

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



KLAUS-DIETER MATHES

Die Rolle des Lankavatarasutra im Wettstreit der verschiedenen
Mahayana-Modelle der Realität

XXX. Deutscher Orientalistentag
Freiburg, 24.-28. September 2007
Ausgewählte Vorträge
Herausgegeben im Auftrag der DMG
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92710>
ISSN 1866-2943

Die Rolle des *Laṅkāvatārasūtra* im Wettstreit der verschiedenen Mahāyāna-Modelle der Realität

Klaus-Dieter Mathes, Hamburg

Allgemeines

Der Buddhismus hat in seiner zweieinhalb Jahrtausend alten Geschichte nicht nur eine weite geographische Verbreitung gefunden, sondern auch in seiner Auseinandersetzung mit den jeweiligen Gesellschaften und Kulturen eine Vielfalt von Formen hervorgebracht. Es entstanden neue buddhistische Schulen, die sich auf eine jeweils neu in Umlauf gebrachte Gruppe von Lehrreden oder Sūtras beriefen, um ihren Neuerungen eine kanonische Grundlage zu geben. Die sich dadurch ergebende Vielfalt der Lehre wurde in der Regel durch eine Unterscheidung der Worte Buddhas in solche mit definitiver und vorläufiger Bedeutung (*nūtārtha* und *neyārtha*) erklärt. Bereits im frühen Buddhismus griff man zu diesem hermeneutischen Werkzeug, um die teils widersprüchlichen Lehrinhalte sinnvoll zueinander in Beziehung setzen zu können.¹ Die Schulen des Mahāyāna haben an diese Strategie angeknüpft und die älteren Schichten der buddhistischen Lehre als *neyārtha* in ihr neues Denkgebäude integriert. In der darauf folgenden Auseinandersetzung der verschiedenen Mahāyāna-Richtungen sollte das *Laṅkāvatārasūtra* dann eine bedeutende Rolle spielen.

Während die Ontologie des frühen Buddhismus vergängliche, aber jeweils aus sich heraus bestehende Daseins- und Geistesfaktoren kennt, *dharmas*, die ihr eigenes spezifisches Merkmal (*svalakṣaṇa*) haben, sind im Madhyamaka alle *dharmas* leer von einem solchen spezifischen Merkmal oder Eigenwesen. Die Negation eines persönlichen Selbst (*ātman*) und beständiger Daseinsfaktoren im alten Buddhismus wird im Madhyamaka dahingehend uminterpretiert, dass alle Gegebenheiten ihrem Wesen nach leer sind. Dabei verweisen die Mādhyamikas auf eine Gruppe neuer Sūtras, die sog. Prajñāpāramitāsūtras, die die Leerheit in

¹ So erklärten bereits die Vaibhāṣikas Widersprüche in der Lehre, wie etwa, dass der Körper des Buddha zum einen als „mit Verunreinigungen versehen“ (*sāsrava*) und zum anderen als „ohne Verunreinigungen“ (*anāsrava*) dargestellt wird, indem sie zwischen Belehrungen mit definitiver (*nūtārtha*) und vorläufiger Bedeutung (*neyārtha*) unterschieden. Während die Aussage „Der Körper des Buddha ist mit Verunreinigungen versehen“ für die Vaibhāṣikas definitive Bedeutung hat, ist der dem entgegengesetzte Lehrinhalt *neyārtha*, da in Wirklichkeit nicht der Körper des Buddha ohne Verunreinigungen ist, sondern sein „Körper der Lehre“ (*dharmakāya*). Die Aussage „der Körper des Buddha ist ohne Verunreinigungen“ geht also von der Intention (*abhiprāya*) „der Körper der Lehre ist ohne Verunreinigungen“ aus (Honjō 1989:(60)).

ihrem Sinne fassen. Die Unterschiede zwischen der alten und neuen Lehre werden dann mit Hilfe der bereits im Hīnayāna greifbaren Strategie, Sūtra-Stellen mit definitiver von solchen mit vorläufiger Bedeutung zu unterscheiden, erklärt. Sūtra-Stellen mit definitiver Bedeutung müssen demnach die Leerheit lehren. So heißt es im *Samādhirājasūtra* VII.5:

Man erkennt die Besonderheit der Sūtra-Stellen mit definitiver Bedeutung daran, dass der Buddha [darin] die Leerheit lehrte.

Dort [aber, wo die Rede von] einer Person, einem Lebewesen und einem Menschen [ist], erkennt man, dass all [diese] *dharmas* von vorläufiger Bedeutung sind.²

Es ist interessant, dass hier die Definition von *neyārtha* mit dem Abhidharma des alten Buddhismus vereinbar ist: ein *neyārtha*-Sūtra liegt dann vor, wenn von einer Person oder einem persönlichen Selbst die Rede ist. Dass darüber hinaus auch die alte Abhidharma-Ontologie von wirklich existenten Daseinsfaktoren (*dharmas*), die ein spezifisches Merkmal haben, *neyārtha* ist, folgt nur indirekt aus der Tatsache, dass mit solchen *dharmas* die Leerheit nicht gelehrt wird. Damit hat die neue Prajñāpāramitā-Lehre von der Leerheit aller Gegebenheiten die alte Abhidharma-Ontologie verdrängt. Grundlage der Madhyamaka-Lehre bildet also eine Gruppe neuer Sūtras, die nicht nur der Kernaussage, dass alles leer ist, eine kanonische Grundlage verschafft, sondern auch mit einer neuen Definition von *neyārtha* und *nītārtha* die notwendige hermeneutische Strategie bereitstellt. Wichtig für die Akzeptanz dieser Neuerung ist natürlich noch der Nachweis, dass die Abhidharma-Ontologie widersprüchlich ist, und deswegen nicht für eine Bestimmung von *nītārtha* verwendet werden darf. Eine Reihe von Nāgārjunas Argumenten ist in der Tat besser nachzuvollziehen, wenn man sie vor diesem Hintergrund betrachtet.

In ähnlicher Weise verfahren dann ein gutes Jahrhundert später³ die Vertreter der Yogācāra-Schule, die sich bei der Ausgestaltung ihrer Lehre, dass die ganze Welt nur ein Erkennen im Geist ist⁴, in erster Linie auf das *Samdhinirmocanasūtra* zurückgreifen. Im siebten Kapitel dieses Sūtras wird die Unterscheidung in *neyārtha* und *nītārtha* im Sinne des Yogācāra neu definiert. So werden die Worte Buddhas in SNS VII.30 in drei verschiedenen Zyklen von Belehrungen, sogenannten „Raddrehungen“ (Skt. *dharmacakra*) zusammengefasst. Das erste

² SRS, S. 36, Z. 1-4: *nītārthasūtrāntaviśeṣa[m]ḥ jānati yathopadiṣṭhā sugatena śūnyatā / yasmin (text: yāsmīn) punaḥ pudgala[h] sattva[h] puruṣo neyārthatāṃ jānati sarvadharmān //*.

³ Siehe Cüppers (1990:xx-xxi), der in den nepalesischen Handschriften des *Samādhirājasūtra* festgestellt hat, dass sowohl der *anusvāra* (§ e) als auch der *visarga* (§ n) am Wortende ausfallen kann, falls der syntaktische Bezug eindeutig ist.

Für eine französische Übersetzung dieses Verses siehe Mimaki 1982:147.

⁴ Leider erlaubt der derzeitige Stand der Forschung keine genauere Datierung. Nach Nakamura (1987:210) gab es das *Akṣayamatīnirdeśasūtra* bereits zu Lebzeiten Nāgārjunas, und das *Samdhinirmocanasūtra* dürfte wohl um ca. 300 n. Chr. niedergeschrieben worden sein (Schmithausen 1969:819).

⁴ Es sei an dieser Stelle nur kurz darauf hingewiesen, dass auch das *Samdhinirmocanasūtra* ein historisch gewachsener Text ist, derart, dass die Nur-Geist-Lehre in diesem siebten Kapitel wahrscheinlich noch nicht ganz ausgeprägt war.

dharmacakra umfasst die alten Lehren des Hīnayāna, das zweite die Lehren der Sūtras, die der Madhyamaka-Doktrin eine kanonische Grundlage geben, und das letzte *dharmacakra* enthält dann die Sūtras, in denen die Yogācāra-Lehre vertreten wird. Somit integrieren auch die Yogācāras die älteren Schichten des Buddhismus (zu denen nunmehr auch das Madhyamaka gehört) als *neyārtha*-Lehren, die dann im Sinne ihrer Sūtras (dem dritten *dharmacakra* also) ausgelegt werden müssen.⁵ Die drei *dharmacakras* spiegeln somit die verschiedenen Phasen der Entwicklung des Buddhismus wieder, wenngleich die Yogācāras natürlich den Anspruch erheben, dass der historische Buddha alle drei Räder der Lehre in Bewegung setzte.

Während die Mādhyamikas Widersprüche im Abhidharma zum Anlass nehmen, *nītārtha* in ihrem Sinne neu zu definieren, machen sich die Yogācāras ein Problem zunutze, das ihrer Meinung nach in der Madhyamaka-Hermeneutik nicht zufriedenstellend gelöst worden ist. Im Abhidharma ist lediglich das persönliche Selbst *neyārtha*, aber nicht z.B. die momenthaften, ihrem eigenen Merkmal nach existenten Geistesfaktoren, die als Träger des *karman* fungieren. Wenn man aber jetzt im Madhyamaka auch die Träger des *karman* als *neyārtha* bezeichnet, und lediglich die Leerheit aller Dinge *nītārtha* ist, dann geht die alte Abhidharma-Unterscheidung zwischen dem bloß eingebildeten Selbst und den Trägern des *karman* verloren.⁶

Im vierten Kapitel seiner *Vyākhyāyukti*⁷ nimmt Vasubandhu⁸ die Prajñāpāramitāsūtras vor den Vertretern des Hīnayāna in Schutz, die bestreiten, dass diese neuen Sūtras überhaupt vom Buddha stammen, da sie gefährlich und nihilistisch wären. Diese Kritik macht sich Vasubandhu allerdings zu Nutze und weist darauf hin, dass der Widerspruch zwischen dem Abhidharma und Madhyamaka nicht durch eine bloße Zuordnung der gesamten Abhidharma-

⁵ Siehe Powers 1995:138-141.

⁶ Siehe Mathes 2007:335-336.

⁷ Das vierte Kapitel hat unter den Fachkollegen bislang am meisten Beachtung gefunden. Siehe Yamaguchi 1973:299-320; Matsuda 1985:(114)-(120); Cabezón 1992:223-235; Skilling 2000:323-324 und Lee 2001a:79-83. Von Honjō (1990:57-70 & 1992:103-118) gibt es sogar eine gut annotierte japanische Übersetzung des gesamten vierten Kapitels.

⁸ Vasubandhu ist uns vor allem als Kommentator älterer Yogācāra-Werke sowie als Autor des *Abhidharmakośa* bekannt. Da Quellen für seine Datierung teils ins 5.Jh., teils ins 4.Jh. zurückweisen, stellte Frauwallner (1951) die Hypothese der Existenz zweier Vasubandhu auf. Demnach ist der ältere Vasubandhu der Bruder von Asaṅga gewesen und der jüngere der Autor des *Abhidharmakośa*. Frauwallner schlägt als Datierung für den älteren Vasubandhu 320-380 n. Chr. (S. 46) und für den jüngeren 400-480 n. Chr. (S. 32) vor. Schmithausen (1987:262 (Bd. 2), Fn. 101) ist der Meinung, dass die *Vyākhyāyukti* aus der Feder des Autors des *Abhidharmakośa* stammt. Dem schließt sich auch Skilling (2000:309) in seinem Aufsatz über die *Vyākhyāyukti* an. Frauwallner's Hypothese hat sich in der Fachwelt allerdings noch nicht allgemein durchgesetzt. So argumentiert Lee (2001a:245-252) ausführlich gegen die Annahme von der Existenz zweier Vasubandhus (u.a. aufgrund der auffallenden Ähnlichkeit der *Vyākhyāyukti* mit dem *Madhyāntavibhāgabhāṣya* und *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya*). Auch Skilling (2000:311-313) äußert Zweifel an der Verwertbarkeit der Datierungen in den chinesischen Quellen, auf die sich Frauwallner größtenteils stützt, begründet dies aber nicht weiter.

Ontologie zur vordergründigen Wahrheit bzw. *neyārtha* zufriedenstellend erklärt werden kann. Seine Yogācāra Interpretation der Prajñāpāramitāsūtras löse aber das Problem.

Jede Gegebenheit (die in der ausgeprägten Mahāyāna-Form des Yogācāra ja nur von geistiger Natur sein kann) hat demnach eine *vorgestellte Beschaffenheit* (*parikalpitasvabhāva*), d.h. die Vielfalt der vom Bewusstsein geschaffenen Welt, *eine abhängige Beschaffenheit* (*paratantrasvabhāva*), d.i. der in Abhängigkeit entstehende Strom von Geistesfaktoren und eine *vollkommene Beschaffenheit* (*pariniṣpannasvabhāva*), die mitunter mit dem wahren Wesen der Gegebenheiten, der strahlenden Lichtnatur des Geistes und anderen positiven Attributen gleichgesetzt wird.⁹ Die höchste Wahrheit ist die vollkommene Beschaffenheit bzw. die Leerheit der Prajñāpāramitāsūtras. Die vordergründige Wahrheit hingegen ist noch einmal unterteilt in das Vorgestellte und das Abhängige. Im Gegensatz zum Vorgestellten existiert das Abhängige auf der vordergründigen Ebene wirklich und fungiert als Träger des *karman*. Durch die Unterteilung der vordergründigen Wahrheit in eine vorgestellte und abhängige Beschaffenheit bleibt die alte Abhidharma-Unterscheidung zwischen einem rein imaginären Selbst und real vorhandenen Geistesfaktoren erhalten.¹⁰

Zusammenfassend können wir also festhalten, dass die Yogācāras ihre Erneuerung der Lehre ebenso legitimieren wie die Mādhyamikas. Sie bringen eine Gruppe neuer Sūtras in Umlauf, die der Yogācāra-Lehre und Hermeneutik eine kanonische Grundlage geben, und sie arbeiten Widersprüche heraus, die sich durch eine wörtliche Auslegung der älteren Lehre, zu der nun auch die Prajñāpāramitāsūtras gehören, ergeben. Nur wenn man davon ausgehe, dass der Buddha an die drei Beschaffenheiten dachte, als er Leerheit sagte, kann man den Vorwurf des Nihilismus entkräften.

Die Mādhyamikas haben in zweierlei Weise auf diese Neuerungen der Yogācāra-Schule reagiert. Eine Reihe von Lehrmeistern versuchte das Verbindende zwischen dem Madhyamaka und Yogācāra zu sehen, und so hält z.B. Kamalaśīla in seinem *Madhyamakāloka* an der Mādhyamika-Definition von *nītārtha* im *Akṣayamatīrdeśa* fest, ohne dabei in der Bestimmung der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten mit Hilfe der drei Beschaffenheiten einen Widerspruch zum Madhyamaka zu sehen. Somit sind für ihn die beiden letzten *dharmacakras nītārtha*, obwohl das *Samdhinirmocanasūtra* dies nur für das letzte *dharmacakra* gelten lässt. Die Yogācāra-Lehre von den drei Beschaffenheiten begründe eine Madhyamaka Tradition, die frei von den Extremen der Existenz und Nicht-Existenz ist.¹¹

In Erwiderung auf die Neuerungen des Yogācāra verfolgt Candrakīrti (ca. 650 n. Chr.) in seinem *Madhyamakāvātāra* (VI.42-96) eine doppelte Strategie. Zum einen versucht er zu zeigen, dass die zentralen Punkte der Yogācāra-Lehre, wie z.B. die Lehre von einem Grundbewusstsein und die damit einhergehende Leugnung einer bewusstseinsäußeren, materiellen Welt, in sich widersprüchlich sind. Des weiteren behauptet er, dass die

⁹ Siehe Frauwallner 1969:280f. & Mathes 1996:10-11.

¹⁰ Mathes 2007:335-336.

¹¹ Mathes 2007:326-327.

entsprechenden Sūtra-Stellen, auf die sich die Yogācāras berufen, dies in ihrem jeweiligen Kontext gar nicht hergeben oder eben *neyārtha* bzw. *ābhiprāyika* sind, d.h. vorläufige Bedeutung haben und von einer verborgenen Intention ausgehen.¹² So habe der Buddha, um bestimmte Schüler zu fördern, die Leerheit mitunter auch mit dem Begriff „Grundbewusstsein“ gelehrt.¹³ Candrakīrti kommt dann zu dem Schluss, dass ein Sūtra, das so viele falsche, also interpretationsbedürftige Aussagen enthält, unmöglich als Grundlage für eine Unterteilung in *neyārtha* und *nītārtha* herangezogen werden könne. Das dritte *dharmacakra* sei mithin nicht *nītārtha*, obwohl das *Samdhinirmocanasūtra* dies explizit behauptet.

Im *Madhyamakāvātāra* VI.94 und dem entsprechenden Autokommentar heißt es:

Daher ist die gesamte Welt nichts anderes als Geist. [...] Um zum Ausdruck zu bringen, dass diese Sūtra-[Stelle] von einer verborgenen Intention ausgeht (*ābhiprāyika*), habe ich erklärt:

Sūtra-Stellen, in denen es heißt, dass die Erscheinung einer äußeren [Welt] nicht [als das] existiert [, was sie zu sein vorgibt,] und dass es [nur] der Geist ist, der als die Vielfalt [der Welt] in Erscheinung tritt; [VI.94ab]

Von diesen [Sūtra-Stellen] ist die Intention wie folgt:

Sie haben vorläufige Bedeutung (*neyārtha*), insofern sie im Interesse derer, die [zu] sehr Materie (Gestalt, skt. *rūpa*) verhaftet sind, [diese] Materie zurückweisen. [VI.94cd]¹⁴

Als nächstes weist Candrakīrti darauf hin, dass alle Sūtra-Stellen, in denen die Yogācāra-Lehre vertreten wird, in gleicher Weise *ābhiprāyika* und *neyārtha* sind. Dieses bezieht sich auch auf die Lehre von den drei Beschaffenheiten im *Samdhinirmocanasūtra*:

Der Lehrer¹⁵ sagte, dass diese [Sūtra-Stelle mit ihrer *cittamātra*-Lehre] *neyārtha* ist. Dies gebietet auch die Logik. [VI.95ab]

Nicht nur diese Sūtra-[Stelle] ist *neyārtha*, sondern auch andere.

¹² Siehe auch Lopez 1988:52-56.

¹³ Siehe Mathes 2008:18.

¹⁴ MA, S. 194, Z. 16-20: *de'i phyir khams gsum po ni sems tsam yin no [...] / mdo 'di yang dgongs pa can nyid du brjod pa'i phyir bshad pa / mdo sde gang las phyi rol snang yod min / sems ni sna tshogs snang ngo zhes gsungs / [VI.94ab] de'i dgongs pa ni 'di yin te / gzugs la shin tu chags gang de dag la / gzugs bzlog pa ste de yang drang don nyid / [VI.94cd].*

¹⁵ Tib. *ston pa'i* muss wohl zu *ston pas* konjiziert werden.

Diese „kanonische Stelle“ (*āgama*) macht deutlich, dass auch andere Sūtra-[Stellen] mit ähnlichem Inhalt *neyārtha* sind. [VI.95cd]

Welches sind diese anderen Sūtra-Stellen mit ähnlichem Inhalt? Zum Beispiel [die Passage über] die Nichtexistenz des Vorgestellten und die Existenz des Abhängigen im Rahmen der Lehre von den drei Beschaffenheiten, d.i. des Vorgestellten, Abhängigen und Vollkommenen, im *Samdhinirmocanasūtra*.¹⁶

Mit anderen Worten, Candrakīrti bezeichnet genau den Teil der Lehre des *Samdhinirmocanasūtra* als *neyārtha*, den das Sūtra selbst als *nūārtha* propagiert.

Die Rolle des *Laṅkāvatārasūtra*

Im weiteren Verlauf des Arguments verweist Candrakīrti interessanterweise auf das *Laṅkāvatārasūtra*, das zwar einige Madhyamaka-Elemente enthält, die Lehre hauptsächlich aber im Einklang mit dem Yogācāra vorträgt. Durch geschickte Zitierweise gelingt es Candrakīrti in der Tat, den Anschein zu erwecken, dass das vom Yogācāra geprägte *Laṅkāvatārasūtra* die zentralen Elemente der Yogācāra-Lehre für interpretationsbedürftig hält.

Zur Begründung des *neyārtha*-Charakters der Yogācāra-Lehre verweist Candrakīrti auf einen Vers (LAS II.123), in dem seiner Meinung nach der intentionale Charakter der *cittamātra*-Lehre zum Ausdruck komme:

Sowie der Arzt Kranken Medizin verabreicht,
so lehren die Buddhas den Lebewesen, [dass alles] nur Geist ist.¹⁷

Dieser Vers für sich genommen legt nahe, dass die *cittamātra*-Lehre nur vorläufigen Charakter hat, indem sie wie Medizin zunächst hilft, eine Krankheit zu lindern. Im unmittelbar folgenden Vers (LAS II.124), den Candrakīrti nicht zitiert, heißt es aber:

[Die *cittamātra*-Lehre] ist nicht Objekt der Philosophen, und auch nicht das der Śrāvakas. Die Buddhas (wtl. „Herren“) lehren [hier] aus ihrer eigenen Erfahrung schöpfend.¹⁸

¹⁶ MA, S. 195, Z. 17 – S. 196, Z. 2: *'di ni ston pa'i drang don nyid gsungs shing / 'di ni drang don nyid du rigs pas 'thad / [VI.95ab] ces bya ba'o / mdo 'di drang ba'i don yin pa 'ba' zhis ma zad kyi gzhan yang / rnam pa de lta'i mdo sde gzhan yang ni / drang don nyid du lung 'dis gsal bar byed / [VI.95cd] / rnam pa de lta bu'i mdo sde de gang zhe na / ji skad du dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo las / brtags pa dang gzhan gyi dbang dang yongs su grub pa zhes bya bar rang bzhin gsum bstan pa las / brtags pa med pa nyid dang / gzhan gyi dbang yod pa nyid dang /*

¹⁷ LAS, S. 49, Z. 2-3: *ātura ātura yadvad bhiṣag dravyaṃ prayacchati / buddhā hi tadvat sattvānāṃ cittamātraṃ vadanti vai //*

Mit anderen Worten, die im *Laṅkāvatārasūtra* vertretene zentrale Yogācāra-These wird hier als etwas dargestellt, das nur von Buddhas erfahren werden kann und einem analytischen Zugang verborgen bleibt, also überhaupt nicht den Charakter einer vorläufigen Bedeutung hat. Ohne weiter auf den Kontext von LAS II.123 einzugehen, verweist Candrakīrti dann auf eine weitere Passage im *Laṅkāvatārasūtra*, in der es von der Buddhanatur heißt, dass sie in Wirklichkeit Leerheit ist:

Mahāmati, meine Lehre von einer Buddhanatur gleicht nicht der häretischen Lehre von einem Selbst (*ātman*). Vielmehr, Mahāmati, lehrten die Tathāgatas als Buddhanatur, was [in Wirklichkeit] Leerheit, das Höchste der Realität, das Nirvāṇa, das Nicht-entstehen, das Nicht-vorhandensein von Erscheinungsformen (*ānimitta*), die Wunschlosigkeit (*apraṇihita*) und dergleichen ist. Dann lehren die Tathāgatas, die Arhats, die vollkommenen Buddhas, damit sich die Tore nicht vor der Wesenlosigkeit fürchten, das vorstellungsfreie Erfahrungsobjekt ohne Erscheinungsformen durch Unterweisungen, die von [dem Begriff] Buddhanatur Gebrauch machen.¹⁹

Daraus ergibt sich für Candrakīrti, dass Sūtra-Stellen ähnlichen Inhalts *neyārtha* sind, selbst wenn sie das Gegenteil behaupten:

Nachdem ich mit dieser kanonischen Stelle [aus dem *Laṅkāvatārasūtra*] gezeigt habe, dass alle Sūtra-Stellen ähnlichen Inhalts, von denen die Vijñānavādin behaupten, dass sie *nītārtha* sind, [in Wirklichkeit] *neyārtha* sind, ...²⁰

Die hermeneutische Strategie von Candrakīrti lässt sich auf einen einfachen Nenner bringen. Nur mit seiner Madhyamaka-Lehre kann man die Realität definitiv und widerspruchsfrei bestimmen. Aus diesem Grund beschreibt sie auch das, was der Buddha für endgültig richtig hielt, nämlich dass alle Gegebenheiten ihrem Wesen nach leer sind. Alle Lehrinhalte, die dem widersprechen, gelten daher als erklärungsbedürftig; der Buddha verkündete sie nur mit einer bestimmten Absicht, die dem entsprechenden Schülerkreis aus pädagogischen Gründen verborgen bleiben musste.

¹⁸ LAS, S. 49, Z. 4-5: *tārikāṇām aviṣayaṃ śrāvakaṇām na caiva hi / yaṃ deśyanti vai nāthāḥ praty-atmagatigocaram //*

¹⁹ LAS, S. 78, Z. 5-11: *na hi mahāmate tīrthakarātmavādatulyo mama tathāgatarbhopadeśaḥ / kiṃ tu mahāmate tathāgatāḥ śūnyatābhūtakoṭinirvāṇānutpādānimittāpraṇihitādyānāṃ mahāmate padārthānāṃ tathāgatarbhopadeśaṃ kṛtvā tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhā bālānāṃ nairātmyasaṃtrāsapadavivarjanārthaṃ nirvikalpanirābhāsagocaram tathāgatarbhamukhopadesena deśayanti /*

²⁰ MA, S. 198, Z. 13-15: *rnam pa de lta bu'i mdo sde rnam par shes par smra ba rnams kyi nges pa'i don nyid du khas blangs pa thams cad drang ba'i don nyid yin par lung 'dis mngon par gsal bar byas nas....*

Als einen weiteren Beleg dafür, dass die Yogācāra-Lehre von den drei Beschaffenheiten vorläufige Bedeutung habe, führt der bKa' gdams pa Gelehrte dBus pa Blo gsal (14. Jh.) in seiner systematischen Darstellung der vier Lehrsysteme (*Blo gsal grub mtha'*)²¹ ganz im Sinne Candrakīrtis folgende zwei Verse aus dem *Laṅkāvatārasūtra* an:

Wenn man mit dem Verstand untersucht, gibt es weder eine abhängige, noch eine vorgestellte,
noch eine vollkommene Beschaffenheit. Wie [könnte man sich deren] Existenz vernünftigerweise vorstellen?²² LAS II.198 (=X.374)

Weder ein Eigenwesen, noch ein Erkennen, noch ein materielles Ding, noch ein Grund[bewusstsein existieren].
Tore, schlechte Logiker, die einem Kadaver gleichen, stellen sich diese vor.²³ LAS III.48 (=X.91)

Aus dBus pa Blo gsals Text geht nicht hervor, dass diese beiden Verse nicht aufeinander folgen, sondern aus verschiedenen Kapiteln mit unterschiedlichem Kontext stammen. Ein Blick auf die beiden Verse vor dem ersten Zitat (LAS II.196-197) zeigt sehr schön, wie das *Laṅkāvatārasūtra* die drei Beschaffenheiten versteht:

Die fünf Kategorien sind die Realität, in derselben Weise wie [auch] die drei Beschaffenheiten [die Realität] sind.
Ein Yogin kultiviert diese [und] verstößt nicht gegen die Soheit.²⁴ LAS II.196

Die fünf Kategorien sind eine ähnliche Unterteilung wie die drei Beschaffenheiten. Sie werden in LAS X.157 im unmittelbaren Anschluss an die Passage erklärt, die Vasubandhu als definitive Bedeutung der Mahāyānasūtras anführt (siehe unten). Sie gelten wie die drei Beschaffenheiten als eine gültige Beschreibung der Realität. Im folgenden Vers (LAS II.197) gibt es nichts, was diesen Befund relativiert:

Das charakteristische Merkmal ist das Abhängige, der Name das Vorgestellte.²⁵
Das vorgestellte charakteristische Merkmal ergibt sich aufgrund des Abhängigen.²⁶
LAS II.197

²¹ Mimaki (ed.) 1982:242.

²² LAS, S. 132, Z. 8-9: *buddhyā vivecyamānaṃ tu na tantraṃ nāpi kalpitam / niṣpanno nāsti vai bhāvaḥ kathaṃ buddhyā vikalpyate //*

²³ LAS, S. 167, Z. 16-17: *na svabhāvo na vijñaptir na vastu na ca ālayaḥ / bālair vikalpitā hy ete śvabhūtaiḥ kutārkikaiḥ //*

²⁴ LAS, S. 132, Z. 4-5: *pañcadharmā bhavet tattvaṃ svabhāvā hi trayas tathā / etad vibhāvayed yogī tathatāṃ nātivartate //*

²⁵ Charakteristisches Merkmal und Name sind zwei der fünf Kategorien (siehe LAS X.157).

²⁶ LAS, S. 132, Z. 6-7: *nimittaṃ paratantraṃ hi yan nāma tat parikalpitam / parikalpitanimittaṃ tu pāratantryāt pravartate //*

Vor dem Hintergrund von LAS II.196-197 schließt LAS II.198 lediglich aus, dass die drei Beschaffenheiten aus sich heraus, also unabhängig von einander existieren. Der Kontext des zweiten Zitats (LAS III.48) ergibt einen etwas anderen Befund. In einem einleitenden Prosateil zu diesem Vers heißt es:

Tore und einfache Leute, Mahāmati, für solche, die den Sichtweisen der Existenz und Nicht-existenz anheim gefallen sind, herrscht die reine Angst [vor unserer Lehre]. Mahāmati, mögen sie nicht vom Mahāyāna abgeschreckt werden!²⁷

In dem Vers nach dem zweiten Zitat heißt es dann:

Alle Gegebenheiten sind nicht entstanden. [Dies] die Meinungen all der Philosophen. Entitäten sind für wen auch immer nicht entstanden. Sie hängen vielmehr von Bedingungen ab.²⁸ LAS III.49

Der Kontext des zweiten zitierten Verses (LAS III.48) ergibt, dass man nicht von der wirklichen Existenz des Bewusstseins (sowohl des *ālayavijñānas* als auch der *vijñaptis*) ausgehen darf. Es wird nur aus pädagogischen Gründen (damit sich die Tore nicht vom Mahāyāna abwenden) zugestanden. Die Lehre von den drei Beschaffenheiten kann also aufgrund dieses Zitats in keiner Weise als *neyārtha* eingestuft werden. Im Gegenteil, die abhängige Beschaffenheit wird durch den Satz „Sie hängen vielmehr von Bedingungen ab“ bestätigt. Dass Entitäten für wen auch immer nicht entstanden sind, dürfte sich auf den subjektiven Bereich („die Meinungen all der Philosophen“) der vorgestellten Beschaffenheit beziehen.

Candrakīrtis Nachweis, dass die Yogācāra-Leerheit (und somit die drei Beschaffenheiten) vorläufigen Charakter (*neyārtha*) hat, basiert in erster Linie auf der *Laṅkāvatāra*-Stelle, in der die Buddhanatur als Leerheit verstanden werden soll (LAS, S. 78, Z. 5-11). Es drängt sich jetzt aber die Frage auf, ob das *Laṅkāvatārasūtra* die Leerheit nicht auch im Sinne des Yogācāra positiv fasst, etwa, dass die Leerheit zugleich auch natürliche Lichthaftigkeit ist. Zudem könnte man argumentieren, dass es lediglich eine als Träger der 32 Körpermerkmale verstandene Buddhanatur ist, der man eine vorläufige Bedeutung zuschreiben soll. So heißt es im zweiten Kapitel des *Laṅkāvatārasūtra*, kurz vor LAS, S. 78, Z. 5-11:

Du hast sie (d.i. die Buddhanatur) in der Tat als rein im Sinne der durch die natürliche Lichthaftigkeit gegebenen Reinheit usw. beschrieben, als Träger der 32 [körperlichen] Merkmale im Körper aller Lebewesen....²⁹

²⁷ LAS, S. 167, Z. 12-14: *bālāḥ pṛthagjanā hi mahāmate nāstyastitvadṛṣṭipatitānāṃ teṣāṃ uttrāsah syān meti uttrāsyamānā mahāmate dūrībhavanti mahāyānāt //*

²⁸ LAS, S. 168, Z. 1-2: *anupannāḥ sarvadharmāḥ sarvatīrthyaprasiddhaya / na hi kasyacid utpannā bhāvā vai pratyayānvitāḥ //*

Es dürfte für Mahāmati also eher die Eigenschaft, Träger der körperlichen Merkmale eines Buddhas zu sein, und nicht so sehr die natürliche Lichthaftigkeit, die die Lehre von einer Buddhanatur in die gefährliche Nähe der nicht-buddhistischen Doktrin eines *ātman* bringt. Die natürliche Lichthaftigkeit ist dagegen im Yogācāra belegt, und wurde offensichtlich nicht als problematisch empfunden. In Vasubandhus Kommentar zum *Madhyāntavibhāga* I.22 heißt es:

Sie (d.i. die Leerheit) ist weder befleckt noch nicht befleckt, weder rein noch nicht rein. Wie kann sie weder befleckt, noch nicht rein sein? **Aufgrund der natürlichen Lichthaftigkeit des Geistes.** Wie kann sie weder nicht befleckt noch rein sein? **Aufgrund der vorübergehenden Natur der Befleckungen.** Somit ist die [weiter oben] angeführte Unterscheidung der Leerheit vollendet.³⁰

Die Art, wie hier Leerheit aufgrund ihrer natürlichen Lichthaftigkeit als rein und aufgrund ihrer vorübergehenden (wtl. „hinzutretenden“) Befleckungen als unrein beschrieben wird, hat große Ähnlichkeit mit der Darstellung der Buddhanatur im *Ratnagotravibhāga*, und es ist durchaus möglich, dass das *Laṅkāvatārasūtra* die Buddhanatur der 32 Merkmale im Sinne der Buddhanatur des *Ratnagotravibhāga* bzw. der Leerheit der natürlichen Lichthaftigkeit im *Madhyāntavibhāga* verstanden haben will.³¹

Leerheit im *Laṅkāvatārasūtra* wird ausführlich im zweiten Kapitel erklärt. Gleich zu Beginn dieses Kapitels wird klar, dass Leerheit im Kontext der für den Yogācāra typischen Unterteilung in die drei Beschaffenheiten gefasst wird. D.h., die Leerheit von den Merkmalen usw. wird hier auf das Vorgestellte bezogen:

So sprach der Erhabene: Leerheit, Leerheit, Mahāmati, dies ist ein Begriff der vorgestellten Beschaffenheit. Da ihr nun an der vorgestellten Beschaffenheit hartnäckig festhältet, Mahāmati, [müssen] wir von der Leerheit, dem Nicht-entstehen, der Nicht-Existenz, der Nicht-Zweiheit und der Natur der Wesenlosigkeit sprechen.³²

Im Folgenden werden dann sieben Arten von Leerheit unterschieden:

²⁹ LAS, S. 77, Z. 15-17: *sa ca kila tvayā prakṛtiprabhāsvaraviśuddhyādiviśuddha eva varṇyate dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargato...*

³⁰ MAVBh, S. 27, Z. 5-10: *na kliṣṭā nāpi vākliṣṭā śuddhā 'śuddhā na caiva sā / kathaṃ na kliṣṭā nāpi cāśuddhā / prakṛtyaiva / prabhāsvaratvāc cittasya / kathaṃ nākliṣṭā na śuddhā / kleśasyāgantukatvataḥ / evaṃ sūnyatāyā uddiṣṭaḥ prabhedāḥ sādhiṭo bhavati /*

Der Grundtext ist fettgedruckt.

³¹ Mathes 2008:17-20 & 167-168.

³² LAS, S. 74, Z. 1-5: *bhagavān etad avocāt / sūnyatā sūnyateti mahāmate parikalpitasvabhāvavapadam etat / parikalpitasvabhāvābhīniveśena punar mahāmate sūnyatānutpādābhāvādvayaniḥsvabhāvabhāvavādīno bhavanti /*

1. Die Leerheit von den Merkmalen (*lakṣaṇaśūnyatā*)
2. Die Leerheit von einer unabhängigen Existenz (*bhāvasvabhāvaśūnyatā*)
3. Die Leerheit ohne Mühe (*apracaritaśūnyatā*)³³
4. Die Leerheit der Mühe (*pracaritaśūnyatā*)³⁴
5. Die Leerheit, die in der Unausdrückbarkeit aller Gegebenheiten besteht (*sarvadharma-nirabhilāpyaśūnyatā*)
6. Die große Leerheit der höchsten Weisheit der Ehrenwerten (*paramārthāryajñāna-mahāśūnyatā*)
7. Die Leerheit des einen vom anderen (*itaretaraśūnyatā*)³⁵

Von besonderem Interesse ist nun die Erklärung der siebten Leerheit, da ihre Definition auf den ersten Blick mit der Leerheit des Yogācāra und der Tathāgatagarbha-Lehre übereinstimmt, und daher als Beleg dafür angeführt werden kann, dass das *Laṅkāvatārasūtra* die Leerheit des Yogācāra bzw. des *Ratnagotravibhāga* nicht als eine Lehre mit definitiver Bedeutung gelten lässt. In der Darstellung der siebenfachen Leerheit wird die Leerheit des einen vom anderen als letztes beschrieben:

Es heißt, dass etwas leer von dem ist, was es darin nicht gibt. Es ist wie folgt, Mahāmati: Im Hause der Schakalmutter³⁶ sind weder Elefanten, Kühe noch Ziegen. Und ich habe erzählt, dass es nicht leer von Mönchen ist. Ich habe gesagt, dass es leer von diesen [Tieren] ist. Mahāmati, es ist aber nicht so, dass es das Haus [der Schakalmutter] als solches nicht gäbe, noch dass es die Mönche als solche nicht gäbe. Noch ist es so, dass sich Elefanten, Kühe und Ziegen [auch anderswo] als existierende Entitäten nicht aufhielten. Mahāmati, das spezifische und allgemeine Merkmal aller Gegebenheiten existiert nicht überall gleichzeitig (wtl. „das eine in dem anderen“). Daher spricht man von der Leerheit des einen vom anderen.

Dieses, o Mahāmati ist die siebenfache Leerheit. Die Leerheit des einen vom anderen ist die niedrigste, Mahāmati, du musst sie aufgeben.³⁷

³³ D.i., das anfängliche, ohne Mühe in den *skandhas* vorhandene *nirvāṇa*. Siehe Suzuki 1932:66.

³⁴ Die *skandhas* sind ohne ein Ich und Mein und verrichten dennoch unter dem Einfluss von Ursachen ihre Arbeit. Siehe Suzuki 1999:66.

³⁵ Siehe LAS, S. 74, Z. 5 – S. 75, Z. 10.

³⁶ Suzuki (1932:67) übersetzt (von einem anderen Text ausgehend?): „lecture-hall of the Mṛgārama“.

³⁷ LAS, S. 75, Z. 10-19: *yady atra nāsti tat tena śūnyam ity ucyate / tad yathā mahāmate śṛgālamātuḥ prāsāde hastigavaīḍakādyā na santi / aśūnyam ca bhikṣubhir iti bhāṣitaṃ mayā sa ca taiḥ śūnya ity ucyate / na ca punar mahāmate prāsādaḥ prāsādabhāvato nāsti bhikṣavaś ca bhikṣabhāvato na santi / na ca te 'nyatra hastigavaīḍakādyā bhāvā nāvatiṣṭhante / idaṃ mahāmate svasāmānyalakṣaṇaṃ sarvadharmāṇāṃ itaretaraṃ tu na saṃvidyate / tenocyate itaretaraśūnyateti / eṣā mahāmate saptavidhā śūnyatā / eṣā ca mahāmate itaretaraśūnyatā sarvajaghanyā sā tvayā parivarjayitavyā //*

Diese siebte Definition der Leerheit findet sich in ähnlichem Wortlaut bereits im *Cūḷasuññatasutta* (*Majjhimanikāya* III.104-109) und diene wohl auch als Vorlage für die Formulierung der Leerheit im Yogācāra.³⁸ So heißt es in Vasubandhus *Madhyāntavibhāgabhāṣya* zu I.1:

Leerheit ist das Freisein dieses falschen Vorstellens (d.i. der abhängigen Beschaffenheit)³⁹ von der Subjekt-Objekt-Dualität. Jenes, d.h. falsches Vorstellen, gibt es auch in ihr (d.h. der Leerheit). Derart erkennt [der Bodhisattva] in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit: Es ist leer von dem, was es darin nicht gibt. Und in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit weiß er: Was dagegen darin übrig bleibt, das gibt es und existiert folglich. Damit ist das Merkmal der Leerheit in richtiger Weise gelehrt.⁴⁰

Man könnte nun folgern, dass auch die Leerheit des Yogācāra, welche auf der Grundlage der Lehre von den drei Beschaffenheiten definiert wird, oder auch die Leerheit der Buddhanatur von den hinzutretenden Makel eine solche *itaretaraśūnyatā* ist.⁴¹

Nun sind aber sowohl die drei Beschaffenheiten als auch die Buddhanatur und ihre hinzutretenden Makel nur unterschiedliche Aspekte ein und desselben Geistes, und nicht unterschiedliche Entitäten wie ein Ort, Mönche, Elefanten und dergleichen. Aus der Definition der *itaretaraśūnyatā* geht eindeutig hervor, dass lediglich ein bestimmter Ort leer von Elefanten ist, und dies bedeutet nicht, dass es nirgends Elefanten gibt. Wenn die Yogācāras aber sagen, dass das Abhängige leer vom Vorgestellten ist, dann meinen sie damit, dass die rein imaginäre Subjekt-Objekt Dualität grundsätzlich nicht existiert, und nicht etwa, dass es bestimmte Bewusstseinströme gäbe, die nicht leer von Dualität sind. Die Yogācāra-Definition der Leerheit folgt zwar der Formulierung der Leerheit im *Cūḷasuññatasutta*, ist inhaltlich aber grundsätzlich verschieden. Mit anderen Worten, *itaretaraśūnyatā* liegt nur dann vor, wenn man die drei Beschaffenheiten fälschlicherweise als drei unabhängig existierende Objekte oder Eigenschaften auffasst.

Was aber vor allem gegen die Annahme spricht, dass die drei Beschaffenheiten eine minderwertige *itaretaraśūnyatā* definieren, ist der Umstand, dass die Lehre von diesen drei Beschaffenheiten eine wichtige Rolle im *Laṅkāvatārasūtra* spielt. So vertritt Vasubandhu in seiner *Vyākhyāyukti* die Meinung, dass mit dieser Lehre auch die definitive Bedeutung der

³⁸ Seyfort Ruegg 1969:319-321.

³⁹ Im *Madhyāntavibhāgabhāṣya* zu I.5 (MAVBh, S.19, Z. 19-20) wird falsches Vorstellen mit der abhängigen Beschaffenheit gleichgesetzt (*abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ*).

⁴⁰ MAVBh, S. 18, Z. 2-7: *sūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitā / tasyām api sa vidyata ity abhūtaparikalpaḥ / evaṃ yad yatra nāsti tat tena sūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīty aviparītaṃ sūnyatālakṣaṇam udbhāvitam bhavati /*

⁴¹ Vertreter des tibetischen *gzhan-stong*-Madhyamaka, wie z.B. Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292-1361), verwehren sich gegenüber einer solchen Interpretation, da es bei der Leerheit im Yogācāra, nicht um die Leerheit des einen Objekts vom anderen gehe, sondern um höchste Wahrheit, und diese könne ja nicht minderwertig sein. Siehe Hookham 1991:138 & 154.

Leerheit in den Mahāyānasūtras bestimmt sei. Wie bereits erwähnt, verteidigt Vasubandhu in der *Vyākhyāyukti* die Aussage der Prajñāpāramitāsūtras, dass alles leer sei, gegenüber Angriffen seitens konservativer Ābhidharmikas, indem er darauf hinweist, dass die Leerheit noch näher im Lichte der definitiven Bedeutung des Mahāyāna bestimmt werden müsse. Seine Gegner lassen dies allerdings nicht gelten, da es ihrer Meinung nach keine Sūtras mit definitiver Bedeutung im Mahāyāna gebe, mit Hilfe derer man widerspruchsfrei die gesamte buddhistische Lehre auslegen kann. Die Prajñāpāramitāsūtras seien mithin nihilistisch.⁴² Daraufhin erwidert Vasubandhu in seiner *Vyākhyāyukti*:

Wer immer der Meinung ist, dass es im Mahāyāna keine definitive Bedeutung gibt, der sagt das nur, weil er nicht genug studiert hat. Stellen wie die im *Samdhinirmocanasūtra*, dass alle Gegebenheiten ihrem Wesen nach leer sind, haben nicht definitive Bedeutung. Eben dies geht aus vielen anderen Sūtra-Stellen deutlich hervor. Damit [mein] Lehrwerk nicht zu groß wird, werden diese nicht alle angeführt. Es sollen hier nur die folgenden Zeilen genügen. So heißt es zunächst im *Samdhinirmocanasūtra* (VII.24):⁴³

Welcher Gelehrte behauptet, dass [die Aussage] „Gegebenheiten sind ihrem Wesen nach leer. Sie entstehen und vergehen nicht und sind seit jeher friedvoll. Alle Gegebenheiten befinden sich natürlicherweise im Zustand des *nirvāna*.“ ohne Intention (*abhiprāya*) ist? Ich erkläre, dass [diese Intention] das Nicht-aus-sich-Sein der Merkmale (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*), das Nicht-aus-sich-Sein des Entstehens (*utpattiniḥsvabhāvatā*) und das wirkliche Nicht-aus-sich-Sein (*paramārthaniḥsvabhāvatā*) ist. Welcher Gelehrte auch immer diese [Aussagen über die Wesenlosigkeit entsprechend dieser] Intention kennt, betritt nicht den Weg des Verderbens.⁴⁴

Die drei Arten des Nicht-aus-sich-Seins (*niḥsvabhāvatā*) des *Samdhinirmocanasūtra* entsprechen den drei Beschaffenheiten. Im Folgenden verweist Vasubandhu nun auf zwei Passagen im zehnten Kapitel des *Laṅkāvatārasūtra*, die für ihn die definitive Bedeutung der

⁴² Siehe Mathes 2007:333-337.

⁴³ VY, S. 224, Z. 24 – S. 225, Z. 8: *theg pa chen po la ni nges pa'i don med do zhes smras pa gang yin pa de yang thos pa nyung ba'i phyir de skad smras pa yin te / dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo las / chos thams cad ni ngo bo nyid med pa zhes bya ba de lta bu la sogs pa de thams cad nges pa'i don ma yin par 'byung la / mdo sde gzhan gyi khyad par gzhan mang po dag las kyang don de nyid yongs su bstan to // mdo sde dum bu de dag ni gzhung mang ba yongs su spang ba'i phyir ma bkod do // de dag las tshigs su bca'd pa tsam ni re zhig brjod par bya'o // re zhig dgongs pa nges par 'grel par bya'o //*

⁴⁴ VY, S. 225, Z. 9-16 (d.i. SNS, S. 80, Z. 3-10): */ chos rnams ngo bo nyid med chos rnams skyed dang // chos rnams ma 'gags chos rnams gzod nas zhi ba dang // chos rnams thams cad rang bzhin mya ngan 'das par ni // dgongs pa med par mkhas pa su zhig smra bar byed // mtshan nyid ngo bo nyid med skye ba ngo bo nyid med // don dam ngo bo nyid med do zhes ngas bshad de // ^adi la ^amkhas pa gang zhig dgongs pa ^bshes pa ni // rab tu nyams par 'gyur ba'i lam du de mi 'gro /*

^a VY hat nicht 'di la ^b VY pas 'di dag

Mahāyānasūtras definieren. In der zweiten Passage werden die drei Beschaffenheiten des Yogācāra wie folgt erklärt:⁴⁵

Der vorgestellten Natur nach sind alle Gegebenheiten nicht entstanden.
Gestützt auf das Abhängige, kreisen die Gedanken der Lebewesen umher.⁴⁶ X.150

Sobald das Abhängige rein ist, ist es auch frei von Gedanken.
Die transformierte Soheit ist ein von Gedanken freier Zustand.⁴⁷ X.151

Macht Euch keine Gedanken! Gedanken existieren nicht wirklich.
Indem man sich die Täuschung dieses Zu-erfassenden und Erfassenden nicht vorstellt,⁴⁸ X.152

[erkennt man, dass] die Wahrnehmung äußerer Objekte nichts als ein Gedanke ist. Es ist die vorgestellte Beschaffenheit.
Der Gedanke, durch den [äußere Objekte] in der Einbildung geschaffen werden, ist die Beschaffenheit des abhängigen Entstehens.⁴⁹ X.153

Die Wahrnehmung äußerer Objekte ist falsch. Ein [solches] Objekt gibt es nicht, es ist nur der Geist.
Bei solchen, denen eine auf Begründungen beruhende Einsicht zuteil wird, hört die [Zweiheit eines] Zu-erfassenden und Erfassenden auf.⁵⁰ X.154

Ein äußeres Objekt existiert nicht, so wie es sich die Tore vorstellen.
Unter dem Einfluss von Prägungen zeigt der Geist die Bilder der Objekte.⁵¹ X.155

⁴⁵ VY, S. 226, Z. 6 – S. 227, Z. 3. Anstelle des tibetischen Textes der *Vyākhyāyukti* wird das Sanskritoriginal aus der *Laṅkāvatārasūtra*-Edition von Nanjio wiedergegeben.

⁴⁶ LAS, S. 284, Z. 8-9: *parikalpitasvabhāvena sarvadharmā ajātakāḥ / paratantraṃ samāśritya vikalpo bhramate nṛṇām //*

⁴⁷ LAS, S. 284, Z. 10-11: *paratantraṃ yathā śuddhaṃ vikalpena viśaṃyutam / parāvṛttā hi tathatā vihāraḥ kalpavarjitaḥ //*

⁴⁸ LAS, S. 284, Z. 12-13: *mā vikalpaṃ vikalpetha vikalpo nāsti satyataḥ / bhrāntiṃ vikalpayan tasya grāhyagrāhakayor na tu //*^a

^a Nanjio hat hier nur einen einfachen *daṇḍa* und nimmt aus inhaltlichen Gründen die folgende Zeile noch zu diesem *śloka*. Es ist aber nicht unüblich, dass ein Satz am Ende eines *śloka*s noch nicht zu Ende ist.

⁴⁹ LAS, S. 284, Z. 14 – S. 285, Z. 1: *bāhyārthadarśanaṃ kalpaṃ svabhāvaḥ parikalpitaḥ / yena kalpena kalpenti svabhāvaḥ pratya yodbhavaḥ //*

⁵⁰ LAS, S. 285, Z. 2-3: *bāhyārthadarśanaṃ mithyā nāsty arthaṃ cittam eva tu / yuktyā vipaśyamānānām grāhagrāhyaṃ nirudhyate //*

⁵¹ LAS, S. 285, Z. 4-5: *bāhyo na vidyate hy artho yathā bālair vikalpyate / vāsanair luḍitaṃ cittam arthābhāsaṃ pravartate //*

Auch die verbleibenden zwei, von Vasubandhu nicht zitierten Verse dieser Darstellung der drei Beschaffenheiten schränken die Gültigkeit der hier dargelegten Yogācāra-Lehre in keiner Weise ein:

Indem die Zweiheit der Gedanken aufhört, entsteht eine Weisheit, welche die Soheit zum Erfahrungsobjekt hat.
Sie ist ohne Erscheinung, unvorstellbar und das Erfahrungsobjekt der Ehrwürdigen.⁵²
X.156

Namen, Erscheinungsformen und Gedanken sind das Merkmal der [ersten] beiden Beschaffenheiten.
Das rechte Erkennen und die Soheit aber sind das Merkmal des Vollkommenen.⁵³
X.157

Zusammenfassung

Erstaunlicherweise führt nicht nur Vasubandhu das *Laṅkāvatārasūtra* als kanonische Grundlage seiner Hermeneutik an, sondern auch Candrakīrti. Candrakīrtis Strategie, alle wichtigen Bestandteile des Yogācāra als *neyārtha* zu klassifizieren, ist zumindest im Falle der *cittamātra*-Lehre nicht überzeugend, heißt es doch im unterschlagenen Vers II.124, dass der Buddha diese für das Yogācāra zentrale Lehre aus seiner Erfahrung schöpfend vorträgt, und dass sie nicht Gegenstand der Philosophen und Śrāvakas ist. Auch die *Laṅkāvatāra*-Stelle über den vorläufigen Charakter des Lehre von einer Buddhanatur (LAS, S. 78, Z. 5-11) lässt nicht den Schluss zu, dass die zentralen Elemente des Yogācāra allesamt im Sinne der Leerheit von einem Eigenwesen verstanden werden müssen. Es liegt vielmehr nahe, dass hier eine positiv gefasste Leerheit intendiert ist, die im Sinne des Yogācāra auf der Grundlage der drei Beschaffenheiten verstanden werden soll.

⁵² LAS, S. 285, Z. 6-7: *kalpadvayanirodhena jñānaṃ tathatāgocaram / utpadyate hy anābhāsam acintyam āryagocaram //*

⁵³ LAS, S. 285, Z. 8-9: *nāmanimittasaṅkalpaḥ svabhāvadvayalakṣaṇam / samyagjñānaṃ hi tathatā pariniṣpannalakṣaṇam //*

Literaturverzeichnis

Indische Titel

MA: *Madhyamakāvātāra* (tibetische Übersetzung)

Herausgegeben von Louis de La Vallée Poussin (Bibliotheca Buddhica 9).
Nachgedruckt von Motilal Banarsidass (Erstausgabe: 1907-12). Delhi 1992.

MAVBh: *Madhyāntavibhāgabhāṣya*

Herausgegeben von Gadjin M. Nagao. Tokyo 1964.

LAS: *Laṅkāvatārasūtra*

Herausgegeben von Bunyiu Nanjio (Bibliotheca Otaniensis 1). Kyoto 1923.

VY: *Vyākhyāyukti* (tibetische Übersetzung)

— Herausgegeben von Jong Ch. Lee. Tokyo 2001.

— Siehe Lee

SNS: *Samdhinirmocanasūtra* (tibetische Übersetzung)

Herausgegeben von Étienne Lamotte (Recueil de travaux publiés par les membres des
Conférences d'Histoire et de Philologie 2^e Série, 34^e Fascicule). Louvain (Belgien)
1935.

SRS: *Samādhirājasūtra*

— Herausgegeben von P. L. Vaidya (Buddhist Sanskrit Texts 2). Darbhanga 1961.

— Siehe Cüppers

Sekundärliteratur

Cabezón, José I. 1992

„Vasubandhu's *Vyākhyāyukti* on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtras". In: *Text in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia* (herausgegeben von J.R. Timm). Albany, N.Y., S. 221-43.

Cüppers, Christoph 1990

The IXth Chapter of the Samādhirājasūtra: A Text-critical Contribution to the Study of Mahāyāna Sūtras (Alt- und Neu-Indische Studien 41). Stuttgart.

Frauwallner, Erich

1951 *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu* (Serie Orientale Roma 3). Rom.

1969 *Die Philosophie des Buddhismus*. Dritte überarbeitete Ausgabe. Berlin.

Honjō, Yoshifumi

1989 „Abidatsumabussetsuron to Daijōbussetsuron: Hosshō, Inbotsukyō, Mitsui“ (englischer Titel entsprechend dem Inhaltsverzeichnis des Bandes: „The Theory that Abhidharma was Expounded by the Buddha and the Theory that Mahāyāna was Expounded by the Buddha“). In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 38.1, S. 405-410 (=59)-(64)).

- 1990 „Shakkiron Daiyonshō: Seshin no Daijōbussetsuron (jō)“. In: *Kōbe Joshi Daigaku Kiyō* (Bungakubu Hen 23.1), S. 57-70.
- 1992 „Shakkiron Daiyonshō: Seshin no Daijōbussetsuron (ge)“. In: *Kōbe Joshi Daigaku Kiyō* (Bungakubu Hen 25.1), S. 103-118.
- Hookham, Susan K. 1991
The Buddha Within. Albany (New York).
- Lee, Jong Ch.
2001a *Seshinshisō no Kenkyū : “Shakkiron“ wo Chūsin toshite (A Study of Vasubandhu: With Special Reference to the Vyākhyāyukti)* (Bibliotheca Indologica et Buddhologica 9) Tokyo.
- 2001b *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu*. (Bibliotheca Indologica et Buddhologica 8) Tokyo.
- Lopez, Donald S., Jr. 1988
„On the Interpretation of the Mahāyāna Sūtras“. In: *Buddhist Hermeneutics*. Herausgegeben von Lopez, D.S., Jr. (Studies in East Asian Buddhism 6). Honolulu, S. 47-70.
- Mathes, Klaus-Dieter
1996 *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)* (Indica et Tibetica 26). Swisttal-Odendorf.
- 2007 “The Ontological Status of the Dependent (*paratantra*) in the *Samdhinirmocanasūtra* and the *Vyākhyāyukti*.” In: *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. Herausgegeben von Konrad Klaus and Jens-Uwe Hartmann. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 66). Wien, S. 323-339.
- 2008 *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa’s Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga* (Studies in Indian and Tibetan Buddhism). Boston.
- Matsuda, Kazunobu 1985
“Vyākhyāyukti no Nitaisetsu: Vasubandhu Kenkyū-nōto (2)” (Englischer Titel entsprechend der Inhaltsangabe des Bandes: “On the Two Truths in the *Vyākhyāyukti* of Vasubandhu”). In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 33.2, S. 756-750 (=114)-(120)).
- Mimaki, Katsumi 1982
Blo gsal grub mtha’: Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités et Chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit. Kyoto.
- Nakamura, Hajime 1987
Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes (Buddhist Tradition Series 1). Delhi.
- Powers, John 1995
Wisdom of the Buddha: The Samdhinirmocana Sūtra. Berkeley.
- Schmithausen, Lambert
1969 „Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule“. In: XVII. Deutscher Orientalistentag, vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg, Vorträge. Herausgegeben von Wolfgang Vogt. Wiesbaden (ZDMG, Supplementa I.3), S. 811-821.

- 1987 *Ālayavijñāna*. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of the Yogācāra Philosophy (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series 4). Bd. 1 u. 2. Tokyo.
- Seyfort Rugg, David 1969
La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra (Publications de l'École française d'Éxtrême-Orient 70). Paris.
- Skilling, Peter 2000
 „Vasubandhu and the *Vyākhyāyukti* Literature“. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23.2, S. 297-350.
- Suzuki, Daisetz Teitaro 1932
The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text. London 1932.
- Yamaguchi, Susumu 1973
 „Daijōhibussetsuron ni taisuru Seshin no Ronpa: Shakkiron Daiyonshō ni taisuru Ichikaidai“ („Vasubandhus Widerlegung der Ansicht, dass das Mahāyāna nicht vom Buddha stammt: Ein Überblick über das vierte Kapitel der *Vyākhyāyukti*“) In: *Yamaguchi Susumu Bukkyōgako* („Die gesammelten Werke von Susumu Yamaguchi“). Tokyo, S. 299-320.