

Madhyamaka aus der Sicht der rNying-ma Tradition

Dorji Wangchuk
Universität Hamburg

Madhyamaka aus der Sicht der rNying-ma Tradition¹

Dorji Wangchuk
(Hamburg)

0. Einführung

Nach der tibetischen buddhistischen Tradition hat Buddha Śākyamuni das Rad der Lehre dreimal in Bewegung gesetzt. Beim ersten Mal lehrte er in Vārāṇasī die vier Wahrheiten (*caturṣatyā*) und beim zweiten Mal lehrte er in Rājagṛha die Merkmalllosigkeit (*alakṣaṇatā*). Merkmalllosigkeit bedeutet in Übereinstimmung mit der Prajñāpāramitā, d.h. der "Vollkommenheit der Einsicht," das alle Gegebenheiten leer (*śūnya*) sind von einem eigenen Wesen. Bei der dritten Predigt lehrte er an unbestimmtem Orte die definitiven Dharmas, deren Inhalt hauptsächlich die Lehre vom Tathāgatagarbha, d.h. der Buddha-Natur, ist.

Um diese drei Predigten jeweils zu kommentieren verfaßte der ungefähr im 2. Jahrhundert lebende große indische buddhistische Philosoph Nāgārjuna traditionellen Quellen gemäß das sogenannten Korpus der Traktate (*parikathā*), das Korpus der logischen Argumentationen (*yukti*) und das Korpus der Lobpreisungen (*stava*). Der Inhalt der mittleren Predigt von der "Merkmalllosigkeit" hat der Tradition nach zwei Aspekte: (a) die explizit ausgedrückte Lehre, deren Inhalt die Leerheit ist (*dnogs bstan stong nyid*), und (b) die implizit ausgedrückte Lehre bezüglich des Erschauens (*sbas don mngon rtogs*). Es wird gelehrt, daß der erste, der tiefgründige Aspekt (*zab pa'i cha*) der Leerheit, von Nāgārjuna und der zweite, der ausführliche Aspekt (*rgya che ba'i cha*) hinsichtlich des Erschauens, von Aśaṅga erklärt wurden. Daher gelten diese zwei als die zwei Wegbereiter (*shing rta'i srol byed*) des Mahāyāna ("großes Fahrzeug"). Die Philosophie des Madhyamaka ("Mittlere Lehre"), die heute unser Thema ist, geht auf Nāgārjuna zurück, und zwar auf das vorhin genannten *Yukti*-Korpus, oder noch präziser, auf sein Hauptwerk, die *Madhyamaka-kārikā* ("Merkmale der Mittleren Lehre").

Der erste nennenswerte Kommentar zur *Madhyamaka-kārikā* wurde von einem Anhänger Nāgārjunas namens Buddhapālita (ca. 470-540) geschrieben. Er benutzte die Schlußfolgerung der "unerwünschten Konsequenz" (*prasaṅga*). Das heißt: er bewies die Leerheit (*śūnyatā*) durch den Hinweis auf "unerwünschte Konsequenzen" in der Theorie der Gegner. Diese argumentative Strategie wurde von einem anderen Kommentator Nāgārjunas namens Bhāvaviveka (ca. 500-570?) scharf kritisiert. Für Bhāvaviveka, der von Dignāgas Erkenntnistheorie beeinflusst war, führt der Nachweis einer unerwünschten Konsequenz in einer gegnerischen Theorie nicht zur Etablierung des eigenen Standpunktes. Man braucht hierzu vielmehr eine formelle, selbständige (*svatantra*) Schlußfolgerung. Candrakīrti (ca. 600-650) übernahm Buddhapālitas Standpunkt und kritisierte Bhāvavivekas Vorgehensweise, wodurch er ein für allemal die Prasaṅga-Art der Argumentation etablierte. Dementsprechend bezeichnen die tibetischen historischen und doxographischen Quellen Nāgārjuna und seinen Schüler Āryadeva (170-270AD) als "Stamm-Mādhyamikas" (*gzhung phyi mo'i dbu ma pa*), Buddhapālita und Candrakīrti als die Gründer der Prasaṅgika-Schule und Bhāvaviveka als

¹ Für ihre Hilfe bei der Erstellung dieser Fassung meines Vortrages bin ich Herr Prof. Dr. Lambert Schmithausen und Dr. Jan-Ulrich Sobisch zu Dank verpflichtet.

den Gründer der Svātantrika-Schule.

Nach diesem kurzer Abriss der Geschichte des Madhyamaka in Indien möchte ich nun zu meinem eigentlichen Thema kommen, und zwar zum Madhyamaka aus der Sicht der rNying-ma-Tradition, der ältesten buddhistischen Schule Tibets, deren Vertreter sich als die Anhänger der Lehre, die auf den indischen Gelehrten Śāntarakṣita, den mystischen Tantriker Padmasambhava, und den tibetischen König Khri-srong-lde-brtsan zurückgeht, identifizieren. Es ist bislang kein ernstzunehmender Versuch unternommen worden, die Madhyamaka-Interpretation der rNying-ma-Tradition, sowie die der Sa-skya- und der bKa'-brgyud-Traditionen, zu erforschen. Die am besten erforschten tibetischen Madhyamaka-Werke sind die der dGe-lugs Tradition, aber wie gesagt, aufschlußreiche Werke von Autoren anderer Traditionen blieben unbeachtet. Ich werde zunächst versuchen, Ihnen einen kurzen Überblick über das Madhyamaka während der ersten Verbreitung des Buddhismus in Tibet zu verschaffen. Danach werde ich kurz über die Kernideen des Madhyamaka aus der Sicht der rNying-ma-Tradition zu sprechen kommen, und schließlich werde ich die Eigenart der Madhyamaka-Philosophie nach der Lehre der rNying-ma-pas beschreiben. Diese besondere Eigenart entsteht, wie wir sehen werden, daraus, daß in dieser Tradition das Madhyamaka und andere philosophische Richtungen zu einer Synthese verschmolzen sind. In meiner Darstellung werde ich mich überwiegend auf die Werke von drei hochgeachteten rNying-ma-Gelehrten stützen, nämlich 1. von Rong-zom Chos-kyi-bzang-po (von nun an: Rong-zom-pa), der im 11. Jahrhundert aktiv war, 2. Klong-chen Rab-'byams-pa (1308-1363) (von nun an: Klong-chen-pa), der im 14. Jahrhundert lebte, und 3. Von Mi-pham rNam-rgyal-rgya-mtsho (1846-1912) (von nun an: Mi-pham), der im 19. Jahrhundert in Ost Tibet wirkte. Ganz zum Schluß werde ich kurz auf die Frage eingehen, ob die rNying-ma-pas als Yogācāra-Mādhyamikas bezeichnet werden können.

1. Das Madhyamaka während der ersten Verbreitung des Buddhismus in Tibet

Die Geschichte des Madhyamaka in Tibet fängt mit dem indischen Gelehrter Śāntarakṣita an. Śāntarakṣita war nicht nur einer der prominentesten und einflußreichsten Gelehrten des spätindischen Buddhismus, sondern vorallem auch wesentlich verantwortlich an der Übermittlung des Buddhismus von Indien nach Tibet beteiligt. Śāntarakṣita gilt als der Gründer und Haupt-Exponent der sogennante Yogācāra-Madhyamaka-Schule, auf die ich später noch eingehen werde. Er wurde ca. 763 von König Khri-srong-lde-btsan (740- ca. 798) zum erstenmal nach Tibet eingeladen und später noch einmal ca. 775, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 788 lebte. Dank dem Prestige Śāntarakṣitas und seines Schülers Kamalaśīlas (ca. 740-795) wurde die Yogācāra-Madhyamaka-Schule überaus populär und gedieh noch mehrere Jahrhunderte. Śāntarakṣitas Schüler Kamalaśīla spielte eine wichtige Rolle in der berühmten so- genannten "bSam-yas-Debatte," die zwischen den Vertretern des chinesischen Buddhismus und denen des indischen Buddhismus ausgetragen wurde. Die Quellen berichten, daß König Khri-srong-lde-btsan nach Kamalaśīlas Sieg ein Gesetz einführte, wonach man von da an in Tibet der Ansicht Nāgārjunas zu folgen hatte.

Wenn man die Werke zweier Gelehrter des 8. und frühen 9. Jh. untersucht, nämlich Ye-shes-sdes *Differenzierung der Ansichten (Lta ba'i khyad par)*, sKa-ba-dpal-brtegs *Anordnung der Ansichten (Lta ba'i rim pa)*, sowie einige Schriftrollen aus Tunhuang, die vermutlich ebenfalls in das 8. und 10. Jh. zu datieren sind, kann man folgendes erschließen:

a) Im Gegensatz zum Yogācāra-System wurde in Tibet das Madhyamaka von Anfang an als

die Lehre der definitiven Bedeutung (*nges don: nitārtha*) angesehen.

- b) Das Yogācāra-Madhyamaka, für das Śāntarakṣita und Kamalaśīla stehen, war zu jener Zeit die bedeutendste Madhyamaka-Schule.
- c) Die Diskrepanz zwischen Yogācāra-Madhyamaka und Sautrāntika-Madhyamaka wurde nicht als wesentlich angesehen und beschränkte sich diesen Quellen nach nur auf ihre Ansichten bezüglich des Konventionellen.
- d) Obwohl sowohl Yogācāra-Madhyamaka als auch Sautrāntika-Madhyamaka Unterschulen des Svātantrika-Madhyamaka sind, wurde der Oberbegriff Svātantrika-Madhyamaka während der früheren Verbreitung des Buddhismus nicht verwendet. (Beide Begriffe, Svātantrika und Prāsaṅgika, wurden erst im 11. Jhr. geprägt.)

2. Ein kurzer Abriss der Kernideen des Madhyamaka aus der Sicht der rNying-ma-Schule

2.1. Rong-zom-pa, Klong-chen-pa und Mi-pham als Mādhyamikas

Genauso wie Śāntarakṣita und Kamalaśīla waren Rong-zom-pa, Klong-chen-pa und Mi-pham, die drei wichtigsten Gelehrten der rNying-ma-Tradition, nicht nur Anhänger des Madhyamaka, sondern selbstverständlich auch Tantriker. Viele Werke Rong-zom-pas und Klong-chen-pas, unter anderen auch ihre Werke über Madhyamaka, gingen leider verloren. In den Werken, die uns erhalten sind, gibt es jedoch einige wichtige Hinweise zu ihren Standpunkten bezüglich des Madhyamaka. Obwohl Rong-zom-pa über Madhyamaka schrieb und dessen philosophisches System erklärte, bezog er selbst, wie es in den erhaltenen Werken zur Vorschein kommt, nicht eindeutig Stellung. Madhyamaka war für ihn, wie auch vorher schon für Ye-shes-sde und dPal-brtegs, nur ein Teil eines neungliedrigen Schemas von Ansichten, an dessen Spitze die Philosophie der rDzogs-chen, der "Großen Vollendung" steht.¹ Diese sog. "neun Yānas" ("Fahrzeuge") sind hierarchisch aufgebaut. In ihnen ist Madhyamaka bloß eine Stufe auf dem Weg zum höchsten Yāna. An einer Stelle zeigt Rong-zom-pa eine Präferenz für das Yogācāra-Madhyamaka. Interessanterweise wurde seine Methode des Etablierens der Leerheit bzw. "Ur-Reinheit" (*ka-dag*) im höchsten Yāna, dem rDzogs-chen, von Mi-pham mit der *Prāsaṅgika*-Vorgehensweise Candrakīrtis verglichen. Es war wahrscheinlich Klong-chen-pa, der als erster rNying-ma Gelehrter die Theorien des Prāsaṅgika-Madhyamaka formell in das philosophische System der rNying-ma Schule einbrachte. Er war eindeutig ein Prāsaṅgika und beschrieb die Prāsaṅgika-Schule als die Spitze der nicht-tantrischen, den Lehrreden (*mdo: sūtras*) folgenden Philosophie. Da das Material zum Madhyamaka, das von Rong-zom-pa und Klong-chen-pa stammt, wie gesagt sehr rar ist und oft in ihren Werken über rDzogs-chen verborgen bleibt, ist das rNying-ma-Madhyamaka der Gegenwart überwiegend mit Mi-phams Interpretationen der Madhyamaka-Philosophie gleichzusetzen. Seine ausführlichen Madhyamaka-Werke dienen heutzutage als die Grundlage der rNying-ma-Position bezüglich der Madhyamaka-Philosophie. Er seinerseits behauptet, daß seine Interpretation auf den Absichten Rong-zom-pas und Klong-chen-pas basiere.

2.2. Das Madhyamaka auf den Ebenen der Basis, des Pfades und des Resultats

In der späteren Madhyamaka-Literatur der rNying-ma-pas ist es üblich, Madhyamaka in "Bedeutung" (*don*) und "Wort" (*tshig*) zu unterteilen. Genauer spricht man von "Madhyamaka des Auszudrückenden" (*brjod bya'i dbu ma*) und "Madhyamaka des Ausdrückenden" (*brjod*

byed kyi dbu ma). Letzteres wird auch "Text-Madhyamaka" (*gzhung dbu ma*) genannt. Das Madhyamaka des Auszudrückenden" wird weiter als das "Madhyamaka auf der Basis-Ebene" (*gzhi dbu ma*), das "Madhyamaka auf der Pfad-Ebene" (*lam dbu ma*) und das "Madhyamaka auf der Resultat-Ebene" (*bras bu dbu ma*) klassifiziert. Diese Begriffe wurden schon von Klong-chen-pa verwendet und sind zentral für das Verständnis des rNying-ma-Madhyamaka. Nach der rNying-ma-Interpretation ist das Madhyamaka seiner Definition nach stets eines dieser drei. Das Madhyamaka auf der Basis-Ebene wird als die Vereinigung der zwei Wahrheiten (*bden gnyis zung 'jug*) angesehen, das Madhyamaka auf der Pfad-Ebene als die Vereinigung der zwei Ansammlungen (*tshogs gnyis zung 'jug*) und das Madhyamaka auf der Resultat-Ebene als die Vereinigung der zwei Buddha-Körper (*sku gnyis zung 'jug*). Lassen Sie mich diese drei nun im Einzelnen darstellen.

2.2.1. Das Madhyamaka auf der Basis-Ebene

Genauso wie der Mond, der sich im Wasser spiegelt, nicht im Wasser zu finden ist, obwohl er darin erscheint, so hat jedes Phänomen, sei es saṃsārisch oder nirvāṇisch, in konventioneller Hinsicht zwei Aspekte: den Aspekt der Erscheinung (*snang ba'i cha*) und den Aspekt der Leerheit (*stong pa'i cha*). Die Wahrheit wird also als eine zweifache bezeichnet, weil die Phänomene zwei Modi besitzen, nämlich den Modus der Erscheinung (*snang tshul*) und den Modus der Existenz (*gnas tshul*), nämlich Leerheit. Den zwei Modi nach kann man alle Gegebenheiten von zwei Ebenen her betrachten: Diese zwei Ebenen sind:

1. das Konventionelle (*kun rdzob*) und das Absolute (*don dam*),
2. die Erscheinung (*snang ba*) und die Leerheit (*stong pa*),
3. das Verursachte (*'du byas*) und das Unverursachte (*'du ma byas*),
4. das Enstandene (*skyes pa*) und Nichtenstandene (*skyes med*) oder
5. das Dinghafte (*dngos po*) und Nichtdinghafte (*dngos med*), usw.

Aus der Sicht des Modus der Erscheinung hat das erste mehr Gewicht (*dbang btsan*) und aus der Sicht des Modus der Existenz hat das zweite mehr Gewicht. Aber aus der Sicht der höchsten Wahrheit (*mthar thug don*) sind beide falsch (*gnyis ka brdzun*). Denn Leerheit und Erscheinung sind beide Pole einer Dualität. Solche Leerheit ist nicht die unvorstellbare (*avikalpaḥ*) absolute Realität, die Nāgārjuna lehrte. In Wirklichkeit gibt es nur eine höchste Wahrheit, die alle Dualitäten übertrifft. Nach vielen rNying-ma Gelehrten ist es eben diese höchste Wahrheit, die vom Buddha entdeckt wurde. Nach dem *Lalitavistara-sūtra* ("der ausführliche Bericht vom Schau"?) verkündete der Buddha Śākyamuni nach seinem Erwachen folgendes:

Tiefgründig, ruhig, vielfaltlos, klar leuchtend, unbedingt:
Einen Nektar-ähnlichen Dharma habe ich entdeckt,
[Aber] weil niemand mich verstehen würde,
Bleibe ich [lieber] schweigend im Wald.

Dieser Vers ist meines Erachtens für die rNying-ma-pas von großer Bedeutung. Er wird häufig sowohl in sūtrischen als auch tantrischen Zusammenhängen zitiert und dient als Grundlage für die Interpretation verschiedene Systeme wie Yogacāra, Madhyamaka, Tathāgatagarbha-Theorie, Vajrayāna und insbesondere rDzogs-chen, aber ebenfalls auch für ihre Synthese, worauf ich später zu sprechen kommen werde. Dieser Nektar-ähnliche Dharma, der die höchste Wahrheit ist, wird mit verschiedenen Begriffen bezeichnet, z.B. als Untrennbarkeit der zwei Wahrheiten, als das Große Madhyamaka, als Madhyamaka auf der Basis-Ebene, Tathāgatagarbha, usw. Laut Klong-chen-pa und Mi-pham gibt es auf dieser Ebene keinen Unterschied zwischen Madhyamaka, Mahāmūdra und rDzogs-chen, den drei großen philosophischen oder mystischen Systemen von der Einsicht, die in Tibet gepflegt

wurden.

2.2.2. Das Madhyamaka auf der Pfad-Ebene

Während das Madhyamaka auf der Basis-Ebene schon immer dagewesen ist, gilt es nun, das Pfad-Madhyamaka, die wahre Wirklichkeit, erst theoretisch und dann praktisch zu erkennen. Man kann das Madhyamaka auf der Basis-Ebene als "ontologisches Madhyamaka" beschreiben, und das Madhyamaka auf der Pfad-Ebene als "logisches und soteriologisches Madhyamaka." Mi-pham benutzt für die zweite Stufe des Madhyamaka die Bezeichnung "Gnosis (d.h. Einsicht), die das Pfad-Madhyamaka erkennt." Diese Gnosis besteht in der Gnosis des meditativen und des post-meditativen Zustands. Im meditativen Zustand meditiert der Mādhyamika über die Vielfaltlosigkeit aller Phänomene. Im post-meditativen Zustand führt er seine Tätigkeiten normal weiter, d.h. er studiert, übt die Vollkommenheiten wie Freigebigkeit und Geduld, usw. Dementsprechend wird die Ansammlung der Gnosis (*ye shes kyi tshogs: jñāna-sambhāra*) während des meditativen Zustands und die Ansammlung des heilsamen Verdienstes (*bsod nams kyi tshogs: puṇya-sambhāra*) während des post-meditativen Zustands durchgeführt. Es wird gesagt, daß diese zwei Ansammlungen sich gegenseitig bestärken und daß daher beide durchgeführt werden sollen. Je höher die Stufe, auf der der Mādhyamika sich befindet, ist, desto geringer wird der Unterschied zwischen meditativem und post-meditativem Zustand, bis er völlig verschwindet, wenn die Buddhaschaft erlangt wird.

Die rNying-ma-pas behaupten, wie wahrscheinlich viele andere tibetische Gelehrte auch, daß der einzige Faktor, der ein Lebewesen von einem Buddha unterscheidet, wenigstens auf der konventionelle Ebene, das Maß des Vorhandenseins der sogenannten zwei Hemmnisse ist. Die zwei Hemmnisse sind das Hemmnis der moralische Befleckungen (*nyon mongs pa'i sgrib pa: kleśāvaraṇa*) und das Hemmnis des zu Wissenden (*shes bya'i sgrib pa: jñeyāvaraṇa*). Um die Buddhaschaft zu erreichen, muß ein Lebewesen beide Hemmnisse beseitigen. Aus der Sicht der rNying-ma-pas kann ein Mādhyamika, der sich auf dem "Weg der Ansammlung" (*tshogs lam: saṃbhāra-mārga*) bzw. auf dem "Weg der Vorbereitung" (*sbyor lam: prayoga-mārga*) befindet, das "Bild der unausdrückbaren absoluten Wahrheit" erlangen. Durch den Madhyamaka-typischen Syllogismus (*dbu ma'i gtan tshigs*) kann ein Mādhyamika eine indirekte Erkenntnis (*rjes dpag tshad ma: anumāna-pramāṇa*) entwickeln, wodurch bei ihm eine Überzeugung bezüglich der Leerheit aller Phänomene entsteht. Die groben moralischen Befleckungen (*nyon mongs pa: kleśa*) werden zwar unterdrückt (*mgo mnan*), aber noch nicht beseitigt. Auf dem "Weg der Schau" (*mthong lam: darśana-mārga*) wird ein Mādhyamika zum erstenmal direkt die Leerheit erblicken können, und dadurch wird der bloß auf falscher Vorstellung basierende Teil (*kun brtags kyi cha*) der zwei Hemmnisse aufgegeben. Auf dem "Weg der Übung" (*sgom lam: bhāvanā-mārga*), und zwar während der ersten sieben Stufen des Bodhisattva-Weges, wird der angeborene, spontane Teil (*lhan skyes kyi cha*) der zwei Hemmnisse aufgegeben. Auf der achten, neunten und zehnten Stufe, kämpft der Mādhyamika nur noch mit dem Hemmnis bezüglich des zu Wissenden. Unmittelbar nachdem auf der zehnte Stufe die sogenannte "Diamant-ähnliche Sammlung" (*rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin: vajropama-samādhi*) entstanden ist, gibt er das subtilste Hemmnis bezüglich des zu Wissenden auf, und unmittelbar danach erlangt er den "Weg der Vollendung" (*mthar phyin lam: niṣṭhā-mārga*) oder dem Weg dessen, der nicht mehr zu üben braucht (*mi slob lam: āśaikṣa-mārga*), und er wird ein Buddha.

2.2.3. Das Madhyamaka auf der Resultat-Ebene

Die Buddhaschaft bzw. das Madhyamaka auf der Resultat-Ebene wird als nichts anderes als die endgültige Aufdeckung des Madhyamaka auf der Basis-Ebene mit Hilfe des Pfad-Madhyamaka betrachtet. Der Unterschied zwischen einem Lebewesen und einem Buddha bezieht sich daher nach der rNying-ma-Lehre nicht auf ihre Natur, sondern auf die bei ihnen vorhandenen oder nicht mehr vorhandenen Befleckungen.

Die Leerheit wird als "von Natur aus reines Nirvāṇa" (*rang bzhin rnam dag gyi myang 'das*) bzw. als "von Natur aus reine wahre Wirklichkeit" beschrieben. Die rNying-ma-pas ersetzen später, wahrscheinlich aufgrund der Einflüsse sowohl der Madhyamaka-Tathāgatagarbha-Synthese als auch der Vajrayāna-Lehre, den Ausdruck "von Natur aus reine wahre Wirklichkeit" mit "von Natur aus reiner Buddha" (*rang bzhin rnam dag gi sangs rgyas*). Daher werden alle Lebewesen von den rNying-ma-pas als "von Natur aus reine Buddhas" (*rang bzhin rnam dag gi sangs rgyas*) angesehen: Die Lebewesen erscheinen zwar als Lebewesen, in Wirklichkeit aber existieren sie als Buddhas. Dementsprechend wird die Buddhaschaft von den rNying-ma-pas nicht als ein neues Produkt angesehen, nicht einmal aus der Sicht der Lehre des Sūtra-Fahrzeuges. Damit sind die fünf Wege (*lam: mārga*) und die zwei Ansammlungen (*tshogs: saṃbhāra*) eine "aufdeckende (od. erhellende) Ursache" (*gsal byed kyi rgyu*) wie z.B. eine Lampe, die ein Objekt in der Dunkelheit bloß aufdeckt oder erhellt, und keineswegs eine "erzeugende Ursache" (*skyed byed kyi rgyu*), wie etwa Samen, die Sprößlinge hervorbringen. Daher wird Nirvāṇa, nicht nur aus der Sicht der rDzogs-chen-Lehre, sondern auch aus der Sicht des Madhyamaka, nur als das Aufhören falscher oder fehlgeleiteter Vorstellungen betrachtet. Der Unterschied zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa ist daher eine Frage von Wissen und Nicht Wissen.

3. Die Eigenart des rNying-ma-Madhyamaka

Das rNying-ma-Madhyamaka, wie wir es heute kennen, stellt eine eigene Art von Madhyamaka dar, für die alle drei, Rong-zom-pa, Klong-chen-pa und Mi-pham, jeweils in unterschiedlichem Maße verantwortlich sind. Das gegenwärtige rNying-ma-Madhyamaka besteht nicht nur aus einer Synthese mit der Lehre der Erkenntnistheorie (*tshad ma: pramāṇa*), sondern auch mit den Lehren des Yogācāra, der Tathāgatagarbha-Lehre und des Vajrayāna, darunter insbesondere des rDzogs-chen. In den folgenden Passagen werde ich auf diese Synthesen kurz eingehen.

3.1. Die Madhyamaka-Pramāṇa-Synthese

Manche rNying-ma-Gelehrten haben die Notwendigkeit der logischen Überlegungen (*rigs pa: nyāya*) im allgemeinen und der Erkenntnistheorie (*tshad ma: pramāṇa*) im buddhistischen System insbesondere abgelehnt. Mi-pham hat solche Meinungen scharf kritisiert und nannte sie "einen furchtbaren Geheimspruch des Māra, des Dämons(?)" (*bdud kyi gsang tshig rngam chen po*). Er hat sich daher bemüht, nicht nur das Madhyamaka, sondern auch alle anderen Richtungen der rNying-ma-Philosophie mit der Erkenntnistheorie zu verbinden. Laut Mi-pham verkündete Dharmakīrti überwiegend die konventionelle Erkenntnistheorie und Nāgārjuna die absolute Erkenntnistheorie. Seiner Meinung nach war Śāntarakṣita derjenige, der diese zwei Theorien zusammenbrachte, und daher gilt er, neben Nāgārjuna und Asaṅga, als der dritte Wegbereiter. Mi-pham ist von Śāntarakṣita tief beeindruckt und daher auch stark

beeinflusst. Für ihn sind Madhyamaka und Pramāṇa eine notwendige Kombination. Er behauptet darüberhinaus, daß selbst die Prāsaṅgikas die zwei Wahrheiten durch erkenntnistheoretische Methoden etablieren.

Mi-phams Ausgangspunkt ist, daß die Unterschiede zwischen den verschiedenen buddhistischen philosophischen Systemen nur in Bezug darauf existieren, wie tief ein System den "Existenz-Modus der Dinge" (*dnogs po'i gnas tshul*) erkennen läßt. Den zwei Objekten der Erkenntnis (*gzhal bya: prameya*) entsprechend gibt es zwei Arten von Erkenntnismittel (*tshad ma: pramāṇa*), nämlich, wie bei den zwei Wahrheiten, die konventionellen Erkenntnismittel (*tha snyad tshad ma*) und die das Absolute (also: die höchste Wirklichkeit) analysierenden Erkenntnismittel (*don dam dpyod byed tshad ma*). Die konventionellen Erkenntnismittel können entweder gewöhnlich bzw. unrein (*ma dag*) oder eine reine Sicht[weise darstellend] (*dag gzigs*) sein. Das das Absolute analysierende Erkenntnismittel kann entweder das Erkenntnismittel der "uneigentlich (*rnam grangs: paryāya*) absoluten Wahrheit" oder der "eigentlich (*rnam grangs min pa: niṣparyāya*) absoluten Wahrheit," d.h. der vollkommenen Vielfaltlosigkeit, sein.

Die Theorie des reinen Sichtweise darstellenden Erkenntnismittels, die eine Besonderheit der rNying-ma-pas ist, spielt eine wichtige Rolle nicht nur in der Tathāgatarbha- und der rDzogs-chen-Lehre, sondern auch in der Interpretation einiger Madhyamaka-Theorien. Obwohl es Mi-pham war, der sie systematisiert hat, geht diese Theorie ursprünglich auf Rong-zom-pa zurück, und wurde von Mi-pham als das Löwengebrüll Rong-zom-pas beschrieben. Eine der Streitfragen in der tibetischen Madhyamaka-Tradition bezieht sich darauf, wie die verschiedenen Arten von Lebewesen auf der konventionellen Ebene unterschiedlich wahrnehmen. Aussagen bezüglich der verschiedenen Wahrnehmungen der Lebewesen kommen schon in der indischen buddhistischen Literatur vor, z.B. in Candrakīrti's *Madhyamakāvatāra* ("Einstieg in das Madhyamaka"). Diesbezüglich haben sich die tibetischen Mādhyamikas oft gefragt, wie die Phänomene, die Gegenstand optischer Wahrnehmung (*blta bya: draṣṭavya*) sind, ontologisch existieren. Es werden verschiedene Lebewesen, die das Wasser in einem Fluß anschauen, als Beispiel genommen: Ein Höllen-Wesen wird es als kochendes, geschmolzenes Eisen (*lcags chu khol ma*) wahrnehmen, ein Hungergeist (*yi dwags: preta*) als Eiter und Blut (*rnam khrag*), ein Mensch als ein Mittel gegen Durst, usw. Die Frage ist: Welche Wahrnehmung ist nun richtig? Sind alle richtig oder sind einige möglicherweise falsch? Die rNying-ma-pas verwenden, um diese Frage zu beantworten, ihre Theorie des reinen Sichtweise darstellenden Erkenntnismittel an. Laut dieser Erkenntnistheorie ist die Richtigkeit der verschiedenen Wahrnehmungen direkt proportional zur Reinheit des eigenen Geistes. Anders gesagt, je reiner die Sichtweise des Lebewesens ist, desto näher ist seine Wahrnehmung der Realität. Weil der Buddha von sämtlichen Hemmnissen befreit ist, ist seine Wahrnehmung am reinsten und am richtigsten. Die rNying-ma-pas behaupteten, daß das gemeinsame ontologische Objekt eine "bloße Erscheinung" (*snam tsam*) ist und daß diese bloße Erscheinung als Basis aller möglichen reinen und unreinen Erscheinungen fungieren kann.

Es scheint nach den rNying-ma-pas so zu sein, daß die Differenz zwischen den konventionellen und absoluten Erkenntnismitteln, zwischen der konventionellen und absoluten Wahrheit, und zwischen meditativem und post-meditativem Zustand abnimmt, je näher man der Buddhaschaft kommt. Wenn man die Buddhaschaft erlangt, verschwinden alle Zweitheiten. Es bleiben nur noch die höchste Wirklichkeit, d.h. die Einheit der zwei

Wahrheiten, und das höchste Erkenntnismittel, d.h. die "von-selbst-entstandene Gnosis" (*rang byung ye shes*), und man befindet sich in einem Zustand, in dem man das Erkennen (od. Subjekt) (*shes pa*) und das zu Erkennende (Objekt) (*shes bya*) nicht mehr unterscheidet.

3.2. Die Madhyamaka-Yogācāra-Synthese

Im Gegensatz zu den meisten tibetischen Gelehrten zeigte Mi-pham eine eindeutige Zuneigung zu den Yogācāra-Theorien. Diese bezieht sich allerdings nicht auf ihre Theorie der absoluten Wahrheit, denn hier nahm er den Standpunkt des Madhyamaka ein. Die Yogācāra-Theorien sind seiner Meinung nach bezüglich der Konvention wichtig, und sie sind in dieser Hinsicht nicht nur korrekt, sondern die besten unter den verschiedenen Ansichten. Es ist einigen von Ihnen sicherlich schon bekannt, daß die Vertreter des Yogācāra-Systems behaupten, daß alle Phänomene nur im Geist vorhanden sein. Laut Mi-pham sollte diese Aussage immer auf zwei verschiedenen Ebenen verstanden werden. Wenn die Yogācāra-Anhänger auf der Ebene des "konventionellen Erscheinungsmodus" (*tha snyad snang tshul*), d.h. der Art und Weise wie die Dinge erscheinen, also erkenntnistheoretisch sprechen, besagt ihre Position wie die der Sautrāntikas lediglich, daß das, was erkannt oder wahrgenommen wird, nur ein Bild im Bewußtsein ist. Aber wenn sie die Phänomene auf der Ebene des Existenzmodus (*tha snyad gnas tshul*), d.h. der Art und Weise wie sie in der Konvention existieren, also ontologisch, betrachten, dann lehren sie, daß diese nur im Geist existieren, genauso wie die Dinge, die im Traum erscheinen: Sie scheinen Phänomene in einer Außenwelt zu sein, aber in Wirklichkeit sind sie nur Projektionen des eigenen Geistes. Mi-pham behauptet sogar, daß die Behauptung der Existenz der Phänomene als bloßer Projektion des eigenen Geistes keine einzigartige Theorie der Yogācāra-Anhänger sei, sondern ein charakteristischer Zug aller buddhistischen Mahāyāna-Lehren einschließlich der von Nāgārjuna und Candrakīrti. Er stellte sich die Frage, warum die Mādhyamikas Elemente der Yogācāra-Theorie wie z.B. das "Gründerkennen" (*ālayavijñāna*) kritisiert haben. Dafür gibt er zwei Erklärungen:

- a) Wenn die Mādhyamikas die höchste Wirklichkeit etablieren, dekonstruieren sie alle Gegebenheiten und alle Behauptungen. Laut Mi-pham bedeutet das nicht, daß ein bestimmtes Phänomen in der Konvention nicht existiert, nur weil die Mādhyamikas es während der Etablierung ihrer Ansicht leugnen. Seiner Meinung nach kann niemand die Existenz der Dinge leugnen, solange solche Dinge nicht auch zur konventionellen Logik (*tha snyad rigs pa*) in Widerspruch stehen. Nach der buddhistischen Logik ist z.B. die Existenz eines Weltschöpfers, der sowohl ewig als auch dynamisch sein soll, nicht einmal auf der konventionellen Ebene möglich, ebensowenig wie ein "Hasenhorn" (ein Beispiel für Unmöglichkeit). Obwohl alle Gegebenheiten aus Sicht der absoluten Ebene ausnahmslos negiert werden können nach Mi-pham die Yogācāra-Theorien wie z.B. das *Ālayavijñāna* nicht mit solchen überhaupt nichtexistierenden Fiktionen wie einem Weltschöpfer oder einem "Hasenhorn" gleichgesetzt werden.
- b) Mi-phams zweite Erklärung für die Kritik der Prāsaṅgikas an den Yogācāra-Theorien ist, daß sie nicht auf alle Vertreter des Yogācāra Systems gerichtet ist, sondern nur auf einige, die extreme dogmatische Positionen vertreten und sich bloß als Vertreter des Yogācāra ausgeben. Abgesehen davon ist für Mi-pham die [theoretische] Auffassung der Erscheinungen als Geist (*snang ba sems su 'dod pa*), allgemein sehr wichtig im Buddhismus, insbesondere im Mahāyāna und tantrischen Buddhismus. Kurz gesagt, betrachtet Mi-pham die Yogācāra-Theorien als die beste Konvention des Madhyamaka.

3.3. Die Madhyamaka-Tathāgatagarbha-Synthese

Die Frage, wie die Lehre des Tathāgatagarbha, bzw. der Buddhanatur im allen Lebewesen zu verstehen ist, ist im tibetischen Buddhismus Thema einer erbitterten Debatte. Manche, wie z.B. die Jo-nang-pas, verstehen die Tathāgatagarbhalehre wörtlich. Sie wird von ihnen als die höchste Lehre Buddhas angesehen. Die Lehre der Leerheit wird dagegen von ihnen nur als eine provisorische Lehre verstanden. Für andere Exegeten, wie z.B. Tshong-kha-pa, den Gründer der dGe-lugs-pa-Tradition, ist die Tathāgatagarbhalehre ganz und gar nicht wörtlich zu verstehen. Sie ist nur als eine provisorische Lehre zu verstehen und die endgültige Lehre Buddhas ist die Lehre der Leerheit (bzw. die Madhyamakalehre). Eine Besonderheit der rNying-ma-Tradition ist, daß sie beide Lehren, die der Leerheit des Madhyamaka und die des Tathāgatagarbha, als endgültige Lehre des Buddha betrachten. Nach dieser Tradition sind sowohl die Leerheit als auch die unvorstellbaren Vorzüge des Tathāgatagarbha wörtlich zu verstehen, allerdings aus zwei verschiedenen Perspektiven. Aus der Perspektive der absoluten Wahrheit sind alle Gegebenheiten einschließlich des Tathāgatagarbha von Natur aus leer. Aber aus der Perspektive der höchsten konventionellen Wahrheit sind die unvorstellbaren Vorzüge des Tathāgatagarbha vorhanden. Daher ist der Tathāgatagarbha nach der rNying-ma-Tradition einerseits von Natur aus leer und andererseits voller Vorzüge.

Wie wir schon sahen, kann die Madhyamaka-Theorie der rNying-ma-Schule unabhängig von der Tathāgatagarbha-Theorie nicht erklärt werden. Wenn behauptet wird, daß aus der Sicht der rNying-ma-pas die Lehren der Leerheit und des Tathāgatagarbha als die endgültige Lehre von definitiver Bedeutung betrachtet werden, stellt sich die Frage: Was sind eigentlich die Kriterien für definitive bzw. provisorische Bedeutung? Das bekannteste Kriterium lautet: Die absolute Wahrheit ist von definitiver Bedeutung, die konventionelle Wahrheit ist von provisorischer Bedeutung. Mi-pham weist darauf hin, daß es zwei, wie ich es nenne "Modi der zwei-Wahrheiten" gibt und daß es wichtig ist, sie von einander zu unterscheiden. Diese zwei Modi sind:

1. Der Zwei-Wahrheiten-Modus von Erscheinung und Leerheit (*snang stong bden gnyis*), und
2. Der Zwei-Wahrheiten-Modus von der [wahren] Existenz und der Erscheinung (*gnas snang bden gnyis*).

Der erste Modus besteht aus der Sicht des Absolute analysierenden Erkenntnismittel und der zweite aus der Sicht des höchsten konventionellen Erkenntnismittels.

1. Nach dem "zwei-Wahrheiten Modus von Leerheit und Erscheinung" wird der Leerheitsaspekt (*stong cha*) jedes Phänomens als absolute Wahrheit und der Erscheinungsaspekt (*snang cha*) als die konventionelle Wahrheit angesehen. Das entspricht der Art und Weise wie, wie die zwei Wahrheiten in der eingangs (S. 1) erwähnten mittleren Predigt des Buddha angewendet wurden. Aus dieser Perspektive ist der Aspekt der Leerheit, der die absolute Wahrheit ist, auch das Erkenntnis-Objekt des absoluten Erkenntnismittels und muß deshalb von definitiver Bedeutung sein.

2. Nach dem "zwei-Wahrheiten Modus der Existenz und der Erscheinung," werden die (objektive) Wirklichkeit (*yal*) und die (subjektive) Erkenntnis (*yal can*), die den Modi der Existenz und der Erscheinung entsprechen, als die "absoluten Wahrheiten" bezeichnet. Die Wirklichkeit und die Erkenntnis, die den Modi der Existenz und der Erscheinung nicht entsprechen, werden als die "konventionelle Wahrheiten" bezeichnet. Anderes gesagt, wenn die Gegebenheiten genauso erscheinen wie sie existieren, werden sowohl subjektive Erkenntnis als auch objektive Wirklichkeit

als die absolute Wahrheit bezeichnet. Wenn die Gegebenheiten erscheinen, aber nicht in der Art und Weise wie sie existieren, werden so wohl subjektive Erkenntnis als auch objektive Wirklichkeit als die "konventionelle Wahrheit" bezeichnet.

Nach dem ersten zwei-Wahrheiten Modus, dem der "Leerheit und Erscheinung," ist Leerheit die endgültige Lehre Buddhas und daher von definitiver Bedeutung. Nach dem zweiten Modus, dem "Modus der Existenz und der Erscheinung," entsprechen der Tathāgatagarbha und die Erkenntnis, die ihn wahrnimmt (z.B. das Allwissen Buddhas), dem Modus der Existenz und der Erscheinung. Daher werden sowohl Tathāgatagarbha als auch das Allwissen des Buddha als die "absolute Wahrheit" bezeichnet. Die zwei Modi der zwei Wahrheiten erklären, wie und warum die rNying-ma-pas so wohl Leerheit als auch den Tathāgatagarbha als endgültige Lehre betrachten, und daher auch als von definitiver Bedeutung.

3.4. Die Madhyamaka-Vajrayāna-Synthese

Das Madhyamaka der rNying-ma-Schule ist in gewisser Hinsicht auch ein Madhyamaka-Vajrayāna-Synthese. Da die Lehren des Vajrayāna und daher auch ihre Synthese mit dem Madhyamaka jedoch ein zu umfangreiches Thema ist, werde ich heute nicht in der Lage sein, darüber ausführlich zu sprechen.

Ich werde jedoch versuchen, Ihnen in ein paar Sätzen die Kernideen dieser Synthese zu vermitteln. rNying-ma-Gelehrte sprechen oft von der sogenannten Einheit von Sūtra und Mantra (*mdo sngags zung 'jug*). Mit Sūtra ist nicht irgendein nicht-tantrisches System gemeint, sondern das Madhyamaka- oder das Yogācāra-System. Sie gehen davon aus, daß auch aus der Sicht des Vajrayāna alle Phänomene auf der absoluten Ebene als vielfaltlos und auf der konventionellen Ebene als illusorisch, wie ein Traum, Spiegelbild, Fatamorgana, usw. betrachtet werden sollten. Was die ontologische Vielfaltlosigkeit und den illusorischen Charakter der konventionellen Wirklichkeit angeht, so gibt es nach der rNying-ma-Lehre keinen Unterschied zwischen dem Madhyamaka- und dem Vajrayāna-System. Selbst in der rDzogs-chen-Lehre wird die von den Mādhyamikas gelehrt Vielfaltlosigkeit vertreten. Häufig wird die Ansicht der Prāsaṅgikas als Übergang zum rDzogs-chen betrachtet und gelegentlich sogar mit der Ur-Reinheit der rDzogs-chen-Lehre gleichgesetzt. Eine Besonderheit der Vajrayāna-Theorie ist allerdings, daß eben diese illusorischen Erscheinungen als reine Gottheiten (*dag pa'i lha*) betrachtet werden sollen. Diese Gottheiten werden nach der rNying-ma-Lehre allerdings nicht immer als Gottheiten mit Gestalt, Händen, Füßen, usw. verstanden, sondern vor allem als absolute Reinheit.

4. Schlußwort

Wie ich anfangs erwähnt habe, wurde Nāgārjunas Ansicht während der ersten Periode der Verbreitung des Buddhismus in Tibet hauptsächlich von Śāntarakṣita und Kamalaśīla verkündet. Es wird daher tendenziell behauptet, daß die Madhyamaka-Interpretation der rNying-ma-pas dem System der Yogācāra-Madhyamaka-Schule entspricht. Sind die rNying-ma-pas aber wirklich als Yogācāra-Mādhyamikas zu betrachten? Rong-zom-pa, wie wir vorhin sahen, hatte unter den Madhyamaka-Systemen eine deutliche Präferenz für das Yogācāra-Madhyamaka. Es ist jedoch ungewiß, ob er dieselbe Meinung vertreten hätte, wenn

das Prāsaṅgika-Madhyamaka zu seiner Zeit schon verbreitet gewesen wäre. Klong-chen-pa hingegen hatte keine Präferenz für das Yogācāra-Madhyamaka, sondern für das Prāsaṅgika-Madhyamaka. Er stand der Lehre Śāntarakṣitas und Kamalaśīlas wahrscheinlich deshalb skeptisch gegenüber, weil er zur Position des chinesische Hva-shang Mahāyāna tendierte, der Kalamāśīlas Gegner in der Debatte von bSam-yas war. Daher kann man fast mit Sicherheit sagen, daß Klong-chen-pa kein Svātantrika- bzw. Yogācāra-Mādhyamika war. Sicher gibt es mehrere Stellen, in denen Mi-phams eindeutige Zuneigung nicht nur zum Yogācāra-Madhyamaka sondern auch zum Yogācāra-System an sich zu spüren ist. Er ist manchmal sogar skeptisch gegenüber denen, die das Prāsaṅgika-Madhyamaka zu sehr verherrlichen (*ntho snyegs byed*), und sagt, daß man sich zunächst auf einen sicheren Boden wie z.B. die Lehre Śāntarakṣitas stellen soll. Jedoch muß das meiner Meinung nach nicht bedeuten, daß seine endgültiger Standpunkt Yogācāra oder Yogācāra-Madhyamaka ist. In seiner *Lampe der Gewißheit* (*Nges shes sgron me*) nimmt er eindeutig den Standpunkt der Prāsaṅgikas ein. Es muß jedoch klar gesagt werden, daß seiner Meinung nach der Unterschied zwischen Svātantrika und Prāsaṅgika sich ausschließlich auf die Art und Weise bezieht, wie sie Vielfaltlosigkeit etablieren. Er würde sehr wahrscheinlich für Anfänger die Svātantrika-Vorgehensweise empfehlen, da er behauptet, daß sie praktikabler (*stabs bde ba*) ist. Er bezeichnet die Methode der Svātantrikas als "allmählich" (*rim gyis pa*), die der Prāsaṅgikas hingegen als "plötzlich" (*gcig char ba*). Eine Bezeichnung der Madhyamaka-Philosophie der rNying-ma-Schule als Yogācāra-Madhyamaka ist daher meiner Meinung nach, obwohl sie eindeutig vom Yogācāra-System beeinflusst ist, zu stark vereinfachend. Wie wir sehen konnten, ist das Madhyamaka der rNying-ma-pas sehr komplex und beinhaltet neben Elementen des Yogācāra auch mehrere Elemente anderer Systeme. Ich werde damit meinen Vortrag beenden und hoffe, daß es mir heute gelungen ist, bei Ihnen ein wenig Interesse an der rNying-ma-Interpretation des Madhyamaka zu erwecken.