber im Sinne beider Lesarten. Laut Dolpopa lautet die dritte Zeile: »[Der Buddha] weilt immerfort in mir«, woraus sich die alternative Übertragung ergibt.

[Anm.1]

gibt es dieses, das wahre Wesen erkennende Gewahrsein, nicht: Zur näheren Erklärung dieser Aussage siehe den nächsten Vers.

Vers 51

[Anm. 1]

durch die Macht der zehn magischen Weisheitskräfte: Siehe: Vers 94 Anm.1

Vers 53

[Anm.1]

Selbst wenn kein Spitzbube in der Nähe wäre: Die Übertragung mit Spitzbube erfolgt aus dem Sanskrit, da in keinem Tibetischen Wörterbuch auffindbar. Eintrag in Tibetan Sanskrit Dictionary: tib. *rda ba* skr. *dhava* *Spitzbube (Böth.).

Vers 55

[Anm.1]

Dies ist des eigenen Geistes Erscheinung: Zitat aus *Uttaratantra*: འདིན་ནི་རང་སེམས་

སྒྲུང་བ་ཞེས། ཁོ་མོའི་སྒྱུ་བོས་མི་ཤེས་མོད། ཁྱེད་ཀྱི་ཡང་གཟུགས་མཐོང་སྟེ། ཁྱེད་དག་ལ་ནི་དོན་ཡོད་འབྱུང་། tib.
'di ni rang sems snang ba zhes/ /so so'i skye bos mi shes mod/ /de lta na yang
gzugs mthong ste/ /de dag la ni don yod 'gyur//
 skr. *svacittapratibhāso 'yam iti naivam pṛthagjanāḥ / jānanty atha ca tat*
teṣām avandhyam bimbadarśanam // IV.25

[Anm.2]

Für die Wesen ist das Auftauchen und Untergehen der Widerspiegelung ... :

Das volle Zitat aus dem Uttarantra lautet:

»Für die Wesen ist das Auftauchen und Untergehen der
 Widerspiegelung
 [des Gottes Abbild] abhängig von des eigenen Geistes Klarheit
 oder Trübung.
 Wie in der Welt, [reinheitsbedingt, bloß der Götter Abbild]
 Widerschein erscheint,
 betrachte dieses weder als deren wirkliches Sein noch
 Nichtsein.«

འཕྲོ་བར་གཟུགས་བརྟན་འཆར་རྒྱབ་རྟོག་མེད་དང་། རྟོག་པའི་རང་མེས་ས་རབ་འཇུག་དབང་གིས་འཇུག་ ཁྱེད་ཀྱི་སྒྱུ་བོ་ཞིག་རྟོག་ན་གཟུགས་སྒྲུང་ལྟར། ཁྱེད་བཞིན་ཡོད་དང་ཞིག་ཅེས་དེ་མི་ལྟ། tib. *'gro bar gzugs brnyan*
'char nub rnyog med dang / /rnyog pa'i rang sems rab 'jug dbang gis 'jug/ /ji
ltar 'jig rten dag na gzugs snang ltar/ /de bzhin yod dang zhig ces de mi lta//
 skr. *bimbodayavyayam anāvilatāvilasva cittapravartanavaśāj jagati*
pravṛttam / lokeṣu yadvad avabhāsam upaiti bimbam tadvan na tat sad iti
nāsad iti prapaśyet // IV.30

Vers 57

Die Kommentare zu diesem Vers weichen stark voneinander ab. Laut seiner Gliederung fasst Śākya Chogden diesen Vers primär als Darstellung des Freudenkörpers auf, während Dolpopa und Sönam Zangpo die drei Kāyas dargestellt sehen.

[Anm.1]

Eindringen in ihre Wesensart: Dieser Ausdruck entstammt dem
Dharmadharmatāvibhāga [D:] 4023 Fol. 51b2 tib. *de'i bdag nyid/ nye bar*

son pa la 'jug pas so. Mathes übersetzt dies treffend mit: »Das Erfassen des Damit-Identisch-Werdens« [Mathes: 1996, S.205]

Vers 61

[Anm.1]

Die Lebewesen sind einzig Buddha: Dieses Zitat ist mit ähnlichem Wortlaut in verschiedenen Sūtras und Tantras erwähnt. Wortgleich im *Hevajra-tantra* lautet der volle Vers:

»Es sprach der Bhagavat:
Die Lebewesen sind einzig Buddha,
doch herrscht Verhüllung aufgrund hinzugefügter Befleckung.
Durch deren Beseitigung
sind die Wesen zweifelsohne Buddha.«

ཁོའི་ལྷན་པ་ལྟེན་པ་གྲགས་པའི་སྤྱུ་བ། ཁེམས་ཅན་རྣམས་ནི་སངས་རྒྱས་ཉིད། འོན་ཀྱང་གློ་བུར་དྲི་མས་བསྐྱབས། །
དེ་ཉིད་བསལ་ན་སངས་རྒྱས་ཉིད། tib. bcom ldan 'das kyis bka' stsal ba/ /sems can rnams
ni sangs rgyas nyid/ /'on kyang glo bur dri mas bsgribs/ /de nyid bsal na
sangs rgyas nyid/ II,4V69 skr. bhagavān āha / sattvā buddhā eva kiṃ tu
āgantukamalāvṛtāḥ / tasyāpakaṛṣaṇāt sattvā buddhā eva na saṃśayaḥ /
II,4V69 (Verszählung nach Snellgrove: 1959)

[Anm.2]

die Lehrmeinung des Sāṃkhya: Entsprechend der Überlieferung ist der vedische Seher Kapila der Begründer des Sāṃkhya. Über ihren Standpunkt heisst es, dass alle Wirkungen mit ihrer Ursache identisch sind, und dass die Gegebenheiten aus sich selbst heraus entstehen.

Vers 62

[Anm.1]

der mystische Vogel: skr. *haṃsa* ist hier ein mystischer Vogel, der, wie im Rigveda beschrieben, die Fähigkeit besitzt, das Elixier des Lebens, Soma, von Wasser zu trennen, wenn diese beiden gemischt sind. In späterer Literatur dann Milch von Wasser. (MW)

Vers 63

Eine alternative Interpretation für die zweite Vershälfte ist:

»Der Yogin wird das Wissen ergreifen,
den Unwissenden bleibt dies versagt.«

[KTGR Kathmandu: 1997]

Vers 64

Eine alternative Übertragung ist:

»Solange die Auffassung von einem Ich und Mein
besteht, gibt es die Idee von Äußerlichkeit.
Das Erfassen einer zweifachen Selbstlosigkeit
führt im Grund zum Aufhören von Dasein.«

Vers 66

[Anm.1]

Ausüben des rechten Verhaltens: Entsprechend dem *Tathāgatamahā-karuṇāsūtra* zitiert in *Atiśas Bodhimārgapradīpapañjikā* sind die beiden Arten rechten Verhaltens, die den Geist bereinigen: [Erstens], das rechte Verhalten, das heilsame Eigenschaften anhäuft tib. *dge ba'i chos sdud pa'i tshul khirms* und [zweitens] das rechte Verhalten, das den Wesen zum Nutzen ist tib. *sems can don byed pa'i tshul khirms*. Rechtes Verhalten, das Körper und Rede bereinigt, ist das rechte Verhalten des Unterbindens [von Fehlverhalten] tib. *sdom pa'i tshul khirms*.

ཇི་སྐད་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྤྱིང་རྒྱའི་མདོ་ལས། ལྷན་གཙང་བྱེད་དང་། ངག་གཙང་བྱེད་དང་། ཡིད་གཙང་བྱེད་དོ་ཞེས་གསུངས་པས་ཐོས་པའི་རྒྱལ་གྱིས་ལྷན་དང་ལག་གཉིས་དག་པར་བྱེད་ལ། དགེ་བའི་ཚོས་སྤྱད་པའི་རྒྱལ་གྱིས་དང་སེམས་ཅན་དོན་བྱེད་པའི་རྒྱལ་གྱིས་སེམས་དག་པར་བྱེད་དོ། tib. *de bzhin gshegs pa'i snying rje'i mdo las/ lus gtsang byed dang/ ngag gtsang byed dang/ yid gtsang byed do zhes gsungs pas sdom pa'i tshul khirms kyis lus dang ngag gnyis dag par byed la/ dge ba'i chos sdud pa'i tshul khirms dang sems can don byed pa'i tshul khirms kyis sems dag par byed do/ [D:] 3948 Fol. 267a5*

Die zitierte Textstelle wurde von mir im Sūtra nicht aufgefunden im:

Ārya-tathāgata-mahākaraṇā-nirdeśa-nāma-mahāyāna-sūtra tib. *'phags pa*

de bzhin gshegs pa'i snying rje chen po nges par bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo

Vers 68

[Anm.1]

Desweiteren sind Intelligenz, die mit rechten Mitteln versehen ist: Eines dieser geschickten rechten Mittel ist das Sich-Erfreuen an den heilsamen Taten anderer. Diese spirituelle Verdienstansammlung ist mühelos und ist gleich der desjenigen, der die heilsame Tat ausübt.

[KTGR Kathmandu: 1997]

[Anm.2]

Verankertsein in die Kraft: Kraft bedeutet hier das Überwinden aller Hindernisse. Um starke negative Emotionen zu überwinden, bedarf es einer großen Kraft. [KTGR Kathmandu: 1997]

[Anm.3]

natürlich vorhandene Anlage: Im Schatz des Wissens steht:

»Laut dem großen Allwissenden [Dolpopa aus] Jonang ist »die natürlich vorhandene Anlage« der Dharmakāya mit seinen zweiunddreißig Merkmalen und seit anfangsloser Zeit allen Lebewesen innewohnend. Sie ist der wirkliche Buddha, [jedoch] mit hinzugefügten Befleckungen verunreinigt; wohingegen »die sich entfaltende Anlage« sich aufgrund der [positiven] Prägun- gen ergibt, ausgelöst durch das Studium [der Lehre] und anderer Faktoren, und neu geschaffen wurde.«

ཀུན་མཁྱེན་ཆེན་པོ་ཐོ་མོ་ནང་པས་རང་བཞིན་གནས་ཅིག་སྒྲིལ་ཡོན་ཏན་སུམ་ཏུ་རྩ་གཉིས་དང་བཅས་པ་སེམས་
ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡེ་གདོད་མ་ནས་རང་ཆས་སུ་ཡོད་ཅིང་དེའང་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་བསྐྱབས་པའི་སངས་རྒྱུས་དངོས་ཡིན་
ལ། རྒྱས་འབྱར་གྱི་ཅིག་སྒྲིལ་ཐོ་མོ་པ་ལ་སོགས་པའི་བག་ཆགས་ཀྱི་རྒྱུན་གྱིས་བསྐྱེད་ནས་གསར་དུ་བྱང་བར་བཞེད་དོ།
tib. kun mkhyen chen po jo mo nang pas rang bzhin gnas rigs chos kyi sku'i
yon tan sum cu rtsa gnyis dang bcas pa sems can thams cad la ye gdod ma nas
rang chas su yod cing de'ang glo bur gyi dri mas bsgribs pa'i sangs rgyas
dngos yin la/ rgyas 'gyur gyi rigs ni thos pa la sogs pa'i bag chags kyi rkyen
gyis bskyed nas gsar du byung bar bzhed do/ SKK Vol. MÄ Fol. 35a

Vers 74

[Anm.1]

Der volle Vers im *Uttaratantra* lautet:

»Der Souveränen höchste Wirklichkeit
wird nur durch Hingabe erkannt.
Des Sonnenzirkels leuchtender Schein
bleibt den Blinden unbekannt.«

ཁང་བྱང་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་དེ། འདད་པ་ཉིད་ཀྱིས་རྟགས་བྱ་ཡིན། ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་འོད་འབར་བ། མིག་མེད་
པས་ནི་མཐོང་བ་མེད། tib. /rang byung rnams kyi don dam ni/ /dad pa nyid kyis
rtogs bya yin/ /nyi ma'i dkyil 'khor 'od 'bar ba/ /mig med pas ni mthong ba
med/ I.153 skr. śraddhayaivānugantavyaṃ paramārthe svayambhuvām / na
hy acakṣuḥ prabhādiptam īkṣate sūryamaṇḍalam / I.153

Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye sagt dazu in seinem Kommentar zum
Uttaratantra »Das unanfechtbare Löwengebrüll« tib. *phyir mir ldog pa'i seng
ge'i nga ro*:

»Obwohl alle Lebewesen, die seit anfangsloser Zeit spontan
vorhandene, nicht durch Ursachen bedingte höchste wahre
Essenz der aus sich selbst heraus entstandenen Buddhas inne-
haben, wird sich zwar in den gewöhnlichen Personen, den
Śrāvakas, den Pratyekas und den Neulingen unter den Bodhi-
sattvas, indem sie sich auf glaubwürdige Schriften stützen, aus
Hingabe und Glauben und durch Überzeugung eine Erkenntnis
in Form eines [bloß] ideellen Abbildes einstellen, aber kein
direktes Erkennen und Schauen, wie es wirklich ist. Vergleich-
bar mit dem glänzenden Licht der Sonnenscheibe, das von den
Blinden jedoch nicht gesehen wird.«

ཅས་གསུངས་དེ། གདོད་ནས་ལྷན་གྱིས་གྲུབ་པ་ལྟེན་གྱིས་པ་བསྐྱེད་པ་རང་བྱུང་མངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་སྤྱིང་པོ་དོན་དམ་པ་
དེ་ནི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོད་ཀྱང་། མོསྐྱེད་ཅན་རང་བྱུང་སེམས་གསར་ཞུགས་རྣམས་ཀྱིས་ཡིད་ཆེས་པའི་ལུང་
ལ་བརྟེན་ནས་དད་ཅིང་མོས་ལ་ཡིད་ཆེས་པ་ཉིད་ཀྱིས་དོན་སྤྱིད་ཚུལ་དུ་རྟགས་པར་བྱ་བ་ཡིན་གྱི་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་མངོན་
སུམ་དུ་མཐོང་ཞིང་རྟགས་པ་མ་ཡིན་དེ། དཔེར་ན་ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་འོད་འབར་བ་ཡིན་ཀྱང་མིག་མེད་པས་ནི་མཐོང་
བ་མེད་པ་བཞིན་ནོ། tib. *ces gsungs te/ gdod nas lhun gyis grub la rkyen gyis ma*

bskyed pa rang byung sangs rgyas rnams kyi snying po don dam pa de ni sems
 can thams cad la yod kyang / so skye dang nyan rang byang sems gsar zhugs
 rnams kyis yid ches pa'i lung la brten nas dad cing mos la yid ches pa nyid kyis
 don spyi'i tshul du rtogs par bya yin gyi ji lta ba bzhin mngon sum du mthong
 zhing rtogs pa ma yin te/ dper na nyi ma'i dkyil 'khor 'od 'bar ba yin kyang
 mig med pas ni mthong ba med pa bzhin no//

[Anm.2]

»Es heißt: Sieht man den Kāya [des Buddha] nicht ...«: Sūtrālamkārabhāṣya:

[རྒྱན་ལས། སྐྱེ་མེད་པ་དང་བཅས་དང་སྐྱེ་ཐོབ་དང་། །སྐྱེ་ཡོངས་ཚྲོགས་དང་རྒྱལ་མང་པ་དང་། །རྒྱལ་ཕྱ་དང་རྒྱལ་མེད་པར་འདོད། in ཐེག་པ་ཆེན་པོ་མདོ་སྡེ་རི་རྒྱན་ཞེས་བྱ་བའི་ཆོག་ལུང་བྱས་པ། tib. rgyan las/ sku
 med pa dang bcas dang sku thob dang / /sku yongs rdzogs dang nga rgyal
 mang ba dang / /nga rgyal phra dang nga rgyal med par 'dod// [D:] 4026 Fol.
 179b

Vers 76

[Anm.1]

Śrāvaka oder Pratyeka: Dies rührt daher, dass vom Mahāyāna-Stand-
 punkt aus gesehen die Śrāvaka und Pratyeka nur nach persönlicher
 Befreiung streben.

[Anm.2]

[als Nicht-Anwärter]: das sind die, die nicht im Besitz einer entfalteten
 Anlage sind.

[Anm.3]

einen fragmentarischen Anteil am Dharmakāya: Bezieht sich auf die
 Wahrnehmung oder Erfahrung der Person, unterteilbar in die drei
 Stadien eines gewöhnlichen Lebewesens, eines Bodhisattva und eines
 Buddha.

[Anm.4]

weil ohne das Erzeugen dieser [Geisteshaltung]: Dies sagt aus, dass das
 Buddha-Potenzial oder Buddha-Element ohne vortreffliches Bodhicitta
 nicht zur Buddha-Essenz heranreifen kann.

[Anm.5]

vier entgegenstellende Hemmnisse: Das Erlangen der ausgereiften Buddha-Essenz hängt vom Vorhandensein des vortrefflichen Bodhicitta ab, und die vier Hemmnisse behindern das Erzeugen dieser Geisteshaltung.

[Anm.6]

Feindseligkeit gegen die höchste Lehre ... : Im Tibetischen Auslassung einer Zeile des Grundtextes. Hier korrigiert.

ཁོས་ལ་ཁོང་ཁོ་བདག་ལྟ་དང་། འཁོར་བའི་ཐུག་བཟུལ་གྱིས་འཇིགས་དང་། ཁེམས་ཅན་དོན་ལ་ལྟོས་མེད་ཉིད། །
འདོད་ཆེན་སྤྲེགས་ཉན་ཐོས་དང་། རང་བྱུང་རྣམས་ཀྱི་སྒྲིབ་རྣམ་བཞི། ། tib. *chos la khong khro bdag*
lta dang / /'khor ba'i sdug bsngal gyi 'jigs dang / /sems can don la ltos med
nyid/ /'dod chen mu stegs nyan thos dang / /rang byung rnams kyi sgrib
nam bzhi/ / skr. caturdhāvaraṇaṃ dharmapratigho 'py ātmaadarśanam /
saṃsāraduḥkhabhīrutvaṃ sattvārthaṃ nirapekṣatā / icchantikānāṃ
tīrthyānāṃ śrāvakāṇāṃ svayaṃbhuvām / I.32-33b

[Anm.7]

Lotsāva Ngog: Der vollständiger Name ist Ngog Loden Sherab, tib. *rngog blo ldan shes rab* (1059 – 1109). Loden Sherab steht auf dem Standpunkt, dass Buddhanatur mit Leerheit gleichgesetzt und das bloße Nicht-Vorhandensein der beiden Arten von Selbst ist. Siehe Mathes: Direct Path p.28

[Anm.8]

der fünffache Zweck: Die Notwendigkeit, das Vorhandensein der Buddha-Essenz zu lehren, hat einen fünffachen Zweck. Dieser fünffache Zweck ist im *Uttaratantra* folgendermaßen dargestellt:

»Für die, die Mutlosigkeit und Verachtung der Gemeinen,
Hochachtung des Irrealen und Verleumdung des Wahren,
sowie äußerste Selbstversessenheit als die fünf Fehler haben,
dient diese Unterweisung zum Zweck ihrer Vernichtung.«

ཁེམས་ལྟུ་ཁེམས་ཅན་དམན་ལ་བརྟུས་པ་དང་། ཡང་དག་མིན་འཛིན་ཡང་དག་ཆོས་ལ་སྐྱུར། ཁབ་དག་ཅག་ལྟག་པའི་
སྒྲིབ་ལྟ་གང་དག་ལ། ཡོད་པ་དེ་དག་དེ་སྤང་དོན་དུ་གསུངས། tib. *sems zhum sems can dman la*
brnyas pa dang / /yang dag min 'dzin yang dag chos la skur/ / bdag cag lhag
pa'i skyon lnga gang dag la/ /yod pa de dag de spang don du gsungs/ / skr.

*līnaṃ cittam hīnasattveṣv avajñābhūtagrāho bhūtaḍḍharmāpavādaḥ /
ātmasnehaś cādhikāḥ pañca doṣā yeṣāṃ teṣāṃ tatprahāṇārtham uktam //*
I.157

[Anm.9]

bereits ab der ersten [Bodhisattva]-Ebene wird erkannt: In Asaṅgas
Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā, dem Kommentar zu Vers I.19 des
Uttaratantra heißt es:

»Bezüglich dem ausschließenden Vorhandensein der [»Weis-
heit, die das] Ausmaß [der Sphäre der Leere«] kennt: Sie wird so
genannt, weil mit transzendenter Weisheit, die sämtliches zu
Wissende in vollem Umfange erkennt, das Vorhandensein der
Essenz des Tathāgata in allen Lebewesen, selbst bis hin zu den
Tierbereichen, gesehen wird. Dieses Sehen der Bodhisattvas
tritt auf der ersten Bodhisattva-Ebene auf, dadurch dass das
Allgegenwärtigsein der Sphäre der Leere erkannt wurde.«

དེ་ལ་ཇི་སྟོན་ཡོད་པ་ནི་ད་ནི་ཤེས་བྱའི་དངོས་པོ་མ་ཐའ་དག་མཐར་ཐུག་པར་རྟོགས་པ་ལ་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཤེས་
རབ་ཀྱིས་སེམས་ཅན་སེམས་ཅན་ལ་ཐའ་དུང་འགྲོའི་སྟེ་གནས་སུ་གྱུར་པ་རྟོགས་ལ་ཡང་དེ་བཞིན་གཤམས་པའི་སྟོང་པོ་
ཡོད་པ་ནི་ད་མཐོང་བ་ལས་རིག་པར་བྱའོ། །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་མཐོང་བ་དེ་ཡང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ས་དང་པོ་
ནི་ད་ལས་སྟེ་སྟེ། །ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱང་ཏུ་འགྲོ་བའི་དོན་དུ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར་རོ། ། tib. *de la ji snyed yod pa
nyid ni shes bya'i dngos po mtha' dag mthar thug par rtogs pa la 'jig rten las
'das pa'i shes rab kyi sams can thams cad la tha na dud 'gro'i skye gnas su
gyur pa rnams la yang de bzhin gshegs pa'i snying po yod pa nyid mthong ba
las rig par bya'o/ /byang chub sams dpa'i mthong ba de yang byang chub
sams dpa'i sa dang po nyid las skye ste/ /chos kyi dbyings kun tu 'gro ba'i don
du rtogs pa'i phyir ro/ [D:] 4025 Fol. 82b3 skr. tatra yāvadbhāvikatā
sarvajñeyavastuparyantagatayā lokottarayā prajñayā sarvasattveṣv antaśas
tiryagyonigateṣv api tathāgatagarbhāstitvadarśanād veditavyā / tac ca
darśanaṃ bodhisattvasya prathamāyām eva bodhisattvabhūmav utpadyate
sarvatragārthena dharmadhātuprativedhāt /*

Dass dieses Sehen aber erst ab der ersten Bodhisattva-Ebene und nicht
bereits davor eintritt, wird in Gö Lotsāvas Kommentar zu Asaṅgas
Vyākhyā folgendermaßen beschrieben:

»Das [Ausschlusspartikel] »nyid« [im: »ausschließenden« Vorhandensein], bezieht sich auf gewöhnliche Personen, Śrāvakas und Pratyekas, die [von dieser Erkenntnis] ausgeschlossen sind, schließt aber nicht die [Bodhisattvas] der zweiten und weiteren Ebenen aus.«

ཉིད་ལ་ཞེས་སྟོས་པ་ནི་སོ་སོའི་སྤྱེ་བོ་དང་། ཉན་ཐོས་དང་། རང་སངས་རྒྱས་རྣམས་རྣམ་པར་བཅད་པའི་དོན་དུ་ཡིན་གྱི།
ས་གཉིས་པ་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ནི་རྣམ་པར་མི་གཙོད་དོ། tib. nyid la zhes smos pa ni so so'i
skye bo dang / nyan thos dang / rang sangs rgyas rnams rnam par
bcad pa'i don du yin gyi/ sa gnyis pa la sogs pa rnams rnam par mi
gcod do// Vol. KA Fol. 154b

Asaṅgas Vyākhyā erklärt damit *Uttaratantra* Vers I.16

»Sie haben die [Weisheit, die das] Ausmaß [der Sphäre der Leere] kennt,
weil sie mit einem finalen Verständnis des zu Wissenden,
das wahre Wesen des Allwissenden
als in allen Wesen vorhanden sehen.«

ཤེས་བྱ་མཐར་ཐུག་རྟོགས་པའི་སྟོས། བླ་མས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཚོས་ཉིད་ནི། སེམས་ཅན་བླ་མས་ཅད་ལ་ཡོད་པར། །
མཐོང་ཕྱིར་ཇི་སྟེད་ཡོད་པ་ཉིད། tib. shes bya mthar thug rtogs pa'i blos/ /thams cad
mkhyen pa'i chos nyid ni/ /sems can thams cad la yod par/ /mthong phyir ji
snyed yod pa nyid // I.16 skr. yāvadbhāvikatā jñeyaparyantagatayā dhiyā /
sarvasattveṣu sarvajñadharmatāstitvadarśanāt // RGV I.16

[Anm.10]

Weil die Anlage vorhanden ist: siehe Vers 48 Anmerkung 2

[Anm.11]

und sie, im Besitz eines von Schleiern freien Geistes: Der vollständige Vers aus dem *Uttaratantra* lautet:

»Ich verneige mich vor denen, die die Schau der Weisheit haben,
die mittels der lichten Natur des Geistes die Wesenlosigkeit der Emotionen sahen
und aller Welten und Wesen endliches Freisein und Selbstlosigkeit völlig erkannten

und, im Besitz eines von Schleiern freien Geistes sehen,
wie alle durchdrungen sind von der [Essenz] des vollkommenen
Buddha –

völlig rein und allumfassend die Sphäre aller Wesen.«

ཁེམས་དེ་རང་བཞིན་འོད་གསལ་བས་ན་ཉོན་མོངས་ངོ་བོ་མེད་གཟིགས་པས། གང་དག་འགྲོ་ཁྱེན་བདག་མེད་མཐའ་ཞི་
ཡང་དག་རྟོགས་ནས་ཐམས་ཅད་ལ། རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱུས་ཀྱི་གཟིགས་པ་སྦྱིབ་པ་མེད་པའི་སྒོ་མངའ་བ། །
མེམས་ཅན་རྣམ་དག་མཐའ་ཡས་ཡུལ་ཅན་ཡེ་ཤེས་གཟིགས་སངས་དེ་ལ་འདུད། tib. *sems de rang bzhin*
'od gsal bas na nyon mongs ngo bo med gzigs pas/ /gang dag 'gro kun bdag
med mtha' zhi yang dag rtogs nas thams cad la/ /rdzogs pa'i sangs rgyas rjes
zhugs gzigs pa sgrib pa med pa'i blo mnga' ba/ /sems can rnam dag mtha' yas
yul can ye shes gzigs mnga' de la 'dud// I.13 skr. *ye samyak pratividhya*
sarvajagato nairātmyakoṭiṃ śivāṃ taccittaprakṛtiprabhāsvaratayā
kleśāsvabhāvekṣaṇāt / sarvatrānugatam anāvṛtadhiyaḥ paśyanti sambud-
dhatām tebhyaḥ sattvaviśuddhyanantaviṣayajñānekaṣaṇebhyo namaḥ / I.13
[Anm.12]

Vollständigkeit aller zehn Punkte: Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye in der
Einleitung zu seinem *Uttaratantra* Kommentar sagt:

»In diesen zehn Punkten wird dargelegt, wie in einem einzigen
Individuum, Grundlage, Pfad und Frucht, die zur Buddhaschaft
führen, in ihrer Gesamtheit vollständig sind.«

དོན་བཅུ་པོ་དེས་ཁྱད་གང་ཟག་གཅིག་སངས་རྒྱུས་བསྐྱབ་པའི་གཞི་ལས་འབྲས་བྱ་ཆར་བར་བཞུན། tib. *don bcu*
po des kyang gang zag gcig sangs rgyas bsgrub pa'i gzhi lam 'bras bu tshang
bar bstan/

Die zehn Punkte beschreiben die Buddha-Essenz ausführlich. Sie sind
Teil des ersten Kapitels des *Uttaratantra*, Vers 29 bis 95b. Sie sind dem
Namen nach:

»Wesen, Ursache, Frucht, Funktion, Begabung, Manifestation,
Stadien und Alldurchdringendsein,
immerwährende Unveränderlichkeit und der Eigenschaften
Untrennbarkeit
sind der wahren Sphäre Sinngehalt.« I.29

ཁོ་བོ་རྒྱ་མཐོང་ལས་ལྷན་འཇུག་པ་དང་། གནས་སྐབས་དེ་བཞིན་ཁྱེན་དུ་འགྲོ་བའི་དོན། རྟག་དུ་མི་འཇུར་ཡོན་ཏན་

དབྱེར་མེད་ནི། །དོན་དམ་དབྱིངས་ཀྱི་དགོངས་དོན་ཡིན་ཞེས་བྱ།། tib. ngo bo rgyu 'bras las ldan 'jug
 pa dang / /gnas skabs de bzhin kun tu 'gro ba'i don/ /rtag tu mi 'gyur yon tan
 dbyer med ni/ /don dam dbyings kyi dgongs don yin zhes bya// skr.
 svabhāvahetvoḥ phalakarmayoga vṛttiṣv avasthāsv atha sarvagatve /
 sadāvikāritvaguṇeṣv abhede jñeyo 'rthasam̐dhiḥ paramārthadhātōḥ / 1.29
 [Anm.13]

die vier zu bereinigenden Makel: Das sind die oben erwähnten vier
 Hemmnisse aus dem Uttarantra: »Feindseligkeit gegen die höchste
 Lehre ...«

Vers 77

Vom tibetischen Grundtext ausgehend, ließe sich der Vers auch so
 übersetzen:

»Mit einem steten und unerschütterlichen Streben
 zum Buddha, Dharma und zur Gemeinschaft der Edlen,
 führt eine vollendete Geisteshaltung
 zu der Wiedergeburten Aufhebung.«

liest man skr. *paunarbhavika* für tib. *yang 'byung ba* auf eine
 Wiedergeburt bezüglich (Böth.) und skr. *apunarāvṛtti* für tib. *phyir mi*
ldog pa final exemption from life or transmigration (MW); not
 returning again (Edg.)

[Anm.1]

und nicht wieder von ihm abfallen: Gemeint ist damit, die vollkommene,
 nach dem Erwachen strebende Geisteshaltung, Bodhicitta.

Vers 82

[Anm.1]

fünf Bereiche der Wissenschaft: Generell sind diese das Wissen um die
 Worte des Buddha, der Logik, der Sprache, der Medizin und weltliche
 Fertigkeiten.

Vers 83

[Anm.1]

die vorzüglichen drei Arten des Erwachens: das der Śrāvakas, der Prateykas und das des vollständigen Erwachens [KTGR Kathmandu: 1997]

[Anm.2]

alles Vortreffliche: bezeichnet das Fehlen jeglicher Makel [KTGR Kathmandu: 1997]

Vers 85

Zeile 1: Dass es sich bei tib. *nges par bzung ba* skr. *avadhārya* bzw. *avadhāraṇa* um eine Aussage oder Meinung handelt, ist auch aus den Kommentaren von Rangjung Dorje und Sönam Zangpo ersichtlich, da in beiden direkt darauf ein Zitat folgt. Diese Bedeutung ist auch durch *Uttaratantra* IV.80 belegt: རྣམ་དག་བཟོད་པ་དེ་ལ་ནི། ཉེ་ཡི་བསྐྱམ་དོན་ངེས་པར་བབྱང་། ། tib. *rnam dgu brjod pa de la ni/ /de yi bsdus don nges par bzung / skr. navadhodāhṛtā tasmintatpīṇḍārtho'vadhāryate*. Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye verdeutlicht den Begriff in seinem Kommentar zum *Uttaratantra* mit tib. *ston pa* lehren, unterweisen.

Vers 86

[Anm.1]

Die vier Arten von klar definiertem Wissen sind laut *Āryākṣayamatinirdeśamahāyānasūtra*: Kenntnis des Sinngehalts, Kenntnis der Lehre, Kenntnis der Wortdeutung und Kenntnis der Redegewandtheit. skr. *artha, dharma, nirukti, pratibhāna* tib. གཞན་ཡང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་སོ་སོ་ཡང་དག་པར་རིག་པ་བཞི་མི་ཟད་པ་སྟེ། བཞི་གང་ཞེ་ན། གང་འདི་དོན་སོ་སོ་ཡང་དག་པར་རིག་པ་དང་། ཚེས་སོ་སོ་ཡང་དག་པར་རིག་པ་དང་། ཇེས་པའི་ཆིག་སོ་སོ་ཡང་དག་པར་རིག་པ་དང་། སྟོབས་པ་སོ་སོ་ཡང་དག་པར་རིག་པ་འོ། tib. *gzhan yang byang chub sems dpa' rnams kyi so so yang dag par rig pa bzhi mi zad pa ste/ bzhi gang zhe na/ gang 'di don so yang dag par rig pa dang / chos so so yang dag par rig pa dang / nges pa'i tshig so so yang dag par rig pa dang / spobs pa so so yang dag par rig pa'o// D.176: འཕགས་པ་སྟོབས་པ་ཟད་པས་བསྟན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། (vol. 60: 79a.1-175a.1) Chapter 5 (b5) (Vol. 60,*

133b,5-148a,5) From Degé Edition of the Kangyur and Tengyur. [D: Kangyur] Vol. 60 Fol. 144b

Vers 87

Die Wolke ist gleichzeitig Ursprung, bzw. Quelle des herabfallenden Regens, als auch Sammelbecken, bzw. Zusammenfluss der aufsteigenden Verdunstung. So entströmt alles dem Dharmakāya und fließt in ihn zurück.

Ich verstehe tib. *'dzin pa* hier im Sinne von skr. *dhārā* Strom, Guss, Regenguss (Böth.). Dies steht in Verbindung mit tib. *kun tu 'byung* skr. *samudaya* Vereinigung, Zusammenfluss, bzw. skr. *samudbhāva* Entstehung, Ursprung (Böth.).

Vers 88

Die beiden letzten Verszeilen sind im Sanskrit erhalten, zitiert nach Kano: *āśrayasya parāvṛttir dharmakāyo vidhīyate //*

Der Begriff »Neugestaltung der Grundlage« tib. *gnas yongs su gyur pa* skr. *āśrayaparivṛtti*, soll in dem Sinne verstanden werden, dass »neu« hier »anders als bisher« meint und nicht neu im Sinne von »seit kurzer Zeit bestehend«, oder »neu geschaffen«. Die vollzogene Neugestaltung der Grundlage ist synonym mit vollkommener Buddhaschaft und stellt sich mit der vollständigen Beseitigung der spirituellen Befleckungen ein. Es ist sozusagen der Wendepunkt.

Gö Lotsāva erklärt Neugestaltung der Grundlage folgendermaßen in seinem Kommentar zum *Uttaratantra*:

»Warum wird der unbefleckte Buddha und dessen positive Eigenschaften als Neugestaltung der Grundlage bezeichnet?
»Grundlage« wird so verstanden, dass sie Stütze und Träger für etwas Sich-Wandelndes (?) ist. »Neugestalten« wird so verstanden, dass, nachdem eine Umgestaltung zu etwas anderem, [das ist eine Bereinigung,] erfolgte, nichts weiteres erzielt wird. Daraus bedingt sich, dass sie als Stütze für die vorhergehend

bestehenden Gegebenheiten dient und nützlich ist, aber im nachhinein dazu nicht mehr dient.«

འདྲི་མ་མེད་པའི་སངས་རྒྱས་དང་དེའི་ཡོན་ཏན་ལ་ཅི་འདྲི་ཕྱིར་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་ཞེས་བཤེད་ཅེ་ན། གནས་ནི་རྟེན་དང་
འདྲོན་པའི་གནས་པོ་ལྟ་བུ་ལ་བྱ་ལ། གྱུར་པ་ནི་ཕྱིས་གཞན་དུ་ལོག་ནས་ཕན་མི་འདོགས་པ་ལྟ་བུ་ལ་བྱ་སྟེ། རྟེན་དེས་སྤར་
ཆོས་དེའི་རྟེན་བྱེད་ཅིང་ཕན་འདོགས་པ་ལས་ཕྱིས་དེ་མི་བྱེད་པ་འོ།

tib. *dri ma med pa'i sangs rgyas dang de'i yon tan la ci'i phyir gnas yongs su*
gyur pa zhes brjod ce na/ gnas ni rten dang 'dron pa'i gnas po lta bu la bya
la/ gyur pa ni phyis gzhan du log nas phan mi 'dogs pa lta bu la bya ste/ rkyen
des sngar chos de'i rten byed cing phan 'dogs pa las phyis de mi byed pa'o/ BA
Fol. 174b

[Anm.1]

wird einer Neugestaltung der Grundlage widersprochen: Im Bodhicittavivaraṇa Vers 31 heißt es:

»Die [Prägung, die] vergangen ist, die ist nicht [mehr],
die Zukünftige, die ist nicht greifbar,
weil sie [bloß vermeintlich jetzt] besteht, wo bleibt die
Neugestaltung
in der Gegenwart?«

འདས་པ་གང་ཡིན་དེ་ནི་མེད། མ་འོངས་པ་ནི་ཐོབ་པ་མིན། གནས་ཕྱིར་གནས་ནི་ཡོངས་གྱུར་བ། འདྲ་བ་ལ་གཤམ་
ཡོད། tib. *das pa gang yin de ni med/ /ma 'ongs pa ni thob pa min/ /gnas phyir*
gnas ni yongs gyur ba/ /da lta ba la ga la yod/ [D:] 1800 Fol. 39b3

Śākya Chogden in seinem Kommentar zum *Bodhicittavivaraṇa*:
»Kompodium zur Essenz der Mitte, eine Erläuterung zum absoluten
Bodhicittavivaraṇa« kommentiert Vers 31 des *Bodhicittavivaraṇa*
folgendermaßen:

»Aus Neugestaltung der Grundlage folgt keine wahrhafte
Existenz von Gewahrsein. Weil jegliche Prägung oder Grund-
lage, die [bereits] vergangen ist, nicht [mehr] existent in Bezug
auf das Grundbewusstsein ist, die zukünftig ist, nicht greifbar
ist, weil sie [noch] nicht entstanden ist, der Gegenwart, ver-

meintlich im Verweilen begriffen ist. Jedoch wo ist, was die Gegenwart angeht, die Neugestaltung? [Sie tritt nicht ein] und ist somit nicht existent.»

གནས་ཀྱིས་ཡོ་ཤེས་བདེན་པར་མེད་དེ། གནས་སམ་བག་ཆགས་འདས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི། ཀྱན་གཞིའི་སྤྲེང་ན་
མེད་དེ། མ་འོང་པ་ནི་སྐྱེས་པས་ཤོབ་པ་མིན། ད་ལྟར་བ་ནི་གནས་བཞིན་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ད་ལྟར་བ་ལའང་།
གནས་ནི་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་གཏམ་ཡོད་ཏེ་མེད་པའི་ཕྱིར། tib. *gnas gyur gyis ye shes bden par med*
de/ gnas sam bag chags 'das pa gang yin pa de ni/kun gzhi'i steng na med de/
ma 'ong pa ni ma skyes pas thob pa min/ da ltar ba ni gnas bzhin pa yin pa'i
phyir/ da ltar ba la'ang /gnas ni yongs su gyur pa ga la yod te med pa'i phyir/
Śākya Chogden gsung 'bum Volume 7 Folio 30b6/362.6

Das heißt, eine Neugestaltung der Grundlage, wobei Grundlage hier von Śākya Chogden mit gewohnheitsmäßiger Prägung gleichgesetzt wird, kann nicht bewiesen werden, und somit kann ursprüngliche Weisheit nicht wahrhaft existent sein.

[Anm.2]

nachfolgend [Buddha]-Qualitäten sind: Dies muss so verstanden werden, dass die vorhergehend nicht-manifesten Buddha-Qualitäten nachfolgend manifest sind. Dies wird im *Uttaratantra* in der Erklärung über die vierfache Unfassbarkeit kurz erläutert. Die Verszeile »die Eigenschaften sind untrennbar, [doch nicht-manifest]« in Vers I.25 des *Uttaratantra*:

»[Das Buddha-Element ist] rein, doch mit negativen Emotionen versehen.

[Das Erwachen ist] völlig ohne negative Emotionen, doch bereinigt.

Die Eigenschaften sind untrennbar, [doch nicht-manifest].

[Die Buddha-Aktivität] ist spontan erfüllend, doch absichtslos.«

འདག་དང་ཉོན་མོངས་དང་ལྗན་ཕྱིར། ཀྱན་ནས་ཉོན་མོངས་མེད་དག་ཕྱིར། འཛམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་ཆོས་ཕྱིར། ལྷུན་
གྲུབ་ནས་པར་མི་རྟོག་ཕྱིར། ། tib. *dag dang nyon mongs dang ldan phyir/ /kun nas*
nyon mongs med dag phyir/ /rnam par dbye ba med chos phyir/ /lhun grub
rnam par mi rtoq phyir// I.25 skr. *śuddhyupakliṣṭatāyogāt niḥsaṃkleśa-*
viśuddhitāḥ /avinirbhāgadharmaṭvād anābhogāvikalpataḥ // I.25

kommentiert Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye im *Schatz des Wissens* folgendermaßen:

»Der Sinngehalt der Unfassbarkeit der [Buddha]-Eigenschaften ist folgender: Weil im Stadium einer gewöhnlichen Person in Wirklichkeit die Untrennbarkeit von den makellosen Eigenschaften des Buddha, sowie der zehn Kräfte und weitere, besteht, und obwohl es keinen Unterschied zwischen einem vorhergehend [ungereinigtem Stadium] und einem nachfolgend [gereinigten Stadium] gibt, werden jedoch die [Buddha-Eigenschaften erst] nachfolgend, wenn die spirituellen Befleckungen beseitigt sind, neu erworben.«

དྲིམིམེད་པའི་སངས་རྒྱུ་ཡིན་ཏན་རྟོག་པས་བརྩུ་ལ་སོགས་པ་སོ་སོ་སྦྱེ་བའི་གནས་སྐབས་ན་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་པའི་
ཆོས་ཉིད་དུ་ཡོད་པས་ཐུ་ཕྱི་ཁྱད་མེད་པ་འང་ཡིན་ལ། སྤྱིས་དྲི་མ་བསལ་བས་གསར་དུ་ཐོབ་པ་འང་ཡིན་པ་ནི་བསམ་གྱིས་
མི་ཁྱབ་པ་ཡོན་ཏན་གྱི་དོན་དོ། tib. *dri mi med pa'i sangs rgyas kyi yon tan stobs bcu la*
sogs pa so so skye bo'i gnas skabs na rnam par dbye ba med pa'i chos nyid du
yod pas snga phyi khyad med pa'ang yin la/ /phyis dri ma bsal bas gsar du
thob pa'ang yin pa ni bsam gyis mi khyab pa yon tan gyi don to/ SKK Vol. MĀ
Fol. 37b

Aus dem oben Gesagten folgt, dass die Buddha-Qualitäten erst nach der Beseitigung der spirituellen Befleckungen, das ist nach der vollzogenen Neugestaltung der Grundlage, zum Vorschein kommen. Brunnhölzl geht hier jedoch scheinbar von einem von ihm unkommentierten Schreibfehler aus und liest tib. *min* statt tib. *yin*: »In dieser [Abhandlung von Nāgārjuna] heißt Neugestaltung der Grundlage *nicht*, dass...«
Brunnhölzl: 2007 p.415 Endnote 846

Vers 89

Sanskrit nach Kano: *acintyā vāsanamuktam acintyaḥ / saṃsāravāsanāḥ*
tvam acintyā ... vijñātum arhasi // (metre to be identified!)

Vers 90

Zeile 4: *So gelte dem – was es auch sei:* »Was es auch sei« könnte auch mit:
»In welcher Weise es auch sei« übersetzt werden und bezieht sich auf

die eine oder andere mögliche Art des Erkennens, durch Hingabe oder durch direkte Schau, bzw. auf den Gegenstand der Erkenntnis, der entweder formell-imaginativ oder aber das Ding selbst sein kann. tib. *gang yang rung ba* skr. *anyatara*, einer von Zweien; skr. *anyatara anyatara*, der eine - der andere; skr. *anya tarasyām*, auf die eine oder die andere Weise.

[Anm.1]

Indem Sehen usw. widerlegt wird: Nur die erste und vierte Verszeile des Verses werden zitiert. Das volle Zitat lautet: མཐོག་པ་ལ་སྐྱེས་པ་གྲགས་པ་ཡིས། འདྲི་རྒྱུ་ལ་སྐྱེས་པ་མི་ཤེས་ཕྱིར། འདྲི་བསམ་མི་ཁུབ་པར་འདོད། tib. *mthong ba la sogs bkag pa yis/ /de ni rtogs par dka' bar bshad/ /gzugs la sogs par mi shes phyir/ /de ni bsam mi khyab par 'dod/ / In: shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa [D:] 3786 Fol. 6a7*

[Anm.2]

Im *Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā* wird dies so kommentiert:

»Das Stadium des hingebungsvollen Strebens ist »mit [wahrnehmbaren] Kāyas [versehen]«, denn es heißt, dass diese durch [bloßes] hingebungsvolles Streben aus dem Sich-Üben entsprungen sind. Wie ist ein [Stadium, das] »mit [wahrnehmbaren] Kāyas [versehen] ist« ohne das Erlangen der ersten Bodhisattva-Ebene möglich? Ein »Versehen mit [wahrnehmbaren] Kāyas« tritt ein, indem sich ein geringfügiges Erhaschen aufgrund der Auflösung von einem wahrzunehmenden Objekt und einem wahrnehmenden Subjekt einstellt.«

སྐྱེད་བཅས་པ་ནི་མོས་པས་སྐྱོད་པ་ནི་བསྐྱོས་པ་ལས་བྱུང་བའོ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་མོས་པས་སྐྱོད་པ་ནི་གནས་སྐབས་ནའོ། །
ས་དང་མོས་ཐོབ་པར་ཇི་ལྟར་སྐྱེད་བཅས་པ་ཡིན་ཞེ་ན། གཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་འདོན་འཇིག་པས་ཐུང་ཟད་ཅིག་ཐོབ་
པ་ནི་ཕྱིར་སྐྱེད་བཅས་པ་ཡིན་ཞོ། tib. *sku dang bcas pa ni mos pas spyod pa ni bsgoms pa las byung ba'o zhes bya ba ni mos pas spyod pa'i gnas skabs na'o/ /sa dang po ma thob par ji ltar sku dang bcas pa yin zhe na/ gzung ba dang 'dzin pa'i don 'jig pas cung zad cig thob pa'i phyir sku dang bcas pa yin no// [D:] 4029 Fol. 101b3*

Vers 91

Zwischen Vers 91 und 92 ist in [G:] eine weitere Zeile eingefügt, die sonst nirgends auftaucht und wohl von einer Doppelung des Abschreibers herrührt.

Vers 92

Zitate in Vers 92 und 93 in diesem Wortlaut nicht auffindbar.

Vers 94

[Anm.1]

die den eigenen Daseinsstrom erfüllenden zehn Kräfte: Laut dem *Uttaratantra* sind die zehn Kräfte des Buddha:

»Kenntnis der folgerichtigen und nicht-folgerichtigen
Tatsachen, karmischen
Auswirkungen und Fähigkeiten,
der Veranlagungen und Neigungen,
der überall hinführenden Pfade und der geistigen
Versenkungen –
der reinen und der mit negativen Emotionen behafteten –,
Sich-Erinnern an die frühere [Geburts]-Stätte,
im Besitz des göttlichen Auges sein und Befrieden,
sind die der Weisheit innewohnenden zehn Kräfte.« III.5-6

གནས་དང་གནས་མིན་ལས་རྣམས་ཀྱི། རྣམ་སྒྲིན་དང་ནི་དབང་པོ་དང་། ཁམས་རྣམས་དང་ནི་མོས་པ་དང་། ཀུན་
འགྲོའི་ལས་དང་བསམ་གཏན་མོགས། ཉོན་མོངས་དྲིམ་མེད་པ་དང་། གནས་ནི་རྗེས་སུ་དྲན་པ་དང་། ལྷ་ཡི་མིག་དང་
ཞི་བ་དག མཆུག་པའི་སྟོབས་ནི་རྣམ་པ་བཟུ། tib. *gnas dang gnas min las rnam kyī/ /rnam*
smin dang ni dbang po dang / /khams rnam dang ni mos pa dang / /kun
'gro'i lam dang bsam gtan sogs/ /nyon mongs dri ma med pa dang / /gnas ni
rjes su dran pa dang / /lha yi mig dang zhi ba dag /mkhyen pa'i stobs ni rnam
pa bcu// III.5-6 skr. sthānāsthāne vipāke ca karmaṇām indriyeṣu ca/
dhātuṣv apy adhimuktau ca mārge sarvatragāmini// dhyānādiklēśavaimalye
nivāsānusr̥tav api/ divye cakṣuṣi śāntau ca jñānaṃ daśavidhaṃ balam//
III.5-6

Die zehn Kräfte des Buddha: (1) Kenntnis der folgerichtigen und der nicht-folgerichtigen Tatsachen. (2) Kenntnis der karmischen Auswirkungen. (3) Kenntnis der Fähigkeiten der zu Unterweisenden. (4) Kenntnis der Veranlagung der zu Unterweisenden. (5) Kenntnis der Neigung der zu Unterweisenden. (6) Kenntnis der überall hinführenden Pfade. (7) Kenntnis der reinen und mit negativen Emotionen behafteten geistigen Versenkungen. (8) Sich-Erinnern an die früheren [Geburts]-Stätten. (9) Im Besitz des göttlichen Auges sein und Tod, Übergang und Geburt kennen. (10) Kenntnis des Befriedens negativer Emotionen.

[Anm.2]

die sättigenden vier Arten der Furchtlosigkeit: Laut dem *Uttaratantra* sind die vier Furchtlosigkeiten des Buddha:

»Vollkommenes Erkennen aller Gegebenheiten und Beenden aller Hindernisse,
Demonstrieren der Pfade und Erreichen des Aufhörens [alles zu Beseitigenden].« III.8

ཁོས་ཀྱི་རྫོགས་པར་བྱང་ཆུབ་དང་། ཞལ་གསལ་འགོག་པར་བྱེད་པ་དང་། ལམ་སྟོན་པ་དང་འགོག་སྟོན་ལ། མི་
འཇིགས་པ་ནི་རྣམ་པ་བཞི། tib. *chos kun rdzogs par byang chub dang // gags ni 'gog*
par byed pa dang // lam ston pa dang 'gog ston la // mi 'jigs pa ni rnam pa
*bzhi // III.8 skr. sarvadharmābhisambodhe vibandhapratīṣedhane/
mārgākhyāne nirodhāptau vaiśāradyaṃ caturvidham // III.8*

[Anm.3]

die achtzehn einzigartigen Eigenschaften: Laut dem *Uttaratantra* sind die achtzehn einzigartigen Eigenschaften des Buddha:

»Der Lehrer ist ohne Fehlverhalten und Geschwätzigkeit,
sein Erinnerungsvermögen ist nie beeinträchtigt,
sein Geist weilt immer in Gleichwertigkeit,
und ist ohne vielfältige konzeptuelle Begrifflichkeit. III.11
Er ruht nicht in teilnahmsloser meditativer Gleichgültigkeit,
kein Mindern seines Strebens, der Beharrlichkeit und
Achtsamkeit,

der Intelligenz, des Freiseins
 und der Schau erlösender Weisheit. III.12
 All seinen Handlungen voraus geht Weisheit
 und er hat uneingeschränkte Weisheit in Bezug auf Zeit.
 Diese achtzehn und auch noch weitere
 sind des Lehrers einzigartige Eigenschaften.« III.13

tib. འཕྲུལ་དང་ཅ་ཙྰམི་མངའ་སྟེ། རྟོན་ལ་དུན་པ་ཉམས་མི་མངའ་། མཉམ་པར་མ་བཞག་གྲགས་མི་མངའ་། འདྲ་
 ཤེས་སྒྲ་ཚོགས་ཀྱང་མི་མངའ་། མ་བརྟགས་བཏང་སྟོམས་མི་མངའ་སྟེ། འདུན་དང་བཙུན་འགྲུས་དུན་པ་དང་། ཤེས་
 རབ་རྣམ་གྲོལ་རྣམ་གྲོལ་གྱི། ཡེ་ཤེས་གཟིགས་པ་ཉམས་མི་མངའ་། ལས་རྣམས་ཡེ་ཤེས་ཐོན་འགྲོ་དང་། ཇུས་ལ་ཡེ་
 ཤེས་སླིབ་པ་མེད། རྟེན་རྩ་བཙེན་བརྒྱད་འདི་དང་གཞན། རྟོན་པའི་མ་འདྲེས་ཡོན་ཏན་ཡིན། ། III.11-13 tib.
 'khrul dang ca co mi mnga' ste // ston la dran pa nyams mi mnga' // mnyam
 par ma bzhag thugs mi mnga' // 'du shes sna tshogs kyang mi mnga' // ma
 brtags btang snyoms mi mnga' ste // 'dun dang brtson 'grus dran pa dang /
 /shes rab rnam grol rnam grol gyi // ye shes gzigs pa nyams mi mnga' // las
 rnams ye shes sngon 'gro dang // dus la ye shes sgrib pa med // de ltar bco
 brgyad 'di dang gzhan // ston pa'i ma 'dres yon tan yin // III.11-13 skr. aṣṭā-
 daśāveṇikabuddhadharmasamanvāgata iti/ skhalitaṃ ravitaṃ nāsti śāstur
 na muṣitā smṛtiḥ/ na cāsamāhitaṃ cittaṃ nāpi nānātvasaṃjñitā// III.11
 nopekṣāpratisaṃkhyāpahānir na cchandavīryataḥ/ smṛtiprajñāvimuktibhyo
 vimuktijñānadarśanāt// III.12 jñānapūrvamgamam karma tryadhvajñānam
 anāvṛtam/ ity ete 'ṣṭādaśānye ca guror āveṇikā guṇāḥ// III.13

Die achtzehn einzigartigen Eigenschaften: (1) Er handelt immer fehler-
 frei, (2) ist ohne Geschwätzigkeit, (3) sein Erinnerungsvermögen
 nimmt niemals ab, (4) nie ruht sein Geist nicht in Ausgeglichenheit,
 (5) er hegt keine Vorstellungen, (6) ruht nicht in apathischer medita-
 tiver Gleichgültigkeit, (7) und sein Streben, (8) seine Beharrlichkeit,
 (9) Achtsamkeit, (10) Weisheit, (11) sein Freisein von den Hemmnissen
 (12) und die Weisheit des Freiseins, die alles sieht, schwinden nicht.
 (13) Seinen Aktivitäten des Körpers, (14) der Rede und (15) des Geistes
 geht Weisheit voraus und in Bezug auf einen (16) vergangenen,
 (17) gegenwärtigen und (18) zukünftigen Zeitraum ist seine Weisheit
 unbehindert.

Vers 99

[Anm.1]

Die drei [Klassen] Arhats: Die drei Arten Arhats sind laut dem *Laṅkāvatārasūtra*: die Einmal-Wiederkehrer tib. *lan cig phyir 'ong ba* skr. *sakṛdāgāmin*, die Nicht-Wiederkehrer tib. *phyir mi 'ong ba* skr. *anāgāmin* und die [eigentlichen] Feind-Zerstörer tib. *dgra bcom pa* skr. *arhat*. [D:] 0108 Vol. 49 Fol. 103a. Für eine nähere Erklärung der drei Arten von Arhat und Nirvāṇa mit und ohne Überrest, siehe: Callahan: 2007 »*Treasury of Knowledge, Frameworks of Buddhist Philosophy*« p. 121-122

Vers 100

[Anm.1]

die zwei Reinheiten beinhaltende Sphäre der Leere: Siehe Vers 3 Anm.1

Vers 101

[Anm.1]

Erfolgte im Dharmakāya: Dies ist so zu verstehen, dass sich die Neugestaltung der Grundlage auf der Basis des seit Urzeiten natürlich-vorhandenen Dharmakāya, der natürlicherweise ohne jegliche hinzugefügte spirituelle Befleckung ist, vollzieht. Es wäre aber ebenso gerechtfertigt »zum Dharmakāya« zu lesen. Nämlich dann, wenn man vom ungereinigten Zustand ausgeht und den resultierenden Dharmakāya als Frucht betrachtet.

Karmapa Rangjung Dorje zitiert diesen Vers in seinem Eigenkommentar zur »Tiefgründigen inneren Thematik« tib. *zab mo nang gi don* ebenfalls, um aufzuzeigen, wie die Formkāyas dem Dharmakāya entspringen. །ཞེས་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་སུ་བསྐྱེད་པ་ལས་གསུངས་ཤིང་། ཆོས་སྤྱི་ལས་གཟུགས་སྤྱི་འབྱུང་བའི་རྩལ་ཡང་། དེ་ཉིད་ལས། དྲི་མ་མེད་པའི་ཆོས་སྤྱི་ལ། །ཡེ་ཤེས་རྒྱ་མཚོ་གནས་ཡུར་ནས། །སྒྲ་ཚོགས་ནོར་བུ་ཇི་བཞིན་དུ། །དེ་ལས་སེམས་ཅན་དོན་རབ་མཛད་། །ཅེས་གསུངས་སོ། ། zitiert in: །ཟབ་མོ་ནང་གི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་ ཆོག་དོན་གསལ་བར་བྱེད་པའི་ལེགས་བཤད་ནོར་བུ་རིན་པོ་ཆའི་མེང་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །Page 542 of rang byung rdo rje; gsung 'bum/_rang byung rdo rje; TBRC#

W2MS22975 tib. zhes chos kyi dbyings su bstod pa las gsungs shing / chos
sku las gzugs sku 'byung ba'i tshul yang / de nyid las/ ...

ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་སུ་བསྟོད་པ།

ཀྱང་ཞིག་ཀྱང་དུ་མ་ཤེས་ན།
 མིན་པ་གསུམ་དུ་རྣམ་འཁོར་བ།
 མཉམས་ཅན་ཀྱང་ལ་ངེས་གནས་པའི།
 ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ༡

ཀྱང་ཞིག་འཁོར་བའི་རྒྱུར་གྱུར་པ།
 ཉིད་སྤང་བ་ལྟར་པ་ལས།
 དག་པ་དེ་ཉིད་སྤང་ན་འདས།
 ཆོས་ཀྱི་སྐྱལ་དེ་ཉིད་དོ། ༢

ཇི་ལྟར་འོ་མ་དང་འདྲེས་པས།
 མར་གྱི་སྤྱིང་པོ་མི་སྤང་བ།
 ཉེ་བཞིན་ཉོན་མོངས་དང་འདྲེས་པས།
 ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱང་མི་མཐོང་དོ། ༣

ཇི་ལྟར་འོ་མ་རྣམས་སྤངས་པས།
 མར་གྱི་སྤྱིང་པོ་དྲི་མེད་འཁྱར།
 ཉེ་བཞིན་ཉོང་མོངས་རྣམས་སྤངས་པས།
 ཆོས་དབྱིངས་ཤིན་དུ་དྲི་མེད་འཁྱར། ༤

ཇི་ལྟར་མར་མེ་བྱས་ནང་གནས།
 རུང་ཞིག་སྤང་བར་མི་འཁྱར་བ།
 ཉེ་བཞིན་ཉོན་མོངས་བྱས་ནང་གནས།
 ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱང་མི་མཐོང་དོ། ༥

ཕྱོགས་ནི་གང་དང་གང་དག་ནས།
 བྱས་པ་བྱ་གཏོད་གྱུར་པ།
 ཉེ་དང་དེ་ཡི་ཕྱོགས་ཉིད་ནས།
 འོད་ཀྱི་རང་བཞིན་འབྱུང་བར་འཁྱར། ༦

ཀྱང་ཆེ་ཉིང་འཛིན་དྲི་ཇི་ཡིས།
 བྱས་པ་དེ་ནི་བཅག་གྱུར་པ།
 ཉེ་ཆེ་དེ་ནི་ཉེ་མཉམ་པའི།
 མཐར་ཐུག་བར་དུ་སྤང་བར་བྱེད། ༧

ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ནི་སྤྱེ་མ་ཡིན།
 ཉེ་མ་ཡང་འགག་པར་འཁྱར་བ་མེད།
 དུས་རྣམས་ཀྱང་དུ་ཉོན་མོངས་མེད།
 ཐོག་མ་བར་མཐའི་དྲི་མ་བྲལ། ༨

ཇི་ལྟར་རི་ཆེན་པོ་རྒྱུ།
 དུས་རྣམས་ཀྱང་དུ་འོད་གསལ་ཡང་།
 རྒྱུ་ལྡན་ན་གནས་གྱུར་ཀྱང་།
 ཉེ་ཡི་འོད་ནི་གསལ་མ་ཡིན། ༩

ཉེ་བཞིན་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་བསྐྱབས་པའི།
 ཆོས་དབྱིངས་ཤིན་དུ་དྲི་མེད་པའང་།
 འཁོར་བར་འོད་ནི་གསལ་མ་ཡིན།
 ལྷ་དང་འདས་ན་འོད་གསལ་འཁྱར། ༡༠

ཁམས་ཡོད་ན་ནི་ལས་བྱས་པས།
 མ་ལེ་སྤྱུལ་དག་མཐོང་བར་འཁྱར།
 ཁམས་མེད་པར་ནི་ལས་བྱས་ན་འད་།
 ཉོན་མོངས་འབའ་ཞིག་སྤྱེད་པར་ཟད། ༡༡

ཇི་ལྟར་སྤྱད་པས་གཡོགས་གྱུར་པས།
 མོ་བ་འབྲས་བུ་མི་འདོད་ལྟར།
 ཉེ་བཞིན་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་གཡོགས་པས།
 ཉེ་ནི་སངས་རྒྱས་ཞེས་མི་བརྟག། ༡༢

ཇི་ལྟར་སྤྱད་པ་ལས་གྲོལ་ན།
 འབྲས་ཉིད་སྤང་བར་འཁྱར་བ་ལྟར།
 ཉེ་བཞིན་ཉོན་མོངས་ལས་གྲོལ་ནས།
 ཆོས་ཀྱི་སྤྱོད་རབ་དུ་གསལ། ༡༣

རྒྱ་ཤིང་སྤྱིང་པོ་མེད་དོ་ཞེས།
 འཇིག་རྟེན་ནི་དཔེར་བྱེད་ཀྱང་།
 ཉེ་ཡི་འབྲས་བུ་སྤྱིང་པོ་ཉིད།
 མངར་པོ་ཟ་བར་བྱེད་པ་ལྟར། ༡༤

སྤྱིང་པོ་མེད་པའི་འཁོར་བ་ལས།
ཉོན་མོངས་གཟེབ་དང་བུལ་བྱར་ན།
དེ་ཡི་འབྲས་བུ་སྤྱིང་པོ་ཉིད།
ལུས་ཅན་ཀུན་གྱི་བདུད་རྩིར་བྱར། ༡༥

ཁ་བོན་བྱར་པ་ཁམས་དེ་ཉིད།
ཆོས་རྣམས་ཀུན་གྱི་རྟེན་དུ་འདོད།
རིམ་གྱིས་སྤྲངས་པར་བྱར་པ་ལས།
ཁངས་རྒྱས་གོ་འཕང་ཐོབ་པར་འབྱར། ༡༦

དེ་བཞིན་འོད་གསལ་བ་ཡི་སེམས།
འདོད་དང་གཞོད་སེམས་ལེ་ལོ་དང་།
ཤོད་པ་དང་ནི་ཐེ་ཆོས་སྟེ།
སྤྱིབ་པ་ལྟ་ཡིས་བསྐྱབས་པར་འབྱར། ༡༧

དེ་བཞིན་འོད་གསལ་བ་ཡི་སེམས།
འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་དྲི་མ་ཅན།
ལེ་ཤེས་མེ་ཡིས་དྲི་མ་སྟག།
དེ་ཉིད་འོད་གསལ་མ་ཡིན་ནོ། ༢༡

ཁ་ཡི་ནང་ན་ལོད་པའི་རྒྱ།
དྲི་མ་མེད་པར་གནས་པ་ལྟར།
ཉོན་མོངས་ནང་ན་ལེ་ཤེས་ཀྱང་།
དེ་བཞིན་དྲི་མ་མེད་པར་གནས། ༢༢

ཆགས་པ་མེད་པའི་ཆོས་ཀུན་ལ།
བྱད་མེད་སྦྱེས་པ་དམིགས་མ་ཡིན།
འདོད་ཆགས་ཀྱིས་གདུངས་གདུལ་བྱའི་ཕྱིར།
བྱད་མེད་སྦྱེས་པ་ཤེས་རབ་བསྟན། ༢༥

ཇི་ལྟར་སྦྱུ་མའི་ལྗོན་བྱ།
ལོད་ཀྱང་མཐོང་བ་མ་ཡིན་ནོ།
དེ་བཞིན་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་གཡོགས་པའི།
ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱང་མཐོང་མ་ཡིན། ༢༦

དེ་བཞིན་ཁ་བོན་ཐམས་ཅད་ལས།
རྒྱ་དང་འདྲ་བའི་འབྲས་བུ་འབྱུང་།
ཁ་བོན་མེད་པར་འབྲས་ལོད་པར།
ཤེས་ལྡན་གང་གིས་བསྐྱབ་པར་རུས། ༡༨

དྲི་མེད་ཉི་མ་རྒྱ་བ་ཡང་།
སྤྱིན་དང་དུ་བ་ཁུག་ན་དང་།
སྦྱ་གཅན་གཤོང་དང་རྩལ་ལ་སོགས།
སྤྱིབ་པ་ལྟ་ཡིས་བསྐྱབས་པར་འབྱར། ༡༩

ཇི་ལྟར་མེ་ཡིས་དག་པའི་ཤོས།
སྦྱ་ཆོགས་དྲི་མས་དྲི་མ་ཅན།
ཇི་ལྟར་མེ་ཡི་ནང་བ་རུག་ན།
དྲི་མ་ཆོག་འབྱར་གོས་མིན་ལྟར། ༢༠

སྤོང་པ་ཉིད་ནི་སྟོན་པའི་མདོ།
རྒྱལ་བས་ཇི་སྟོད་གསུངས་པ་གང་།
དེ་དག་ཀུན་གྱིས་ཉོན་མོངས་ལྟོག།
ཁམས་དེ་ཉམས་པར་བྱེད་མ་ཡིན། ༢༣

ཆོས་དབྱིངས་གང་ཕྱིར་བདག་མ་ཡིན།
བྱད་མེད་མ་ཡིན་སྦྱེས་པ་མིན།
གཟུང་བ་ཀུན་ལས་རྣམ་གྲོལ་བ།
ཇི་ལྟར་བདག་ཅེས་བརྟག་པར་བྱ། ༢༤

མི་རྟག་ལྷག་བཤལ་སྤོང་པ་ཞེས།
བྱ་བ་གསུམ་པོས་སེམས་སྤྱོད་བྱེད།
མཆོག་དུ་སེམས་ནི་སྤྱོད་བྱེད་པའི།
ཆོས་ནི་རང་བཞིན་མེད་པ་ཡིན། ༢༥

ཁབ་ག་དང་བདག་གི་རྣམ་རྟོག་དང་།
མིང་གི་འདྲ་ཤས་རྒྱ་མཚན་གྱིས།
རྣམ་རྟོག་བཞི་པོ་འབྱུང་བ་ཡང་།
འབྱུང་དང་འབྱུང་ལས་བྱར་བས་སོ། ༢༦

ཇི་ལྟར་ཇི་བོང་མགོ་བོའི་རྒྱ།
 བདག་པ་ཉིད་དེ་མེད་པ་ལྟར།
 དེ་བཞིན་ཚོས་རྒྱལ་པོ་མེད་པ་ཅད་ཀྱང་།
 བདག་པ་ཉིད་དེ་ཡོད་མ་ཡིན། ༣༠

།བརྟེན་ནས་འབྱུང་བར་འབྱུར་བ་དང་།
 །བརྟེན་ནས་འགག་པར་འབྱུར་བས་ན།
 །གཅིག་ཀྱང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ།
 །ཁྱིམ་པས་ཇི་ལྟར་རྟོགས་པར་བྱེད། ༣༣

ཇི་ལྟར་ཉི་ལྔ་སྐར་མའི་གཟུགས།
 འད་བའི་མེད་ཀྱི་ཁུ་ནང་དུ།
 གཟུགས་བརྟན་མཐོང་བར་འགྱུར་བ་ལྟར།
 བཅའ་ཉིད་རྩོགས་པའང་དེ་དང་འདྲ། ༣༥

ཇི་ལྟར་སོས་ཀྱི་དུས་སུ་ཐུ
 གྱི་བོ་ཞེས་ནི་བཟོད་པར་བྱེད།
 དེ་ཉིད་གང་པའི་དུས་སུ་ནི།
 གང་པེ་ཞེས་ནི་བཟོད་པ་ཡིན། ༣༦

མིག་དང་གཞུགས་ལ་བརྟེན་ནས་ནི།
 གྲི་མ་མེད་པའི་སྒྲིང་པ་འབྱུང་།
 སྒྲེ་མེད་འགག་པ་མེད་ཉིད་ལས།
 ཁོས་ཀྱི་དཔེ་དཔྱད་ཀྱི་རབ་ཏུ་ཤེས། 35

ལྷ་དང་རྒྱུ་ལ་བརྟེན་ནས་སྒྲུལ།
 རྟེན་གྱི་ལྷ་སྐུ་ལྷ་མོ་དཔེ་དཔེ།
 རྟེན་ལྷ་སྐུ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ།
 ལྷ་སྐུ་དཔེ་དཔེ་ལྷ་སྐུ་ལྷ་མོ་ ལྷ་

།དག་པའི་ལུས་ཀྱི་ངོ་བོ་དང་།
 །རེག་བྱའི་རྒྱུན་གྱི་མཚན་ཉིད་དག་
 །རྒྱུན་དག་ལས་ནི་ལོ་ལ་ལྷུང་པ།
 །ཚུལ་ཀྱི་དཔྱད་པ་ཞེས་པ་རྣམས་ཀྱི་དཔྱད་པ་ལ། ༥༣

ཡིད་གཙོར་གྱུར་པའི་ཚོས་རྒྱལ་ལ།
རྟོག་དང་བརྟག་པ་རྣམ་སྤངས་ནས།
ཚོས་རྒྱལ་རང་བཞིན་མེད་པ་ཉིད།
ཚོས་ཀྱི་དབྱིངས་སུ་བསྐྱོས་པར་བྱ། ༤༣

མིག་དང་ན་བ་སྒྲ་དག་དང་།
ལྗེ་དང་ལུས་དང་དེ་བཞིན་ཡིད།
སྦྲེ་མཆེད་བྱག་པོ་རྣམ་དག་པ།
འདི་ཉིད་དེ་ཉིད་མཚན་ཉིད་དོ། ༤༤

འདོད་ཆགས་ཟད་པས་མྱ་ངན་འདས།
ཞེ་སྤང་གཏི་མུག་ཟད་པ་དང་།
དེ་དག་འགགས་པས་སངས་རྒྱས་ཉིད།
ལུས་ཅན་ཀྱང་གྱི་སྤྱབས་ཉིད་དོ། ༤༥

བྱང་ཁུབ་རིང་མིན་ཉེ་བའང་མིན།
འགྲོ་མིན་འོང་བའང་མ་ཡིན་ཞིང་།
ཉོན་མོངས་གཞེས་གྱུར་འདི་ཉིད་ལ།
མཐོང་བ་དང་ནི་མ་མཐོང་ཡིན། ༤༦

སྟོབས་བཅུ་འདི་སྟོབས་ཀྱིས་བྱིས་པ་རྣམས།
བྱིན་བརྒྱབས་སྒྲ་བ་ཆེས་པ་བཞིན།
ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་སེམས་ཅན་གྱིས།
དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མི་མཐོང་དོ། ༤༧

དམན་པ་བསོད་ནམས་དམན་པ་ལ།
བཙམ་ཐུན་འདས་ཀྱིས་ཅི་བཟུང་མཆིས།
ཇི་ལྟར་དཔུས་ཤོང་ལག་པ་རུ།
རིན་ཆེན་མཆོག་ནི་བཞག་པ་འདྲ། ༤༨

མགོན་པོ་དེ་ཡི་གཟུགས་ཀྱི་སྤྱུལ།
བསྐལ་པ་མང་པོར་བཅུགས་ནས་ཀྱང་།
གཏུལ་བྱ་རྣམས་ནི་འདྲལ་བའི་ཕྱིར།
དབྱིངས་ནི་ཐ་དད་གྱུར་པ་ལགས། ༤༩

མཐོང་དང་ཐོས་དང་བསྐྱམས་པ་དང་།
སྤྱངས་དང་རེག་པར་གྱུར་པ་དང་།
ཚོས་རྣམས་དེ་ལྟར་རྒྱལ་འབྱོར་པས།
ཤེས་ནས་མཚན་ཉིད་རྟོགས་པ་ཡིན། ༥༠

སེམས་ཉིད་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་མཐོང་།
ཇི་ལྟར་འཇིག་རྟེན་འཇིག་རྟེན་འདས།
བདག་ཏུ་འཇོན་ལས་འཁོར་བ་སྟེ།
སོ་སོར་རིག་ན་དེ་ཉིད་དོ། ༥༡

ཤེས་དང་མི་ཤེས་པ་དག་ལས།
ལུས་འདི་ཉིད་ལས་ཐམས་ཅད་དེ།
རང་གི་རྣམ་པར་རྟོག་པས་བཅིངས།
བདག་ཉིད་ཤེས་ནས་གྲོལ་བར་འགྱུར། ༥༢

ཤེས་རབ་མར་མེ་ལ་གནས་ནས།
མཆོག་ཏུ་ཞི་བར་གྱུར་པ་ཡིས།
བདག་ལ་བརྟགས་པས་གནས་བྱ་ཞེས།
མཛད་སྤྱི་ཚོགས་ལས་གསུངས་པ་ལགས། ༥༣

ཇི་ལྟར་ཡི་དྲགས་རྣམས་ཀྱིས་ནི།
རྒྱ་མཚོ་བསྐྱམས་པར་མཐོང་བ་ལྟར།
དེ་བཞིན་མི་ཤེས་པས་བསྐྱབས་པས།
སངས་རྒྱས་རྣམས་ནི་མེད་པར་བདགས། ༥༤

སེམས་ཅན་བསོད་ནམས་བྱས་རྣམས་ལ།
འོད་ཀྱིས་གསལ་ཞིང་དཔལ་ཐུན་པའི།
སྤྱུམ་ཏུ་རྩ་གཉིས་མཚན་འབར་བ།
སངས་རྒྱས་དེ་ཡི་མདུན་ན་གནས། ༥༥

སེམས་ཀྱི་ཡུལ་ནི་ངོས་རྟོགས་ནས།
དེར་ནི་ཤེས་པ་འཇུག་པར་འགྱུར།
སོ་སོར་རིག་རྣམ་དག་ན།
ས་རྣམས་དེ་ཡི་བདག་ཉིད་གནས། ༥༦

འདབང་ཕྱག་ཆེན་པོའི་གནས་མཆོག་དང་།
 འོག་མིན་ཉིད་དེ་རྣམ་མཛེས་པ།
 ཤེས་པ་གསུམ་པོ་གཅིག་ཉིད་དུ།
 འདྲེས་པར་གྱུར་ལ་བདག་སྤོ། ༥༡

ཕྱི་རྒྱལ་སེམས་ཅན་ཁམས་ཀྱི་ཡང་།
 འདཔག་དུ་མེད་པའི་བསྐལ་པར་ནི།
 ཆོ་ཡང་གང་གིས་བསྐྱངས་གྱུར་ཅིང་།
 རྫོག་ཆགས་ཀྱི་ཕྱི་སྤྱོད་གནས་པའི། ༥༢

འབྱང་རྒྱལ་རིང་བར་མི་བསམ་ཞིང་།
 ཉེ་བར་ཡང་ནི་བསམ་མི་བྱ།
 ཡུལ་དུག་སྒྲུང་བ་མེད་པར་ནི།
 ཡང་དག་ཇི་བཞིན་རིག་གྱུར་པའོ། ༥༣

འདྲེ་བཞིན་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་གཡོགས་ནས།
 ཡེ་ཤེས་ལུས་འདྲིར་གཅིག་གནས་ཀྱང་།
 རྣལ་འབྱོར་པ་ཡིས་ཡེ་ཤེས་ཡོན།
 མི་ཤེས་པ་ནི་འདྲོར་བར་བྱེད། ༥༤

ཀྱང་ཕྱིར་སངས་རྒྱལ་མུ་ངན་འདས།
 ཀྱུ་ཅང་བ་རྟག་པ་དག་བའི་གཞི།
 འདག་ཕྱིར་གཉིས་ནི་བྱིས་པས་བཏགས།
 འདྲེ་ཡི་གཉིས་མེད་རྣལ་འབྱོར་གནས། ༥༥

ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ལ་བཙོན་འབྱུང་དང་།
 བསམ་གཏན་ལ་སེམས་འཇུག་པ་དང་།
 རྟག་དུ་ཤེས་རབ་བསྟེན་པ་སྟེ།
 འདི་ཡང་བྱང་རྒྱལ་རྒྱས་བྱེད་ཡིན། ༥༦

བྱང་རྒྱལ་སེམས་ཕྱག་མི་བྱ་ཞེས།
 རྫོག་བཅས་པ་སྤྲོ་བ་སྟེ།
 བྱང་རྒྱལ་སེམས་དཔལ་ལ་བྱུང་བར།
 ཆོས་ཀྱི་སྤྱོད་ནི་འབྱུང་མ་ཡིན། ༥༧

བྱིས་པའི་རང་ན་ཀྱུན་མཁུན་དང་།
 འཕམགས་པའི་རང་ན་སྒྲ་ཆོགས་ཉིད།
 འདབང་ཕྱག་ཆེན་པོ་ཆོད་པག་མེད།
 བསྐལ་པའི་ཆོ་ཡི་རྒྱ་གང་ཡིན། ༥༨

རྒྱ་ཡང་མི་ཟད་པ་དེ་ཉིད།
 ཀྱང་གི་འབྲས་བུ་མི་ཟད་གང་།
 རྣལ་བ་མེད་པའི་བྱེ་བྲག་གིས།
 ཤེས་རབ་དོན་དུ་རབ་དུ་འཇུག། ༥༩

ཇི་ལྟར་འོ་མ་དང་འདྲེས་རྒྱ།
 རྫོང་གཅིག་ལ་ནི་གནས་པ་ལས།
 འང་པས་འོ་མ་འབྱུང་བྱེད་ཅིང་།
 རྒྱ་ནི་མ་ཡིན་དེ་བཞིན་གནས། ༦༠

བདག་དང་བདག་གི་ཞེས་འཛིན་པས།
 ཇི་སྲིད་ཕྱི་རྒྱལ་རྣམ་བཏགས་པ།
 བདག་མེད་རྣམ་པ་གཉིས་མཐོང་ནས།
 སྲིད་པའི་ས་བོན་འགག་པར་འབྱུར། ༦༡

འདག་འཕྱོད་སྒྲ་ཆོགས་སྤྱིན་པ་དང་།
 རྒྱལ་ཁྱིམས་སེམས་ཅན་དོན་སྤྱད་དང་།
 སེམས་ཅན་ཕན་བྱེད་བཟོད་པ་སྟེ།
 གསུམ་པོ་འདི་ཡིས་ཁམས་རྒྱས་འབྱུར། ༦༢

ཐབས་དང་བཅས་པའི་ཤེས་རབ་དང་།
 རྫོག་ལས་རྣམ་པར་སྦྱངས་པ་དང་།
 རྫོགས་ལ་ངེས་གནས་ཡེ་ཤེས་ཏེ།
 ཁམས་རྒྱས་བྱེད་པའི་ཆོས་བཞི་པོ། ༦༣

བྱར་ཤིང་ས་བོན་ལ་ཐུང་གང་།
 ལར་སྤྱད་པར་འདོད་པ་དེས།
 བྱར་ཤིང་ས་བོན་མེད་པར་ནི།
 ལར་འབྱུང་བར་འབྱུར་མ་ཡིན། ༦༤

།བྱར་ཤིང་ས་བོན་གང་བསྐྱངས་ནས།
 །ཉེ་བར་གནས་ཤིང་བསྐྱབས་པ་ལས།
 །བྱ་རམ་ཁ་ར་དྲགས་རྣམས་ནི།
 །དེ་ལས་འབྱུང་བར་འབྱུར་བ་ལྟར། ལྟ

།བྱང་ཆུབ་སེམས་ནི་རབ་བསྐྱངས་ནས།
 །ཉེ་བར་གནས་ཤིང་བསྐྱབས་པ་ལས།
 །དགྲ་བཙེམ་རྒྱུན་རྟོགས་སངས་རྒྱས་རྣམས།
 །དེ་ལས་སྤྱེའི་འབྱུང་བར་འབྱུར། ལཱ

།ཇི་ལྟར་སྤྱུ་ལུའི་ས་བོན་སོགས།
 །ཞིང་པས་བསྐྱང་བར་བྱེད་པ་ལྟར།
 །དེ་བཞིན་གྲུག་མཚེག་མོས་རྣམས་ལ།
 །འདྲེན་པ་རྣམས་ཀྱིས་བསྐྱང་བར་མཛད། ལཱ

།ཇི་ལྟར་མར་དོའི་བཅུ་བཞི་ལ།
 །རྒྱ་བ་ཅུང་ཞིག་མཐོང་བ་ལྟར།
 །དེ་བཞིན་གྲུག་མཚེག་མོས་རྣམས་ལའང་།
 །སངས་རྒྱས་སྤྱི་ནི་ཅུང་ཟད་སྣང་། ལཱ

།ཇི་ལྟར་མར་དོའི་བཅུ་བཞི་ལ།
 །རྒྱ་བ་ཅུང་ཞིག་མཐོང་བ་ལྟར།
 །དེ་བཞིན་གྲུག་མཚེག་མོས་རྣམས་ལའང་།
 །སངས་རྒྱས་སྤྱི་ནི་ཅུང་ཟད་སྣང་། ལཱ

།ཇི་ལྟར་ཡར་དོའི་བཙེམ་ལ།
 །རྒྱ་བ་ཆོགས་པར་འབྱུར་བ་ལྟར།
 །དེ་བཞིན་ས་ཡི་མཐོང་གྲུག་ན།
 །ཆོས་ཀྱི་སྤྱུ་ཡང་ཆོགས་ཤིང་གསལ། ལཱ

།སངས་རྒྱས་ཆོས་དང་དགེ་འདུན་ལ།
 །རྟག་དུ་མོས་པ་བརྟན་པོ་ཡིས།
 །སེམས་དེ་ཡང་དག་བསྐྱེད་བྱས་ནས།
 །ཕྱིར་མི་ཐོག་པ་ཡང་ཡང་འབྱུང་། ལཱ

།ནག་པོའི་གཞི་ནི་ཡོངས་སྤངས་ནས།
 །དཀར་པོའི་གཞི་ནི་རབ་བབྱང་བས།
 །དེ་ཆེ་དེ་ནི་དེས་རྟོགས་པ།
 །དགའ་བ་ཞེས་ནི་མདོན་པར་བཞིན། ལཱ

།འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་སྣ་ཚོགས་པའི།
 །དྲི་མས་རྟག་དུ་དྲི་མ་ཅན།
 །དྲི་མ་མེད་པས་གང་དག་པ།
 །དྲི་མ་མེད་ཅས་བཞིན་པ་ཡིན། ལཱ

།ཉོན་མོངས་དྲ་བ་རབ་འགགས་ནས།
 །དྲི་མེད་ཤེས་རབ་རབ་གསལ་བས།
 །ཚད་མེད་པ་ཡི་སྤྱན་པ་དག།
 །སེམས་བར་བྱེད་པས་འདྲ་བྱེད་པའོ། ལྟ

།རྟག་དུ་དག་པའི་འོད་ཀྱིས་གསལ།
 །འདུ་འཇིན་རྣམ་པར་སྤངས་པ་ཡི།
 །ཡེ་ཤེས་འོད་ཀྱིས་རབ་བསྐྱར་བས།
 །སེ་དེ་འོད་འཕྲོ་ཅན་དུ་འདོད། ལྟ

།རིག་དང་སྤྱུ་རྩལ་བཟོ་གནས་ཀྱན།
 །བསམ་གཏན་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་ཉིད།
 །ཉོན་མོངས་ཤིན་དུ་སྤྱང་དགའ་ལས།
 །རྣམ་པར་རྒྱལ་བས་སྤྱང་དགའ་འདོད། ལཱ

།བྱང་ཆུབ་རྣམ་པ་གསུམ་པོ་དང་།
 །ཕུན་སྤྱུམ་ཚོགས་ཀྱན་བསྐྱབ་དང་།
 །སྤྱོད་དང་འཇིག་པ་ཟབ་པ་ལ།
 །ས་དེ་མདོན་དུ་ཐུར་པར་འདོད། ལཱ

།འཁོར་ལོའི་བཀོད་པས་རྣམ་ཀྱན་དུ།
 །འོད་ཀྱི་དྲ་བས་རྩ་བ་དང་།
 །འཁོར་བའི་མཚོ་ཡི་འདམ་བཞུལ་བས།
 །དེ་ལ་རིང་དུ་སོང་ཞེས་བྱ། ལཱ

བསངས་རྒྱལ་ཀྱིས་ངེས་འདི་བཟུང་ཞིང་།
 ཡེ་ཤེས་རྒྱ་མཚོར་ཞུགས་པ་དང་།
 འབད་མེད་ལྷན་གྱིས་གྲུབ་ལྱུར་པས།
 བདུད་ཀྱི་འཁོར་ཀྱིས་མི་གཡོ་བའོ། ༥༥

ཡེ་ཤེས་རང་བཞིན་འདི་ཡི་སྒྲ།
 གྲི་མེད་ནམ་མཁའ་དང་མཉམ་པ།
 བསངས་རྒྱལ་རྣམས་ཀྱི་འཛིན་པ་ལས།
 ཆོས་ཀྱི་ཐུན་ཅི་ཀྱང་དུ་འབྱུང་། ༥༦

བག་ཆགས་ལས་གྲོལ་བསམ་མི་ཁྱབ།
 འཁོར་བའི་བག་ཆགས་བསམ་དུ་ཡོང།
 ཁྱོད་ནི་ཀྱང་དུ་བསམ་མི་ཁྱབ།
 གང་གིས་ཁྱོད་ནི་ཤེས་པར་རུས། ༥༧

ཁིམ་གྱིས་འཇུག་པའི་ལྷགས་ཉིད་ཀྱིས།
 བསངས་རྒྱལ་སྤྲུལ་པོ་གྲགས་ཆེན་རྣམས།
 ཆོས་ཀྱི་ཐུན་གྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས།
 ཆོས་ཉིད་ཉོང་པ་མཐོང་ལྱུར་ནས། ༥༨

འདབ་མ་རིན་ཆེན་དུ་མའི་འོད།
 འདོད་པར་བྱ་བའི་ཟུང་འབྲུ་ཅན།
 བསྐྱོད་བྱེ་བ་དུ་མ་ཡིས།
 རྣམ་པ་ཀྱང་དུ་ཡོངས་སུ་བསྐྱོར། ༥༩

ལྷགས་པར་སྤྱོད་པའི་ལས་ཀྱན་གྱིས།
 བསོད་ནམས་ཡེ་ཤེས་རབ་བསམས་པའི།
 རྒྱ་བཅུ་ལ་སྐར་མ་ཡིས།
 འཁོར་དུ་རྣམ་པ་ཀྱང་གྱིས་བསྐྱོར། ༦༠

རྣལ་འབྱོར་ཆེན་པོ་དེར་གནས་ནས།
 རྫོངས་པས་དམན་པའི་འཇིག་རྟེན་རྣམས།
 རྒྱུག་བསྐྱེད་ཀྱིས་གཡོངས་འཇིགས་པ་ལ།
 རྩ་ཡི་སྤྱན་གྱིས་གཟིགས་ལྱུར་ནས། ༦༡

མོ་མོ་ཡང་དག་རིག་ཀྱན་ལ།
 ཆོས་སྤྱན་པ་ཡི་འབེལ་བའི་གཏམ།
 རྣལ་འབྱོར་པ་དེ་མཐར་མོན་པས།
 བས་དེ་ལྷགས་པའི་སྒྲོ་གྲོས་འདོད། ༦༢

བསངས་རྒྱལ་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་གནས།
 སྤྱོད་པའི་འབྲས་བུ་ཡོངས་འཛིན་པས།
 གནས་ནི་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་དེ།
 ཆོས་ཀྱི་སྒྲ་ཞེས་བཞེད་པ་ཡིན། ༦༣

འངག་གི་སྤྱོད་ལུལ་ཀྱན་ལས་འདས།
 འདབ་པོ་ཀྱན་གྱི་སྤྱོད་ལུལ་མིན།
 ཡིད་ཀྱི་ཤེས་པས་རྟོགས་བྱ་བ།
 གང་ཡང་རུང་ལ་ཕྱག་འཚལ་བསྟོད། ༦༤

གང་ཆེ་མེས་ནི་རབ་བཀྲས་པས།
 འཁོར་བའི་གཟེབ་ལས་འདས་ལྱུར་ནས།
 བསྐྱོད་པོའི་རང་བཞིན་གྱི།
 རྟེན་ལ་དེ་ནི་རབ་གནས་འབྱུར། ༦༥

རྟོགས་བཅུ་པོ་ཡིས་ཡོངས་སུ་གང།
 མི་འཇིགས་པ་ཡིས་ཡང་དག་ངེས།
 བསམ་མི་ཁྱབ་པའི་བསངས་རྒྱལ་ཆོས།
 སྤྱོས་མེད་རྣམས་ལས་ཉམས་མི་མངའ། ༦༦

བསངས་རྒྱལ་ཕྱག་གི་ཉི་མ་དེར།
 གྲི་མེད་རིན་ཆེན་འབར་ལྱུར་དེས།
 བསྐྱོད་ཀྱི་ཐུ་བོ་དབང་བསྐྱར་བས།
 འདབ་བསྐྱར་བ་ནི་ཀྱང་དུ་སྤྱོད། ༦༧

འདི་སྒྲ་ལ་འོད་ཟེར་རྣམས།
 འབད་པ་མེད་པར་འབྱུང་འབྱུར་ཏེ།
 རྫོངས་པའི་སྤྱན་པར་ཞུགས་དེ་ཡི།
 རྫོ་རྣམས་འབྱེད་པར་མཛེད་པ་ཡིན། ༦༨

ལྷག་བཅས་བྱང་ངན་འདས་པ་རྣམས།
ལྷག་མེད་མྱ་ངན་འདས་པར་འདོད།
འདིར་ནི་བྱ་ངན་འདས་པ་ཉིད།
དྲི་མ་མེད་པར་སེམས་བྱུར་པའོ། ༡༧

དྲི་མ་མེད་པའི་ཚས་སྐྱ་ལ།
ཡེ་ཤེས་བྱ་མཚེགས་བྱུར་ནས།
སྒྲ་ཚེགས་ཉོར་བུ་ཇི་བཞིན་དུ།
དེ་བས་སེམས་ཅན་དོན་རྣམས་མཛད། ༡༨

སེམས་ཅན་ཀླན་གྱི་དངོས་མེད་པའི།
འོ་བོད་ཡང་དེའི་སྦྱང་ཡུལ།
དེ་མཐོང་བྱང་རྒྱལ་སེམས་དབང་པོ།
ཤིན་ཏུ་དྲི་མེད་ཚས་ཀྱི་སྐྱ། ༡༩

ཚས་ཀྱི་དབྱིངས་བསྟོད་པ་སྟོབ་དཔོན་འཕགས་པ་ཁྲུ་
སྐྱབ་ཀྱིས་མཛད་ཚུགས་སོ།