



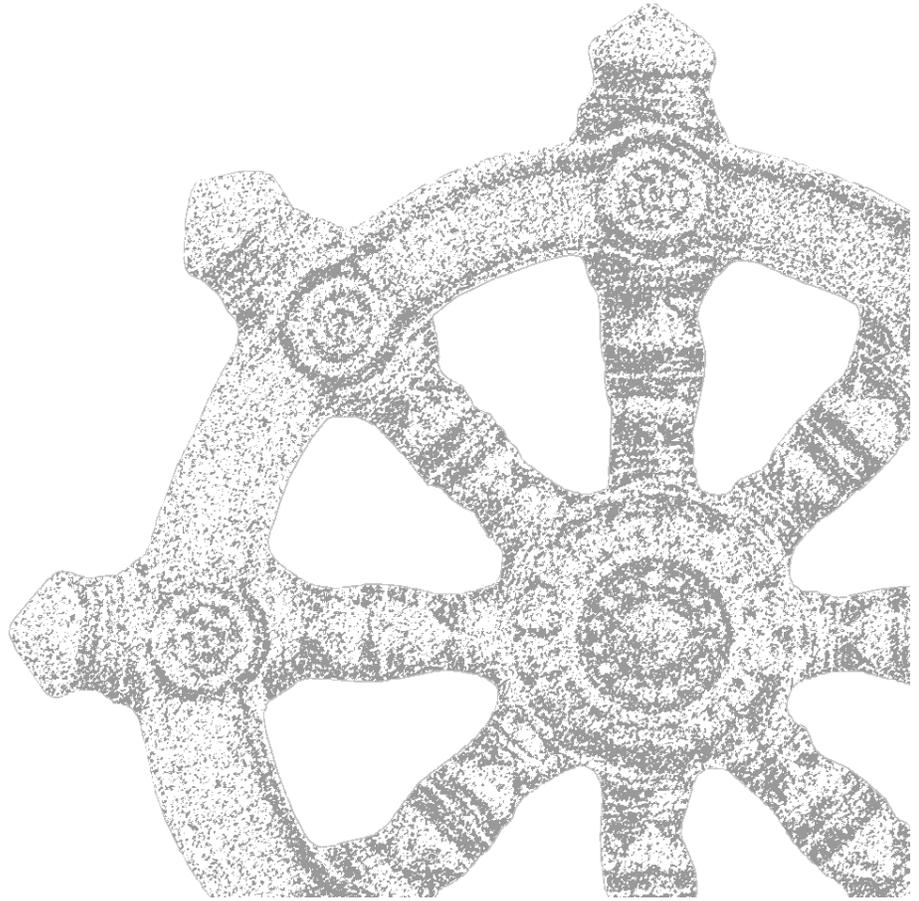
Diese Übersetzung der Lektüren zum Kurs ACI 18 ist eine Arbeitshilfe. Es ist eine unredigierte Übersetzung, die ich, nach meinem besten Wissen, für Euch ausgearbeitet habe. Möge sie von Nutzen sein. Alles Gute, Ute Hausotte, März 2023

18

DIE GROSSEN IDEEN DES BUDDHISMUS TEIL 3

KURS

Eine Übersicht über die großen Bücher in den Kursen 11-15



Vielen Dank für Ihr Interesse an den Korrespondenzkursen des Asian Classics Institute. Ein kompletter Formaler Studienkurs besteht aus Audio-Aufnahmen der Original-Klassenserie in New York, zusammen mit den begleitenden Textmaterialien der einzelnen Kurse. Der Text und die Audioaufnahmen können heruntergeladen werden (siehe www.world-view.org im Abschnitt Online-Unterricht) oder per Post bestellt werden (siehe den Abschnitt Kurse per Post auf der Website).

Dieser Kurs besteht aus elf Lektionen, von denen jede etwa eine Stunde Audio enthält, zusammen mit den entsprechenden schriftlichen Materialien. Die Audiodateien können per Post bestellt, online als Real Audio-Streaming angehört oder im mp3- oder RA-Format auf Ihren Computer heruntergeladen werden, um sie später abzuspielen. Die schriftlichen Unterlagen für diesen Kurs sind in acht Online-Dateien enthalten, die heruntergeladen, ausgedruckt und in einem Ordner mit drei Ringen zusammengestellt werden können.

Ein kompletter Kursordner enthält die folgenden Abschnitte in dieser Reihenfolge: Umschlag und Rücken des Ordners, einen Überblick über das Lehrerausbildungsprogramm, Gebete, ein Kursprogramm, Lesestoff, Hausaufgaben, Quizfragen, eine Abschlussprüfung, Antwortschlüssel und tibetisches Studienmaterial. Um das Zusammensetzen der Mappe zu erleichtern, sollten Sie die Dateien auf Dreilochpapier ausdrucken.

Bitte beachten Sie, dass Geshe Michael die erste Hälfte jeder Klasse in diesem Kurs unterrichtet hat. Die zweite Hälfte jeder Klasse wurde in kleineren Studiengruppen durchgeführt und von einem Lehramtsstudenten geleitet. Die zweite Hälfte jedes Kurses wurde nicht aufgezeichnet.

Zu jeder Vorlesung gibt es eine entsprechende Lektüre, Hausaufgaben, ein Quiz und eine Meditation. Nach dem Anhören der Audiodatei eines Kurses sollten die Lektüre, die Hausaufgaben, das Quiz und die Meditation für diesen Kurs abgeschlossen werden, bevor man mit dem nächsten Kurs fortfährt. Die Hausaufgaben können im Stil eines offenen Buches erledigt werden. Die Quizfragen sollten nur aus dem Gedächtnis erledigt werden, ohne die Hilfe von Notizen oder anderen Materialien. (Es empfiehlt sich, *nach* Beendigung der Hausaufgaben einen Antwortschlüssel zu lesen und diesen zum Lernen für das Quiz zu verwenden). Am Ende des Kurses findet eine Abschlussprüfung statt.

Sie können Ihre eigenen Arbeiten anhand der mitgelieferten Antwortschlüssel bewerten, wenn Sie dies wünschen. Alle Quizfragen stammen aus den Hausaufgaben, und die Antwortschlüssel für die Hausaufgaben werden auch für die Bewertung der Quizfragen und der Abschlussprüfung verwendet.

Dieser Wiederholungskurs 18 kann vom Institut **nicht** als Fernkurs benotet werden. **Bitte schicke keine Hausaufgaben oder Quizfragen zur Benotung ein.** Um eine Anrechnung und ein Abschlusszertifikat für einen Wiederholungskurs zu erhalten, muss er persönlich bei einem vom Institut zugelassenen Lehrer absolviert werden.

Wir möchten betonen, dass, obwohl Aufzeichnungen und schriftliches Material äußerst hilfreich sein können, es für ernsthafte buddhistische Praktizierende unerlässlich ist, sich direkt mit einem qualifizierten Lehrer zu treffen und zu studieren, der die notwendige Anleitung und persönliche Unterweisung der Linie geben kann.

In diesen Lehren wurde die Weisheit der erleuchteten Wesen in einer ununterbrochenen Linie an dich weitergegeben. Mögest Du diese Lehren in Deinem Leben zum Wohle aller in die Praxis umsetzen. Möge alles Gute wachsen und sich in alle Richtungen ausbreiten, genau jetzt!

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil

Kurs Übersicht

Lektüre Eins

Thema: Der Leitfaden für den Lebensweg eines Bodhisattvas, Dritter von sechs Teilen

Diese und die nächste Lektüre repräsentieren die vierte Stufe der Tradition des Mittleren Weges, oder *Madhyamika*.

Lektüre: Auszüge aus *Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas* von Meister Shantideva (ca. 700 n. Chr.), mit Auszügen aus einem Kommentar von Gyaltsab Je Dharma Rinchen (1364-1432) mit dem Titel *Einstiegspunkt für Kinder der siegreichen Buddhas*

Lektüre Zwei

Thema: Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas, Vierter von sechs Teilen

Lektüre: Weitere Auszüge aus *Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas* und *Eintrittsstelle für Kinder der siegreichen Buddhas*.

Lektüre Drei

Thema: Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas, Fünfter von sechs Teilen

Diese und die nächste Lektüre repräsentieren die fünfte Stufe der Tradition des Mittleren Weges, oder *Madhyamika*.

Lektüre: Weitere Auszüge aus *Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas* und *Eintrittsstelle für Kinder der siegreichen Buddhas*.

Lektüre Vier

Thema: Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas, Sechster von sechs Teilen

Lektüre: Weitere Auszüge aus *Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas* und *Eintrittsstelle für Kinder der siegreichen Buddhas*.

Lektüre Fünf

Thema: Die Kunst des Argumentierens, Erster Teil

Diese und die nächste Lektüre stellen die zweite Stufe der buddhistischen Logik und Wahrnehmung, oder *Pramana*, dar.

Lektüre: Auszüge aus den gesammelten Themen von *Eine Erklärung der Wissenschaft der Logik An Explanation of the Science of Logic*, einschließlich eines Abschnitts aus dem *Key to the Logic Machine-a Presentation of the Collected Topics which Clarifies the Meaning of the Great Scriptures on Valid Perception (Rik-lam Trul-gyi Deamik)* von Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).

Lektüre Sechs

Thema: Die Kunst des Argumentierens, Teil zwei

Lektüre: Auszüge aus *den Gesammelten Themen des spirituellen Sohnes (Sras bsdu- groa)*, von Meister Ngawang Trashi, dem spirituellen Sohn des großen Jamyang Shepa (1648-1721).

Lektüre Sieben

Thema: Lojong, Die Entwicklung des guten Herzens, Erster Teil

Diese und die nächste Lektüre stellen die dritte Stufe der Stufen zur Buddhaschaft, oder *Lam Rim*, dar.

Lektüre: Auszüge aus dem *Kompendium der Texte zur Entwicklung des guten Herzens (Lojong Gyatsa)* von Munchen Konchok Gyeltsen (1300 n. Chr.), einschließlich der *Acht Verse zur Entwicklung des guten Herzens*, geschrieben von dem Kadampa-Geshé namens Diamantlöwe.

Lektüre Acht

Thema: Lojong, Die Entwicklung des guten Herzens, Teil Zwei

Lektüre: Weitere Auszüge aus *Kompendium der Texte zur Entwicklung des guten Herzens (Lojong Gyatsa)*, von Munchen Konchok Gyeltsen (1300 n. Chr.), einschließlich *Freiheit von den vier Anhaftungen (Shenpa Shi-drel)* von Sachen Kenga Nyingpo (1092-1158).

Lektüre Neun

Thema: Was der Buddha wirklich gemeint hat, Teil eins

Diese und die nächste Lektüre repräsentieren die zweite Stufe der Vollkommenheit der Weisheit, oder *Prajna Paramita*.

Lektüre: Auszüge aus der *Essenz der Beredsamkeit, ein klassischer Kommentar zur Unterscheidung zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen (Drange Lekshe Nyingpo)*, von Je Tsongkapa (1357-1419).

Lektüre Zehn

Thema: Was der Buddha wirklich gemeint hat, Teil zwei

Lektüre: Weitere Auszüge aus der *Essenz der Beredsamkeit, ein klassischer Kommentar zur Unterscheidung zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen (Drange Lekshe Nyingpo)*, von Je Tsongkapa (1357-1419).

The Asian Classics Institute

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil

**Erste Lektüre: Der Leitfaden zur Lebensweise eines Bodhisattvas,
Dritter von sechs Teilen**

Die folgenden Betrachtungen basieren auf dem *Leitfaden für die Lebensweise der Bodhisattvas* (*Bodhisattvacharyavatara*; *Byang-chub-sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa*) des buddhistischen Meisters Shantideva (ca. 700 n. Chr.) und dem dazugehörigen Kommentar von Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) mit dem Titel *Eintrittspunkt für Kinder der siegreichen Buddhas* (*rGyal-sras 'jug-ngogs*).

Der Inhalt der Kontemplationen ist direkt aus dem Wurzeltext und dem Kommentar übersetzt; die Namen der Kontemplationen sind nicht Teil des Originaltextes, sondern basieren auf den Unterteilungen des Kommentars von Gyaltsab Je und wurden als Referenz angegeben.

Betrachtungen über die Vollkommenheit der Geduld

Kontemplation Eins
Wut zerstört gutes Karma

**Ein einziger Anfall von Ärger
zerstört alle guten Taten
Du magst in Tausenden von Äonen, die du in
Praktiken verbracht hast, angehäuft haben
Wie das Schenken oder die
Opfergaben für Diejenigen, die zur
Glückseligkeit gegangen sind.**

**Keine Tat ist so böse wie
der Akt des Zorns;
Es gibt keine spirituelle Härte
wie Geduld. Übe sie also,
konzentriere dich auf Geduld,
Auf viele verschiedene Arten.**

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Eins

Wir müssen über die Probleme nachdenken, die der Ärger verursacht, und über die Vorteile, die sich aus der Geduld ergeben. Die Probleme werden wir in drei Schritten behandeln: diejenigen, die wir nicht sehen können, diejenigen, die wir sehen können, und dann eine Zusammenfassung der Probleme. Die Probleme, die wir nicht sehen können, werden in zwei Teilen dargestellt: wie Ärger unseren Vorrat an gutem Karma zerstört, und der Rat, sich um die Praxis der Geduld zu bemühen, sobald wir die Probleme des Ärgers und die entsprechenden Vorteile der Geduld gut gelernt haben. Hier ist der erste Teil.

Zorn ist das letzte Hindernis, das das anfängliche Wachstum und dann die Fortsetzung jeder tugendhaften Sache verhindert. Deshalb sollten wir über die Probleme nachdenken, die er mit sich bringt, und dann große Anstrengungen unternehmen, ihn zu stoppen. Das liegt an seinen Auswirkungen auf *alle guten Taten, die man in Hunderten oder Tausenden von Äonen angehäuft haben mag, die man mit Praktiken wie Spenden oder Opfergaben an diejenigen, die zur Glückseligkeit gegangen sind* (oder an eines der anderen Mitglieder der Drei Juwelen), oder mit Meditation oder der Aufrechterhaltung einer ethischen Lebensweise *verbracht hat. Ein einziger Fall von Ärger, der sich auf einen Bodhisattva richtet, zerstört all diese Tugenden von Grund auf.*

Darüber hinaus gibt es ein Zitat aus dem *Kompendium der Schulungen*, das von der buddhistischen Gruppe rezitiert wird, die als "Diejenigen, die sie alle lehren" bekannt ist:

Nehmen wir an, ein Mönch, dessen Herz von Hingabe erfüllt ist, wirft sich vor einem Opferschrein nieder, der das heilige Haar oder die Fingernägel des Einen, der so gegangen ist, enthält. Stellen Sie sich die Anzahl der Atome vor, die in der Erde enthalten sind, die sein Körper bedeckt, und die den ganzen Weg hinunter in den Planeten bis zu dem Punkt gehen, an dem er die Goldscheibe berührt. Dann stelle dir vor, dass jedes dieser Atome die Menge an gutem Karma darstellt, die erforderlich ist, um eine Geburt als Kaiser des Rades zu erlangen, der König der Welt. Nun multipliziere das alles mit tausend. Das ist die Menge an gutem Karma, die du zerstörst, indem du schlecht über eine Person sprichst, die den reinen Lebensweg aufrechterhält - das heißt, eine ordinierte Person.

Es wird übrigens gesagt, dass ein Anfall von Zorn, der das über Hunderte oder Tausende von Äonen angesammelte gute Karma zerstört, auf ein bestimmtes Objekt gerichtet sein muss, nämlich auf einen Bodhisattva. Derselbe Punkt wird im Buch *Der Mittlere Weg* beschrieben.

Im einleitenden Abschnitt der *Klösterlichen Praktiken, der sich auf die*

Vorkehrungen für die Unterkunft bezieht, wird auch die Aussage im *Ausführlichen Kommentar zur Gelübdemoral* besprochen, wo es heißt, dass Zorn die Gelübde zerstören kann. Diese Diskussion verdeutlicht die Tatsache, dass sich die Aussage auf die Zerstörung der Vorräte an gutem Karma durch Zorn von enormer Intensität bezieht. Darüber hinaus wird im *Feuer der Vernunft* gesagt, dass der eigene Vorrat an gutem Karma durch falsche Ansichten und durch Bosheit zerstört werden kann. In Anbetracht all dessen müssen wir große Anstrengungen unternehmen, um unseren Geist vor Ärger und anderen Dingen zu schützen.

Hier ist der nächste Ratschlag. *Keine Handlung ist so böse wie die des Zorns*, weil sie das Wachstum des spirituellen Pfades in uns behindert und unser gutes Karma zerstört. *Es gibt auch keine spirituelle Härte wie Geduld*, um die unerbittliche Hitze der geistigen Leiden zu durchbrechen. Du solltest dich *also darin üben, dich auf die Praxis der Geduld konzentrieren* und die Methode anwenden, *viele verschiedene Wege zu finden*, eine ganze Reihe von Techniken, um dies zu tun.

**Zorn ernährt sich von der Nahrung
Sich aufzuregen und dann gestärkt die
Kurven zu nehmen, um mich zu schlagen.**

**Und so werde ich die Nahrung,
die diesen meinen Feind nährt,
zerschlagen.**

**Mein Feind kennt keine
andere Art von Arbeit, als
mir Schmerzen zuzufügen.**

**Egal, was passiert, ich werde
niemals zulassen, dass
Meine Freude, gestört zu werden.
Verärgerung kann meine Hoffnungen
nicht erfüllen und führt nur dazu, dass ich
das Gute, das ich habe, verliere.**

**Wenn es etwas gibt, was
ich dagegen tun kann,
Warum sollte ich mich aufregen?**

**Wenn ich nichts dagegen tun kann,
Was nützt es, mich zu ärgern?**

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Eins

Der erste Punkt betrifft die Art der Ursachen des Zorns und die Probleme, die er mit sich bringt. "Wie kann es sein", mag man sich fragen, "dass der Zorn mich zum Leiden führt?" Denken Sie an das Gefühl, sich zu ärgern, wenn etwas passiert, was Sie nicht wollen, entweder Ihnen oder jemandem oder etwas, das Sie als das Ihre betrachten. Betrachten Sie dasselbe Gefühl, wenn etwas geschieht, das Sie daran hindert, das zu bekommen, was Sie wollen. Dieses *Gefühl der Verärgerung* ist eine Art *Nahrung, von der sich die Wut ernährt*. Wenn die *Wut* diese Nahrung *findet*, wird ihr Körper *gestärkt - und dann macht sie sich daran, mich zu zerschlagen*, sowohl in diesem als auch in meinen zukünftigen Leben.

Als Nächstes geht es darum, sich um die Methoden zu bemühen, den Ärger zu stoppen. *Und so werde ich das Gefühl der Verärgerung zerschlagen, die Nahrung, die meinen Feind, den Zorn, nährt*. Ich werde mich mit aller Kraft bemühen, *meinen Zorn zu zerstören, der der schlimmste aller Feinde ist, denn er kennt keine andere Art von Arbeit, als mir Schmerz zuzufügen*.

Der dritte Punkt, der sich mit den eigentlichen Methoden zur Beendigung des Ärgers befasst, besteht aus zwei Teilen: einer Beschreibung, wie sehr es falsch ist, sich zu ärgern, und dann den Gründen, warum es so falsch ist. Hier ist der erste Teil.

"Wie kann ich das Gefühl der Verärgerung loswerden?", werden Sie sich vielleicht fragen. Sie sollten zunächst über die Vorteile nachdenken, die sich ergeben, wenn Sie lernen, Leiden mit Freude anzunehmen. Dann müssen Sie lernen, sich selbst klar zu denken: *"Egal, was passiert, ich werde niemals zulassen, dass meine Freude gestört wird."* Freude ist das Gegenmittel gegen *Verstimmung*; und ganz gleich, was passiert, was dir nicht gefällt, etwas zu tun, das nicht tugendhaft ist, *kann deine Hoffnungen nicht erfüllen und führt nur dazu, dass du das Gute, das du hast, verlierst*, das Gute, das tatsächlich das Ergebnis hervorbringen kann, dass du dir erhoffst. Wenn dies geschieht, dann wird auch jede andere Art von Leiden kommen.

Betrachten wir ein beliebiges Objekt, über das wir uns ärgern. *Wenn es etwas gibt, was man dagegen tun kann, warum sollte man sich dann überhaupt verärgert fühlen?* Du kannst die notwendigen Maßnahmen ergreifen, um das Problem sofort zu beheben, und bräuchtest dich nie mehr zu ärgern. *Wenn du aber nichts dagegen tun kannst, wozu dich dann aufregen?* Das wäre genauso sinnlos, wie sich über den leeren Raum zu ärgern, über einen Ort, an dem nichts war.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Eins

Kontemplation Drei

*Perfekte Geduld ist wie jede andere Gewohnheit
und kann durch Übung entwickelt werden.*

**Es gibt nichts auf der Welt, was nicht leicht
fällt, wenn man es sich zur Gewohnheit macht;
mach es dir zur Gewohnheit
Die kleinen Schmerzen zu ertragen,
Und so die großen zu ertragen.**

Der erste Punkt ist die Feststellung, dass es leicht ist, sich auf die Geduld zu verlassen, wenn man sich daran gewöhnt hat. Wenn Sie sich die Geduld zur Gewohnheit machen, können Sie jede Art von Leiden ertragen. Die Art und Weise, wie wir über irgendetwas denken, beruht in erster Linie darauf, wie wir es uns angewöhnt haben zu denken, auf unseren geistigen Gewohnheiten. *Es gibt also nichts in der Welt - d.h. keine Eigenschaft des Geistes -, die uns nicht leicht fällt, wenn wir sie uns zur Gewohnheit machen.*

Aus diesem Grund *sollten Sie lernen, so zu denken: "Angenommen, ich kann die kleinen Schmerzen ertragen und lerne, sie freudig anzunehmen, wie z.B. das Gefühl, dass mir zu heiß oder zu kalt ist, oder Situationen, in denen jemand etwas Unangenehmes zu mir sagt. Wenn ich mir das zur Gewohnheit mache, werde ich auch die größeren Schmerzen ertragen können: Dinge wie das Feuer in den Höllenwelten und so weiter.*

Kontemplation Vier

Geduld ist eine Entscheidung, ein Zustand des Geistes

**Manche, wenn sie ihr eigenes
Blut sehen
Erheben sich zu einer
höheren Wildheit.
Einige, wenn sie das Blut
eines anderen Menschen
sehen, fallen in Ohnmacht.**

**All dies ergibt sich aus
Entweder aus Standhaftigkeit
oder aus Feigheit, im Geiste.**

**Lerne also, Schaden zu ignorieren
und niemals zuzulassen, dass ein
Schmerz Dich berührt.
Schmerz kann kommen, aber
die Weisen lassen nie zu,
dass das Leid ihren klaren
Verstand trübt.**

*Kontemplation Fünf
Lernen, Wunden im Kampf zu ignorieren*

**Wir sind in einen Kampf verwickelt
Bei seelischem Leid und im Krieg
werden viele Wunden geschlagen.
Ignoriere alle Schmerzen, die
kommen könnten; zerschlage
Die Feinde des Zorns und dergleichen.**

**Diese zu erobern ist das, was einen
Krieger ausmacht; der Rest sind nur
Leichen, die getötet werden.**

*Kontemplation Sechs
Wer hat eigentlich die Dinge geschaffen, die uns wütend machen?*

**Dieses Ding, das sie glauben,
nennt man den "Ur-Einen".
Oder das angebliche "selbst existierende Wesen".**

**Niemals kamen sie zustande,
indem sie sich dachten:
"Jetzt sollte ich auftreten."**

**Wenn es nicht mit einer Sache sein kann,
Dass ist nie von selbst gewachsen, was
glaubst du denn, was dann wachsen kann?
Sie muss sich immer wieder auf
ihren Gegenstand konzentrieren,
der nie zu Ende gegangen ist.**

**Ist es nicht offensichtlich, dass, wenn dieses Selbst
Wäre es unveränderlich, könnte es dann wie der
leere Raum niemals handeln, um etwas zu tun?**

**Und selbst wenn es aufgrund anderer
Einflüsse geschah, wie konnten sie auf
etwas Unveränderliches einwirken?**

**Wenn sie es taten, würde es so bleiben,
wie es vorher war,
So zu handeln würde also nichts bringen.
Wo ist etwas, von dem du sagen kannst,
dass es etwas tut, das in irgendeiner Weise
damit zu tun hat?**

**Und so ist es, dass alles von
anderen Einflüssen abhängt, sie
von anderen, zwangsläufig.
Verstehe das, fühle keinen
Ärger gegenüber all diesen
Dingen, wie Bilder der Illusion.**

Hier ist der erste Punkt, eine Widerlegung der Idee, dass der Ur-Eine alle Ausdrucksformen der Welt aus sich selbst heraus hervorbringen könnte. Betrachten wir nun *dieses Ding*, an das sie glauben und das sie das "Ur-Eine" nennen, das angeblich zu gleichen Teilen aus Teilchen, Dunkelheit und Mut besteht und fünf verschiedene Eigenschaften haben soll. Sie sagen, dass es aus eigenem Antrieb Schaden und andere solche Dinge erschafft, die alle in dem enthalten sind, was als seine "Ausdrücke" betrachtet wird.

Oder man denke an *das angebliche "selbst existierende Wesen"*, auch bekannt als "ursprüngliches geistiges Wesen", das seine Objekte aus eigenem Antrieb erfahren soll.

Beides kann aber nicht wirklich sein, denn das "selbst existierende Wesen" und das "Ur-Eine" sind *niemals dadurch entstanden, dass sie sich ganz von selbst gedacht haben*: "Jetzt soll ich auftreten, zu einem bestimmten Zweck, damit ich Objekte erleben oder meine Ausdrucksformen schaffen kann." Aber in der Tat konnten sie nie etwas entstehen lassen, sie konnten nie etwas tun, genauso wenig wie die Hörner auf dem Kopf eines Kaninchens.

Überlegen wir einmal, *was Ihrer Meinung nach dann wachsen kann*, wenn das Ur-Eine ein Ergebnis hervorbringen soll. Es wäre ein völliger Irrtum zu glauben, dass das Eine überhaupt ein Ergebnis hervorbringen könnte, da dieses Eine selbst nie aus etwas gewachsen ist. Und das muss unbedingt der Fall sein, denn es ist logisch unmöglich, dass etwas ein Ergebnis hervorbringt, *es kann nicht sein, wenn dieses Ding - das heißt, weil dieses Ding - so war, dass es selbst nie gewachsen ist*.

Hier ist der zweite Punkt, eine Widerlegung der Idee, dass das ursprüngliche

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Eins

geistige Wesen Objekte aus eigenem Antrieb erfahren könnte. Betrachten wir dieses ursprüngliche geistige Wesen. Wäre es dann nicht *ein Ding*, das niemals eine Zeit haben könnte, in der es sein Objekt *nicht* erlebt, *das niemals zu einem Ende kommt*, das heißt, *n i e m a l s* mit jeder Erfahrung zu einem Ende kommen kann? Dies ist so, weil

(1) Du glaubst, dass es ein unveränderliches, aber funktionales Ding ist, das seine Objekte erlebt; und (2) wenn es ein solches Ding wäre, dann *müsste es seinen Fokus für immer auf sein Objekt richten*. Und wenn dies der Fall wäre, dann wäre es unmöglich, dass es jemals eine Zeit gäbe, in der es sich nicht an seinen Gegenstand hält.

Der zweite Punkt ist eine Widerlegung der Vorstellung, dass das von den Logikern angenommene selbst existierende Wesen jemals aus sich selbst heraus existieren könnte. Hier gibt es drei getrennte Schritte: eine Demonstration, dass es falsch ist zu denken, dass ein unveränderliches Ding jemals ein Ergebnis hervorbringen könnte; eine Demonstration, dass es falsch ist zu denken, dass dasselbe Ding von einem anderen Einfluss abhängen könnte; eine Demonstration, dass das dasselbe Ding niemals eine Beziehung mit einem Einfluss teilen könnte. Hier ist die erste.

Die Logiker glauben an ein selbstexistierendes Wesen, das sowohl etwas Physisches als auch ein unveränderliches Ding ist, das eine Funktion erfüllen kann. Sie sagen also, dass es die Dinge erschafft, die uns schaden. Aber ist *es nicht offensichtlich*, ist es nicht sehr klar, *dass dieses Selbst, wenn es ein unveränderliches Ding wäre*, das eine Funktion ausüben könnte, *dann wäre es wie der leere Raum und könnte niemals handeln, um etwas zu tun, wie eine Wirkung zu erzeugen?*

Hier ist der zweite Schritt. Man kann mit folgendem antworten: "Obwohl dieses Selbst von Natur aus unveränderlich ist, bringt es Ergebnisse hervor, wenn es auf bestimmte Einflüsse trifft." Und doch ist es für ein unveränderliches Ding unmöglich, auf einen Einfluss zu treffen; *und selbst wenn dies aufgrund des Zusammentreffens mit anderen Einflüssen geschähe*, wie etwa dem Willen, dass etwas geschieht, oder ähnlichem, *wie könnten diese Dinge, diese Einflüsse, auf etwas Unveränderliches einwirken?* Sie könnten *n i e m a l s* irgendeine Wirkung auf es haben, weil dieses Selbst unveränderlich ist.

Diese Logik ist unausweichlich, denn *wenn sie - irgendwelche besonderen Einflüsse - dieses Selbst in irgendeiner Weise beeinflussen würden, dann würde sich das Selbst niemals bewegen*, es würde sich nie ändern, um eine andere Natur zu haben als die, die es bereits hatte: *Es würde genau so bleiben, wie es vorher war*. Und wenn sich das Selbst nie verändert, *würde es nichts bewirken*; es gäbe nicht den geringsten Unterschied zwischen dem, was es war, und dem, was es ist.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Eins

Das ist der dritte Schritt. Jemand könnte wieder mit dem Folgenden antworten: "Auch wenn das Selbst nichts anderes in einer Weise beeinflusst, die seine grundlegende Natur verändert, so beeinflusst es doch die Dinge in einer Weise, die für es selbst peripher ist." Aber auch das ist völlig falsch. *Wo gibt es überhaupt etwas, auf das man zeigen und sagen kann, dass dies die periphere Wirkung ist, dass dies das ist, was das Selbst bei der Erschaffung seines Ergebnisses tut, das irgendeine Beziehung zu ihm haben könnte? Es ist keine Beziehung möglich, denn es gibt weder die Beziehung der Identität noch die Beziehung des Entstehens.*

Hier ist der dritte Punkt von vorhin, der erklärt, warum es unangebracht ist, Zorn zu empfinden, wenn man verstanden hat, dass alle Wesen wie eine magische Show sind. *Und so ist es, dass alles bei der Erzeugung eines Ergebnisses von anderen Einflüssen abhängt, während diese Einflüsse ihrerseits von anderen, früheren Ursachen und Einflüssen abhängen, diese von den ihren und so weiter. In gewissem Sinne ist es dann unvermeidlich, ob ein bestimmtes Ergebnis herauskommt oder nicht, es hängt alles von den Ursachen ab, und so sind diese Dinge wie eine magische Show, wie Bilder der Illusion. Ihr müsst diese Tatsache verstehen, dass alles, was etwas tut, keine eigene Natur hat, und dennoch perfekt funktioniert. Wenn du das tust, dann wirst du keinen Ärger über diese Dinge empfinden, die wie Bilder der Illusion sind.*

Illusion. So musst du dich in der Erkenntnis der Tatsache üben, dass das abhängige Entstehen keine eigene Natur hat, denn es ist diese Erkenntnis, die die eigentliche Saat des geistigen Leidens zerstört.

Kontemplation Sieben

Die Menschen fügen sich selbst so viel Schaden zu, dass es nicht verwunderlich ist, wenn sie uns verletzen.

**Es gibt Menschen, die, nachdem sie den
Verstand verloren haben, sich selbst verletzen
Von selbst mit Dornen und so.
Um eine Frau oder dergleichen zu bekommen,
Sie werden besessen und tun dann Dinge
wie die Nahrungsverweigerung.**

**Manche hängen sich auf,
Von Klippen springen und Gift oder
andere schädliche Dinge verschlucken.
Andere verletzen sich selbst, indem sie
auf eine Art und Weise leben
Gegen das tugendhafte Leben.**

Wenn Menschen dazu getrieben werden, weil
von ihren geistigen Leiden sogar ihre
eigenen Lieben selbst töten,
dann welche Überraschung könnte es
jemals sein, zu sehen
Dass sie auch auf eine Weise handeln, die
den Körpern anderer Menschen schadet?

So leben die Menschen und begehen
Handlungen wie Selbstmord,
Getrieben von ihren eigenen
schlechten Gedanken.
Wenn du zufällig kein Mitleid mit
ihnen empfinden kannst,
So halte zumindest deinen Zorn zurück.

Kontemplation Acht

*Wenn Menschen von Natur aus schädlich sind, ist es
nicht verwunderlich, wenn sie uns verletzen;
wenn sie nur zeitweise schädlich sind, sollten wir sie ertragen*

Wenn es in der Natur der Sache liegt
Von denen, die Kinder sind,
die anderen Schaden zufügen,
Dann ist es falsch, auf sie wütend
zu sein, so falsch, wie Feuer zu
hassen, weil es brennt.

Und wenn die Natur der Lebewesen
Ist es, nachdenklich zu sein, dann sind alle
ihre Fehler gelegentlich, und auf sie wütend
zu sein ist auch falsch, falsch wie Hass
Eine Rauchwolke am Himmel.

Kontemplation Neun

Sollten wir uns über Stöcke ärgern?

**Es ist der Stock oder was auch immer
Das liefert direkt; wenn du wütend bist,
auf das, was es antreibt,
Dann werde wütend, wenn du
wirklich musst.
Der Zorn selbst ist die Kraft, die
den anderen in Bewegung setzt.**

"Aber es ist doch richtig, dass ich wütend bin", könnte man sagen, "weil mich die andere Person verletzt hat". Wenn Sie nun auf das wütend sind, was Sie direkt verletzt hat, dann sollten Sie Wut auf *den Stock* oder die *Waffe oder was auch immer* es war, das die Verletzung *direkt verursacht hat*, denn sie sind es, die den Schmerz verursacht haben. Oder nehmen wir an, Sie sagen, dass Sie nicht auf den Stock oder was auch immer *wütend* werden, da er nicht von sich aus gehandelt hat, sondern *auf das, was* ihn in Bewegung gesetzt hat: auf die Person, die den Stock *angetrieben hat*. Diese *andere* Person handelt aber auch nicht aus eigenem Antrieb, sondern sie wird durch die *Kraft* des Zorns *in Bewegung gesetzt*. Wenn Sie also *wirklich* wütend sein *müssen* - wenn Sie keine andere Wahl haben, wenn Sie nicht anders können -, dann sollten Sie *auf die Wut selbst wütend werden*.

Kontemplation Zehn

Wer hat eigentlich die Objekte geschaffen, die uns Ärger bringen?

**Ich selbst habe in früheren Zeiten
anderen Lebewesen genau diesen
Schaden zugefügt,
Und so ist es richtig, dass nun
derjenige, der den Schaden
angerichtet hat, ich selbst,
Diese Verletzung sollte ihm zugefügt werden.**

**Ihre Waffen und dieser Körper von mir
Beide liefern die Ursachen
Für den Schmerz, der kommen wird.
Sie brachten die Waffen hervor
und ich den Körper - auf wen
sollte ich zornig sein?**

**Diese Blase in Form eines Mannes,
unerträglich, wenn jemand sie**

berührt, gefüllt mit Leiden...
Ich bin es, der, getrieben von blinder
Begierde, nach ihr greift.
Meine Wut, wenn jemand sie beschädigt?

Kinder wollen nicht leiden
Aber gleichzeitig dürsten sie nach den
Dingen, die ihnen Schmerzen bereiten.
Wenn das Leiden zu dir kommt, weil du
etwas falsch gemacht hast,
Warum Hass für andere empfinden?

Nimm zum Beispiel die Wächter der Hölle
und Wälder voller Bäume mit Blättern,
die aus Schwertklingen bestehen.
Jeder von ihnen wurde durch die
Taten geschaffen, die du selbst
begangen hast; wer verdient
dann deinen Zorn?

Kontemplation Elf

Welchen Schaden können uns Worte wirklich zufügen?

Der Geist ist kein Ding
Mit einem Körper, so dass er zu keinem
Zeitpunkt von irgendjemandem
überwunden werden konnte.
Es liegt an der Tatsache, dass wir
daran festhalten, dass all diese vielen
Schmerzen dem Körper Schaden
zufügen kann.

Wenn mich jemand kritisiert
Oder er sagt ein paar harte Dinge zu mir,
Ihre Worte mit ihrem unangenehmen Klang
können mir keinen körperlichen Schaden zufügen.
Wie kommt es dann, dass du solche
Wut empfindest?

Kontemplation Zwölf

*Was ist zu tun, wenn jemand versucht, den
Unterricht oder eine Lehrkraft zu verletzen?*

Es ist völlig falsch für mich, Wut zu empfinden, selbst auf diese die sich gegen heilige Bilder und Schreine aussprechen oder versuchen, sie zu zerstören, oder Der heilige Dharma, da die Buddhas und solche nicht verletzt werden können.

Und auch dann, wenn Lamas oder Verwandten oder dergleichen Schaden zugefügt wird, und denen, die unsere Freunde sind, Wende deinen Zorn ab, indem du die Tatsache siehst, dass, wie der Weg zuvor, Alles seine Ursachen hat.

Hier ist der erste Punkt, der sich mit den Gründen befasst, warum es falsch ist, Zorn auf diejenigen zu empfinden, die Heiligenbildern und dergleichen Schaden zufügen. Jemand könnte das folgende Argument vorbringen: "Ich kann zugeben, dass es falsch ist, Zorn für jemanden zu empfinden, der mich persönlich verletzt hat. Aber es ist nicht falsch, sich über diejenigen zu ärgern, die die Drei Juwelen geschädigt haben." Angenommen, jemand äußert sich *gegen die heiligen Bilder der Buddhas, die Schreine der großen Bodhisattvas und dergleichen oder gegen den heiligen Dharma. Oder nehmen wir an, dass er sogar körperlich handelt und versucht, diese Dinge zu zerstören. Es ist völlig falsch für mich, Zorn zu empfinden, selbst über diese Art von Menschen, da die Buddhas und dergleichen, die Drei Juwelen, nicht verletzt werden können.* Tatsächlich ist derjenige, der versucht, dir zu schaden, jemand, der unser Mitleid verdient, und deshalb ist es angemessener, Liebe für ihn zu empfinden. Der Punkt hier ist, dass die Drei Juwelen nicht in der Lage sind, irgendeine Art von Verletzung zu ertragen, die durch geistiges Unbehagen aufgrund von Verärgerung verursacht wird.

Das ist der zweite Punkt, weshalb es angebracht ist, auf die gleiche Weise Geduld mit denjenigen zu üben, die denjenigen, die uns nahe stehen, Schaden zufügen. *Auch dann, wenn ihr seht, dass jemand einen anderen verletzt, wenn Personen den Lamas, die euch den Dharma lehren, Schaden zufügen, oder auch den Verwandten oder dergleichen, mit denen ihr eine familiäre Beziehung habt [im Kommentar wird *rus* für *dus* gelesen]; und für diejenigen, die deine Freunde sind, ist es falsch, Ärger zu empfinden. Das liegt daran, dass das, was mit ihnen geschieht, wie zuvor erklärt wurde, durch bestimmte Ursachen entstanden ist: das heißt, durch dein eigenes vergangenes Karma - die Verletzungen werden durch das Karma diktiert, das aus dem Unrecht stammt, das diese Verwandten und so weiter früher selbst begangen haben. Und ihr solltet euren eigenen Zorn zurückweisen, indem ihr diese Tatsache erkennt.*

Kontemplation Dreizehn

Darüber, dass man das Glück anderer nicht ertragen kann

**Angenommen, ein Mensch
empfindet eine gewisse Freude,
wenn er die Qualitäten eines
anderen lobt.
Warum singst du dann nicht selbst
ein Loblied auf diese Person und
findest die gleiche Freude?**

**Das Glück, diese Freude zu haben,
haben alle zugegeben
Die hohe Qualitäten besitzen, um eine
untadelige Quelle des Glücks zu sein.
Es ist auch das Beste, für andere zu sammeln.**

**Wenn du dir stattdessen sagst: "Aber jetzt wird er
genauso glücklich sein", und gegen dieses Glück hoffst,
Dann solltest du jeden verdienten Lohn verweigern
Und all das; du wirst scheitern
Sowohl im Sichtbaren als auch im Unsichtbaren.**

**Wenn jemand meine eigenen guten Eigenschaften
lobt, hoffe ich, dass diese andere Person
Auch etwas Glück findet.
Aber ich habe keine Hoffnung, dass ich selbst jemals das
Glück finden werde, das sich aus dem Lob für andere ergibt.**

**Durch meine Hoffnung, dass jedes
Lebewesen das Glück erfahren sollte,
Ich habe den Wunsch nach Erleuchtung entwickelt.
Warum in aller Welt macht es dich wütend, wenn eines
dieser Lebewesen allein sein Glück findet?**

Kontemplation Vierzehn

Wie man sich am Unglück derer erfreut, die man nicht mag

**Und selbst wenn dein Feind verärgert sein sollte,
wie könntest du dich dann darüber freuen?
Es ist nicht so, dass ihm oder ihr**

irgendetwas zugestoßen ist.
All das ist auf deine Hoffnungen und Wünsche
zurückzuführen.

Selbst wenn das Leiden, das
Du dir für sie gewünscht hast, in Erfüllung
gehen, Was gibt es da zu freuen?
Und wenn du sagst: "Es
befriedigt mich, wenn ich es
sehe", was könnte dich
besser ruinieren?

Der eiserne Haken, den uns der Fischer des
Elends in den Leib gerammt hat
ist unbarmherzig, unerträglich;
Sollte es mich erwischen, ist es
sicher, dass die Höllenwächter
mich in ihren Höllenkesseln
gefangen halten.

Kontemplation Fünfzehn

Wie diejenigen, die wir nicht mögen, uns in unserer Praxis helfen

Die Welt mag voller Bettler sein, aber
jemanden zu finden, der mir Schaden
zufügt, ist wahrlich ein seltenes Ereignis,
Da es niemals eine Person geben könnte, die
mich in irgendeiner Weise verletzt
Wenn ich sie nicht zuerst gemacht habe.

Angenommen, du stoßt ohne
jede Anstrengung auf
Eine Schatztruhe, die in deinem Haus versteckt
ist; Du solltest also dankbar sein für
Deine Feinde, die dich bei deiner
Bodhisattva-Praxis unterstützen.

Da er und ich es beide zustande
bringen, ist es nur angemessen, dass
ich ihm von Anfang an das
Endergebnis widme
Das kommt davon, wenn man geduldig ist:
Auf die beschriebene Weise hat er mir etwas

gegeben, worüber ich geduldig sein kann.

Kontemplation Sechzehn
Diene den Lebewesen wie den Erleuchteten

**Deshalb beschrieb der Erhabene den
Bereich der Lebewesen und den
Bereich der Siegreichen.
Viele, denen es gelang, sie zu erfreuen,
konnten auf diese Weise
Die Vollkommenheit des Ultimativen erreichen.**

**Die Qualitäten eines Erleuchteten werden durch
die Lebewesen und die siegreichen Buddhas
gleichermaßen erreicht.
Warum verhältst du dich dann
so und weigerst dich, andere
Wesen so zu ehren, wie du es
mit den Siegern tust?**

Hier ist der erste Punkt, in dem es darum geht, wie die Schriften selbst erklären, dass Lebewesen und Buddhas gleichwertige Objekte sind, denen gegenüber man Verdienst erbringen kann. Es ist absolut notwendig, dass wir die Lebewesen ehren; und *deshalb* heißt es im Sutra mit dem Titel "*Die ausgezeichnete Sammlung von Dharma-Lehren*"

Der Bereich der Lebewesen ist der Bereich der Buddhas; und von diesem Bereich der Buddhas aus werden alle hohen Qualitäten der Buddhas erlangt. Das Gegenteil zu versuchen, ist völlig falsch.

Der *Fähige* beschreibt hier, wie *das Feld der Lebewesen* ein Ort ist, an dem große Samen des Verdienstes gepflanzt werden können: Er nennt dies *das "Feld der siegreichen Buddhas"*, in dem Sinne, dass die fühlenden Wesen dem Lehrer selbst darin ähnlich sind, dass sie ein Feld zum Sammeln großer Verdienste bieten.

Das bringt uns zum zweiten Teil, wo wir diesen Punkt auch mit Logik begründen. Hier gibt es zwei Schritte: wie wir durch den Glauben sowohl an die Buddhas als auch an alle Lebewesen unsere ultimativen Träume erreichen können; und warum es falsch ist, die zwischen ihnen zu unterscheiden, da sie unter dem Gesichtspunkt gleichwertig sind, dass wir durch den Glauben an beide die Erleuchtung erreichen können. Hier ist die erste.

Es ist richtig, jedem Lebewesen Ehre zu erweisen, denn *viele* Menschen, die *ihnen* gegenüber Vertrauen empfanden - sowohl *gegenüber* den Buddhas als

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Eins

auch gegenüber den Lebewesen - und denen es gelang, beide zufrieden zu stellen, konnten auf diese Weise die Vollkommenheit des Höchsten erreichen, d.h. die Erfüllung sowohl ihrer eigenen Bedürfnisse als auch der Bedürfnisse der anderen.

Hier ist der zweite Schritt. Aus den soeben dargelegten Gründen werden die Qualitäten eines Erleuchteten - d.h. die Kräfte eines Buddhas und so weiter, das Endergebnis unserer Praxis - durch beide Bereiche erreicht: den der Lebewesen und den der siegreichen Buddhas gleichermaßen. *Warum verhältst du dich dann so und sagst: "Ich weigere mich, andere Wesen so zu ehren, wie ich die Sieger verehere."* Das ist völlig falsch.

Kontemplation siebzehn
Lebewesen zu dienen bedeutet, die Erleuchteten zu erfreuen.

**Und wie könnte man sich besser für die
Freundlichkeit derjenigen revanchieren, die
unbeeindruckt als engste Freunde handeln
Und unendlich viel helfen,
als alle Lebewesen zu erfreuen?**

Kontemplationen über die Vollkommenheit der Geduld

Kontemplation Eins Was bewegt die Flamme?

Sobald du dich in Geduld geübt hast, beginne mit der Praxis der Anstrengung, denn die Erleuchtung liegt darin, diese Art von Anstrengung zu machen. Ohne einen Windhauch flackern sie nicht, und ohne Anstrengung kann auch kein Verdienst entstehen.

Wenn du dich einmal in Geduld geübt hast, wie oben beschrieben - das heißt, wenn du gelernt hast, deine Geduld mit verschiedenen spirituellen Schwierigkeiten und mit dem Schaden, den andere dir zufügen, aufrechtzuerhalten -, dann musst du, wenn du hoffst, schnell Erleuchtung zu erlangen, mit der Praxis der Anstrengung beginnen. Der Grund dafür ist, dass die Erleuchtung darin liegt, diese Art von Anstrengung in den verschiedenen Vollkommenheiten zu unternehmen. Butterlampen und andere derartige Flammen flackern nie ohne einen Hauch von Anstrengung, und so kann es auch nicht passieren, dass man es schafft, die Sammlungen von Verdienst und Weisheit zu vervollständigen, wenn man sich nicht bemüht. So ist der unvergleichliche Zustand der Erleuchtung selbst etwas, das von der Anstrengung abhängt, und deshalb müssen wir große Anstrengungen unternehmen, um ihn zu praktizieren. Das Betreten des Mittleren Weges bringt denselben Punkt zum Ausdruck, wenn es heißt,

Alle guten Eigenschaften sind Dinge, die im Gefolge der Vollkommenheit der Anstrengung folgen.
Es ist die eine Ursache, die sowohl die Sammlung von Verdienst als auch von Wissen hervorbringt.

Kontemplation Zwei Anstrengung ist Freude

**Was ist Anstrengung?
Es ist die Freude,
Gutes zu tun.**

"Wenn Faulheit als Freude an geistigem Leid definiert wird, *was ist dann*

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Eins

Anstrengung?", könnte man fragen. *Anstrengung ist ein Gefühl der Freude, das sich darauf konzentriert, etwas Gutes zu tun.*

Es gibt vier verschiedene Arten von Anstrengung: Anstrengung, die wie eine Rüstung ist; angewandte Anstrengung; Anstrengung, bei der man sich nie entmutigt oder verärgert fühlt; und Anstrengung, bei der man nie zufrieden ist.

Kontemplation Drei

Was hält die Anstrengung auf?

**Hier werde ich die Dinge erklären,
die dagegensprechen: Diese sind
Faulheit, eine Anziehung zum
Schlechten und das Gefühl, entmutigt
zu sein - sich selbst herabzusetzen.**

Als Nächstes *werde ich die Dinge erläutern, die gegen "es" - also die Anstrengung - wirken.* Was genau sind sie? Da ist zunächst *die Faulheit, die sich zu dem angenehmen Gefühl der Trägheit hingezogen fühlt, ein Zustand, in dem Geist und Körper nicht mehr gut funktionieren.* Als Nächstes gibt es *die Anziehung zu schlechten Handlungen und schließlich das Gefühl, entmutigt zu sein, wenn man versucht, eine tugendhafte Handlung zu vollbringen - wenn man sich selbst herabsetzt, indem man sagt: "Das ist etwas, das ich niemals vollbringen könnte."*

Kontemplation Vier

Was sind die Ursachen für Faulheit?

**Was das Gefühl der Faulheit fördert, ist die
Trägheit - der süße Genuss einiger
Vergnügungen - sowie das Verlangen nach
Zeit, die man mit Schlafen verbringt, was dazu
führt, dass man keinen Ekel vor dem Schmerz
des Lebenskreises empfindet.**

*Kontemplation Fünf
Lämmer auf der Schlachtbank*

Hast du nicht einmal Augen, um zu sehen, wie die, die mit dir auf der Welt sind, unaufhaltsam zur Schlachtbank geführt werden? Hier still zu sitzen und deinen Schlaf zu genießen, ist dasselbe wie die Ochsen, die auf den Metzger warten.

Diejenigen, die mit dir auf der Welt sind - ob alt, jung, dazwischen oder sonst etwas - sind unaufhaltsam zur Schlachtbank gegangen, getötet vom Herrn des Todes. Habt ihr nicht einmal Augen, um zu sehen, was vor sich geht? Wenn ihr es seht, dann ist es etwas ganz Falsches, einfach nur hier still zu sitzen und den Schlaf zu genießen. Du bist zum Beispiel genauso wie die Ochsen, die auf den Schlachter warten, das heißt, du bist wie ein Ochse, der sieht, dass die anderen Ochsen von einem Schlachter geschlachtet werden, und trotzdem keine Angst hat und sich einfach entspannt, wo er ist.

*Kontemplation Sechs
"Ich habe noch Zeit"*

Der Tod kommt, um dich zu holen, er bewegt sich mit unglaublicher Geschwindigkeit; in der Zeit Du hast noch Zeit, versuche, gutes Karma anzuhäufen. Wenn der Moment gekommen ist, kannst du zwar deine Faulheit aufgeben, aber was nützt dir das? Kann es zu einem so falschen Zeitpunkt geschehen?

So weit bist du noch nicht gekommen, Der andere hat gerade erst angefangen, und ein weiterer hat noch die Hälfte vor sich. Plötzlich taucht der Herr des Todes auf, und du kannst nur schreien: "Er tötet mich!"

Kontemplation Sieben
Wie es sich anfühlt zu sterben

**Was hast du dir vorgestellt, was du tun wirst?
In diesem Moment, gequält von der Erinnerung an das
Unrecht, das du begangen hast, und mit dem Gebrüll
der Höllengefilde in den Ohren, die dir
Solche Angst bringen, dass du deinen Körper mit
Scheiße bedeckst und die Tiefen des Wahnsinns
erreichst?**

Kontemplation Acht
Überprüfe deine Erwartungen

**Du hoffst auf Ergebnisse und willst dich
nicht anstrengen; das Leid trifft die, die es
am wenigsten ertragen können.
Schon in der Umarmung des Todes stellst du dir
vor, ein Unsterblicher zu sein, und rufst
Wenn die Leiden kommen, um dich zu zerstören.**

**Du musst dieses Boot benutzen,
Das menschliche Leben, das du hast, um den
großen Fluss des Leidens zu überqueren.
Das Boot ist später schwer wieder zu finden;
setz dich also nicht hin, Unwissender, In diesem
Moment dort zu schlafen.**

**Du gibst die höchste Art von Vergnügen
auf, das heilige Dharma, unendliche Zahlen
Aus Gründen, die dir Freude bereiten.
Warum fühlst du dich so sehr angezogen
Abgelenkt zu werden durch Ursachen für
Schmerzen, Geschäftigkeit und dergleichen?**

Kontemplation Neun
Über das Gefühl der Entmutigung

**Erlaube dir niemals das Gefühl
entmutigt zu sein, den Gedanken zu haben:
"Wie könnte ich jemals erleuchtet werden?"
Diejenigen, die auf diese Weise gegangen
sind, diejenigen, die die Wahrheit sprechen,
haben darüber die folgenden Worte der
Wahrheit gesprochen:**

**Die Wesen, die Fliegen und Mücken
sind, oder Bienen, und sogar die
Die auch als Würmer leben
Können unübertroffene Erleuchtung
erreichen, die so schwer zu erreichen ist,
Wenn sie die Kraft der Anstrengung entwickeln.**

**Jemand wie ich, jemand, der als Mitglied
der Menschheit geboren wurde, kann
sagen, was hilft oder schadet.
Vorausgesetzt, ich gebe den Lebensweg
eines Bodhisattvas niemals auf,
Warum sollte ich die Erleuchtung nicht erreichen?**

Kontemplation Zehn
Der Mut, keine Wahl zu haben

**Nehmen wir an, du sagst: "Aber ich habe Angst
vor dem Akt, etwas weggeben zu müssen.
Meine Arme und Beine und so,"
Aber es ist nichts weiter als
Unwissenheit, ein Unvermögen, zu
beurteilen, was wirklich schwer oder
leicht ist, dass dir Angst macht.**

**Über unzählige Millionen Äonen
hinweg wurde dein Körper unendlich
oft aufgeschlitzt, erstochen oder mit
Feuer verbrannt,
Oder in Stücke zerhackt;
Dennoch warst du damals nicht in der
Lage, die Erleuchtung zu erlangen.**

Kontemplation Elf

Die geringeren Schmerzen bei der Behandlung durch den Arzt

Die Leiden, die ich jetzt ertragen muss,
um die Erleuchtung zu erlangen
sind etwas, das eine Grenze hat.
Sie sind wie der Schmerz, den man erträgt,
wenn ein Schnitt gemacht wird, um zu
stoppen *(Ute: vielleicht besser: ein Schnitt beendet wurde)*
Ein gewisser Schmerz breitet sich in der Brust aus.

Auch jeder Arzt macht Gebrauch
Von Behandlungen, die Unbehagen
verursachen, um eine größere
Krankheit zu heilen.
Ich sollte dann lernen, einige kleine
Verletzungen zu ertragen, um eine Vielzahl
von Schmerzen zu zerstören.

*Kontemplation Zwölf
Ein glückseliger Weg zur Glückseligkeit*

Der Oberste Arzt führt seine Behandlungen
nicht auf eine Weise durch, wie die der
Gewöhnlichen anderen.
Er heilt die großen und unendlichen Übel
mit einer besonderen Technik, die äußerst
sanft ist.

Zu Beginn weist uns der Leitfaden auf
Taten der Nächstenliebe hin, wie das
Spenden von Gemüse und Ähnlichem.
Wenn wir uns einmal daran gewöhnt
haben, dann finden wir allmählich, mit der
Zeit, heraus, dass
Wir sogar unser Fleisch anbieten können.

Es kommt ein Punkt, an dem wir einen
Geisteszustand erreichen, indem wir die
Unser Körper einfach als Gemüse
ansehen. Warum ist es dann so, dass
wir es überhaupt als schwierig
empfinden würden?
Unser Fleisch oder den Rest anbieten?

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Eins

Schmerz zu ertragen, da der König der Ärzte die große Krankheit mit einer sehr sanften Technik heilt. Hier gibt es drei verschiedene Themen: wie der Lehrer uns eine Methode zur Heilung der großen Krankheit zeigt, bei der wir während der Behandlung nicht den geringsten Schmerz empfinden müssen; wie der Lehrer uns verboten hat, unseren Körper zu verschenken, solange wir dies als etwas Schwieriges empfinden; und wie es nichts Schwieriges sein wird, unseren eigenen Körper zu verschenken, da der Lehrer uns angewiesen hat, dies erst dann zu tun, wenn wir uns so sehr an das Verschenken von Dingen gewöhnt haben, dass wir es als etwas Ähnliches wie das Verschenken von Gemüse betrachten.

Hier ist die erste. Betrachte die Mühen, die man auf sich nehmen muss, um Erleuchtung zu erlangen. *Der Höchste Arzt, der Herr der Fähigen, führt diese seine Behandlungen nicht auf eine Art und Weise durch, wie die anderen, gewöhnlichen, die zur Heilung einer Krankheit eingesetzt werden. Vielmehr verwendet er eine besondere Art von Technik oder Methode, die im Extrem sanft ist, ein glückseliger Weg, um ein glückseliges Ziel zu erreichen. Es ist ein Weg, der beide Extreme vermeidet: Er führt weder zur Erschöpfung noch zum rücksichtslosen Verbrauch von Ressourcen. Er benutzt ihn, um die massiven und unendlichen Übel der geistigen Gebrechen zu heilen, die uns zwingen, weiterhin im Kreis des Leidens zu wandern. Es könnte also niemals richtig sein, diese geistigen Leiden zu fürchten.*

Hier ist der dritte Punkt. *Es kommt ein Punkt, an dem wir, weil wir uns an die soeben beschriebenen Handlungen gewöhnt haben, einen Geisteszustand erreichen, in dem wir das Verschenken unseres Körpers genauso betrachten können wie das Verschenken von Gemüse und dergleichen. Warum sollte es uns dann schwerfallen, unser Fleisch oder den Rest zu opfern? Wir würden nicht die geringste Schwierigkeit empfinden. Und so ist es falsch, dass ihr irgendeine Art von Angst empfindet, wenn ihr die Mühen eines Bodhisattvas auf euch nehmt.*

Zweite Lektüre: Der Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas, vierter von sechs Teilen

Die folgenden Betrachtungen basieren auf dem *Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas (Bodhisattvacharyavataṛa; Byang-chub-sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa)* des buddhistischen Meisters Shantideva (um 700 n. Chr.) und dem dazugehörigen Kommentar von Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) mit dem Titel *Eintrittspunkt für Kinder der siegreichen Buddhas (rGyal-sras 'jug-ngogs)*. Die entsprechenden Abschnitte finden sich auf den Blättern 21A-23A bzw. 81A-87B in den elektronischen ACIP-Ausgaben TD3871 und S5436.

Der Inhalt der Kontemplationen ist direkt aus dem Wurzeltext und dem Kommentar übersetzt; die Namen der Kontemplationen sind nicht Teil des Originaltextes, sondern basieren auf den Unterteilungen des Kommentars von Gyaltsab Je und wurden als Referenz angegeben.

Weitere Überlegungen zur Vollkommenheit der Anstrengung

*Kontemplation Dreizehn
Das freudige Geschenk des Lebens*

**Da Sie keine schlechten Taten mehr
begangen haben, empfinden Sie
keinen Schmerz, und da Sie weise
sind, gibt es keine Abneigung.
Das liegt daran, dass falsches Denken und
negative Taten Körper und Geist schaden.**

Bodhisattvas, die den Punkt erreicht haben, an dem ihre Gedanken des Mitgefühls vollkommen rein sind, *fühlen keinen Schmerz* in ihrem Körper, wenn sie ihn verschenken. Dies ist der Fall, *da sie* jede Art von *schlechten Taten aufgegeben haben*. Auch wenn sie ihren Körper weggeben, gibt es keine *Abneigung* gegen diese Handlung, *weil sie weise sind* und wissen, wann es für sie richtig ist, dies zu tun.

Das liegt daran, dass falsches Denken (der Glaube, dass eine Person oder die Dinge, die zu einer Person gehören, jemals eine Eigennatur haben könnten) und *negative Taten* wie das Nehmen von Leben und anderes *den Körper und den Geist*

schädigen; und große Bodhisattvas haben es geschafft, diese Quellen des Schadens zu beenden.

*Kontemplation Vierzehn
Der Gebrauch der Macht*

**Die Armeen, die zum Erreichen der
Ziele der Lebensart eingesetzt werden,
sind Wille, Standhaftigkeit, Freude und
schließlich das Loslassen.**

**Der Wille wird entwickelt, indem
man den Schmerz fürchtet und sich
auf die Betrachtung der Vorteile
einlässt, die er bringt.**

**Beseitige dann, was gegen uns wirkt;
arbeite hart daran, die verschiedenen
Kräfte des Willens, des Vertrauens,
der Freude und auch des
Loslassens, sein engagiert und das Gefühl
der Selbstbeherrschung, um
deine Fähigkeit zur Anstrengung zu erhöhen.**

Es gibt bestimmte *Armeen*, die wir zusammenstellen und *einsetzen* müssen, um die Dinge zu zerschlagen, die gegen unsere Praxis der Anstrengung *zur Erreichung der Ziele der Lebensart* arbeiten. Ein König nutzt seine vier bewaffneten Kräfte, um diejenigen zu vernichten, die sich ihm widersetzen; genauso müssen wir vier Kräfte nutzen, die unsere Praxis der Anstrengung unterstützen.

Die erste davon ist die Kraft des *Willens*, bei der wir zunächst die Gesetze der Handlungen und ihre Folgen betrachten, was uns dann hilft, ein starkes Bestreben zu entwickeln, die Dinge aufzugeben, die wir aufgeben sollten, und die Dinge aufzunehmen, die wir aufnehmen sollten.

Der nächste Punkt ist die Kraft der *Standhaftigkeit*. Hier lernen wir, uns nicht ungeprüft auf jede beliebige Tätigkeit einzulassen, die sich uns bietet, sondern die Tätigkeit zunächst zu analysieren, sie dann auszuüben und sie schließlich zu einem erfolgreichen Abschluss zu bringen.

Die dritte ist die Kraft der *Freude*, bei der wir uns unermüdlich anstrengen und nie zufrieden sind; wir verhalten uns wie ein Kind, das ein Spiel spielt.

Schließlich gibt es noch die Kraft des *Aufhörens*, bei der wir uns anstrengen, bis unser Körper oder unser Geist müde wird; dann ruhen wir uns aus und

erfrischen uns, um uns wieder anzustrengen, sobald wir uns erholt haben.

Wir werden diese Kräfte näher erläutern, indem wir die Kraft des *Willens* als Modell nehmen. Sie sollte *entwickelt* werden, *indem man lernt*, den Schmerz des Leidenskreises zu *fürchten*, und *indem man sich mit der Kontemplation des Nutzens beschäftigt*, den derselbe Wille für uns *hat*.

Wir müssen *also das beseitigen, was gegen uns wirkt*: eine Tendenz, eine gute Tätigkeit nicht aufzunehmen, selbst wenn wir sehen, dass wir dazu in der Lage sind, und eine *a n d e r e* Tendenz, uns unfähig zu fühlen, uns zu denken: "Wie könnte ich das jemals tun?" Wir müssen *hart daran arbeiten*, die Qualitäten zu kultivieren, die die Anstrengung unterstützen - die vier *verschiedenen Kräfte des Willens, des Vertrauens* (das sich auf die Standhaftigkeit bezieht), der *Freude und auch des Loslassens*.

Während wir unsere guten Taten vollbringen, müssen wir uns anstrengen, im Sinne der Nutzung der Erinnerung. Danach müssen wir uns bemühen, die Kraft des *Gefühls der Selbstbeherrschung, der Kontrolle über unseren Körper und unseren Geist*, zu nutzen, *um unsere Fähigkeit zur Anstrengung auf immer höhere Ebenen zu steigern*.

*Kontemplation Fünfzehn
Über die Unaufhaltsamkeit*

**Wende die beschriebene Technik an
Im *Diamond Victory Banner* wird das
Vertrauen geübt, wenn man einmal
angefangen hat.**

**Prüfe zu Beginn, ob du über die erforderlichen
Mittel verfügst, und entscheide dann, ob du
handeln willst oder nicht.**

**Das Allerhöchste, was man tun
kann, wäre, gar nichts zu beginnen;
Aber wenn du einmal angefangen
hast, darfst du niemals aufhören.**

Das sechste Kapitel des Sutras, bekannt als *das Banner des Sieges von Diamant*, das zum Abschnitt "Mehrheit" der Schriften gehört, enthält die folgende Passage:

Wir können, oh Sohn der Götter, das Beispiel der aufgehenden Sonne anführen. Ihr Leuchten wird in keiner Weise durch die

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Zwei

Tatsache gestoppt, dass einige Menschen blind sind oder dass eine Reihe von Berggipfeln uneben ist, oder durch irgendein anderes derartiges Problem. Sie erhellt einfach jeden Bereich, der bereit ist, das Licht zu empfangen. Genauso leuchten Bodhisattvas um anderer willen, und ihr Leuchten wird in keiner Weise durch die verschiedenen Probleme, die einzelne Lebewesen haben könnten, aufgehalten. Du handelst einfach, um jeden Schüler zu reifen und zu befreien, der bereit ist, ihr Licht zu empfangen.

Wir müssen *die hier beschriebene Technik anwenden, um die Art von Vertrauen zu üben*, die erforderlich ist, um eine bestimmte tugendhafte Tätigkeit erfolgreich zu beenden, *wenn man sie einmal begonnen hat*.

Ganz am Anfang, wenn du dich zum ersten Mal auf eine bestimmte Handlung einlässt, musst du *dich selbst gut einschätzen, um zu sehen, ob du die geistigen Ressourcen oder die Fähigkeit hast*, die benötigt werden. Wenn du feststellst, dass du die Fähigkeit hast, *dann solltest du dich entscheiden zu handeln*; wenn du aber feststellst, dass du diese Fähigkeit nicht besitzt, dann solltest du dich entscheiden, *nicht zu handeln*. *Das Allerhöchste wäre, eine Sache gar nicht erst anzufangen; aber wenn man einmal angefangen hat, sollte man sich nie erlauben, aufzuhören*, bis man die Tätigkeit zu einem erfolgreichen Abschluss gebracht hat.

*Kontemplation Sechzehn
Allein, wenn es sein muss, mit mir selbst*

**Die Zuversicht, etwas zu erreichen,
ist, wenn man sagt: "Ich bin bereit,
diese Sache ganz allein zu tun."**

**Die ganze Welt lebt von der Gnade
Sie sind nicht in der Lage, sich selbst zu helfen.
Wesen können nicht tun, was ich tun
kann; Und so werde ich derjenige sein
Das Zu tun, was getan werden muss.**

Hier ist der erste Punkt, nämlich das Vertrauen in die eigene Leistung. Nehmen wir an, du siehst, wie jemand anderes eine lohnende Tätigkeit ausübt. *Die Zuversicht der Vollendung ist, wenn du die geistige Kraft aufbringen, zu sich selbst zu sagen: "Ich bin bereit, diese Sache ganz allein zu tun."*

Als nächstes kommt der zweite Punkt, der der Grund ist, warum wir dieses Vertrauen spüren sollten. Ihr müsst Taten zum Wohle der Lebewesen vollbringen, ohne auf andere angewiesen zu sein, die euch helfen. Das liegt

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Zwei

daran, dass *die Bewohner der ganzen Welt ihren Geistesgiften ausgeliefert sind und daher nicht in der Lage sind, sich selbst zu helfen. In Anbetracht dieser Tatsache können die Wesen nicht tun, was ich tun kann, nämlich sich um gute Taten für andere bemühen. Selbst wenn ich versuchen würde, mich auf ihre Hilfe zu verlassen, wäre es nutzlos, und deshalb* musst du dir denken: "*Ich werde derjenige sein, der tut, was um der anderen willen getan werden muss.*"

*Kontemplation siebzehn
Kinderspiel*

**Wie diejenigen, die beim Spielen ein
Gefühl von Spaß suchen, sollten auch
dieses eine Verlangen nach
Dieser Arbeit kultivieren, all jene, die für
sie arbeiten, Und unersättlich werden
Indem sie es suchen und Freude haben.**

Denkt an Kinder, die *ein Spiel spielen, bei dem sie ein Gefühl von Spaß suchen. Auch sie, die Bodhisattvas, sollten ein Verlangen danach kultivieren - das heißt, sie sollten sich dafür begeistern, all diese Arten von Aktivitäten zu tun, bei denen sie zum Wohle anderer arbeiten: diese Arbeit des Studierens und Kontemplierens und dann des Meditierens über den Wunsch nach Erleuchtung. Wir sollten versuchen, einen Punkt zu erreichen, an dem wir unersättlich nach dieser Arbeit streben* und sie kontinuierlich und ohne Unterbrechung ausüben wollen, kurz gesagt, wir sollten große Freude daran haben.

*Kontemplation Achtzehn
Das Rasiermesser und der Honig*

**Menschen arbeiten für ihr Glück,
Aber es gibt keine Gewissheit, dass das,
was sie tun, sie glücklich machen wird.
Wie kannst du jemals glücklich sein, wenn
Du es nicht schaffst, diese eine Arbeit zu tun,
Deine eigene, die dich glücklich macht?**

**Du fühlst dich nie zufrieden
Mit Objekten der Begierde, Honig
verschmiert auf einer Rasierklinge;**

**Warum bist du gleichzeitig immer mit der
Summe der Verdienste zufrieden, die du für das
Glück der Früchte und des Friedens hast?**

Die Menschen auf der Welt verbringen ihre Zeit mit der Landwirtschaft und anderen Arbeiten, um ein gewisses körperliches und geistiges Glück zu finden. Aber es gibt absolut keine Gewissheit, dass das, was sie tun, sie jemals glücklich machen wird; es gibt keine Garantie, dass sie durch das Tun dieser Dinge irgendeine Art von Glück erreichen werden. Es gibt jedoch eine einzige Art von Arbeit, die Aktivitäten der Bodhisattvas, "ihre eigene", die immer glücklich macht, sowohl in zeitlicher als auch in endgültiger Hinsicht. Wie können Sie jemals glücklich sein, wenn Sie diese besondere Art von Arbeit nicht tun? Es wird nie geschehen.

Betrachte die verschiedenen Objekte der Begierde: visuelle Objekte, Klänge und so weiter. Sie sind wie Honig, der auf eine Rasierklinge gestrichen wird - wenn du an der Klinge leckst, erfährst du vielleicht einen Hauch von gutem Geschmack, aber dann leidest du, wenn sie deine Zunge aufschneidet. Ganz gleich, wie viel du von diesen Sinnesobjekten hier im Kreis des Leidens hast, du kannst dich nie zufrieden fühlen.

Betrachten wir nun die verschiedenen Taten des Verdienstes: Geben und der Rest. Sie sind insofern Glück, als sie es dir ermöglichen, kurzfristige Arten von karmischen Früchten oder Ergebnissen zu erreichen - eine außergewöhnliche Art der Geburt in den höheren Bereichen, das Leben als weltliches Vergnügungswesen oder als Mensch. Und schließlich ermöglichen sie es Ihnen, auch das Glück des Friedens zu erlangen, jedes Leiden, das es gibt, beendet zu haben. Wie kommt es, dass du, obwohl du dich nie mit Sinnesobjekten zufrieden gibst, immer mit der Summe der Verdienste zufrieden bist, die du zum Erreichen dieser anderen Arten von Glück hast?

*Kontemplation Neunzehn
Die Schale und das Schwert*

**Das Gift bahnt sich seinen Weg
durch den ganzen Körper und
reitet auf dem Strom des Blutes.
Wenn sie eine Öffnung findet, bahnt
sich die Negativität ihren Weg durch
den gesamten Geist.**

**Nehmen wir an, eine Person
reichte dir eine Schale voll Öl,
Dann stand er mit einem Schwert vor dir und**

**drohte, dir das Leben zu nehmen,
Sollte ein Tropfen verschüttet werden.
Ihr Asketen müsst euch so konzentrieren.**

Hier ist der dritte Punkt, der zeigt, wie Erinnerung und Bewusstsein keine Probleme aufkommen lassen. Stellen Sie sich vor, jemand hat Sie mit einem Giftpfeil angeschossen, und das *Gift bahnt sich seinen Weg durch Ihren gesamten Körper und reitet auf dem Blut*, das durch Ihre Adern fließt. *Genauso* verhalten sich die verschiedenen geistigen Leiden, wie z.B. der Verlust des Gedächtnisses, *wenn sie eine Gelegenheit dazu finden*. Und wenn sie eine Öffnung finden, *dann bahnen sich die verschiedenen Negativitäten des Zorns und anderer Dinge ihren Weg durch den gesamten Geist*. Aus diesem Grund müsst ihr versuchen, selbst die kleinste geistige Störung zu stoppen, wann immer sie auftritt.

"Wie kann ich lernen, mich darauf zu konzentrieren?", werden Sie vielleicht fragen. *Stellen Sie sich vor, jemand reicht Ihnen eine Schale voll Öl* und lässt Sie einen glitschigen Weg hinuntergehen. Stellen Sie sich vor, *die Person stünde mit einem Schwert vor Ihnen und drohte Ihnen mit dem Tod, sollten Sie auch nur einen einzigen Tropfen verschütten*. Aus lauter Angst würdet ihr alles versuchen, euch zu konzentrieren. Diejenigen von *euch*, die *Asketen* im Sinne des Versuchs sind, dem Leben eines Bodhisattvas zu folgen, müssen *so* sein; ihr müsst *euch konzentrieren*, indem ihr eure Erinnerung fest im Griff behaltet, ausgerichtet auf die verschiedenen Gegenmittel wie den Wunsch nach Erleuchtung und dergleichen.

Kontemplationen über die Vollkommenheit der Meditation

Kontemplation Eins Stille

**Wenn du deine Praxis der Anstrengung auf die oben
beschriebene Weise entwickelt hast, dann richte
Deinen Geist auf einen Punkt aus.
Eine Person, deren Geist sich in
einem Zustand befindet,
Der ständig umherwandert, lebt sein Leben in
den Fängen der Geistesgifte.**

**Dieses ständige Umherschweifen findet
bei denen, die in der Isolation von Körper
und Geist bleiben, nie statt.**

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Zwei

Wenn du nun deine Praxis der Anstrengung - deine Freude d a r a n , gute Dinge zu tun - so entwickelt hast, wie es in der obigen Erklärung beschrieben wurde, dann musst du lernen, deinen Geist in die Ein-Punkt-Meditation (Ute: engl.: single-pointed meditation) zu versetzen. Ein Mensch, dessen Geist aufgrund von geistiger Trägheit oder Unruhe ständig umherwandert, lebt sein Leben in den Fängen geistigen Unheils, das einem großen und gefährlichen wilden Tier gleicht. Der Punkt ist, dass eine solche Person sehr nahe daran ist, vollständig zerstört zu werden.

"Wie", mag man fragen, "kann ich lernen, diesen wandernden Zustand des Geistes zu beseitigen?" Die A n t w o r t i s t , dass *dieses ständige Umherschweifen - der Feind der Konzentration auf einen Punkt - niemals bei denjenigen auftritt, die in der Isolation von Körper und Geist verbleiben, d.h. bei denjenigen, die in der Lage sind, sich sowohl von der Hektik des Lebens als auch von Gedanken der Begierde und dergleichen fernzuhalten.*

Kontemplation Zwei
Befestigung stoppen

**Verstehe zuerst die Tatsache, dass die Vision
nahe verheiratet mit der Stille ist,
Die Geistesgifte zerstört.
Beginne also mit der Suche nach Ruhe;
sie wird wiederum durch die Glückseligkeit erreicht
Die Bindung an die Welt zu verlieren.**

Ihr solltet *zunächst die folgende Tatsache verstehen*. Meditative Ruhe besteht darin, einen Zustand der Einseitigkeit auf ein tugendhaftes Objekt zu praktizieren, bis man in der Lage ist, geistige Unruhe und Dumpfheit aus dem Geist zu eliminieren; dies führt dann zu einer Art Glückseligkeit, die durch die extreme Beherrschbarkeit von Körper und Geist verursacht wird. Diese *Ruhe* ist wie ein Pferd, das *mit seinem Reiter verheiratet ist*, was die besondere *Vision* der Verwirklichung der Leerheit ist. Die Kombination der beiden ist dann in der Lage, jedes *geistige Leiden* der drei Bereiche vollständig *zu zerstören*, zusammen mit den Samen für diese Leiden. Da dies der Fall ist, müssen Sie danach streben, eine besondere Vision zu erlangen, die den Zustand der Handhabbarkeit herbeiführt, der wiederum dadurch entsteht, dass Sie in der Lage sind, die wahre Natur der Existenz zu analysieren. Um diese Vision zu erlangen, muss *man jedoch zunächst meditative Ruhe anstreben*, denn es ist unmöglich, eine besondere Vision zu entwickeln, ohne zuvor diese Ruhe zu erlangen.

Sie - diese Ruhe - wird wiederum durch ein Gefühl der Glückseligkeit erreicht, das dadurch entsteht, dass man die Anhaftung an die Welt verliert, sowohl im

inneren als auch im äußeren Sinne, d.h. die Anhaftung an den Körper, an Besitztümer und so weiter. Der Grund dafür ist, dass die Anhaftung an diese Dinge uns zu Sklaven der geistigen Unruhe und Dumpfheit macht.

Kontemplation Drei
Nicht mit Kindern zusammen sein

**Diese flüchtigen Freunde und Verwandten
Kann sogar das Dharma, diese unzerstörbare
Sphäre, zur Zerstörung bringen.
Wenn ich meine Zeit mit Kindern
auf der gleichen Ebene verbringe,
dann werde ich mit Sicherheit in die
unteren Bereiche gehen.
Wenn das Zusammensein mit ihnen
mich auf eine andere Ebene
hinunterführt, warum bleibe ich
dann bei Kindern?**

Kontemplation Vier
Über das Bemühen, der Welt zu gefallen

**Nicht einmal die siegreichen Buddhas besitzen die
Fähigkeit, alle Wesen zu erfreuen,
So unterschiedlich in ihren Wünschen.
Unnötig zu sagen, dass jemand, der so niedrig ist
wie ich, das niemals tun könnte; also
Gib jeden Gedanken an die Welt auf.**

**Die Menschen setzen diejenigen herab, die
kein Geld haben und reden schlecht über
diejenigen, die Geld haben.
Wenn es in ihrer Natur liegt, dass sie so schwierig
zu ertragen sind, wie könnte ich sie dann jemals
glücklich machen?**

Kontemplation Fünf
Über die Freuden der Einsamkeit

**Wenn du im Wald lebst, sagen weder die wilden
Tiere, noch die Vögel, noch die Bäume,
jemals etwas Unangenehmes.**

**Möge der Tag kommen, an dem ich
mit diesen neuen Freunden,
mit denen das Leben so einfach ist, zusammenleben kann.**

**Möge ich irgendwo in einer Höhle leben oder in einem
verlassenen Tempel oder am Fuße eines Baumes.
Möge der Tag niemals kommen, an dem ich überhaupt
zurückblicke, möge ich einen Ort erreichen
Wo ich mit jeder Anhaftung fertig bin.**

**Möge ich eines Tages auf einem Land leben, von dem
niemand denkt, es gehöre ihm,
Von Natur aus offen und weit.
Möge ich dortbleiben und frei leben, um zu tun, was immer
ich will, und völlig frei von Gefühlen der Anhaftung.**

*Kontemplation Sechs
Vor dem Tod sterben*

**Möge ich alle meine Tage erleben
Tief in den Wäldern, von diesem Augenblick
an bis zur Stunde, wenn die Welt in Trauer
gehüllt ist und vier starke Männer kommen,
um mich hochzuheben und
Von diesem Ort aus weiterzuführen.**

**Du kommst an einen Punkt, an dem es
keinen Freund und auch niemanden mehr
für deine Verdächtigungen gibt;
Dein Körper lebt in Isolation, allein.
Es kommt der Tag, an dem du dich
bereits für tot hältst, und es gibt keine
Trauer, wenn der Tod eintritt.**

*Kontemplation Sieben
Der lebendige Friedhof*

**Unser ganzer Planet ist ein Chaos und
voll von Verrückten, die durch den
Kampf der Unwissenheit mit einem
"Ich" entstanden sind.**

**Dein Herz versagt, wenn du gehst
Zu einem Friedhof und sehe dort nichts als
Stapel von sonnengetrockneten Gebeinen;
Warum macht es dir dann so viel Freude,
hier in der Stadt, auf einem Friedhof
Bedeckt mit Knochen in Bewegung?**

*Kontemplation Acht
Leben in der Welt*

**Wenn Kinder nicht in der Lage sind,
Vermögen aufzubauen,
Was werden sie dann als Erwachsene haben,
dass sie glücklich macht?
Wenn sie ihr Leben dem Sammeln von Geld
widmen, werden sie nur alt werden; was also
Werden sie mit dem, was sie wollten, anfangen?**

**Einige arme Seelen, die für Dinge leben,
gehen und erschöpfen sich völlig und
arbeiten, bis der Tag vorbei ist;
Sie kehren nach Hause zurück und werfen ihre
Körper weg, genau wie Leichen,
Auf ihre Betten und schlafen.**

**Einige Bedrängte werden auf Missionen
geschickt und müssen weit weg von zu
Hause, verschiedene Leiden ertragen;
Sie sehnen sich nach einer Frau,
können aber im Laufe eines ganzen
Jahres nicht einmal eine sehen.**

**Es gibt Unwissende, die, in der Hoffnung,
sich etwas Gutes zu verschaffen, sich für irgendeinen
Zweck verkaufen; dann, ohne das Ziel zu erreichen
Wollten sie, dass sie vom Wind der sinnlosen
Arbeit für andere angetrieben werden.**

*Kontemplation Neun
Wo man sich der Meditation widmen kann*

Wir verbringen unsere Tage mit sanften

**Spaziergängen und Gedanken daran, anderen zu
helfen, hier in der Stille
Der Frieden des Waldes, der in sanften Brisen fließt;**

**Wir leben, wie es uns gefällt, in unserer Villa
Auf einem breiten flachen Felsen, der sich kühl anfühlt
Von Mondlicht und Sandelholzduft des Heiligen,
der tief in den Wäldern lebt
Vom Frieden, völlig entleert
Vom Konflikt und den Leiden.**

**Wir leben, wo wir wollen, solange
wir wollen, in verlassenem Häusern
Oder in Höhlen, oder am Fuße eines Baumes.
Wir haben das Leiden aufgegeben
Dinge zu besitzen und zu beschützen, sorglos
zu leben, sich auf nichts zu verlassen.**

Kontemplation Zehn

Worüber man meditieren sollte: den Dienst am Nächsten

**Denke an diese Überlegungen und
auch an andere, denke an die
Vorteile der Isolation.
Mache Schluss mit nutzlosen
Gedanken und meditiere über
den Wunsch nach Erleuchtung.**

**Setze dich von Anfang an dafür ein,
andere gut zu behandeln
Und dich selbst auch.
Wenn das Glück und das Leid dasselbe
sind, dann wirst du dich um alle
kümmern, so wie du es selbst tust.**

Denke an diese Überlegungen - die bis zu diesem Punkt dargelegten - und auch an andere, um die Vorteile eines Lebens an einem weit entfernten Ort, isoliert von der Hektik des Lebens und anderen derartigen Ablenkungen, zu erwägen. Beende alle nutzlosen Gedanken, wie das Streben nach den Objekten der Sinne, und verbringe deine Zeit mit der Meditation über den Wunsch nach Erleuchtung.

"Was ist die Methode", wirst du dich fragen, "die ich anwenden sollte, um über diesen Wunsch zu meditieren?" Du solltest *dich von Anfang an* darin üben,

andere und dich selbst gleich zu behandeln. "Und wie mache ich das?", wirst du vielleicht fragen. Wir verbringen unsere Zeit damit, für uns selbst Glück zu erlangen und dafür zu sorgen, dass uns kein Leid widerfährt. Wir müssen lernen, genauso zu handeln.

Wir sollten unsere Bemühungen, *Glück zu erlangen und das Leiden zu beenden*, für uns selbst und für andere *gleich* gestalten. *Wenn wir das tun, dann werden wir uns um alle Lebewesen kümmern und sie genauso wertschätzen wie uns selbst.*

Kontemplation Elf
Sie sind auch ein Teil von dir

**Es gibt viele Einzelteile, die Hände und den
ganzen Rest, aber uns liegt viel daran
sie alle, als einen einzigen Körper zu pflegen.
Genauso werde ich mich für das Glück jedes einzelnen
Wesens einsetzen, indem ich alle als gleichwertig,
alle als eins behandle,
Ich denke an ihre Freude und ihren Schmerz,
als ob es meine eigenen wären.**

Man könnte den folgenden Einwand erheben:

Ich sehe nicht ein, wie es richtig sein könnte, mich gegenüber dem Glück und dem Leid anderer genauso zu verhalten wie gegenüber meinem eigenen; ich sage das deshalb, weil die Zahl der Lebewesen absolut unendlich ist, und es ist unmöglich, dass ich jemals über jedes einzelne von ihnen "ich" denken könnte.

Denke an die vielen *einzelnen Teile* deines Körpers: Deine Füße, deine Hände und all die anderen. Obwohl es viele dieser Teile gibt, betrachten wir sie alle als "mein" und kümmern uns liebevoll um sie alle, wie um den einzigen Körper einer einzigen Person. Die *verschiedenen Arten von Wesen* - weltliche Götter, Menschen und dergleichen - sind *genau so*. Auch wenn sie getrennt sind, gibt es keinen Unterschied zwischen deinen individuellen Freuden und deinen individuellen Schmerzen: Ich kann lernen, sie als ununterscheidbar zu betrachten, und sie dann alle so betrachten, als wären sie mein eigenes Selbst, so wie ich mich als mich selbst betrachte. Der Punkt ist, dass ich lernen könnte, über *jeden* von ihnen auf die gleiche Weise zu denken und mir zu sagen: "Ich werde mich bemühen, dieses bestimmte Glück zu erreichen" und "Ich werde mich bemühen, dieses bestimmte Leiden zu beenden".

Kontemplation Zwölf
Was macht den Schmerz zu meinem?

**Angenommen, du erhebst
Einspruch und sagst, dass dein
Schmerz niemals den Körper
eines anderen verletzt.
Und doch ist dein Schmerz etwas, das
du nicht ertragen kannst, und zwar aus
einem einzigen Grund: weil du dich an
dich selbst klammerst.**

**Auch wenn es wahr ist, dass
das Leid, das andere
empfinden, dich nie trifft, so ist
es doch dein Leid,
Denn du wirst sie nur schwer ertragen können,
wenn du einmal zu dir selbst greifst.**

Man könnte noch einen weiteren Einwand vorbringen:

Zwei Tatsachen sind hier gleich: Der Schmerz, den andere haben, tut mir nicht weh; und der Schmerz, den ich habe, tut anderen nicht weh. Deshalb ist es falsch, wenn du sagst, dass ich mich ganz bewusst darum bemühen sollte, den Schmerz der anderen zu beseitigen, genauso wie ich mich darum bemühe, meinen eigenen Schmerz zu beseitigen.

Es gibt jedoch kein solches Problem in unserer Argumentation. *Nehmen wir an, du erhebst diesen Einwand und sagst, dass dein Schmerz niemals den Körper eines anderen verletzt, genauso wenig wie dessen Schmerz dich verletzt. Trotzdem ist ihr Schmerz dein Schmerz. Denn dein eigener Schmerz ist etwas, das du nur aus einem einzigen Grund als unerträglich empfindest: Deine Gewohnheit, dich selbst als Sie selbst zu begreifen.*

Nehmen wir an, du gewöhnst dich daran, auch andere *als* dich selbst zu betrachten. *Auch wenn es dann wahr sein mag, dass die Leiden, die andere empfinden, dich niemals persönlich treffen werden, so ist doch das Leiden, das diese Lebewesen empfinden, dein Leiden, an dessen Beseitigung du arbeiten musst, da du es nur schwer ertragen kannst, wenn ihnen Leiden widerfahren, sobald du gelernt hast, sie als dich selbst zu betrachten.*

Kontemplation Dreizehn
Logische Beweise für Mitgefühl und Liebe

**Ich muss den Schmerz der anderen
stoppen, denn es ist Schmerz; es ist
wie der Schmerz, den ich selbst fühle.
Ich muss handeln, um allen anderen zu helfen
Denn sie sind Lebewesen, sie sind wie
der Körper, den ich besitze.**

[Der folgende Abschnitt wird von Gyalsab Je als ein Paar formaler, logischer Beweise dargestellt.]

Beweis Nummer eins:

Bedenke *den Schmerz anderer* Lebewesen.

Es ist richtig, dass *ich es beenden muss,*
Denn es ist Schmerz.

Es ist zum Beispiel wie der Schmerz, den ich selbst empfinde.

Beweis Nummer zwei:

Es ist etwas Richtiges, dass *ich handeln muss, um* das zu erreichen, was
allen anderen hilft und sie glücklich macht,

Denn jeder Mensch da draußen ist ein Lebewesen.

Das ist zum Beispiel so, wie ich daran arbeite, den Körper, den ich besitze,
glücklich zu machen.

*Kontemplation Vierzehn
Die Demokratie der Liebe*

**In Anbetracht der Tatsache, dass
sowohl ich als auch die anderen
genau dasselbe wollen, nämlich
glücklich sein,
Welchen Unterschied könnte es jemals
zwischen uns geben, welchen Grund, dass
ich nur für mein eigenes Glück arbeite?**

In Anbetracht der Tatsache, dass

**sowohl ich als auch andere
genau dasselbe tun, nämlich
keinen Schmerz zu wollen,
Welcher Unterschied könnte jemals zwischen
uns bestehen, welcher Grund, dass ich mich
selbst schütze und nicht alle anderen?**

Es ist richtig, dass ich mich gegenüber dem Glück und dem Leid der anderen genauso verhalte wie gegenüber meinem eigenen, und zwar ausfolgenden Gründen. *In Anbetracht der Tatsache, dass sowohl ich als auch die anderen genau dasselbe Glück wollen, welchen Unterschied könnte es dann zwischen uns - zwischen mir und den anderen - überhaupt geben?* Es gibt überhaupt keinen Unterschied. Und aus *welchem Grund arbeite ich dann nur für mein eigenes Glück - was ist meine Rechtfertigung?* Warum arbeite ich nicht genauso für das Glück der anderen? Was ich jetzt tue, ist nicht richtig.

In Anbetracht der Tatsache, dass sowohl ich als auch die anderen genau das Gleiche sind, nämlich dass wir keinen Schmerz wollen, welchen Unterschied könnte es dann zwischen uns, zwischen mir und den anderen geben? Es gibt überhaupt keinen Unterschied. Und aus *welchem Grund unterlasse ich es dann, das Glück aller anderen zu schützen und konzentriere mich stattdessen darauf, mein eigenes Glück zu erreichen und es davor zu bewahren, jemals verloren zu gehen?* Die beiden Glücksgefühle sind genau dasselbe, und es ist richtig, dass ich darauf hinarbeite, sie beide zu erreichen.

*Kontemplation Fünfzehn
Über sich selbst hinaus sein*

**Nehmen wir an, Du sagst, dass Du sie
deshalb nicht beschützt, weil ihr Schmerz
Dir nicht weh tut.
Warum schützt du dich dann vor
zukünftigem Schmerz, der dir ja
auch nicht weh tut?**

**Deine Vorstellung, dass du dies tust, weil
Du dir denkst, dass du die Erfahrung
machen musst, dass alles falsch ist, denn**

**die Person, die bereits gestorben ist
ist eine Person, und derjenige, der geboren
wurde, ist eine ganz andere.**

**Und angenommen, ein bestimmter
Schmerz wäre nur etwas, um das sich
ein bestimmter Mensch kümmern
müsste; wenn dies
Der Fall wäre, dann wäre ein Schmerz
im Fuß nichts für die Hand - warum
kümmert dich es dich dann?**

**Angenommen, du sagst, dass du dich in
diesem Fall engagierst, obwohl das falsch ist,
Dass du dich an einem Selbst festhältst.
Dieses "Selbst" und das "Andere" sind jedoch sehr
Falsch, und nichts als etwas, das du mit aller Kraft
ablehnen sollst.**

Angenommen, du sagst Folgendes: "*Der Grund, warum ich nicht versuche, alle Lebewesen vor ihrem Leid zu bewahren, ist, dass es mir persönlich nicht weh tut, wenn sie diesen Schmerz erleiden.*" Dies ist jedoch völlig falsch. Nach dieser Denkweise muss es ein Fehler sein, wenn Menschen in jungen Jahren versuchen, Geld anzuhäufen, weil sie befürchten, dass sie in späteren Jahren irgendeinem Leiden ausgesetzt sein werden; oder wenn jemand von uns versucht, heute oder heute Morgen einen Weg zu finden, um ein Leiden zu verhindern, von dem wir glauben, dass es morgen oder später am Tag auf uns zukommen könnte. *Warum versuchst du dann, dich vor einem zukünftigen Schmerz zu schützen, vor einem Leiden, von dem du befürchtest, dass es später kommen könnte, da es dir und der Person, die zu diesem Zeitpunkt existiert, keinen Schaden zufügt?* Deiner Denkweise zufolge muss es falsch sein, dies zu tun.

Jemand könnte die folgende Antwort geben:

Wenn ich es in diesem Leben nicht schaffe, die Ursachen zu beseitigen, die mir in meinem späteren Leben Leid bringen werden, dann werde ich selbst dieses Leid in meinem späteren Leben erfahren müssen. Daher ist es durchaus angebracht, dass ich mich um die verschiedenen Methoden bemühe, diese Ursachen zu beseitigen.

Hier hast *du* die Vorstellung, dass du das tun musst, weil du dir denkst, dass das Du in diesem Leben den Schmerz in den zukünftigen Leben erfahren muss; aber deine Vorstellung ist völlig falsch. Denn die Person, die in diesem Fall bereits gestorben

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Zwei

ist, ist eine Person, und diejenige, die in den zukünftigen Leben geboren wird, ist eine ganz andere; es ist völlig falsch zu sagen, dass diese beiden ein und dieselbe Person sind.

Die hier vorgestellte Logik soll übrigens die Idee widerlegen, dass es falsch ist zu sagen, dass eine der beiden Personen verpflichtet ist, sich für die Beseitigung des Leidens der anderen einzusetzen, weil es sich um zwei getrennte Personen handelt. Um diese Widerlegung zu erreichen, stellen wir ein paralleles Beispiel vor, bei dem es sich um zwei verschiedene Versionen einer Person zu verschiedenen Zeitpunkten handelt. Es ist jedoch nicht die Absicht des Grundlagentextes, die Tatsache zu leugnen, dass die aufeinanderfolgenden Versionen einer Person letztlich eine einzige Person darstellen.

Und nehmen wir weiter an, dass der Schmerz eines bestimmten Körperteils nur etwas wäre, um das sich dieser eine bestimmte Teil kümmern und versuchen müsste, ihn zu beseitigen. Wenn dies der Fall wäre, dann wäre ein Schmerz, der im Fuß verursacht wird, weil ein Dorn ihn durchbohrt hat, nichts für die Hand, um sich zu sorgen

Warum sollte sich die Hand dann um das Leiden des Fußes kümmern? Deiner Meinung nach wäre es falsch, dies zu tun.

Nehmen wir an, Du sagst nun Folgendes:

Obwohl es falsch ist, zu behaupten, dass zwei Objekte, die nicht miteinander verwandt sind, darauf hinarbeiten sollten, das Leiden des anderen zu beseitigen, ist es hier anders. In diesem Fall gehen wir davon aus, dass ich mich daran gewöhnt habe, an einem bestimmten Selbst festzuhalten: Ich betrachte die Körper des vorhergehenden und des nachfolgenden Lebens, die Körper des früheren und des späteren Tages usw. als eine Person. Und weil ich mich daran gewöhnt habe, so zu denken, versucht einer von ihnen, den Schmerz des anderen zu beseitigen.

Es ist jedoch sehr falsch, an der Existenz dieses "Selbst" und des "Anderen" festzuhalten, die in der Lage sind, von sich aus etwas zu tun. Sie sind nichts anderes als etwas, das man mit aller Kraft ablehnen sollte. Denn die Tendenz, an einer Selbstnatur der Person festzuhalten, irrt sich in dem, was sie zu existieren glaubt, und ist verantwortlich für jede Art von Verwüstung.

Kontemplation Sechzehn
Sind wir nur das, was wir kontrollieren?

**Die Dinge, die wir ein "Kontinuum" und eine
"Sammlung" nennen, sind unwirklich; sie sind wie**

**eine Kette von Dingen oder eine Armee.
Das eines Leidenden existiert gar nicht; wer also
Ist er derjenige, der es jemals kontrollieren könnte?**

**Da derjenige, der einen Schmerz
besitzt, nicht existiert, kann es keine
Unterscheidungen zwischen ihm und
anderen geben.
Wenn etwas eine Art von Schmerz ist,
Dann ist es etwas, das man entfernen muss; was
nützt es, wenn man sagt, dass es hier fix ist?**

**Du kannst deine Argumentation
nicht fortsetzen, wenn du fragst,
warum die Schmerzen von allen
etwas sind, dass du beenden musst.
Wenn du es aufhalten willst,
dann musst du alles aufhalten;
wenn nicht, dann ist meins wie
das anderer Wesen.**

Hier ist der dritte Punkt, der den Einwand widerlegt, dass es falsch sei, mich selbst und andere gleich zu behandeln. Jemand könnte den folgenden Einwand vorbringen:

Die beiden Fälle sind nicht dasselbe; [im ersten Fall, bei mir und anderen,] sind die beiden beteiligten Wesen getrennt und haben keine Verbindung. Die Füße und Hände einer Person sind jedoch eine Ansammlung von Teilen, und die Person in ihren jüngeren und älteren Jahren oder auch in ihren früheren und nachfolgenden Leben ist ein einziges Kontinuum. Daher ist es im letzteren Fall logisch, dass eines der Glieder sich verpflichtet, das Leiden des anderen zu beseitigen, während es im ersten Fall nicht logisch ist.

Stimmt es aber nicht, dass es keine Sammlung und auch kein Kontinuum gibt, das aus sich selbst heraus handeln kann? Denn ist es nicht so, dass *die Dinge, die wir als "Kontinuum" und "Sammlung" bezeichnen, einfach unwirklich sind*, da sie Begriffe sind, die auf mehrere Teile angewandt werden - genau *wie* die Begriffe *einer Kette von Dingen* [wie ein Rosenkranz aus Perlen oder eine Girlande aus Blumen] *oder einer Armee* oder etwas Ähnlichem? Ist ein Kontinuum nicht einfach ein Konzept, das auf die Kombination dessen angewendet wird, was vorher und was nachher kam, und ist eine Sammlung nicht einfach ein Konzept, das auf die Komponenten angewendet wird, aus denen sie besteht? Sind daher nicht beide unwirklich?

Man kann einen zusätzlichen Einwand erheben:

Alle Dinge, die zu den Dingen gehören, die eine Person besitzt, sind Dinge, die diese Person kontrolliert, und daher ist das Leiden eines Mitglieds etwas, das ein anderes Mitglied versuchen muss, zu beseitigen, auch wenn diese Mitglieder entweder räumlich oder zeitlich getrennt sind.

Das so genannte "Selbst" einer Person, die leidet, ist jedoch etwas, das es gar nicht gibt. Wer ist also dieser Mensch, der angeblich aus eigenem Antrieb handelt, der "es", d.h. sein eigenes Glück und seinen eigenen Schmerz, jemals kontrollieren könnte? Und wie könnten diese jemals etwas sein, das er kontrolliert? Die beiden sind völlig gleichwertig, weil sie keine sind.

Da dies wahr ist, d. h. aus dem Grund, dass derjenige, der angeblich einen Schmerz besitzt, ohnehin nicht existiert, kann es überhaupt keine Unterschiede zwischen den Leiden geben, die ich und andere erfahren. In einem nominellen, relativen Sinn können wir jedoch von den Leiden "meiner selbst" und "anderer" sprechen, und so können wir sagen, dass es "richtig ist, sich um die Beseitigung der Leiden anderer zu bemühen, so wie wir uns um die Beseitigung unserer eigenen Leiden bemühen".

Hier ist der zweite, allgemeinere Punkt: eine kurze Zusammenfassung. Der Schmerz, den ein anderer empfindet, ist also etwas, an dessen Beseitigung ich mit Recht arbeiten muss, und zwar aus dem einfachen Grund, weil er eine Art von Schmerz ist. Was nützt es, hier zu sagen, dass die Unterscheidung zwischen mir und anderen etwas Feststehendes ist? Wir müssen uns bemühen, jeden einzelnen Schmerz eines jeden anderen Menschen zu beseitigen; du kannst also deine Argumentation nicht fortsetzen, in der du immer wieder fragst, warum die Schmerzen aller anderen Wesen etwas sind, das du abstellen musst, obwohl sie dir keinen Schaden zufügen. Dein eigener Schmerz ist nicht etwas, das du jemals gewollt hast; wenn du ihn also beenden willst, dann ist es richtig, dass du allen Schmerz, der existiert, beenden musst. Aber wenn der Schmerz anderer nicht etwas ist, das du beseitigen sollst, dann sollte dein eigener Schmerz genauso sein wie der aller anderen Lebewesen: Das bedeutet, dass dein eigener Schmerz dann auch nicht etwas wäre, den du beseitigen sollst. In Anbetracht all dessen musst du lernen, andere genauso zu schätzen, wie du dich selbst schätzt, und dich darum bemühen, ihr Leiden zu beseitigen.

*Kontemplation siebzehn
Die Macht der Gewohnheit*

Indem du dich an den Gedanken

**gewöhnt hast, hast du gelernt, dass
Ein paar Tropfen Sperma und Blut,
die zu anderen Menschen gehören
Wie deine selbst zu sein, obwohl es so
etwas gar nicht gibt.**

**Warum sagst du dann, dass du die
Körper anderer Menschen nicht auch
als dich selbst betrachten kannst?
Es gibt keine Schwierigkeiten
Indem man beschließt, dass die
Körper der anderen auch der eigene
Körper sind.**

Man kann mit dem folgenden Einwand fortfahren:

Ich könnte niemals dazu kommen, den Körper eines anderen als "mich" zu betrachten oder das Auge eines anderen als "mein Auge" zu betrachten. Wie könnte ich dann jemals den Geisteszustand erreichen, in dem ich lerne, mich gegenüber dem Glück und dem Leid anderer Menschen genauso zu verhalten wie gegenüber meinem eigenen?

Wenn du dabei davon ausgehst, dass du dich noch nicht an die Idee gewöhnt hast, dann können wir uns darauf einigen, dass du diesen Geisteszustand nie erreichen kannst. *Indem du dich aber an die Idee gewöhnt hast, hast du gelernt, an sie zu denken, sie zu begreifen, ein paar Tropfen Sperma und Blut, die anderen Menschen gehören - Ihrem Vater und Ihrer Mutter - als "ich" zu sehen, als du selbst, obwohl es so etwas wie dein "Ich" gar nicht gibt.* Das alles geschieht durch die Kraft der Gewöhnung. *Warum sagst du dann, dass du die Körper der anderen Menschen nicht auch als dich selbst betrachten kannst?* Ihr solltet lernen, auf diese Weise zu denken; wenn ihr euch an den Gedanken gewöhnt, werdet ihr in der Lage sein, jenen Geisteszustand zu erreichen, in dem ihr an ihre Körper als eure eigenen denkt. So sollten wir sorgfältig über die großen Vorteile nachdenken, die sich aus der Wertschätzung anderer Menschen ergeben, und uns so gut wie möglich bemühen, ihre Leiden zu beseitigen.

Der Teil des Verses, in dem es heißt: "Auch wenn es so etwas gar nicht gibt", findet sich übrigens in einigen Übersetzungen des Grundtextes nicht.

Daher sollten wir uns zuerst entschließen, unsere Gewohnheit, unseren *eigenen Körper* zu schätzen, aufzugeben, und zu *dem Entschluss* kommen, dass auch die *Körper anderer* das Objekt dieser Wertschätzung sein können; wenn wir uns daran gewöhnen, auf diese Weise zu denken, gibt es *keine Schwierigkeiten*, denn es ist genau so, wie wir uns bereits daran gewöhnt haben, uns selbst zu

schätzen.

*Kontemplation Achtzehn
Wie weit können wir gehen?*

**Wenn du an deine Hände und so denkst
betrachtest Du sie alle als einen Teil
Deines Körpers; warum betrachtest du
dann nicht jedes Lebewesen, das
Einen Körper hat als einen der
Teile des Körpers aller Lebewesen?**

Man könnte noch einen weiteren Einwand vorbringen: "Die Lebewesen sind unendlich; ich könnte es niemals schaffen, sie alle als mich selbst zu betrachten." Die eigenen Hände und dergleichen sind getrennte Dinge, aber wenn du an sie denkst, betrachtest du sie alle als etwas, um das du dich kümmern musst, da sie alle ein Teil deines Körpers sind. Die verschiedenen Arten von Lebewesen, auch wenn es viele sind, sind immer noch etwas, das du dir angewöhnen kannst, zu schätzen; und wenn du das tust, dann wirst du sie so schätzen, wie du deinen eigenen Körper schätzt. Warum betrachtest du dann nicht jedes Lebewesen, das einen Körper hat, als einen Teil des Körpers aller Lebewesen? Das Richtige wäre, sie so zu betrachten.

*Kontemplation Neunzehn
Über die Definition von "ich selbst"*

**Weil Du dich daran gewöhnt hast,
Bist Du in der Lage, diesen Körper, der eigentlich
kein Selbst hat, als "meins" zu bezeichnen.
Warum sagst du dann, dass du niemals lernen
könntest, andere als "mich" zu betrachten?
Wenn Sie sich daran gewöhnt haben?**

*Kontemplation Zwanzig
Es sind nicht viele Worte nötig*

**Die Gesamtmenge des Glücks
Dessen, was in der Welt existiert, ist aus dem
Wunsch entstanden, andere glücklich zu machen.**

**Das gesamte Ausmaß des Leidens
Das, was in der Welt existiert, ist aus dem Wunsch
entstanden, sich selbst glücklich zu machen.**

**Wozu braucht man viele Worte?
Die Kinder der Welt
Arbeiten um ihrer selbst willen;
Die fähigen Buddhas tun ihre Arbeit
zum Wohle der anderen.
Komme und sehe den Unterschied.**

*Kontemplation Einundzwanzig
Bodhisattva im Gespräch mit sich selbst*

**Diesem soll die Ehre zuteilwerden,
aber nicht uns; wir sollen nie das
bekommen, was er immer tut.
Er sollte sich im Lob sonnen, und wir
sollten herabgesetzt werden; er sollte
alles Glück haben, und wir das Leid.**

**Wir sollten diejenigen sein, die die
ganze Arbeit machen müssen, und er
sollte in vollkommener Muße sitzen.
In der ganzen Welt sollte er ein großer
Mann werden; wir sollten minderwertig
bleiben und als unwissend bekannt sein.**

**Was nützt es, wenn ich
Keine guten Eigenschaften habe?
Wir werden alle danach streben, dass
sie sie alle haben.
Es gibt diejenigen, die im Vergleich zu
denen hier minderwertig sind; es gibt
auch diejenigen, zu denen wir im
Vergleich am höchsten sind.**

**Der Zustand unserer Moral,
unserer Ansichten, unserer
Probleme und des Restes wird
durch die Not erzwungen und
nicht durch unsere Wahl.**

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Zwei

Wenn der Bodhisattva mit dem Namen "John" die Praxis des Austauschs von sich selbst und anderen ausübt, sollte er bei sich denken: "*Dieser, John, sollte die Ehre der anderen erhalten.*" Dann sollte er an andere Lebewesen wie an sich selbst denken und sagen: "*Aber da wir in Bezug auf die guten Eigenschaften, die wir besitzen, minderwertig sind, sollten nicht wir es sein, die die Ehre erhalten.*" *Wir sollten außerdem niemals die Dinge bekommen, die uns glücklich machen, so wie er, dieser Johannes, es immer tut. Er, der Bodhisattva Johannes, sollte sich im Lob sonnen, und wir, wir alle fühlenden Wesen, sollten erniedrigt werden.*

Er sollte alles Glück haben, und wir sollten *das Leid* haben. *Wir sollten diejenigen sein, die die ganze Arbeit machen müssen - zum Beispiel schwere Lasten tragen und dergleichen - und er, John, sollte in vollkommener Muße herumsitzen. In der ganzen Welt sollte er, dieser Bodhisattva, als ein Mann bekannt werden, der in seiner Moral, seiner Gelehrsamkeit und allem anderen großartig ist, während wir minderwertig bleiben sollten und als unwissend bekannt sind.*

Nun habt ihr euch große Mühe gegeben, gute Eigenschaften zu erlangen; *was nützt euch* dieser Zustand, wenn wir, wir alle Lebewesen, *keine* solchen *guten Eigenschaften haben*? *Wir werden uns alle bemühen, damit sie, alle Lebewesen, alle genau diese Eigenschaften haben.*

Die Tatsache, dass er so überragend und wir so unterlegen sind, ergibt sich aus dem Vergleich. Denkt also daran, dass *es* Menschen mit außerordentlich guten Eigenschaften *gibt, denen dieser Bodhisattva unterlegen ist. Es gibt auch jene miserablen Wesen, im Vergleich zu denen wir die höchsten sind.* Deshalb gibt es für uns, für uns Lebewesen, keinen Grund, entmutigt zu sein; mit Anstrengung können wir Erleuchtung erlangen. Führt die Praxis auf diese Weise durch, indem ihr an andere denkt, als wärt ihr selbst.

Angenommen, jemand kommt und sagt: "Du bist diesem Bodhisattva John unterlegen, weil deine Moral und deine Weltanschauung degeneriert sind und so weiter." Aber der degenerierte *Zustand unserer Moral* und Weltanschauung und die Tatsache, dass wir *Schwierigkeiten haben*, unseren Lebensunterhalt zu verdienen, *und all der Rest - all diese Degeneration unserer Denkweise und unseres Handelns - wird uns durch vorübergehende Faktoren, durch geistiges Leid* aufgezwungen. Das Problem ist *nicht*, dass wir *uns entschieden haben, so zu sein, nicht, dass wir so sein wollen.* Der hier relevante Teil des Grundtextes kann auch als "sind vielmehr durch den vorübergehenden Faktor der Bedrängnis gezwungen" gelesen werden.

Lektüre Drei: Der Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas, Fünfter von sechs Teilen

Die folgenden Betrachtungen basieren auf dem *Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas (Bodhisattoacharyavatara; Byang-chub-sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa)* des buddhistischen Meisters Shantideva (um 700 n. Chr.) und dem dazugehörigen Kommentar von Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) mit dem Titel *Eintrittspunkt für Kinder der siegreichen Buddhas (rGyal-sras 'jug-ngogs)*. Die entsprechenden Abschnitte finden sich auf den Blättern 30B-31A bzw. 114A-117A in den elektronischen ACIP-Ausgaben TD3871 und S5436.

Der Inhalt der Kontemplationen ist direkt aus dem Wurzeltext und dem Kommentar übersetzt; die Namen der Kontemplationen sind nicht Teil des Originaltextes, sondern basieren auf den Unterteilungen des Kommentars von Gyaltsab Je und wurden als Referenz angegeben.

Kontemplationen über die Vollkommenheit der Weisheit

Kontemplation Eins Wir müssen die Leerheit sehen

Der vierte Hauptabschnitt, wie man sich in Weisheit übt, die Essenz der besonderen Einsicht, hat zwei eigene Teile: eine Erklärung des Hauptteils des [neunten] Kapitels und eine Erklärung des Namens des Kapitels.

Der erste Teil hat drei eigene Abschnitte: eine Demonstration, dass diejenigen, die Freiheit erreichen wollen, die Weisheit entwickeln müssen, die Soheit verwirklicht; der Weg, um Weisheit zu entwickeln, die Soheit verwirklicht; und der Rat, dass man daher große Anstrengungen unternehmen sollte, um diese Weisheit zu entwickeln.

Der erste dieser Abschnitte besteht aus zwei Schritten: dem allgemeinen Punkt und den sekundären Punkten.

Hier ist der erste Abschnitt. Man könnte den folgenden Gedanken haben:

Es ist wahr, dass wir unvergleichliche Erleuchtung erlangen müssen, um dazu beizutragen, dass das gesamte Leiden anderer Menschen ein Ende findet. Und aus diesem Grund müssen wir

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

Soheit verwirklichen. Wie kann es aber sein, dass wir auch Soheit verwirklichen müssen, um nur das Leiden zu beenden, das in uns selbst existiert?

Erinnert euch aber daran, dass unser Beschützer, Nagarjuna, Folgendes gesagt hat:

Solange ein Mensch die Gewohnheit
hat, die Haufen als wahr zu betrachten,
So lange wird er auch den Gedanken
haben, dass diese "ich" sind.

Er sagt hier, dass wir, solange wir noch die Gewohnheit haben, unsere Haufen als wahr zu betrachten, nicht in der Lage sein werden, unsere "Sicht der Zerstörung" umzukehren: unsere Tendenz, diese Haufen als "ich" oder "mein" zu betrachten, in einer Weise, in der sie durch eine eigene Natur existieren. Um dies zu tun, muss man jedoch seine Tendenz beenden, die Haufen als in Wahrheit existierend zu begreifen.

Nun gibt es niemanden, der behaupten würde, dass feindliche Zerstörer vom Typ Hörer o d e r Selbstgemachter Buddha i h r e "Sicht der Zerstörung" noch nicht vollständig beseitigt haben. Daher vertritt der Beschützer hier den Standpunkt, dass auch die verwirklichten Wesen dieser beiden Typen erkannt haben, dass die Haufen keine wahre Existenz haben. Und im Einklang mit dieser Position vertritt der gegenwärtige Meister [Shantideva] auch den Standpunkt, dass man - selbst wenn man den Leiden des Lebenskreislaufs ein Ende setzen will - immer noch Soheit verwirklichen muss. Auch dieser Punkt wird weiter unten diskutiert werden.

Kontemplation Zwei
Was für die Weisheit an erster Stelle steht

**Alle diese Zweige wurden dann von
den Fähigen wie folgt bezeichnet
Etwas mit dem Ziel der Weisheit.**

Es gibt zwei verschiedene Möglichkeiten, die Formulierung "diese Zweige" im Wurzeltext an dieser Stelle zu erklären. Manchmal wird er so erklärt, dass er sich nur auf die Praxis der Stille bezieht, die im achten Kapitel behandelt wurde. Er wird aber auch so erklärt, dass er sich auf alle übrigen Vollkommenheiten, das Geben und den Rest, bezieht. Wenn wir uns nur auf den Zusammenhang zwischen dem vorliegenden und den vorangegangenen Kapiteln beschränken,

dann ist die erstere Erklärungsweise des Satzes zwar auch angemessen. Hier wäre es jedoch besser, wenn wir den Satz in seinem letzteren Sinn kommentieren würden.

Der vollständige Satz hier im Grundtext besagt, dass die Zweige des Gebens und der Rest zum Zweck der Weisheit erklärt wurden. Diese Aussage wirft eine Reihe von Fragen auf, die es zu untersuchen gilt.

Es ist nicht so, dass zur Verwirklichung von Soheit durch die Prozesse des Lernens und der Kontemplation das Geben und der Rest vorher kommen müssen. Es stimmt zwar, dass man große Verdienste anhäufen muss, um die Leerheit zu verwirklichen, aber es ist nicht notwendig, dass die hier beschriebenen Arten von Bodhisattva-Aktivitäten zuerst kommen. Wir könnten zum Beispiel die beiden Methoden erwähnen, wie man durch Lernen und Kontemplation zum Verständnis der Leerheit kommt, wie sie von Meister Shantarakshita beschrieben wurden.

Es ist auch nicht so, dass diese anderen Vollkommenheiten zuerst kommen müssten, um eine Erfahrung der Leerheit zu machen, die zu einer tiefen Überzeugung davon führen würde. Wenn das so wäre, dann müssten sie auch zuerst kommen, damit eine Person eine tiefe Erfahrung von etwas wie der Erkenntnis der Unbeständigkeit machen kann - die beiden Ursachen wären die gleichen.

Es ist nicht einmal so, dass diese kommen müssen, bevor man in der Lage ist, die Art von spezieller Einsicht zu entwickeln, die die Leerheit realisiert und die durch den Prozess der Meditation kommt. Dies ist wahr, weil, wie wir gerade erwähnt haben, Personen des Typs "Hörer" und "Selbstgemachter Buddha" in der Lage sind, Soheit zu verwirklichen, ohne dass die Aktivitäten eines Bodhisattvas vorausgegangen sind.

Man kann Folgendes behaupten:

Die Weisheit, in der man die Leerheit erkennt, liefert die materielle Ursache für den Dharma-Körper, und die Vollkommenheiten, die sich auf die "Methode" beziehen - d.h. das Geben und Ähnliches - liefern die beitragenden Faktoren für diesen Körper. Daher müssen das Geben und die anderen ihren Beitrag leisten, damit die Weisheit uns helfen kann, dieses Ziel zu erreichen. Und deshalb heißt es im Text, dass "sie zum Zweck der Weisheit erklärt wurden".

Wäre dies der Fall, könnten wir die Aussage auch umkehren und sagen, dass

"die Weisheit zu ihrem Nutzen erklärt wurde".

Der eigentliche Punkt ist also der folgende. Ohne die Weisheit, die die Leerheit verwirklicht, könnte man niemals den Samen irgendeines der beiden Hindernisse beseitigen; und es ist nicht notwendig, dass man mit grenzenlosen Massen von Verdienst bereichert wird, um nur den Samen der Hindernisse zu beseitigen, die sich auf die geistigen Leiden beziehen. Um jedoch den Keim der Hindernisse zu beseitigen, die sich auf das Sehen aller existierenden Objekte beziehen, ist es notwendig, auf diese Weise bereichert zu werden. Und da unsere Arbeit hier in erster Linie darauf abzielt, die Hindernisse für das Sehen aller Objekte zu beseitigen, können wir sagen, dass *"diese Zweige als etwas für den Zweck der Weisheit erklärt wurden."*

Kontemplation Drei
Die zwei Realitäten

**Wir akzeptieren, dass es zwei Wahrheiten gibt:
Die eine, die trügerisch ist,
Und das, was das Ultimative ist.**

Hier ist die erste der drei. Das folgende Zitat aus dem *Sutra über die Begegnung des Vaters und des Sohnes* erscheint im *Kompendium der Schulungen*:

So ergründen diejenigen, die diesen Weg gegangen sind, das Trügerische und das Ultimative: und so sind die erkennbaren Objekte entweder trügerische Wahrheit oder ultimative und nichts anderes. So sehen auch die Eroberer sie vollkommen als Leerheit, kennen sie so vollkommen und bringen sie mit Vortrefflichkeit in die Wirklichkeit; und deshalb nennen wir sie die Allwissenden.

Die Tatsache, dass alle erkennbaren Objekte das sind, was in zwei Wahrheiten geteilt wird, wird durch die Worte "...und so, erkennbare Objekte" ausgedrückt. Die Formulierung "und nichts anderes" drückt aus, dass es genau zwei Wahrheiten gibt, nicht mehr und nicht weniger. Der Punkt ist auch, dass diejenigen, die diesen Weg gegangen sind, allwissend sind, weil sie beide Wahrheiten vollständig ergründen. Daher ist die Erklärung, dass es die Absicht des *Leitfadens für die Lebensweise eines Bodhisattvas* sei zu sagen, dass die letztendliche Wahrheit kein erkennbares Objekt ist, oder dass sie von keinem Geisteszustand realisiert werden kann, eine völlig falsche Erklärung.

Kontemplation Vier

Die Dinge sind leer und die Dinge funktionieren noch

**Durch akzeptierte Beispiele
Von nicht weniger als beiden; und
weil sie die Ziele nicht prüfen.**

Hier ist die erste. Man könnte die folgende Behauptung aufstellen:

Es ist nicht richtig zu sagen, dass die Logik, die von hohen Fachleuten verwendet wird, die erkannt haben, dass die Dinge keine eigene Natur haben, die Schule der so genannten "gewöhnlichen Menschen" widerlegt. Das liegt daran, dass es keinen Beweis dafür gibt, dass die Dinge keine solche Natur haben. Und wenn nichts eine eigene Natur hat, dann ist es völlig bedeutungslos für eine Person, sich im Geben und dem Rest zu üben, um das endgültige Ziel der Buddhaschaft zu erreichen.

Ist es aber nicht *nicht* wahr, dass es keinen Beweis dafür gibt, dass die Dinge keine eigene Natur haben? Denn können wir nicht beweisen, dass die Dinge keine Natur haben, indem wir die Beispiele - d.h. die *Beispiele* eines Traums, einer Illusion oder irgendetwas Ähnlichem - verwenden, die *sowohl* von den Vertretern der Schule des Mittleren Weges als auch von denen, die behaupten, dass die Dinge, die funktionieren, wirklich existieren, als falsch *akzeptiert* werden?

Und ist es nicht *nicht* der Fall, dass, wenn etwas keine eigene Natur hat, die Übung des Gebens und der Rest sinnlos ist? *Denn* ist es nicht vielmehr so, dass eine Person sich im Geben und dem Rest übt, *um die Ziele* der Buddhaschaft und dergleichen zu erreichen, aber immer mit Gedanken, die von jener Weisheit durchdrungen sind, die erkennt, dass diese Praktiken falsch sind, wie eine Illusion? Man übt also Praktiken aus, die in Wahrheit nicht existieren, aber man tut dies, *ohne* ihre wahre Natur aktiv zu betrachten oder zu *untersuchen*. Tatsache ist, dass die verbleibenden Vollkommenheiten es nicht einmal verdienen, "Vollkommenheiten" genannt zu werden, solange sie nicht von der Weisheit durchdrungen sind, die erkennt, dass die Dinge keine eigene Natur haben. Und nur wenn sie von den Augen der Weisheit geleitet werden, sind die anderen fünf Vollkommenheiten in der Lage, die Reise zur Stadt des Allwissens anzutreten.

Kontemplation Fünf

Was es bedeutet, wenn wir sagen, dass Dinge funktionieren

**Jene in der Welt können die
Dinge sehen, die funktionieren;
Sie stellen sie sich auch rein
vor, aber nicht so, wie sie sind.
Eine Illusion; so streiten die Praktizierenden
Und jene in der Welt stimmen zu.**

Jemand könnte Folgendes behaupten:

Du akzeptierst ebenso wie wir die Tatsache, dass wir mit unseren eigenen Augen Objekte wie ein Feuer sehen können, das die Fähigkeit hat, eine Funktion wie das Kochen von Speisen oder Ähnliches zu erfüllen. Da dies für uns bedeutet, wenn wir sagen, dass etwas in Wahrheit existiert, hast du und wir nichts, worüber wir streiten könnten. Wenn du hingegen leugnest, dass diese Objekte existieren, dann bist du in vielerlei Hinsicht widerlegt - auch dadurch, dass du dann dem widersprechen würdest, was wir alle mit eigenen Augen sehen können.

Dein Argument basiert jedoch auf der Vorstellung, dass die beiden Wahrheiten nicht nebeneinander bestehen können: du denkst, dass funktionierende Dinge, wenn sie keine eigene Natur haben, überhaupt nicht existieren dürfen; und dass diese Dinge, wenn sie existieren, mit einer eigenen Natur existieren müssen. Es ist wahr, dass sowohl *diejenigen in der Welt*, die der Schule des Mittleren Weges angehören, als auch diejenigen, die der Gruppe angehören, die behauptet, dass funktionierende Dinge wahrhaftig existieren müssen, *Dinge, die funktionieren*, wie z.B. Feuer, mit gültiger Wahrnehmung *sehen können*, und beide akzeptieren daher die Existenz dieser Objekte. Diejenigen, die glauben, dass funktionierende Dinge wahrhaftig existieren, *stellen sich jedoch vor* oder glauben, dass *diese* Dinge rein existieren; sie *können* die Tatsache *nicht* begreifen, dass sie keine wahre Existenz haben, dass sie *nur wie eine Illusion sind*. Diejenigen, die der Schule des Mittleren Weges angehören, begreifen diese Tatsache jedoch, und *so gibt es* hier wirklich einen *Streit* zwischen den "hohen *Praktizierenden*", denjenigen der Schule des Mittleren Weges, *und denjenigen in der Welt*, die behaupten, dass Dinge, die eine Funktion erfüllen, wahrhaftig existieren. Übrigens kann man den ersten Hinweis auf "die in der Welt" hier auch so interpretieren, dass er sich nur auf diejenigen bezieht, die behaupten, dass funktionale Dinge wahrhaftig existieren.

*Kontemplation Sechs
Leere Tugenden funktionieren perfekt*

Der Verdienst, der von siegreichen

**Buddhas kommt, ist wie eine Illusion;
Nur als Dinge, die existierten.**

Hier ist der zweite Punkt, [eine Widerlegung der Idee, dass man niemals die Sammlungen anhäufen könnte, die nötig sind, um den Körper und den Geist eines Buddha zu erzeugen]. Man könnte noch mit einem weiteren Einwand fortfahren:

Ist es nicht widersprüchlich zu sagen, dass die Dinge keine eigene Natur haben, und gleichzeitig zu behaupten, dass eine Person verdienstvolles Karma durch Handlungen wie Opfergaben an die siegreichen Buddhas erlangen kann?

Und doch ist es kein Widerspruch. Es ist in der Tat wahr, dass man *verdienstvolles* Karma *dadurch* erhält, *dass man siegreichen Buddhas* Opfergaben bringt, die selbst keine wahre Existenz haben - die nur *eine Illusion* sind. Denkt an die Art und Weise, wie ihr glaubt, dass verdienstvolles Karma in Bezug auf siegreiche Buddhas entsteht, von denen ihr glaubt, dass sie als *Dinge* existieren, die eine Funktion erfüllen und *die* in Wahrheit *existieren*. Diese Art von Karma kommt tatsächlich von funktionalen Dingen, *genau wie* du dachtest, in exakter Übereinstimmung mit dem, was sie sind, unabhängig davon, ob sie in dem Sinne wahr sind oder nicht, wie du es annimmst.

Kontemplation Sieben

Der Unterschied zwischen Gut und Schlecht ist leer und vollkommen wahr

**Wenn du ein illusorisches Wesen tötest
Oder ein solches, ist das keine schlechte Tat,
denn es hat keinen Verstand;
Verdienst und schlechte Taten treten denen
gegenüber auf, die einen illusorischen Geist besitzen.**

**Da Beschwörungsformeln und dergleichen
keine solche Kraft haben, geschieht kein
Geist mit einer Illusion.**

**Auch Illusionen, die durch eine Vielzahl
von Bedingungen auftreten, können selbst
vielfältig sein.**

**Es ist überhaupt nicht der Fall, dass eine
einzelne Bedingung sie alle kreieren kann.**

Hier ist der vierte Punkt, [eine Widerlegung der Idee, dass es keinen

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

Unterschied zwischen guten und schlechten Taten gibt]. Man könnte noch einen weiteren Einwand vorbringen:

Wenn du sagst, dass Lebewesen keine eigene Natur haben und dass sie wie eine Illusion sind, widersprichst du dann nicht der Erklärung, dass eine Person, die ein solches Wesen tötet, eine schlechte Tat begeht?

Denke jedoch daran, dass du, selbst wenn du versuchst, *ein Wesen zu töten oder eine solche Handlung gegenüber einem Wesen zu begehen*, das sich nur als eine durch Magie geschaffene *Illusion* herausstellt, immer noch mit deiner Waffe oder was auch immer zuschlagen, weil du den Wunsch hast, es zu töten, und es als ein tatsächliches menschliches Wesen ansehen. Und dann sammelst du immer noch die schlechte Tat, die darin besteht, dass du dir vorgenommen hast, jemanden zu töten, obwohl - *da er keinen Verstand hatte - es keine schlechte Tat im Sinne des tatsächlichen Ereignisses gibt*. Nehmen wir andererseits an, du handelst *gegenüber* einem Menschen oder ähnlichem, also *gegenüber Wesen, die einen Verstand besitzen, der selbst ein illusorischer Verstand ist*. Es ist dann der Fall, dass es *verdienstvolle Taten gibt*, wenn man etwas tut, um ihnen zu helfen, und *schlechte Taten*, wenn man etwas tut, um ihnen zu schaden.

Man kann mit dieser Frage fortfahren:

Wenn sie alle genau gleich sind, weil sie keine eigene Natur haben, wie kommt es dann, dass einige dieser Objekte mit einem Geist auftreten und andere ohne einen Geist?

Die verschiedenen Dinge, die zur Erschaffung einer Illusion verwendet werden, seien es magische Pulver oder spezielle *Beschwörungsformeln*, *haben keine Macht*, eine Illusion zu erschaffen, die auch einen Geist besitzt. *Deshalb* kann ein Pferd oder eine Kuh, die eine magische *Illusion* ist, *niemals* einen Geist haben. *Selbst magische Illusionen können jedoch in einer großen Vielfalt von Formen auftreten*, da sie *durch eine große Vielfalt von Bedingungen zustande kommen*. Das Wort "sogar" soll übrigens darauf hinweisen, dass sich diese Tatsache nicht auf tatsächliche Lebewesen beschränkt. Der Punkt ist, dass es *niemals* einen *Fall* gibt, in dem *eine einzige Bedingung alle* verschiedenen Arten von Ergebnissen hervorbringen *kann*: damit eine Vielfalt von Ergebnissen auftreten kann, muss es eine Vielfalt von Ursachen geben.

Kontemplation Acht

*Der Unterschied zwischen Freiheit und dem Kreislauf des
Leidens ist leer und vollkommen wahr*

**Angenommen, das Ultimative wäre das Nirvana,
und dies der trügerische Zyklus des Leidens;
dann würden auch die Buddhas kreisen. Was
wäre dann der Nutzen
von Bodhisattva-Aktivitäten?**

**Es sei denn, du schneidest den Strom ab
Von Bedingungen, nicht einmal Illusionen
können jemals zum Stillstand kommen.
Wenn man den Strom abschneidet
der gegebenen Umständen, könnte das nicht
passieren, auch nicht auf trügerische Weise.**

Hier ist der fünfte Punkt, [eine Widerlegung der Idee, dass es keine feste Unterscheidung zwischen dem Kreislauf des Leidens und der Überwindung dieses Kreislaufs gäbe]. Die Vertreter der Schule des Mittleren Weges sagen, dass es keine Geburt, kein Altern oder irgendetwas Ähnliches gibt, das auf eine endgültige Weise existiert. Sie behaupten auch, dass die Tatsache, dass alle Objekte keine eigene Natur haben, notwendigerweise ein natürlicher Zustand des Nirvana ist. Schließlich behaupten sie, dass der Kreislauf des Leidens aus den Ereignissen der Geburt, des Alterns und dem Rest besteht, die alle durch die Kraft des Karmas und geistiger Leiden entstehen. Zu diesen Punkten erheben die Sutristen den folgenden Einwand:

Nehmen wir an, dass, wenn etwas eine Art von Nirvana ist, das letztlich existiert oder das von Natur aus kommt, dann ist es notwendigerweise eine Art von Nirvana. Nehmen wir weiter an, dass die Tatsache, dass der Kreislauf des Leidens keine eigene Natur hat, selbst diese letztendliche Art von Nirvana ist; dass aber eine Person in diesem Kreislauf des Leidens kreist, in einem Strom von Geburten und Tode, alles als eine Art von trügerischer Realität. Wenn das wahr wäre, dann müsste es etwas geben, das gleichzeitig sowohl der Kreislauf des Leidens als auch das Nirvana ist. Und in diesem Fall würden sich auch die Buddhas selbst im Kreislauf des Leidens bewegen. Welchen Sinn hätte es dann für Bodhisattvas, sich mit den Aktivitäten eines Bodhisattvas zu beschäftigen, um den Zustand der Buddhaschaft zu erreichen? Es wäre völlig sinnlos.

Und doch gibt es kein solches Problem, denn es gibt einen Unterschied

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

zwischen dem natürlichen Zustand des Nirvana und jenem Nirvana, das aus einem Zustand der Reinheit besteht, der durch die Umstände entsteht.

Das Nirvana, das von Natur aus kommt, ist nicht etwas, das von der Praxis des Pfades abhängt; es ist vielmehr die Natur aller Dinge, ob sie nun eine Praxis des Pfades beinhalten oder nicht. Das Nirvana, das durch die Umstände entsteht und darin besteht, frei von aller Unreinheit zu werden, muss durch die Unterbrechung des Prozesses erreicht werden, durch den eine Person in einem Strom von Geburten und Tode im Kreislauf des Leidens kreist. Und auch wenn diese Dinge keine eigene Natur haben, so ist es doch so, dass es unmöglich ist, nicht nur den Kreislauf des Leidens zu beenden, sondern *auch die einfachen Illusionen zu beenden, wenn man nicht den Strom der Bedingungen unterbricht*, die sie hervorbringen. Andererseits wäre es unmöglich, dass der Kreislauf des Leidens *auch nur auf trügerische Weise stattfindet, wenn man in der Lage wäre, den Strom der Bedingungen zu unterbrechen*, die ihn hervorbringen: Bedingungen wie Unwissenheit und dergleichen.

Im Übrigen sollte man in dem vorangegangenen Argument mit der Unterscheidung zwischen einem endgültigen Nirvana und dem Nirvana antworten, aber nicht mit einer anderen Antwort. Das liegt daran, dass der Gegner in diesem Fall auch den Grundsatz akzeptiert, dass Buddhas nicht im Leidenskreislauf kreisen, Lebewesen hingegen schon.

Kontemplation Neun
Wie sehen wir die Illusion?

Hier ist der zweite Teil: eine genauere Widerlegung der Position der Nur-Geist-Schule. Hier werden wir in zwei Schritten vorgehen: ihre Position darlegen und sie dann widerlegen.

Hier ist die erste der beiden. Man kann mit dem folgenden Einwand beginnen:

Wenn es überhaupt kein Objekt gibt, das eine eigene Natur hat, dann kann auch der irrige Geisteszustand, der die Illusion wahrnimmt, nicht existieren. Wenn das so wäre, dann gäbe es keinen Geisteszustand, der die Illusion jemals als sein Objekt annehmen könnte. Und wenn dies der Fall wäre, dann könnte auch die Illusion selbst nicht existieren.

Auch dieses Argument ist eine andere Version der Idee, dass etwas, wenn es existiert, eine eigene Natur haben muss.

Der zweite Teil besteht aus zwei Abschnitten: einer Demonstration, dass dieselben Argumente auch auf sie zutreffen, und einer Widerlegung ihrer versuchten Widerlegung als Antwort auf diese Demonstration.

**Du würdest sagen, dass es auch keine
Illusion an sich gibt;
Worauf würde es sich dann konzentrieren?
Angenommen, dieselben existieren
In einer anderen Art; Die Formen
bestehen aus dem Geist selbst.**

Hier ist die erste. *Ihr* von der Nur-Geist-Schule *würdet sagen*, dass, wenn Dinge, die vom Geist erfasst werden, sowohl als äußere Objekte erscheinen als auch tatsächlich so existieren, wie sie erscheinen, dann muss es auch äußere Objekte geben. In einem solchen Fall gäbe es nichts, was einer Illusion gleichkäme, und auch keinen Zustand des Geistes, der sich darauf konzentrieren könnte. *Ihr würdet* aber auch sagen, dass, wenn die Dinge, die als *äußere* Objekte erscheinen, nicht tatsächlich so existieren, wie sie erscheinen, dann hätten sie keine Natur; und dann könnten diese Objekte eurer Meinung nach überhaupt nicht existieren. In diesem Fall *gäbe es auch keine Illusion*, d.h. kein Ding, das vom Geist erfasst wird und als äußeres Objekt erscheint. Wenn dies der Fall wäre, was wäre es *dann*, nach dem der Geist greift - worauf würde *er* sich konzentrieren? Denn schließlich gäbe es auch keinen Zustand des Geistes, der nach sichtbaren Objekten, Geräuschen und so weiter greift.

Der zweite Punkt besteht aus zwei Schritten: der Darlegung der Position der Nur-Geist-Schule und der anschließenden Widerlegung dieser Position.

Hier ist die erste. Der Gegner kann wie folgt antworten:

Nehmen wir an, es wäre wahr, dass die Dinge, die als äußere Objekte erscheinen, gar nicht als *eben diese* Objekte existieren, als das, was sie zu sein scheinen. Dennoch *existieren sie auf eine andere Art und Weise*, d.h. *die Formen*, die sie als sichtbare Objekte und dergleichen annehmen, *bestehen aus der Substanz des Geistes selbst*.

**Angenommen, der Geist selbst
hätte das Illusorische; was würde
dann so etwas sehen?**

Auch der zweite Schritt hat zwei Teile: die Frage an den Gegner, wie die Erkenntnis, dass es keine zwei Dinge gibt, selbst jemals von irgendeinem Geisteszustand wahrgenommen werden könnte, und die Widerlegung der

Selbstwahrnehmung des Geistes, die er als Antwort auf unsere Frage vorschlägt.

Hier ist die erste. *Nehmen wir an, dass der Geist selbst den Anschein erweckt, dass es dieses illusorische Objekt gibt, dass es aber in Wirklichkeit kein äußeres Objekt gibt. In einem solchen Fall würde dem Geist jegliches Objekt fehlen. Welche gültige Wahrnehmung gäbe es dann, um einen solchen Zustand des Geistes zu erkennen?* Es könnte dann niemals einen Geisteszustand geben, der ihn sieht.

*Kontemplation Zehn
Wie Buddhas Opfergaben annehmen*

**"Wie können wir ein Ergebnis erzielen, wenn wir denen, die keinen Geisteszustand besitzen, Opfergaben bringen?"
Es ist wegen der Erklärung
Dass es mit denen, die gegenwärtig sind,
genauso ist und mit denen, die ins Nirvana übergegangen sind.**

Hier ist der zweite Punkt, [der den Versuch widerlegt, zu zeigen, dass es richtig ist zu sagen, dass die Buddhas, obwohl sie keine Konzeptualisierung haben, dennoch alle Hoffnungen ihrer Schüler erfüllen können].

Nun haben einige Hörer das folgende Argument vorgebracht:

Buddhas *besitzen keinen begrifflichen Geisteszustand*, und deshalb haben sie *auch nicht den begrifflichen Geisteszustand, in dem man eine Opfergabe annimmt. Wie können wir dann ein verdienstvolles Ergebnis erzielen, wenn wir ihnen Opfergaben darbringen?*

Ist es nicht so, dass wir, auch wenn Buddhas keinen konzeptuellen Geisteszustand haben, dennoch Verdienst erlangen können, indem wir ihnen Opfergaben darbringen? Ihr mögt uns fragen, warum wir das sagen; *es liegt an der Erklärung, die im Sutra über das Brüllen des Löwen des Liebenden zu (Sutra on the Lion's Roar of Loving One) finden ist, dass, egal ob eine Person einem Buddha, der tatsächlich anwesend ist, eine Opfergabe darbringt, oder ob sie dieselbe Opfergabe an ihrem Grab darbringt, nachdem sie ins Nirvana gegangen ist, der Verdienst aus dieser Handlung genau derselbe ist.*

Das *Buch über die Vorteile des Umkreisens eines Opferschreins* besagt ebenfalls,

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

dass: Es gibt überhaupt keinen Unterschied im Verdienst
Von denen, die mit gleichen Gedanken des Glaubens
dem noch Lebenden oder dem Grab des ins Nirvana
Gegangenen Opfergaben darbringen.

**Es spielt keine Rolle, ob es
trägerisch oder ultimativ ist;
Das Ergebnis steht im Wort.**

**Es ist dasselbe, zum
Beispiel, wie das Ergebnis,
dass du erhalten würdest
Von diesem zu einem Buddha in Wahrheit.**

(Ute: engl.:It's the same, for example, As the result you'd obtain From that to
a Buddha in truth)

*Im Wort des Buddha heißt es, dass es keine Rolle spielt, ob eine Handlung wie das
Darbringen von Opfergaben an einen Buddha auf trügerische oder sogar
ultimative Weise existiert: Das Ergebnis der Darbringung tritt trotzdem ein. Es
ist genau dasselbe, wie das Ergebnis, von dem ihr selbst glaubt, dass es eintreten
würde, wenn ihr dieselbe Opfergabe einem Buddha darbringt, der in Wahrheit
existiert. Der Punkt hier ist, dass wir für einen Moment jede Untersuchung über
die wahre Natur der Dinge beiseitelassen. Was wir damit sagen wollen, ist, dass
wir, unabhängig davon, ob die Sache wahr oder falsch ist, einfach mit der
Tatsache zufrieden sein können, dass wir ein Ergebnis erhalten, das genau dem
betreffenden Objekt entspricht.*

*Kontemplation Elf
Über die Notwendigkeit, die Leerheit zu sehen*

**"Man erlangt die Befreiung, indem man die
Wahrheit sieht; aber was bringt es,
die Leerheit zu sehen?"
Weil in den Schriften steht,
dass man ohne diesen Pfad
Es niemals Erleuchtung gibt.**

Der zweite Teil - ein Beweis dafür, dass man auch dann, wenn man nur die
Freiheit zu erreichen hofft, die Leere erkennen muss - wird in zwei Schritten
erfolgen: das Argument des Gegners und unsere eigene Antwort.

Hier ist die erste. Einige Leute aus der Gruppe der Zuhörer stellen die folgende
Behauptung auf:

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

Man erreicht die Befreiung - das Ziel, ein feindlicher Zerstörer zu werden - indem man sich an die Erfahrung gewöhnt, die sechzehn Aspekte der vier Wahrheiten direkt zu sehen: Unbeständigkeit und den Rest. Welchen Sinn hätte es jedoch, zu sehen, dass alle existierenden Objekte leer von jeder wahren Existenz sind? Es würde keinen Zweck erfüllen; es könnte niemals richtig sein.

Es gibt andere Hörergruppen, die sagen, dass man nicht einmal die Leerheit erkennen muss, um Erleuchtung zu erlangen. Und nicht nur das; sie akzeptieren nicht einmal den Begriff "Fehlen jeglicher Eigennatur der Dinge". Sie akzeptieren auch nicht, dass die Sutras des größeren Weges das Wort des Buddha sind. Diese Art von Menschen sind die Hauptgegner im vorliegenden Fall. Wir widerlegen hier übrigens auch diejenigen, die die Sutras des größeren Weges zwar für authentisch halten, aber behaupten, dass man das Fehlen einer Eigennatur der Dinge nicht zu erkennen braucht, um das Ziel zu erreichen, ein Feindzerstörer zu werden. Der Wurzeltext ist an dieser Stelle mit der Idee platziert, diese Parteien zu widerlegen und dann die Position zum Ausdruck zu bringen, dass nur Weisheit als Weg zur Befreiung vom leidvollen Dasein nachgewiesen werden kann.

Der zweite Schritt besteht aus drei Teilen: der Beweis, dass nur die Weisheit, die die Leerheit erkennt, der Weg ist, der einen von einer leidvollen Existenz befreien kann; der Beweis, dass auch nur diese Weisheit der Weg ist, um das Nirvana zu erreichen, indem man nicht mehr in den beiden Extremen verbleibt; und der Rat an diejenigen, die die Befreiung erlangen wollen, dass es daher sehr richtig ist, über die Leerheit zu meditieren. Der erste Teil besteht aus zwei Abschnitten: der Beweis dieser Tatsache durch die Verwendung von Schriften, um zu beweisen, dass die Schriften des größeren Weges das Wort des Buddha sind; und der Beweis der Tatsache durch Logik.

Hier ist die erste. Es ist jedoch wahr, dass man unbedingt die Leerheit verwirklichen muss, auch um das Ziel zu erreichen, ein Feindzerstörer zu werden. Das liegt an der Tatsache, dass die Autorität *der Schriften* in Form der Sutras, die der Vervollkommnung der Weisheit gewidmet sind, *besagt, dass man die drei "Zustände der Erleuchtung" niemals erreichen kann, wenn man sich nicht an diesen Pfad gewöhnt, auf dem man die Leerheit realisiert.*

Der *Große Kommentar zum Leitfaden* zitiert das *Sutra der Mutter*, in dem es heißt, dass "diejenigen, die sich immer noch [selbstexistierende] Dinge vorstellen", niemals die Freiheit erreichen können; und dass das Erreichen der vollständigen Erleuchtung - ebenso wie alles von der Ebene eines Stromeingetretenen bis hin zum Zustand eines selbst geschaffenen "Buddha" -

von dieser einen Sache abhängt: der Vollkommenheit der Weisheit. Die Absicht des Wurzeltextes an dieser Stelle ist es, diese Aussagen wiederzugeben; er soll nicht darauf hinweisen, dass diese Vollkommenheit nur für den unvergleichlichen Zustand der Erleuchtung erforderlich ist.

Kontemplation Zwölf
Die seelischen Leiden für immer zerstören

**Wenn jemand durch die Beseitigung von
Leiden befreit würde, dann würde er im
übernächsten Moment zu diesem werden.
Sie haben keine Geistesgifte;
Wir können sehen, dass sie dennoch
die karmische Kraft besitzen.**

Hier ist der zweite Punkt, [der die absurde Konsequenz ist, dass, wenn man den Zustand eines feindlichen Zerstörers einfach durch den Pfad der sechzehn Aspekte der Unbeständigkeit und den Rest erreichen könnte, man ihn durch nichts anderes als die Beseitigung geistiger Leiden in ihrer manifesten Form erreichen müsste]. Jemand mag die folgende Behauptung aufstellen:

Es ist nicht notwendig, dass eine Person die Leerheit erkennt, um den Zustand eines feindlichen Zerstörers zu erreichen. Vielmehr muss man sich an den Pfad gewöhnen, auf dem man die sechzehn Aspekte der Unbeständigkeit und so weiter erkennt, um schließlich alle geistigen Leiden zu beseitigen und so die Befreiung zu erlangen: das Ziel, ein feindlicher Zerstörer zu werden.

Du willst *also* sagen, dass eine Person, die vorübergehend nur die manifeste Form geistiger Leiden beseitigt, *im nächsten Moment, nachdem* sie diese manifeste Form beseitigt hat, *zu* diesem feindlichen Zerstörer *wird*. Warum ist das so? Weil eine Person deiner Meinung nach in der Lage ist, ihre geistigen Leiden zu beseitigen und somit den Zustand eines feindlichen Zerstörers zu erlangen, indem sie sich an nichts anderes gewöhnt als an den Pfad der sechzehn Aspekte der Unbeständigkeit und den Rest. Die Logik ist in jeder Hinsicht dieselbe.

Und doch kannst du nicht akzeptieren, dass dies der Fall sein könnte. Betrachte die Art von Menschen, die vorübergehend *keine* manifesten *geistigen Leiden haben*: diejenigen, die nur die manifesten Formen beseitigt haben. *Wir können jedoch sehen, dass du immer noch die karmische Kraft besitzen, die dich veranlassen würde, die Grenze zu ihrer nächsten Wiedergeburt zu*

überschreiten.

Die Zeilen im Wurzeltext, in denen es heißt: "Wenn man durch die Beseitigung von Leiden befreit würde...", sind eine Aussage über die Position des Gegners; ihr Zweck ist ähnlich wie die Zeilen davor, die lauten: "Man erlangt Befreiung, indem man die Wahrheit sieht." Die ersten Zeilen sollten so erklärt werden, dass sie besagen: "*Wenn eine Person ihre geistigen Gebrechen beseitigt und dadurch Befreiung erlangt, indem sie über den Pfad der sechzehn Aspekte der Unbeständigkeit und den Rest meditiert...*" Der Grund dafür ist, dass sich die Debatte an dieser Stelle darum dreht, ob man die Befreiung von den geistigen Gebrechen allein durch den Pfad der sechzehn Aspekte der Unbeständigkeit und des Rests erlangen kann oder nicht. Darüber hinaus ist die Tatsache, dass sie auf diese Weise erklärt werden sollten, aus der Debatte über die Befreiung "durch das Sehen der Wahrheit" und so weiter völlig offensichtlich. Daher ist es *nicht all* der Sinn dieser Zeilen zu sagen: "Obwohl wir akzeptieren, dass der Pfad der sechzehn Aspekte der Unbeständigkeit und der Rest die Macht haben, eure geistigen Leiden zu beseitigen, bedeutet das nicht, dass ihr dann von jeder Art von Leiden befreit seid."

Nehmen wir an, dass dieser Weg folgendermaßen funktioniert: Wenn jemand in seinem Geist den oben beschriebenen Weg entwickelt, dann beeinflusst er jene Gedanken, die sowohl von den beiden Gruppen der Zuhörer als auch von uns selbst als geistige Leiden akzeptiert werden - er hindert sie vorübergehend daran, in einer offensichtlichen Weise zu wirken. Wenn man behaupten würde, dass dies das Erreichen einer Befreiung darstellt, in der alle geistigen Leiden beendet sind, dann müsste man sagen, dass eine Person eine Befreiung erreicht hat, in der jede Unreinheit beendet ist, einfach dadurch, dass sie die manifeste Form der Geistesgifte vorübergehend beseitigt hat - und dies müsste im nächsten Moment danach geschehen. Die Absicht des Wurzeltextes ist es an dieser Stelle, diese Idee zu widerlegen.

Die Tatsache, dass man die soeben dargelegte Position nicht akzeptieren kann, wird in den Zeilen des Wurzeltextes an dieser Stelle angedeutet, in denen es heißt: "Sie haben keine Geistesgifte; / Wir können sehen, dass sie dennoch / die karmische Kraft besitzen." [Wenn das, was du sagst, wahr ist, dann] sagen diese Zeilen, dass "auch wenn eine Person vorübergehend nicht die manifeste Form geistiger Gebrechen besitzt, können wir sehen, dass sie nicht in der Lage sein werden, sie durch die Kraft des Karmas in ein anderes zukünftiges Leben zu projizieren."

So sollte man die Zeilen des Wurzeltextes an dieser Stelle erklären. Einige Kommentare und bestimmte Tibeter haben sie jedoch so erklärt, dass sie besagen:

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

Betrachten wir Personen wie Maudgalyayana und das verwirklichte Wesen "String of Fingers", die keine geistigen Gebrechen hatten, aber immer noch Karma hatten, das sie früher gesammelt hatten, als sie noch gewöhnliche Wesen waren. Wir können sehen, dass dieses Karma immer noch ein Ergebnis produzierte und ihnen Leiden verursachte, daher ist es nicht wahr, dass sie sofort nach dem Verlust ihrer geistigen Leiden befreit wurden.

Diese Interpretation der Zeilen ist jedoch nicht korrekt. Die Zeilen beziehen sich nicht auf die Fähigkeit des Karmas, in diesem gegenwärtigen Leben Leiden zu erzeugen, sondern vielmehr auf seine Fähigkeit, die Person in ein anderes zukünftiges Leben zu projizieren. Der Punkt ist, dass man die Befreiung noch nicht erreicht hat, weil man seine Fähigkeit, dies zu tun, noch nicht beendet hat.

Kontemplation Dreizehn
Über Begehren und Selbst-Existenz

**Sie besitzen noch Gefühle;
Der Geist, der zum Schauen
neigt, bleibt in Bestimmten.**

Menschen, die die Leerheit noch nicht verwirklicht haben, haben es versäumt, auch nur den kleinsten Teil der Unwissenheit zu beseitigen, die darin besteht, nach der wahren Existenz ihrer Gefühle zu greifen. Daher werden in ihnen definitiv die Arten von Verlangen wachsen, die durch ihre Gefühle hervorgerufen werden, nämlich das Verlangen, nicht von Gefühlen der Freude getrennt zu werden, und das Verlangen, von Gefühlen des Schmerzes getrennt zu werden. *Die Menschen, die du als Feindzerstörer bezeichnest, sind zwar immer noch der Meinung, dass Gefühle per Definition existieren können. Aber Tatsache ist, dass - solange es im Kontinuum einer bestimmten Person eine manifeste Form des Geisteszustandes gibt, der immer noch die Tendenz hat, die Dinge so zu betrachten, als ob sie wahr wären - es völlig unmöglich ist, dass diese Person der manifesten Form des Verlangens, das durch diese Tendenz ausgelöst wird, ein Ende setzen könnte.*

*Kontemplation Vierzehn
Über Leerheit und Nirvana allein*

**Wenn sie mit dem Geisteszustand
aufhören, dem die Leerheit fehlt,
Sie werden trotzdem wieder
zurückkommen. Es ist wie bei
der tiefen Meditation, wo
Unterscheidungen nicht mehr
gemacht werden;
Du musst also über die Leerheit meditieren.**

Hier ist der vierte Punkt: [eine Demonstration, warum daher selbst diejenigen, die nur Freiheit erreichen wollen, immer noch über die Leerheit meditieren müssen]. Betrachten wir nun *den Geisteszustand, dem es noch an der Erkenntnis mangelt*, dass die Person und ihre Haufen *leer* von jeglicher Natur sind, in der sie per Definition existieren könnten. Auch wenn es Menschen mit diesem Geisteszustand vorübergehend gelungen ist, die manifeste Form ihrer geistigen Leiden zu stoppen, *werden diese manifesten Formen dennoch wieder zurückkehren. Es ist genauso, wie wenn man in der tiefen Meditation verbleibt, wo man [fast] völlig aufhört, irgendeine Art von Unterscheidungen zu treffen.* Daher muss man definitiv den Standpunkt vertreten, dass jeder, der hofft, das Ziel zu erreichen, ein Feindzerstörer zu werden - ganz zu schweigen von einem Allwissenden - immer noch *über die Leerheit meditieren* muss, die die subtile Form des selbst existierenden Objekts ablehnt, dessen Existenz wir leugnen.

*Kontemplation Fünfzehn
Über die Überwindung der beiden Hindernisse*

**Daher ist es völlig falsch,
diejenigen zu stürzen, die die Idee der Leerheit akzeptieren.
Und so kommt es, dass sie über den Schatten eines Zweifels
hinaus über die Leerheit meditieren müssen.**

Hier ist der dritte Punkt, [der ein Ratschlag für diejenigen ist, die Befreiung erlangen wollen, dass es daher sehr richtig ist, dass sie über die Leerheit meditieren]. *An sich - das heißt, wie wir gerade erklärt haben - ist es so, dass all diese Versuche, diejenigen zu stürzen, die die Idee der Leerheit akzeptieren, völlig falsch sind.* Sie werden auch durch die verschiedenen Arten der Argumentation, die wir später vorstellen werden, widerlegt werden. *Und so kommt es, dass selbst diejenigen, die nichts weiter wünschen, als die "Erleuchtung" zu erlangen, die das Ziel der Hörer- und "Self-Made-Buddha"-Spuren ist, dennoch ohne den*

Schatten eines Zweifels über die Leerheit meditieren müssen, und zwar aus dem folgenden Grund. Die Tendenz, die Dinge als wahrhaftig existierend zu betrachten, ist jene Form der Unwissenheit, die mit geistigem Leiden einhergeht und die die Wurzel des Leidenskreises ist. Und es ist völlig unmöglich, Freiheit zu erlangen, wenn man die Existenz des Objekts, das diese Unwissenheit zu sehen glaubt, nicht aufheben kann.

**Leerheit ist das Gegengift
Für die Dunkelheit der
Hindernisse des Leidens und zur
Allwissenheit.
Wie konnte es sein, dass
diejenigen, die schnell auf
Allwissenheit hoffen, die
Meditation darüber
vernachlässigen würden?**

Die Weisheit, die die *Leerheit* erkennt, ist darüber hinaus *das Gegenmittel für die Dunkelheit der Hindernisse*, die durch geistige Beschwerden entstehen, *und für die Hindernisse, die dem Wissen im Wege stehen*. Wie könnte es dann jemals sein, dass du – wenn du hofftest, schnell den Zustand der *Allwissenheit* zu erreichen, den Zustand, in dem du schließlich beide Hindernisse überwindest – *es versäumen würdest*, hinzugehen und über die Leere zu meditieren? Ohne dies würdest du niemals in der Lage sein, auch nur die Samen der Hindernisse der geistigen Leiden zu beseitigen.

Der Same für die Hindernisse für die Allwissenheit ist das ultimative subtile geistige Potenzial für Dinge, die Geistesgifte mit sich bringen, und ihre manifeste Form ist die Bedingung, dass Dinge wahrhaftig zu existieren scheinen, und so weiter. Es ist jedoch falsch zu sagen, dass etwas, das wahrhaftig zu existieren scheint, notwendigerweise ein Hindernis für die Allwissenheit darstellt.

**Wenn du Angst vor der Sache hast,
die jede Art von Schmerz verursacht,
Wie kommt es dann, dass du Angst
vor dem Ding hast, das allen
Schmerz beendet?**

Wir werden nun unsere Diskussion zusammenfassen. Jemand könnte kommen und sagen: "Diese Sache, die du Leerheit nennst, macht mir Angst; ich glaube nicht, dass ich darüber meditieren kann." Dieses Ding, das wir die Tendenz nennen, die Dinge als wahrhaftig existierend zu betrachten, ist *das Ding*, das wir als die Hauptursache identifiziert haben, *die jede Art von Schmerz* in diesem Kreislauf des Leidens erzeugt. Das ist die Sache, *vor der du dich fürchten solltest*,

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

das ist die Sache, die dein Herz in Angst und Schrecken versetzen sollte. *Warum verspürt ihr dann Angst vor der Weisheit, die die Leerheit erkennt, vor der Sache, die all dem Schmerz des Leidenskreislaufs ein endgültiges Ende bereiten wird?* Es ist falsch, dass ihr Angst vor dem Ding habt, das alle Angst beendet.

**Wenn es eine Selbstnatur gäbe
von irgendetwas, dann kann man
Angst vor jedem Objekt haben.
Aber da es nichts gibt, was sich selbst
ist, wie kann es da jemanden geben,
der Angst hat?**

Nur *wenn* es wahr wäre, dass es überhaupt eine Eigennatur von irgendetwas gäbe, dann wäre es richtig, dass *du* Angst vor irgendeinem Objekt hast, denn diese Angst kommt vom Glauben an eine Eigennatur. Da es aber nicht der Fall ist, dass irgendetwas überhaupt eine Natur hat, die von Natur aus existiert, *wie könnte es dann überhaupt jemanden geben, der Angst hat?* Nehme diesen Geisteszustand, in dem du glaubst, dass die Dinge eine eigene Natur haben, und drehe ihn um: Schau nach innen, und denke nach! Du wirst begreifen, was es bedeutet, wenn wir sagen, dass *nichts von sich aus existiert*, und du wirst dich von jeder Angst befreien, die es jemals geben könnte.

Kontemplation Sechzehn
Die zwei Arten des Festhaltens an der Selbstexistenz

Der dritte große Abschnitt ist eine detaillierte Erklärung der verschiedenen Arten der Argumentation, die zum Beweis der Leerheit verwendet werden. Hier gibt es zwei Abschnitte: eine detaillierte Darstellung der Arten der Argumentation, die verwendet werden, um zu beweisen, dass die Person keine Eigennatur hat, und eine detaillierte Darstellung der Arten der Argumentation, die verwendet werden, um zu beweisen, dass die Dinge keine Eigennatur haben.

Die erste davon hat zwei eigene Teile: die Widerlegung des Objekts, an das die angeborene Tendenz, nach einer Selbstnatur zu greifen, glaubt; die Widerlegung der Selbstnatur, nach der die erlernte Tendenz greift; und die Widerlegung jedes versuchten Arguments bezüglich der Widerlegungen.

Hier ist die erste. In diesem Punkt besteht der Unterschied zwischen der erlernten und der angeborenen Form der Tendenz, Dinge als wahr zu begreifen, wie folgt. Das, was wir die "angeborene" Form dieses Erfassens nennen, kann sich entweder auf die Person oder auf die Teile der Person konzentrieren. Es ist

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

eine Geisteshaltung, die jeder hat, unabhängig davon, ob seine Ansichten von einer bestimmten philosophischen Schule beeinflusst wurden oder nicht. Und sie geht davon aus, dass die Dinge durch eine eigene Natur existieren - dass sie per Definition existieren. Sie ist nicht von einer logischen Untersuchung ihres Gegenstandes abhängig, sondern entsteht automatisch im Kopf.

Ein intellektuelles Erfassen der Dinge als wahr ist eine Art des Erfassens der wahren Existenz, aber eine, die sich auf eine logische Analyse stützt und dann zu dem Schluss kommt, dass es richtig ist, zu sagen, dass die Dinge in Wahrheit existieren, und daher an diese Art der Existenz glaubt.

Was die Tendenz betrifft, die Person als etwas zu begreifen, das eine Eigennatur hat, so gibt es auch einen Typus, bei dem man die Person als selbststehend und substantiell betrachtet; dies wird von dem soeben erwähnten angeborenen Typus aufgenommen. Sie sollten jedoch verstehen, dass die Tendenz, die Person und ihre Teile wie einen Herrn und seine Diener zu betrachten, nur ein intellektueller Typus sein kann. Genauso kann die Tendenz, zu glauben, dass es ein atomares Teilchen gibt, das teilchenlos ist, wie auch die Tendenz, zu glauben, dass es einen Bewusstseinsmoment gibt, der teilchenlos ist, nur eine intellektuelle Form der Tendenz sein, zu glauben, dass Objekte [gemeint sind die Teile einer Person] eine eigene Natur haben.

Kurz gesagt, die beiden Formen der Tendenz, die Dinge als wahrhaftig existierend zu begreifen, die automatisch im Geist auftaucht, ohne sich auf die Analyse gemäß einer philosophischen Schule zu stützen, sind der angeborene Typ. Alle anderen Tendenzen, den Dingen eine Eigennatur zuzuschreiben, sind intellektueller Art. Es sollte verstanden werden, dass das Hauptobjekt, das wir leugnen, wenn wir von Leere sprechen, das Objekt ist, an das die erstgenannte Tendenz glaubt; die Widerlegung des Objekts, an das die letztgenannte Tendenz glaubt, ist der Widerlegung des Objekts, an das die erstgenannte glaubt, untergeordnet.

Kontemplation Siebzehn
Die Person und die Teile

**Weder Zähne noch Haare
Noch Nägel sind ich, noch bin ich
Knochen oder Blut;
Nicht der Rotz, nicht der Schleim,
Nicht die Lymphe oder der Eiter.
Weder ist mein Selbst das Fett,
Die Partikel, noch die Lunge oder
Die Leber ich.**

Man könnte den folgenden Einwand erheben:

Hier versuchst du, die Tatsache zu widerlegen, dass die Zähne und Nägel und so weiter ein Selbst sein könnten. Wenn du dies mit der Vorstellung tust, dass dies jemanden befreien könnte, dann irrst du dich, denn Lebewesen neigen dazu, diese Dinge als "mein" und nicht als "ich" zu betrachten.

Der Punkt ist hier derselbe wie an anderen Stellen, wo zum Beispiel gesagt wird, dass der physische Körper nicht das Selbst ist. Die Dinge, auf die sich die beiden Objekte konzentrieren, die während der angeborenen Form der Sichtweise der Zerstörung im Geist abgebildet werden, sind das einfache "Ich", das als Grundlage für das Wirken des Karmas und seiner Folgen dient, sowie das einfache Ding, das als "mein" beschrieben wird. Die Sichtweise der Zerstörung konzentriert sich auf diese Dinge und glaubt, dass sie ein "Ich" und ein "Mein" sind, die per Definition existieren. Wenn also das "Ich" per Definition existieren würde, dann müsste auch die Ansammlung der Haufen und ihr Fortbestehen sowie alle ihre Bestandteile und Teile und alles, was von diesen Dingen völlig getrennt ist, das sein, worauf sich das "Ich" bezieht. Tatsache ist jedoch, dass keines dieser Dinge irgendetwas in dieser Art darstellt. Das ist es, was an dieser Stelle zum Ausdruck gebracht wird.

Hier ist unsere Widerlegung, dass die einzelnen Mitglieder der verschiedenen Haufen jemals das sein könnten, worauf sich "ich" bezieht. *Weder meine Zähne noch meine Nägel sind ich selbst; die Knochen und das Blut sind nicht das, worauf sich "ich" beziehe; auch nicht der Rotz oder der Schleim; all dies ist vielmehr nur etwas, dem die Idee eines "ich" auferlegt ist, und nichts weiter. Auch die Lymphe und der Eiter sind nicht das, worauf sich "ich" beziehe; und das Fett und die Partikel des Körpers sind ebenfalls nichts, worauf sich "ich" beziehe - aus genau denselben Gründen, die wir bereits erwähnt haben.*

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

Weder die Lunge noch die Leber sind das, worauf sich "ich" beziehe, und auch keines der anderen Organe, wie etwa die Därme, sind das, worauf sich "ich" bezieht. Ich bin weder meine Fäkalien noch mein Urin; ich bin weder das Fleisch noch die Haut; alles, was ich bin, ist eine Idee, die all diesen auferlegt ist, nichts weiter. Weder die Wärme des Körpers noch die inneren Winde sind ich selbst, und ich bin nicht die Öffnung in mir oder irgendetwas in der Art - wir müssen schließlich entscheiden, dass ich nichts davon bin.

Diese Punkte lassen sich wie folgt zusammenfassen. Diejenigen, die zur Gruppe der Funktionalisten gehören, halten die Haufen für das Ding, auf das sich "Person" bezieht. Die Nicht-Buddhisten behaupten, die Person sei wie der Herr und die Haufen wie die Diener; das heißt, sie akzeptieren eine Person, die sich wesentlich von den Haufen unterscheidet.

Die Darstellung hier macht genau den gleichen Punkt wie die Widerlegung, die in der *Kette der kostbaren Juwelen für den Mittleren Weg* zu finden ist, wo bestritten wird, dass die sechs Kategorien jemals die Person selbst sein könnten. Das Wort "Öffnung" wird verwendet, um die Idee zu verneinen, dass die Kategorie "Raum" ebenfalls eine Person sein könnte.

Daher wäre es falsch, auch nur nominell entweder die Gesamtheit der Teile einer Person oder den Strom des Geistes oder irgendeinen der Bestandteile oder Teile einer Person als das zu betrachten, was wir als "Person" bezeichnen. Es gibt auch nichts, das wir als Person bezeichnen können und das sich wesentlich von diesen Dingen unterscheidet. Daher ist die einfache Tatsache der Angelegenheit, dass die Person etwas ist, das all diesen Dingen auferlegt ist.

Jemand könnte den folgenden Einwand erheben:

Wenn das der Fall ist, dann könnten wir überhaupt keine Person finden!

Wollen Sie damit sagen, dass es *nicht* in Ordnung ist, von einem "John" oder einem "Joe" oder irgendetwas Ähnlichem zu sprechen, ohne eine Analyse über deren Natur vorzunehmen? Nehmen wir an, Sie akzeptieren die Existenz einer Person, die das Objekt ist, auf das sich der Begriff "Person" bezieht, und die per Definition ebenfalls existiert. Es ist wichtig, dass Sie verstehen, dass Sie dann entweder in das Extrem verfallen würden, zu glauben, dass alle Dinge unveränderlich sind, oder dass sie völlig aufgehört haben. Als solches gibt es kein einziges Atom einer solchen Person.

Kontemplation Achtzehn

Karma und seine Folgen, trotz fehlendem Selbst

Der dritte Teil, [die Widerlegung jedes versuchten Arguments bezüglich der soeben dargelegten Widerlegungen], hat zwei eigene Schritte: die Widerlegung der Idee, dass das Prinzip des Karmas und seine Konsequenzen falsch sein müssten, und die Widerlegung der Idee, dass es falsch wäre, über Mitgefühl zu meditieren. Der erste dieser Schritte besteht selbst aus zwei Teilen: dem Argument des Gegners und unserer Antwort auf dieses Argument.

**"Nehmen wir an, es gibt kein Selbst;
dann ist die Beziehung zwischen
Karma und Resultaten falsch.
Wenn sie verschwunden sind,
nachdem sie eine Tat begangen
haben, wessen Karma wäre es dann?",
wenden sie ein.**

Hier ist die erste. Jemand könnte den folgenden *Einwand* erheben:

Nehmen wir an, dass es kein Selbst gibt, das die Grundlage aller Dinge ist, egal ob sie Teil der Bedingung der Knechtschaft oder Teil der Bedingung der Befreiung sind. Wenn es wahr ist, dass jedes Ding, das etwas tut, einen Prozess des Erscheinens und Verschwindens von Augenblick zu Augenblick durchläuft, dann ist es völlig falsch, eine Beziehung zwischen gutem und schlechtem Karma und den entsprechenden Folgen zu postulieren. Denn wenn es wahr wäre, dass eine Person in dem Augenblick verschwindet, nachdem sie eine gute o d e r schlechte Tat begangen hat, dann wäre es später unmöglich zu sagen, wessen Karma es ist - welche Person es war, die es begangen hat. Denn wenn es an der Zeit wäre, die Folgen des Karmas zu erfahren, wäre keine Person mehr da, die es begangen hätte. Aus diesem Grund muss es unserer Meinung nach eine Person geben, die unveränderlich ist.

**Die Basis bei Auftrag und Ergebnis ist
unterschiedlich; auch dies das Selbst,
das sich verpflichtet hat, nicht.
Wir beide akzeptieren die Tatsache;
Ist Ihr Argument also nicht etwas
Bedeutungsloses?**

Hier ist die zweite. *Wir beide akzeptieren die Tatsache, dass die Basis oder die Person zum Zeitpunkt der Begehung eines Karmas (d.h. in diesem Zusammenhang zum Zeitpunkt der Ursache) und zum Zeitpunkt, an dem das*

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

Ergebnis erfahren wird, wesentlich *unterschiedlich ist*. Wir beide akzeptieren *auch*, dass das "Selbst" im Sinne der Person, die das Karma begangen hat, zu *diesem* Zeitpunkt, wenn das Ergebnis erfahren wird, *nicht* mehr existiert. *Ist Ihr Argument* an diesem Punkt, an dem wir die Beziehung zwischen Karma und seinen Folgen diskutieren, *nicht etwas*, das *bedeutungslos ist*? Akzeptierst du nicht auch die Tatsache, dass zu dem Zeitpunkt, an dem man das Karma begeht, die Erfahrung des Ergebnisses noch nicht existiert, und - zu dem Zeitpunkt, an dem man das Ergebnis erfährt - derjenige, der das Karma begangen hat, nicht mehr existiert?

Zu sagen, dass man sehen kann, dass wir, die Ursache haben, wir auch das Ergebnis haben, ist unmöglich. Wir verweisen auf eine Leistung und Erfahrung, die sich auf einen einzigen Strom bezieht.

Wenn es ein Problem mit diesem Gedankengang gibt, dann gilt das gleiche Problem für dich. Und wenn du *sagst*, dass du *sehen kannst*, dass *wir*, wenn wir die *Ursache haben* (d.h. zum Zeitpunkt der Ursache oder was auch immer), *auch die Erfahrung ihres Ergebnisses haben*, dann sprichst du über etwas, das völlig *unmöglich ist*.

"Nun denn", magst du fortfahren, "was ist deine eigene Position in dieser Hinsicht?" Wir können *jemanden als* denjenigen *bezeichnen*, der das Karma *ausführt*, und als denjenigen, der das Ergebnis *erfährt*, und *zwar in Bezug auf einen einzigen* kontinuierlichen *Strom* von Teilen oder Haufen zu einer Person. Der Begriff "kontinuierlicher Strom" bezieht sich hier auf ein Ganzes, die Person, zu der die verschiedenen Teile gehören; und diese Teile sind die Momente von ihnen, die früher, später und dazwischen existieren und die zu der Person gehören. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es völlig richtig ist, dass eine Person sowohl ein Karma begangen als auch dessen Folgen erfahren hat; es ist jedoch nicht der Fall, dass Ursache und Wirkung dann gleichzeitig eintreten - niemand konnte jemals beweisen, dass dies der Fall war.

Der Geist einer Person, der Vergangenheit und Zukunft ist, kann nicht das Selbst sein; denn sie können nicht existieren. Und wenn das Begonnene das Selbst wäre, könnte es niemals das Selbst sein, denn es verschwindet.

Der Geist einer Person, der bereits in der Vergangenheit liegt, und derjenige, der in

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Drei

der Zukunft liegt, können nicht das Selbst der Person sein; denn - da das eine bereits verschwunden ist und das andere erst noch beginnt - können sie nicht als ein Selbst existieren. Und wenn der Zustand des Geistes, der gerade begonnen hat, das Selbst der gegenwärtigen Zeit wäre, könnte er niemals die Art von Selbst sein, von der du behauptest, dass sie existiert, weil sie im nächsten Augenblick verschwinden würde.

**Wenn du zum Beispiel den Stiel
eines hohlen Schilfrohrs entfernst,
ist da gar nichts. Es ist das Gleiche:
man benutzt die Logik, um es
herauszufinden, und entscheidet
richtig, dass da nichts ist.**

Denke zum Beispiel an ein hohles Schilfrohr: Wenn du den Stängel Stück für Stück entfernst, stelle am Ende fest, dass es überhaupt nichts gibt, was eine Natur hat. Hier ist es genau dasselbe: Du versuchst mit Hilfe der Logik herauszufinden, ob die Dinge eine eigene Natur haben oder nicht, und kommst zu dem Schluss, dass es kein "Ich" gibt, dessen Existenz du jemals korrekt feststellen könntest. Die Vorstellung, dass ein solches Ich existieren könnte, wird durch die verschiedenen Argumentationen, die ich weiter unten beschreiben werde, völlig widerlegt, um festzustellen, dass nichts überhaupt eine Eigennatur hat.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil

Lektüre Vier: Der Leitfaden zur Lebensweise eines Bodhisattvas, Sechster von sechs Teilen

Die folgenden Betrachtungen basieren auf dem *Leitfaden für die Lebensweise eines Bodhisattvas* (*Bodhisattvacharyavatara*; *Byang-chub-sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa*) des buddhistischen Meisters Shantideva (um 700 n. Chr.) und dem dazugehörigen Kommentar von Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) mit dem Titel *Eintrittspunkt für Kinder der siegreichen Buddhas* (*rGyal-sras 'jug-ngogs*). Die entsprechenden Abschnitte finden sich auf den Blättern 33B-34A bzw. 137B-140B in den elektronischen ACIP-Ausgaben TD3871 und S5436.

Der Inhalt der Kontemplationen ist direkt aus dem Wurzeltext und dem Kommentar übersetzt; die Namen der Kontemplationen sind nicht Teil des Originaltextes, sondern basieren auf den Unterteilungen des Kommentars von Gyaltsab Je und wurden als Referenz angegeben.

Weitere Betrachtungen über die Vollkommenheit der Weisheit

Kontemplation Fünfundzwanzig Konsequenzen und das Nicht-Selbst

**Man könnte fragen: "Wenn es so
etwas wie ein Lebewesen nicht gibt,
Für wen haben wir Mitgefühl?"
Es sind diejenigen, die von dunkler
Unwissenheit projiziert werden,
diejenigen, die behauptet werden
Um das Ziel zu erreichen.**

Hier ist der zweite Punkt, [der die Idee widerlegt, dass es falsch wäre, über Mitgefühl zu meditieren]. *Man könnte damit* beginnen, die folgende Frage zu stellen:

Wenn es so etwas wie ein Lebewesen, das eine eigene Natur hat, nicht gibt, an wen sollen wir dann denken, wenn wir über Mitgefühl meditieren? Das Mitgefühl hätte dann kein Objekt, auf das es sich konzentrieren könnte.

Aber es gibt kein solches Problem: Es ist nicht wahr, dass das Mitgefühl kein

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier

Objekt hätte, auf das es sich konzentrieren könnte, wenn es keine Lebewesen gäbe, die eine eigene Natur hätten. Denn um *das Ziel* der Freiheit zu erreichen, ist es völlig richtig, die Existenz *derjenigen* Lebewesen zu behaupten, die nominell existieren, d.h. Lebewesen, die *von dunkler Unwissenheit projiziert werden*.

Nehmen wir nun an, dass wir die Worte "projiziert durch dunkle Unwissenheit" so interpretieren, dass sie sich auf die Tendenzen beziehen, zu glauben, dass die Person und die Dinge eine Art Eigennatur haben. Diese Tendenzen projizieren auf Lebewesen eine Qualität wahrer Existenz; wir leugnen, dass sie tatsächlich so existieren, wie sie projiziert werden, und somit leugnen wir nicht die Idee eines Lebewesens selbst. So können wir auch die Existenz eines Lebewesens feststellen, das nur eine Projektion ist, das nur dem Namen nach existiert.

Die Formulierung "projiziert von dunkler Unwissenheit" kann auch so gelesen werden, dass sie sich auf Unwissenheit allein bezieht, in diesem Fall sagen die Worte: "Es sind die Lebewesen, die von diesem Geisteszustand projiziert werden, die das Objekt sind, auf das sich das Mitgefühl konzentriert."

**Wenn es Lebewesen gibt,
Wo ist dann das Ergebnis? Es ist wahr,
Aber wir sagen, dass wir uns dessen nicht bewusst sind.**

Man kann mit der folgenden Frage fortfahren:

Wenn es so etwas wie ein Lebewesen nicht gibt, welcher Mensch könnte dann jemals Erleuchtung - also das Ergebnis der Meditation über Mitgefühl - als etwas ansehen, das man jemals erreichen könnte? Die Meditation würde dann zu etwas Sinnlosem werden.

Es ist wahr, dass diese Ursache und Wirkung keine wahre Existenz haben; aber es ist kein Widerspruch, wenn wir sagen, dass man trotzdem über Mitgefühl und Ähnliches meditieren kann, und zwar auf eine nominelle Weise, auf eine Weise, bei der man sich der wahren Natur der Dinge nicht bewusst ist.

Kontemplation Sechszwanzig
Die endgültige Niederlage der Unwissenheit

Der Egoismus, der die Ursache des Schmerzes ist, nährt ihn, denn er ist unwissend über das Selbst. Nehmen wir an, du würdest einwenden: "Das bedeutet nicht, dass du es aufhalten könntest"; Die Meditation über das Fehlen eines Selbst ist das Höchste.

Man könnte die folgende Frage stellen: "Warum hast du vorhin gesagt, dass sowohl die dunkle Unwissenheit als auch das Objekt, das du zu sehen glaubst, aufgehalten werden könnte?" In einem früheren Abschnitt des Textes sprachen wir von "dem, was die Ursache allen Schmerzes ist". Wie dort sprechen wir auch hier von *jenem "Egoismus"* - d.h. dem Zustand der Unwissenheit, der mit geistigem Leiden einhergeht -, der *die Ursache* allen *Schmerzes* dieser leidvollen Existenz *ist*. Dieser Geisteszustand befindet sich in einem Zustand dunkler *Unwissenheit über* die Natur des *Selbst*, und das ist es, was ihm erlaubt, unseren Schmerz im Kreislauf des Leidens zu nähren. Das ist der Grund, warum wir ihn stoppen müssen, und auch der Grund, warum es kein Widerspruch ist zu sagen, dass wir ihn stoppen *können*.

Nehmen wir an, du erhebst den folgenden Einwand:

Selbst wenn man diese Art von dunkler Unwissenheit stoppen könnte, *bedeutet das nicht*, dass *man* die Tendenz *stoppen könnte*, die Dinge als wirklich existierend zu sehen. In der Tat könnte man das nicht; und selbst wenn man sie einmal stoppen würde, wäre sie nie für immer beendet: Die Tendenz würde wiederkommen, so wie die Haufen einer Person in diesem Leidenszyklus wiederkommen.

Und doch ist es nicht wahr, dass man die Tendenz, die Dinge als wirklich existierend zu sehen, nicht abstellen kann. Erinnerung dich daran, dass diese Tendenz eine falsche Vorstellung von der wahren Natur der Dinge ist. Als solche ist sie schwach und minderwertig; wohingegen die *Meditation über das Fehlen einer Eigennatur* der Dinge im Vergleich dazu *überragend ist*. Da diese Meditation eine völlig unverfälschte Erkenntnis der wahren Natur aller Dinge ist, hat sie die Macht, die andere Wahrnehmung an der Wurzel auszureißen.

Kontemplation Siebenundzwanzig

Weder die Teile noch das Ganze

Dies ist der zweite große Teil der Diskussion: eine detaillierte Darstellung der Arten von Argumenten, die verwendet werden, um zu beweisen, dass Dinge [gemeint sind hier die Teile einer Person, im Gegensatz zu der Person selbst] keine Eigennatur haben. Wir gehen in drei Schritten vor: eine Erklärung der Tatsache, dass die Dinge keine Eigennatur haben, unter Verwendung der vier verschiedenen Formen des tiefen Bewusstseins; die Widerlegung jeder Behauptung, dass die beiden Wahrheiten falsch wären; und die Darlegung logischer Beweise, die zeigen, dass es keine Eigennatur gibt.

Der erste Teil besteht aus vier Teilen: Meditation über tiefes Gewahrsein des eigenen Körpers; Meditation über tiefes Gewahrsein der eigenen Gefühle; Meditation über tiefes Gewahrsein des eigenen Geistes; und Meditation über tiefes Gewahrsein der Objekte.

Der erste Teil besteht ebenfalls aus vier Abschnitten: die Feststellung, dass der Körper als Ganzes keine Natur hat; die Feststellung, dass seine Teile, seine Komponenten, keine Natur haben; warum es daher völlig falsch ist, Anhaftung für den Körper zu empfinden, der keine Natur hat und der wie ein Traum ist; und wie dies auch beweist, dass der Mensch ebenfalls keine Natur hat.

Hier ist die erste. Es ist nicht der Fall, dass der Körper eine eigene Natur hat. Denn wenn es so wäre, dann müssten wir bei der Suche nach dem, was wir als "Körper" bezeichnen, eines der folgenden Dinge finden: entweder die einzelnen Bestandteile des Körpers, oder die Summe dieser Teile, oder etwas, das sich wesentlich von diesen unterscheidet. Und doch können wir nichts von alledem finden.

Man könnte den folgenden Einwand erheben:

Wir würden lieber zugeben, dass die Summe aller seiner Bestandteile der Körper ist. Welches Problem könntest du damit haben?

Der Körper ist ein Konzept, das auf der Grundlage der Ansammlung der Teile gebildet wird; als solches wäre es falsch zu sagen, dass diese Ansammlung der Teile des Körpers der Körper selbst sei. Wenn man das Gegenteil behauptet, dann müsste man letztlich die Idee eines Letzten in Form von Atomen akzeptieren, die teilchenlos sind.

**Weder der Fuß noch die Wade
ist der Körper, noch ist der Schenkel**

**oder die Taille der Körper.
Weder die Vorderseite
noch der Rücken, noch die Brust oder die
Schultern sind der Körper.
Noch ist der Brustkorb oder die
Arme der Körper, noch ist die Seite
Unter dem Arm, oder darüber.
Noch sind die inneren Organe
der Körper, noch ist der Kopf
oder der Hals dieser Körper.
Wo wäre der Körper
dann überhaupt?**

Nehmen wir an, wir suchen das, worauf wir uns mit dem Wort "Körper" beziehen, wir suchen etwas, das von sich aus existiert. *Weder der Fuß noch die Wade eines Menschen ist der Körper des Menschen, noch der Oberschenkel oder die Taille. Ebenso wenig ist die Vorderseite oder die Rückseite des Körpers der Körper, denn "Körper" ist ein Begriff, der unter auf auf diese Dinge angewandt wird. Die Brust und die Schultern sind nicht der Körper, auch nicht der Brustkorb oder die Arme. Die Seite unter dem Arm ist nicht der Körper, und die Schulter über dem Arm ist nicht der Körper. Auch die inneren Organe sind nicht der Körper des Menschen. Und schließlich ist auch der Kopf oder der Hals nicht der Körper des Menschen. Wo wäre dann der Körper in einem dieser Bestandteile überhaupt? Er ist keiner von ihnen. Weder ist er die Summe dieser Teile, noch ist er etwas, das wesentlich von ihnen getrennt ist. Und so ist der Körper nichts, was eine eigene Natur hat.*

*Achtundzwanzigste Kontemplation
Die Leerheit der Teile der Teile*

**Auch die Hand ist dann nur Dasselbe;
eine Ansammlung von Fingern,
Wie könnte es also jemals sein?
Jede ist wiederum eine
Sammlung von Gelenken;
und wenn man sie unterteilt
Die Gelenke in Teile, und dann
teile die Teile bis zu Atomen,
Und dann teile diese in Seiten in
verschiedenen Richtungen,
Dann sind die Dinge ohne Teile,
Und genau wie leerer Raum;
Also haben auch die Atome keine.**

Das ist der zweite Punkt, [die Feststellung, dass die Teile des Körpers, die Komponenten, keine Natur haben]. Denke daran, dass der Körper eines Menschen nur ein Begriff ist, der auf die Gesamtheit seiner Teile angewendet wird. *Auch die Hand ist nur ein Begriff, der auf die Gesamtheit ihrer Teile, auf ihre Finger, angewendet wird. Wie könnte sie also jemals etwas sein, das eine eigene Natur hat? Das wäre ein Ding der Unmöglichkeit.*

Jeder Finger wiederum ist ein Begriff, der auf die Gesamtheit der Gelenke, aus denen er besteht, angewandt wird - auch sie haben also keine eigene Natur. Und wenn man jedes der Gelenke untersucht, wenn man die Gelenke jeweils in ihre verschiedenen Teile aufteilt, findest du, dass sie auch keine eigene Natur haben. Und dann kann man alle Teile dieser Ganzheiten nehmen und sie bis hinunter zu ihren Atomen zerlegen und feststellen, dass keines von ihnen eine eigene Natur hat.

Und selbst diese Atome können dann in ihre eigenen Teile aufgeteilt werden: in ihre östliche Seite und so weiter. Auch sie sind dann ein Begriff, der auf die Ansammlung der vielen Seiten angewandt wird, die in die verschiedenen Richtungen weisen, und so haben auch sie keine eigene Natur. Man kann sogar die Richtungen selbst unterteilen, die ebenfalls keine eigene Natur haben. Die Dinge sind dann frei von Teilen, die eine eigene Natur haben; und so sind sie genau wie zum Beispiel der leere Raum.

Und so haben die Atome selbst keine eigene Natur; denn, wenn sie eine hätten, müssten wir die Existenz von Atomen akzeptieren, die teilchenlos sind. Dieses Konzept wird jedoch durch die Logik widerlegt, die in den Zeilen zum Ausdruck kommt, die mit "Angenommen, die sechs [Seiten in den sechs Richtungen] wären zusammengeklebt" beginnen.

Kontemplation Dreißig

Die Leerheit des Geistes

**Der Geist wohnt nicht in den Fakultäten,
auch nicht im Visuellen oder im Rest,
Oder irgendwo dazwischen.**

Dies ist der dritte Abschnitt, der sich mit der Meditation über das tiefe Bewusstsein des eigenen Geistes befasst. Wir gehen in zwei Schritten vor: Wir demonstrieren die Tatsache, dass das Bewusstsein des Geistes nicht von Natur aus existieren kann, und wir demonstrieren die Tatsache, dass die anderen fünf Arten von Bewusstsein nicht von Natur aus existieren können.

Hier ist die erste. *Der Geist* ist nicht etwas, das eine eigene Natur hat, und zwar aus den folgenden Gründen:

- (1) Es *befindet sich* nicht aufgrund ihrer eigenen Natur *innerhalb der sechs Fakultäten*;
- (2) Es ist *nicht* etwas, das durch irgendeine eigene Natur *in den sechs Objekten der visuellen Materie oder dem Rest* wohnt; und
- (3) Es handelt sich *nicht um* etwas, das "*irgendwo dazwischen*" liegt, d. h. um eine Kombination aus beidem.

Für diesen Punkt sollte man sich an die sieben Punkte bei der Analyse eines Wagens erinnern, wie sie in *Betreten des Mittleren Weges zu* finden sind. [Diese untersuchen einen Wagen, um zu sehen, ob er *selbst-existent* ist:

- (1) seine Teile (in diesem Fall müsste es so viele sein wie seine Teile);
- (2) etwas, das nichts mit seinen Teilen zu tun hat (in diesem Fall wäre es ein äußerlich existierendes "Selbst" und nicht mehr ein sich veränderndes Ding);
- (3) etwas, das von seinen Teilen abhängt (in diesem Fall müsste ihre Beziehung die von zwei völlig getrennten Dingen sein, wie eine Schüssel und der Joghurt in der Schüssel - da das abhängige Ding ein selbst existierendes Anderes ist);
- (4) etwas, von dem seine Teile abhängen (ähnliches Problem);
- (5) etwas, das seine Teile besitzt (wiederum etwas völlig anderes als seine Teile, wenn es sie "besitzt");
- (6) die Summe seiner Teile (unabhängig von unseren Projektionen, was

nicht sein kann); oder

- (7) eine besondere visuelle Kontur des Wagens (wenn dies wahr wäre, dann könnten die geistigen Haufen, da sie keine physische Materie sind und weder Form noch Farbe haben können, nicht zur "Person" oder ihrem "Geist" gezählt werden)].

**Das Innere ist nicht der Geist,
Auch nicht das Äußere, und auch nicht
Kann man es irgendwo anders finden.
Es gibt keinen, der weder der Körper
Noch ein anderer ist; weder gemischt noch ein isoliertes,
unabhängiges Ding.
Weil ihm auch nur das Geringste fehlt, ist derjenige, der
den Geist hat, ist das natürliche Nirvana.**

Betrachten wir das so genannte "innere Vertreter", die "innere Person", von der die nichtbuddhistischen Schulen sagen, dass sie existiert. *Der Geist kann nicht durch irgendeine eigene Natur in diesem Sinne "innen" sein, noch kann er irgendwo außerhalb sein - in der Hand oder dergleichen. Genauso wenig kann er aufgrund seiner eigenen Natur irgendwo anders als innen oder außen sein.*

Stelle dir einen Geist vor, der eine eigene Natur hätte: *einen Geist, der weder der Körper noch wirklich etwas anderes als der Körper wäre: Stelle dir einen Geist vor, der weder mit dem Körper vermischt noch ein unabhängiges, vom Körper isoliertes Ding wäre. So etwas gibt es nicht. Und weil ihm auch nur das Geringste einer natürlichen Seinsweise fehlt, ist der Geist völlig leer von jeder eigenen Natur: und das ist es, was wir als den "natürlichen Zustand des Nirvana" bezeichnen.*

Kontemplation Einunddreißig
Der Diamantsplitter

Der dritte Teil, in dem die logischen Beweise dafür dargelegt werden, dass es keine Selbstnatur gibt, hat drei eigene Abschnitte: den Beweis, der als "Diamantsplitter" bekannt ist; den Beweis, der auf der abhängigen Entstehung beruht; und den Beweis, der darauf beruht, dass weder etwas, das existiert, noch etwas, das nicht existiert, jemals wachsen kann.

Der erste von ihnen hat fünf eigene Punkte: die Widerlegung der Idee, dass die Dinge ohne Ursache wachsen können; die Widerlegung der Idee, dass die Dinge aus etwas *an d e m* als sich selbst wachsen können, das ebenfalls unveränderlich ist; die Widerlegung der Idee, dass die Dinge aus einem ursprünglichen Einen wachsen können, das unveränderlich ist; eine Zusammenfassung der die Widerlegung der Vorstellung, dass Dinge ohne Ursache wachsen können, und die Widerlegung der Vorstellung, dass Dinge sowohl aus sich selbst als auch aus anderen Dingen wachsen können.

**Meistens können wir,
Mit dem, was in der ganzen Welt geteilt
wird, alle Ursachen sehen.
Die große Vielfalt, Dinge wie der Stängel
einer Lotusblume, werden durch eine
Vielzahl von Ursachen verursacht.
Wenn du fragst, was die Vielfalt
Von Ursachen verursacht - sie kommen von keiner
anderen als einer früheren Vielfalt von Ursachen.**

Hier ist die erste. Die nichtbuddhistische Schule, die als "Diejenigen, die die Welt ablehnen" bekannt ist, und auch andere solche Gruppen, stellen fest, dass es Dinge gibt - wie die Muster auf einem Pfau -, die nicht so aussehen, als hätte sie irgendjemand gemacht; sie sagen:

Denke an die Rauheit eines Lotusblatts, an seine Beschaffenheit oder andere Eigenschaften; denke auch an die Schärfe eines Dorns oder ähnliches. Sie ergeben sich einfach aus ihrer Natur; es ist nicht so, als hätte sie jemand so gemacht.

Deine Vorstellung ist jedoch falsch. Der Grund dafür ist, dass *wir* - sogar mit der direkten Wahrnehmung, die in der ganzen Welt verbreitet ist - meistens alle Ursachen sehen können, die die große Mehrheit der inneren und äußeren Dinge, wie Pflanzen und dergleichen, hervorbringen. Und die große Vielfalt der Ergebnisse - also Dinge wie die Farben des Stiels einer Lotusblume oder die Anzahl ihrer Blütenblätter - werden alle durch eine große Vielfalt verschiedener Ursachen verursacht. Wenn du fragst, was all die verschiedenen Arten von Ursachen

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier**

selbst *verursacht*, lautet die Antwort, dass *sie aus nichts anderem stammen als aus einer vorhergehenden Reihe einer großen Vielfalt von Ursachen.*

**Wie kommt es, dass die Ursachen sie erschaffen
können? Es ist gerade wegen der Kraft
Von Ursachen, die vorher da waren.**

Man kann sich die folgende Frage stellen:

*Wie kommt es, dass eine Vielzahl von Ursachen eine Vielzahl von
Ergebnissen hervorbringen kann?*

Die Idee ist jedoch nicht unproblematisch: Es ist nicht so, dass sie keine solche Macht hätten. *Gerade wegen der Macht der Ursachen, die ihnen vorausgegangen sind,* kann eine Vielfalt von Ursachen eine Vielfalt von individuellen Ergebnissen hervorbringen. Dies erlaubt uns, den folgenden Beweis zu führen:

- (1) Bedenke all diese funktionierenden Dinge.
- (2) Es ist nicht der Fall, dass sie keine Ursachen haben, denn
- (3) Wir können beobachten, dass sie zeitlich und räumlich unregelmäßig wachsen.

[Bitte beachte, dass das *mi 'dra na* des Tibetischen mit ziemlicher Sicherheit als *mi 'dra ba* gelesen werden sollte, obwohl beide uns zur Verfügung stehenden Ausgaben des Textes diese Schreibweise wiederholen. Die Bedeutung bleibt in beiden Fällen die gleiche].

*Zweiunddreißigste Betrachtung
Wovon ist die Leerheit geleert?*

**Für diesen einen ist die
Meditation über die
Leerheit schließlich falsch.**

Man könnte den folgenden Einwand erheben:

Genau aus diesem Grund ist es falsch zu sagen, dass die von Ihnen vorgeschlagene Meditation über die Leere vollkommen korrekt ist; die gültige Wahrnehmung, die sie wahrnimmt, ist schließlich "trügerisch".

Wir antworten mit einem logischen Beweis.

- (1) Betrachte die Gesamtheit der bestehenden Phänomene.
- (2) Es ist absolut richtig, wenn wir behaupten, dass sowohl die gültige Wahrnehmung, die die Leerheit wahrnimmt, selbst trügerisch ist, als auch dass die Leerheit, die sie als existierend feststellt, ebenfalls trügerisch ist, weil
- (3) Wenn du durch den Prozess der Begriffsbildung die Widerlegung verstehst, in der wir die Existenz eines funktionierenden Dings leugnen, das in Wahrheit existiert, bist du darauf angewiesen, dir ein geistiges Bild von dem Objekt zu machen, dessen Existenz wir leugnen.

**Man würde niemals begreifen
können, wie etwas kein Ding
ist, ohne dem Ding zu
begegnen, das es ist und das
man sich vorstellt.
Aus diesem Grund ist die
Tatsache, dass das trügerische
Ding kein Ding ist, etwas
eindeutig Trügerisches.**

Und das ist wirklich der Fall, weil *man niemals in der Lage wäre, durch den Prozess der Begriffsbildung zu begreifen, dass etwas kein Ding ist* (dass es keine wahre Existenz hat), *wenn man nicht zuerst in der Lage war, dem Ding zu "begegnen"* (oder es zu begrifflich zu erfassen), *das man sich "vorstellte"* (d.h. die wahre Existenz); das heißt, wenn man nicht zuerst in der Lage war, sich ein geistiges Bild davon zu machen, wie es ist, in Wahrheit zu existieren. Und *aus*

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier

diesem Grund - d.h. aufgrund der Tatsache, dass das "trügerische Ding" oder Objekt, das wir leugnen, völlig unmöglich ist - ist der Zustand, der übrig bleibt, wenn wir die Existenz dieses Objekts geleugnet haben (d.h. die Tatsache, dass dieses Objekt kein Ding ist), selbst etwas, das eindeutig trügerisch ist.

Hier ein Beispiel, um zu verdeutlichen, worüber wir gerade gesprochen haben. Solange Sie nicht in der Lage sind, sich ein geistiges Bild von dem Kind einer unfruchtbaren Frau zu machen, kannst du dir niemals ein Bild davon machen, wie dieses Kind stirbt.

Betrachte die Bedingung, die übrig bleibt, nachdem du den Gegenstand, den wir leugnen, widerlegt hast: nämlich die Tatsache, dass es keine wahre Existenz gibt. Wenn diese selbst wahrhaftig existierte, dann müsste das Bild der Leerheit der wahren Existenz, das sich dem logisch arbeitenden Verstand bietet, selbst in Wahrheit existieren. Es ist außerdem so, dass es (1) unmöglich ist, dass eine Ansammlung von Teilen da ist, wenn einer ihrer Teile widerlegt wurde; und (2) dass, da der Gegenstand, den wir leugnen, in Wahrheit zu existieren scheint, diese Erscheinung wahrer Existenz selbst in Wahrheit existieren müsste. Und wenn dies alles wahr wäre, dann müsste die wahre Existenz selbst etwas sein, das existiert. Da sie aber nicht existiert, ist die Nichtigkeit der wahren Existenz, die nach ihrer Widerlegung verbleibt, selbst etwas, das trügerisch ist, anstatt etwas zu sein, das in Wahrheit existiert. Dies ist der Punkt, der in den Zeilen von *Root Wisdom* ?Wurzelweisheit angesprochen wird, wie z.B. in der Zeile: "Wenn es das geringste Ding gäbe, das nicht leer wäre, dann..."

[Die vollständige, popularisierte Form der Zeilen, auf die sich Gyalsab Je bezieht, lautet: Wenn es das geringste Ding gäbe, das nicht leer wäre, Wie kann dann die Leerheit selbst existieren?

Der Punkt ist, dass, wenn die Leerheit selbst nicht leer wäre, dann könnte auch nichts anderes leer sein].

**Wenn also ein Kind
Im Traum stirbt verdrängt der
Zustand des Geistes, der sich
vorstellt, dass er weg ist, den
Zustand des Geistes, der sich
vorstellt, dass er noch da ist, obwohl
das alles trügerisch ist.**

Solange man nicht in der Lage ist, sich ein geistiges Bild davon zu machen, wie es wäre, wenn etwas in Wahrheit existieren würde, kann man die Leerheit dieser wahren Existenz nie richtig verstehen. Deshalb müssen diejenigen, die hoffen, die Leerheit zu verstehen, Meister in der Kunst werden, für sich selbst

zu definieren, was genau das Objekt ist, das wir leugnen.

Denke aus diesem Grund an das Beispiel *eines Traums, in dem du dein Kind sterben siehst. Der Bewusstseinszustand, indem du dir vorstellst, dass das Kind nicht mehr da ist, verdrängt den Bewusstseinszustand, indem du dir vorstellst, dass das Kind noch da ist.*

Hier ist unser Fall derselbe. Es ist absolut kein Widerspruch zu sagen, dass ein korrigierender Geisteszustand, der trügerisch ist, einen unerwünschten Geisteszustand zerstören kann, der ebenfalls trügerisch ist, oder dass eine gültige Wahrnehmung, die trügerisch ist, ein Objekt wahrnehmen kann, das ebenfalls trügerisch ist.

Diejenigen, die der nichtbuddhistischen Schule angehören, die "Numeristen" genannt werden, behaupten dagegen, dass alle erkennbaren Objekte in Wahrheit existieren; sie verstehen also nicht, wie man die Existenz einer gültigen Wahrnehmung, die trügerisch ist, feststellen kann. Die von dir aufgeworfenen Probleme treffen also nicht gleichermaßen auf uns zu.

*Kontemplation Vierunddreißig
Die Leerheit des Werdens und Vergehens*

Hier ist der dritte Abschnitt, der Beweis, der auf der Widerlegung der Tatsache beruht, dass weder ein Ding, das existiert, noch eines, das nicht existiert, jemals wachsen kann. Dieser Abschnitt selbst besteht aus drei Schritten: den Beweis zu erbringen und damit die Idee zu widerlegen, dass das Entstehen von Dingen von Natur aus existieren könnte; denselben Beweis zu verwenden, um zu widerlegen, dass das Ende von Dingen von Natur aus existieren könnte; und zu zeigen, wie dies beweist, dass die leidende Existenz und der Zustand des Friedens eine Qualität haben, die völlig gleichwertig ist.

**Angenommen, die
funktionierenden Dinge hätten
welche, wozu bräuchte man
dann Ursachen?
Und selbst wenn es diese
nicht gäbe, wozu bräuchte
man dann noch Ursachen?**

Hier ist die erste. *Nehmen wir an, die funktionierenden Dinge hätten eine eigene Natur. Wozu bräuchte man dann noch Ursachen? Sie müssten ja nichts zum Wachsen bringen. Und selbst wenn es diese Ergebnisse nicht gäbe, wozu bräuchte es dann wieder Ursachen? Auch sie könnten nie etwas zum Wachsen bringen. Im*

Übrigen ist es so, dass überhaupt kein Ergebnis zu dem Zeitpunkt existiert, zu dem seine Ursache vorhanden ist, und das ist immer die Art und Weise, wie die Dinge wachsen; das ist also nicht das, was wir im vorliegenden Fall bestreiten. Wir leugnen vielmehr, dass etwas, das niemals existieren kann, wachsen kann.

Und nehmen wir weiter an, dass wir leugnen, dass ein Ergebnis, das existierte, wachsen konnte. Was wir in diesem Fall leugnen, ist die Art von Ergebnis, die die Numeristen postulieren - eines, das zum Zeitpunkt seiner Ursache existieren könnte; ebenso wie das Ergebnis, das die Mehrheit der Schulen akzeptiert, nämlich eines, dass jede Art von eigener Natur haben könnte. Aber zu sagen: "Weil etwas bereits gewachsen ist, ist es nicht notwendig, dass die Ursache es wachsen lässt", würde jede Logik sprengen. Der Punkt ist also, dass wir behaupten, dass Ursache und Wirkung keine eigene Natur haben, dass sie wie eine Illusion oder die Reflexion eines Bildes im Spiegel sind.

**Du könntest Milliarden von Ursachen haben,
aber dich trotzdem nie
Eine Sache verwandeln, die nicht funktionierte.
Wie kann der Zustand
Ein funktionierendes Ding werden? So zu
werden, dass es kein anderes sein kann.**

Es folgt ein Beweis dafür, dass ein Ding ohne jede Funktion niemals Gegenstand des Funktionierens einer Ursache sein kann. In diesem Zusammenhang könnte jemand die folgende Behauptung aufstellen:

Da ein Ergebnis, das bereits existiert, bereits eingetreten wäre, wäre es nicht notwendig, dass seine Ursache es hervorbringt. Warum aber sagen Sie, dass ein Ergebnis, das nicht existiert, nicht eintreten kann?

Tatsache ist jedoch, dass *man* buchstäblich *Milliarden von Ursachen* ins Spiel bringen *könnte*, aber man könnte *trotzdem niemals etwas, das nicht funktioniert*, in etwas *verwandeln*, das funktioniert: Es gibt überhaupt nichts, was etwas, das nicht funktioniert, in etwas verwandeln könnte, das funktioniert.

Und wenn du sagst, dass es möglich ist, dann lass dir eine Frage stellen. Wenn dies geschieht, was ist dann der Fall: Verliert das Ding, das nicht funktioniert *nicht* seinen Zustand, etwas zu sein, das nicht funktioniert, oder es? Wenn du sagst, dass dies nicht der Fall ist, *wie kannst* du dann behaupten, dass *der Zustand* des Nicht-Funktionierens *zu einem Ding werden könnte, das funktioniert*? Schließlich ist die Bedingung, eine Funktion ausüben zu können, etwas, das mit der Bedingung, eine Funktion nicht ausüben zu können, völlig unvereinbar ist.

Angenommen, du sagst das Letztere, [dass es seinen Zustand verliert und zu etwas anderem wird;] das ist unmöglich, denn es gibt nur zwei Möglichkeiten, wie etwas zu *einem funktionierenden Ding* werden kann: *e n t w e d e r* aus einem funktionierenden Ding oder aus einem Ding, das nicht funktioniert. *Keine andere Möglichkeit* ist möglich.

**Es ist unmöglich, dass es funktioniert,
wenn es nicht funktioniert;
Wann könnte es funktionieren?
Bis zu dem Zeitpunkt, an dem das
Funktionieren hergestellt wurde,
konnte es niemals
Sein Nichtfunktionieren verlieren.
Bis zu dem Zeitpunkt, an dem es
Nicht mehr funktionierte, wäre die
Bedingung, dies zu tun, unmöglich.**

Nehmen wir weiter an, dass das Ding, das nicht funktioniert *nicht* seine Eigenschaft, ein Ding zu sein, das nicht funktioniert, verliert, wenn es das Objekt einer Ursache ist. *Es ist völlig unmöglich, dass etwas ein funktionierendes Ding ist, während es ein Ding ist, das nicht funktioniert. Wann könnte es also sein, dass es ein funktionierendes Ding wurde?* Ein funktionierendes Ding könnte niemals wachsen, solange das Ding etwas ist, das nicht funktioniert.

Nehmen wir weiter an, dass es zu einem funktionierenden Ding wurde, nachdem es seinen Zustand, ein nicht funktionierendes Ding zu sein, verloren hat. *Bis zu dem Zeitpunkt, an dem das funktionierende Ding produziert wurde, konnte es niemals seinen Zustand verlieren, ein Ding zu sein, das nicht funktionierte; aber bis zu dem Zeitpunkt, an dem es den Zustand des Nichtfunktionierens verlor, ist es ein Ding der Unmöglichkeit, den Zustand anzunehmen, eine Funktion zu haben - denn die beiden Bedingungen schließen sich gegenseitig aus.*

**Ein Ding, das funktioniert, könnte
niemals das sein, was nicht funktioniert:
Es müsste zwei Naturen haben.**

Ein Ding, das nicht funktioniert, könnte niemals zu einem Ding werden, das funktioniert; ebenso *könnte ein Ding, das funktioniert, niemals zu einem Ding werden, das nicht funktioniert.* Wäre ein Ding zur Hälfte etwas, das funktioniert, und zur Hälfte etwas, das nicht funktioniert, dann *müsste* ein einziges Ding *zwei* verschiedene Naturen haben, und das ist wiederum unmöglich.

Dieselbe Art von Argumentation kann verwendet werden, um sowohl die Idee zu widerlegen, dass etwas, das überhaupt nicht existiert, wachsen könnte, als auch die Idee, dass irgendein Ding, das keine Funktion hat, jemals wachsen

könnte.

Betrachte dann einen Spross.

Er kann nicht durch eine eigene Natur wachsen, denn

Weder kann ein Ding, das existiert und eine eigene Natur hat, jemals wachsen, noch kann ein Ding, das nicht existiert und eine eigene Natur hat, jemals wachsen.

Es ist wie zum Beispiel das Kind einer unfruchtbaren Frau.

Die Widerlegung der Vorstellung, dass etwas, das zum Zeitpunkt seiner Ursache nicht existiert, jemals wachsen könnte, dient auch dazu, die Vorstellung zu widerlegen, dass etwas, das zum Zeitpunkt seiner Ursache nicht existiert, dann aber zu etwas heranwächst, das eine eigene Natur hat, ebenfalls jemals wachsen könnte. Lernen Sie, zwischen den beiden Ideen, die hier widerlegt werden, zu unterscheiden.

**Es ist ebenso wahr, dass das
Ende keine hat, noch hat
Ein funktionierendes Ding
welche. Alle Ereignisse der Welt
sind Dinge, die niemals
begonnen oder durch
irgendetwas beendet wurden.**

Hier ist der zweite Punkt, [der sich auf denselben Beweis stützt, um zu widerlegen, dass das Ende der Dinge von Natur aus existieren könnte]. Mit dem Vorangegangenen haben wir erklärt, dass das Entstehen von Dingen niemals eine eigene Natur haben kann. *Es ist ebenso wahr, dass das Ende der Dinge nichts ist, was eine eigene Natur hat. Ebenso wenig ist ein funktionierendes Ding etwas, das eine eigene Natur hat.* Und aus diesem Grund können wir sagen, dass *alle Ereignisse der Welt Dinge sind, die niemals durch irgendeine eigene Natur begonnen oder geendet haben; sie sind nichts als Frieden - das ist das, was wir "Nirvana von Natur aus" nennen.*

**Ereignisse sind wie ein Traum;
wenn man sie analysiert, sind
sie wie ein Stock.**

Hier ist der dritte Punkt, [der zeigt, wie all dies beweist, dass unser leidendes Dasein und der Zustand des Friedens eine Qualität haben, die völlig gleichwertig ist]. Die *Ereignisse* dieses leidenden Lebens *sind wie ein Traum*; das liegt daran, dass sie nicht das Geringste von einer eigenen Natur haben und dennoch alle Wirkungen von Handlungen und die Objekte von Handlungen zeigen, ohne dass es zu einer Vermischung der beiden kommt. *Wenn man diese*

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier**

Ereignisse mit der Logik *analysiert*, die solche Dinge untersucht, dann stellt man fest, dass *sie wie ein hohles Stück Rohr sind*: Obwohl sie den Anschein erwecken, eine substantielle Existenz zu haben, fehlt ihnen auch nur das kleinste bisschen einer Essenz, einer eigenen Natur.

Hier ist der Meilenstein, an dem du überprüfen kannst, ob das, was du tust, als eine Untersuchung des Soseins betrachtet werden kann oder nicht. Nehmen wir an, du beschließt, dich nicht mit einem Objekt zu begnügen, das nicht mehr ist als etwas, das durch Begriffe geschaffen wurde, etwas, das nur nominell existiert. Wenn du dich dann entschließt, das Ding zu suchen, auf das dein Begriff oder Konzept zutrifft, dann ist das, was du tust, eine Untersuchung des Seins zu betrachten. Angenommen, du gehst anders vor, d. h., du beschließt, dich einfach mit der Tatsache zufrieden zu geben, dass etwas nur eine Schöpfung von Begriffen oder Projektionen ist. Wenn du dann untersuchst, wie es kommt, dass John geht oder bleibt oder irgendetwas in der Art, dann führst du das durch, was wir eine Analyse von Begriffen oder Projektionen nennen würden.

**Vom Standpunkt des Soseins aus
gesehen gibt es keinen Unterschied
zwischen dem Erreichen des Nirvana
und dem Scheitern daran.**

Betrachte nun den Zustand, in dem du *das Nirvana erreichst*, in dem du von den Fesseln des leidvollen Lebens befreit bist - vom Verlangen und vom Rest -, und den Zustand, in dem du *das Nirvana nicht erreichst*, d.h. in das Gefängnis der zyklischen Existenz gestoßen wirst. *Vom Standpunkt ihres Seins aus gesehen, gibt es keinen Unterschied zwischen diesen beiden*. Das liegt daran, dass eine leidende Existenz und der Frieden selbst völlig gleichwertig sind, da sie keine eigene Natur haben.

Dies wird auch in den folgenden Zeilen aus dem King von Concentration deutlich:

Diejenigen, die in einer zyklischen
Existenz leben, sind einem Traum
ähnlich;
Niemand wird hier jemals
geboren, und niemand
stirbt jemals.

Es gibt auch Worte wie die im Sutra Ersucht von dem verwirklichten Wesen Upali:

Für jeden, der versucht, die
verschiedenen Naturen der Dinge

zu beurteilen,
Es gibt überhaupt keine Ziele, und es gibt
auch keine Ziele zu erreichen.

*Kontemplation Fünfunddreißig
Die Leerheit der Liebe und des Hasses*

**Betrachte auf diese Weise alle
leeren, funktionierenden
Dinge: Wie könnte es da einen
Gewinn oder Verlust geben?**

Hier ist der erste Punkt, [der eine Beschreibung dessen ist, wie die Dinge wirklich sind]. Angenommen, du *betrachtest* auf *diese Weise* (d.h. auf die oben beschriebene *Weise*) *all* diese *funktionierenden Dinge*, die *leer* sind von jeder eigenen Natur. Und du beurteilst sie, um zu sehen, ob sie irgendeine Natur haben, die von ihrer eigenen Seite kommt. *Wie könnte es dann irgendeinen Gewinn geben*, zu dem du dich hingezogen fühlen würdest; wie könntest du jemals etwas erlangen? Und wie könnte es jemals einen *Verlust* geben, über den du dich ärgern würdest; wie könntest du jemals etwas verlieren? Weder das eine noch das andere existiert auch nur im Geringsten.

**Wie könnte man dich dann jemals
ehren, oder beleidigen?
Woher sollten Freude oder Schmerz
jemals kommen? Wie könnte es das
geben, was du willst oder nicht?
Wenn man es von diesem
Standpunkt aus betrachtet, spürt
derjenige das Verlangen,
Und wonach sehnen sie sich?**

Wie könnte man dir dann jemals Ehre erweisen, oder dich beleidigen? Wie könnte man dir jemals helfen oder dich verletzen? Wonach sollte man streben, um etwas zu bekommen? Worauf sollte man hinarbeiten, um es wieder loszuwerden? Woher sollten Freude oder Schmerz kommen? Was könnte sie jemals verursachen? Wie kann es jemals Dinge geben, die du nicht willst, oder Dinge, die du willst? Wie könnte es jemals etwas geben, das von Natur aus glücklich oder unglücklich macht?

Verwende die Logik, wenn du die wahre Natur der Dinge untersuchst. *Wenn man es von diesem Standpunkt aus betrachtet*, sieht man, dass keines der drei Elemente in einer Situation eine eigene Natur aus sich selbst heraus hat: Wenn

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier

man sich nach etwas sehnt, wo ist die Tatsache des Verlangens?

Und *wer* ist es, der *das Verlangen verspürt*? Und *was* ist es, wonach man sich sehnt?

**Du solltest die Lebenden
in der Welt analysieren:
Wer ist es, der hier stirbt?
Wer ist es, der kommt,
Und wer ist gegangen? Wer ist
der Verwandte, wer der Freund?**

Auf dieselbe Weise *sollte man das Karma analysieren*, die Person, die das Karma sammelt, und so weiter. Wenn man sich all diese Wesen ansieht, alle, die *in der Welt leben*, *wer ist es dann, der hier* in dieser leidvollen Existenz *stirbt*? Der Tod selbst ist nichts, was eine eigene Natur hat.

Wer ist es, der kommen und das zukünftige Leben nehmen wird? *Wer ist es, der gegangen ist* und das letzte Leben genommen hat? *Wer ist der Verwandte*, der Ihnen so sehr hilft? *Wer ist der Freund*, zu dem du dich so sehr hingezogen fühlst? Keiner von ihnen hat auch nur das Geringste von seiner eigenen Natur. Ihr müsst also die wahre Natur der Dinge begreifen und große Anstrengungen unternehmen, um die acht weltlichen Gedanken in euch zu neutralisieren.

[Die acht weltlichen Gedanken bestehen darin, die folgenden Emotionen zu haben, basierend auf einer Fehlwahrnehmung der Realität:

- 1) Glücklich sein, wenn wir etwas erwerben,
- 2) Und unglücklich, wenn wir es nicht tun.
- 3) Glücklich sein, wenn wir uns gut fühlen,
- 4) Und unglücklich, wenn wir es nicht tun.
- 5) Glücklich sein, wenn wir bekannt werden,
- 6) Und unglücklich, wenn wir es nicht tun.
- 7) Sich freuen, wenn jemand gut über uns spricht,
- 8) Und unglücklich, wenn jemand schlecht über uns spricht].

Kontemplation Sechsenddreißig
Das endgültige Ende

(Das Folgende ist die letzte Kontemplation im "Kapitel über Weisheit")

**Wann werde ich dem Leiden ein
Ende setzen können?
Mit einem Regen von allem Guten,
von allem, was mich gesund erhalten hat,
Aus den Wolken meiner guten
Taten zu denen, die im Feuer des
 Leidens gefangen sind?**

Hier ist der dritte Punkt, [der eine Beschreibung der Art und Weise ist, wie das große Mitgefühl an sein Objekt denkt]. Betrachte *nun*, wie auf die oben beschriebene Weise unbarmherziges Leiden in den Geist all dieser Wesen kommt; denke gut über den Weg der Qualen nach, die Art und Weise, wie sie von Schmerzen gequält werden. Konzentriere dich auf *die Wesen, die im Feuer dieses Leidens gefangen sind, und denke so zu dir selbst:*

Wann werde ich dazu beitragen können, das Leiden zu beenden, das sie alle in den unteren Bereichen empfinden? Wann werden die Wolken meiner guten Taten, meines Gebens und all der anderen Dinge einen großen Regen von allem Guten auf sie herabschicken:

all die Dinge, die ich besitze, die mich am Leben erhalten - Medizin, Nahrung und all die anderen Dinge?

[Bitte beachte, dass die uns zur Verfügung stehenden Texte hier "tsogs chas kyis" zu lesen scheinen, ein altes Wort für "mit dem Lebensnotwendigen", und nicht das tsogs char gyis des Wurzeltextes, das "mit dem Regen meiner Sammlung von gutem Karma" bedeutet. Die Übersetzung gibt beide Lesarten wieder].

Meditiere über großes Mitgefühl, indem du ebenfalls auf diese Weise denkst:

Was wäre, wenn es wahr wäre, dass alle Menschen in den unteren Bereichen von all ihrem Schmerz befreit werden könnten? Mögen sie befreit werden! Möge ich sie selbst befreien!

**Wann werde ich, bei allem Respekt,
Unmengen an Verdienst anhäufen?
Mit der Weisheit, die keinen Fokus hat?
Wann werde ich all jenen, die am Boden
zerstört sind, die Leerheit lehren?
Durch ihre Neigung, sich zu
konzentrieren?**

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier

Hier ist ein Gebet, dass wir die Ursache für ihre Befreiung vom Leiden werden:

Wann werde ich erkennen, dass jedes einzelne Objekt, das existiert, völlig frei von jeder eigenen Natur ist? Wann werde ich die Weisheit erlangen, die keinen Fokus [auf die Dinge als selbst existierend] hat? Und wann werde ich mit großem Respekt an die Aufgabe herangehen, unendliche Massen von Verdiensten, Taten des Gebens und den Rest anzuhäufen, indem ich diese Weisheit als Methode zur Erreichung der Ziele verwende?

Die Lebewesen sind hier im Kreislauf des Leidens am Boden zerstört, weil sie dazu neigen, sich auf Dinge zu konzentrieren und zu glauben, dass sie eine wahre Existenz haben. Wann werde ich in der Lage sein, sie das Konzept der Leerheit zu lehren, um ihnen zu helfen, all den Leiden des Zyklus ein Ende zu setzen?

Meditiere so über großes Mitgefühl, denke an dich selbst:

Was wäre, wenn es wahr wäre, dass jedes Lebewesen von den Leiden dieses Lebenskreislaufs befreit werden könnte? Möge ich sie selbst befreien!

Damit die Liebe und das Mitgefühl, die Teil des Pfades des größeren Weges sind, in jeder Hinsicht vollständig sind, müsst ihr den Wunsch haben, dass ihr jedes Lebewesen zum Zustand der Erleuchtung selbst bewegen könnt: dass ihr sicherstellen könnt, dass sie in den Besitz jeder Art von Glück gelangen und jede Art von Schmerz vermeiden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass wir uns bemühen müssen, über die wahre Natur der Dinge zu meditieren und diese Analyse auf die Praxis der meditativen Ruhe zu stützen. Das "Ich", an das du denkst, wenn du sagst "es ist meins", ist nichts weiter als eine Projektion, die du auf die Haufen oder Teile legst, die dich ausmachen. Es hat nicht den geringsten Anteil an einer natürlichen Existenz, an einer endgültigen Existenz, an einer unabhängigen Seinsweise.

Die Existenz einer Person ist etwas, das nur aufgrund einer Idee geschieht; die Person existiert nur durch Projektionen, nur in Abhängigkeit von anderen Dingen, und nichts weiter. Übe dich darin, die Dinge auf diese Weise zu betrachten: Sieh, dass sie keine eigene Natur haben. Fahre in deiner Meditation fort und wende dasselbe Konzept auf jedes existierende Objekt an: auf die Teile einer Person und auch auf alles andere.

Kontemplation Siebenunddreißig

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier

Betet, dass sie alle Bodhisattvas werden
(Die folgenden Betrachtungen stammen alle aus dem "Kapitel über Widmung")

Hier ist der vierte Hauptabschnitt, der erklärt, wie man sich in der Vollkommenheit des Gebens übt, wie man seinen Körper, seinen Besitz und all seine gesammelten Tugenden verschenkt; diese Erklärung wird durch die Darstellung des Teils [der sieben Teile zum Sammeln von Tugenden und zur Reinigung von Negativitäten] erreicht, der als "Hingabe" bekannt ist. Hier gibt es zwei Schritte: eine Erklärung des Textes des Kapitels und eine Erklärung seines Namens.

Der erste Teil besteht aus drei Teilen: einer kurzen Präsentation, die durch eine Widmung vollzogen wird, dass jedes Lebewesen in die Lebensweise eines Bodhisattvas geführt werden soll; einer detaillierteren Erklärung des Widmungsaktes; und einem Akt der Ehrerbietung, der durch die Erinnerung an die Güte inspiriert wird.

**Auf diese Weise habe ich die
Abfassung eines Leitfadens für
den Lebensweg der Bodhisattvas
abgeschlossen.
Durch alle Tugenden, die auf
diese Weise erreicht werden,
möge sich jedes Wesen
Im Leben eines Bodhisattvas engagieren.**

Hier ist die erste. "Ich", d.h. der Autor dieses klassischen Kommentars, "habe damit die Abfassung eines sehr gründlichen Leitfadens für den Lebensweg der Bodhisattvas abgeschlossen. Er drückt den gesamten Inhalt des höchsten aller gesprochenen Worte aus: Er enthält eine Beschreibung des gesamten Pfades zum Erreichen der Buddhaschaft, einschließlich einer Erklärung dieses Ergebnisses selbst; das heißt, es zeigt, wie man tatsächlich jeden einzelnen Schritt des Weges, der für Menschen mit drei verschiedenen Möglichkeiten gedacht ist, in die Praxis umsetzt. Ich widme hiermit *all die Tugend*, die ich durch diese Handlung *erlangt* habe, sowie *all die Tugend*, die jeder jemals durch Lehren oder Lernen oder Nachdenken über die Bedeutung dieses Buches erlangen kann. *Möge jedes Lebewesen* durch diese Tugend die *Lebensweise eines Bodhisattvas* praktizieren - und zwar richtig."

Das Sutra Ersucht von Ozean der Weisheit besagt,

Denkt an Wassertropfen, die in das große Salzmeer fallen; bis der Ozean selbst austrocknet, verschwinden die Tropfen nie.
Tugendhafte Handlungen, die in ihrer Gesamtheit der Erleuchtung gewidmet sind, sind dasselbe und hören niemals auf, bis die Buddhaschaft erlangt ist.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier

Wie wir bereits erwähnt haben, hat die Hingabe den weiteren Vorteil, dass Tugenden, die nur ein geringes Ergebnis hervorgebracht hätten, stattdessen eine immense Wirkung entfalten. Und Tugenden, die sich irgendwann abgenutzt hätten, wenn sie nicht gewidmet worden wären, werden unaufhörlich und nehmen ständig zu. Denkt gut über diese feinen Qualitäten der Hingabe nach; nehmt selbst die kleinsten guten Taten, die ihr jemals getan habt, und bemüht euch sehr, sie dem Erreichen unvergleichlicher Erleuchtung zum Wohle aller Lebewesen zu widmen.

Die Sutras über die Vollkommenheit der Weisheit weisen auf den gleichen Punkt hin, wenn sie sagen,

Dein ganzer Kern an Tugenden sollte ausschließlich dem Zustand des Allwissenden gewidmet sein; lass dich niemals darauf ein, sie den Ebenen eines Zuhörers oder eines selbstgemachten Buddhas zu widmen.

Außerdem muss diese Tugend, wie im neunten Kapitel erklärt, so ausgeführt werden, dass sie von der Weisheit durchdrungen ist, die die Tatsache erkennt, dass keines der drei Elemente eine wahre Existenz hat. Es gibt zwar keinen großen Unterschied zwischen dem Akt der Hingabe und dem des Gebets. Dennoch kann ein Gebet als etwas beschrieben werden, das durch eine Art von Streben gekennzeichnet ist, bei dem man auf ein Ziel hofft, etwas, das man sich wünscht. Die Hingabe hingegen ist durch eine Art von Bestreben gekennzeichnet, bei dem man hofft, dass die Tugenden, von ihrem kausalen Standpunkt aus betrachtet, eine Ursache für das Eintreten eines bestimmten Ergebnisses sein könnten.

Kontemplation Achtunddreißig
Für den Lehrer und die Lehren

**Sie sind die einzige Medizin für die
Schmerzen der lebenden Art,
Und die Quelle jeden Glücks;
So mögen die Lehren bleiben
Weit in die Zukunft,
Mit Wohlstand und Ruhm.**

Hier ist der dritte Punkt, [der eine Widmung für das Ziel ist, dass die Lehren, die die Quelle allen Glücks sind, in der Welt verbreitet werden sollen]:

Betrachte *die Lehren* der Siegreichen, der Buddhas: *Sie sind* zuallererst, aufgrund der Kraft der darin enthaltenen Tugend, *die einzige Medizin*, und zwar eine unvergleichliche Medizin, *um* jeden Schmerz der Lebewesen zu heilen. *Und* sie sind auch *die*

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Vier**

ultimative *Quelle jedes Glücks*, das Lebewesen jemals erfahren. Ich bete, dass sie *in Wohlstand und Herrlichkeit bis weit in die Zukunft hinein bestehen bleiben mögen*, das heißt, solange der Kreislauf des Leidens selbst andauert.

**Ich verneige mich vor Sanfte Stimme,
Derjenige, dessen Freundlichkeit mir diesen
tugendhaften Zustand des Geistes gebracht hat.**

Und hier ist der dritte, allgemeinere Punkt: ein Akt der Ehrerbietung, der durch die Erinnerung an die Freundlichkeit inspiriert ist.

Ich verneige mich vor dem außergewöhnlichen geistigen Führer, der die persönliche Ursache für all das war: derjenige, dessen Güte mir jenen tugendhaften Geisteszustand beschert hat, durch den ich in der Lage war über den Wunsch *nach Erleuchtung* zu meditieren, mich in den Aktivitäten eines Bodhisattvas zu üben und diesen klassischen Kommentar zu verfassen, der diese Aktivitäten zum Gegenstand hat. Kurz gesagt, ich verbeuge mich vor der persönlichen Ursache dieser Dinge, nämlich vor der *Sanften Stimme* (Manjushri) selbst.

**Ich verneige mich auf dieselbe Weise
vor diesem Geistigen Führer
Dessen Güte mich zum Wohlstand gebracht hat.**

In gleicher Weise verneige ich mich vor dem Spirituellen Meister, der mir die Güte erwiesen hat, die tugendhafte Seite meines Wesens gedeihen zu lassen, indem er mich in die spirituellen Schulungen führte und mir half, Erkenntnisse zu entwickeln, wie sie durch den dreifachen Prozess des Lernens, der Kontemplation und der Meditation erreicht wird.

Dieses letzte Kapitel ist durch den Akt der Hingabe gekennzeichnet, bei dem die Tugenden durch heftige Gefühle des Strebens umgewandelt werden, die in Gebeten für zeitliche und endgültige Ziele zum Ausdruck kommen. Als solches stellt es eine detaillierte Erklärung dar, wie wir uns in jener Art von Großzügigkeit üben, bei der wir unseren Körper, unseren Besitz und die Tugenden, die wir gesammelt haben, verschenken, um anderen zu helfen. Auch früher im Text wurde gelegentlich erklärt, wie man sich in der Vollkommenheit des Gebens üben kann. Wir können also sagen, dass es kein einziges ganzes Kapitel gibt, das sich damit beschäftigt, wie man sich im Geben übt.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf: Die Kunst der Vernunft, Teil Eins

Die folgende Lektüre über die Kunst des Argumentierens lässt sich in drei verschiedene Kategorien einteilen. Die erste Kategorie besteht aus Auszügen aus den so genannten "Gesammelten Themen", einer Zusammenfassung der buddhistischen Lehren über Logik und Wahrnehmungstheorie. Die zweite Gruppe ist Auszüge über die Formen der Logik, und die dritte Sammlung beschreibt, wie diese beiden Themen in den tibetischen Klöstern über viele Jahrhunderte hinweg debattiert wurden.

Auswahl aus den gesammelten Themen:

Warum sollte man die Kunst des Argumentierens studieren?

*Wenn nicht anders vermerkt, sind die Abschnitte über die gesammelten Themen Auszüge aus einem klösterlichen Lehrbuch mit dem Titel Eine Erklärung der Wissenschaft der Logik, das im Fortgeschrittenen Pfad der Vernunft enthalten ist, ein Abschnitt aus dem "Der Schlüssel um die zur Logik-Maschine zu starten" - eine Darstellung der gesammelten Themen, die die Bedeutung der Großen Schriften über gültige Wahrnehmung klärt (*Tsad-ma'i gzhung-don 'byed-pa'i bsdus-grva'i rnam-par bshad-pa rigs-lam 'phrul gyi lde'u-mig las rigs-lam che-ba rtags-rigs kyi skor*). Dieser Text wurde von **Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901)** verfasst, der zu seiner Zeit das Amt des Tutors des Dalai Lama innehatte.*

In unserer ersten Auswahl geht es darum, wie wichtig es ist, zu lernen, wie man gut argumentiert:

Die Ursachen, die den Buddha hervorbringen, sind vollendete Gedanken und Handlungen. Der Beweis, dass diese einen vollkommen reinen Pfad darstellen, den wir praktizieren sollten, wird durch die Anwendung der acht verschiedenen Formen der Logik erbracht. Daher gibt es nur einen einzigen Weg, die Lehren des siegreichen Buddha in der Welt zu bewahren, und der besteht darin, ein Meister der logischen Formen zu werden, die dazu dienen, einige Dinge zu beweisen und andere zu widerlegen.

Wie die Goldmine der Vernunft [vom Sakya Pandita Kunga Gyeltsen (1182-1251)] sagt,

Angenommen, ein Mensch versteht die

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

schriftgemäße Tradition, wie man argumentiert: Diese Kunst, Dinge zu beweisen oder zu widerlegen. Ein solcher Meister ist eine Person, die die Lehren der vollkommen erleuchteten Buddhas hier in der Welt bewahrt.

Die zweite Auswahl ist ein sehr berühmtes Schriftzitat, das jeder junge Mönch auswendig lernt, der den Geshe-Kurs in einem tibetischen Kloster beginnt. Es beschreibt einen der wichtigsten Gründe für das Studium der Kunst des Argumentierens:

Es gibt ein Sutra, in dem es heißt,

Kein Mensch sollte jemals über einen anderen urteilen; wer es versucht, wird fallen.

Der Sinn dieser Worte ist es, uns zu zeigen, wie falsch es für uns ist, zu sagen, dass jemandem eine bestimmte gute Eigenschaft fehlt, nur weil es uns nicht so vorkommt, als ob er sie hätte. Der gleiche Punkt wird im *Kommentar* mit Zeilen wie den folgenden gemacht:

In einem Fall, in dem die gültige Wahrnehmung sich noch nicht mit dem Objekt beschäftigt hat, ist das Ergebnis, dass sie es nicht tut: Sie hat sich nicht beschäftigt.

Gegenstand der formalen Logik:
Die Definition eines Grundes

Auch die folgenden Ausführungen zur formalen Logik stammen größtenteils aus dem „Der Schlüssel um die Logik-Maschine zu starten“.

Hier ist der erste Teil unserer Diskussion. Die Definition eines Grundes ist "Alles, was als Grund angeführt wird". Die Definition eines Grundes in einer bestimmten logischen Aussage ist: "Alles, was in einer bestimmten logischen Aussage als Grund angeführt wird."

Es spielt nicht einmal eine Rolle, ob etwas existiert oder nicht, es kann immer ein Grund in einer bestimmten logischen Aussage sein. Das liegt daran, dass etwas, was auch immer es sein mag, immer als Grund in einer bestimmten

logischen Aussage angegeben werden kann. Und das ist wahr, weil sogar die Hörner eines Kaninchens als Grund angegeben werden können, und zwar auf folgende Weise:

Betrachte alles, ob es existiert oder nicht.
Es ist eine sich verändernde Sache,
Weil es die Hörner eines Kaninchens sind.

Hier ist der erste Teil unserer Diskussion.

Die Definition eines Grundes ist "Alles, was als Grund angeführt wird".

Die Definition eines Grundes in einer bestimmten logischen Aussage ist: "Alles, was in einer bestimmten logischen Aussage als Grund angeführt wird."

Es spielt nicht einmal eine Rolle, ob etwas existiert oder nicht, es kann immer ein Grund in einer bestimmten logischen Aussage sein. Das liegt daran, dass etwas, was auch immer es sein mag, immer als Grund in einer bestimmten logischen Aussage angegeben werden kann. Und das ist wahr, weil sogar die Hörner eines Kaninchens als Grund angegeben werden können, und zwar auf folgende Weise:

Betrachte alles, ob es existiert oder nicht.
Es ist eine sich verändernde Sache,
Weil es die Hörner eines Kaninchens sind.

*Die Formen der Debatte:
Die Motivation zum Debattieren
und wie man eine Debatte beginnt*

Die Mönche in einem Kloster wie dem tibetischen Kloster Sera Mey in Südindien folgen einem strengen Diskussionsplan. Im Alter von etwa zwölf Jahren beginnen die jungen Mönche, mit ihrem Hauslehrer die formale Logik (*takrik*) und die grundlegenden damit verbundenen Themen (*dura*) zu studieren. Im Alter von fünfzehn Jahren, wenn ihre Fortschritte zufriedenstellend sind, dürfen sie den Debattenhof betreten und an den Debatten teilnehmen.

In Sera Mey werden an jedem zweiten Tag zweimal täglich Debatten

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

abgehalten, einmal morgens und einmal nachts. An den übrigen Tagen, mit Ausnahme des Dienstags (Markttag), wird nur nachts debattiert, damit die Mönche am Morgen zusätzlichen Unterricht bei ihren Schriftlehrern besuchen können.

Die Debatte ist ein unglaublich wirkungsvolles Mittel, um die im Unterricht gelernten Themen täglich zu wiederholen und zu vertiefen. An einem typischen Tag verbringt ein Mönch den frühen Morgen mit Gebeten in der Versammlungshalle und geht dann nach Hause, um in seinem Zimmer die Heilige Schrift auswendig zu lernen. Später am Vormittag nimmt er entweder an einer Debatte oder an seinem regulären Unterricht teil. Danach folgt eine Mittagspause, in der er sich ausruht und persönlich studiert. Den Nachmittag verbringt er in zwei oder drei Klassen mit fünf bis zwanzig anderen Schülern im Zimmer eines Schriftlehrers.

Nach dem Abendbrot studieren die Mönche für sich allein. Gegen sechs Uhr wird ein Gong namens *ka-nga* (Himmelstrommel) von der Spitze des Haupttempels des Klosters geschlagen. Dies ist der Ruf zum Debattenhof. Der Schlag beginnt langsam und beschleunigt sich dann zu einem schnellen Puls. Wenn er sein Crescendo erreicht, wird von allen Mönchen erwartet, dass sie im Hof bereit sind und in Reihen um die Plattform und den Thron (*shuktri* genannt) sitzen, auf denen die großen Debatten stattfinden.

Am Debattierhof sind keine Bücher erlaubt; das Gefühl, wenn du in deinem Zimmer sitzt und den Gongschlag hörst, ist, dass du völlig nackt und nur mit deinem eigenen Wissen bewaffnet sein wirst. Du richtest deine Robe, schnappst dir deinen Mönchsschal und den Rosenkranz und klemmst dir einen kleinen tibetischen Teppich unter den Arm. Dieser Teppich wird dein Hinterteil während der vielen Stunden warm halten, denen du in der Nacht ausgesetzt bist, während du auf den Fliesen des Hofes sitzt. Bis vor kurzem hatten die Debattierhöfe in Südindien keinen Strom; er fällt immer noch häufig aus, und einige der angenehmsten Stunden des Tages eines Mönchs werden draußen auf dem Hof unter den Sternen, beim Klang der Debatten und einem sanften Wind, der vorbei strömt, verbracht.

Der Debattiermeister, der so genannte *Giku*, überwacht die Debatten, geht im Hof umher, beantwortet Fragen, ermuntert die Debattierenden und sorgt mit einem gelegentlichen kräftigen Schwingen seines Rosenkranzes für Disziplin.

Er ist normalerweise ein älterer gesche und dient als stellvertretender Abt des gesamten Klosters und vertritt den Abt, wenn dieser an einer Aufgabe nicht teilnehmen kann.

Ein älterer Schüler im Debattierhof, der über eine gute Stimme und ein gutes Gedächtnis verfügt, beginnt mit dem Rezitieren der *Kurim* (*sku-rim*), der Eröffnungsgebete. Keine Debattierunde wird ohne eine kurze Version der

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Eröffnungsgebete begonnen. Dies ist die Zeit, in der jeder Mönch still dasitzt, chantet und seine Motivation für die Debatten überdenkt. Es wird als äußerst wichtig erachtet, während dieser Gebete sorgfältig nachzudenken und jegliche Gefühle von Konkurrenzdenken oder Stolz für die kommenden Debatten zu beseitigen. Wir debattieren, um den anderen um uns herum zu helfen, und um zu prüfen, was wir glauben, damit wir schneller erleuchtet werden und somit allen Lebewesen eine ultimative Hilfe zu sein.

Nachdem der *Kurim* beendet ist, brechen die Mönche in eine Art Siegesjubiläum aus, wobei sie den Laut *dhi!* -der Wurzelsilbe von Sanfter Stimme, der Verkörperung des Intellekts und der Weisheit Buddhas-, um den Beginn einer weiteren Diskussionsrunde zu feiern. Jeder Mönch steht dann auf und geht auf dem Debattierplatz umher, um einen anderen Mönch zu suchen, mit dem er von Angesicht zu Angesicht debattieren kann. Dies ist eine Gelegenheit für Mönche aus verschiedenen Klassen (wie Erst- und Zweitklässler in der High School), sich gegenseitig herauszufordern.

Da jede Klasse über ein völlig anderes Thema debattiert, ist dies eine ausgezeichnete Gelegenheit für die älteren Mönche, das bereits Gelernte zu wiederholen, indem sie einen Partner aus einer der unteren Klassen wählen. Der jüngere Mönch wiederum hat die Möglichkeit, entweder das aktuelle Thema seiner Klasse mit einem erfahreneren Debattanten durchzugehen oder etwas über ein Thema zu erfahren, über das er in den kommenden Jahren debattieren muss.

Die beiden Mönche entscheiden, wer der Angreifer und wer der Verteidiger sein wird. Der Verteidiger wirft seinen Teppich auf die Steinplatten, oft in der Nähe einer Mauer, wo er sich anlehnen kann, und setzt sich. Der Angreifer steht seinem Gegner gegenüber und denkt angestrengt über ein Thema nach, mit dem er beginnen kann. Dann entfaltet er einen Teil seines Mönchsschals und legt ihn sich von hinten über die linke Schulter - ein Zeichen des Respekts, das seit der Zeit von Lord Buddha befolgt wird.

Der Angreifer verbeugt sich dicht vor dem Gesicht seines Gegners, klatscht in die Hände und flüstert gleichzeitig: *Dhi jitar chuchen!* -was bedeutet: "Dhi! Was hältst du von dem hier?" Er beginnt die Debatte dann normalerweise mit einer Aussage, die falsch ist, um zu sehen, ob sein Gegner sie widerlegen kann. Eine typische Aussage dieser Art könnte sein: "Es gibt keinen logischen Grund, warum Buddha sich im *Herz-Sutra* wiederholt, wo er sagt: 'Gut gemacht! Gut gemacht!'" Dies ist natürlich der Ausgangspunkt für eine hitzige Diskussion, die sich über Stunden hinziehen kann.

Der Angreifer in der Debatte wird seine Salven mit energischer Körpersprache wie Stampfen und Klatschen sowie Geschrei und Spott begleiten. Keine der

Dies ist nicht wettkampfmäßig oder beleidigend gemeint, sondern nur als eine

Möglichkeit, die Konzentration des Gegners zu unterbrechen.

Nichts davon ist kompetitiv oder beleidigend gemeint, sondern ein Weg, um die Konzentration des Gegners zu brechen. Im Debattierhof ausgebildete Mönche lernen dabei, sich tief zu konzentrieren und selbst bei Hunderten von kreischenden Debattierern um sie herum frei von Ablenkung zu bleiben. Das wird für sie eine große Bereicherung sein, wenn sie in ihren Zimmern sitzen und schwierige Texte überdenken müssen oder wenn sie zukünftigen Schülern in verschiedenen Teilen der Welt antworten müssen, wenn diese ihre Einwände oder schwierige Fragen zu bestimmten Punkten der Lehren des Buddha einbringen.

Nach ungefähr einer Stunde geht der Debattiermeister durch die Reihen der Debattierer und schwenkt das Ende seines Mönchsschals. Dies ist ein Zeichen für die verschiedenen Klassen, sich für die zweite Phase der Debatten zusammenzuschließen; alle Mönche, die beispielsweise die Philosophie des Mittleren Weges studieren, bewegen sich schnell (aus Angst vor dem Rosenkranz des Debattiermeisters), um in einer bestimmten Ecke des Debattierplatzes zusammensitzend. Hier sitzen sich die Mönche jeder Klasse in zwei Gruppen gegenüber, mit einem schmalen Korridor, der zwischen den beiden Gruppen liegt. Die Gruppen selbst formieren sich in Reihen, vielleicht drei oder vier in einer größeren Klasse, so dass jeder Mönch die Debatte beobachten kann. Jede Klasse hat einen Klassenleiter, bekannt als kyorpon (oder "Rezitationsleiter"), der im ersten Jahr, in dem die Klasse gebildet wird, gewählt wird und der diese Position innehat, bis die Mitglieder der Klasse ihre Geshe Prüfungen etwa 18 Jahre später ablegen.

Jedes Mitglied einer Klasse wirft seinen Rosenkranz auf einen Haufen auf den Steinplatten im freien Bereich zwischen den beiden Gruppen von Mönchen. Der Klassenleiter nimmt alle Rosenkränze in seine Hände und wirft den ganzen Haufen in die Luft. Er schließt die Augen und ergreift einen der Rosenkränze, während das Bündel zu Boden fällt. Der Besitzer dieses

Rosenkranzes wird in der ersten Debatte der Sitzung der Verteidiger sein. Dieser Vorgang wird für den Angreifer wiederholt, und normalerweise für einen "Assistenz"-Verteidiger. Mönche, die gerne debattieren, bringen riesige, lange Rosenkränze mit in den Hof, und die Faulen kaufen sich einen kleinen.

Die beiden Verteidiger setzen sich auf ihre Matten am Kopfende des Korridors zwischen den beiden Gruppen von Mönchen, der Angreifer kommt und stellt sich innerhalb des Korridors auf. Er beginnt eine Debatte wie zuvor. Nach ein paar Minuten kann jeder Mönch, der eine gute Idee hat und vorbringen kann, diese den Verteidigern zurufen, oder wird auch aufstehen und sich an dem ursprünglichen Angreifer vorbei drängen. Innerhalb einer halben Stunde kann eine ganze Gruppe von Angreifern drängeln und schubsen, um nach vorne zu kommen und den Verteidigern ihre Frage entgegenschreiben. Dieser Teil kann sehr körperlich sein, aber es ist extrem selten, dass jemand auf dem Debattierhof tatsächlich seine Beherrschung verliert.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Das Tempo einer Debatte ist sehr schnell, mit schweren philosophischen Konzepten, die in einer kurz gehaltenen Mischung aus modernem Slang und altem literarischem Tibetisch hin und her fliegen. Das Publikum muss genau zuhören, um zu verfolgen, wohin die Debattierer führen. Es dauert nur ein paar Minuten, um ein schwieriges Konzept auf eine Weise gründlich zu durchdringen, was selbst in stundenlangen Unterricht oder durch Lesen im eigenen Zimmer nicht erreicht werden könnte. Es gibt wahrscheinlich kein kraftvolleres Werkzeug, um die großen Ideen des Buddhismus zu lernen.

Die Auswahl eines Themas und die Aufrechterhaltung einer guten Motivation sind die beiden Schlüssel, um das Beste aus der wunderbaren Gelegenheit einer Debatte herauszuholen. Ein erfahrener Debattierer lernt, wie jeder gute Buddhist, die schwierigen Punkte anzusprechen, bei denen er oder sie unsicher ist – es ist weniger bequem, als zu diskutieren, was du bereits klar verstanden hast, aber innerhalb weniger Minuten wirst du tiefe Einblicke in deine Frage haben, auf die du nie alleine gekommen wärst. Die meisten nächtlichen Debatten dauern vier oder fünf Stunden, und es ist nicht ungewöhnlich, dass eine Klasse den größten Teil der Nacht in Anspruch nimmt. Das Verständnis, welches Mönche auf diese Weise erreichen, ist außergewöhnlich.

Es ist wichtig, jegliches Gefühl von Verlegenheit oder Scham beim Debattieren aufzugeben. Sage, was du denkst, und sage es mit Kraft! Wenn du falsch liegst, lernst du etwas Neues und kannst nur gut darin werden. Denke daran, dass deine ganze Motivation darin besteht, so schnell wie möglich erleuchtet zu werden und fähig zu sein, auch andere in das Paradies der Erleuchtung führen zu können. Dafür musst du dich gut auskennen – du musst wissen, was du glaubst, und wissen, warum du es glaubst, und in der Lage sein, es klar auszudrücken und zu verteidigen, besonders in einem Land, in dem der Buddhismus gerade erst am Anfang steht.

Für amerikanische Buddhisten ist es wichtig, nur dann an den Dharma zu glauben, wenn es für sie vollkommen sinnvoll ist, und nicht aus blindem Glauben oder Tradition. Nur dann wird der Dharma in diesem Land starke Wurzeln schlagen, und nur dann werden Millionen in der Lage sein, ihm zu folgen und das Ziel der unsterblichen Wonne erreichen. Du wirst keine Probleme haben, zu debattieren, wenn du dich daran erinnerst: du debattierst, um das Leben anderer zu retten.

Auswahl aus den gesammelten
Themen:

Ein Überblick über alle existierenden Dinge

Hier ist der zweite große Teil, in dem wir unseren eigenen Standpunkt darlegen.

Es gibt eine Definition für "das, was als existierend festgestellt werden kann".
Denn "das, was durch eine gültige Wahrnehmung festgestellt werden kann",
ist die Definition.

Es gibt zwei verschiedene Kategorien für "das, was als existierend festgestellt
werden kann, existiert".

Denn es gibt die Kategorien der "unveränderlichen Dinge" und der
"funktionierenden Dinge".

Es gibt eine Definition für "unveränderliches Ding".
Denn "ein Objekt, das sowohl ein Ding ist als auch nicht so ist, dass nur für
einen Moment andauert", ist die Definition eines "unveränderlichen
Dings".

Dinge, die unveränderlich sind, können in zwei verschiedene Arten unterteilt
werden: unveränderliche Dinge, die sein können, und unveränderliche
Dinge, die nicht sein können.

Es gibt etwas, das ein unveränderliches Ding ist, das sein kann, denn
"erfassbare Dinge" sind es.

Es gibt etwas, das ein unveränderliches Ding ist, das nicht sein kann, denn
"die zwei unveränderlichen Dinge und die veränderlichen Dinge" sind es.

Es gibt eine Definition von "funktionierendes Ding".
Denn "alles, was eine Funktion ausübt", ist die Definition.

Es gibt drei verschiedene Arten von funktionierenden Dingen, denn es gibt die
drei Arten von Materie, Geist und aktiven Dingen, die weder Materie noch
Geist sind.

Es gibt eine Definition für "Materie".
Denn "etwas, das aus winzigen physikalischen Teilchen besteht" ist die
Definition.

Es gibt zwei verschiedene Arten von Materie, nämlich die äußere physische
Materie und die innere physische Materie.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Es gibt eine Definition für "äußere physische Materie", denn "etwas, das aus winzigen physischen Teilchen besteht, aber nicht unter das Bewusstsein eines Wesens subsumiert wird", ist die Definition.

Es gibt klassische Beispiele für äußere physische Materie, denn ein Wasserkrug, eine Säule und die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Wind sind genau solche Beispiele.

Es gibt eine Definition für "innere physische Materie", denn "etwas, das aus winzigen physischen Teilchen besteht und unter das Bewusstsein eines Wesens subsumiert wird" ist die Definition.

Es gibt ein klassisches Beispiel für innere physische Materie, denn der unreine Haufen der physischen Form ist ein solches Beispiel.

Es gibt eine Definition für "etwas Geistiges", denn "alles, was unsichtbar und bewusst ist", ist die Definition.

Es gibt ein klassisches Beispiel für etwas Geistiges, denn das visuelle Bewusstsein ist genau so ein Beispiel.

Es gibt eine Definition für ein "aktives Ding, das weder Materie noch Geist ist", denn "jedes erzeugte Ding, das weder Materie noch Geist ist", ist die Definition.

Es gibt klassische Beispiele für aktive Dinge, die weder Materie noch Geist sind, denn "arbeitendes Ding" und "sich veränderndes Ding" und Personen wie Pferde oder Rinder sind genau solche Beispiele.

*Gegenstand der formalen Logik:
Der Gegenstand, die zu beweisende Eigenschaft und die
verneinte Eigenschaft in einer logischen Aussage*

Betrachten wir nun einen Fall, in dem wir die folgende logische Aussage machen:

Betrachte Klänge.
Sie sind Dinge, die sich verändern,
Denn sie sind etwas, das gemacht wird.

Die Grundlage der Behauptung in dieser Aussage [d.h. der Gegenstand des Beweises] ist "Klänge". Die zu beweisende Eigenschaft ist, ein sich veränderndes Ding zu sein. Die Behauptung, die Idee, die bewiesen werden soll, ist, dass Klänge sich verändernde Dinge sind. Der Grund ist etwas, das gemacht wird. Die Eigenschaft, die geleugnet wird, ist, ein unveränderliches Ding zu sein. Der Gedanke, der geleugnet wird, ist, dass Klänge unveränderlich sind. Das gleiche Muster kann man auf jede andere logische Aussage anwenden.

*Die Formen der Debatte:
Körperhaltung, Verwendung eines Rosenkranzes,
und die Formulierung der Begründung in drei Teilen*

In unserer zweiten Lektion behandeln wir die klassische Haltung beim Debattieren, wie der Rosenkranz während einer Debatte verwendet wird und wie man eine klassische logische Aussage während einer Debatte formuliert.

Die Person, die sich in einer Debatte verteidigt, setzt sich hin und schaut den Herausforderer an, welcher steht. Der Verteidiger verhält sich in der Regel recht ruhig (bis die Debatte heiß wird), gestikuliert leicht mit den Händen und antwortet schnell und kurz und bündig auf die vom Herausforderer vorgebrachten Punkte.

Der Herausforderer hingegen setzt eine umfangreiche Körpersprache ein, um seinen Gegner zu verunsichern. Nach der ersten Herausforderung stellt er sich seitlich zu seinem Gegner, mit dem linken Fuß nach vorne. Jede neue Behauptung wird begleitet von einem Aufstampfen des linken Fußes und einem Klatschen der rechten Hand auf die linke, wo der Rosenkranz um den Arm geschlungen ist. Von Zeit zu Zeit wird der Rosenkranz mit der rechten Hand zurückgespannt, als ob man einen Pfeil mit einem Bogen abschießen würde. Dies

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

ist ein alter Debattierbrauch, und auf Bildern von Meister Dignaga oder Meister Dharmakirti können wir diese gleiche Geste sehen.

Der Rosenkranz wird, wie bereits erwähnt, auch bei der Auswahl des ersten Herausforderers und Verteidigers verwendet. Er ist auch ein wichtiges Werkzeug, um Listen von Dingen zu zählen, die im Buddhismus so beliebt sind: die zwei Wirklichkeiten, die drei Juwelen, die vier Arya-Wahrheiten, die fünf Pfade, die sechs Reiche und so weiter. Im Verlauf einer einer Debatte zählen der Herausforderer und der Verteidiger oft gemeinsam eine Liste auf ihren Rosenkränzen durch, um sicherzugehen, dass beide in diesem Punkt auf dem gleichen Stand sind. Sehr gelegentlich schwingt ein Debattant einen Rosenkranz, um ein Argument vorzubringen, obwohl es selten ist und nicht akzeptiert wird, die andere Partei tatsächlich zu schlagen – es ist eher üblich, den eigenen Oberschenkel oder die eigene Handfläche zu schlagen, um einen schönen "Thwock" zu bekommen!

Die Positionierung vor dem Gegner sagt viel aus. Wenn ein Gegner einen schwerwiegenden Fehler macht oder einen Zirkelschluss verwendet, kannst du dich herumwirbeln und mit einem Klatschen herunterkommen. Wenn ein Gegner zu lange braucht, um eine Frage zu beantworten oder sich an ein Zitat zu erinnern, drehst du ihm vielleicht den Rücken zu und gehst ein paar Schritte weg, um Abscheu über seine mangelnde Vorbereitung vorzutäuschen. Manchmal kannst du rhetorische Kommentare zu den Zuhörern auf beiden Seiten machen: "Woher hat er diese Aussage? Klingt wie ein Zitat aus einem Autokommentar zu einem Quelltext, der nie geschrieben wurde!" und strecke die Arme aus, mit Handflächen nach oben, "als ob man mit so einem Dummkopf debattieren könnte!"

Manchmal hast du einen Haufen deiner Klassenkameraden dazu gebracht, neben dir zu stehen und denselben Syllogismus ein paar Mal im Gleichklang zu schreien, mit genau demselben Klatschen und Stampfen: Es sieht aus wie eine Chorgruppe oder Cheerleader, die buddhistische Logik brüllen.

Noch einmal: Es geht darum, dass jeder lernt, unter Druck schnell und klar zu denken, was uns allen helfen wird, die Lehren zu verbreiten. Die Debatten in tibetischen Klöstern sind erfrischend frei von der amerikanischen Einstellung des Wettbewerbs, und jeder ist einfach begeistert vom Lernen. In 15 Jahren des Debattierens in tibetischen Klöstern ist der amerikanische Mönch, der diesen Bericht schreibt, nicht ein einziges Mal mit einer Spur von Respektlosigkeit oder Vorurteilen behandelt worden.

Die klassische Präsentation eines Satzes in der Debatte, nach der ersten Herausforderung, besteht aus drei Teilen und folgt den Regeln der formalen

Logik, die schon von Lord Buddha selbst gelehrt wurde. Zuerst wählen wir ein Thema, die Sache, über die wir debattieren. Ein Beispiel wäre "Menschen". Dann wählen wir eine Eigenschaft aus, die wir unserem Gegner beweisen wollen; zum Beispiel, dass sie "sterben müssen". Schließlich wählen wir einen Grund – der sich in der buddhistischen Logik eher auf die Hauptsache bezieht, die in der Begründung genannt wird, wie zum Beispiel "geboren werden". Der gesamte Satz, der dem Gegner präsentiert wird, wird dann wie folgt aussehen:

Denke an die Menschen.
Sie müssen sterben,
weil sie geboren werden.

Der Verteidiger hört sich diesen Vorschlag aufmerksam an und bereitet dann schnell seine Antwort im Kopf vor. Die genauen Regeln für die Antwort werden in der Lektüre für die nächste Stunde gezeigt.

Auswahl aus den gesammelten Themen:
Qualität und Charakteristik

Hier ist der sechste Abschnitt: eine Darstellung von Qualität und Charakteristik. Für diese werden wir zunächst die Position unserer Gegner widerlegen, dann unsere eigene Position darlegen und schließlich ihre Widerlegung entkräften. Angenommen, jemand stellt folgende Behauptung auf:

Nichts, was eine allgemeine Kategorie (im Sinne einer Qualität) ist,
kann jemals ein spezifisches Glied einer Kategorie sein (im Sinne einer
Charakteristik einer Eigenschaft sein).

Betrachte "funktionierendes Ding".
Es ist also der Fall, dass es nie Charakteristik einer Qualität ist?
Weil es eine Qualität ist.

[Das folgt nicht zwangsläufig.]
Aber du hast bereits zugestimmt, dass es zwangsläufig folgt.
[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass "funktionierendes Ding" eine
Qualität ist.]

Betrachte "funktionierendes Ding".

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Es ist der Fall, dass es eine Qualität ist,
weil es Dinge hat, die eine Charakteristik davon sind.

[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass "funktionierendes Ding" Dinge hat,
die eine Charakteristik davon sind].

Betrachte "funktionierendes Ding".
Es ist der Fall, dass es Dinge hat, die eine Charakteristik davon sind, denn ein
Wasserkrug ist eines davon.

[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass ein Wasserkrug eine Charakteristik
von "funktionierendes Ding" ist.]

Angenommen, du sagst, es ist nicht richtig [zu sagen, ein Wasserkrug ist eine
Charakteristik von "funktionierendes Ding"].

Betrachte einen Wasserkrug.
Es ist der Fall, dass er eine Charakteristik von "funktionierendes Ding" ist, weil
(1) er ein funktionierendes Ding ist, (2) er insofern eine Beziehung zu
"funktionierendes Ding" hat, weil er, um ein Krug zu sein, automatisch ein
funktionierendes Ding sein muss, und (3) es mehrere andere Objekte gibt, die
sowohl nicht der Krug, aber dennoch ein funktionierendes Ding sind.

[Der zweite Teil der Begründung, die du gegeben hast, ist nicht richtig.]

Angenommen, du sagst, der zweite Teil der Begründung, die wir gegeben haben,
ist nicht richtig.

Betrachte einen Wasserkrug.
Es ist der Fall, dass er insofern eine Beziehung zu "funktionierendes Ding" hat,
als er, um ein Krug zu sein, automatisch ein funktionierendes Ding sein muss,
denn (1) er zu sein bedeutet automatisch, ein funktionierendes Ding zu sein, (2)
er ist etwas anderes als "funktionierendes Ding" und (3) wenn es keine
funktionierenden Dinge gäbe, könnte auch er niemals existieren.

[Der zweite Teil der Begründung, die du gegeben hast, ist nicht richtig.]

Angenommen, du sagst, der zweite Teil der Begründung, die wir gegeben haben,
ist nicht richtig.

Betrachte einen Wasserkrug.
Es ist der Fall, dass er etwas anderes ist als ein "funktionierendes Ding", weil er
etwas Physisches ist.

[Der dritte Teil der Begründung, die du gegeben hast, ist nicht richtig.]

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Angenommen, du sagst, der dritte Teil der Begründung, die wir gegeben haben, ist nicht richtig.

Betrachte einen Wasserkrug.

Es ist der Fall, dass auch er, wenn es keine funktionierenden Dinge gäbe, niemals existieren könnte, denn wenn es keine funktionierenden Dinge gäbe, dann könnte man sich alles Mögliche ausdenken.

[Der dritte Teil deiner ursprünglichen Begründung ist nicht richtig.]

Angenommen, du sagst, der dritte Teil unserer ursprünglichen Begründung ist nicht richtig. Betrachte einen Wasserkrug.

Es ist der Fall, dass mehrere andere Objekte existieren, die sowohl nicht der Krug, aber dennoch ein funktionierendes Ding sind, denn eine Säule aus Sandelholz ist eins davon, und eine Säule aus Wacholder ist auch eins.

[Dann stimme ich deiner ursprünglichen Aussage zu:
Funktionierendes Ding" ist niemals eine Charakteristik von einer
Qualität].

Betrachte "funktionierendes Ding".

Es ist der Fall, dass es eine Charakteristik von einer Qualität ist, weil es eine Charakteristik von "erkennbare Dinge" ist.

[Deine Begründung ist nicht korrekt.]

Angenommen, du sagst, es ist nicht richtig [zu sagen, dass "funktionierendes Ding" eine Charakteristik von "erkennbare Dinge" ist].

Betrachte "funktionierendes Ding".

Es ist der Fall, dass es eine Charakteristik von "erkennbare Dinge" ist, weil (1) ein funktionierendes Ding ein erkennbares Ding ist, (2) es insofern eine Beziehung mit "erkennbaren Dingen" hat, als es, um ein funktionierendes Ding zu sein, automatisch ein erkennbares Ding sein muss, und (3) es mehrere Objekte gibt, die sowohl nicht ein funktionierendes, aber dennoch ein erkennbares Ding sind.

Angenommen, jemand stellt folgende Behauptung auf:

Wenn etwas eine Qualität ist, von der "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist, dann ist es immer eine Qualität, von der "fähig, eine Funktion zu erfüllen" eine Charakteristik ist.

Betrachte "zu definierendes Ding".

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf**

Es ist also der Fall, dass es eine Qualität ist, von der "fähig, eine Funktion zu erfüllen" eine Charakteristik ist?

Denn es ist eine Qualität, von der "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist.

[Das folgt nicht zwangsläufig.]

Aber du hast bereits zugestimmt, dass es zwangsläufig folgt.

[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass "zu definierendes Ding" eine Qualität ist, von der "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist.]

Betrachte "zu definierendes Ding".

Es ist der Fall, dass es eine Qualität ist, von der "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist, weil "funktionierendes Ding" eine Charakteristik davon ist.

[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist für "zu definierendes Ding".]

Angenommen, du sagst, es ist nicht richtig [zu sagen, dass "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist von "zu definierendes Ding"].

Betrachte "funktionierendes Ding".

Es ist der Fall, dass es eine Charakteristik von "zu definierendes Ding" ist, weil (1) es ein zu definierendes Ding ist, (2) es insofern eine Beziehung mit "zu definierendes Ding" teilt, als ein funktionierendes Ding zu sein automatisch bedeutet, ein zu definierendes Ding zu sein, und (3) es mehrere andere Objekte gibt, die sowohl nicht es und dennoch ein zu definierendes Ding sind.

[Dann stimme ich deiner ursprünglichen Aussage zu: "Zu definierendes Ding" ist eine Qualität, von der "fähig, eine Funktion zu erfüllen" eine Charakteristik ist].

Angenommen, du stimmst unserer ursprünglichen Aussage zu, [die besagt, dass "zu definierendes Ding" eine Qualität ist, von der "fähig, eine Funktion zu erfüllen" eine Charakteristik ist].

Es ist nicht der Fall, dass "zu definierendes Ding" eine Qualität ist, von der "fähig, eine Funktion zu erfüllen" eine Charakteristik ist, weil es ["fähig, eine Funktion zu erfüllen"] die Definition eines funktionierenden Dings ist.

Angenommen, jemand stellt folgende Behauptung auf:

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Es gibt kein einziges Ding, das sowohl (1) eine Qualität von einer Qualität ist, für die etwas eine Charakteristik ist, und auch (2) eine Charakteristik von etwas ist, das eine Charakteristik von einer bestimmten Qualität ist.

Ist es aber nicht der Fall, dass es so ein Ding überhaupt nicht gibt?
Denn "unveränderliches Ding" ist genau so ein Ding.

[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass "unveränderliches Ding" ein Ding ist, das sowohl (1) eine Qualität von einer Qualität ist, von der etwas eine Charakteristik ist, und auch (2) eine Charakteristik von etwas ist, das eine Charakteristik von einer bestimmten Qualität ist].

Betrachte "unveränderliches Ding".

Es ist der Fall, dass es ein Ding ist, das sowohl (1) eine Qualität von einer Qualität ist, von der etwas eine Charakteristik ist, und auch (2) eine Charakteristik von etwas, das eine Charakteristik von einer bestimmten Qualität ist, denn es ist eine Qualität, von der "Qualität" eine Charakteristik ist, und es ist eine Charakteristik der Qualität von "Charakteristik".

[Der erste Teil deiner Begründung ist nicht korrekt: Es ist nicht korrekt zu sagen, dass "unveränderliches Ding" eine Qualität ist, von der "Qualität" eine Charakteristik ist.]

Betrachte "unveränderliches Ding".

Es ist der Fall, dass es eine Qualität ist, von der "Qualität" eine Charakteristik ist, denn "Qualität" ist etwas, das eine Charakteristik von ihr ist.

[Der zweite Teil deiner Begründung ist nicht richtig: Es ist nicht richtig zu sagen, dass "unveränderliche Ding" eine Charakteristik von der Qualität von "Charakteristik" ist.]

Angenommen, du widersprichst dem zweiten Teil unserer Begründung, [die besagt, dass es nicht richtig ist, zu sagen, dass "unveränderliches Ding" eine Charakteristik von der Qualität von "Charakteristik" ist].

Betrachte "unveränderliches Ding".

Es ist der Fall, dass es eine Charakteristik von der Qualität von "Charakteristik" ist, weil es (1) eine Charakteristik von einer Qualität ist, (2) insofern eine Beziehung zu "Charakteristik" hat, als es zu sein automatisch bedeutet, eine Charakteristik von einer Qualität zu sein, und (3) es mehrere Dinge gibt, die sowohl nicht sie sind, aber dennoch eine Charakteristik von einer Qualität sind.

Jemand könnte folgende Behauptung aufstellen:

Nichts, was eine Qualität ist, von der "unveränderliches Ding" eine Charakteristik ist, kann jemals eine Charakteristik von der Qualität "unveränderliches Ding" sein.

Betrachte "Qualität".

Ist es der Fall, dass sie nie eine Charakteristik von der Qualität "unveränderliches Ding" ist? Denn sie ist eine Qualität, von der "unveränderliches Ding" eine Charakteristik ist.

[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass "Qualität" eine Qualität ist, von der "unveränderliches Ding" eine Charakteristik ist.]

Betrachte "Qualität".

Es ist der Fall, dass sie eine Qualität ist, von der "unveränderliches Ding" eine Charakteristik ist, denn "unveränderliches Ding" ist eine Charakteristik von der Qualität "Qualität".

[Es ist nicht richtig zu sagen, dass "unveränderliches Ding" eine Charakteristik ist von der Qualität "Qualität".]

Es ist aber der Fall, dass es eine Charakteristik von der Qualität "Qualität" ist, weil (1) "unveränderliches Ding" eine Qualität ist, (2) "unveränderliches Ding" insofern eine Beziehung zu "Qualität" hat, als ein "unveränderliches Ding" zu sein, automatisch bedeutet, eine Qualität zu sein, und (3) es mehrere Dinge gibt, die sowohl nicht es sind und den noch eine Qualität sind.

[Dann stimme ich deiner ursprünglichen Aussage zu: "Qualität" ist niemals eine Charakteristik von der Qualität "unveränderliches Ding".]

Angenommen, du stimmst unserer ursprünglichen Aussage zu, [dass "Qualität" niemals eine Charakteristik von der Qualität "unveränderliches Ding" ist].

Betrachte "Qualität".

Es ist der Fall, dass sie eine Charakteristik von der Qualität "unveränderliches Ding" ist, weil (1) sie ein unveränderliches Ding ist, (2) sie insofern eine Beziehung zu "unveränderliches Ding" hat, als eine "Qualität" zu sein automatisch bedeutet, ein unveränderliches Ding zu sein, und (3) es mehrere Dinge gibt, die sowohl nicht "Qualität" und dennoch ein unveränderliches Ding sind.

Angenommen, jemand stellt folgende Behauptung auf:

Es ist nicht zwangsläufig der Fall, dass etwas, was eine Qualität ist, von der "veränderliches Ding" eine Charakteristik ist, niemals eine Charakteristik von der Qualität "veränderliches Ding" sein kann.

Dies ist jedoch falsch, denn es gibt nichts, was sowohl eine Qualität ist, von der "veränderliches Ding" eine Charakteristik ist, als auch eine Charakteristik von der Qualität "veränderliches Ding".

[Es ist nicht richtig, zu sagen, dass es nichts gibt, was sowohl eine Qualität ist, von der "veränderliches Ding" eine Charakteristik ist, als auch eine Charakteristik von der Qualität "veränderliches Ding".]

Es ist aber der Fall [dass es richtig ist, zu sagen, dass es nichts gibt, das sowohl eine Qualität ist, von der "veränderliches Ding" eine Charakteristik ist, als auch eine Charakteristik von der Qualität "veränderliches Ding"], denn es gibt weder eine unveränderliche Version noch eine veränderliche Version [von etwas, das sowohl eine Qualität ist, von der "veränderliches Ding" eine Charakteristik ist, als auch eine Charakteristik von der Qualität "veränderliches Ding"].

[Es ist nicht richtig zu sagen, dass es keine unveränderliche Version gibt.]

Im ersten Punkt der Begründung ist dies der Fall [dass es richtig ist, zu sagen, dass es keine unveränderliche Version von etwas gibt, das sowohl eine Qualität ist, von der "veränderliches Ding" eine Charakteristik ist, als auch eine Charakteristik von der Qualität "veränderliches Ding"], denn etwas, das ein unveränderliches Ding ist, kann niemals eine Charakteristik von der Qualität "funktionierendes Ding" sein, oder anders gesagt: Wenn etwas unveränderlich ist, kann es niemals ein funktionierendes Ding sein.

[Es ist nicht richtig zu sagen, dass es keine veränderliche Version gibt.]

Im zweiten Punkt unserer Begründung ist dies der Fall [dass es richtig ist, zu sagen, dass es keine veränderliche Version von etwas gibt, das sowohl eine Qualität ist, von der "veränderliches Ding" eine Charakteristik ist, als auch eine Charakteristik von der Qualität "veränderliches Ding"], denn wenn es ein veränderliches Ding gäbe, das eine Qualität sein könnte, von der "veränderliches Ding" eine Charakteristik ist, dann könnte man alles Mögliche erfinden.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Angenommen, jemand stellt folgende Behauptung bezüglich unserer Aussage auf, dass, wenn etwas ein funktionierendes Ding ist, es niemals eine Qualität sein kann, von der "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist:

Betrachte die Tatsache, dass Klang ein veränderliches Ding ist.
Ist es dann der Fall [dass sie keine Qualität ist, von der
"funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist]?
Denn sie ist ein funktionierendes Ding.

Unsere definitive Antwort würde lauten: "Es ist nicht richtig [zu sagen, dass diese Tatsache ein funktionierendes Ding" ist].

[Dann stimme ich der ursprünglichen Aussage zu: Die Tatsache, dass Klang ein veränderliches Ding ist, ist keine Qualität, von der "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist.]

Aber du kannst der ursprünglichen Aussage nicht zustimmen, denn die Tatsache, dass Klang ein veränderliches Ding ist, ist eine Qualität ist, von der "funktionierendes Ding" eine Charakteristik ist, denn funktionierende Dinge sind eine Charakteristik von der Tatsache, dass Klang ein veränderliches Ding ist.

[Es ist nicht richtig, zu sagen, dass funktionierende Dinge eine Charakteristik von der Tatsache sind, dass Klang ein veränderliches Ding ist.]

Dies ist aber der Fall [dass es richtig ist, zu sagen, dass funktionierende Dinge eine Charakteristik von der Tatsache sind, dass Klang ein veränderliches Ding ist], weil (1) funktionierende Dinge "Klang ist ein veränderliches Ding" sind, (2) funktionierende Dinge insofern eine Beziehung zu "Klang ist ein veränderliches Ding" haben, als ein funktionierendes Ding zu sein, automatisch bedeutet, "Klang ist ein veränderliches Ding" zu sein, und (3) es mehrere andere Dinge gibt, die sowohl kein funktionierendes Ding und dennoch "Klang ist ein veränderliches Ding" sind.

[Der letzte Teil deiner Begründung ist nicht richtig, das heißt, es ist nicht richtig zu sagen, dass es mehrere andere Dinge gibt, die sowohl kein funktionierendes Ding sind und dennoch "Klang ist ein veränderliches Ding."]

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Es ist aber der Fall, dass der letzte Teil unserer Begründung richtig ist, [das heißt, es ist richtig zu sagen, dass es mehrere andere Dinge gibt, die sowohl kein funktionierendes Ding sind und dennoch "Klang ist ein sich veränderndes Ding"],
denn "existierende Dinge" sind eins und "unveränderliche Dinge" sind ebenfalls eins.

[Es ist falsch, zu sagen, dass "existierende Dinge" und "unveränderliche Dinge" Dinge sind, die sowohl kein funktionierendes Ding und dennoch "Klang ist ein veränderliches Ding" sind.]

Dies ist aber der Fall [dass es richtig ist, zu sagen, dass "existierende Dinge" und "unveränderliche Dinge" Dinge sind, die sowohl kein funktionierendes Ding und dennoch "Klang ist ein veränderliches Ding" sind],
denn alles, was keine Eigennatur hat, ist immer "Klang ist ein veränderliches Ding".

Angenommen, jemand stellt folgende Behauptung auf:

Alles, was eine Charakteristik von der Qualität "geistiges Objekt" ist, ist immer auch eine Charakteristik von der Qualität "funktionierendes Ding".
Betrachte diese Zwei: gültige Wahrnehmung und Überlegung, welche als Ursache für ein funktionierendes Ding agiert.
Ist es der Fall, [dass sie eine Charakteristik von der Qualität "funktionierende Ding" sind]?
Denn sie sind [eine Charakteristik von der Qualität "geistiges Objekt"].

[Das folgt nicht zwangsläufig.]

Aber du hast bereits zugestimmt, dass dies zwangsläufig folgt.

[Es ist falsch, zu sagen, dass die Zwei, gültige Wahrnehmung und Überlegung, welche als Ursache für ein funktionierendes Ding agiert, eine Charakteristik von der Qualität "geistiges Objekt" sind.]

Angenommen, du sagst, dass es nicht richtig ist [zu sagen, dass die Zwei, gültige Wahrnehmung und Überlegung, welche als Ursache für ein funktionierendes Ding agiert, eine Charakteristik von der Qualität "geistiges Objekt" sind].
Dies ist aber der Fall [dass sie eine Charakteristik sind von der Qualität "geistiges Objekt"], weil (1) sie beide geistige Objekte sind, (2) sie insofern eine Beziehung mit "geistiges Objekt" haben, als sie zu sein, automatisch bedeutet, das geistige

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Objekt zu sein, und (3) esmehrere Dinge gibt, die sowohl nicht die Zwei sind und dennoch geistige Objekte sind.

Der erste und zweite Teil unserer Argumentation sind leicht zu akzeptieren. Angenommen, du sagst, dass der dritte Teil nicht richtig ist [zu sagen, dass es nicht mehrere Dinge gibt, die sowohl nicht die Zwei sind, gültige Wahrnehmung und Überlegung, und dennoch geistige Objekte].

Es ist aber der Fall, dass es mehrere Dinge gibt, die beides sind [nicht die Zwei, gültige Wahrnehmung und Überlegung, und dennoch geistige Objekte], denn Allwissenheit ist ein solches Ding und gültige Wahrnehmung ist ebenso ein solches Ding - und die Zwei existieren in der Tat als getrennte Dinge.

[Dann stimme ich deiner ursprünglichen Aussage zu: Die Zwei sind eine Charakteristik von der Qualität "funktionierendes Ding".]

Angenommen, du stimmst unserer ursprünglichen Aussage zu.

Betrachte dieselben Zwei.

Dies ist nicht der Fall - sie sind keine Charakteristik von der Qualität "funktionierendes Ding", denn sie können keine Beziehung zur "funktionierendes Ding" haben, derart, dass sie zu sein automatisch bedeutet, das funktionierende Ding zu sein.

[Es ist nicht richtig zu sagen, dass sie keine Beziehung zu "funktionierendes Ding" haben können, derart, dass sie zu sein automatisch bedeutet, das funktionierende Ding zu sein].

Angenommen, du sagst, dass es nicht richtig ist [zu sagen, dass sie keine Beziehung zu "funktionierendes Ding" haben können, derart, dass sie zu sein automatisch bedeutet, das funktionierende Ding zu sein].

Betrachte dieselben Zwei.

Es ist aber der Fall, dass es richtig ist [zu sagen, dass sie keine Beziehung zu "funktionierendes Ding" haben können, derart, dass sie zu sein automatisch bedeutet, das funktionierende Ding zu sein],
weil sie die Ursache des funktionierenden Dings sind.

Unsere Begründung ist leicht zu akzeptieren.*****

Zweitens ist dies der Teil, in dem wir unseren eigenen Standpunkt darlegen. Es gibt eine Definition von "etwas Generellem", denn "jedes existierende Ding, das seine Glieder subsumiert" ist die Definition.

Nominell gesehen können die "generellen" Dinge in drei verschiedene Arten unterteilt werden: generelle Dinge nach Typen, generelle Dinge nach Objekten und generelle Dinge nach Sammlungen von Teilen.

Es gibt eine Definition für ein "generelles Ding nach Typen" (oder "Qualität"), denn "das existierende Ding, das die vielen Dinge, die zu seinem Typ gehören, subsumiert" ist die Definition.

Es gibt ein klassisches Beispiel für ein "generelles Ding nach Typen" (oder "Qualität"), denn "erkennbare Dinge" ist eines.

Es gibt eine Definition von "generelles Ding nach Objekten" (oder "eigentliches geistiges Bild") in Bezug auf einen Wasserkrug, denn sie lautet wie folgt: "Das Element, von dem angenommen wird, dass es der Wasserkrug ist, das es aber nicht ist: Das Ding, das dem konzeptuellen Geisteszustand, welcher einen Wasserkrug wahrnimmt, als Wasserkrug erscheint, das aber nicht der Wasserkrug ist."

Es gibt ein klassisches Beispiel für ein "generelles Ding nach Objekten" (oder "eigentliches geistiges Bild"), denn "das, was im zweiten Moment dem konzeptuellen Geisteszustand, der einen Wasserkrug wahrnimmt, erscheint als das Gegenteil von allem, was nicht der Wasserkrug des zweiten Augenblicks ist" ist genau diese Art von Beispiel.

Es gibt eine Definition von "generelles Ding nach Sammlungen von Teilen", denn sie lautet wie folgt: "Ein grobstoffliches physisches Objekt, das aus seinen vielen Teilen besteht."

Es gibt klassische Beispiele für ein "generelles Ding nach Sammlungen von Teilen", denn ein Wasserkrug oder eine Säule wären jeweils eines.

Es gibt ein Ding, das sowohl etwas "Generelles nach Sammlungen von Teilen" als auch etwas "Generelles nach Typen" (oder "Qualität") ist, denn der Wasserkrug wäre eines.

Es gibt ein Ding, das sowohl nichts "Generelles nach Sammlungen von Teilen" ist und dennoch etwas "Generelles nach Typen" (oder "Qualität"), denn "erkennbare Dinge" wäre eins.

Es gibt ein Ding, das sowohl nichts "Generelles nach Typen" (oder "Qualität") ist und dennoch etwas "Generelles nach Sammlungen von Teilen", denn die Zwei, eine Säule und ein Krug, wären solche.

Es gibt ein Ding, das weder etwas "Generelles nach Typen" (oder "Qualität") ist noch etwas "Generelles nach Sammlungen von Teilen", denn die Zwei, "veränderliche Dinge" und "unveränderliche Dinge", wären solche.

Es gibt eine Definition von "Glieder" (oder "etwas, das eine Charakteristik von einer bestimmten Qualität ist"), denn "ein existierendes Objekt, das ein Beispiel für einen bestimmten Typ ist, der es subsumiert" ist genau diese Definition.

*Die Formen der Debatte:
Die zwei Antworten auf eine Begründungsaussage*

Das Schöne an einer Debatte ist, dass wir, wenn sich beide Parteien an die Regeln der Logik halten, *unausweichlich zur Wahrheit gelangen müssen*. Wenn der Angreifer in einem bestimmten Austausch eine Reihe von Fragen in einer korrekten, logischen Reihenfolge stellt, muss der Verteidiger nur sehr einfache Antworten geben, die seine eigenen Überzeugungen widerspiegeln - Antworten wie "Ja" oder "Nein" - und früher oder später wird die Wahrheit ans Licht kommen. Das ist so ähnlich wie die Art und Weise wie ein Computerprogramm funktioniert, mit Schaltern an jedem logischen Entscheidungspunkt, die "ein" oder "aus" geschaltet werden, um "ja" oder "nein" anzuzeigen - und dann entlang dieser Verzweigung, mit "Ja" oder "Nein" Antworten, bis das Ablaufdiagramm dich dahin gebracht hat, wo du letztendlich ankommen sollst.

In einer tatsächlichen Debatte wird der Angreifer seine Behauptung in drei Teilen vortragen:
die Aussage zum Subjekt, die Qualität, die für das Subjekt bewiesen werden soll, und die Begründung, warum diese Qualität eine sein muss, die das Subjekt besitzt. Er oder sie könnte zum Beispiel sagen:

Betrachte Klänge.
Sie sind veränderliche Dinge,
denn sie fühlen sich heiß an.

Hier sind "Klänge" das Subjekt, "ein veränderliches Ding sein" ist die Qualität, die wir zu beweisen versuchen, und "weil sie Dinge sind, die sich heiß anfühlen" ist die vollständige Begründungsaussage, mit der wir beweisen wollen, dass diese Qualität auf den fraglichen Gegenstand zutrifft.

Dies ist die gebräuchlichste Form einer logischen Aussage in einer buddhistischen Debatte, und im Tibetischen endet sie mit dem Wort *chir*, dem Wort für "denn". (Im tibetischen Satzbau kommt das "denn" immer am Ende.)

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Ein Verteidiger, der eine Aussage hört, die auf *chir* endet, erwägt sofort zwei mögliche Antworten.

Die erste Antwort ist *tak ma drup* (rtags ma grub), was im Grunde bedeutet: "Die Begründung, die du genannt hast, trifft auf das Subjekt nicht zu". In unserem obigen Fall würde es heißen:

"Es ist falsch zu sagen, dass Klänge sich heiß anfühlen."

Angenommen, der Angreifer hätte stattdessen folgende Aussage gemacht:

Betrachte Klänge.
Sie sind veränderliche Dinge,
weil sie existieren.

Hier wäre es falsch zu antworten *tak ma drup*, oder "die Begründung, die du genannt hast, trifft nicht auf das Subjekt zu", denn es ist wahr, dass "existierend" auf "Klänge" zutrifft – das heißt, Klänge existieren. Stattdessen würde der Verteidiger antworten *kyappa ma jung* (*khyab pa ma byung*) bzw. "das folgt nicht zwangsläufig". Das ist gleichbedeutend mit: "Ich gestehe ein, dass es stimmt, dass Klänge existieren, aber daraus folgt nicht zwangsläufig, dass sie veränderliche Dinge sein müssen." Schließlich gibt es Dinge - wie Leerheit oder leerer Raum - die zwar existieren, aber keine veränderlichen Dinge sind.

Beiden Antworten sind gleichbedeutend mit "Nein", aber aus unterschiedlichen Gründen. Es sind die beiden klassischen Antworten, denn wenn wir davon ausgehen, dass eine Debatte stattfinden wird, sollte der Angreifer mit einem Argument beginnen, worüber man streiten kann, etwas, das der Verteidiger nicht akzeptiert.

Es gibt jedoch Momente in einer Debatte, wenn der Angreifer versucht, einen bestimmten Zusammenhang herzustellen - um den Verteidiger dazu zu bringen, etwas zu akzeptieren, um dann zu etwas anderem überzugehen, das er oder sie nicht akzeptiert. Ein Beispiel wäre Folgendes:

Betrachte Klänge.
Sie sind veränderliche Dinge,
denn sie sind Dinge, die produziert sind.

Dies ist eine richtige Aussage, also antwortet der Verteidiger mit "ja" oder "richtig". Die Art und Weise, wie man eine solche Antwort im Tibetischen gibt, ist, einfach das Verb zu wiederholen, das der Gegner in seiner Aussage verwendet hat. Bei dieser letzten Aussage würde der Verteidiger zum Beispiel einfach sagen: "Yin!" oder "Das sind sie!" was bedeutet:

"Ja! Sie sind Dinge, die produziert sind!"

Das letzte, was du über diese Antworten wissen solltest, ist: Überlege dir genau, welche du verwendest! In einer Debatte ist es durchaus akzeptabel, sich die erste Antwort sorgfältig zu überlegen, da dies bereits darüber entscheidet, auf welcher Seite der Wahrheit du am Ende stehen wirst, wenn du und dein Gegner am unvermeidlichen Ende des Ablaufplans ankommen.

*Gegenstand der formalen Logik:
Die Definition einer korrekten logischen
Aussage und die drei Beziehungen*

Zweitens werden wir die Definition einer korrekten Begründung. Eine richtiger Begründung ist definiert als:

Eine Begründung, bei der die drei Beziehungen standhalten.

Was sind die drei Beziehungen? Es sind die drei folgenden: Die Beziehung zwischen dem Subjekt und der Begründung; Die positive Notwendigkeit zwischen der Begründung und der Qualität, die bewiesen werden soll. Und die umgekehrte Notwendigkeit zwischen der Begründung und der zu beweisenden Qualität. Hier kommen nun die Definition, klassische Beispiele und unterstützende Beweisführungen für alle drei.

Hier ist die erste. Die "Beziehung zwischen dem Subjekt und der Begründung" in einem bestimmten Beweis hält per Definition dann stand, wenn:

durch gültige Wahrnehmung festgestellt werden kann, dass die Begründung etwas ist, das nur für das Subjekt des Beweises gilt - das Objekt, welches vom Gegner angezweifelt wird - auf die behauptete Weise.

Die positive Notwendigkeit zwischen der Begründung und der zu beweisenden Qualität" in einem bestimmten Beweis hält per Definition dann stand, wenn:

Durch gültige Wahrnehmung festgestellt werden kann, dass

die Begründung etwas ist, das nur für die Gruppe ähnlicher Fälle für den Beweis, auf die behauptete Weise.

Die "umgekehrte Notwendigkeit zwischen der Begründung und der zu beweisenden Qualität" in einem bestimmten Beweis hält per Definition dann stand, wenn:

Durch gültige Wahrnehmung festgestellt werden kann, dass die Begründung etwas ist, das nur für die Gruppe unähnlicher Fälle für den Beweis nicht gilt, auf die behauptete Weise, aufgrund seiner Beziehung zur generellen Form, die von der expliziten Form der zu beweisenden Qualität dargestellt wird.

Diese Definitionen sollen jedoch nur ein grundsätzliches Gefühl für die Art jeder der drei Beziehungen vermitteln. Etwas kann allerdings einer davon standhalten und trotzdem keine richtige Begründung sein. Für Klang zum Beispiel gelten alle drei dieser Definitionen in einem Beweis, dass Klang ein veränderliches Ding ist, aber er ist keins der durch die drei definierten Dinge.

Angenommen wir beziehen diese nun detaillierter auf spezifische Anwendungen. Die standhaltende "Beziehung zwischen dem Subjekt und der Begründung in einem Beweis, wo bewiesen wird, dass Klang ein veränderliches Ding ist", kann definiert werden als:

Die Begründung ist derart, dass

- (1) "Klang" das Subjekt liefert, welches der Gegner anzweifelt in einem Beweis, wo das jeweilige Ding als Begründung benutzt wird im Beweis, dass Klang ein veränderliches Ding ist. Und
- (2) durch gültige Wahrnehmung wird von diesem jeweiligen Ding auch festgestellt, dass es nur für Klang gilt, auf die behauptete Weise, wobei auch der Fall ist, dass es und Klang voneinander verschieden sind.

Das Standhalten der "positiven Notwendigkeit zwischen der Begründung und der zu beweisenden Qualität in einem Beweis, bei dem Klang als veränderliches Ding bewiesen werden soll, kann definiert werden als:

Die Begründung ist derart, dass

- (1) es ein gültiges "ähnliches Beispiel" gibt, welches sowohl die Begründung als auch die zu beweisende Qualität beinhaltet,
- (2) die Begründung eine Beziehung zu "veränderliches Ding" hat, und

(3) durch gültige Wahrnehmung festgestellt werden kann, dass die Begründung etwas ist, was sich nur auf die Gruppe ähnlicher Fälle bezieht, auf die behauptete Weise, in einem Beweis, bei dem Klang als unveränderliches Ding bewiesen wird.

Das Standhalten der "negativen Notwendigkeit zwischen der Begründung und der zu beweisenden Qualität in einem Beweis, bei dem Klang als veränderliches Ding bewiesen wird", kann definiert werden als:

Die Begründung ist derart, dass

- (1) es ein richtiges "unähnliches Beispiel" gibt, welches sowohl die Begründung als auch die zu beweisende Qualität beinhaltet,
- (2) die Begründung eine Beziehung zu "veränderlichem Ding" hat, und
- (3) durch gültige Wahrnehmung festgestellt werden kann, dass die Begründung etwas ist, das nur nicht auf die Gruppe unähnlicher Fälle zutrifft, auf die behauptete Weise, in einem Beweis, bei dem Klang als unveränderliches Ding bewiesen wird.

Hier ist das klassische Beispiel. "Etwas das produziert ist" ist ein Beispiel, bei dem, in einem Beweis wo "etwas, das produziert ist" als Begründung benutzt wird, um zu beweisen, dass Klang etwas Veränderliches ist, alle drei standhalten: die Beziehung zwischen dem Subjekt und der Begründung, die positive Notwendigkeit zwischen der Begründung und der zu beweisenden Qualität, und die negative Notwendigkeit zwischen der Begründung und der zu beweisenden Qualität.

*Auswahl aus den gesammelten Themen:
Subjekte und Objekte*

Das Studium der subjektiven Geisteszustände und der großen Vielfalt von Objekten, die tatsächlich an einer Wahrnehmung beteiligt sind, die diese Geisteszustände beinhaltet, ist eines der wichtigsten und faszinierendsten Themen im Studium der buddhistischen Logikschulen. Dieses spezielle Thema wird am gründlichsten in einem klösterlichen Lehrbuch des tibetischen Klosters Drepung behandelt, das im Volksmund als Die gesammelten Themen des spirituellen Sohnes (Sras bsdus-grva) von Meister Ngawang Trashi - dem spirituellen Sohn des großen Jamyang Shepa (1648-1721) - bekannt ist.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Hier werden wir einen Vortrag über Objekte und Subjekte halten.

Hier ist zweitens die Darstellung unserer eigenen Position.

Es gibt eine Definition eines Objekts, denn sie lautet wie folgt:

Alles, was durch eine gültige Wahrnehmung wahrgenommen wird.

"Objekte" und "existierende Objekte" und "vom Verstand wahrgenommene Objekte" sind alle synonym. Objekte können in zwei Arten unterteilt werden: die zwei Arten von funktionierenden Dingen und unveränderlichen Dingen.

Funktionierende Dinge können in fünf verschiedene Arten unterteilt werden: (1) der Haufen der physischen Materie, (2) der Haufen der Gefühle, (3) der Haufen der Unterscheidungskraft, (4) der Haufen der anderen Faktoren und (5) der Haufen des Bewusstseins.

Es gibt eine Definition des Haufens von physischer Materie, weil er existiert:

Das, was man als physische Materie bezeichnen kann und was ihre vielen verschiedenen Teile umfasst.

Die beiden Ausdrücke "Haufen physischer Materie" und "physische Materie" beziehen sich beide auf dieselbe Sache. Der Haufen physischer M a t e r i e kann in zwei Gruppen unterteilt werden: äußere physische Materie und innere physische Materie.

Die äußere physische M a t e r i e k a n n in fünf Typen unterteilt werden, die vom Tor der Form bis zum Tor der greifbaren Objekte reichen. Die innere physische Materie kann ebenfalls in fünf Typen unterteilt werden, die von der Sinneskraft des Auges bis zur Sinneskraft des Körpers reichen.

Es gibt eine Definition des Gefühlshaufens, denn sie lautet wie folgt:

Etwas, das seine vielen Teile in sich vereint und dass die geistige Funktion der Erfahrung ist, die von sich aus ihr bestimmtes Objekt erlebt.

Die beiden Begriffe "Gefühlshaufen" und "Gefühl" bezeichnen beide dasselbe. Der Gefühlshaufen kann in sechs verschiedene Arten unterteilt werden: das Gefühl, das durch den Kontakt mit dem Auge entsteht; das Gefühl, das durch

den Kontakt mit dem Ohr entsteht; das Gefühl, das durch den Kontakt mit der Nase entsteht; das Gefühl, das durch den Kontakt mit der Zunge entsteht; das Gefühl, das durch den Kontakt mit dem Körper entsteht, und das Gefühl, das durch den Kontakt mit dem Geist entsteht.

Die Gefühle lassen sich noch feiner in achtzehn verschiedene Typen unterteilen, die man erhält, wenn man jede der sechs oben genannten Arten in die drei Kategorien Vergnügen, Schmerz und neutrales Gefühl unterteilt.

Es gibt eine Definition des Begriffs "Diskriminierungshäufung", denn sie lautet wie folgt

Diejenige geistige Funktion, die sich dadurch auszeichnet, dass sie von sich aus die Unterscheidungsmerkmale ihres Gegenstandes erfasst, und die ihre vielen Teile einschließt.

Die beiden Begriffe "Unterscheidungshaufen" und "Unterscheidung" beziehen sich beide auf dieselbe Sache. Die Unterscheidung kann in zwei Arten unterteilt werden: die Art, die nach Merkmalen greift, und die Art, die nach Symbolen greift.

Wir können verschiedene Arten der Unterscheidung der Art, die nach Merkmalen greift, postulieren, denn dies wären die folgenden fünf verschiedenen Arten:

- 1) Unterscheidung, die sich aus dem Kontakt mit dem Auge ergibt;
- 2) Diskriminierung, die durch Kontakt mit dem Ohr entsteht;
- 3) Diskriminierung, die sich aus dem Kontakt mit der Nase ergibt;
- 4) Diskriminierung, die durch Kontakt mit der Zunge entsteht; und
- 5) Diskriminierung, die durch Körperkontakt entsteht.

Wir können auch eine Art von Unterscheidung postulieren, die nach Symbolen greift, denn dies wäre die Unterscheidung, die sich aus dem Kontakt mit dem Geist ergibt.

Es gibt eine Definition des Haufens von anderen Faktoren, denn es ist die folgende:

Das, was (1) aus jenen funktionierenden Dingen besteht, die nicht zu einem oder mehreren der Haufen der physischen Materie, des Gefühls, des Unterscheidungsvermögens oder des Bewusstseins gehören, und was (2) seine vielen Teile einschließt.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Die Begriffe "Haufen anderer Faktoren" und "andere Faktoren" beziehen sich beide auf dieselbe Sache. Andere Faktoren können in zwei Arten unterteilt werden: jene anderen Faktoren, die Dinge verändern, die weder physisch noch mental sind, und jene anderen Faktoren, die mit dem Geist verbunden sind.

Es gibt eine Definition für diese anderen Faktoren, die Dinge verändern, die weder körperlich noch geistig sind:

Die Dinge, die (1) andere Faktoren sind und die sich (2) dadurch auszeichnen, dass sie keinen mit ihnen verbundenen Geisteszustand haben.

Es gibt ein klassisches Beispiel für diese Art von anderen Faktoren, und das sind die Arbeitsmittel.

Es gibt eine Definition der anderen Faktoren, die mit dem Geist verbunden sind:

Die Dinge, die (1) andere Faktoren sind und die sich (2) dadurch unterscheiden, dass sie einen Geisteszustand haben, der mit ihnen verbunden ist.

Andere Faktoren, die mit dem Geist verbunden sind, können in 49 verschiedene geistige Funktionen unterteilt werden. Das liegt daran, dass alle geistigen Funktionen außer den beiden Funktionen Fühlen und Unterscheiden andere Faktoren sind, die mit dem Geist verbunden sind.

Es gibt eine Definition des Bewusstseinshaufens:

(1) Ein Geisteszustand, der ein Bewusstsein von etwas anderem als sich selbst ist und die mentalen Funktionen hat, die in Verbindung mit ihm auftreten; und der (2) seine vielen Teile einschließt.

Die Ausdrücke "Bewusstseinshaufen" und "Bewusstsein" sowie "Geist" und "Bewusstsein" sind alle synonym.

Der Haufen des Bewusstseins kann in sechs Teile geteilt werden, nämlich die sechs vom Augenbewusstsein bis zum Bewusstsein deines Gewahrseins.

Es gibt die folgende Definition eines Subjekts:

Jedes existierende Ding, das sich mit seinem Gegenstand beschäftigt.

Es gibt drei verschiedene Arten von Themen: Geisteszustände, Themen, die etwas Physisches sind, und Themen, die etwas Veränderliches sind, das weder physisch noch mental ist.

Es gibt die folgende Definition von Wahrnehmung:

Das, was unsichtbar und bewusst ist.

Die Ausdrücke "Wahrnehmung" und "Geisteszustand" sind synonym. Die Wahrnehmung kann in zwei Teile unterteilt werden: die Wahrnehmung des Geistes von sich selbst (Apperzeption) und die Wahrnehmung des Geistes von etwas anderem als sich selbst.

Es gibt die folgende Definition von Apperzeption:

Der Aspekt des Geistes, der begreift.

Die Ausdrücke "Apperzeption" und "direkte Apperzeption" sind synonym.

Es gibt ein klassisches Beispiel für eine Apperzeption, und zwar die Selbstwahrnehmung des Geistes, bei der du dein Augenbewusstsein für die Farbe Blau erlebst.

Die Wahrnehmung des Geistes von anderen Dingen als sich selbst kann in zwei Arten unterteilt werden: [Haupt-]Geist und mentale Funktionen.

Die Definition von "Geist" ist dieselbe wie die, die wir zuvor [als Definition von Wahrnehmung] gegeben haben.

Es gibt eine Definition für eine psychische Funktion:

Die Wahrnehmung, die einen Hauptverstand hat, mit dem sie in Verbindung steht.

Die geistigen Funktionen lassen sich in 51 verschiedene Arten unterteilen. Diese sind die fünf allgegenwärtigen, die fünf, die bestimmen, wie ihr Objekt wahrgenommen wird, die sechs primären mentalen Leiden, die 20 sekundären mentalen Leiden, die elf tugendhaften mentalen Funktionen und die vier variablen mentalen Funktionen.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Es gibt eine bestimmte Art, die fünf ominösen geistigen Funktionen aufzuzählen: Gefühl, Unterscheidung, Bewegung des Geistes, Kontakt und Richtung des Geistes.

Es gibt eine bestimmte Art, die fünf geistigen Funktionen aufzuzählen, die bestimmen, wie ihr Gegenstand wahrgenommen wird: Wille, Wunsch, Gedächtnis, Konzentration und Intelligenz.

Es gibt eine bestimmte Art, die sechs primären geistigen Leiden aufzuzählen: unwissendes Verlangen, Ärger, Stolz, Unwissenheit, falsche Ansichten und schädliche Zweifel.

Falsche Ansichten können in fünf unterteilt werden: die verderbliche Ansicht, die extreme Ansicht, die falsche Ansicht, die Ansicht, die falsche Ansichten für das Beste hält, und die Ansicht, dass schädliche Verhaltensregeln und Askese das Beste sind.

Die erste Gruppe der zehn sekundären geistigen Leiden lässt sich wie folgt aufzählen: Gereiztheit, Groll, Verheimlichung von Fehlern, Groll, Eifersucht, Geiz, Betrug, Vortäuschung, Eitelkeit und Bosheit.

Die zweite Gruppe der zehn sekundären geistigen Leiden kann auf folgende Weise aufgezählt werden: Mangel an Scham, Mangel an Rücksichtnahme, geistige Trägheit, geistige Unruhe, Mangel an Glauben, Faulheit, Mangel an Sorgfalt, Vergessen des Objekts, Mangel an Achtsamkeit und Ablenkung.

Die elf tugendhaften geistigen Funktionen lassen sich wie folgt aufzählen: Sinn für Scham, Sinn für Rücksichtnahme, Mangel an Vorliebe für Dinge, die man nicht kennt, Mangel an Abneigung gegen Dinge, die man nicht kennt, Mangel an Unwissenheit, Glaube, Biagsamkeit, Sorgfalt, Gleichmut, freudige Anstrengung und die Vermeidung von Schaden für andere.

Die vier variablen geistigen Funktionen sollten auf folgende Weise aufgezählt werden: das Paar aus grobem und feinem Gewahrsein, Schlaf und Bedauern.

Wir können ein Beispiel für ein Subjekt anführen, das zu den sich verändernden Dingen gehört, die weder körperlich noch geistig sind, denn das wäre eine Person.

Wir können auch ein Beispiel für einen Gegenstand anführen, der etwas

Physisches ist, denn das wären die fünf, die von der Sinneskraft des Auges bis zur Sinneskraft des Körpers reichen.

Die Wahrnehmung kann in zwei Arten unterteilt werden:

Geisteszustände, die gültige Wahrnehmungen sind, und solche, die keine gültigen Wahrnehmungen sind.

Es gibt folgende Definition für eine gültige Wahrnehmung: eine frische, unverfälschte Wahrnehmung.

Die gültige Wahrnehmung kann in zwei Arten unterteilt werden: direkte gültige Wahrnehmung und deduktive gültige Wahrnehmung.

Es gibt folgende Definition von direkter gültiger Wahrnehmung: frische, unverfälschte Wahrnehmung, die frei von diskursivem Denken ist.

Die direkte gültige Wahrnehmung kann in sechs verschiedene Arten unterteilt werden, die von der direkten gültigen Wahrnehmung in Form des Augenbewusstseins bis zur direkten gültigen Wahrnehmung in Form des Bewusstseins des eigenen Gewahrseins reichen.

Es gibt die folgende Definition der deduktiv gültigen Wahrnehmung: das, was (1) eine frische, treffsichere Wahrnehmung und (2) ein Zustand der Wahrnehmung, in dem man glaubt, dass man Begriffe und ihre Referenten in einer Weise hält, in der sie miteinander vermischt sind.

Die deduktiv gültige Wahrnehmung kann in drei Arten unterteilt werden: die deduktiv gültige Wahrnehmung auf der Grundlage logischer Überlegungen, die deduktiv gültige Wahrnehmung auf der Grundlage von Konventionen und die deduktiv gültige Wahrnehmung auf der Grundlage glaubwürdiger Autoritäten.

Wir können ein Beispiel für eine deduktiv gültige Wahrnehmung auf der Grundlage logischer Überlegungen anführen, denn es wäre die deduktive Wahrnehmung, mit der man erkennt, dass der Klang ein sich veränderndes Ding ist.

Wir können ein Beispiel für eine deduktiv gültige Wahrnehmung auf der Grundlage von Konventionen anführen, denn es wäre die deduktive Wahrnehmung, mit der man erkennt, dass der Mond als "Heimat des Kaninchens" bezeichnet werden kann.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

[Anmerkung des Übersetzers: In Indien und Tibet sollen die Muster auf dem Mondgesicht der Überlieferung nach, die Form eines Kaninchens haben, und der Mond wurde manchmal als "Heimat des Kaninchens" bezeichnet.]

Geisteszustände, die keine gültigen Wahrnehmungen sind, können in drei verschiedene Arten unterteilt werden: ein Versagen, etwas wahrzunehmen; Wahrnehmungen, die falsch sind; und Zweifel.

Wir können ein Beispiel für das Nicht-Wahrnehmen von etwas anführen, denn das wären all die Fälle, in denen sich ein Gegenstand der Wahrnehmung präsentiert, man ihn aber nicht erfasst.

Falsche Wahrnehmungen können in zwei verschiedene Arten unterteilt werden: falsche Wahrnehmungen, die ein diskursives Denken darstellen, und falsche Wahrnehmungen, die kein diskursives Denken darstellen.

Wir können Beispiele für Wahrnehmungen anführen, die falsch sind und ein diskursives Denken darstellen, denn sie wären so etwas wie der Gedanke, dass der Klang unveränderlich ist, oder die Tendenz zu glauben, dass die Person eine eigene Natur hat.

Wir können Beispiele für Wahrnehmungen anführen, die falsch sind und kein diskursives Denken darstellen; einzelne Fälle wären ein Sinnesbewusstsein, in dem man einen Schneeberg als blau wahrnimmt, oder ein Sinnesbewusstsein, in dem man eine Fata Morgana als echtes Wasser wahrnimmt.

Wir können ein Beispiel für den Zweifel anführen, denn es wäre der Zweifel, bei dem man sich fragt, ob der Klang etwas Unveränderliches ist oder etwas, das sich verändert.

Es gibt folgende Definition der offensichtlichen Realität: das, was durch eine direkte gültige Wahrnehmung direkt erkannt werden kann. Die Ausdrücke "offensichtliche Realität" und "funktionierende Dinge" beziehen sich auf ein und dieselbe Sache.

Es gibt folgende Definition der verborgenen Realität: das, was direkt durch eine deduktiv gültige Wahrnehmung erkannt werden kann. Die Ausdrücke "verborgene Realität" und "Existenz" beziehen sich auf ein und dieselbe Sache.

Gegenstand der formalen Logik:
***Eine Einführung in die Arten von korrekten logischen Aussagen
und eine Diskussion über logische Aussagen, die ein Ergebnis
verwenden***

An dritter Stelle steht unsere Erklärung der richtigen Gründe. Unsere Darstellung erfolgt in sechs Teilen: in Abteilungen, die auf der grundlegenden Natur beruhen; auf der zu beweisenden Qualität; auf der Art und Weise, wie der Beweis erbracht wird; auf der zu beweisenden Aussage; auf der Beziehung zur Gruppe ähnlicher Fälle; und auf dem Gegner.

Hier ist die erste von ihnen, [die Einteilung aufgrund der grundlegenden Natur]. Hier gibt es drei Arten von korrekten Gründen: solche, die ein Ergebnis beinhalten, solche, die eine Natur beinhalten, und solche, die dazu dienen, die Abwesenheit von etwas zu beweisen.

Wir werden die erste von ihnen in vier Teilen erörtern: ihre Definition; ihre Unterteilungen; eine Erläuterung der gültigen Wahrnehmung, die verwendet wird, um zu bestätigen, dass die Definition richtig auf ein endgültiges Beispiel angewendet wird; und eine Identifizierung der verschiedenen Elemente, wie der Grund, die zu beweisende Qualität und der Gegenstand.

Hier ist die erste. Die Definition für etwas, das ein korrekter Grund ist, der ein Ergebnis für einen bestimmten Beweis beinhaltet, lautet wie folgt:

Es muss erstens ein richtiger, positiver Grund für einen bestimmten Beweis sein. Zweitens muss es eine Sache geben, die sowohl (1) etwas ist, das als die explizite Eigenschaft gilt, die in dem Beweis bewiesen werden soll, in dem es als Grund dient; und (2) auch seine Ursache.

Die Formen der Debatte:
Die zwei Antworten auf die Erklärung der Notwendigkeit

In Lektüre vier haben wir die Behauptung einer Notwendigkeit besprochen, die meist als sarkastische Erwiderung auf eine unannehmbare Aussage des Gegners ausgedrückt wird. Erinnern Sie sich an das Beispiel, das wir zuvor

gegeben haben:

Wenn etwas die Farbe einer Blume hat, muss es immer
eine weiße Farbe sein.

Unsere sarkastische Antwort war,

Betrachten wir die Farbe einer roten Rose.
Ist sie dann eine weiße Farbe?
Weil es die Farbe einer Blume ist.

Die Phrase "So ist es" heißt auf Tibetisch *tel*, *und* immer, wenn dies in einer Debatte gesagt wird, sinkt die Stimme in einem sarkastischen Ton (wenn die Stimme in *tel* ansteigt, bedeutet dies, dass *es so ist*, was bedeutet, dass wir unsere Aussage akzeptieren; wir sprechen also *nicht* sarkastisch).

Wenn ein Debattierer, sei es wir selbst oder unser Gegner, dem anderen eine sarkastische Erklärung der Notwendigkeit vorlegt - eine, die mit "*tel*" endet und bei der die Stimme sinkt - dann sind uns zwei mögliche Antworten erlaubt.

Die erste ist "Ich stimme zu", oder *du* ('*dod*) auf Tibetisch. In dem gerade erwähnten Fall würde dies auf die Antwort "Ich stimme zu, dass die Farbe einer roten Rose eine weiße Farbe ist." hinauslaufen.

Die zweite der beiden möglichen Antworten ist *chiy chir* (*ci'i phyir*), was soviel bedeutet wie "Warum?". (was im Wesentlichen bedeutet, dass man *nicht* einverstanden ist). In diesem Fall würde es bedeuten: "Warum fragst du, ob die Farbe einer roten Rose eine weiße Farbe ist?" oder, genauer gesagt, "Warum unterstellst du mir, dass ich denken würde, dass die Farbe einer roten Rose eine weiße Farbe ist?"

Diese beiden Antworten auf die Feststellung einer Notwendigkeit werden immer in der Diskussion verwendet, kommen aber in schriftlichen Diskussionen in der Schrift selten vor. In einem Fall wie dem obigen impliziert die Zeile "Weil sie die Farbe einer Blume hat", dass jemand auf die sarkastische Behauptung der Notwendigkeit "Ist sie also eine weiße Farbe?"

Der häufigste Fall, in dem wir die Antwort "Ich stimme zu" in schriftlichen Debatten sehen, ist die Formulierung "Angenommen, Sie stimmen unserer ursprünglichen Aussage zu".

Diese beiden Antworten auf eine Behauptung der Notwendigkeit bilden zusammen mit den beiden Standardantworten auf die Behauptung eines Grundes, die in Lektüre 3 behandelt wurden, fast das gesamte Repertoire eines

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Fünf

Debattierers, wenn er mit einer Behauptung seines Gegners konfrontiert wird. Die vier Antworten laufen im Wesentlichen auf ein "Ja" oder "Nein" hinaus - positiv oder negativ - und führen das Argument auf einen neuen Zweig möglicher Szenarien.

Wenn ein Debattierender nur einer logischen Abfolge von Aussagen folgt, während der andere nur mit angemessenen positiven oder negativen Antworten antwortet, dann *muss die* Wahrheit schließlich erreicht werden. Das ist die Schönheit der buddhistischen Debatte.

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter
Teil Sechste Lektüre: Die Kunst der Vernunft, Teil Zwei**

*Auswahl aus den gesammelten Themen:
Negativ und positiv*

Die Auswahl hier stammt aus einem klösterlichen Lehrbuch, das im Volksmund als Die gesammelten Themen des spirituellen Sohnes (Sras bsdus-grva) bekannt ist, von Meister Ngawang Trashi, dem spirituellen Sohn des großen Jamyang Shepa (1648-1721).

Bitte beachte, dass die eingerückten Aussagen in der Regel von der Gegenseite stammen. Die Antworten in Klammern sind diejenigen, die im tibetischen Text normalerweise ungeschrieben bleiben und aufgrund des jeweils folgenden Kontextes als solche verstanden werden.

Hier ist zweitens die Darstellung unserer eigenen Position. Es gibt eine Definition eines negativen Dings, denn sie lautet wie folgt:

Ein Ding, das von dem Geisteszustand wahrgenommen werden muss, der es direkt wahrnimmt durch einen Prozess der direkten Eliminierung dessen, was es verneint.

Die vier Begriffe "negatives Ding", "Ausschluss", "Ausschluss von allem anderen" und "Umkehrung" beziehen sich alle auf dasselbe Ding.

Negative Dinge können in zwei verschiedene Arten unterteilt werden: Dinge, die negativ sind im Sinne von etwas nicht sein, und Dinge, die negativ sind im Sinne der Abwesenheit von etwas.

Es gibt eine Definition für ein "negatives Ding in dem Sinne, etwas nicht zu sein", denn sie lautet wie folgt:

Ein negatives Ding, das so beschaffen ist, dass der Begriff, der es ausdrückt, etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv - das nebenbei das verneint, was es verneint.

Es gibt ein klassisches Beispiel für ein negatives Ding im Sinne von etwas nicht sein und zwar: "Geräusche sind [immer] veränderliche Dinge".

Es gibt eine Definition für ein negatives Ding im Sinne einer Abwesenheit von etwas und sie lautet wie folgt:

Ein negatives Ding, das derart ist, dass der Begriff, der es ausdrückt, nichts anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv - das nebenbei das verneint, was es verneint.

Es gibt ein klassisches Beispiel für ein negatives Ding im Sinne einer Abwesenheit von etwas, und zwar: die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat.

Negative Dinge können in fünf verschiedene Arten unterteilt werden:

- 1) Diejenigen, die so beschaffen sind, dass der Begriff, der sie direkt ausdrückt etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint;
- 2) Diejenigen, bei denen der Begriff, der sie ausdrückt, dies indirekt impliziert;
- 3) Diejenigen, bei denen der Begriff, der sie ausdrückt, dies sowohl direkt als auch indirekt impliziert;
- 4) Diejenigen, bei denen der Begriff, der sie ausdrückt, dies durch den Kontext impliziert;
- 5) Diejenigen, bei denen der Begriff, der sie ausdrückt, nichts anderes impliziert - weder ein Negativ in dem Sinne von etwas nicht sein noch ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint.

Es gibt eine erste Art von Negativ, derart, dass der Begriff, der es direkt ausdrückt, etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint, denn ein solches wäre die Tatsache, dass die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat, für einen Wasserkrug zutrifft.

Angenommen, du sagst, dass dies nicht richtig ist.

Betrachte selbiges Ding.

Es ist der Fall, dass es sich um die Art von negativem Ding handelt, das derart ist, dass der Begriff, der es ausdrückt, direkt etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint,

Weil (1) der Begriff, der es ausdrückt, das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint; und (2) er auch direkt etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv.

[Der erste Teil der von dir angeführten Begründung ist falsch: Es ist nicht richtig zu sagen, dass der Begriff, der die Tatsache zum Ausdruck bringt, dass die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat, auf einen Wasserkrug zutrifft, verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint].

Aber der erste Teil unserer Begründung ist richtig, denn der Ausdruck "die Tatsache, dass die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat, auf einen Wasserkrug zutrifft" verneint in seinem eigentlichen Wortlaut die Möglichkeit, dass irgendeine Eigennatur, die irgendeiner Person zu eigen wäre, jemals auf einen Wasserkrug zutreffen könnte.

[Der zweite Teil der von dir angeführten Begründung ist falsch: Es ist nicht richtig zu sagen, dass der Begriff, der die Tatsache ausdrückt, dass die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat, auf einen Wasserkrug zutrifft, auch direkt etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv].

Aber der zweite Teil unserer Begründung ist richtig, denn der Ausdruck "die Tatsache, dass die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat, auf einen Wasserkrug zutrifft" (1) impliziert direkt, dass die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat, existiert, und (2) die Tatsache, dass die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat, auf einen Wasserkrug zutrifft, ist ein negatives Ding im Sinne von etwas nicht sein.

Der erste Teil unserer Begründung ist leicht zu akzeptieren.

Angenommen, du sagst, dass der zweite Teil nicht richtig ist.

Betrachte die Tatsache, dass keine Person eine Eigennatur hat. Die Tatsache, dass dies für einen Wasserkrug zutrifft, ist also ein negatives Ding im Sinne von etwas nicht sein, denn sie kann als existierend bestätigt werden. Es gibt eine zweite Art von Negativ, nämlich derart, dass der Begriff, der es ausgedrückt, indirekt etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint, denn ein solches wäre die Tatsache, dass Max Mustermann, der wohlbeleibt ist, tagsüber nie isst.

[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass die Tatsache, dass Max Mustermann, der wohlbeleibt ist, tagsüber nie isst, ein Beispiel für diese Art von Negativ ist].

Dies ist aber der Fall,

weil (1) der Ausdruck "Max Mustermann, der wohlbeleibt ist, isst tagsüber nie" indirekt impliziert, dass er nachts isst, indem er nebenbei direkt verneint, was er verneint: dass er am Tag isst; und (2) sein nächtliches Essen ein positives Ding ist.

Das ist der Fall,
denn Essen ist ein positives Ding.

Es gibt eine dritte Art von Negativ, nämlich derart, dass der Begriff, der es ausdrückt, sowohl direkt als auch indirekt etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein oder ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint, denn ein solches wäre die Tatsache, dass es einen Max Mustermann, der wohlbeleibt ist, gibt, der tagsüber nicht isst und der nicht dünn ist.

[Es ist nicht korrekt zu sagen, dass die Tatsache, dass es einen Max Mustermann gibt, der wohlbeleibt ist, der tagsüber nicht isst und der nicht dünn ist, die Art von negativem Ding ist, wo der Begriff, der es sowohl direkt als auch indirekt ausdrückt, etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von nicht etwas sein oder ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er direkt im eigentlichen Wortlaut verneint.]

Es ist aber der Fall, dass es richtig ist, genau dies zu sagen, denn (1) der Ausdruck "Es gibt einen Max Mustermann gibt, der wohlbeleibt ist, der tagsüber nichts isst und der einen Körper hat, der nicht dünn ist" impliziert indirekt, dass er nachts isst - und impliziert direkt, dass es einen Körper gibt, der nicht dünn ist - nebenbei zur direkten Verneinung, dass er tagsüber isst; und (2) die Tatsache, dass es einen Körper gibt, der nicht dünn ist, ist ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein.

Es gibt eine vierte Art von Negativ, nämlich derart, dass der Begriff, der es ausdrückt, durch den Kontext etwas anderes impliziert - entweder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein, oder ein Positiv - das nebenbei verneint, was er im tatsächlichen Wortlaut direkt verneint, denn ein solches wäre, wo du festgestellt hast, dass eine bestimmte Person entweder der königlichen Kaste oder der Brahmanenkaste angehören muss, dir aber nicht sicher bist, welcher davon. Und dann sagt jemand: "Er ist kein Brahmane." Der Wortlaut hier verneint direkt in den Worten, dass er ein Brahmane ist, und impliziert sodann - durch den Kontext - dass er der königlichen Kaste angehört. Und das ist der Prozess, dem du folgen musst, um zu bestimmen, was davon er ist.

Es gibt schließlich noch jene Art von Negativ, wo der Begriff, der es ausdrückt, nichts anderes impliziert - weder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein noch ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut

direkt verneint, denn eine solche wäre die Tatsache, dass ein bestimmter Brahmane keinen Alkohol trinkt.

[Es ist nicht richtig zu sagen, dass die Tatsache, dass ein bestimmter Brahmane keinen Alkohol trinkt, eine Art von Negativ ist, wo der Begriff, der es ausdrückt, nichts anderes impliziert - weder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein noch ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint.]

Dies ist aber der Fall, denn der Ausdruck "Der Brahmane trinkt keinen Alkohol" impliziert weder direkt, noch indirekt, noch durch den Kontext etwas anderes - weder ein Negativ im Sinne von etwas nicht sein noch ein Positiv - das nebenbei das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut direkt verneint: Nämlich, dass der Brahmane Alkohol getrunken hat.

Diese fünf können in zwei Kategorien unterteilt werden: Negative im Sinne von "etwas nicht sein" und Negative im Sinne von "Abwesenheit von etwas". Das ist so, weil die ersten vier als Negative im Sinne von "etwas nicht sein" und das letzte als Negativ im Sinne von "Abwesenheit von etwas" betrachtet werden sollten.

Es ist nicht zwangsläufig der Fall, dass, nur weil etwas ein negatives Ding ist, der Begriff, der es ausdrückt, das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut verneint. Dies ist nämlich weder bei Negativen im Sinne von "etwas nicht sein" noch bei Negativen im Sinne von "Abwesenheit von etwas" zwangsläufig der Fall.

[Der erste Teil deiner Argumentation ist nicht richtig: Es ist nicht richtig zu sagen, dass es bei Negativen im Sinne von "etwas nicht sein" nicht zwangsläufig der Fall ist, dass der Begriff, der sie ausdrückt, das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut verneint.]

Aber der erste Teil unserer Begründung ist richtig, denn - auch wenn die zwei, unveränderlichen Dinge und erfahrbare Dinge, Negative im Sinne von "etwas nicht sein" sind - sind sie nicht derart, dass die Begriffe, die sie [im Tibetischen] ausdrücken, das verneinen, was sie im eigentlichen Wortlaut verneinen.

[Der zweite Teil deiner Begründung ist nicht richtig: Es ist nicht richtig zu sagen, dass es bei Negativen im Sinne von "Abwesenheit von etwas" nicht zwangsläufig der Fall ist, dass der Begriff, der sie ausdrückt, das verneint, was er im eigentlichen Wortlaut verneint.]

Aber der zweite Teil unserer Begründung ist richtig,

denn - auch wenn die zwei, Raum und die wahre Natur der Dinge, Negative im Sinne von "Abwesenheit von etwas" sind - sind sie nicht derart, dass die Begriffe, die sie ausdrücken, das verneinen, was sie im eigentlichen Wortlaut verneinen.

*Gegenstand der formalen Logik:
Logische Aussagen, die Naturen verwenden*

Die folgende Auswahl stammt aus dem klösterlichen Lehrbuch mit dem Titel Erklärung der Kunst der Beweisführung (rTags-rigs), vom Tutor Seiner Heiligkeit des Dalai Lama, Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).

Hier folgt zweitens unsere Erklärung der richtigen Begründungen, welche Naturen nutzen.

Wir werden in drei Schritten vorgehen: die Definition, die Unterteilungen und die klassischen Beispiele.

Hier ist der erste. Die Definition einer korrekten Begründung, welche eine Natur in einem spezifischen Beweis nutzt, lautet wie folgt:

Eine Begründung, wo die drei Beziehungen standhalten, und die eine Natur verwendet.

Die Definition einer korrekten Begründung der Art, die eine Natur in einem spezifischen Beweis nutzt, lautet wie folgt:

Eine Begründung, wo die drei Beziehungen standhalten, und die eine Natur in irgendeinem bestimmten Beweis verwendet.

Die Definition einer korrekten Begründung, die eine Natur in irgendeinem bestimmten Beweis verwendet, kann auch wie folgt definiert werden:

Eine Begründung, die (1) eine korrekte Begründung in irgendeinem bestimmten Beweis ist, und (2) die als diese Art von Begründung [eine, die eine Natur nutzt] bestätigt wird durch die Tatsache, dass alles, was als die explizite Qualität betrachtet wird, die für den bestimmten Beweis, in dem sie als Begründung dient, bewiesen werden soll, zwangsläufig derart ist, dass sie [die Begründung] immer auch die Qualität ist.

Hier ist der zweite Schritt. Richtige Begründungen, die eine Natur nutzen, können in zwei verschiedene Arten unterteilt werden: richtige Begründungen, die eine Natur nutzen und derart sind, dass sie eine bestimmte Unterscheidung

treffen, [indem sie auf das Ding hinweisen, das sie gemacht hat]; und richtige Begründungen, die eine Natur nutzen und derart sind, dass sie keine bestimmte Unterscheidung treffen, [indem sie auf das Ding hinweisen, das sie gemacht hat].

Hier ist die Definition des ersten:

Eine Begründung, die (1) eine richtige Begründung für einen bestimmten Beweis ist, der eine Natur nutzt; und (2) die als diese Art von Begründung bestätigt wird durch die Tatsache, dass der Begriff, der sie ausdrückt, auf das Ding verweist, das sie gemacht hat.

Die Definition des zweiten lautet wie folgt:

Eine Begründung, die (1) dasselbe ist wie der soeben genannte erste Teil; und (2) die als diese Art von Begründung bestätigt wird durch die Tatsache, dass der Begriff, der sie ausdrückt, nicht auf das Ding verweist, das sie gemacht hat.

Die erste Art lässt sich wiederum in zwei Arten unterteilen: diejenigen, die direkt auf das Ding verweisen, das sie gemacht hat, und solche, die dies indirekt tun.

Hier nun drittens die klassischen Beispiele. "Ein Ding, das durch bewusste Anstrengung erzeugt wird" und "ein Ding, das erschaffen wird" sind Beispiele für die erste Art von Begründung, in einem Beweis, dass der Klang eines Zeremonienhorns ein veränderliches Ding ist. "Ein Ding, das gemacht wird" ist ein Beispiel für die zweite Art von Begründung, in einem Beweis, dass Klang ein veränderliches Ding ist. "Ein funktionierendes Ding" ist ein Beispiel für eine korrekte Begründung, die eine Natur nutzt und derart ist, dass sie frei ist vom Treffen einer bestimmten Unterscheidung, [indem sie auf das Ding hinweist, das sie gemacht hat].

Eine richtige Begründung, die eine Natur nutzt und die für den Beweis verwendet wird, dass Klang ein veränderliches Ding ist, kann auch auf eine andere Weise unterteilt werden. Diese Unterteilung würde erfolgen in (1) richtige Begründungen, die eine Natur nutzen und die auf die gesamte Gruppe ähnlicher Fälle für Beweis zutreffen, und (2) richtige Begründungen, die eine Natur nutzen und die auf die Gruppe ähnlicher Fälle für den Beweis sowohl zutreffen als auch nicht zutreffen.

Entsprechende Beispiele wären die Begründung "ein Ding, das produziert ist" und die Begründung "etwas, das für die Qualität des Produziertsein charakteristisch ist".

Hier ist eine Anwendung für jede dieser Arten.

"Ein Ding, das produziert ist" ist die erste Art von Begründung, weil es (1) eine richtige Begründung für den besonderen Beweis ist, der eine Natur nutzt; und (2) sie derart ist, dass, wenn etwas ein veränderliches Ding ist, es dies immer sein muss [d.h. ein Ding, das produziert ist].

"Etwas, das für die Qualität des Produziertseins charakteristisch ist" ist die zweite Art von Begründung, denn es ist (1) eine richtige Begründung für den besonderen Beweis, der eine Natur nutzt; und (2) sie ist derart, dass, wenn etwas ein veränderliches Ding ist, es dies nicht zwangsläufig ist [d.h. etwas, das für die Qualität des Produziertseins charakteristisch ist].

*Die Formen der Debatte:
Schriftliche Autorität heranziehen*

In der buddhistischen Debatte können wir ein Ding auf zwei Arten beweisen: Wir können es mit Logik beweisen, und wir können es mit schriftlicher Autorität beweisen, das heißt, indem wir eine Schrift zitieren, die von der Gegenseite akzeptiert wird. Im Tibetischen sind diese beiden Begriffe als *rikpa* (*rigs-pa*) und *lung* (*lung*) bekannt - und das Konzept ist so wichtig, dass einige Mönche (wie Khen Rinpoches ergebener Diener) den Namen "Lungrik" erhalten. Das Zitieren von Schriften muss natürlich mit Vorsicht erfolgen, wenn man versucht, einer Person, die noch kein Buddhist ist, etwas zu demonstrieren, da sie die Autorität, die man zitiert, sehr wohl leugnen könnte.

Die bevorzugten Texte, die im Kloster zitiert werden, sind die alten Schriften aus Indien: Entweder das Wort von Lord Buddha selbst oder das Wort eines der großen frühen indischen Meister, wie sie in den Kangyur- und Tengyur-Sammlungen der großen indischen Klassiker zu finden sind, die ins Tibetische übersetzt wurden. Diese werden von allen Schulen des tibetischen Buddhismus akzeptiert. In einer Debatte zwischen Klöstern, die alle der Gelukpa-Tradition angehören - z.B. bei den jährlichen Winterdebatten, an denen hauptsächlich Mönche der "Großen Drei" Klöster Sera, Ganden und Drepung teilnehmen - werden am liebsten die Werke von Je Tsongkapa oder einem seiner wichtigsten Schüler zitiert: Gyaltsab Je, Kedrup Je, oder Seine Heiligkeit der Erste Dalai Lama.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

In den alltäglichen Debatten im eigenen Kloster zitiert man normalerweise aus einem der klösterlichen Lehrbücher, die für den Lehrplan jedes einzelnen Klosters spezifisch sind;

Diese sind als *yikcha* (*yig-cha*) bekannt. Diese Lehrbücher haben sich in den letzten fünfhundert Jahren ähnlich entwickelt wie die ACI-Kurshefte und ähnliche Kurse im Westen.

Die Munition für die Verwendung eines Zitats in der Debatte muss natürlich im Voraus vorbereitet werden: Niemand darf ein Stück Papier mit auf das Feld bringen und alle Zitate müssen aus dem Gedächtnis vorgetragen werden. Eine gute Methode, um von der versammelten Menge ausgebuht zu werden, ist, ein Zitat zu beginnen und dann zu hängen-zubleiben, weil man es nicht aus dem Gedächtnis zu Ende bringen kann!

Ein Schriftenzitat wird normalerweise verwendet, um eine Behauptung zu untermauern, die soeben als Begründung in einem Beweis angeführt wurde, und es wird oft mit großem Brimborium eingeleitet, um die Unbestreitbarkeit und Großartigkeit der gewählten Quelle zu betonen. So zum Beispiel im folgenden Beispiel, wo wir beginnen mit:

Betrachte Klang.
Er ist ein veränderliches Ding,
weil er etwas ist, das produziert ist.

Der Gegner antwortet mit:

Deine Begründung ist falsch!

Und meint damit: Klang ist kein Ding, das produziert ist. Darauf antworten wir mit:

Betrachte Klang.
Er ist etwas produziertes,

weil es der Fall ist, dass er ein Ding ist, das produziert ist, weil der Hohe und Heilige, der gute und glorreiche Kedrup Tenpa Dargye, ein Meister (*Ke*), der alle Errungenschaften (*Drup*) erlangt hat und dessen Güte für uns alle unendlich groß ist, es so gesagt hat, und weil Seine Worte etwas sind, das ihr akzeptieren müsst!

Und er hat es so gesagt, weil er es in seiner Übersicht über die Vollendung der Weisheit mit den folgenden Worten getan hat: "Wenn wir 'ein Ding, das produziert ist' als Begründung nutzen, um zu beweisen, dass Klang ein veränderliches Ding ist."

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568) ist der Hauptautor der Lehrbuchreihe von Sera Mey. Er ist daher für die Mönche von Sera Mey eine unbestreitbare Autorität, und seine Worte müssen akzeptiert werden.

Eine typische Strategie, wenn sich ein Gegner auf die Autorität der Schrift beruft, besteht darin, zu erwidern, dass eine solche Aussage, obwohl sie in der Tat einst von dieser Autorität gemacht wurde, nicht unbedingt das beweist, was der Gegner behauptet. In einem solchen Fall könnte die andere Seite in der soeben beschriebenen Debatte erwidern:

"Das folgt nicht zwangsläufig!"

Wann immer jemand der Schrift widerspricht, ist es an der Zeit, die einzigartige Antwort der Mönche von Sera Mey hervorzuholen. (Andere Klöster haben ihre eigene, leicht abweichende Version.) Hierzu brüllt man Folgendes so laut man nur kann und fährt dann mit der obigen Formel fort:

Du widersprichst den heiligen Schriften! Du widersprichst den
heiligen Schriften!

Auswahl aus den gesammelten Themen:
Widersprüche und Zusammenhänge

Die folgende Lektüre besteht aus der Darstellung der Konzepte von Widerspruch und Beziehung ('Gal-'brel gyi rnam-bzhag) aus der Erklärung des Mittleren Weges der Beweisführung (Rigs-lam 'bring-gi rnam-par bshad-pa) des Meisterlehrers Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901), der zu seiner Zeit das Amt des Lehrers des Dalai Lama innehatte.

Bitte beachte Sie, dass die eingerückten Aussagen in der Regel von der Gegenseite stammen. Die Antworten in Klammern sind diejenigen, die im tibetischen Text normalerweise ungeschrieben bleiben und aufgrund des jeweils folgenden Kontextes als solche verstanden werden.

Hier ist der zweite Teil, in dem wir unseren eigenen Standpunkt darlegen. Wir fahren fort in zwei Schritten, die sich mit der Definition des Begriffs "Widerspruch" befassen, und dann die verschiedenen Arten von Widersprüchen.

Hier ist die Definition dessen, was es bedeutet, wenn zwei Dinge im Widerspruch zueinander stehen:

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Die zwei Dinge müssen (1) voneinander verschieden sein, und dann müssen sie derart sein, dass (2) es unmöglich ist, dass ein Ding beides davon ist.

Es gibt zwei verschiedene Arten, wie es in Widerspruch stehen kann: im Widerspruch im Sinne von sich gegenseitig ausschließend; und im Widerspruch im Sinne von diametral entgegengesetzt.

Die Definition des ersten - im Widerspruch stehen im Sinne von sich gegenseitig ausschließend - ist wie folgt:

Zwei Dinge, die so miteinander in Konflikt stehen, dass die Anwesenheit des einen automatisch die Abwesenheit des anderen bedeutet.

Die beiden Begriffe "im Widerspruch stehen im Sinne von sich gegenseitig ausschließend" und "im Widerspruch stehen" beziehen sich auf dasselbe Ding.

Dinge, die im Widerspruch stehen im Sinne von sich gegenseitig ausschließend, können weiter in zwei Arten unterteilt werden: Diejenigen, die auf diese Weise direkt im Widerspruch stehen, und diejenigen, die auf diese Weise indirekt im Widerspruch stehen.

Die Definition von Dingen, die auf diese Weise direkt im Widerspruch stehen, lautet "Zwei Dinge, die in direktem Widerspruch zueinanderstehen". Die Definition von Dingen, die auf diese Weise indirekt in Widerspruch stehen, ist "Zwei Dinge, die derart sind, dass kein Ding beides sein kann, die aber nicht derart sind, dass eines das andere sofort ausschließt."

Ein typisches Beispiel für das erste wäre etwas, wie die Zwei, "funktionierendes Ding" und "ein Ding, das nicht funktioniert". Ein typisches Beispiel für das zweite wäre "Hitze" und "Kälte", oder aber "der Geisteszustand, der daran festhält, dass die Dinge eine Eigennatur haben" und "die Weisheit, die erkennt, dass nichts eine Eigennatur hat".

Hier ist die Definition der zweiten Art von Widerspruch - Dinge, die in Widerspruch stehen in dem Sinne, dass sie diametral entgegengesetzt sind:

Zwei Dinge, die so miteinander in Konflikt stehen, dass das eine das Fortbestehen des anderen beendet.

Ein typisches Beispiel wäre ein geistiges Gegenmittel und die negative persönliche Qualität, die du damit beseitigen kannst.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Die Definition dessen, was es bedeutet, in Beziehung zu etwas anderem zu stehen in einer eine Art und Weise, dass das erste zu sein, automatisch bedeutet, auch das andere zu sein, ist wie folgt:

Wenn zwei existierende Dinge derart sind, dass das erste zu sein von Natur aus bedeutet, der zweite zu sein, aber derart, dass sie getrennte Dinge sind; und wo - wenn das zweite aufhören würde zu existieren - auch das erste aufhören müsste zu existieren.

Ein Beispiel wäre die Beziehung zwischen einer Vase und dem Ausschluss von allem, was nicht die Vase ist.

Hier ist eine konkrete Anwendung des Konzepts. Die Definition dessen, was es bedeutet, in einer Beziehung zu den "funktionierenden Dingen" zu stehen derart, dass ein bestimmtes Ding zu sein automatisch bedeutet, ein funktionierendes Ding zu sein, ist "etwas, das derart ist, dass es zu sein, von Natur aus bedeutet, ein funktionierendes Ding zu sein, aber in der Art, dass sie getrennte Dinge sind; und wo, wenn "funktionierenden Dinge" aufhören würde zu existieren, auch das betreffende Ding aufhören müsste, zu existieren".

Ein typisches Beispiel hier wäre ein Wasserkrug.

Die Definition dessen, was es bedeutet, in einer Beziehung zu etwas anderem zu stehen, derart, dass das erste aus dem zweiten hervorgegangen ist, ist folgendermaßen:

Wenn zwei Dinge derart sind, dass das erste zu sein bedeutet, die Art von Ding zu sein, die das Ergebnis des zweiten ist, derart, dass das erste zu sein per se nicht bedeutet, das zweite zu sein.

Ein typisches Beispiel wäre die Beziehung von etwas, das aus etwas anderen kommt, zwischen jenen Dingen, die ein funktionierendes Ding im Moment danach und das ursprüngliche funktionierende Ding sind.

Gegenstand der formalen Logik:
**Logikaussagen, die verwendet werden, um die Abwesenheit
von etwas zu beweisen, und die erste Kategorie dieser Art
von Aussagen**

Die folgende Auswahl stammt aus dem klösterlichen Lehrbuch AErklärung der Kunst der Beweisführung (rTags-rigs), ebenfalls vom Tutor Seiner Heiligkeit des Dalai Lama, Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso.

Hier drittens folgt nun unsere Diskussion der richtigen Begründungen der Art, die verwendet wird, um die Abwesenheit von etwas zu beweisen. Wir werden in drei Teilen vorgehen: die Definition, eine Erläuterung der Unterteilungen und eine Beschreibung der gültigen Wahrnehmung, wo wir bestätigen, dass die Definition auf ein typisches Beispiel zutrifft.

Hier ist die erste. Die Definition einer richtigen Begründung, die verwendet wird zum Nachweis der Abwesenheit von etwas in einem bestimmten Beweis, ist wie folgt:

Jede Begründung, die (1) eine richtige Begründung für den jeweiligen Beweis ist, und (2) derart, dass es ein Ding geben kann, das sowohl (a) die explizite Version des Dings ist, das als die in dem jeweiligen Beweis zu beweisende Qualität betrachtet wird, in dem es als Begründung dient, und ebenso (b) ein negatives Ding.

Richtige Begründungen, um die Abwesenheit von etwas zu beweisen, können in zwei Arten unterteilt werden: Richtige Begründungen für die Abwesenheit von etwas, das ein Ding beinhaltet, das nicht wahrnehmbar [für den jeweiligen Gegner] ist, und richtige Begründungen für die Abwesenheit von etwas, das ein Ding beinhaltet, das wahrnehmbar [für den jeweiligen Gegner] ist.

Hier ist die erste. Es gibt ein Sutra, in dem es heißt:

Kein Mensch sollte jemals über einen anderen urteilen. Wer es versucht, wird fallen.

Der Sinn dieser Worte ist es, uns zu zeigen, wie falsch es ist, wenn wir sagen, dass jemandem eine bestimmte gute Eigenschaft fehlt, nur weil wir nicht wahrnehmen können, ob er diese besitzt. Um dasselbe Thema geht es auch im Kommentar, in Zeilen wie den Folgenden:

In einem Fall, in dem sich die gültige Wahrnehmung noch nicht auf den Gegenstand eingelassen hat, ist das erzielte Ergebnis, dass es kein Einlassen gibt: Sie hat sich noch nicht darauf eingelassen.

Die Definition einer richtigen Begründung, die verwendet wird, um in einem bestimmten Beweis die Abwesenheit von etwas zu beweisen, bei dem ein Ding nicht wahrnehmbar ist, ist wie folgt:

Jede Begründung, die erstens eine richtige Begründung ist, die dazu dient, die Abwesenheit von etwas im jeweiligen Beweis zu beweisen, und die zweitens derart ist, dass - auch wenn das Ding, das als Hauptelement all dessen angesehen wird, was durch den Beweis, in dem es als Begründung dient, geleugnet wird, generell existiert - dieses Ding nicht wahrnehmbar ist für die gültigen Wahrnehmungen

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

einer Person, für die dieselbe Begründung ihre Rolle in der Beziehung zwischen dem Subjekt und der Begründung erfüllt.

Diese Art von Begründung kann weiter in zwei Arten unterteilt werden: Eine richtige Begründung, die verwendet wird, um die Abwesenheit von etwas in einem bestimmten Beweis zu beweisen, und zwar aufgrund der Abwesenheit einer Folgeerscheinung, die in Beziehung dazu [zu dem, was verneint wird] steht, und eine richtige Begründung, die verwendet wird, um die Abwesenheit von etwas in einem bestimmten Beweis zu beweisen, aufgrund der Anwesenheit einer Folgeerscheinung, die im Widerspruch dazu [was auch immer verneint wird] steht.

Hier sind die jeweiligen Definitionen. Die erste ist definiert als:

Alles, was erstens eine richtige Begründung in einem bestimmten Beweis ist für die Abwesenheit von etwas, das ein Ding beinhaltet, das nicht wahrnehmbar ist, und dass zweitens ein Negativ ist derart, dass es die Abwesenheit von etwas ist.

Die zweite ist definiert als:

Alles, was erstens eine richtige Begründung in einem bestimmten Beweis ist für die Abwesenheit von etwas, das ein Ding beinhaltet, das nicht wahrnehmbar ist, und dass zweitens entweder ein Negativ ist derart, etwas nicht zu sein, oder ein Positiv.

Die ersten davon kann in drei Arten unterteilt werden: Solche, die richtige Begründungen sind, um die Abwesenheit von etwas zu bewiesen und die Folgendes darstellen: (1) eine Ursache für etwas, dass ein Ding beinhaltet, das nicht wahrnehmbar ist, (2) ein größerer Satz als etwas, das ein Ding beinhaltet, das nicht wahrnehmbar ist, und (3) ein Wesen von etwas, das ein Ding beinhaltet, das nicht wahrnehmbar ist.

Hier sind jeweils typische Beispiele für die drei. Angenommen, jemand trifft folgende Logikaussage:

Betrachte den Ort vor uns.

Es kann hier, im mentalen Kontinuum einer Person, für die Fleischessergeister [ein anderes Wort für *Preta* oder gequälten Geist] noch abstruse Objekte sind, keine Erinnerung geben, deren Objekt der Realität entspricht und die dazu dient, die Existenz eines Fleischessergeistes festzustellen, denn es gibt im mentalen Kontinuum dieser gleichen Person keine gültige Wahrnehmung, in der sie einen Fleischessergeist wahrnimmt.

Denke über diese Tatsache nach: dass es im mentalen Kontinuum dieser Person keine gültige Wahrnehmung gibt, in der sie einen Fleischessergeist wahrnimmt.

Dies repräsentiert die erste Art von Begründung, die gerade aufgezählt wurde, um die Tatsache zu beweisen dass es an dem Ort vor uns im geistigen Kontinuum einer Person, für die Fleischessergeister noch abstruse Objekte sind, keine Erinnerung geben kann, deren Gegenstand der Wirklichkeit entspricht und die zur Feststellung der die Existenz eines Fleischessergeistes verwendet wird.

Denke jetzt über die Tatsache nach, dass eine Person, für die Fleischessergeister noch abstruse Objekte sind, noch nicht mit einer gültigen Wahrnehmung die Tatsache wahrgenommen hat, dass Fleischessergeister existieren. Dies repräsentiert die zweite Art von Begründung, die gerade aufgezählt wurde, um die Tatsache zu beweisen, dass es an dem Ort vor uns, für eine Person, für die die Fleischessergeister noch abstruse Gegenstände sind, unangemessen wäre zu schwören, dass die Fleischessergeister tatsächlich existieren.

Denke schließlich über die Tatsache nach, dass im geistigen Kontinuum einer Person, für die Fleischessergeister noch abstruse Objekte sind, keine Erinnerung mit einer gültigen Wahrnehmung wahrgenommen werden kann, deren Gegenstand der Realität entspricht und die zur Feststellung der Existenz eines Fleischessergeistes verwendet wird. Dies repräsentiert die dritte Art von Begründung, die gerade aufgezählt wurde, um die Tatsache zu beweisen, dass es an dem Ort vor uns im geistigen Kontinuum einer solchen Person keine Erinnerung gibt, deren Gegenstand der Realität entspricht und die zur Feststellung der die Existenz eines Fleischessergeistes verwendet wird.

Diese Art von Beweisen hat einen bestimmten Zweck. Wir demonstrieren hier, dass, wenn eine Person immer noch an der Existenz von Fleischessergeistern zweifelt (und wenn diese also noch Gegenstände wären, die für sie abstrus sind), dann wäre es unangemessen für sie, wenn sie in ihrem Geist ein eigenes Urteil treffen würden, ob diese Geister existieren oder nicht. Mit diesem Beispiel sollen wir erkennen, wie unangebracht es für uns ist, irgendeinen anderen zu über- oder unterschätzen, da wir noch nicht in der Lage sind, durch eine gültige Wahrnehmung zu bestätigen, ob er oder sie wirklich eine bestimmte positive oder negative persönliche Eigenschaft besitzt oder nicht.

Es ist übrigens nicht zwangsläufig der Fall, dass, wenn etwas, das ist, was wir als Hauptelement betrachten all dessen, was wir in einer bestimmten Logikaussage verneinen, dann auch all das ist, was wir in derselben Aussage verneinen. Denke an die Möglichkeit, dass es im mentalen Kontinuum einer Person, für die Fleischessergeister noch abstruse Gegenstände sind, eine Erinnerung geben könnte, deren Gegenstand der Realität entspricht und die dazu dient, die Existenz eines Fleischessergeistes festzustellen.

Dies ist sowohl das, was wir als das Hauptelement all dessen betrachten, was wir verneinen, als auch all das, was wir verneinen, in einem Beweis, dass es ein

solche Erinnerung nicht gibt, deren Gegenstand der Wirklichkeit entspricht. Diese Zwei, (1) die Fleischessergeister selbst und (2) die Erinnerungszustände, deren Objekte der Wirklichkeit entsprechen und die zur Feststellung der Existenz solcher Geister verwendet werden, sind - jeder für sich - eine Art von Fall, in dem etwas das ist, was wir als das Hauptelement betrachten von allem, was wir in der bestimmten Logikaussage verneinen, aber nicht alles, was wir in der bestimmten Logikaussage verneinen.

Das erste Beispiel ist leicht. Angenommen jedoch, du sagst, dass die letzten zwei falsch sind.

Betrachte dann (1) die Fleischessergeister selbst und (2) die Erinnerungszustände, deren Objekte der Wirklichkeit entsprechen und die zur Feststellung der Existenz solcher Geister verwendet werden.

Es ist der Fall, dass sie - jedes für sich - Dinge sind, die wir als Hauptelement in allem betrachten, was wir in der bestimmten Logikaussage verneinen, aber nicht alles, was wir in der bestimmten Logikaussage ablehnen.

Denn ein richtiger Gegner bezweifelt in diesem bestimmten Beweis, ob Fleischessergeister am Ort vor uns existieren und bezweifelt auch, ob es eine solche Art von Erinnerung, deren Gegenstand der Wirklichkeit entspricht, gibt oder nicht.

Weder das eine noch das andere ist jedoch für sich genommen alles, was wir in der bestimmten Logikaussage verneinen, weil allgemein gesagt Fleischessergeister existieren, und weil Rauch nicht alles ist, was wir in einem Beweis verneinen, dass es keinen Rauch gibt über dem nächtlichen Meer.

Betrachte die Tatsache, dass [die hier beschriebene Person] existiert. Dies ist ein Beispiel für eine richtige Begründung, die verwendet wird, um die Abwesenheit von etwas in einem bestimmten Beweis zu beweisen, aufgrund der Anwesenheit einer Folgeerscheinung, die im Widerspruch dazu [was auch immer bestritten wird] steht, um zu beweisen, dass eine Person, für die Fleischessergeister noch abstruse Objekte sind, immer noch keine Erinnerung hat, die die Existenz von solchen Geistern feststellt und deren Gegenstand der Realität entspricht.

Generell gesagt gibt es drei verschiedene Arten, wie ein Objekt abstrus sein kann, in Beziehung zu deinem Geisteszustand. Dies sind Objekte, die aufgrund von Ort, Zeit und Wesen abstrus sind. Das erste wäre so etwas wie die Details bestimmter Wesen oder Reiche, die sich von deinem speziellen Standort aus in großer Entfernung befinden. Das zweite wären etwas wie die Details von Ereignissen, die zu einem Zeitpunkt eingetreten sind oder eintreten werden, der Äonen entfernt liegt in der Vergangenheit oder der Zukunft.

Diese Dinge sind nicht an sich abstrus, sondern nur in Beziehung zu einem bestimmten Geisteszustand. Das dritte wäre etwas, das abstrus ist aufgrund seiner sehr subtilen Natur ist, auch wenn es in unmittelbarer Nähe existieren

mag. Beispiele hierfür wären Dinge wie ein Fleischessergeist oder ein Wesen zwischen Tod und Wiedergeburt, das auf die Geburt als Mensch oder Vergnügungswesen zusteuert, und deren verschiedenen Haufen.

Die Formen der Debatte:
Einige Debattiertaktiken

Der exquisite Boxstil von Muhammed Ali hat gezeigt, wie wichtig es ist, den Gegner abzulenken und zu ärgern, bevor man überhaupt einen Schlag setzt, und wir verwenden einige der gleichen Taktiken in einer buddhistischen Debatte. Bedenke aber auch hier, dass es nicht das Ziel ist, den Gegner zu besiegen, sondern ihm, dir selbst und dem zuhörenden Publikum zu helfen, seine Konzentrationsfähigkeit unter Druck zu schärfen und herausfordernde Fragen zu stellen, die das Verständnis des lebensrettenden Dharma für alle klären.

Fast jede normale Debatte beginnt damit, dass der Angreifer eine falsche Position einnimmt und das ist vielleicht die wichtigste Taktik von allen. Die größten Geshes und Debattierer im Kloster haben jede Art von Stolz überwunden, und sind furchtlos, wenn es darum geht, eine Position einzunehmen, die falsch ist - eine Position, bei der sie schließlich "verlieren" müssen - wenn dies bedeutet, dass der Verteidiger und das Publikum einen wichtigen Punkt lernen. Das Ziel ist es, eine Position einzunehmen, die fast richtig und sehr subtil falsch ist:

Das wird eine unterhaltsame Debatte geben und diesen Punkt für alle klären.

Vortäuschen ist eine weitere gängige Taktik beim Boxen und in der Debatte. Chuzpe ist unerlässlich: Auch wenn du nicht sicher bist, ob deine Antwort richtig ist, tue so, als wäre sie es. Lass die andere Person logisch das Gegenteil beweisen, und ihr werdet beide etwas Wertvolles lernen. Selbst wenn du die Position des Gegners nicht deutlich hören kannst (was häufig auf dem unglaublich lauten Debattenfeld der Fall ist!), oder du nicht viel Ahnung hast, wovon er redet, versuch es trotzdem! Das startet eine lebhafte Debatte, die früher oder später jedes Detail des Themas klärt. Der Punkt ist: Arbeite immer von dem aus, was du ehrlich denkst, antworte gemäß deinem besten gegenwärtigen Verständnis, und hab keine Angst, dich mit deinem Gegenüber auf eine Reise zu begeben, sogar durch einige dunkle oder unscharfe Stellen in deinem Verständnis, um eine höhere Ebene des Wissens zu erreichen.

Scheue dich nicht, das Publikum zur Ablenkung oder Unterbrechung deiner Gegner zu verwenden. Im Kloster wird so manche unschlagbare Position einfach durch die (falschen) Buhrufe des Publikums gestürzt, das vom

Angreifer angestachelt wurden. Hier gibt es ein ganzes Repertoire an ablenkenden Sticheleien, die gemäß den Regeln der Debatte auch fair sind. Wir werden im Folgenden einige davon auflisten - bitte beachte jedoch, dass die genaue Bedeutung der verwendeten Worte im Laufe der Jahrhunderte oft verschüttet wurde. Die hier angegebenen Bedeutungen sind manchmal "beste Vermutungen", die uns der qualifizierteste Meister der Welt, Khen Rinpoche Geshe Lobsang Tharchin, in einem Interview genannt hat. Ein gängiger Spottruf ist Whoa!

Der Angreifer fühlt sich angesichts einer Position, die der Verteidiger eingenommen hat, entweder überrascht oder tut so, als wäre er es, und stößt einen lauten "Whoa"-Laut aus. Dies wird von den Mönchen in der unmittelbaren Umgebung, die dem Streit folgen, aufgegriffen und verbreitet sich schnell zu den "Hohlköpfen" im Hintergrund (die oft in ein eigenes Gespräch vertieft sind und nicht zuhören) und sogar zu Mönchen in anderen Debattiergruppen auf dem Feld - die alle keine Ahnung haben, was der Verteidiger überhaupt gesagt hat, das ein "Whoa!" verdient haben könnte. Dieses "Whoa!" bedeutet im Allgemeinen "Oh-oh! Jetzt steckst du in der Bredouille!"

In den Winterdebatten kann auf das "Whoa" ein lautes *chir* folgen! Dies wird meist dann verwendet, wenn dem Verteidiger ein Argument entgegengebracht wurde, auf das er keine Antwort formulieren kann. Es hat die Bedeutung von "Komm schon! Wir wollen eine Antwort!" Eine häufige Entsprechung in kleineren Gruppen ist, wenn der Angreifer selbst zu einem sprachlosen Verteidiger sagt: *labda!* - "Komm schon! Sag was!" Manche Leute sagen, dass das *chir!* in Wirklichkeit *che!* ist, was bedeutet: "Du bist mit deinem Argument auf Grund gelaufen!" Die Schreibweisen dieser drei auf Tibetisch sind: xxx

Ein laut gebrülltes *ha!* hat die gleiche Bedeutung wie im Englischen: "Wow! Lächerlich!

Machst du Witze?" Dabei werden häufig die Hände in die Luft geworfen. *Tsa!* ist einer der häufigsten Spottrufe. Es stammt ab vom Wort *ngo-tsa*, was bedeutet: "Du solltest dich schämen, so etwas Dummes gesagt zu haben" und in der Regel verwendet wird, wenn jemand gezwungen ist, einen zuvor eingenommenen Standpunkt zurückzunehmen. Dies wird meist mit einem Schlag des Handrückens einer Hand auf die Handfläche der anderen begleitet, wobei alles ein paar Mal wiederholt wird, um es noch deutlicher zu machen: *Tsa! Ooooh tsa! Tsa chik!* ("Du solltest dich schämen! Schäme dich, Mann! Was für eine Schande!"). An diesem Punkt könnte ein Debattierer seinem Gegner einen finsternen Blick zuwerfen und sich seinen Finger in die Wange bohren, um auszudrücken: "Höchste Zeit für dich, rot zu werden, Mann!" Einige Leute sagen, dass *tsa* das *tsar* in *ngo-tsar* ist, was bedeutet: "Mann, was für eine seltsame Aussage!" Diese Worte lauten auf Tibetisch:

xx

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Zwei weitere Spottrufe basieren eher auf formaler Logik als auf Taktik. Der erste ist *kyappa long*, was wörtlich bedeutet: "Dann gib mir deine Erklärung der Notwendigkeit!" Dies wird in einem Kontext wie dem folgenden verwendet, wobei der eingerückten Teil der des Gegners ist:

Beachte den Klang.

Es muss der Fall sein, dass er ein veränderliches Ding ist,
denn er ist ein Ding ist, das produziert ist.

Und das ist wahr, denn alles, was produziert ist, ist immer ein veränderliches Ding.

Diese Behauptung ist falsch.

Dann gib mir deine Erklärung der Notwendigkeit!

An diesem Punkt wäre der Gegner gezwungen, die folgende absurde Antwort zur Erklärung der Notwendigkeit zu geben:

Nur weil etwas ein Ding ist, das produziert ist, beweist das noch lange nicht, dass es sich um ein veränderliches Ding handelt.

Eine letzte Erwiderung ist *korsum!* oder *kordhi korsum!* Das bedeutet: "Du hast gerade ein Zirkelschluss gemacht" oder "Jetzt hast du dir komplett widersprochen!" Ein typischer Fall wäre, wenn der Gegner akzeptiert, dass Klang etwas Produziertes ist, und akzeptiert, dass, wenn etwas produziert ist, es ein veränderliches Ding sein muss, aber dennoch weiterhin hartnäckig behauptet, dass Klang ein unveränderliches Ding ist. In der zweiten Version dieser Aussage, wird die Wurzelsilbe des Mantra von Sanfte Stimme (Manjushri oder Jampel Yang) eingeworfen. Die tibetischen Schreibweisen dafür ist:

xxx

Die Verteidiger haben einige eigene Taktiken, eine der nützlichsten ist *ah?* oder *la?* - das bedeutet "Was hast du gesagt? Ich habe nicht verstanden, was du gesagt hast." Dann legst du Handfläche um dein Ohr, als ob du Probleme hättest, die Stimme des Angreifers in all dem Chaos des Debattierfelds zu hören. Dies ist ein guter Weg etwas mehr Zeit zu schinden, während du deine Antwort formulierst!

Auswahl aus den gesammelten Themen:
Definitionen und die Dinge, die sie definieren

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Die folgende Lektüre behandelt die Präsentation der Definitionen und was sie definieren (mTsan-mtson gyi rnam-bzhag), aus der Erklärung des elementaren Pfades der Logik (Rigs-lam chung-gi rnam-par bshad-pa) verfasst vom Meisterlehrer Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901), der zu seiner Zeit Tutor des Dalai Lama war.

Hier folgt nun zweitens unsere eigene Position: Es gibt eine Definition für etwas Definiertes, und sie lautet wie folgt:

Ein Fall, wo alle drei der nominellen Qualitäten vorliegen.

Es gibt eine Möglichkeit der Auflistung dieser drei "nominellen Qualitäten", denn Folgendes ist eine korrekte Aufzählung der drei:

- 1) Ganz allgemein sollte das Ding etwas zu Definierendes sein.
- 2) Es sollte zutreffen auf ein definitives Beispiel, das für es gilt. Und
- 3) Es sollte als Definition ausschließlich für das zutreffen, was es definiert, und für sonst gar nichts.

Es gibt eine Definition von Definition, und sie lautet wie folgt:

Ein Fall, wo alle drei materiellen Qualitäten zutreffen.

Es gibt eine Möglichkeit der Auflistung dieser drei "materiellen Qualitäten", denn Folgendes ist eine korrekte Aufzählung der drei:

- 1) Ganz allgemein sollte das Ding eine Definition sein.
- 2) Es sollte zutreffen auf ein definitives Beispiel, das für es gilt. Und
- 3) Es sollte als Definition ausschließlich für das zutreffen, was es definiert.

Es gibt eine Definition dafür, was "das, was eine Funktion ausübt" definiert, und sie lautet wie folgt:

Der Fall, wo alle drei nominellen Qualitäten im Zusammenhang mit "das, was eine Funktion ausübt" vorliegen.

Es gibt eine Definition für die Definition eines funktionierenden Dings und sie lautet wie folgt:

Der Fall, wo alle drei materiellen Qualitäten im Zusammenhang mit "funktionierendes Ding" vorliegen.

Es gibt eine Definition für ein definitives Beispiel, wo alle drei nominellen Qualitäten für "das, was eine Funktion ausübt" vorliegen und sie lautet wie folgt:

Jener Fall von "das, was eine Funktion ausübt", wo alle drei
nominellen Qualitäten für "das, was eine Funktion ausübt" vorliegen.

Es gibt ein definitives Beispiel für so ein Ding, denn ein funktionierendes Ding
ist so ein Beispiel.

Es gibt eine weitere Definition für etwas zu Definierendes und sie lautet wie
folgt:

Ein Fall, wo alle drei Qualitäten dafür, als ein Ding bestätigt zu
werden, vorliegen.

Es gibt eine Möglichkeit der Auflistung dieser drei Qualitäten dafür, als ein
Ding bestätigt zu werden, denn Folgendes ist eine korrekte Aufzählung der
drei:

- 1) Das Ding sollte etwas zu Definierendes sein.
- 2) Es sollte ausschließlich das Definierte für seine eigene Definition sein
und für nichts anderes. Und
- 3) Es sollte möglich sein für alle dafür in Betracht kommenden definitiven
Beispiele.

Es gibt ebenso eine solche Definition für eine Definition und sie lautet wie folgt:
Ein Fall, wo alle drei Qualitäten zur Bestätigung eines Dings vorliegen.

Es gibt eine Möglichkeit der Auflistung dieser drei Qualitäten zur Bestätigung
eines Dings, denn Folgendes ist eine korrekte Aufzählung der drei:

- 1) Das Ding sollte eine Definition sein.
- 2) Es sollte ausschließlich eine Definition sein für das Objekt, das es
definiert, und nichts anderes. Und
- 3) Es sollte möglich sein für alle dafür in Betracht kommenden definitiven
Beispiele.

Es gibt ebenso eine solche Definition für ein definitives Beispiel und sie lautet
wie folgt:

Ein Beispiel, das das zu definierende Objekt für die spezifische
vorliegende Definition versinnbildlicht.

Wir können dies an einem spezifischen Fall darlegen. Es gibt eine Definition für
das durch "das, was eine Funktion ausübt" definierte Objekt und sie lautet wie
folgt:

Ein Fall, wo alle drei Qualitäten zur Bestätigung eines Dings durch
"das, was eine Funktion ausübt" vorliegen.

***Thema der formalen Logik:
Begründungen für die Abwesenheit von etwas, die etwas
Wahrnehmbares enthalten***

*Die folgende Auswahl stammt aus Erklärung der Kunst der Logik (rTags-rigs),
ebenfalls von dem großen Tutor Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso.*

Es gibt zwei Teile in unserer Erklärung eines richtigen Grundes für die
Abwesenheit von etwas, der etwas [für das Gegenüber] Wahrnehmbares
enthält: Die Definition und die Unterteilungen.

Hier kommt der erste. Die Definition einer richtigen Begründung für die
Abwesenheit von etwas, an dem etwas Wahrnehmbares beteiligt ist, lautet wie
folgt:

Das Ding, das sowohl (1) eine richtige Begründung für die
Abwesenheit von etwas in einem korrekten Beweis ist. Und zwar (2)
derart, dass das Ding, welches als Hauptelement all dessen, was
durch den Beweis verneint wird, kein abstruses Objekt ist für die
Person, für die genau diese Begründung ihre Rolle in der Beziehung
zwischen Subjekt und Begründung erfüllt.

Diese Art von Begründung kann in zwei Arten unterteilt werden: Eine richtige
Begründung, die verwendet wird, um die Abwesenheit von etwas
Wahrnehmbaren in einem spezifischen Beweis zu belegen, einfach durch die
Abwesenheit einer Konsequenz, welche eine Beziehung hat [zu was auch
immer verneint wird]. Und eine richtige Begründung, die verwendet wird, um
die Abwesenheit von etwas Wahrnehmbaren in einem spezifischen Beweis zu
belegen, durch die Anwesenheit einer Konsequenz, die gegenteilig ist [zu was
auch immer verneint wird].

Hier sind jeweils die Definitionen dieser zwei unterschiedlichen Arten. Die
Definition der ersten lautet:

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs**

Das Ding, das sowohl (1) eine richtige Begründung ist zum Beleg der Abwesenheit von etwas Wahrnehmbaren in einem spezifischen Beweis und (2) ein negatives Ding im Sinne von: eine Abwesenheit von etwas.

Die Definition der zweiten lautet:

Das Ding, das sowohl (1) eine richtige Begründung ist zum Beleg der Abwesenheit von etwas Wahrnehmbaren in einem spezifischen Beweis und (2) entweder ein negatives Ding im Sinne von: eine Abwesenheit von etwas, oder ein positives Ding.

***Rikpay Drotang*
Formatdebatte, Teil eins**

Bumpa tokpa yinpay chir.
...denn ein Wasserkrug ist ein unveränderliches Ding.

TAK madrup!
Falsch!

Bumpa takpa mayinpar tel.
Behauptest du, dass ein Wasserkrug *kein* unveränderliches Ding ist?

Du!
Genau!

Mayinte!
Und warum nicht?

Bumpa mitakpa yinpay chir.
Denn ein Wasserkrug ist veränderliches Ding.

Bumpa mitakpa yinpar tel.

Behauptest du, dass ein Wasserkrug ist ein veränderliches Ding?

Du!

Genau!

Auswahl aus den gesammelten Themen:
Das Konzept der Ausgrenzung in der Wahrnehmung

Für die nächste Auswahl kehren wir zu den Gesammelten Themen des Spirituellen Sohnes (Sras bsdus-grva) von Meister Ngawang Trashi zurück, dem spirituellen Sohn des großen Jamyang Shepa (1648-1721).

Hier ist zweitens unsere eigene Position. Da sich die Begriffe "Ausschluss" und "negatives Ding" auf dasselbe Ding beziehen, muss keine Definition für Ausschluss erstellt werden.

Wenn etwas ein funktionierendes Ding ist, dann existiert immer ein Ausschluss für es, welcher die Objektifizierung eines spezifischen Auftretens ist. Die Begriffe "negatives Ding, welches ein funktionierendes Ding ist" und "Ausschluss, welcher die Objektifizierung eines spezifischen Auftretens ist" beziehen sich beide auf dasselbe Ding.

Es gibt immer eine geistige Art von Ausschluss für alles, was derart ist, dass es eine Natur aus sich selbst heraus besitzt. Die Begriffe "geistige Art von Ausschluss" und "Objekt, welches der Konzeptionalisierung erscheint" beziehen sich auf dasselbe Ding.

Wenn ein Ding als existierend bestätigt werden kann, dann gibt es immer einen Ausschluss für es, welcher ein negatives Ding ist, dem die Abwesenheit von etwas zugrunde liegt. Und die Begriffe "Ausschluss, welcher ein negatives Ding ist, dem die Abwesenheit von etwas zugrunde liegt" und "negatives Ding, dem die Abwesenheit von etwas zugrunde liegt" beziehen sich auf dasselbe Ding.

Gegenstand der formalen Logik:
Elemente einer Logikaussage identifizieren und unterschiedliche

Klassifizierungen korrekter Logikaussagen

Die folgende Auswahl stammt aus Erklärung der Kunst der Beweisführung (rTags-rigs), verfasst von dem großen Tutor Lehrer Seiner Heiligkeit des Dreizehnten Dalai Lama, namens Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).

Dieses bringt uns zum Abschnitt, in dem wir die Begründung, die zu beweisende Qualität und das Thema identifizieren. Wir gehen in zwei Schritten vor: Erst präsentieren wir unsere eigene Position, dann führen wir weitere Beweise an, die unsere eigene Position stützen.

Hier ist der erste.

Der Ausdruck "weil da kein Feuer ist" ist eine logische Begründung, um zu beweisen, dass es keinen Rauch auf der Oberfläche eines mitternächtlichen Ozeans gibt, in einem Beweis, in dem "weil da kein Feuer ist" als Begründung im Beweis dient. "Weil da kein Feuer ist" ist keine logische Begründung im selben Beweis, wo derselbe Ausdruck als Begründung im Beweis dient.

Der Ausdruck "da ist kein Rauch" ist sowohl [1] die zu beweisende Qualität im selben Beweis, wo "weil da kein Feuer ist" als Begründung dient, und [2] das, was betrachtet wird als die explizite Form der zu beweisenden Qualität im selben Beweis. Der Ausdruck "es ist rauchfrei" ist keines von beiden. Dasselbe Schema gilt für Ausdrücke wie: "da sind keine Bäume" und so weiter.

Der Ausdruck "weil da kein Wasserkrug ist, der durch irgendeine gültige Wahrnehmung wahrgenommen werden könnte" ist eine logische Begründung, um zu beweisen, dass kein Wasserkrug existiert an einem bestimmten Ort, wo kein Wasserkrug von einer gültigen Wahrnehmung als anwesend wahrgenommen werden kann. Der Ausdruck "dort ist kein Wasserkrug" ist sowohl [1] die explizite Form der im selben Beweis zu beweisenden Qualität, wo "weil dort kein Wasserkrug von einer gültigen Wahrnehmung als anwesend wahrgenommen wird" als Begründung dient und [2] das, was als explizite Form der im selben Beweis zu beweisenden Qualität betrachtet wird. Dieses Schema wiederholt sich in weiteren Fällen.

Ein "Fleischfresser-Geist" [ein *Preta* bzw. gequälter Geist] ist ein Hauptelement in der Qualität, welche in einem Beweis verneint wird, dass es, direkt hier vor uns, keine Erinnerung geben kann, deren Wahrnehmung der Realität entspricht, und die einen Fleischfresser-Geist bestätigt im Geiste einer Person, für die Fleischfresser-Geister ein schwer verständliches Objekt sind. Derselbe Begriff ist jedoch nicht die "Qualität, die verneint wird," selbst.

Im Geist einer Person, für die Fleischfresser-Geister ein schwer verständliches Objekt sind, ist die Existenz einer Erinnerung, deren Wahrnehmung der

Wahrheit entspricht und die einen Fleischfresser-Geist bestätigt, sowohl [1] die Qualität, die in diesem bestimmten Beweis verneint wird, und [2] ein Hauptelement in der Qualität, die im selben Beweis verneint wird.

Der Begriff "Rauch" ist ein Hauptelement in der Qualität, die verneint wird in einem Beweis, dass da kein Rauch ist auf der Oberfläche eines mitternächtlichen Ozeans, aber er ist nicht die Qualität, die im selben Beweis verneint wird.

Die "Existenz von Rauch an jenem bestimmten Ort" ist sowohl [1] ein Hauptelement in der Qualität, die verneint wird in einem Beweis, dass da kein Rauch auf der Oberfläche des mitternächtlichen Ozeans ist, und [2] die Qualität, die im selben Beweis verneint wird.

"Ein unveränderliches Ding" ist ein Hauptelement in der Qualität, die verneint wird in einem Beweis, dass Klang kein unveränderliches Ding ist, aber es ist nicht die Qualität, die im selben Beweis verneint wird.

Hier folgt nun der zweite Hauptpunkt von oben. Richtige Begründungen können auch nach der zu beweisenden Qualität unterteilt werden. Hier sind zwei Arten: richtige positive Begründungen und richtige negative Begründungen.

Hier nun folgen die Definitionen dazu. Zuerst die Definition einer richtigen positiven Begründung in einem Beweis:

Etwas, das [1] eine richtige Begründung in einem bestimmten Beweis ist, und [2] das derart ist, dass es ein Ding geben kann, das sowohl [a] das Objekt ist, welches als explizite Form der in dem Beweis, in dem es als Begründung dient, zu beweisenden Qualität betrachtet wird, und [b] ein positives Ding.

Diese Arten von Begründungen können in zwei weitere Arten unterteilt werden: richtige Begründungen, denen ein Ergebnis zugrunde liegt, und richtige Begründungen, denen eine Natur zugrunde liegt. Alles, was eine dieser beiden Arten von Begründungen ist, ist immer eine positive Begründung.

Die Definition einer richtigen negativen Begründung in einem bestimmten Beweis lautet:

Etwas, das [1] eine richtige Begründung in einem bestimmten Beweis ist, und [2] das derart ist, dass es ein Ding geben kann, das sowohl [a] das Objekt ist, welches als explizite Form der in dem Beweis, in dem es als Begründung dient, zu beweisenden Qualität betrachtet wird, und [b] ein negatives Ding.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Die Begriffe "richtige negative Begründung" und "richtige Begründung zum Beweis der Abwesenheit von etwas" beziehen sich beide auf dasselbe Ding.

Die sechste und letzte Unterteilung hier ist jene kritische, wo die Klassifizierung durch einen richtig liegenden Gegner erfolgt. Hier gibt es zwei Arten: richtige Begründungen zur Verwendung in deinem eigenem Kontext und richtige Begründungen zur Verwendung im Kontext anderer. Die Definition der ersten Art lautet wie folgt:

Alles, was sowohl [1] eine richtige Begründung ist zum Beweis, dass Klang ein veränderliches Ding ist, und [2] ein Fall, wo es keinen richtig liegenden Gegner gibt im jeweiligen Beweis, in dem es als Begründung dient.

Wann immer der Herausforderer etwas in seinem eigenen Geist bestätigen möchte und sich selbst "weil er ein produziertes Ding" sagt, um zu beweisen, dass Klang ein veränderliches Ding ist, dann dient "weil er ein produziertes Ding ist" als richtige Begründung zur Verwendung im eigenen Kontext, um zu beweisen, dass Klang ein veränderliches Ding ist.

Die Definition der zweiten Art lautet wie folgt:

Alles, was sowohl [1] eine richtige Begründung ist zum Beweis, dass Klang ein veränderliches Ding ist, und [2] ein Fall, wo es einen richtig liegenden Gegner gibt im jeweiligen Beweis, in dem es als Begründung dient.

"Weil er ein produziertes Ding ist" ist eine richtige Begründung zur Verwendung im Kontext anderer, um zu beweisen, dass Klang ein veränderliches Ding ist.

Die Formen der Debatte:
Traditionelle Debattierklassen und -themen

Über Jahrhunderte hinweg hat jedes bedeutende Gelukpa Kloster in Tibet seinen eigenen individuellen Lehrplan entwickelt, alle basierend auf dem Studium der fünf großen Werke des alten indischen Buddhismus. Die Struktur der unterschiedlichen Klassen auf dem Debattierfeld folgt dem Aufbau des Geshe-Programms entlang dieser fünf Klassiker, und daher stammen auch die Kernthemen und sogar der Name des Asian Classics Instituts.

Es finden ständig gleichzeitig 14 unterschiedliche Debattierklassen am tibetischen Kloster Sera Mey statt, ein ganzer Durchlauf dauert normalerweise 20 bis 22 Jahre. Jede Klasse hat einen eigenen Namen - wie "Erstsemester" oder "Zweitsemester" im Westen. Jede Nacht treffen sich die Klassen in kleinen Gruppen auf dem Debattierfeld. Die besten Plätze (unter besonders schattigen Bäumen im Sommer, oder an einer schützenden Mauer bei Wind und kaltem Wetter) bekommen die höheren Klassen. Wenn eine Anfängerklasse sehr groß ist, kann der Debattiermeister sie in zwei oder sogar drei Gruppen aufteilen. Jeder Gruppe fängt an mit einem einzelnen Angreifer und in der Regel zwei Verteidigern. Bis zum Ende der Nacht kann sich dies zu einem Knäuel von acht bis zehn Angreifern entwickeln, die sich auf die ursprünglichen zwei Verteidiger stürzen, hinter denen sich eine Gruppe von Unterstützern zusammengefunden hat, die auch Antworten rufen.

Heute starten die Klassen in Sera Mey mit sechzig oder siebzig jungen Männern, von denen es nur eine Handvoll - vier oder fünf - bis zum Ende des Geshe Programms schaffen. Üblicherweise werden an einem fortgeschrittenen Punkt im Lehrplan, nach ca. zehn Jahren, zwei der Klassen gemeinsam fortgesetzt, damit es genug Mönche für spannende Debatten gibt.

Die folgende Liste von Namen, Dauer und traditionellen Themen der einzelnen Debattierklassen in Sera Mey wurde mit Hilfe von Khen Rinpoche Geshe Lobsang Tharchin zusammen gestellt. Sie stellt den idealen Lehrplan dar, aber in den Flüchtlingsklöstern in Südindien kann es passieren, dass Dinge wie eine ungewöhnlich lange Monsun-Saison, Tuberkulosewellen, plötzliche Planänderungen der Klosterverwaltung, zusätzliche Klosterzeremonien, an denen man teilnehmen muss, öffentliche Unterweisungen durch bedeutende, das Kloster besuchende Lamas oder andere Ereignisse die Zeit bis zum Abschluss des Geshe-Studiums beträchtlich verlängern oder auch verkürzen können.

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs**

Klasse Eins: Anfängerklasse, Gesammelte Themen

Diese Klasse heißt auf Tibetsch *duchung* (*bsdus-chung*), da es die Anfänger (*chung*) Klasse für die Themensammlungen der buddhistischen Logik (*bsdus-grva*) und der Wahrnehmungstheorie ist, meistens gemäß der "Sutristen-Schule" (*Sautrantika* oder *mDosde-pa*), welche die zweite der vier Schulen des antiken Indien ist. Es ist ebenso die höhere der beiden Schulen des Kleinen Pfads (Hinayana).

Der ursprüngliche Haupttext für diese Klasse ist *Kommentar zur gültigen Wahrnehmung* (*Pramana Varttika, Tsad-ma rnam-'grel*), von Meister Dharmakirti (*sLobdlon Chos-kyi gragspa*), verfasst ca. 650 n.Chr. Das wichtigste Klosterlehrbuch ist "*Gesammelte Themen*" (*Yonggs-'dzin bsdus-grva*) vom Meistertutor Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).

Diese Klasse dauert ein Jahr und beginnt mit einer speziellen Initiationszeremonie für das Debattierfeld. Die Schüler sind in der Regel 14 bis 15 Jahre alt. Sie haben bereits grundlegende Studien zu den Themensammlungen bei ihrem Hauslehrer abgeschlossen und sind mit dem Debattierformat (*rikpay grotang* (*rigs-pa'i 'gro-stangs*)) vertraut. Diese Schüler haben bereits Lesen und Schreiben gelernt (sowohl im regulären und im kursiven Schriftformat) und kennen viele der kürzeren Gebete und Texte auswendig.

Nach einem Schema, welches sich durch ihr gesamtes Geshe-Studium ziehen wird, behandelt die Klasse eine standardisierte Serie von Themen, jede mit eigenem Namen, z.B. *chokchu* (*phyogs-chos*), wo es um das Subjekt in einer Logikaussage und seine Beziehung zur Begründung geht. Die Klasse kann ein bis sechs Wochen nur ein einziges Thema behandeln und dann mit dem nächsten weitermachen, einem nicht festgelegten, organischen Zeitplan folgend, je nachdem wie die hohen Lamas, die verschiedene Teile der Klasse lehren, deren Fortschritte bewerten.

Im Lehrplan des Asian Classic Instituts finden sich die Themen dieser und der nächsten Klasse in folgenden Kursen:

Kurs XIII: Die Kunst der Beweisführung
Erweiterungskurs 3: Geist und mentale Funktionen

Zweites Jahr

Klasse zwei: Fortgeschrittene Klasse, Gesammelte Themen

Diese Klasse ist die Fortsetzung der vorangegangenen Klasse und dauert ein Jahr. Ihr Name ist *duchen* (*bsdus-chen*), das bedeutet fortgeschrittene

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

(*chen-po*) Klasse zu den gesammelten Themen (*bsdus-groa*).

Drittes Jahr

Klasse Drei: Anfängerklasse, Erstes Kapitel von "Ornament"

Der Name dieser Klasse lautet auf Tibetisch *shungsar (gzhung-gsar)*. Das ist ein Hinweis darauf, dass diese Schüler Anfänger (*gsar-pa*) der ersten großen Klassiker (*gzhung*) sind. Der zugrundeliegende Haupttext ist Ornament der Erkenntnisse (*Abhisamaya Alamkara*), der dem verwirklichten Wesen Asanga (*'Phags-pa Thogs-med*) vom zukünftigen Buddha Maitreya (*rJe-btzun Byams-pa*) um 350 n.Chr. diktiert wurde. Das wichtigste Klosterlehrbuch für diese Klasse ist Analyse der Vollendung der Weisheit (*Phar-phyin mtha'-dpyod*) von Kedrup Tenpa Dargye (*mKhas-grub bs Tan-pa dar-rgyas*), einem Sera Mey Meister, der von 1493-1568 lebte.

Diese Texte erläutern die Überzeugungen der unteren Schule des Mittleren Wegs (der unteren Hälfte der vierten bzw. höchsten der vier Schulen, die der höheren der beiden Mahayana Schulen oder Schulen des Großen Wegs entspricht). Diese Schule heißt *Madhyamika Svatantrika (dBu-ma rang-rgyud pa)*, oder "Unabhängiger" Zweig des Mittleren Weges, so genannt, weil sie der Überzeugung ist, dass man ein unabhängiges Objekt identifizieren und in allgemeinen Begriffen diskutieren muss, um einer anderen Person das Verständnis der richtigen Sichtweise zu ermöglichen. Das gesamte Themenfeld dieser Schule wird im Kloster "Vollendung der Weisheit" genannt bzw. auf Tibetisch *parchin (phar-phyin)*, eine Abkürzung der vollständigen Bezeichnung *sherab kyi parul tu chinpa (shes-rab kyi pha-rol tu phyin-pa* oder *prajnya paramita*).

Auch diese Klasse dauert ein Jahr, in dem lediglich das erste Drittel des ersten Kapitels des Haupttextes behandelt wird. (Das erste Kapitel ist auch das längste). Die in dieser und den nächsten fünf Klassen behandelten Themen finden sich in den folgenden ACI Kursen:

Kurs II:	Buddhistische Zuflucht
Kurs XV:	Was der Buddha wirklich gemeint hat

Viertes Jahr

Klasse vier: Mittlere Klasse, Erstes Kapitel von "Ornament"

Diese Klasse ist eine Fortsetzung der vorherigen. Sie dauert ein Jahr und widmet sich dem zweiten Drittel des ersten Kapitels von Lord Maitreyas

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Haupttext. Der Name dieser Klasse lautet auf Tibetisch *shung-nying* (*gzhung-rnying*), das bedeutet, dass dieser große Klassiker (*gzhung*) nun von fortgeschritteneren Schülern (*rnying-pa*) studiert wird.

Fünftes Jahr:

Klasse fünf: Fortgeschrittene Klasse, Erstes Kapitel von "Ornament"

Auch diese Klasse ist wiederum eine Fortsetzung der vorangegangenen. Auch sie dauert ein Jahr und widmet sich dem letzten Drittel des ersten Kapitels. Auf Tibetisch heißt sie *shung-nying gongma* (*gzhung-rnying gong-ma*), was soviel bedeutet wie "noch weiter" (*gong-ma*) fortgeschrittene Klasse von noch erfahreneren (*rnying-pa*) Schülern des großen Klassikers (*gzhung*).

Sechstes Jahr:

Klasse sechs: Klasse zum zweiten und dritten Kapitel von "Ornament"

Diese Klasse ist eine Fortsetzung der vorangegangenen und deckt das zweite und dritte Kapitel von Lord Maitreyas Text ab. Sie dauert ein Jahr und wird *kab nyipa* (*skabs gnyis-pa*) genannt, weil sie sich dem zweiten (*gnyis-pa*) und dritten Kapitel des Haupttextes (*skabs*) widmet.

Siebtes und Achstes Jahr:

Klasse Sieben: Klasse zum vierten und den weiteren Kapiteln von "Ornament"

"Ornament" wird weiter studiert in dieser Klasse, nun das vierte, fünfte, sechste, siebte und achte Kapitel dieses Haupttextes. Die achte Klasse ist besonders wichtig, weil sie eine tiefgründige Beschreibung eines erleuchteten Wesen liefert. Der Name dieser Klasse lautet *kab shipa* (*skabs bzhi-pa*), das bedeutet, dass die Schüler nun das vierte (*bzhi-pa*) und die weiteren Kapitel (*skabs*) des Haupttextes erreicht haben. Ab diesem Punkt dauern alle Klassen bis zum Ende des Geshe-Programms jeweils zwei Jahre.

Neuntes und Zehntes Jahr:

Klasse Acht: Klasse für ergänzende Themen zur Vollendung der Weisheit

Die nächste Klasse widmet sich dem Studium von ergänzenden Themen zur

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Vollendung der Weisheit. Diese Themen, die der Klasse auch ihren Namen geben, heißen *surkul* (*zur-bkol*), weil sie wichtige Themen vertiefen, die aus *Ornament* "extrahiert" (*zur-du bkol-pa*) wurden, wo sie nur sehr kurz behandelt werden.

Die vier klassischen Themen hier sind abhängiges Entstehen (*rten-'brel*); die verschiedenen Kombinationen der Abläufe, die zur Erleuchtung führen, auch "Gemeinschaft der Zwanzig" (*dge-'dun nyi-shi*) genannt, die Ebenen der Form- und formlosen Reiche und ihre jeweiligen Meditationsstufen (*bsam gzugs*) sowie das sehr wichtige Studium der Kunst, wie man die Aussagen des Buddha interpretiert (*drang-nges*).

Im Zusammenhang mit diesem letzten Punkt beschäftigen sich die Schüler dieser Klasse speziell auch mit dem Studium des "Grundlagen-Bewusstseins" (*kun-gzhi* oder *alaya vijnyana*), welches von der Nur-Geist Schule (*Citta Matra* oder *Sems-tzam-pa*) postuliert wird, der unteren der beiden Mahayana Schulen des alte Indiens und dritten im Gesamtschema der vier Schulen. In dieser Klasse verbringen die Schüler die längste Zeit mit den Glaubenssätzen dieser Schule, obwohl sie auch später noch kurz in den Kursen zum Mittleren Weg vorkommen wird.

Die für dieses ergänzenden Themen in Sera Mey hauptsächlich verwendeten Klosterlehrbücher sind die zu den jeweiligen Themen verfassten Lehrbücher der Meister Kedrup Tenpa Dargye und Panglung Lobsang Tikje (*sPang-lung Blo-bzang thugs-rje*, ca. 18. Jhdt.).

Elftes und Zwölftes Jahr:
Klasse Neun: Anfängerklasse zum Mittleren Weg

Wenn ein Schüler der Debattier-Kunst in der neunten Klasse sein Studium der oberen Hälfte der Schule des Mittleren Wegs beginnt, verändert sich auf einen Schlag sein Status. In Sera Mey hat ein Mönch ab diesem Zeitpunkt eine Stimme in den Versammlungen, wo über Themen abgestimmt wird, die das gesamte Kloster betreffen. Zu diesem Zeitpunkt hat er auch bereits sein *rikchung* Examen abgelegt und damit die Qualifikation erworben, ein Geshe werden zu können.

In Tibet war es an dieser Stelle Brauch, dass die gesamte verbliebene Schülerzahl der Klasse an Sponsoren herantrat und Spenden sammelte, um dem Kloster bedeutsame Darbringungen machen zu können, als Dank für die erwiesene Güte. Das konnten seltene und wichtige Bücher sein, neue Gemälde oder Bilder für die Altäre des Tempels oder sogar ein neues Gebäude. Mitglieder der Klasse verbrachten zudem auch Zeit in tiefen Retreats um das gute Karma anzuhäufen, das man braucht, um die

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Feinheiten der Philosophie des höheren Mittleren Wegs, das nächste Thema im Lehrplan, zu begreifen. Es galt als glückverheißend, wenn ein Schüler in diesem Retreat auf Schwierigkeiten stieß (weil das ein Hinweis war auf den wirksamen Versuch, früheres schlechtes Karma zu bereinigen). Unser Hauptlama, Khen Rinpoche, hat berichtet, wie er während eines Retreat in Tibet ernsthaft erkrankte.

Der Name dieser Klasse lautet *uma sarpa (dbu-ma gsar-pa)*, was "Anfänger" (*gsarpa*) Klasse zu den Glaubenssätzen des höheren Teils der Schule des Mittleren Wegs (*dbu-ma*) bedeutet. Der Haupttext heißt Betreten des Mittleren Wegs (*Madhyamika Avatara, dBu-ma la 'jug-pa*) von Meister Chandrakirti (*Slob-dpon Zla-ba grags-pa*), ca. 650 n.Chr. Die wichtigsten Klosterlehrbücher dazu sind Illumination des wahren Gedankens *des Mittleren Wegs (dBu-ma dgongs-pa rab-gsal)* von Je Tsongkapa und der Kommentar dazu von *Kedrup Tenpa Dargye* namens *Überblick über den Mittleren Weg (dBu-ma spyi-don)*.

Die höhere Hälfte der Mittleren-Weg-Schule ist die "Konsequenz" (*Prasangika* oder *Thal-'gyur-ba*) Gruppe, so genannt wegen ihrer Überzeugung, dass eine Logikaussage mit einer lächerlichen aber zwangsläufigen Konsequenz des Irrglaubens eines Gegners besonders wirksam ist, um dem Gegner zu helfen, eine richtige Sichtweise von Leerheit zu erlangen.

Das gesamte Studium dieser Gruppe wird im Kloster "Mittlerer Weg" (*Uma* oder *dBu-ma*) genannt, obgleich streng genommen die Überzeugungen der Unabhängigen Gruppe, die bereits studiert wurden, ebenfalls zum "Mittleren Weg" gehören.

Die in dieser und der nächsten Klasse behandelten Themen finden sich in folgenden ACIKursen:

Kurs VI:	Das Diamantschneider Sutra
Kurs VII:	Die Bodhisattva Gelübde
Kurse X, XI und XII:	Anleitung zur Lebensweise eines Bodhisattva - Teil 1, 2 und 3

Dreizehntes und Vierzehntes Jahr
Klasse Zehn: Fortgeschrittene Klasse zum Mittleren Weg

Diese Klasse ist eine Fortsetzung der vorangegangenen. Auf Tibetisch heißt sie *uma nyingpa (dbu-ma rnying-pa)*, das bedeutet "fortgeschrittene" (*nying-pa*) Klasse zu den Überzeugungen des höheren Teils der Schule des Mittleren Wegs (*dbu -ma*).

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Fünfzehntes und sechzehntes Jahr
Klasse Elf: Anfängerklasse über Moral durch Gelübde

In dieser Klasse geht es weiter mit dem Studium der Moral durch Gelübde (*vinaya* oder '*dul-ba*'). Hier ist der Lehrplan von Sera Mey einzigartig, da es an den anderen großen Gelukpa Klöstern gleich weitergeht mit Höherem Wissen (*abhidharma* oder *chos mngon-pa*). In diesem Kurs geht es in aller Ausführlichkeit um die Überzeugungen bestimmter Gruppen innerhalb der ersten der vier Schulen - die Detaillisten - zu den acht unterschiedlichen Arten der Moral durch Gelübde.

Nur hier lernt der Mönch detailliert die Feinheiten der Klosterregeln. Die Debatten in dieser Klasse stehen in scharfem Kontrast zur hochgradig theoretischen Dialektik des Mittleren Wegs: Hier zitieren wir eher Listen von Klostersrichtlinien. Das Auswendiglernen der in Vers gefassten Überblick des Themas ist ein "Muss", das Werk dazu heißt *In Vers gefasster Überblick über Moral durch Gelübde* von Kongpo Ngawang Tsultrim (*Sharchen Kong-po Ngag-dbang tsul-khrims*), einem bedeutenden Lama des Kongpo College von Sera Mey.

Der große Kommentar des allwissenden Tsonawa (*Kun-mkhyen mTso-sna-ba Shes-rab bzang-po*), ein Kagyupa Meister der zweiten Hälfte des 14. Jhdts, wird ebenso sorgfältig studiert. Beide basieren, wie überhaupt das Studium der Moral durch Gelübde in ganz Tibet, auf *Zusammenfassung der Moral durch Gelübde* (*Vinaya Sutra* oder '*Dul-ba mdo rtza-ba*'), des indischen Meisters Guna Prabha (*Slob-dpon Yon-tan 'od*), ca. 500 n.Chr.

Der Name dieser Klasse lautet auf Tibetisch *senkyang dangpo* (*gzan rkyang dang-po*), weil früher in Tibet ein Schüler nur (*rkyang*) mit Eintritt in diese Klasse erstmals (*dang-po*) als erfahren genug betrachtet wurde, um den schweren Mönchsschal (*gzan*) oder Umhang namens *dagam* genannt in den (sehr kalten) Winternächten im Lhasa-Tal tragen zu dürfen.

Die in dieser und der nächsten Klasse behandelten Themen finden sich in folgenden ACIKursen:

Kurs IX: Das Ethische Leben

Siebzehntes und Achtzehntes Jahr
Klasse Zwölf: Fortgeschrittene Klasse zur Moral durch Gelübde

Diese Klasse ist eine Fortsetzung der vorangegangenen, und wird *dzindra*

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

sumpa ('*dzin-grva gsum-pa*) genannt, was dritte (*gsum-pa*) Klasse ('*dzin-grva*) von oben bedeutet.

Neunzehntes und Zwanzigstes Jahr
Klasse Dreizehn: Anfänger-Klasse zum Höheren Wissen

Das neunzehnte Jahr kennzeichnet den Beginn des letzten Themas, höheres Wissen (*abidharma* oder im Kloster einfach *dzu* (*mdzod*)). Der ursprüngliche Haupttext ist Schatzhaus des Höheren Wissens (*Abidharma Kosha* oder *Chos mngon-pa mdzod*), verfasst von Meister Vasubandhu (*Slob-dpon dbyig-gnyen*) ca. 350 n.Chr. Dieses Werk präsentiert die Überzeugungen des Kashmiri-Teils der Detaillisten (*Vaibhashika* oder *Bye-brag smra-ba*) Schule, die erste der vier indischen Schulen und untere der beiden Hinayana Schulen.

Zu diesem Thema gibt es drei Klosterlehrbücher im Lehrplan von Sera Mey:

Der Kommentar von Seiner Heiligkeit dem Ersten Dalai Lama, Gendun Drup (*rGyalba dGe-'dun grub*, 1391-1474) namens *Licht auf dem Pfad zur Freiheit, eine Darlegung des Höheren Wissens* (*Mdzod-tik thar-lam gsal-byed*).

Eine Erläuterung der schwierigen Punkte im höheren Wissen, im Volksmund bekannt als *Buch zum Höheren Wissen von Gyalwang*, verfasst von Gyalwang Trinley Namgyal (*IrGyal-dbang 'Phrin-las rnam-rgyal*, ca. 1850) und

Der wunderschöne, sehr detaillierte Kommentar der Sakya Tradition namens *Das Chim Buch über das Höhere Wissen*, verfasst von Jampeyang of Chim (*mChims 'Jam-pa'i dbyangs*, ca. 1280).

Der tibetische Name dieser Klasse lautet *dzindra nyipa* ('*dzin-grva gnyis-pa*), weil es die zweite (*gnyis-pa*) Klasse ('*dzin-grva*) von oben ist.

Die dieser und der nächsten Klasse behandelten Themen finden sich in folgenden ACIKlassen:

Kurs V:	Wie Karma wirkt
Kurs VIII:	Tod und die Reiche der Existenz

Einundzwanzigstes und Zweiundzwanzigstes Jahr
Klasse Vierzehn: Fortgeschrittene Klasse zum Höheren Wissen

Diese Klasse ist eine Fortsetzung der vorangegangenen. Auf Tibetisch heißt sie *dzindra dangpo* ('*dzin-groa dang-po*), weil sie die erste (*dang-po*) Klasse ('*dzin-groa*) ist bzw. die höchste Klasse von allen. Diese Klasse dauert mindestens zwei Jahre, es können aber auch drei, vier oder sogar noch mehr Jahre werden, weil der Schüler solange in dieser Klasse bleiben muss, bis er seine Prüfungen für einen Geshe Rang abschließen kann.

*Jährlich während des gesamten Geshe Programms
Spezielle Winter-Klassen zur buddhistischen Logik und Wahrnehmungstheorie*

Während der gesamten Laufbahn eines Mönchs im Geshe Programm sind mehrere Monate im Winter für spezielle Klassen zu buddhistischer Logik und Wahrnehmungstheorie reserviert. Hierfür wird der *Kommentar zur gültigen Wahrnehmung* (*Pramana Varttika* oder *Tsad-ma mam-'grel*) von Meister Dharmakirti (*Slob-dpon Chos-kyi grags-pa*), ca. 650 n.Chr. verwendet.

Der Haupt Klosterkommentar hierzu ist *Licht auf dem Weg zur Freiheit, eine Erklärung zu Kommentar zur gültigen Wahrnehmung* von einem der Hauptschüler von Je Tsongkapa, Gyaltsab Je Darma Rinchen (*rGyal-tsab rje Dar-ma rin-chen*, 1364-1432). In Sera Mey ist auch ein neuer Kommentar von Geshe Yeshe Wangchuk (*dGe-bshes Ye-shes dbangphyug*, 1928-1997) sehr beliebt. Normalerweise übernimmt jede Klasse einfach den Namen des jeweiligen Hauptthemas, das sie gerade debattiert.

Ein Grund für die weite Verbreitung des Texts von Gyaltsab ist, dass er in allen großen Gelupka Klöstern studiert wird und daher als gängige Schriftenautorität in den alljährlichen Jang Gunchu oder Winter Debatten genutzt werden kann, eine Art jährlich stattfindender Olympiade der besten Mönchsschüler jeder der großen Universitäten, bei der sie einen ganzen Monat lang Tag und Nacht studieren und debattieren.

Alle Studenten eines Klosters, die dasselbe Thema debattieren, finden sich hier in einer einzigen Klasse zusammen, was eine hervorragende Vorbereitung auf jene Debatten ist, die sie später gegeneinander während ihrer Geshe Prüfungen werden führen müssen. Zuhause setzen diejenigen, die es nicht in die Winter Debatten geschafft haben, ihr Studium desselben Themas fort. Dies ist eine gute Gelegenheit für Schüler mit mittleren oder geringeren Fähigkeiten, auf dem Debattierfeld im Mittelpunkt zu stehen und sich zu verbessern.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Die Themen der Winter Debatten finden sich in folgenden ACI-Kursen:

Kurs IV:	Der Beweis zukünftiger Leben
Kurs XIII:	Die Kunst der Beweisführung

Spezielle Unterweisungen herausragender Lamas

Während des gesamten Geshe Programms nimmt der Schüler zudem an speziellen Unterweisungen herausragender Lamas teil, sowohl innerhalb wie auch außerhalb seines Heimatklosters. Aktuelle jüngere Beispiele hierfür in Sera Mey sind eine einmonatige Unterweisung zu den Stufen des Pfads zur Buddhaschaft (*Lam-rim*) von Geshe Yeshe Wangchuk oder eine Unterweisung Seiner Heiligkeit des Dalai Lama über Leerheit.

Häufig sind *lam-rim* oder *lojong*, die Entwicklung des guten Herzens, die Themen dieser Unterweisungen. Der Inhalt dieser speziellen Unterweisungen taucht meist später auf dem Debattierfeld wieder auf, in Verbindung mit nahezu jedem anderen Thema. Aus diesem Grund, wurden die Unterweisungen zu *lam-rim* und *lojong* zu einem sechsten Thema im ACI-Lehrplan zusammengefasst und in folgenden Kursen behandelt:

Kurs I:	Grundlagen des Buddhismus
Kurs III:	Angewandte Meditation
Kurs XIV:	Lojong, Entwicklung des guten Herzens

Die Besetzung Tibets führte brachte die Debattierkultur nahezu zum Erliegen. Nach dem Fall von Tibet 1959 wurden zwölf Jahre lang alle überlebenden Mönche der großen Gelupka Klöster im Buxall Flüchtlingslager im Nordosten Indiens zusammengepfercht. Nur einige Hundert der über 10.000 Mönchsschüler von Lhasa überlebten die Besetzung und die Schrecken des Buxall Lagers und fanden ein neues Zuhause in Südindien.

Anfang der 70er Jahre fand man für die Neugründung dieser großen Klöster Land in Karnataka in Südindien. (Khen Rinpoche's älterer Bruder, ein tibetischer Regierungsbeamter, trug entscheidend zur Auffindung und Beschaffung dieses Landes bei). Zwar wurden die Debattierkurse und Geshe Prüfungen auch in dieser Zeit weitergeführt, aber nur sehr schwach,

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs**

und so sah es Mitte der 70er Jahre nicht so aus, als gäbe es genug Unterstützung, um sie in Sera Mey wieder aufleben zu lassen.

Zu dieser Zeit begann Khen Rinpoche mit Lebensmittelunterstützungen für die Schüler im Geshe Programm, was sich als entscheidenden Faktor für ihr Überleben herausstellte. Khen Rinpoche und seine Schüler trugen auch entscheidend zur Wiederbelebung der Winter Debatten in Indien bei. Heute gibt es überall in den großen Gelukpa-Klöstern in Südindien wieder eine blühende Debattierkultur, und es heißt, das Studienniveau könne sich durchaus mit dem im alten Tibet messen.

***Rikpay Drotang*
Formatdebatte, Teil zwei**

(Fortsetzung des vorangegangenen Abschnitts über das Debattenformat:)

Bumpa mitakpa yinpar tel.

Behauptest du etwa, der Wasserkrug wäre ein veränderliches Ding?

Du!

Das ist richtig!

Mayinpar tel,

Nein, ist er nicht,

Bumpa chu yinpay chir.

weil ein Wasserkrug ein dharma ist, ein existierendes Ding.

Kyappa ma jung.

Das folgt nicht zwangsläufig.

Chu yinna, mitakpa mayinpe makyappar tel!

Behauptest du etwa, nur weil etwas ein existierendes Ding ist, muss es kein veränderliches Ding sein?

Du!

Das ist richtig!

Gare shak?

Dann zeig mir so ein Ding!

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Tongpa nyi chu chen.
Betrachte Leerheit.

Mitakpa mayin te,
Sie ist kein veränderliches Ding,

Takpa yinpay chir.
weil sie ein unveränderliches Ding ist.

Rikpay Drotang
Formatdebatte, Teil drei

Korwa la ta yupay chir
A: Denn der Kreislauf des Schmerzes hat ein Ende.

Tak madrub
B: Falsch.

Korwa la ta mepar tel
A: Wollen Sie mir sagen, dass der Kreislauf des Schmerzes kein Ende hat?

Du
B: Richtig.

Me de
A: Wieso nicht?

Korwa la ngun gyi ta mepay chir
B: Denn der Kreislauf des Schmerzes hat kein vorderes Ende.

Kyappa ma jung
A: Das heißt aber nicht, dass es kein Ende haben kann!

Korwa la ta yu par tel
B: Wollen Sie mir sagen, dass der Kreislauf des Schmerzes ein Ende hat?

Du
B: Richtig.

Ju de
B: Wieso das?

Korwa la chiy ta yupay chir

A: Weil der Kreislauf des Schmerzes ein hinteres Ende hat.

Ju de

B: Wieso das?

Dakdzin gyi nyenpo top den yupay chir

A: Denn es gibt ein starkes Gegenmittel, das unsere Gewohnheit, die Dinge als selbstexistent zu betrachten, zermalmen wird.

***Auswahl aus den gesammelten Themen:
Der Begriff der Zeit***

Die folgenden Ausführungen über das Konzept der Zeit (Dus-gsum gyi rnam-bzhag) sind ein Auszug aus den Gesammelten Themen von Rato (Rva-stod bsdus-grva) von Meister Chok-hla U-ser, einem großen Meister des Klosters Rato, der um 1500 n. Chr. lebte. Dieses Buch wird als der "Großvater" dessen angesehen, was in Tibet zu einer eigenen Literaturgattung wurde: die dura (bsdus-grva) oder "ausgewählte Themen aus dem Kommentar zur gültigen Wahrnehmung (Pramana Varttika oder Tsad-ma rnam-'grel) von Meister Dharmakirti (ca. 650 n. Chr.).

Es folgt eine Analyse der Frage, ob die Vergangenheit und die Zukunft existieren oder nicht. Im Allgemeinen gibt es keine Definitionen für "die Vergangenheit" oder "die Zukunft", weil die Vergangenheit und die Zukunft Dinge sind, die gar nicht existieren. Das liegt daran dass alles, was als existierend festgestellt werden kann, immer in der Gegenwart existieren muss (gemäß dieser Schule des Buddhismus).

Wenn wir jedoch die Bedeutung von "Vergangenheit" in Bezug auf einen speziellen Referenzpunkt bestimmen sollten, könnten wir sagen, dass die Definition der Vergangenheit in Bezug auf die Zeit eines bestimmten Wasserkrugs wie folgt definiert werden könnte:

Etwas, das zum Zeitpunkt des Wasserkrugs bereits begonnen hat, und das zum Zeitpunkt des Wasserkrugs auch schon abgeschlossen ist.

Dies und "der Krug kurz vor dem Krug" sind dasselbe.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

Die Definition seiner Gegenwart in Bezug auf die Zeit eines bestimmten Wasserkrugs kann dann wie folgt gegeben werden:

Das eine Ding, das sowohl (1) etwas ist, das zur Zeit des Wasserkrugs bereits entstanden ist, und (2) das zeitgleich mit dem Wasserkrug existiert.

Die Definition seiner "Zukunft" in Bezug auf die Zeit eines bestimmten Wasserkrugs, könnte schließlich wie folgt lauten:

Das eine Ding, das zum Zeitpunkt des Wasserkrugs sowohl (1) gerade dabei ist, zu beginnen, und (2) noch nicht begonnen hat.

Die folgenden Punkte sind alle dasselbe:

- das Noch-nicht-Kommen des Wasserkrugs
- die Ursache des Wasserkrugs
- seine Vergangenheit zum Zeitpunkt des Wasserkrugs und
- seine Vergangenheit in Bezug auf den Wasserkrug.

(Anmerkung des Übersetzers: "Noch-nicht-Kommen" und "Zukunft" sind im Tibetischen das gleiche Wort [ma-'ongs-pa].)

Auch die folgenden Punkte sind alle dasselbe:

- das Vergehen des Wasserkrugs
- das Ergebnis des Wasserkrugs
- seine Zukunft zum Zeitpunkt des Wasserkrugs und
- seine Zukunft in Bezug auf den Wasserkrug.

(Anmerkung des Übersetzers: "Vorübergehen" und "Vergangenheit" sind im Tibetischen dasselbe Wort ['das-pa].)

Im Allgemeinen gibt es kein Ding, das aufgehört hat. Und es gibt nichts, was gerade beginnt. Weder gibt es etwas, das im Prozess des Beginns ist, noch gibt es irgendetwas, das sich dem Zustand des Beginns nähert.

Es gibt jedoch das Vorüberziehen des Rauchs und das Aufhören des Rauchs, den Rauch, der noch nicht kommt, und den Rauch, der gerade beginnt, und den Rauch, der im Begriff ist, zu beginnen, und die Annäherung des Rauchs an den Zustand des Beginns.

Es gibt jedoch keinen Rauch, der sich dem Zustand des Beginnens nähert. Es gibt auch keinen Rauch, der im Zustand des Beginnens ist. Keinen Rauch, der im Begriff ist, zu beginnen. Keinen Rauch, der aufgehört hat. Keinen Rauch, der vernichtet wurde. Keinen Rauch, der vergangen ist. Und auch keinen Rauch, der zukünftig sein wird.

Die folgenden Begriffe sind alle dasselbe:

- ein funktionierendes Ding
- ein sich veränderndes Ding
- ein momentanes Ding
- ein Ding, das dabei ist, zerstört zu werden
- ein Ding, das sich der Vergangenheit nähert
- ein Ding, das sich seiner Zerstörung nähert.

Diese Behauptungen (über die Natur der Zeit) werden alle in Übereinstimmung mit den Überzeugungen der Gruppe der "Logiker" innerhalb der Sutristenschule präsentiert. Sie sind nicht zwangsläufig für alle anderen buddhistische Schule akzeptierbar. Die "Detailisten" zum Beispiel, akzeptieren Konzepte wie vergangenes und zukünftiges Karma, während die "Zwangsläufigkeits"-Gruppe unvorstellbar tiefgründige Positionen vertritt, wie die, die besagt, dass die Zerstörung von etwas ein funktionierendes Ding ist.

***Formelles Logik Thema:
Eine Diskussion über falsche logische Aussagen***

Die folgende Darstellung über falsche "logische" Aussagen ist ein Auszug aus An Explanaton of the Art of Reasoning (rTags-rigs), vom Lehrer Seiner Heiligkeit des Dreizehnten Dalai Lama, Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).

Hier ist der zweite große Teil unserer Präsentation, in dem wir das das Gegenteil einer korrekten Begründung erklären: nämlich falsche Begründung. Wir gehen in zwei Schritten vor: die Definition solcher Begründungen und ihre verschiedenen Unterteilungen. Den ersten davon werden wir im Hinblick auf die Widerlegung der Überzeugungen unseres Gegners erörtern, und dann unsere eigenen Überzeugungen begründen. Hier ist der erste.

Angenommen, jemand kommt und stellt die folgende Behauptung auf:

"Jede Begründung, bei der die drei Beziehungen nicht zutreffen" ist die Definition einer falschen Begründung.

Dies ist jedoch ein Irrtum, denn es gibt keine falsche Begründung:

Alles, was es gibt, ist eine richtige Begründung (um etwas zu beweisen).

Hier ist als Zweites unsere eigene Position. Die Definition einer falschen Begründung für einen bestimmten Beweis ist:

Eine Begründung für einen bestimmten Beweis, bei dem die drei Beziehungen nichtgelten.

Zweitens sind hier die verschiedenen Unterteilungen falscher Begründungen. Obwohl es im Allgemeinen keinen falschen Grund gibt, können wir sagen, dass es in bestimmten Kontexten die folgenden Arten von falschen Begründungen gibt:

- 1) Widersprüchliche Begründungen für bestimmte Beweise
- 2) Unbestimmte Begründungen für bestimmte Beweise und
- 3) Falsche Begründungen für bestimmte Beweise.

Wir werden die erste Art in vier Schritten erörtern: Definition, Unterteilung, klassische Beispiele und unterstützende Argumente.

Hier ist zweitens unsere Erklärung einer unbestimmten Begründung. Wir werden zuerst mit einer Definition beginnen, und dann mit den verschiedenen Unterteilungen dieser Begründung. Hier ist die erste von ihnen.

Es folgt die Definition einer unbestimmten Begründung, um nachzuweisen, dass Klang ein unveränderliches Ding ist:

Das eine Ding, bei dem (1) die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Grund um zu beweisen, dass Klang ein unveränderliches Ding ist, gilt, (2) die umgekehrte Beziehung zwischen dem Grund und dem Subjekt für den Beweis, dass Klang ein unveränderliches Ding ist, nicht gilt und (3) die umgekehrte Beziehung zwischen dem Grund und dem Subjekt, um zu beweisen, dass Klang kein unveränderliches Ding ist, auch nicht gilt.

[Ein klassisches Beispiel wäre: Nehmen wir den Klang. Er ist ein unveränderliches Ding, denn es gibt kein Gewicht auf dem Kopf eines Kaninchens].

Drittens werden wir hier diese allgemeinen unbestimmten Begründung erklären, die weder zum direkten noch zum unbestimmten Typ gehören. Auch hier fahren wir mit der Definition und dem klassischen Beispiel fort.

Hier ist die erste. Die Definition von etwas, das eine allgemeine unbestimmte Begründung ist, die weder die direkten noch die unbestimmten Arten für einen bestimmten Beweis ist, ist:

Dieses eine Ding, das sowohl (1) eine allgemeine unbestimmte Begründung für einen bestimmten Beweis ist und (2) so, dass eine Person, die bereits erkennt, dass es die Beziehung zwischen dem Subjekt und der Begründung des bestimmten Beweises erfüllt, bereits festgestellt hat, dass es nur in die Gruppe der ähnlichen Fälle für den Beweis passt, oder dass es nur nicht in die Gruppe der unähnlichen Fälle für den Beweis passt.

Als zweites kommt unser klassisches Beispiel. "[Denn es gibt einen] Geschmack von Zucker in der Gegenwart" ist ein allgemeiner unbestimmter Grund, der weder die direkte noch die unbestimmte Art ist, in einem Beweis, dass ein Stück Zucker im Mund das sichtbare Aussehen eines Zuckerstücks in der Gegenwart hat.

Hier drittes ist unsere Darstellung von falschen Begründungen. Auch hier gehen wir in zwei Schritten von Definition und Unterteilung vor. Hier ist der erste.

Die Definition einer falschen Begründung für einen bestimmten Beweis ist:

Das, was (1) als Begründung für einen bestimmten Beweis vorgebracht wurde, aber (2) für den die Beziehung zwischen dem Subjekt und der Begründung nicht stimmt.

Hier sind zweitens die Unterteilungen von falschen Begründungen für bestimmte Beweise.

Es gibt drei verschiedene Arten:

- 1) Gründe, die in Bezug auf die Bedeutung falsch sind.
- 2) Gründe, die in Bezug auf einen Geisteszustand falsch sind.
- 3) Gründe, die in Bezug auf den jeweiligen Gegner falsch sind.

Die erste Gruppe lässt sich ihrerseits in sieben verschiedene Arten unterteilen:

- 1) Begründungen, die falsch sind, weil das eigentliche Wesen der Begründung nicht existent ist.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sechs

- 2) Begründungen, die falsch sind, weil das Wesen des Subjekts selbst nicht existent ist.
- 3) Begründungen, die falsch sind, weil die Begründung und die zu beweisende Eigenschaft nicht voneinander zu unterscheiden sind.
- 4) Begründungen, die falsch sind, weil das Subjekt und die Begründung nicht voneinander zu unterscheiden sind.
- 5) Begründungen, die falsch sind, weil das Subjekt und die zu beweisende Eigenschaft nicht voneinander zu unterscheiden sind.
- 6) Begründungen, die falsch sind, weil die Begründungen nicht zu dem Subjekt in der Weise gehört, wie es in der Äußerung des Beweises war.
- 7) Begründungen, die falsch sind, weil ein Teil der Begründung nicht zum betrachteten Subjekt gehört.

Nachfolgend sind entsprechende Beispiele für diese Arten von Begründungen aufgeführt, in bestimmten Beweisen:

(1)

Betrachte eine bestimmte Person.

Sie ist ein leidendes Wesen,

weil sie auf dem Geweih eines Kaninchens aufgespießt wurde.

(2)

Betrachte das Geweih auf dem Kopf eines Kaninchens.

Es ist ein veränderliches Ding,

weil es gemacht wurde.

3)

Betrachte den Klang.

Er ist ein veränderliches Ding,

weil er ein veränderliches Ding ist.

4)

Betrachte den Klang.

Er ist ein sich veränderliches Ding,

weil er Klang ist.

5)

Betrachte den Klang.

Er ist Klang,

weil er etwas ist, das gemacht wurde.

6)

Betrachte den Klang.

Er ist ein veränderliches Ding,
denn er ist etwas, das du mit deinen Augen siehst

7)

Betrachte einen Obstbaum.

Er muss ein bewusstes Ding sein,

denn seine Blätter rollen sich nachts ein und scheinen zu schlafen

Damit sind wir bei der zweiten Art von falscher Beweisführung angelangt: demjenigen, das in Bezug auf einen Geisteszustand falsch ist. Hier gibt es vier verschiedene Arten:

- 1) Begründungen, die falsch sind, weil der Gegner Zweifel an der Natur der Begründung hegt.
- 2) Begründungen, die falsch sind, weil der Gegner Zweifel an der Natur des Subjekts hegt.
- 3) Begründungen, die falsch sind, weil der Gegner Zweifel an der Verbindung zwischen dem Subjekt und der Begründung hegt.
- 4) Begründungen, die falsch sind, weil es nichts gibt, was der Gegner bis jetzt verstehen muss.

Im Folgenden werden jeweils Beispiele für diese vier, für bestimmte Beweise genannt:

1) Der folgende Beweis, der einer Person vorgelegt wird, die sich selbst noch bestätigen muss, dass "Fleischfresser" [eine Art Geist] tatsächlich existieren:

Betrachte den Klang.

Er ist ein veränderliches Ding,

denn Fleischfresser sind etwas, das durch gültige Wahrnehmung wahrgenommen werden kann.

2) Der folgende Beweis, der einer Person vorgelegt wird, die sich selbst noch bestätigen muss, dass "Geruchesser" [Geister im Bardo oder im Zwischenzustand] tatsächlich existieren:

Betrachte das Lied der Geruchesser.

Es ist ein veränderliches Ding,

denn es ist etwas, das gemacht wurde.

3) Der folgende Beweis, der einer Person vorgelegt wird, die nicht weiß, wo sich ein bestimmter Pfau befindet:

Betrachte das Gebirgstal dort drüben.

Dort muss ein Pfau leben,
denn wir können einen Pfau krähen hören.

4) Der folgende Beweis, der dem glorreichen Dharmakirti vorgelegt wurde:

Betrachte den Klang.
Er ist ein veränderliches Ding,
weil er etwas ist, das gemacht wurde.

Hier ist drittens unsere Erklärung der Begründungen, die in Bezug auf den jeweiligen Gegner falsch sind. Es gibt drei verschiedene Arten dieser Begründungen:

- 1) Begründungen, die in Bezug auf den Befürworter falsch sind.
- 2) Begründungen, die in Bezug auf den Gegner falsch sind.
- 3) Begründungen, die sowohl in Bezug auf den Gegner als auch auf den Befürworter falsch sind.

Hier sind entsprechende Beispiele für diese drei Arten von Begründungen, in bestimmten Beweisen.

1) Der folgende Beweis, der einem Buddhisten von einem Numeristen [einem Mitglied der der Sangkya, einer nicht-buddhistischen Schule des alten Indien]:

Betrachte den Intellekt.
Er ist etwas, das frei von Geist ist,
denn er ist etwas, das beginnt und aufhört.

2) Der folgende Beweis, der einem Buddhisten von einem Mitglied der Unbekleideten [oder Jain-Schule des alten Indiens]:

Betrachte einen Obstbaum.
Er muss einen Geist haben,
denn er stirbt, wenn man seine Rinde schält.

3) Der folgende Beweis, der einem Mitglied der Ablehnenden [Lokayata] Schule von einem Mitglied der Unbekleideten [Jain]-Schule [beides nicht-buddhistische Gruppen des alten Indiens]:

Betrachte den Klang.
Er ist ein veränderliches Ding,
denn er ist etwas, das du mit deinen Augen siehst.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Sieben: Lojong, Die Entwicklung des guten Herzens,
Erster Teil

*Acht Verse zur Entwicklung des guten Herzens,
geschrieben von einem Kadampa-Geshé namens
Diamantlöwe, aus den Ebenen von Langri*

(1)

Möge ich an jedes Lebewesen denken
Wertvoller als ein Edelstein, der Wünsche erfüllt,
um das Ziel zu erreichen,
Und deshalb sollte ich sie immer in Ehren halten.

(2)

Wenn ich mit einem anderen zusammen bin,
wo auch immer wir sind, möge ich mich als
selbst zurücknehmen.
Möge ich den anderen aus tiefstem
Herzen als den Höchsten betrachten.

(3)

Während ich durch den Tag gehe, beobachte ich meine
Gedanken, um zu sehen, ob ein negativer Gedanke auftaucht;
Wenn dies der Fall ist, kann ich es auf der Stelle stoppen, und
zwar mit Gewalt, denn es schadet mir und anderen.

(4)

Manchmal treffe ich schlechte Menschen, gequält
von starken schlechten Taten und Schmerzen.
Sie sind schwer zu finden, wie eine Goldmine;
Und so mag ich sie lieb haben.

(5)

Eine eifersüchtige Person könnte mir Unrecht tun,
mich beleidigen oder ähnliches;
Möge ich lernen, den Verlust selbst zu tragen,
Und biete ihnen den ganzen Gewinn an.

(6)

Es mag Zeiten geben, in denen ich mich an jemanden wende,
in der Hoffnung, dass er mir helfen wird,
Und stattdessen tun sie mir großes Unrecht;
Möge ich sie als meinen heiligen Lehrer sehen.

(7)

Kurzum, ich möchte alle Hilfe und Freude schenken
Zu meinen Müttern, direkt oder auf andere Weise;
Möge ich all den Schmerz und das Leid meiner
Mütter insgeheim auf mich nehmen.

(8)

Möge nichts davon jemals durch die acht Ideen der
Dinge unrein gemacht werden;
Möge ich erkennen, dass alle Dinge Illusion sind, und
mich von den Ketten der Anhaftung befreien.

Hier sind die Ratschläge des Siegreichen, Yang Gunpa, enthalten

Die folgenden Ratschläge sind im Kompendium der Texte zur Entwicklung des guten Herzens (Blo-sbyong brgya-rtza), zusammengestellt vom großen Bodhisattva Muchen Konchok Gyeltsen (14. Jahrhundert), S. 335-337, enthalten. Sie wurden von Gyalwa Yang Gunpa (1213-1258), einem berühmten Meister der Kagyü-Tradition, verfasst. Die Verse sind alt, und die Abschrift, mit der wir arbeiten, scheint eine Reihe von Textfehlern zu enthalten, die wir versucht haben, zu korrigieren, aber weitgehend unkorrigiert gelassen haben.

Der Siegreiche, Yang Gunpa, sagte einst:

**Nichts, was anfängt, bleibt unverändert;
Habe keine Bindung, schneide die Verbindungen ab.
In diesem Teufelskreis gibt es kein Glück.
Wer ihn satt hat, sollte sich entsagen.**

**Die Welt ist hohl und bedeutungslos;
Traue der Lüge nicht.
Dein eigener Geist ist der Buddha;
Geh und triff deinen Freund.**

Er sagte auch:

**Die Stunde des Lebens vergeht;
Mache dich auf den Weg in die Freiheit.
Schicke die vielen Gedanken an das geschäftige Leben,
das du führst, weg;
Bringe die vielen Gedanken an das, was später passieren wird, auf
Ihre Seite.**

**Alle würden gerne bleiben, aber niemand hat die Kraft dazu;
Versuche, an etwas zu denken, das dir später helfen wird.
Es ist schwer, ein Leben mit Möglichkeiten und Muße zu finden;
Jetzt hast du es einmal, also versuche, das Beste daraus zu machen.**

**Es ist leicht, sich an Fehler zu
gewöhnenn; postiere den Wächter
Deines Bewusstseins.**

**Die Objekte der Sinne sind gut dazu geeignet, den
Menschen zu verwirren; lerne, nutzlose Dinge zu hassen.**

**Nichts außer dem Dharma bedeutet irgendetwas;
Werft den Rest wie Müll weg.
Alles läuft auf das Sterben hinaus:
Packe leicht und starte jetzt.**

Er sagte auch:

**Lege deinen Tod in dein Herz:
Das ist der Schlüssel zur Kontrolle
Ob deine Praxis zu eng oder zu locker gestimmt ist.**

**Denke an das Schlangennest der Probleme dieses Lebens;
Das ist der Schlüssel zum Stoppen von
Anhaftungen aus den Tiefen deines Herzens.**

**Jeder Gedanke soll an das gehen, was andere brauchen;
Das ist der Schlüssel zum Erfolg.
Alles, was du jemals tust, ist Dharma.**

**Denke an nichts anderes als an deinen Lama;
Dies ist der Schlüssel zur Verwandlung
Deines Geistes und Ihre Geiste sind eins.**

**Sehe die Welt und die Menschen als Engel;
Das ist der Schlüssel zum Stoppen
Der Idee, dass das Leben gewöhnlich ist.**

**Was auch immer kommt, mach es kristallklar;
Das ist der Schlüssel zum Erfolg
Dieses Leben, ganz von selbst, in Freiheit zu verwandeln.**

Diese letzte Lehre ist bekannt als die "Ratschläge zu den sechs Schlüsseln".

Das nächste Werk heißt "Die vier Könige".

**Der König des Glaubens ist der Gedanke an den
eigenen Tod.
Der König der Praxis gibt diese Welt auf.
Der König der Hingabe ist es, deinen Lama als Buddha zu sehen.
Der König der Gedanken ist es, sich von der Abhängigkeit zu lösen,
die Dinge als von ihrer eigenen Seite kommend zu sehen.**

Er sagte auch:

**Wenn du jedes Glück haben willst,
Musst du die Gegenmittel einsetzen, die dich davon abhalten,
Dinge unwissentlich zu mögen.**

**Wenn du dich von allem Schmerz befreien willst,
Musst du die Gegenmittel anwenden, die dich davon abhalten,
Dinge unwissentlich abzulehnen.**

**Wenn du unvergleichliche Erleuchtung erreichen willst,
Musst du die Gegenmittel benutzen, die dich
davor bewahren, unwissend zu sein.**

**Wenn du auf eigenen Füßen stehen willst,
Musst du die Gegenmittel benutzen, die dich vor jeglichem
Gefühl des Stolzes schützen.**

**Wenn du alle Hindernisse beseitigen willst,
Musst du die Gegenmittel benutzen, die dich
Vor Eifersucht bewahren.**

Es gibt keinen einzigen wichtigen Punkt in allen Lehren des Dharma, der nicht in diesen Worten enthalten ist. Geht also hin und betet um Segen; geht hin und

denkt intensiv über diese Dinge nach.

Er sagte auch,

Stelle den Wächter des Denkens über die Vergänglichkeit auf, und lasse ihn deinen Glauben bewachen.

Schlagt das Pferd deiner spirituellen Praxis mit der Peitsche des freudvollen Bemühens.

Lasse deinen eigenen Verstand der Zeuge sein, der bezeugt, ob du Deine Gelübde gehalten hast.

Wenn du einen Feind brauchst, den du bekämpfen kannst, dann stoppe die fünf Gifte, die in dir leben.

Die "fünf Gifte" sind die Geistesgifte des ignoranten Mögens von Dingen, des Nicht-Mögens von Dingen, der Unwissenheit, des Stolzes und der Eifersucht, die in den obigen Versen bereits erwähnt wurden.

Er sagte auch:

Der Glaube ist die eigentliche Wurzel allen Dharmas der Götter.

Sich dieses Lebens überdrüssig zu fühlen, ist die eigentliche Wurzel aller guten Menschen.

Mitgefühl ist die eigentliche Wurzel der Arbeit, anderen zu helfen.

Hingabe ist die eigentliche Wurzel für den Erhalt aller Segnungen.

Welche Verwirklichungen du auch immer hast, sie sind die eigentliche Wurzel der Buddhas.

Diese sind als die "Fünf Wurzeln" bekannt.

Er lehrte auch etwas, das man die "Fünf Veränderungen" nennt:

Ändere deine Vorstellung, dass sich nichts in Gedanken an den Tod ändern wird.

Ändere dein Verlangen nach Dingen in die Erkenntnis um, dass alles eine Illusion ist.

Ändere deinen Ärger in Mitgefühl.

Ändere die Art und Weise, wie du jetzt lebst, in ein Leben des Dharma.

Ändere alle Ideen, die du hast, in korrekte Weltsicht.

Und er sagte auch:

**Das Erbe der Vergangenheit
Ist ein Leben, das du bereuen kannst;
Abfälle von deinen alten Anhaftungen,
Lass das alles jetzt hinter dir.**

**Die tausend Hoffnungen, die du hegst,
Sind etwas, das weit weg steht,
Um dich in die Zukunft zu führen;
Lasse das alles jetzt hinter dir.**

**Die Arbeit für die Dinge des Jetzt
Ist ein Kessel, in dem man
Wut und Anhaftung kocht;
Lasse das alles jetzt hinter dir.**

**Entscheide, dass alles, was du hier siehst,
Ist das Reich des Ungeschaffenen,
Ein Vorgeschmack auf den Körper der Leerheit;
Behalte dies jetzt bei dir.**

Und schließlich sprach der Siegreiche, Yang Gunpa, Folgendes:

**Bewahrt diese sieben Dharma-Lehren in eurem Herzen und lasst
eure Dharma-Praxis etwas sein, das ihr in euch selbst tut:**

- 1) Diese Krankheit ist nicht von allein gekommen; also nimm die
Medizin und werde sie los.**
- 2) Auf der Ebene der Erscheinungen versagen das Karma und seine
Folgen nie; also reinige dein schlechtes Karma, deine
schlechten Taten und deine Hindernisse.**
- 3) Die Realität der Dinge liegt jenseits des Geistes; verweile also in
einem Zustand, in dem du an nichts festhältst. [Diese Aussage
sollte nicht wörtlich genommen werden, sondern im Lichte der
Lehren des Mittleren Weges interpretiert werden.]**
- 4) Das Greifen nach Dingen, die als selbst existierend gelten, zwingt
euch zur Geburt; schneidet also die Bande all eurer
Hoffnungen und Träume ab.**
- 5) Eure innere Natur ist der Körper der Leerheit; erkennt also, wie
krank ihr seid.**

6) Was auch immer geschieht, ist ein heiliger Segen; betrachten also alles, was geschieht, als eine Errungenschaft.

7) Denke, was immer du willst, aber sehe nichts als Schmerz an.

Sarva Shubham!

Möge alles gut und schön sein!

Hier kommt der Wurzeltext
"Die Sieben-Schritte-Praxis zur Entwicklung eines guten
Herzens",
Ratschläge, um sich selbst auf dem größeren Weg zu schulen

Die folgende Version der Sieben-Schritte-Praxis zur Entwicklung eines guten Herzens ist ein Auszug aus einer Ausgabe im Format des "kurzen Holzschnitts" (dpe-thung), die den Text von Lord Atishas Lampe für den Pfad enthält und sich im Besitz von Sermey Khen Rinpoche Geshe Lobsang Tharchin befindet. Der Text ist ziemlich alt und hatte eine Reihe von offensichtlichen Problemen; die folgende Version wurde unter Verwendung mehrerer anderer Ausgaben zum Vergleich zusammengestellt.

Om svasti!

Om! Möge Güte herrschen!

Nun gibt es eine Vielzahl von Möglichkeiten, diese Ratschläge für die Schulung des größeren Weges zu lehren - *Lojong* oder Anweisungen zur Entwicklung des guten Herzens. In der Tradition des spirituellen Freundes, des Geshe, Chekawa, sind diese Anweisungen in einer siebenteiligen Praxis organisiert.

Diese sieben Teile sind:

- 1) Anleitungen zum Basis-Dharma, den vorbereitenden Praktiken;
- 2) Die eigentliche Praxis zur Entwicklung des Wunsches nach Erleuchtung [Bodhichitta];

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Sieben

- 3) Lernen, Probleme als einen Weg zur Erleuchtung zu nutzen;
- 4) Eine Zusammenfassung der Praxis eines ganzen Lebens;
- 5) Der Punkt, an dem man sagen kann, dass man das gute Herz erfolgreich entwickelt hat;
- 6) Einzuhaltende Versprechen zur Entwicklung des guten Herzens;
und
- 7) Einige Ratschläge zur Entwicklung eines guten Herzens.

Erster Teil:
Anleitungen zum Grundlagen-Dharma,
Die vorbereitenden Praktiken

Die erste davon kommt in der folgenden Zeile des Stammtextes zum Ausdruck:

Trainiere dich zunächst in den Vorbereitungen.

Diese Vorbereitungen bestehen aus drei Teilen: Meditiere über deine spirituellen Möglichkeiten und dein Glück und überlege, wie schwierig es ist, sie zu erlangen; meditiere über deinen eigenen Tod, über die Tatsache, dass du unbeständig bist; und meditiere über die Probleme dieses Teufelskreises des Leidens.

Zweiter Teil:
Die eigentliche Praxis zur Entwicklung des Wunsches
nach Erleuchtung (Bodhichitta)

Der zweite Teil, die eigentliche Praxis zur Entwicklung des Wunsches nach Erleuchtung, hat zwei eigene Schritte: die Entwicklung des letztendlichen Wunsches und die Entwicklung des scheinbaren Wunsches. Es gibt drei Abschnitte innerhalb des ersten dieser Schritte: die Vorbereitung, die eigentliche Praxis und die Schlussfolgerung. Zur Vorbereitung sollte man Folgendes tun: sich Gedanken über die Zufluchtnahme vergegenwärtigen; Bittgebete sprechen; die verschiedenen Schritte der siebenteiligen Praxis darbieten; die Meditationsposition mit sorgfältig aufgerichtetem Körper einnehmen; und dann die Atemzüge bis 21 zählen, ohne den Überblick zu verlieren.

Der zweite Schritt, die eigentliche Praxis, findet sich in den folgenden Zeilen des Stammtextes:

**Lerne, alle Dinge als einen Traum zu sehen;
Untersuche die Natur des Geistes, ungeboren.
Das Gegengift selbst ist gegangen, um zu sein;
Lasse es in der Essenz, der Quelle aller Dinge, aufgehen.**

Der dritte Schritt, die Schlussfolgerung, wird in der nächsten Zeile des Stammtextes ausgedrückt:

Sei zwischen den Sitzungen ein Hirngespinnst.

Der zweite, allgemeinere Schritt, die Meditation über den offensichtlichen Wunsch nach Erleuchtung, hat zwei Abschnitte: die tiefe Meditation und die Zeit danach. Hier ist der erste:

**Übe dich im Geben und Nehmen, abwechselnd;
lass beides mit dem Wind ziehen.**

Und hier ist die zweite:

**Drei Objekte, drei Gifte, drei Vorräte an Tugend.
Übe den ganzen Tag über in Worten.
Die Reihenfolge der Maßnahmen muss bei dir selbst beginnen.**

*Dritter Teil:
Lernen, Probleme als Weg zur Erleuchtung zu nutzen*

Der dritte Hauptteil, das Lernen, Probleme als Weg zur Erleuchtung zu nutzen, findet sich in den folgenden Zeilen des Wurzeltextes:

**Wenn die Welt und die Menschen in ihr voller
schlechter Taten sind,
Lerne, Probleme als einen Weg zur Erleuchtung zu nutzen.**

Hier gibt es zwei verschiedene Schritte: wie man denkt und wie man handelt. Der erste hat zwei eigene Abschnitte: den scheinbaren und den endgültigen. Hier ist der erste:

**Die Schuld liegt immer nur bei einer Person.
Übe dich darin, alle voller Freundlichkeit zu sehen.**
(Anmerkung Ute: die Übersetzung von „blame“ mit „Schuld“ zu
übersetzen passt nicht wirklich)

Hier ist die zweite:

**Sieh die Täuschung als vier Körper;
Leerheit ist der unvergleichliche Beschützer.**

Als Nächstes folgt der Schritt, wie du dein Handeln üben kannst:

**Die vier Akte sind die oberste Methode.
Setze alles, was geschieht, sofort in die Praxis um.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Diese vier sind die Anhäufung von Massen an gutem Karma, die Reinigung von schlechtem Karma, die Darbringung von Opfergaben an schädliche Geister und die Darbringung von Opfergaben an Beschützer des Dharma.

Vierter Teil:

Eine Zusammenfassung der Praxis eines ganzen Lebens

**Das Wesentliche des Unterrichts ist in
fünf Kräften zusammengefasst.
Im Großen und Ganzen sind diese fünf die
Ratschläge für das Senden deines Geistes;
schätze die Tat.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Die fünf Kräfte sind die der Vorsätze für die Zukunft, der Gewöhnung an sich selbst, der reinen weißen Samen, der Zerstörung und des Gebets.

Fünfter Teil:

*Der Punkt, an dem man sagen kann
Dass er oder sie erfolgreich das gute Herz entwickelt hat*

**Alles Dharma läuft auf einen einzigen Punkt hinaus.
Es gibt zwei Richter; behalte den wichtigsten.
Sei Freude allein, in einem ungebrochenen Strom.
Sie ist da, wenn man sie gedankenlos halten kannst.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Die beiden Richter sind hier Sie selbst und andere. (Lesen von *rang gzhan* für *rang bzhin*.)

Sechster Teil:
Gelübde für die Entwicklung eines guten Herzens

**Halte dich an die drei Gesetze.
Ändere deine Meinung und bleibe derselbe.
Sprich nicht von dem, was zerbrochen wurde.
Mache dir nie Gedanken darüber, was du tust.
Befreie dich zuerst von dem größten Übel.
Hoffe nie auf eine Belohnung.
Höre auf, vergiftete Lebensmittel zu essen.
Lasse den Strom nicht glatt fließen.
Vergiss es, Kritik zu erwidern.
Lege keine Hinterhalte mehr.
Kein Angriff auf die Halsschlagader.
Belade deinen eigenen Lkw, und gebe den
Schwarzen Peter nicht weiter.
Sei nicht auf die Geschwindigkeit fixiert.
Füttere nicht das falsche Gesicht.
Verwandle den süßen Engel nicht in einen Teufel.
Suche keinen Mist, um dich glücklich zu machen.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Die drei Gesetze sind: Handle nie in einer Weise, die dem widerspricht, wozu du dich verpflichtet hast; bringe dich nie in eine gefährliche Situation; und verfall nie in die Gewohnheit, andere zu diskriminieren.

Siebter Teil:
Einige Ratschläge zur Entwicklung des guten Herzens

**Mach alle Übungen mit nur einem.
Lass alle Fehler von einem gemacht werden.**

**Mache zwei am Anfang und am Ende.
Halte aus, was immer von den beiden kommt.
Behalte die beiden, auch wenn es Dich das Leben kostet.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Die "zwei" in der zweiten Zeile sind "wohlhabend" und "arm". Die "zwei" in der dritten Zeile sind deine

allgemeinen spirituellen Gelübde und die Gelübde der Anweisungen zur Entwicklung des guten Herzens.

**Übe dich in den drei Arten der Not.
Nimm die drei Hauptursachen zu dir.**

**Lebe auf drei Arten, die niemals schwächer werden.
Behalte die drei, die niemals verloren gehen sollten.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Die "drei Schwierigkeiten" bestehen darin, zu lernen, den Beginn eines Geistesgiftes zu erkennen, es zu stoppen und die Gewohnheit zu beenden. Die "drei Hauptursachen" sind, einen Lama zu finden, den Dharma zu praktizieren und alle Unterstützung zu haben, die man braucht, um den Dharma zu praktizieren. Die "drei Wege" sind das Empfinden von Hingabe [für Ihren Lama], Freude [für das Praktizieren des *Lojong* oder der Anweisungen zur Entwicklung eines guten Herzens] und das Einhalten Ideiner verschiedenen Gelübde und Verpflichtungen [durch starkes Gewahrsein und Rückbesinnung]. Die "drei, die niemals verloren gehen sollten" sind tugendhafte Handlungen in deinen Handlungen, deinen Worten und deinen Gedanken.

**Handle jedem gegenüber unvoreingenommen;
Verbreite deine Liebe, und mach sie tief.
Denke ständig an die besonderen Menschen;
Lasse es nicht von den Umständen abhängen.**

**Handle jetzt, tue das Wichtigste.
Verstehe es nicht falsch.
Sei nicht ständig an und aus.
Entscheide dich und bleibe dabei.
Finde beides heraus und befreie dich.
Höre auf, ständig daran zu denken, wie wunderbar du bist.
Lass dich nicht von Kleinigkeiten aufhalten.
Ändere dich nicht von einem Moment zum anderen.
Erwarte keinen Dank.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Wenn du dich darin gut geübt hast, wirst du in der Lage sein, das Folgende zu tun:

**Verwandle diese fünf Zeichen der Tage der Dunkelheit um
uns herum, in einen Weg zur Erleuchtung.
Diese Worte des Rates sind die Essenz des Nektars;
Sie wurden durch Serlingpa weitergegeben.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Die fünf Zeichen werden umgewandelt das Aushalten, ohne Ärger, zu erlernen; in das Gefühl, inspiriert zu praktizieren; in ein Gefühl der Süße; in Gedanken des Mitgefühls; und in großes Streben - und so wird der Geist selbst zum Pfad. [Die fünf Zeichen der Tage der Finsternis, von denen gesagt wird, dass sie jetzt stattfinden, sind: die Finsternis der Zeiten, die von Streit geprägt sind; die Finsternis der Lebensspanne, die auf weniger als hundert Jahre gesunken ist; die Finsternis der Weltanschauungen, die sehr falsch sind und sich in den Menschen nur schwer ändern lassen; die Finsternis der Gesitesgifte, die stark und langwierig sind; und die Finsternis der Wesen selbst, deren Geist und Sinne außer Kontrolle geraten sind.] Die letzten beiden Zeilen sollen darauf hinweisen, dass es sich um eine Unterweisung mit einer maßgeblichen Quelle handelt.

**Karmische Samen, die ich in meinen
vergangenen Leben durch diese Praxis
gewonnen hatte, wurden geweckt,
und der Drang, dies anderen zu lehren,
kam bei vielen Gelegenheiten zu mir.
Und so habe ich sie beendet,
diese Worte der Anweisung,
die Tendenz zu besiegen,
die Dinge mit eigener Natur zu sehen,
und ich habe alle Arten
von Ärger und den Spott anderer
ignoriert, dies zu tun.**

**Jetzt kann ich sterben,
Ohne einen Hauch von Reue.**

Anmerkung des tibetischen Kommentators: Mit diesen Worten drückt der König aller tief Praktizierenden, Chekawa, die Größe der Unterweisung aus, denn es ist ihm gelungen, sie auf sein eigenes Herz anzuwenden.

Übrigens gibt es viele verschiedene Versionen dieses Wurzeltextes: einige sind länger oder kürzer, und in anderen sind die Zeilen in einer anderen Reihenfolge. Ich habe ihn hier in Anlehnung an die Version aus dem Buch der Unterweisung des Bodhisattva Tokme niedergeschrieben.

*Mangalam!
Möge das Gute überwiegen!*

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Achte Lektüre: Lojong, Die Entwicklung des guten Herzens,
Zweiter Teil**

**Hier sind die Ratschläge enthalten, die als
"Freiheit von den vier Anhaftungen"
bekannt sind.**

Om svasti siddhi!

Om, mögen wir das Gute erreichen.

Als der heilige Lama, der Große, Sachen, zwölf Jahre alt war, verbrachte er sechs Monate in einer tiefen Praxis, um den Verwirklichten, Manjushri, zu erreichen.

Eines Tages hatte er eine direkte Vision von Lord, Manjushri. Sein Körper war rotgolden, und er saß auf einem Thron aus Juwelen inmitten einer großen Masse reinen Lichts. Er hielt seine Hände in der Geste der Dharma-Lehre und saß mit einem Blick von vollkommener Schönheit, flankiert von einem Paar Bodhisattvas. Und dann sprach er die folgenden Worte:

**Eine Person, die noch an dieses Leben gebunden ist,
ist kein Dharma-Praktizierender.**

**Ein Mensch, der noch an die drei Welten gebunden ist,
hat keine Entsagung.**

**Ein Mensch, der immer noch daran hängt, zu bekommen,
was er will, ist kein Bodhisattva.**

**Ein Mensch, der immer noch an Dingen festhält,
hat keine Weltanschauung.**

Und Sachen dachte sorgfältig über die Bedeutung dieser Worte nach. Und er kam zu der Erkenntnis, dass die gesamte Praxis des Pfades der Perfektionen hier zu finden war, in diesen Worten zur Entwicklung des guten Herzens, genannt "Freiheit von den vier Anhaftungen". Und so gelangte er zu einer außergewöhnlichen Ebene des Verständnisses aller Dinge, die es gibt.

Samaptam iti!

Damit ist alles gesagt.

Hier ist die "Freiheit von den vier Anhaftungen", wie sie vom Heiligen Lama Drakpa Gyeltsen gelehrt wurde

Von ganzem Herzen suche ich Schutz
Bei dem Gütigen, meinem Lama,
Und mein Engel, der mir nahe ist, der Barmherzige,
Ich bitte dich, mir deinen Segen zu geben.

Ich werde die Ratschläge der Freiheit von vier
Anhaftungen geben, für diejenigen, die keinen Sinn in
dem sehen, was nicht Dharma ist, und die hoffen, im
Einklang mit ihm zu praktizieren;
Ich bitte Sie nun, gut zuzuhören.

**Eine Person, die noch an dieses Leben gebunden ist,
ist kein Dharma-Praktizierender.**
**Eine Person, die noch an die drei Welten gebunden ist,
hat keine Entsagung.**
**Eine Person, die immer noch daran hängt, zu bekommen,
was sie will, ist kein Bodhisattva.**
**Ein Mensch, der immer noch an den Dingen festhält,
hat keine Weltanschauung.**

Hier ist die erste. Gib die Anhaftung an dieses Leben auf.
Jeder, der ein ethisches Leben führt,
Oder die drei des Lernens,
der Kontemplation und der Meditation,
Nur für die Ziele dieses Lebens übt, ist entglitten
In jemanden, der kein Praktizierender des Dharma ist.

Nehmen wir an, dass wir zunächst über
Das ethische Leben sprechen. Wenn du es behältst,
Hast du die Wurzeln für ein höheres Leben gepflanzt.
Du stehst auf der Treppe zur Freiheit.
Du hast das Gegenmittel gefunden,
Das jede Form von Schmerz heilt.

Man kann nicht darauf verzichten,
Ein ethisches Leben zu führen. Aber wenn du es tust
Weil du an den Zielen dieses Lebens hängst,
dann hast du die Wurzeln für das Leben in
den acht weltlichen Gedanken gepflanzt.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

Du wirst diejenigen verunglimpfen, deren Moral weniger gut ist.

Du wirst eifersüchtig auf diejenigen sein, die ihre Moral gut einhalten. Die Ethik, der du selbst folgst, wird für die Anerkennung anderer getan werden.

Du wirst die Saat für die niederen Reiche legen.

Du wirst in die Rolle einer Person schlüpfen
Dessen ethisches Leben ein Schwindel ist.

Eine Person, die den Künsten des Lernens und der Kontemplation folgt, gewinnt Ressourcen
Das wird es dir ermöglichen, alles zu erreichen, was du wissen kannst.

Diese Menschen sind in der Welt eine Lampe
Sie sind Führer, die uns den Weg zeigen und die Samen besitzen, die ihnen den Körper der Wirklichkeit bringen werden.

Es gibt keine Möglichkeit, auf Lernen und Kontemplation zu verzichten. Aber eine Person, deren Lernen und Kontemplation an weltliche Ziele gebunden ist, gewinnt nur die Ressourcen, die es ihr ermöglicht, den Zustand des Stolzes zu erreichen.

Sie werden schlecht über diejenigen sprechen, deren Gelehrsamkeit und Kontemplation geringer ist als die ihrige.

Sie werden auf andere neidisch sein

Deren Lernen und Kontemplation gut sind.

Die Menschen um sie herum, und alles, was sie besitzen, wird nie sehr stabil sein.

Sie pflanzen Wurzeln, die in eine Geburt in den niederen Bereichen wachsen.

Sie sind in das Lernen und die Kontemplation abgeglitten, die sich in den acht weltlichen Gedanken verliert.

Jede Person, die die Praxis der Meditation verfolgt, gewinnt eine Medizin

Die, die Geistesgifte zerstört.

Sie pflanzen die Wurzeln der Freiheit,

Sie pflanzen den Samen der Erleuchtung.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

Es gibt keinen Weg, ohne meditieren zu lernen.
Aber eine Person, deren Meditation auf das
Erreichen weltlicher Ziele ausgerichtet ist
Ist eine Person, die inmitten des Waldes,
in einer Innenstadt lebt.
Die Gebete, die sie aufsagen,
sind wertloses Geschwätz.
Sie setzen diejenigen herab, die studieren und
kontemplieren.
Sie sind neidisch auf andere, die meditieren.
Ihre meditative Konzentration
Ist in die Einsgerichtetheit des Geistes auf dieselben
acht weltlichen Gedanken abgeglitten.

Wenn du das Nirvana erreichen willst,
Musst du versuchen,
Alle Anhaftung an die drei Reiche zu eliminieren.
Um deine Anhaftung an diese drei aufzugeben,
musst du jetzt versuchen, dich an all die Probleme
hier im Teufelskreis des Leidens zu erinnern.

Zuerst kommt der Schmerz des Schmerzes;
Die Leiden der niederen Reiche. Wenn du
wirklich über sie nachdenkst, werden deine
spirituellen Bemühungen,
jedes Atom deines Wesens verzehren.
Wenn sie dir plötzlich passieren würden,
würdest du es nie ertragen können.
Wer es versäumt, die Tugend zu
vollbringen, etwas aufzugeben, was
einem anderen Wesen wehtut,
Ist ein Bauer, der die Felder der niederen
Reiche für sich selbst pflügt;
und bemitleide den Mann oder die
Frau, die in diesen Reichen enden.

Denke an den Schmerz der Veränderung.
Menschen mit höherer Geburt
Stürzen in die unteren Reiche.
Der König der Götter wird zu
einem normalen Menschen.
Die Sonne und der Mond gehen in
die Dunkelheit über.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

Der Kaiser der Welt,
Der Mächtige des Rades, verwandelt
sich in den Diener von jemandem.

Du kannst glauben, dass all diese Dinge existieren,
Denn Buddha sprach diese Worte.
Die meisten gewöhnlichen Menschen jedoch
können noch nicht begreifen, dass sie wahr sind.
Dann schau dich um, in der Welt der
Menschen, die du siehst.
Reiche Menschen werden zu Armen.
Die Arroganten werden gedemütigt.
Massen von Menschen werden auf einen
einzigsten reduziert.
Diese und alles andere übersteigt einfach
unser Vorstellungsvermögen.

Denk an den universellen Schmerz.
Die Dinge, die du tun musst,
werden nie enden.
Es tut weh, unter vielen Menschen zu sein,
und es tut weh, unter wenigen zu sein.
Es tut weh, Geld zu haben,
und es tut weh, hungrig zu sein.
Alle Lebenden stehen in der Schlange,
Und die Schlange bewegt sich auf das Ende zu.
Wenn sie das vordere Ende der
Schlange erreichen, Stirbt jeder.
Aber die Linien enden dort nicht.
Du stellst dich ans Ende der Schlange
Im nächsten Reich musst du gehen.
Bedauere den Mann oder die Frau
Die sich an den Geist oder den Körper angehaftet fühlen
In diesem Teufelskreis des Schmerzes.

Sich von jeglicher Anhaftung zu befreien ist Nirvana.
Nirvana ist das Glück selbst.
Ich singe für dich von der Freude
Von der Freiheit von zwei Anhaftungen.

Es ist sinnlos, die Freiheit allein zu erreichen.
Jedes Lebewesen in allen drei Welten

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

Ist dein Vater und deine Mutter.
Bedauere den Mann oder die Frau
Der oder die nur an sein eigenes Glück
denkt und Vater und Mutter im Leid
ersticken lässt.

Möge der ganze Schmerz der drei
Reiche an mir reifen.
Lass jedes Lebewesen all
meine Güte annehmen.
Durch die mystische Kraft dieser guten Tat,
möge jedes Lebewesen
ihre eigene Erleuchtung erreichen.

Es spielt keine Rolle, wer oder wo du bist;
solange du noch nach Dingen greifst
Und du glaubst, dass sie eine eigene Natur haben,
wirst du nie befreit werden.
Die Einzelheiten sind wie folgt:
Wenn du daran festhältst, dass die Dinge so
existieren, wie sie scheinen, wirst du
niemals in die Freiheit gelangen;
Wenn du glaubst, dass die Dinge dann
nicht existieren können, wirst du nie
eine höhere Geburt finden;
und du könntest kaum an beidem festhalten.
Dann lebe glücklich an dem Ort,
wo beides nicht der Fall ist.

Jedes Objekt, das existiert,
Ist eine Welt des Geistes.
Suche nicht nach
Einem Erbauer des Universums,
Einem Gott, der alle Dinge erschaffen hat.
Lebe jetzt glücklich
In der Natur deines Geistes.

Alle Dinge, die dir erscheinen,
sind so real wie ein Zaubertrick;
Sie alle treten
In Abhängigkeit von etwas anderem auf.
Wie könnte jemand diese Worte, die
wir zu sagen haben, wirklich hören?

Jetzt glücklich leben
An einem Ort der Wortlosigkeit.

Durch die tugendhafte Tat, die ich vollbracht
habe, indem ich diese vier Arten der Freiheit
von Anhaftung lehrte,
Möge jedes Lebewesen, das es gibt
In eine Welt der Erleuchtung geschickt werden.

Diese Worte des Rates, die als "Freiheit von den vier Anhaftungen" bekannt sind, wurden von dem tief praktizierenden Drakpa Gyeltsen im glorreichen Kloster von Sakya geschrieben.

**Hier sind die Anleitungen zur Entwicklung eines
guten Herzens mit dem Titel "Die himmlischen
Wohnsitze".**

Om svasti!
Om! Es werde Güte!

**Das wahre Zeichen dafür, dass es ihnen gelungen ist,
das gute Herz zu entwickeln,
ist zu jeder Person gekommen, die
voll von zwölf geistigen Qualitäten ist**

**Wie der Ganges voll von Wassertropfen ist
Und wie die Weite des ganzen Nachthimmels mit
den himmlischen Häusern bedeckt ist.**

[Celestial mansions" ist ein Codewort für die Zahl Zwölf, da es auch in der alten asiatischen Astrologie zwölf Hauptkonstellationen gibt.]

**Auf sie ist immer Verlass,
Sie erwidern immer die empfangene Freundlichkeit.
Sie reichen allen, die kommen, eine Hand,
Und sind weich und sanft zu jedem.
Sie sind höflich in ihrem Verhalten zu anderen,
und handeln als Diener für alle.**

**Sie hören gut zu, was zu tun ist, und grüßen
dich mit einem fröhlichen Lächeln.**

**Sie gehen respektvoll mit den Ressourcen
um, die wir gemeinsam nutzen,
und ihr Mut ist stets offensichtlich.
Ihre Wohnungen sind sauber und
einfach, sie bereiten ihr Paradies vor,
Und der Dharma hat ihre Herzen erobert.
Menschen wie diese sind wahrlich Könige
Von den großen, aufsteigenden Herren,
den Garudas, werden sie schnell in den
Himmel kommen, wo der jugendliche
Führer Hof hält.**

(Der "jugendliche Führer" bezieht sich auf Manjushri, den Engel der Weisheit,
in seiner Form als kräftiger junger Mann).

Sarva mangalam!
Möge das Gute immer überwiegen!

*In seiner Erklärung von Freiheit von vier Anhaftungen beschreibt der heilige Lama
Drakpa Gyeltsen das Leiden in den drei niederen Bereichen und sagt, wir sollten "den
Mann oder die Frau bemitleiden, der/die in diesen Bereichen endet". Das folgende
Zitat von Lord Buddha selbst wird von Je Tsongkapa und anderen bedeutenden Lamas
verwendet, um zu erklären, wo diese Bereiche wirklich existieren:*

Lord Buddha sprach in dem *von Upali erbetenen Sutra* folgendes:

**Als ich dich über die Schrecken
der Hölle belehrte,
Waren viele Tausende von euch
verängstigt und bestürzt.
Aber ich sage dir jetzt,
Dass die Menschen, die sterben und in diese
schrecklichen Reiche des Schmerzes reisen,
gar nicht existieren.**

Es gibt niemanden, der dich verletzen könnte,
Keiner, der dich mit dem Schwert schneidet,
Niemand, der dir einen Speer durch den Körper stößt;
Alles, was du siehst, was mit dir geschieht
In diesen Reichen des Schreckens
Ist nur eine Projektion;
Dort gibt es keine Instrumente des Schmerzes.

Blumen erblühen in einem Regenbogen
Von angenehmen, eleganten Blüten;
Mächtige Bauwerke aus purem Gold
Rauben einem das Herz.
Aber auch hier kam nie jemand
Und stoppte das Bauen;
Auch diese wurden alle gebaut
Durch den einzigen Akt der Projektion –
Die ganze Welt ist nur eine Schöpfung, die
aus deinen Projektionen entsteht.

Hier sind die Anweisungen über die Entwicklung des guten Herzens mit dem Titel "Das Rad der Messer"

Dieses Werk über die Entwicklung des guten Herzens wurde Lord Atisha (982-1052) von dem indischen Meister Dharma Rakshita geschenkt. Die hier wiedergegebenen Auszüge stammen aus der Dharmasala-Ausgabe von The Compendium of Texts on Developing the Good Heart, S. 96-110. Bitte beachte, dass es viele verschiedene Ausgaben der Texte gibt, deren Schreibweisen manchmal stark variieren; wir haben einige davon in der vorliegenden Übersetzung verwendet, wo es uns korrekter erschien.

Ich verneige mich vor den Drei Kostbaren Juwelen.

Hier ist "Das Rad der Messer", eine Anweisung, die den Feind ins Herz trifft.

Ich verneige mich vor dem Zornigen, dem Herrn des Todes.

Pfaue wandern inmitten eines Waldes
aus giftigen Bäumen;
Ein Garten mit Heilkräutern und

Pflanzen kann etwas Schönes sein,
Aber Pfaue lieben sie nicht - sie leben
vom Gift selbst.

Bodhisattva-Krieger sind das Gleiche:
Ein Garten der Behaglichkeit und des
Vergnügens kann etwas Schönes sein,
Aber die Krieger haben keinen Bezug
zu ihnen - sie leben von einem Wald
des Schmerzes.

Die Könige der Feigheit, die nach
Bequemlichkeit und Vergnügen
streben, werden stattdessen in den
Schmerz befördert.
Die mächtigen Krieger, die den
Schmerz für andere suchen, finden sich
für immer von Glückseligkeit
umgeben,
Durch die Kraft ihres Mutes.

An diesem Ort ist das Verlangen wie
ein Wald voller giftiger Bäume;

Bodhisattva-Krieger, wie Pfaue, sind
stark genug, um es zu ertragen.
Feiglinge aber sind wie die Krähe,
denn dieselben Blätter sind ihr Tod-
Wie könnten diejenigen, die nur an das
denken, was sie selbst wollen, jemals
die Kraft haben, dieses Gift zu essen?

Das Gleiche gilt für alle anderen
Geistesgifte, die es gibt;
Diese sind genug, um das Leben des
Nirvana für jene wie Krähen zu
bedrohen.
Die Pfauen-Bodhisattvas aber
verwandeln den giftigen Wald
Ihrer Geistesgifte in Chancen und
Nahrung, um sie stark zu halten.
Sie springen dann in den Wald
dieses Teufelskreises des Lebens;

sie nutzen die Gelegenheit, und
vernichten so das Gift.

Erkenne jetzt, dass das Greifen nach dir
selbst der Handlanger des Teufels ist
Und hält dich hier in diesem Teufelskreis,
hilflos, dir selbst zu helfen.
Entferne dich von der Gesinnung, die
nur will, was gut für dich ist, die nur
will, was sich gut anfühlt, und nimm
gerne jede Not um der anderen
willen auf dich.

Immer wenn ich merke, dass ich mich
von meinen Wünschen treiben lasse,
Möge ich mich selbst aufhalten und
mein eigenes Glück an andere
verschenken.
Immer dann, wenn diejenigen, die sich verpflichtet haben,
mir zu helfen, stattdessen etwas sehr Falsches tun,
Möge ich mir sagen: "Es liegt daran, dass ich es
versäumt habe, mich auf das Gute zu besinnen."
Das hat mein Herz beruhigt.

Wann immer mein Körper von
einer unerträglichen Krankheit
heimgesucht wird, ist es, weil
sich das Rad der Messer wieder
gegen mich gedreht hat:
Das Karma, den Körpern anderer Schaden zuzufügen.
Von nun an werde ich alle Krankheiten, die irgendjemandem zustoßen, auf
meinen eigenen Körper nehmen.

Wann immer ich einen Schmerz in meinen eigenen
Gedanken spüre,
Es ist, weil sich das Rad der Messer wieder gegen mich
gedreht hat: Zweifellos ist es das Karma, andere
Menschen zu verärgern.
Von nun an werde ich den Schmerz, den andere
empfinden, auf mich nehmen.

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht**

Wenn ich von Durst- und Hungergefühlen gequält
werde, dann liegt das daran, dass sich das Rad der
Messer wieder gegen mich gedreht hat:
Das Karma, andere finanziell zu belasten, zu stehlen, zu
klauen, nicht zu teilen.
Von nun an werde ich es auf mich nehmen
Den Hunger und Durst der anderen.

Wann immer ich im Dienst eines anderen leide,
dessen Autorität mehr ist, liegt es daran, dass sich das
Rad der Messer
wieder gegen mich gedreht hat:
Das Karma der Arroganz gegenüber denjenigen, die
weniger sind als ich,
Und andere zu zwingen, meine Arbeit zu tun.
Von nun an werde ich einen anderen zwingen, ich werde
meinen eigenen Körper und mein Leben zwingen,
In den Dienst der anderen.

Wann immer ein unangenehmes Wort von einem
anderen kommt und meine Ohren erreicht,
liegt es daran, dass sich das Rad der Messer wieder
gegen mich gedreht hat:
Das Karma der Fehler, die ich gemacht habe, in
verschiedenen Dingen, die ich gesagt habe, trennende
Rede und so weiter.
Von nun an ist das Einzige, worüber
ich schlecht reden werde
Das, dass was ich sage, falsch ist.

Jedes Mal, wenn eine einzelne Sache
mir als etwas Unangenehmes erscheint,
Ist weil das Rad der Messer
sich wieder gegen mich gewandt hat:
Das Karma, meine Welt ständig als etwas
weniger Reines zu sehen.
Von nun an werde ich mich darauf
konzentrieren, die Dinge nur noch in
ihrer Reinheit zu sehen.

Um es auf den Punkt zu bringen:
Alles, was jemals auf uns fällt, was wir
nie wollten, ist genau dasselbe, wie
wenn sich ein Schmied, der sich
versehentlich umbringt,
wenn er ein Schwert für jemanden schmiedet.
Das liegt alles daran, dass sich das Rad
der Messer wieder gegen uns gedreht hat;
Beschließe also, von nun an darauf zu
achten, dass du keine einzige negative
Handlung begehst.

Wenn ein Mensch in die niederen Reiche geht und
dort all den Schmerz durchmacht,
ist es dasselbe wie bei einem
Bogenschützen, der sich versehentlich mit
einem seiner Pfeile tötet.
Das liegt alles daran, dass sich das Rad
der Messer wieder gegen uns gedreht hat;
Also komm, beschließe, dass du von
nun an darauf achtest, keine einzige
negative Handlung zu begehen.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

Die folgende Tabelle stammt aus dem Lojong-Text über die Entwicklung des guten Herzens mit dem Titel "Das Rad der Messer", der von dem indischen Meister Dharma Rakshita geschrieben wurde, der vor etwa tausend Jahren lebte.

PROBLEM	URSACHE	ANTIDOTE
Dein Körper ist von einer unerträglichen Krankheit befallen.	Dem Körper anderer Menschen Schaden zufügen.	Nimm alle Krankheiten, die irgendjemandem zustoßen, auf deinen eigenen Körper.
Du fühlst jede Art von Schmerz in deinen eigenen Gedanken.	Anderer Menschen verärgern.	Nehme den Schmerz, den andere empfinden, auf dich.
Du wirst von Durst- und Hungergefühlen gequält.	Anderer finanziell zu belasten, zu stehlen, zu stehlen und nicht zu teilen.	Nimm den Hunger und den Durst der anderen auf dich.
Du leidest im Dienst eines anderen, der mehr Autorität hat.	Arroganz gegenüber denjenigen, die weniger wert sind als man selbst, und andere zwingen, die eigene Arbeit zu machen.	Zwinge deinen eigenen Körper und dein Leben in den Dienst der anderen.
Die Dinge erscheinen dir unangenehm.	Du siehst die Welt ständig als etwas, das nicht ganz rein ist.	Widme dich der Aufgabe, die Dinge nur als Reinheit zu sehen.
Du hörst unangenehme Worte von anderen.	Fehler, die du bei verschiedenen Dingen gemacht hast, die du gesagt hast, spalterisches Gerede und so weiter.	Rede nur über das, was du selbst für falsch hältst.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

PROBLEM	URSACHE	ANTIDOTE
Du hast niemanden, der dir hilft, keine eigenen Freunde.	Diejenigen, die einem anderen nahestanden, wegführen.	Verhalte dich niemals so, dass andere die Menschen, die ihnen nahestehen, verlieren.
Kein einziger geistiger Mensch mag dich, auch nur im Geringsten.	Verzicht auf spirituelle Freunde und Umgang mit Menschen, die keine edlen Gedanken haben.	Gebe die Nähe zu Menschen auf, die kein Interesse am geistlichen Leben haben.
Du verlierst plötzlich alles, was du zum Leben brauchst.	Die Dinge zu vergeuden, von denen andere leben müssen.	Finde Wege, um anderen das zu geben, was sie zum Leben brauchen.
Du kannst nicht mehr klar denken und fühlst dich deprimiert.	Andere dazu verleiten, ständig schlechte Taten zu begehen.	Vermeide es, jemals ein Grund für andere zu sein, etwas falsch zu machen.
Die Dinge, die du zu erreichen versuchst, scheinen nie zu funktionieren, und du fühlst dich zutiefst verärgert.	Behinderung der Arbeit der heiligen Wesen.	Gib es auf, jemals ein Hindernis für heilige Wesen zu sein.
Ganz gleich, was du tust, dein Lama scheint nie zufrieden zu sein.	Heuchelei in der Praxis des Dharma.	Versuche, in deinem geistlichen Leben weniger unaufrichtig zu sein.
Jeder um dich herum scheint jeden deiner Schritte zu kritisieren.	Du kümmerst dich nicht darum, ob du selbst gut bist oder wie sich das, was du tust, auf andere auswirkt.	Vermeide alle rücksichtslosen Handlungen.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

PROBLEM	URSACHE	ANTIDOTE
Sobald du eine Gruppe von Menschen um dich versammelt, beginnen sie, gegeneinander zu kämpfen.	Anderen etwas Schlechtes zu wünschen und Menschen in zwei Lager zu spalten.	Du wünschst anderen niemals etwas Schlechtes, sondern tust ihnen nur Gutes.
Diejenigen, die dir am nächsten stehen, werden stattdessen zu Feinden.	Du versteckst Gedanken in dir, die anderen Schaden zufügen.	Versuche deine Neigung zu verringern, anderen ein Bein zu stellen.
Schwere Krankheiten wie Lungenentzündung, Todesfieber, Krebs oder Wasser in den Gliedern, kommen zu dir.	Die Regeln zu brechen und sich selbst zu beschmutzen, indem du die Dinge, die für den Dharma bestimmt sind, falsch benutzt.	Tu niemals so etwas wie den Diebstahl von Gegenständen, die für den Dharma-Gebrauch bestimmt sind.
Du wirst von Migräneanfällen geplagt, die deinen Körper heimsuchen.	Die Dinge zu tun, die du dir geschworen hast, nie zu tun.	Vermeide jede untugendhafte Handlung.
Du selbst bist nicht in der Lage, auch nur eine einzige Sache zu verstehen.	Spirituelle Wege gehen, die man besser hinter sich lässt.	Verbringe deine Zeit mit Lernen und die übrige Zeit mit dem Streben nach vollkommener Weisheit.
Du wirst von Schläfrigkeit überwältigt, wenn du versuchst, deine spirituellen Übungen zu machen.	Das Karma, sich dem Dharma gegenüber so zu verhalten, dass es dein zukünftiges Verständnis blockiert.	Nimm jede Art von Härte auf dich, um dein geistliches Leben zu fördern.
Dein eigener Geist scheint sich an den geistigen Leiden in ihm zu erfreuen und schweift ständig ab.	Nicht daran zu denken, dass man nicht mehr lange hier sein wird, und an die vielen anderen Probleme dieses Teufelskreises des Lebens.	Versuche, dich müde zu fühlen, hier im Kreislauf des Schmerzes zu leben.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil

Lektüre Acht

PROBLEM	URSACHE	ANTIDOTE
Alle Aktivitäten, die du beginnst, gehen immer weiter zurück und scheitern dann.	Die Gesetze des Karmas selbst sowie die Folgen der Dinge, die man tut, zu missachten.	Versuche dein Bestes, um gutes Karma zu sammeln.
Alle Versuche, die du unternimmst, um Heilige zu ehren und ihnen zu opfern, scheinen schief zu gehen.	Du setzt deine Hoffnungen auf die negative Seite der Dinge.	Weise alle Negativität zurück.
Du bist nicht in der Lage, die Hilfe des Drei Juwelen in Anspruch zu nehmen.	Nicht an den Buddha, ein erleuchtetes Wesen, zu glauben.	Begebe dich nur in die Obhut aller drei Juwelen.
Du wirst von Sorgen, von Hindernissen in deinem Geist angegriffen, und Geister suchen dich heim.	Falsche Taten gegenüber den Engeln und im Zusammenhang mit den Lehren des geheimen Wortes zu begehen.	Stoppe alle negativen Gedanken, die dir den ganzen Tag durch den Kopf gehen.
Du hast keine Bleibe und irrst hilflos hin und her wie ein Bär, der sich weit von zu Hause entfernt hat.	Lamas und andere werden gezwungen, ihre Heimat zu verlassen.	Fahre nie jemanden von seinem Wohnort weg.
Katastrophen wie Frost, Hagel oder ähnliches treten auf.	Nicht ordnungsgemäße Aufbewahrung von Versprechen und anderen Codes dieser Art.	Halte deine Gelübde und so weiter rein und sauber.
Dein Wunsch nach Dingen ist groß, aber du bist nicht in der Lage, sie zu bezahlen.	Anderen nicht zu geben und den Juwelen zu opfern.	Arbeitet hart, um Opfer zu bringen und zu geben.
Du siehst für andere hässlich aus, und Deine Mitmenschen beschimpfen dich dafür.	Heilige Bilder zu machen, ohne die nötige Sorgfalt walten zu lassen, und sich vom Zorn in einen Zustand der Unruhe treiben zu lassen.	Stelle heilige Bilder richtig her und lerne, mit Geduld auszuhalten.

PROBLEM	URSACHE	ANTIDOTE
Egal, was du tust, dein Seelenfrieden wird durch Vorlieben und Abneigungen gestört.	Sich selbst erlauben, in negativen Gedanken zu schwelgen.	Weise alle Gefühle des "Du gegen mich" zurück.
Was auch immer du unternimmst, du erreichst nicht das erhoffte Ziel.	Eine schädliche Sichtweise der Dinge im Herzen tragen.	Was immer du tust, tue es zum Wohle anderer.
Du praktizierst den Dharma so gut du kannst, kannst aber trotzdem deinen Geist nicht kontrollieren.	Du suchst nach Möglichkeiten, dich auf weltliche Weise wichtig zu machen.	Hoffe nur auf die Freiheit, indem du dich ihr widmest.
Du zweifelst an deinen eigenen tugendhaften Gedanken.	Du nimmst keine Rücksicht auf die Gefühle anderer, freundest dich mit jedem an, den du triffst, und gibst vor, mehr zu sein, als du bist.	Sei sehr vorsichtig bei der Auswahl der Personen, mit denen du zusammenarbeitest.
Andere Menschen treiben ihr Unwesen und führen dich völlig in die Irre.	Du denkst nur an dich selbst, an deinen Stolz und an die Hoffnung auf Anerkennung.	Verrate niemandem, welche persönlichen Qualitäten du erworben hast.
All das Lehren und Lernen des Dharma, dass du tust, ist zu Gefühlen von Sympathie und Abneigung verkommen.	Wenn du nicht tief in deinen Gedanken all die Schwierigkeiten bedenkst, die die Dämonen mit sich bringen können.	Achte auf Dinge, die deine Praxis schaden können, und gebe diese auf.
All die Dinge, die du richtig gemacht hat, werden plötzlich zu etwas Falschem.	Freundlichkeiten, die andere für dich getan haben, mit dem genauen Gegenteil zu vergelten.	Verneige dich und erwidere jede gewährte Freundlichkeit mit größtem Respekt.

**Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht**

Da die Dinge nun einmal so sind,
habe ich endlich begriffen.
Wer mein Feind ist.
Ich habe den Dieb gefangen, der mir auflauerte
und mich mit seiner Falle täuschte.
Er ist ein Maskenbildner, der andere
und sich selbst zum Narren hält.
Ich sehe es jetzt!
Er ist die Angewohnheit, die ich habe,
nach mir selbst zu greifen,
Und daran kann es keinen Zweifel geben.

Nun lasst uns das Rad der Messer sehen,
des Karmas, schneidet seinen Schädel ab!
O Engel des Zorns,
Jetzt schneid ihm den Schädel durch, schneid dreimal!
Stehe wie ein Gott auf weiten Beinen,
Ein Wissen um zwei Wahrheiten;
Starrt mit zwei Augen hasserfüllt, mit Methode und mit Weisheit;
Öffnet eure Kiefer und zeigt eure Reißzähne,
Vier Kräfte der Bereinigung,
Versenke sie tief im Fleisch dieses,
meines verhassten Feindes.

Ich rufe den König des geheimen Wissens
und der geheimen Worte, die wirken
Um all diese Feinde zu quälen.
Es gibt keine Freiheit hier in den Wäldern des
Teufelskreises des Lebens.
Nimm in deine Hände das Rad der Messer,
nimm das Rad des Karmas,
Schnell an die Seite meines Gegners,
Der grausame, böse Dämon, der er ist, greift nach mir,
Gebrochene Gelübde und Versprechen,
Vergeuder meines Lebens und anderer,
Geh und hol ihn her.

Holt ihn, bringt ihn,
Herr des Zorns, Herr des Todes;
schlagt zu, schlägt jetzt zu,
Schlag dem höchsten Feind ins Herz, mit Höllengebrüll
Zertrümmere jetzt den Schädel meiner falschen Vorstellungen,

Diejenigen, die mein Leben vergeudet haben;
Bring deinen Tod
In das Herz dieses Schlächters, meines größten Feindes.

Huung huung!
Mächtiger Engel, zeige deine mystische Kraft.
Dza dza!
Zwingen den Feind, einen Treueeid abzulegen.
Phet phet!
Zerbrecht mir alle meine Ketten.
Zerbrechen und zerschmettern!
Schneide die Fesseln ab, die mich fesseln.

Komm zu mir, Engel des Zorns, Herr des Todes; Nimm
diesen erbärmlichen Sack, gefüllt mit fünf Giften,
verstrickt durch die Kraft des Karmas und der Leiden,
in diesem Schmutz des Teufelskreises des Lebens;
Komm, ich bitte dich, komm jetzt,
Und reißt diese Tasche in Stücke.

Er würde mich begleiten
Zu den Schrecken der drei unteren Reiche; ich weiß
nicht genug, um mich vor ihm zu fürchten,
Ich renne zu den Dingen, die mich dorthin bringen
würden.
Mit dem Gebrüll der Hölle
Zertrümmere jetzt den Schädel meiner falschen
Vorstellungen,
Diejenigen, die mein Leben vergeudet haben;
Bring deinen Tod
In das Herz dieses Schlächters, meines größten Feindes.

Er jagt dem Glück nach, weiß aber nicht, wie er es
erreichen kann.
Die kleinste Unannehmlichkeit ist für ihn unerträglich,
Und gleichzeitig ist er völlig unersättlich
Die falschen Dinge zu wollen.
Mit dem Gebrüll der Hölle
Zertrümmere jetzt den Schädel meiner falschen
Vorstellungen,
Diejenigen, die mein Leben vergeudet haben;
Bring deinen Tod
In das Herz dieses Schlächters, meines größten Feindes.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

Komm jetzt
Du von mystischer Macht,
Herr des Körpers der Leerheit, Wesen der
Glückseligkeit, der diesen hasserfüllten bösen Dämon
zerschmettert
Sich an ein "Selbst" zu klammern.
Mit dem Gebrüll der Hölle zerschmettert nun der
Schädel
Von meinen Fehlwahrnehmungen,
Diejenigen, die mein Leben vergeudet haben;
Bring deinen Tod
In das Herz dieses Schlächters, meines größten Feindes.

Komm mit mächtigem Zorn
Und bringe meinem Feind ein Blutopfer. Komm mit
mächtiger Weisheit
Und zerstöre meine falschen Vorstellungen.
Komm mit mächtigem Erbarmen und schütze mich vor
meinem Karma.
Komm, ich bitte dich, lösche aus
Mit Endgültigkeit dieses "Selbst".

Nimm all den Schmerz der ganzen Welt und lege ihn
an die Türschwelle
Derjenige, der an allem schuld ist:
Diese Tendenz, die ich habe, mich an mich selbst zu
klammern.
Und lege auch auf seine Türschwelle Jedes einzelne
Geistesgift
Jedes einzelne dieser fünf Gifte des Geistes
Das jedes einzelne Lebewesen in seinem Herzen hat.

Und so habe ich die Kunst des Denkens genutzt, um
mit Gewissheit zu lernen
Wer hinter jedem Problem in meinem Leben steckt.
Und sollte er sich zufällig noch einmal erheben und
kämpfen, um mich von seiner Ansicht zu überzeugen,
Dann bitte ich dich, komm und mach ihn fertig, mitten
in seiner Beredsamkeit.

Alle Schuld, die es jemals geben könnte, liegt also bei ihm, und zwar bei ihm allein.

Denke an die Freundlichkeit, die jedes Lebewesen um dich herum dir entgegenbringt. Bete, dass du die Probleme eines jeden Lebewesens auf dich nehmen kannst. Nimm alles Gute, das du je getan hast, und gib es zu ihrem Glück.

**Hier sind die überlieferten Anweisungen zur
Entwicklung des guten Herzens enthalten
durch den Meisterübersetzer von Sumpa**

Ich verneige mich vor meinem heiligen Lama.

Es geschah, dass der vollendete Heilige, der Meister-Übersetzer von Sumpa genannt wurde, nach Indien reiste. Während er dort war, konnte er einen großen Teil der Geheimlehren studieren. Als es für ihn an der Zeit war, nach Tibet zurückzukehren, nahm er das übrig gebliebene Gold, das er bei sich hatte, und machte sich zuerst auf den Weg zum Sitz des Diamanten [Vajrasana], um dem Ort der großen Erleuchtung Opfergaben zu bringen.

Eines Tages, nachdem er den Sitz des Diamanten erreicht hatte, verbrachte er einige Zeit im Großen Tempel, ging betend um ihn herum und hielt manchmal inne, um sich auszuruhen. Als er sie beobachtete, bemerkte er, dass sie eine Zeit lang auf dem Boden ging, dann ein Stück in der Luft und dann wieder auf dem Boden.

Dann war da eine Frau in Grün, und sie ging an der Seite der Roten und sagte nur vier Dinge:

Mir geht es heute nicht so gut. Ich habe den Drang, irgendwohin zu gehen. Es wäre besser, wenn die Menschen nicht sterben müssten. Der Tod ist eine beängstigende Sache.

Die Dame in Rot wandte sich der Grünen zu, und mit einem Seitenblick auf den Meisterübersetzer sagte sie nur vier Dinge als Antwort:

Meine Liebe, wenn du einmal gelernt hast, mit dem zufrieden zu sein, was dir begegnet, wirst du glücklich sein, egal was passiert.

Dein Problem ist, dass du nie zufrieden bist.

Meine Liebe, wenn du gelernt hast, deinen Geist an einem Ort zu lassen, kannst du gehen, wohin du willst. Dein Problem ist, dass du nie gelernt hast, deinen Geist an einem Ort zu lassen.

Meine Liebe, wenn dein Geist erst einmal in den Dharma versunken ist, ist sogar das Sterben eine leichte Sache. Dein Problem ist, dass dein Geist nie in den Dharma eingetaucht ist.

Meine Liebe, wenn du erkannt hast, dass der Geist jenseits allen Anfangs ist, gibt es überhaupt keinen Tod mehr. Dein Problem ist, dass du nie erkannt hast, dass der Geist jenseits allen Anfangs ist.

Und mit diesen Worten schmolz all die Traurigkeit, die der Meisterübersetzer jemals in seinem Herzen empfunden hatte, dahin. Der gesamte Dharma, den er jemals gehört hatte, bekam plötzlich eine Bedeutung. Und er würde sagen, dass er in diesem Moment seine größten Erkenntnisse erlangte.

Hier ist, was die Zeilen bedeuten. Der Meister-Übersetzer würde sagen, dass der Punkt, mit dem zufrieden zu sein, was auch immer zu dir kommt, unter anderem bedeutet, dass man lernen muss, mit jedem Grad an materiellem Komfort zufrieden zu sein, der zu einem kommt, da er genau mit den Taten des Karmas übereinstimmt, die man selbst in der Vergangenheit gesammelt hat. Sei nicht neidisch auf die guten Dinge, die anderen zuteilwerden. Und lass dich niemals in Ereignisse hineinziehen, seien sie angenehm oder unangenehm.

Der Punkt, den Geist an einem Ort zu belassen, bezieht sich unter anderem auf die Tatsache, dass du lernen musst, die wahre Natur deines Geistes zu verstehen, ihn an seinem Platz zu halten und dann die Meisterschaft über ihn zu erlangen - indem du die Segnungen deines Lamas und unerwartete, aber geschickte Mittel nutzt, um dies zu tun.

Der Punkt, dass man seinen Geist mit dem Dharma vermischt, bezieht sich auf das Wissen des Geistes. Ihr müsst lernen, die wahre Natur dieses Dharma zu erkennen.

Der Punkt, zu erkennen, dass der Geist keinen Anfang hat, bezieht sich darauf, zu erkennen, wie der Geist beginnt. Der "Tod" bezieht sich auf sein Ende. Für eine Person, die erkennt, dass der Geist keinen Anfang, kein Ende und kein Verweilen hat, gibt es keinen Tod mehr; und die Erkenntnis dieser Dinge geht weiter, egal ob sie sich in tiefer Meditation befindet oder gerade aus ihr herauskommt.

Dies ist die Überlieferungslinie, durch die diese Lehre an uns weitergegeben wurde. Sie wurde zuerst dem Meister-Übersetzer von Sumpa von dem Paar des Heiligen Engels - der Diamantsau, Vajra Yogini- und der Dame der Befreiung oder Tara vermittelt. Er lehrte es den Sakya Pandita, der es an das große und vollendete Wesen Tsotrangwa weitergab. Er lehrte es Kedrup Chuje, er lehrte es Ritru Rechen, er lehrte es Prajnya Bodhe, er lehrte es Dunshakpa Buddha Ratna, er lehrte es Kirti Shila, er lehrte es den Dharma-Lord Gyalwa Sangpo, und er lehrte es den Dharma-Lord Sunam Rinchen - der es schließlich Konchok Bang gewährte.

**Hier sind Ratschläge enthalten, die
Lord Atisha von zwei Engeln erteilt wurden
Der zu ihm sagte:
"Übe einfach den Wunsch nach Erleuchtung".**

Ich verneige mich vor meinem kostbaren Lama.

An einem ganz besonderen Tag trainierte Lord Atisha seinen Geist in dem Wunsch nach Erleuchtung, Bodhichitta, während er zu Fuß einen heiligen Ort umrundete. Dann sah er im Osten, oben am Himmel in Richtung des Sitzes des Diamantenen Ortes der Erleuchtung von Lord Buddha, zwei Frauen. Ihre Körper waren etwas, das über die menschliche Form hinausging, aber dem Göttlichen sehr nahe kam; und sie waren mit kostbaren Juwelen bedeckt.

Der jüngere der beiden tat so, als wolle er dem älteren eine Frage stellen:

In welcher Methode müsste sich ein Mensch schulen, wenn er hofft,
am schnellsten zu seiner Erleuchtung zu gelangen?

Und der ältere der beiden antwortete in der Art des Geheimen Wortes und sagte zu dem anderen:

Eine Person, die hofft, ihre Erleuchtung am schnellsten zu erreichen,
muss den Wunsch nach Erleuchtung praktizieren.

Es heißt, die beiden Frauen seien die Dame der Befreiung und die Frau der Wildheit.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Acht

Diese Lehre wurde von Lord Atisha an Geshe Tunpa weitergegeben. Er lehrte sie Chen-ngawa, er lehrte sie Jayulpa, er lehrte sie Tsangpa Rinpoche, er lehrte sie Langlungpa, er lehrte sie Sanggye Gompa, er lehrte sie Samtse Rinsangpa, und er lehrte sie Sanggye Gampa Janchub Kyab. Yeshe Shab gab es an Shila Vadzra weiter, er lehrte es an Dunshab, er lehrte es an Buddha Ratna in Laloy Gunpa, er lehrte es an Kirti Shila, er lehrte es an Jaya Bhadra und er lehrte es an Punye Ratna. Punye Ratna schließlich gab es an Gyalchok Konchok Bang weiter.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei Lektüre Neun: Was der Buddha wirklich bedeutete, Teil Eins

Die folgende Auswahl stammt aus der Essenz der Beredsamkeit, einem klassischen Kommentar zur Unterscheidung zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen (Drang- ba dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po), von Je Tsongkapa (1357-1419); ff. 1a-3b in der digitalen ACIP-Ausgabe (Katalognummer S5396), und S. 1-7 in der indischen ACIP-Papierausgabe. Die Übersetzung basiert auf einer mündlichen Belehrung des Textes durch Geshe Tupten Rinchen vom tibetischen Kloster Sera Mey. Bitte beachten Sie, dass Je Tsongkapas Wurzeltext extrem schwierig ist und am besten mit den begleitenden ACI-Kassetten studiert wird.

*Hier ist die Essenz der Beredsamkeit enthalten, ein klassischer
Kommentar zum Thema der Unterscheidung zwischen dem
Bildlichen und dem Wörtlichen*

Ich verneige mich vor der Sanften Stimme, mein Lama.

Nun sagt das *Sutra*, das vom verwirklichten Wesen Rashtrapala erbeten wurde, dass

verschiedene Wesen hier wandern müssen
Weil sie kein Wissen über die Wege
der Leerheit haben,
Vom Frieden und von Dingen, die nie
begonnen haben. Diejenigen mit Mitgefühl
verwenden geschickte Mittel und Millionen von
verschiedenen Argumenten
Um sie mit einzubeziehen.

Was diese Zeilen aussagen, ist, dass die wahre Natur aller Dinge etwas ist, das äußerst schwer zu erkennen ist, und dass man niemals aus dem Kreislauf des Leidens befreit werden kann, wenn man sie nicht erkennt. Unser mitfühlender Lehrer hat diese Dinge klar erkannt und unternimmt es daher, die Wesen zum Erfassen dieser wahren Natur zu bringen, wobei er viele geschickte Mittel und viele verschiedene Arten der Argumentation einsetzt.

Aus diesem Grund sollten diejenigen, die die Fähigkeit zur Einsicht besitzen, große Anstrengungen unternehmen, um die wahre Natur der Dinge zu erfassen. Dies wiederum hängt von der Fähigkeit ab, bei dem höchsten aller gesprochenen Worte - der Rede der siegreichen Buddhas - zu unterscheiden, was bildlich und was wörtlich ist.

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden ist nicht etwas, das die Worte selbst treffen können, indem sie sagen: "Dieser Teil ist bildlich, und dieser Teil ist wörtlich". Andernfalls wäre es für die großen Erneuerer eine nutzlose Übung gewesen, Kommentare zu verfassen, um die wahre Absicht der Lehren zu erforschen, indem sie sich bemühten, zwischen dem, was bildlich und was wörtlich war, zu unterscheiden. Es wären auch nicht so viele widersprüchliche Versionen darüber, wie wir entscheiden, was bildlich und was wörtlich ist, in diesem höchsten aller gesprochenen Worte selbst gesprochen worden.

Und sehe dir schließlich die Tatsache an, dass - selbst wenn eine Schrift sagt: "Dies ist dieser Weg und das ist jener Weg" - dies uns noch immer nicht in die Lage versetzt, zu entscheiden, dass es wirklich so ist. Wenn es also in der gesamten Lehre im Allgemeinen der Fall ist, dass wir aus solchen Aussagen keine unzweifelhaften Schlüsse ziehen können, warum sollte es dann in diesem speziellen Fall wahr sein, dass wir den Unterschied zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen anhand eines bestimmten Hinweises, der besagt: "Dies ist das eine, und dies das andere", schlüssig feststellen können?

Deshalb müssen wir uns auf die Suche nach der wahren Absicht der Lehren begeben, indem wir den beiden großen Erneuerern folgen - jenen, von denen die Schriften vorausgesagt haben, dass sie fähig sein würden, den Unterschied zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen zu ziehen. Sie sind es, die für uns die Idee hinter dem Bildlichen und dem Wörtlichen enträtselt haben; sie sind es, die mit wahrer Vernunft die Lehren, die wörtlich sind, in vollkommener Weise begründet haben, indem sie Beweise gegen jeden Versuch gefunden haben, sie in einem anderen Licht zu interpretieren; und Beweise dafür, dass sie etwas Wörtliches sind, nicht etwas Bildliches, nicht etwas, von dem wir sagen könnten, dass es sich auf etwas anderes bezieht. Letztendlich müssen wir lernen, diese Unterscheidung allein durch makellose Argumentation zu treffen.

Denn wer ein philosophisches System vertritt, das der Vernunft widerspricht, kann nicht als vollkommen glaubwürdiger Mensch bezeichnet werden, und die Natur der Dinge selbst ist etwas, das durch die Vernunft auf der Grundlage einer genauen Wahrnehmung festgestellt werden muss.

Lord Buddha selbst erkannte die Wahrheit dieser höchsten Form der Bedeutung und sprach daher Folgendes:

Ob du nun ein Mönch oder ein anderer Denker bist,
Du darfst meine Worte erst annehmen, nachdem du sie
sorgfältig geprüft hast, wie Gold, im Feuer, durch
Schneiden, und auch mit dem Prüfstein.

Und so gehen wir bei unserer Aufgabe, zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen zu unterscheiden, in zwei Schritten vor, indem wir zunächst die Ideen der Seite vorstellen, die den *Kommentar über die wahre Absicht der Sutras* benutzt, um diese Unterscheidung zu treffen, und dann die Ideen der Seite, die das *Sutra, das auf die Bitte der Unendlichen Weisheit hin gelehrt wurde*, dazu benutzt.

Der erste Schritt besteht aus zwei Teilen: der Darlegung, was das Sutra sagt, und der Darstellung, wie seine Bedeutung kommentiert wird.

Der erste dieser Teile hat vier weitere Unterteilungen: eine Frage, die scheinbare Widersprüche in den Sutras klären soll; eine Antwort, die diese scheinbaren Widersprüche klärt; eine Identifizierung der Natur der drei wirklichen Naturen; und eine Erklärung des Bodhisattvas über die Schlussfolgerung, die er aus diesen Punkten zieht.

Hier ist die erste. Wir finden das Folgende im *Kommentar zur Wahren Absicht*:

O Eroberer, du hast in vielen deiner Darlegungen gesagt, dass die Haufen einige endgültige Eigenschaften haben, die ihnen eigen sind. Du hast auch von ihrer Eigenschaft, zu beginnen, und ihrer Eigenschaft, zerstört zu werden, sowie von der Beseitigung und dem Begreifen gesprochen.

Du hast auch gesagt, dass die Art und Weise, in der die Haufen existieren, für die Türen der Sinne und für Dinge, die durch gegenseitige Abhängigkeit entstehen, und für alles bis hin zu den verschiedenen Arten des Lebensunterhalts die Gleiche ist.

Die Frage setzt sich nach dem gleichen Muster durch die Wahrheiten fort:

... Und du hast gesagt, dass diese Wahrheiten etwas sind, das endgültige Eigenschaften hat und etwas ist, das wir begreifen sollten, und etwas, das wir beseitigen sollten, und etwas, das wir zustande bringen sollten, und etwas, das wir praktizieren sollten. Und dann sprachst du davon, dass die Kategorien bestimmte eigene Eigenschaften haben, und so sprachst du auch von den verschiedenen Kategorien und den vielen Kategorien und vom Ausmerzen und Begreifen.

Die Frage dreht sich auch um die verschiedenen Gruppen unter den 37 Qualitäten der Erleuchtung:

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Neun

... Du sprachst auch davon, dass diese Qualitäten eigene, endgültige Eigenschaften haben, und du sprachst davon, dass sie in sich widersprüchlich sind, dass sie ein Gegenmittel sind, dass sie wachsen, was nicht gewachsen ist, und dass sie bleiben, was gewachsen ist, dass es keine Trennung gibt, dass sie wiederkommen, dass sie wachsen und sich ausbreiten.

Und du sagtest, oh Eroberer, dass kein existierendes Ding eine eigene Natur haben kann; du sagtest, dass kein existierendes Ding jemals begann oder aufhörte; du sagtest, dass sie sich von Anfang an in einem Zustand des Friedens befanden; du sagtest, dass sie von Natur aus etwas waren, das völlig jenseits allen Leids war.

Woran hast du wirklich gedacht, als du sagtest, dass kein existierendes Ding eine eigene Natur haben kann, und sagtest, dass kein existierendes Ding jemals begann oder aufhörte; als du sagtest, dass sie sich von Anfang an in einem Zustand des Friedens befanden; als du sagtest, dass sie von Natur aus etwas waren, das völlig jenseits allen Leids war?

Und so frage ich dich, o Eroberer: War es wirklich das, was der Eroberer im Sinn hatte, als du sagtest, dass kein existierendes Ding eine eigene Natur haben kann, und sagtest, dass kein existierendes Ding jemals begann oder aufhörte; als du sagtest, dass sie sich von Anfang an in einem Zustand des Friedens befanden; als du sagtest, dass sie von Natur aus etwas waren, das völlig jenseits allen Leids war?

Der Sinn dieser Frage ist der folgende. In einigen Sutras sagte Lord Buddha, dass kein existierendes Ding eine eigene Natur hat, und so weiter. In anderen Sutras sagte er jedoch, dass die Haufen und so weiter ihre eigenen definitiven Eigenschaften haben, und so weiter. Der Bodhisattva weiß, dass - wenn wir diese beiden Arten von Aussagen für bare Münze nehmen - sie sich gegenseitig widersprechen; aber es kann nicht sein, dass sie das tun. Deshalb fragt er Lord Buddha, was er wirklich im Sinn hatte, als er sagte, dass kein existierendes Ding eine eigene Natur haben kann, und so weiter. Der Bodhisattva fragt implizit, was Lord Buddha mit Ausdrücken wie "per Definition existierend" und ähnlichem meinte.

Der Begriff "definitive Eigenschaft" oder "Definition" [in "definitive Eigenschaften haben" oder "durch Definition existieren"] wurde in dem großen chinesischen Kommentar und anderswo so erklärt, dass er sich auf die besondere verbale Definition einer Sache bezieht. Diese Vorstellung ist jedoch unrichtig, denn zum

einen bezieht sich das Sutra selbst in den Teilen, in denen es über Konstrukte spricht, eindeutig auf die Idee, *durch Definition* zu existieren. Außerdem haben sogar Konstrukte ihre eigenen besonderen verbalen Beschreibungen, die zu ihrer Definition verwendet werden; wenn dies also die Bedeutung von "Definition" hier wäre, dann gäbe es ein Problem, wenn wir fortfahren würden, sie so zu beschreiben, dass sie keine eigene Natur oder definitive Eigenschaften haben.

Verschiedene Kommentare haben die Ausdrücke "verschiedene Kategorien" und "viele Kategorien" anders beschrieben, aber wenn wir uns auf das beziehen, was später im Sutra selbst kommt, dann sollten wir sie als die achtzehn Kategorien bzw. die sechs Kategorien verstehen. Die Formulierung "keine Trennung sein" bezieht sich darauf, dass man nichts verliert.

Die zweite Abteilung, eine Antwort, die scheinbare Widersprüche in den Sutras klärt, hat zwei weitere eigene Abschnitte: eine Erklärung, was für ein "Fehlen einer eigenen Natur" der Buddha im Sinn hatte, als er sagte, dass nichts eine eigene Natur hat, und was er im Sinn hatte, als er sagte, dass "nichts wächst" und ähnliches.

Wir behandeln den ersten Abschnitt in drei Schritten: eine kurze Präsentation, eine ausführliche Erklärung und Illustrationen zu den behandelten Punkten. Hier ist der erste.

Lord Buddha antwortet, dass er, als er sagte, dass nichts eine eigene Natur hat, sich tatsächlich auf alle drei Mängel einer Selbstnatur bezog, wie es in der *Wahren Absicht der Sutras* selbst heißt,

Hör zu, Paramarta Samudgata. Als ich sagte, dass kein existierendes Objekt überhaupt eine eigene Natur hat, bezog ich mich auf drei verschiedene Mängel einer eigenen Natur, die existierende Dinge aufweisen. Diese drei sind die Eigenschaft, keine endgültige Natur zu haben, die Eigenschaft, keine Natur des Wachsens zu haben, und die Eigenschaft, keine Natur des Endlichen zu haben.

Die *Abkürzung* sagt auch:

Was hatte der Eroberer im Sinn, als er sagte, dass kein existierendes Ding eine eigene Natur hat? Ich werde es euch sagen; er sprach darüber zu Jüngern mit unterschiedlichen Fähigkeiten, und was er im Sinn hatte, waren die drei verschiedenen Arten eines Mangels an Eigennatur. . .

Auch in den *Dreißig Versen* heißt es:

Es gibt drei verschiedene Formen dieser Selbst-Natur;
und was Lord Buddha im Sinn hatte
Als er sagte, dass kein existierendes
Objekt eine eigene Natur hat
Andererseits gab es auch drei verschiedene
Mängel an einer Selbstnatur.

Betrachten wir im Lichte dieser verschiedenen Hinweise die Erklärung gewisser Leute, dass - als der Herr Buddha in Sutras wie denen über die Vollkommenheit der Weisheit erklärte, dass kein existierendes Objekt eine eigene Natur habe - er nur an jedes existierende Objekt dachte, das zum trügerischen Typus gehört, und nicht an solche, die zum endgültigen Typus gehören. Jeder, der diese Position vertritt, widerspricht damit sowohl dem *Kommentar über die Wahre Absicht* als auch den Klassikern von Meister Asanga und seinem Bruder; außerdem haben sie das System hinter sich gelassen, dem der verwirklichte Vater und sein spiritueller Sohn [der verwirklichte Nagarjuna und Meister Aryadeva] und auch alle anderen folgen.

Wenn der Bodhisattva Lord Buddha fragt, was er im Sinn hatte, als er sagte, dass Objekte keine eigene Natur haben, fragt er eigentlich zwei verschiedene Dinge: was Lord Buddha mit dem Ausdruck "keine eigene Natur" meinte, und wie es kommt, dass nichts eine solche Natur hat. Die Antwort von Lord Buddha geht auf beide Punkte ein, einen nach dem anderen. Wir beginnen mit der Erläuterung des ersten Punktes.

Betrachten wir die unendliche Vielfalt der Objekte, auf die sich Lord Buddha bezog, als er sagte, dass keines der existierenden Dinge, von der physischen Materie bis hin zur Allwissenheit eines erleuchteten Wesens, eine eigene Natur oder Qualität hat. Lord Buddha gruppierete sie in drei verschiedene Arten von Dingen ohne eigene Natur, und zwar aus zwei Gründen: erstens, weil sie alle unter diesen drei Arten von Dingen ohne eigene Natur subsumiert werden, und zweitens, weil es dann einfacher wäre, die Schüler zu lehren, wie es kommt, dass sie keine eigene Natur haben. Und zwar deshalb, weil jedes existierende Objekt, ob es nun etwas von der letzten Art oder von der trügerischen Art ist, in einer dieser drei Arten enthalten ist.

Hier ist ein weiterer Grund, warum dies wahr ist. Lord Buddha erklärte in den Sutras der Mutter und auch in anderen Sutras, dass keines der einzelnen Mitglieder der folgenden Gruppen irgendeine Natur hat, ein Ding zu sein: weder die fünf Haufen, noch die achtzehn Kategorien, noch die zwölf Türen der Sinne. Er sagte, keine von ihnen habe die Eigenschaft, ein Ding zu sein, keine habe eine

eigene Qualität, und keine habe eine eigene Natur. Genauer gesagt, nannte er namentlich alle verschiedene Versionen des Höchsten: Leerheit, die Sphäre des Seins, die Art und Weise, wie die Dinge sind, und so weiter - und dann fuhr er fort zu sagen, dass keines von ihnen eine eigene Natur hat. Welcher Mensch, der bei klarem Verstand ist, könnte jemals sagen, dass es unter den Objekten, von denen der Buddha sprach, keine Dinge der höchsten Art gibt?

Nun folgt der zweite Schritt: die erweiterte Erklärung. Jetzt könnten Sie sich denken,

Denke an all die Dinge, von denen Lord Buddha sprach, als er sagte, dass nichts eine eigene Natur hat. Nehmen wir an, sie sind alle in den drei verschiedenen Arten von Dingen enthalten, die keine eigene Natur haben. Was sind dann diese drei Arten von Dingen, und wie kommt es, dass sie keine eigene Natur haben?

Beginnen wir damit, die erste Art von Dingen zu erklären, die keine eigene Natur haben. Im *Kommentar zur Wahren Absicht* heißt es,

Angenommen, du fragst, was wir meinen, wenn wir von der Eigenschaft sprechen, ein Ding zu sein, das "keine definitive Natur hat". Damit sind die Dinge gemeint, die die Eigenschaft haben, ein Konstrukt zu sein.

Und warum sprechen wir von ihnen als solchen? Das liegt daran, dass diese Dinge die Eigenschaft haben, durch Namen und Begriffe festgelegt zu sein; sie sind keine Dinge, die sich an eine Definition halten; daher können wir von ihnen sagen, dass sie "keine definitive Natur haben".

Die Frage und die Antwort, die in den ersten beiden Sätzen auftauchen, dienen dazu, Konstrukte als das zu identifizieren, was gemeint ist, wenn wir von "Dingen, die keine definitive Natur haben" sprechen. Der Teil, der mit "Und warum sprechen wir von ihnen als solchen?" beginnt, dient als Antwort auf die Frage, welchen Grund es für uns gibt, sie als solche zu beschreiben. Buddha antwortet, indem er uns zwei Gründe nennt: einen vom negativen Standpunkt aus, wo er sagt, dass diese Dinge per Definition nicht existieren, und einen vom positiven Standpunkt aus, wo er sagt, dass sie durch Namen und Begriffe festgelegt sind. Die Art und Weise, wie das Sutra die Frage von diesen beiden unterschiedlichen Aspekten aus angeht, kann so verstanden werden, dass sie auch für die beiden letztgenannten Attribute gilt.

Die Endgültigkeit des Eigenen, die den Konstruktionen fehlt, bezieht sich auf ihr Vorhandensein oder Verbleiben per Definition.

Hier hängt die Frage, ob etwas per Definition existiert oder nicht, davon ab, ob es durch Namen und Begriffe festgelegt ist oder nicht; und es ist nicht unbedingt der Fall, dass die Dinge, die so festgelegt sind, überhaupt existieren. Was mit diesem "Feststellen" gemeint ist, ist zudem etwas ganz anderes als das, was die Gruppe der Konsekutiven meint, wenn sie sagt, dass alle existierenden Objekte durch Begriffe, die Namen sind, festgelegt; und was es dann bedeutet, per Definition zu existieren oder nicht, ist auch etwas anderes.

Es ist jedoch so, dass - wenn man die Dinge für definitiv existent hält, wie es in dieser Schule beschrieben wird - man die Dinge auch für definitionsgemäß existent hält, wie es von der Gruppe der Konsequenz beschrieben wird; während man bei einer bestimmten Anzahl von Objekten sie immer noch auf die letztere Art und Weise halten kann, aber dennoch nicht auf die erstere Art.

Darauf bezieht sich das zweite Fehlen einer Selbstnatur. Der *Kommentar über die wahre Absicht der Sutras* sagt:

Angenommen, du fragst, was wir meinen, wenn wir von der Eigenschaft sprechen, ein Ding zu sein, dem "jede Art von Wachstum fehlt". Hier geht es um die Dinge, die die Eigenschaft haben, ein abhängiges Ding zu sein.

Und warum sprechen wir von ihnen als solchen? Weil diese Dinge durch andere Faktoren und nicht von selbst entstanden sind, sagen wir von ihnen, dass sie "keinen Charakter des Wachsens haben".

In Anbetracht des Satzes über "nicht von selbst" bezieht sich die Art des Wachstums, die den abhängigen Dingen fehlt, oder ihr Wachstum durch eine eigene Art, auf ihr Wachstum von selbst.

Dies wäre eine Art des Anbaus, bei dem sie unabhängig voneinander wachsen, denn während die
Die Abkürzung sagt,

Weil die Dinge, die Faktoren sind, durch gegenseitige Abhängigkeit entstehen, sagen wir, dass sie aufgrund ihrer Bedingungen wachsen; wenn wir sagen, dass diese die Art sind, die "keine Natur des Wachsens haben", sprechen wir über ihr Wachstum aus eigener Kraft.

Denke daran, dass es sich um ein System handelt, das besagt, dass die abhängigen Dinge, von denen gesprochen wurde, keine eigene Natur haben, weil sie keine Natur haben, auf diese Weise zu wachsen, d. h. durch eine eigene Qualität. Sie sagen aber nicht, dass etwas keine eigene Natur hat, nur weil es per Definition nicht existiert.

Es gibt zwei verschiedene Arten, das dritte Fehlen einer Eigennatur festzustellen; so stellen wir die Tatsache fest, dass abhängige Dinge keine Eigennatur haben, um letztlich zu sein. Im *Kommentar zur Wahren Absicht* heißt es:

Frage dich doch einmal, was wir meinen, wenn wir sagen, dass die Dinge "keine Eigenschaft haben, endgültig zu sein". Betrachten wir die Dinge, die durch gegenseitige Abhängigkeit entstehen, die keine Natur haben in dem Sinne, dass sie keine Natur des Wachstums haben. Sie sind auch das, was keine Natur hat in dem Sinne, dass es keine Natur hat, das Letzte zu sein.

Und warum sprechen wir von ihnen als solchen? Höre, Paramarta Samudgata. Was ich so gründlich erklärt habe, ist, dass das "Höchste" sich auf den Teil der Dinge bezieht, der das Objekt [des Pfades der] völligen Reinheit ist. Weil diejenigen, die die Eigenschaft haben, ein abhängiges Ding zu sein, nicht das Objekt [des Pfades der] vollkommenen Reinheit sind, können wir von ihnen als demjenigen sprechen, dem jegliche Natur des Endgültigen fehlt.

Weil abhängige Dinge nicht als Dinge existieren, die irgendeine Art von letztem Wesen haben, können wir von dem sprechen, was keine Art von letztem Wesen hat. Der Punkt hier ist, dass "ultimativ" sich auf etwas bezieht, das, wenn du dich darauf konzentrierst und darüber meditierst, deine geistigen Hindernisse zu einem Ende bringt. Abhängige Dinge können jedoch nicht als solche bezeichnet werden, da sie haben nicht die Kraft, dir zu helfen, dich von deinen geistigen Hindernissen zu reinigen, wenn du dich auf sie konzentrierst und über sie meditierst.

"Warum", so könnte man fragen, "stellt ihr nicht auch Konstrukte als etwas fest, die nicht die Eigenschaft haben, endgültig zu sein?"

Es ist wahr, dass wir dies tun müssten, wenn wir etwas allein auf der Grundlage dessen, dass es kein Objekt [des Pfades der] völligen Reinheit ist, als solches festlegen würden. Weil wir aber versuchen, falsche Ideen zu stoppen, legen wir abhängige Dinge als Dinge fest, die - weil sie keine Objekte [des Pfades] der völligen Reinheit sind - keine Natur des Höchsten haben; aber wir legen keine

Konstrukte als Dinge fest, die so sind.

Warum ist dies der Fall? Angenommen, eine Person käme zu der Einsicht, dass sie sich von ihren spirituellen Hindernissen reinigen könnte, indem sie sich auf die Tatsache konzentriert und dann darüber meditiert, dass abhängige Dinge leer von [bestimmten] Konstruktionen sind. Es ist dann möglich, dass sie den Gedanken hegen, dass - weil sie sich auf abhängige Dinge als Beispiel konzentrieren mussten, um diesen Prozess zu durchlaufen - eben diese abhängigen Dinge Objekte [des Pfades der] vollkommenen Reinheit sein würden. Das wiederum würde bedeuten, dass diese abhängigen Dinge das Höchste sind. Eine Person würde jedoch nicht denselben Gedanken über Konstrukte hegen.

Es gibt übrigens kein Problem, dass dieser Gedanke richtig sein könnte. Es ist vergleichbar mit dem Fall, in dem eine Person in der Lage ist, ihre Tendenz, zu glauben, dass Klang etwas Unveränderliches ist, zu stoppen, sobald sie wahrgenommen hat, dass er etwas Veränderliches ist. Es ist kein Widerspruch in diesem Beispiel, wenn man sagt, dass man seine Tendenz, zu glauben, dass Klang etwas Unveränderliches ist, nicht aufgeben kann, indem man sich einfach auf den Klang konzentriert.

Trotz der Tatsache, dass abhängige Dinge nicht als etwas Endgültiges in dem Sinne existieren, dass sie aufgrund der Tatsache, dass sie das Objekt [des Pfades der] totalen Reinheit sind, als etwas Endgültiges existieren, bleibt immer noch die Frage, ob sie als etwas Endgültiges in anderen Bedeutungen existieren; wir werden dies weiter unten behandeln.

Diese zweite Art und Weise, etwas als ein Ding zu etablieren, dem jede Art von letztem Wesen fehlt, wird im *Kommentar zur Wahren Absicht* wie folgt beschrieben:

Darüber hinaus bezeichnen wir die Eigenschaft der Totalität, die die Dinge haben, als ihre "Eigenschaft, dass sie keine letzte Natur haben".

Und warum sprechen wir von ihnen als solchen? Hör zu, Paramarta Samudgata. Wir bezeichnen das Fehlen einer Eigennatur der Objekte, das alle Dinge haben, als ihr "Fehlen einer eigenen Natur". Das "Höchste" wird dadurch beschrieben, dass es das einfache Fehlen jeglicher Eigennatur ist, dass jedes existierende Ding hat; und deshalb können wir von der Qualität des Fehlens jeglicher Eigennatur als dem Höchsten sprechen.

Die Totalität im Sinne des Fehlens einer Eigennatur der Dinge, die alle Dinge aufweisen, ist ein Gegenstand [des Weges der] totalen Reinheit, und ist somit

einerseits etwas Endgültiges. Sie ist aber auch durch das Fehlen jeglicher Eigennatur der Dinge, durch diese einfache Abwesenheit von etwas gekennzeichnet; und deshalb können wir von allen Dingen als "ohne jede eigene Natur" sprechen. Auch dies ist ein Grund, warum wir sagen können, dass den Dingen "jede Natur des Endlichen fehlt".

Dieser Punkt wird durch den *Kommentar über die wahre Absicht* unterstützt, in dem es heißt,

Wenn die Eigenschaft, ein Faktor zu sein, und die Eigenschaft, ultimativ zu sein, nicht miteinander verbunden wären, dann könnte das einfache Fehlen einer Eigennatur der Faktoren und ihr einfaches Fehlen einer eigenen Natur nicht ihr Attribut sein, ultimativ zu sein.

Der Punkt wird auch durch die Tatsache unterstützt, dass in den Abschnitten, in denen eine Illustration verwendet wird, erklärt wird, dass das Fehlen einer Eigennatur auf dieselbe Weise festgestellt wird, wie wir den leeren Raum feststellen, d. h. als das einfache Fehlen jeglicher physischer Materie. Es ist daher sehr klar, dass die Totalität in Form des Fehlens einer Eigennatur der Objekte für die produzierten Dinge als die einfache Abwesenheit ihrer imaginären Selbstexistenz festgestellt wird: der bloße Ausschluss einer Eigennatur der Objekte.

Es ist ein völliger Widerspruch, einerseits zu behaupten, dass die Beschreibungen des So-Seins in diesem Sutra wörtlich zu nehmen sind, und andererseits zu behaupten, dass diese unveränderliche Totalität ein selbststehendes, positives Objekt ist: eines, das nicht einfach als Ergebnis eines Ausschlussprozesses entsteht - ein einfacher Ausschluss dessen, was wir leugnen, wenn wir von "Nicht-Selbst" sprechen, und etwas, das wir uns als Objekt in unserem Geist nur vorstellen, indem wir uns auf den Akt des Ausschlusses dessen verlassen, was wir durch "Nicht-Selbst" leugnen.

Erinnern wir uns daran, dass dies eine Schule ist, in der wir sagen, dass Totalität der einfache Ausschluss einer Eigennatur in Bezug auf alle Dinge ist; und deshalb sprach Lord Buddha vom "Fehlen einer Natur des letzten Seins". Es ist jedoch nicht so, dass die Schule behauptet, dass diese Abwesenheit keine eigene Natur hat, weil sie eine Natur hat, die per Definition keine Eigenschaft des Existierens hat.

Hier ist schließlich der dritte Schritt: Illustrationen für die behandelten Punkte. Diese drei Mängel einer Selbstnatur können mit drei verschiedenen Illustrationen beschrieben werden. Der *Kommentar über die Wahre Absicht* beginnt mit den

Worten,

Man kann die Eigenschaft, keine endgültige Natur zu haben, wie das Bild einer Blume betrachten, die in der Luft wächst.

Es ist, oh Paramarta Samudgata, so: Du kannst die Eigenschaft, keine Natur des Wachsens zu haben, wie die Illustration einer Zaubershow betrachten. Und was die Eigenschaft betrifft, keine Eigenschaft des Endgültigen zu haben, kannst du sie auf eine noch andere Weise als diese betrachten.

Es ist, o Paramarta Samudgata, so: Du kannst diese Qualität als ein Abbild des leeren Raums betrachten, der beschrieben wird indem sie ein einfaches Fehlen von irgendetwas mit einer physischen Natur ist, und die sich auf alle Dinge erstreckt. Das Fehlen jeglicher Art von letztem Wesen ist dasselbe: diese besondere Eigenschaft unterscheidet sich von den anderen dadurch, dass sie das Fehlen jeglicher Eigennatur von Objekten ist, und erstreckt sich ebenfalls auf alle Dinge.

Die Aussage, dass Konstrukte einer Blume ähneln, die in der Luft wächst, soll nur veranschaulichen, dass sie nur in der Vorstellung existieren; es geht nicht darum, ein Beispiel für etwas zu geben, das im Universum nicht existiert. Die Art und Weise, wie abhängige Dinge einem Zaubertrick ähneln, werden wir später erklären, und der Sinn der für die Totalität verwendeten Illustration ergibt sich aus dem Kontext, in dem sie erscheint.

Auf diese Weise sollte man erklären, wie es ist, dass die Dinge keine eigene Natur haben, wenn das Sutra von einem "Fehlen jeglicher eigener Natur" spricht. Wenn man andererseits sagen würde, dass "das Fehlen jeglicher eigener Natur" bedeutet, dass keine der drei Naturen per Definition existiert, dann würde man die Überzeugung zum Ausdruck bringen, dass die Sutras, die besagen, dass nichts eine eigene Natur hat, genau so zu verstehen sind, wie sie es sagen. Dies würde darauf hinauslaufen, die Ansicht zu vertreten, dass nichts existiert, oder die Ansicht, dass alles ein Ende hat. Das wiederum würde bedeuten, die Existenz aller drei Naturen zu leugnen; und wir könnten sagen, dass Sie sich in einen jener Menschen verwandelt haben, die die Ansicht vertreten, dass nichts überhaupt irgendwelche definitiven Eigenschaften hat.

Nach dieser Schule funktioniert das folgendermaßen: Wenn es keine abhängigen Dinge gäbe, die per definitionem existieren, dann könnten sie niemals wachsen oder aufhören - man würde also ihre Existenz negieren. Wenn es keine Beispiele für Totalität gäbe, die per definitionem existieren, dann könnte dies niemals die

Kernnatur eines jeden funktionalen Dings sein.

In diesem Zusammenhang könnte man folgende Frage stellen:

Ich kann verstehen, dass man - wenn man den Standpunkt vertritt, dass sie per Definition nicht existieren - die Existenz der beiden Naturen leugnen würde. Wie kann es aber sein, dass Sie die Existenz von Konstrukten leugnen würden?

Der Punkt ist, dass, wenn es der Fall wäre, dass die beiden Naturen per Definition nicht existieren, dann könnten sie überhaupt nicht existieren. Und wenn es sie nicht gäbe, dann gäbe es keinen Gegenstand, auf den wir die Konstrukte anwenden, und keinen der Begriffe, die derjenige verwendet, der die Konstrukte anwendet. Die Konstrukte selbst würden dann zu etwas werden, das gar nicht existiert

In diesem Sinne heißt es auch im *Kommentar zur Wahren Absicht*:

Ich werde dir meine wahre Absicht erklären. Es kann sein, dass du an Dinge glaubst, dass du die tiefe und reine Art und Weise, wie die Dinge wirklich sind, nicht ganz begreifst. Und dann wirst du zu der festen Überzeugung gelangen, dass ich nur genau das meinte, was ich über die Natur aller Dinge sagte, als ich das Folgende sagte:

Keines dieser Dinge hat eine eigene Natur, und sie sind auch nicht anders. Keines dieser Dinge wächst jemals, und sie sind kein anderer Weg. Keines von ihnen hört j e m a l s auf, und sie sind kein anderer Weg. Sie sind ausgestorben und waren es von Anfang an, und sie sind kein anderer Weg. Sie sind von Natur aus völlig über den Zustand der Trauer hinausgegangen, und sie sind kein anderer Weg.

Wenn man von diesem Punkt ausgeht, würde das darauf hinauslaufen, dass man die Ansicht vertritt, dass überhaupt nichts existiert und dass nichts irgendwelche definitiven Eigenschaften hat. Und wenn man den Standpunkt vertritt, dass nichts existiert oder dass nichts irgendwelche definitiven Eigenschaften hat, dann würde man die Existenz aller Dinge unter dem Gesichtspunkt jeder einzelnen ihrer Eigenschaften ablehnen. Das ist wahr, denn dann würde man die Existenz des Attributs, Konstrukte für jedes existierende Ding zu haben, ablehnen; und man würde auch die Existenz der Attribute, abhängige Dinge zu haben und Totalität zu

haben, ablehnen.

Und warum sollte dies der Fall sein? Hör zu, Paramarta Samudgata. Der Punkt ist, dass - wenn etwas das Attribut aufweist, ein abhängiges Ding zu haben, und das Attribut, Totalität zu haben - dann können wir verstehen, dass es das Attribut aufweist, Konstrukte zu haben. Wer also die Meinung vertritt, dass das Attribut, ein abhängiges Ding zu haben, und das Attribut, Totalität zu haben, überhaupt keine definitiven Eigenschaften haben, würde auch die Existenz des Attributs, Konstrukte zu haben, in Abrede stellen. Eine solche Person würde also die Existenz aller drei Attribute in Abrede stellen.

Worauf bezieht sich das "was ich gesagt habe" in dem Satz über den "Glauben, dass ich genau das gemeint habe, was ich gesagt habe"? Er bezieht sich auf Aussagen in den Sutras, in denen Lord Buddha lehrte, dass nichts eine eigene Natur hat: wo er erklärte, dass alle existierenden Dinge ohne jede Natur sind, die sie haben; leer von jeder eigenen Natur; leer von jeder Natur des Existierens per Definition. Jede Schule, die glaubte, dass diese Aussagen so zu verstehen seien, wie sie gesagt wurden, wäre in diesem Zusammenhang eine Schule, die "glaubte, dass ich genau das meinte, was ich sagte."

Hier ist nun der vierte Teil von oben: eine Erklärung des Bodhisattvas zu der Schlussfolgerung, die er durch die vorangegangenen Punkte erreicht hat. Wir gehen in zwei Schritten vor: eine Darstellung der relevanten Passage des Sutras und dann eine kurze Erklärung ihrer Bedeutung. Hier ist der erste.

Wir sehen also, dass Lord Buddha in seinem höchsten aller gesprochenen Worte drei verschiedene Gruppen von Sutra gelehrt hat:

eine, in der er sagte, dass jedes existierende Ding per Definition existiert;

eine, in der er sagte, dass kein existierendes Ding per Definition existiert;

und eine dritte, in der er feine Unterscheidungen zwischen den Dingen machte und sagte, dass einige per Definition existieren und andere nicht.

Wir sehen weiter, dass diese verschiedenen Sutras in zwei Kategorien eingeteilt werden können: diejenigen, die feine Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Arten treffen, in denen die Dinge überhaupt keine eigene Natur haben, und diejenigen, die dies nicht tun. Diejenigen, die diese Unterscheidungen machen, müssen nicht weiter interpretiert werden und werden daher als wörtlich betrachtet. Diejenigen, die diese Unterscheidungen nicht machen, müssen weiter interpretiert werden und gelten daher als bildlich. Es gibt zwei Gruppen von

letzteren, und so können wir sagen, dass zwei der Sutra-Gruppen figurativ und eine wörtlich sind. All dies können wir aus den vorangegangenen Diskussionen ableiten.

Die Art und Weise, wie wir von den drei historischen Umdrehungen des Rades sprechen, entweder im übertragenen oder im wörtlichen Sinne, dieser Punkt, zu dem wir durch Implikation aus dem, was vorher kam, gelangen, wird dem Lehrer vom Bodhisattva Paramarta Samudgata in den folgenden Worten aus dem *Kommentar zur Wahren Absicht* ausgedrückt:

O Eroberer, du lehrtest zuerst im Lande Varanasi, im Wald voller wilder Tiere, dem Wald der Heiligen; du gabst jenen, die den Weg der Zuhörer vollkommen betreten hatten, eine Unterweisung über das Thema der vier verwirklichten Wahrheiten. Und dabei hast du auf vollkommene Weise ein Rad des Dharma gedreht, das erstaunlich und ehrfurchtgebietend war; eines, das kein Wesen - weder Gott noch Mensch - jemals zuvor auf dieser Welt richtig gedreht hatte.

Und Eroberer, diese vollkommene Drehung des Rades des Dharma war eine, die etwas Höheres hatte; sie war eine, die eine Öffnung hinterließ; sie war eine, die weiter interpretiert werden musste; und sie war eine, die als Grundlage für Streitigkeiten dienen konnte.

Und dann, oh Eroberer, hast du das Rad des Dharma ein zweites Mal gedreht, zum Nutzen derer, die vollkommen den größeren Weg betreten hatten. Diesmal hast du den Anschein erweckt, als würdest du von Leerheit sprechen, indem du zuerst die Tatsache ansprachst, dass kein existierendes Ding jemals eine eigene Natur haben kann - und dann gingst du zu den Tatsachen über, dass nichts j e m a l s wachsen kann, dass nichts jemals aufhören kann, dass alles von Anfang an erloschen ist und dass alles von seiner Natur her völlig jenseits allen Leids ist.

Dieses Drehen des Rades des Dharma war immer so erstaunlich und so ehrfurchtgebietend. Und Eroberer, diese Drehung des Rades des Dharma war auch eine, die etwas Höheres hatte; sie war eine, die eine Öffnung hinterließ; sie war eine, die weiter interpretiert werden musste; und sie war eine, die als Grundlage für Streitigkeiten dienen konnte.

Und dann, oh Eroberer, hast du das Rad des Dharma ein drittes Mal gedreht und jenen, die jeden der verschiedenen Wege vollkommen betreten hatten, eine Lehre vermittelt: Du sprachst zu ihnen

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Neun

darüber, wie man die feinen Unterscheidungen trifft. Du sprachst darüber, wie man die feinen Unterscheidungen trifft. Und du tatest dies, indem du zuerst die Tatsache zur Sprache brachtest, dass kein existierendes Ding jemals eine eigene Natur haben kann - und dann gingst du zu den Tatsachen über, dass nichts jemals wachsen kann; und dass nichts jemals aufhören kann; und dass alles von Anfang an erloschen ist, und dass alles aufgrund seiner Natur völlig jenseits allen Leids ist. Auch dies war eine Drehung des Rades, die erstaunlich war und Ehrfurcht einflößte.

Aber Eroberer, dieses Drehen des Rades des Dharma war eines, das nichts Höheres hatte; es war eines, das keine Lücke ließ; es war eines, das wörtlich genommen werden konnte; und es war eines, das niemals als Grundlage für Streitigkeiten dienen konnte.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Neun

	Das erste Drehen des Rades des Dharma -	Das zweite Drehen des Rades des Dharma -	Dritte Drehung des Rades des Dharma -
Name	Die Drehung des Rades über die Vier Wahrheiten <i>denshiy Chunkor</i>	Die Drehung des Rades Wie nichts per Definition existiert <i>tsennyi mepay chunkor</i>	Die Drehung des Rades Der feinen Unterscheidungen <i>lekchey Chunkor</i>
Zeitraum	Erster Zeitraum <i>du dangpo</i>	Zweiter Zeitraum <i>du barpa</i>	Letzter Zeitraum <i>du tama</i>
Ort	Sarnath, in der Nähe von Varanasi <i>waranasi</i>	Gipfel des Geiers, in Rajagirha <i>jagu pungpoy ri</i>	Vaishali <i>yangpachen</i>
Studenten	Diejenigen des unteren Weges <i>nyentu tekpa</i>	Diejenigen, die den größeren Weg gehen <i>tekchen</i>	Diejenigen aller Wege (d.h. bestimmte Wege des höheren Weges) <i>tekpa tamche</i>
Grundlegendes Thema	Die vier verwirklichten Wahrheiten <i>pakpay denpa shi</i>	Leerheit <i>tongpa Nyi</i>	Die drei Eigenschaften <i>tsennyi sum</i>

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Neun

	Das erste Drehen des Rades des Dharma -	Das zweite Drehen des Rades des Dharma -	Dritte Drehung des Rades des Dharma -
Ansicht	Jedes existierende Ding existiert per Definition <i>chunam ranggi tsennyi kyi druppa</i>	Kein existierendes Ding existiert per Definition <i>chunam ranggi tsennyi kyi ma druppa</i>	Manche Dinge existieren per Definition, und einige nicht, und wir müssen die feinen Unterscheidungen zwischen ihnen treffen <i>chu nam la ranggi tsennyi kyi deup madrup lekpar</i>
Bildlich oder wörtlich, je nach der "Mind Only"-Schule	Bildliche Darstellung	Bildliche Darstellung	Wörtlich
Bildlich oder wörtlich nach der Schule des Mittleren Weges	Bildliche Darstellung	Wörtlich	Bildliche Darstellung

Anmerkung Ute: „Bildlich“ bedeutet im Übertragenen Sinne, als Übersetzung von „Figurative“

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Teil drei
Lektüre Zehn: Was der Buddha wirklich bedeutete, Teil zwei

Über die verschiedenen Methoden der Interpretation

Die folgende Auswahl stammt aus der Essenz der Beredsamkeit, einem klassischen Kommentar zur Unterscheidung zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen (Drang- ba dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po), von Je Tsongkapa (1357-1419); ff. 13a-14a in der digitalen ACIP-Ausgabe (Katalognummer S5396), und S. 31-34 in der indischen ACIP-Papierausgabe. Die Übersetzung basiert auf einer mündlichen Belehrung des Textes durch Geshe Tupten Rinchen vom tibetischen Kloster Sera Mey. Bitte beachten Sie, dass Je Tsongkapas Wurzeltext extrem schwierig ist und am besten mit den begleitenden ACI-Kassetten studiert wird.

Hier ist der zweite Teil von oben: eine kurze Erläuterung des Unterschieds zwischen der Lehre, die bildlich ist, und der Lehre, die wörtlich ist. Der chinesische Kommentar bezeichnet diese verschiedenen Drehungen des Rades wie folgt. Die erste ist die "Drehung des Rades über die vier Wahrheiten" und die zweite ist die "Drehung des Rades darüber, wie nichts per Definition existiert". Das dritte ist das "Drehen des Rades über das Erkennen des Letzten". Wenn wir dem eigentlichen Wortlaut des Sutras folgen, würden wir das dritte jedoch als das "Drehen des Rades über die feinen Unterscheidungen" bezeichnen.

Die Art und Weise, wie dieses spezielle Sutra entscheidet, ob eine Lehre bildlich oder wörtlich ist, hängt davon ab, ob es bestimmte feine Unterscheidungen macht oder nicht. Das, was wir zu entscheiden versuchen, ob es bildlich oder wörtlich ist, besteht aus allen drei Lehren: derjenigen, in der für alle existierenden Objekte gleichermaßen festgestellt wurde, dass sie eine eigene Natur haben, eine, die per Definition existiert; derjenigen, in der für alle existierenden Objekte gleichermaßen festgestellt wurde, dass sie keine solche Natur haben; und derjenigen, in der feine Unterscheidungen zwischen ihnen gemacht wurden, die besagen, dass einige eine solche Natur haben und andere nicht.

Die Tatsache, dass es sich bei diesen dreien um das handelt, was wir zu entscheiden versuchen, ob es sich um eine bildliche Darstellung handelt oder nicht, wird aus dem Folgenden sehr deutlich:

- 1) aus der Tatsache, dass sich die Frage, mit der der Bodhisattva versucht, offensichtliche Widersprüche auszuschließen, und die Antwort, die er gibt, auf die verschiedenen Sutra-Gruppen beziehen;

2) aus der Art und Weise, in der drei Mängel einer eigenen Natur für jedes existierende Ding dargelegt werden, und die Aussage, dass nichts eine eigene Natur hat, in Bezug auf diese Behandlung erklärt wird; und

3) aus der Art und Weise, wie die drei Umdrehungen des Rades, die zu bestimmten Zeiten überliefert wurden, entweder im übertragenen oder im wörtlichen Sinne verstanden werden.

Daher ist das, was in Bezug auf das erste Rad als bildlich bezeichnet wird, die Lehre, die sich auf die Anfangsperiode bezieht und die von den vier verwirklichten Wahrheiten ausgeht, um Aussagen wie die zu machen, dass alle existierenden Dinge per Definition existieren; es ist jedoch nicht der Fall, dass wir uns auf alles beziehen, was Lord Buddha jemals während dieser Anfangsperiode gesagt hat. Erinnern wir uns daran, dass er in dieser Anfangszeit zum Beispiel Aussagen gemacht hat wie seinen Rat an die Gruppe der Fünf in Varanasi, sie sollten "darauf achten, dass sie ihre unteren Roben in einem ordentlichen Kreis tragen". Dies ist nicht die Art von Lehre, mit der wir uns hier beschäftigen, die Art, die wir analysieren müssen, um herauszufinden, was sie bedeutet.

Genauso wird die zweite Umdrehung des Rades hier danach definiert, ob Lord Buddha Aussagen wie die, dass nichts eine eigene Natur hat, gemacht hat. Es gibt andere Gruppen von Sutras, die sich ebenfalls auf die zweite Periode von Lord Buddhas Lehre beziehen, die aber nicht unter dem Gesichtspunkt gelehrt werden, dass die Dinge keine eigene Natur haben, oder ähnliches. Aber da dies nicht die Art von Lehren sind, über die man Fragen der Art haben könnte, die in dem Abschnitt des Sutras auftauchen, in dem der Bodhisattva versucht, einige scheinbare Ungereimtheiten zu klären, müssen sie hier nicht als Lehren, die bildlich sind, geklärt werden.

Die dritte Drehung des Rades, die ebenfalls als buchstäblich erklärt wird, ist die bereits erwähnte: die Lehren, in denen diese feinen Unterscheidungen getroffen werden, und nicht nur alles, was gesprochen wurde. Diese Tatsache wird im Sutra selbst sehr deutlich gemacht. Lord Buddha gab zum Beispiel, als er kurz davor war, in sein endgültiges Nirvana einzutreten, eine Unterweisung über das, was er als angemessenes monastisches Verhalten bezeichnete, mit dem Titel "*Zusammenfassung der Gelübde-Moral*". Dies ist jedoch keine Lehre, die in diesem Sutra als eine wörtliche Lehre erklärt wird.

Man kann sich die folgende Frage stellen:

Was hofft dieses spezielle Sutra zu erreichen, indem es die verschiedenen Drehungen des Rades in bildliche und wörtliche unterscheidet?

Das Sutra will uns zunächst davon abhalten, jene Lehren für bare Münze zu nehmen, die besagen, dass entweder alle existierenden Objekte per Definition existieren oder dass keines per Definition existiert, ohne irgendeinen Versuch zu unternehmen, sie in Teile zu unterscheiden. Sie will uns darüber informieren, dass Konstrukte per definitionem nicht existieren, dass aber die beiden anderen Naturen per definitionem existieren. Schließlich versucht es uns zu lehren, dass die Form der Leerheit, die durch die Abwesenheit dieser Konstrukte in den abhängigen Dingen repräsentiert wird, das letztendliche Objekt ist, das durch den Pfad wahrgenommen wird. Aus diesem Grund heißt es im Sutra, dass die ersten beiden Umdrehungen des Rades bildlich und die letzte Umdrehung wörtlich zu verstehen sind.

In Anbetracht all dessen haben einige den Wortlaut dieses Sutras benutzt, um zu behaupten, dass er beweist, dass alles, was Lord Buddha während aller Perioden gelehrt hat, wörtlich zu nehmen ist. Diese Leute müssten dann sagen, dass bestimmte Aussagen, die der Buddha machte, um die Anhänger anderer Religionen anzulocken, die immer noch glaubten, dass die Dinge eine gewisse Eigennatur haben könnten, Lehren sind, die wir für bare Münze nehmen sollen. Sie sagen auch, dass kein Objekt außer der wirklichen Natur der Dinge etwas anderes ist als die einfache Täuschung eines irrigen Geisteszustandes; diese anderen Dinge haben nicht das geringste bisschen einer existierenden Natur. Sie sagen schließlich, dass die Bedeutung der "feinen Unterscheidungen" die Unterscheidung zwischen dem ist, was in Wahrheit existiert oder nicht, in dem Sinne, dass es dieses eine wahre Ding ist: die wahre Natur der Dinge.

Andere hatten die Sorge, dass sie - wenn sie die Unterscheidung zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen in der Art und Weise vornehmen würden, wie es dieses spezielle Sutra tut - gezwungen wären, die gleichen Behauptungen aufzustellen wie die gerade erwähnte Gruppe. Daher lehnen sie diesen Aspekt des Sutras ab und sagen, dass diese Methode der Unterscheidung zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen nicht für bare Münze genommen werden kann.

Keine der beiden Positionen scheint sorgfältig untersucht zu haben, wie der Bodhisattva in diesem Sutra Fragen stellt, um offensichtliche Ungereimtheiten in den Sutras zu erklären; oder wie der Lehrer seine Antwort gibt; oder wie auf der Grundlage dieses Austauschs bestimmte Lehren als bildlich und andere als wörtlich bezeichnet werden. Es scheinen einfach verschiedene Argumente über die Zeit zu sein, die von den Lehren repräsentiert wird, die den Unterschied zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen machen.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Zehn

*Die folgende Auswahl stammt aus dem Lehrbuch An Analysis of the Distinction between the Figurative and the Literal, das im tibetischen Kloster Sera Mey für das Studium dieses Themas verwendet wurde. Es wurde von **Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568)** verfasst und gibt sowohl einen guten Eindruck von der Ausführlichkeit, mit der die klösterlichen Lehrbücher ihre Themen behandeln, als auch eine Menge weiterer Informationen über die drei Drehungen des Rades in Bezug auf die Interpretation der Aussagen des Buddha. Mehrere typische dialektische Abschnitte werden hier vorgestellt (von Blatt 1a-5a des Originaltextes), gefolgt von einer kurzen Auflösung der aufgeworfenen Fragen (von Blatt 9a-10a). Der verwendete Text ist die Ausgabe mit der elektronischen Katalognummer S0011 des ACIP.*

Hier ist der zweite Teil [der traditionellen Präsentation über die Kunst der Interpretation]: eine detailliertere Abhandlung darüber, wie wir das Drehen des Rades des Dharma im Sinne der physischen Lehren kommentieren; das heißt, wie wir entscheiden, welche Lehren wörtlich und welche bildlich zu verstehen sind.

Dieser Teil gliedert sich in zwei Abschnitte: eine Erklärung des Systems der Nur Geist Schule und eine Erklärung des Systems der Schule des Mittleren Weges. Der erste Teil hat drei eigene Abschnitte; hier ist der erste von ihnen.

Nehmen wir an, jemand kommt und stellt die folgende Behauptung auf:

Jedes Sutra, das der Eroberer in der Anfangszeit gesprochen hat, gehört notwendigerweise zur Drehung des Rades, in der er die vier verwirklichten Wahrheiten lehrte.

Jedes Sutra, das er während der mittleren Periode sprach, gehört notwendigerweise zur Drehung des Rades, in der er lehrte, dass nichts per Definition existiert.

Jedes Sutra, das er in der letzten Periode gesprochen hat, gehört notwendigerweise zur Drehung des Rades, in der er feine Unterscheidungen getroffen hat.

Nun, ist es dann so, dass - wenn etwas ein Sutra ist, das der Eroberer während der Anfangsperiode gesprochen hat - es notwendigerweise zum Drehen des Rades gehört, wie es ausdrücklich im *Kommentar zum Wahren Willen* beschrieben wird, wo er die vier verwirklichten Wahrheiten lehrte, und so weiter?

(Warum sagst du das?)

Weil Ihre eigene Behauptung richtig ist.

[Ich stimme zu, dass es der Fall ist, dass - wenn etwas ein Sutra ist, das der Eroberer während der anfänglichen Periode gesprochen hat - es notwendigerweise zum Drehen des Rades gehört, wie es ausdrücklich im *Kommentar über den Wahren Willen* beschrieben wird, wo er die vier verwirklichten Wahrheiten lehrte, und so weiter.]

Aber du kannst dem nicht zustimmen, denn die Zeiten, in denen Lord Buddha das Rad des Dharma drehte, wie sie im *Kommentar zur Wahren Absicht* beschrieben sind, werden nicht allein auf der Grundlage der Zeit definiert, in der sie stattfanden.

Das ist zweitens die Position unserer eigenen Schule. Die Definition der ersten Stufe der Lehren, das Drehen des Rades des Dharma, in dem Lord Buddha die vier verwirklichten Wahrheiten lehrte, lautet:

Jene Sutras des niederen Weges, die während der Anfangsperiode gelehrt wurden und in denen der Eroberer seine Botschaft zum Ausdruck brachte, indem er als Hauptthema, das er ausdrücklich beschrieb, die vier verwirklichten Wahrheiten nahm, wobei er die Belehrung für bestimmte Schüler, die dem niederen Weg angehören, beabsichtigte.

Ein Paradebeispiel für dieses Drehen des Rades wäre etwas wie die folgenden Worte des Sutra:

O Mönche, dies ist die verwirklichte Wahrheit des Leidens. Dies ist die verwirklichte Wahrheit über die Quelle des Leidens. Dies ist die erkannte Wahrheit über das Ende des Leidens. Dies ist die verwirklichte Wahrheit über den Weg zum Ende des Leidens.

Leid ist etwas, dessen man sich bewusstwerden muss. Die Quelle ist etwas, das du beseitigen musst. Das Ende ist etwas, das du herbeiführen musst. Der Pfad ist etwas, das man praktizieren muss.

Das Leiden ist etwas, dessen man sich bewusst sein muss, dann bleibt nichts mehr übrig, dessen man sich bewusst sein muss. Die Quelle ist etwas, das man beseitigen muss; dann gibt es nichts mehr zu beseitigen. Das Ende ist etwas, das man herbeiführen

muss; dann gibt es nichts mehr, was man herbeiführen könnte. Der Weg ist etwas, das man praktizieren muss; dann bleibt nichts mehr übrig, was man praktizieren könnte.

Die Definition des mittleren Stadiums der Lehren, das Drehen des Rades des Dharma, in dem Lord Buddha lehrte, dass nichts per Definition existiert, ist:

Jene Sutras des höheren Weges, die während der mittleren Periode gelehrt wurden und in denen der Eroberer seine Botschaft zum Ausdruck brachte, indem er als Hauptgegenstand, den er beschrieb, das subtile Objekt der Leerheit nahm und die Lehre für bestimmte Schüler, die dem höheren Weg angehören und über höhere Kräfte verfügen, bestimmt war.

Ein Paradebeispiel für dieses Drehen des Rades sind die längeren, mittleren und kürzeren Versionen der *Mutter der Buddhas*, ihre Abkürzungen und das *Herz der Weisheit*.

Jene Sutras des höheren Weges, die während der letzten Periode gelehrt wurden und in denen der Eroberer seine Botschaft zum Ausdruck brachte, indem er als Hauptthema, das er beschrieb, entweder die subtile Form des Fehlens einer Selbstnatur von Objekten, die gröbere Form oder beides nahm, wobei er die Lehre für bestimmte Schüler, die dem höheren Weg angehören, beabsichtigte.

Ein Paradebeispiel für dieses Drehen des Rades sind Sutras wie das "Vom Bodhisattva Paramarta Samudgata angeforderte Kapitel"; der Abschnitt des "Von Maitreya angeforderten Kapitels" aus dem *Kommentar zur Wahren Absicht*, bekannt als "Maitreya und die Reflexion, in der die Ein-Punkt-Konzentration spielt".

Die obigen Beschreibungen sind übrigens nur erste Beschreibungen; würde man alle problematischen Formulierungen in ihnen sorgfältig entfernen, dann wäre die Definition der ersten Stufe der Lehren, das Drehen des Rades des Dharma, in dem Lord Buddha die vier verwirklichten Wahrheiten lehrte, folgende:

Ein Sutra des unteren Weges, egal zu welcher der drei Drehungen des Rades es gehört.

Die Definition des mittleren Stadiums der Lehren, das Drehen des Rades des Dharma, in dem Lord Buddha lehrte, dass nichts per Definition existiert, würde lauten:

Ein Sutra, das (1) zu einer der drei Drehungen des Rades gehört, wie sie im *Kommentar zur Wahren Absicht* beschrieben sind, und das (2) in erster Linie für Schüler gedacht war, die dem größeren Weg angehören, aber von der Art, die keine Neuinterpretation der mittleren Drehung des Rades durch eine Lehre wie das "Vom Bodhisattva Parmarta Samudgata verlangte Kapitel" benötigen.

Die Definition des letzten Stadiums der Lehren, das Drehen des Rades des Dharma, in dem die feinen Unterscheidungen gemacht wurden, wäre dann:

Ein Sutra, das (1) zu einer der drei Drehungen des Rades gehört, wie sie im *Kommentar zur Wahren Absicht* beschrieben sind, und das (2) in erster Linie für Schüler gedacht war, die dem größeren Weg angehören, und von der Art, die eine Neuinterpretation der mittleren Drehung des Rades durch eine Lehre wie das "Vom Bodhisattva Parmarta Samudgata angeforderte Kapitel" benötigen.

Die besten Beispiele sind die oben genannten.

Nun gibt es einen Grund, warum das Sutra sagt, dass die spezifischen Schüler, für die das letzte Stadium der Lehren, das Drehen des Rades des Dharma, bei dem feine Unterscheidungen gemacht wurden, "diejenigen waren, die jeden der verschiedenen Wege vollkommen betreten hatten". Der Punkt ist, dass die spezifischen Schüler, für die das erste Rad gedreht wurde, nur in der Lage sind, das System der drei Attribute in Bezug auf die Version des Fehlens einer Selbstnatur von Personen zu erfassen, die während des ersten Drehens des Rades präsentiert wurde. Sie sind nicht in der Lage, das System der drei Eigenschaften in Bezug auf das Fehlen einer Selbstnatur von Objekten zu begreifen, das bei der mittleren Drehung des Rades behandelt wurde.

Bestimmte Schüler, für die das mittlere Rad gedreht wurde, sind in der Lage, das System der drei Attribute im Hinblick auf das Fehlen einer Selbstnatur von Objekten, die von der mittleren Drehung des Rades behandelt werden, zu begreifen, ohne dass eine Neuinterpretation dieser mittleren Drehung durch irgendein anderes Sutra erforderlich ist.

Bestimmte Schüler, für die das letzte Rad gedreht wurde, sind nicht in der Lage, das System der drei Attribute im Hinblick auf das Fehlen einer Selbstnatur von Objekten, die durch die mittlere Drehung des Rades behandelt werden, zu

erfassen, ohne eine Neuinterpretation dieser mittleren Drehung des Rades durch eine Lehre wie das "Vom Bodhisattva Paramarta Samudgata angeforderte Kapitel".

Wenn wir sagen, dass sie "sofort in der Lage sind, das System der drei Eigenschaften in Bezug auf das Fehlen einer Eigennatur der Objekte, die durch die mittlere Drehung des Rades behandelt werden, zu erfassen, wenn sie sich auf eine Neuinterpretation dieser mittleren Drehung des Rades durch eine Lehre wie das "Vom Bodhisattva Paramarta Samudgata erbetene Kapitel" verlassen, bedeutet das, dass sie bereits ein Schüler sind, der das System der drei Eigenschaften in Bezug auf das Fehlen einer Eigennatur der Person, die während der ersten Drehung des Rades vorgestellt wird, versteht. Und deshalb spricht das Sutra von denjenigen, die "jeden der verschiedenen Wege" gehen.

Meister Asanga über die Vermeidung von zwei Extremen

Die folgende Auswahl stammt aus der Essenz der Beredsamkeit, einem klassischen Kommentar zur Unterscheidung zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen (Drang- ba dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po), von Je Tsongkapa (1357-1419); ff. 14a-18a in der digitalen ACIP-Ausgabe (Katalognummer S5396), und S. 34-44 in der indischen ACIP-Papierausgabe. Die Übersetzung basiert auf einer mündlichen Belehrung des Textes durch Geshe Tupten Rinchen vom tibetischen Kloster Sera Mey. Bitte beachten Sie, dass Je Tsongkapas Wurzeltext extrem schwierig ist und am besten mit den begleitenden ACI-Kassetten studiert wird.

Hier beginnt der zweite große Teil unserer Erörterung der Kunst der Interpretation gemäß dem *Kommentar zur Wahren Absicht*, d.h. eine Erklärung, wie dieses Sutra kommentiert wird. Wir gehen in zwei Schritten vor: eine Beschreibung, wie sich Meister Asanga in erster Linie auf den *Kommentar* stützt, und eine Beschreibung, wie er die Bedeutung der Soheit auf der Grundlage dieses Ansatzes darlegt.

Hier ist die erste. Im *Kompendium* zitiert Meister Asanga die Kapitel über das Höchste aus dem *Kommentar über die Wahre Absicht* und sagt

Du solltest das Höchste so verstehen, dass es fünf Eigenschaften hat, wie im *Kommentar über die Wahre Absicht* beschrieben.

Er zitiert auch die Kapitel, in denen die drei Attribute behandelt werden, mit den Worten:

Du solltest die Eigenschaften aller existierenden Dinge so betrachten, wie sie im *Kommentar über die Wahre Absicht* beschrieben sind.

Er zitiert auch die Kapitel, in denen es darum geht, dass die Dinge keine eigene Natur haben, die sich auf Themen wie die Frage und die Antwort über scheinbare Ungereimtheiten in den Sutras und die Unterscheidung zwischen bildlichen und wörtlichen Lehren, etwa so:

Du solltest für jedes existierende Ding die Eigenschaft betrachten, dass es keine eigene Natur hat, wie im *Kommentar über die Wahre Absicht* beschrieben.

Meister Asanga bezieht sich ferner auf die Idee der Gruppe von acht verschiedenen Arten von Bewusstsein und die Idee, dass es letztlich drei feste Pfade gibt, wie sie beide im *Kommentar zum Wahren Vorsatz* erwähnt werden.

In anderen seiner Werke - im "Kapitel über die Soheit" aus den *Stufen der Bodhisattvas*, in der Abhandlung darüber und auch im *Kompendium* - macht er seine Darstellung mit einer großen Anzahl von Erklärungen, die aus dem *Kommentar über die Wahre Absicht* stammen: Erklärungen, die zeigen, wie Lord Buddha erklärte, dass die Totalität aus der Abwesenheit von Konstruktionen besteht, die sich auf das grundlegende Objekt und auf seine Details beziehen, im Hinblick auf abhängige Dinge.

Betrachte auch die Darstellungen der Soheit im *Juwel der Sutras*, in *Unterscheidung der Mitte von den Extremen* und die verschiedenen entscheidenden Punkte, die in den Kommentaren zu diesen Texten zu finden sind. Auch sie stimmen sehr gut mit den Erklärungen in unserem Sutra überein, und so können wir sagen, dass es scheint, dass die Darstellung der Bedeutung dieses Sutras die eigentliche Grundlage dieses [Nur-Geist-]Systems bildet.

Hier wird zweitens beschrieben, wie Meister Asanga die Bedeutung von Soheit darlegt, wobei er sich in erster Linie auf den *Kommentar über die Wahre Absicht stützt*. Hier gibt es drei Schritte: eine allgemeine Darstellung, wie man die beiden Extreme vermeidet; eine detailliertere Widerlegung des Extrems, Dinge auszuhecken; und wie hier die Unterscheidung zwischen den wörtlichen und bildlichen Lehren des Herrn Buddha getroffen wird.

Der erste von ihnen hat drei weitere Abschnitte: die Art und Weise, wie die *Stufen des Bodhisattva* den Punkt erklären; die Art und Weise, wie das *Kompendium* den Punkt erklärt; und wie andere Texte ihn erklären. Der erste dieser Abschnitte besteht aus zwei Teilen: wie eine Person, die Dinge ausheckt oder ablehnt, die Dinge sieht und wie wir sie widerlegen.

Hier ist der erste dieser beiden Teile. Man kann mit der folgenden Frage beginnen:

Die *Stufen des Bodhisattva* machen folgende Aussage:

Wie existieren die Dinge dann? Sie existieren auf eine bestimmte Art und Weise - indem sie frei sind von dem Objekt einer falschen Tendenz, Dinge zu erfinden, einer Tendenz, die auf etwas gerichtet ist, das in Wirklichkeit nicht existiert; und indem sie frei sind von dem Objekt einer falschen Tendenz, Dinge zu verwerfen, einer Tendenz, die auf Dinge gerichtet ist, die in Wirklichkeit rein sind.

Kannst du erklären, was "Dinge zusammenbrauen" und "Dinge herabsetzen" in dieser Beschreibung bedeuten, dass die Dinge auf eine Weise existieren, die frei von Zusammenbrauen und Herabsetzen ist?

Diese beiden werden in den *Stufen des Bodhisattva* wie folgt erklärt.

Die Art und Weise, wie das Aushecken von Dingen funktioniert, wurde so ausgedrückt: Es ist der Glaube, in dem man etwas über die Natur der Worte ausheckt, die verwendet werden, um Konstruktionen über physische M a t e r i e und alle a n d e r e n existierenden Objekte und über physische Materie und alle anderen funktionierenden Dinge zu machen; über Worte, die in Wirklichkeit Dinge sind, die per Definition nicht existieren.

Dinge zu vernachlässigen, bedeutet, dass die folgenden Dinge insgesamt nicht existieren:

das, was die Grundlage mit den typischen Merkmalen der Wörter ist, die zur Bildung von Konstruktionen verwendet werden - das, was die Grundlage mit den Merkmalen der Wörter bildet, die zur Bildung von Konstruktionen verwendet werden;

das, was letztlich existiert, durch eine Identität, die sich jedem Ausdruck entzieht, und

das, was eine reine, funktionierende Sache ist.

Das sind, kurz gesagt, Dinge, die einem die Möglichkeit nehmen.
Ihr solltet verstehen, dass diese beiden Dinge dazu führen, dass
ihr von diesem geistigen Weg der Disziplin abkommt.

Der erste Teil dieses zweiten Abschnitts ist eine Beschreibung dessen, was es bedeutet, etwas zu verwerfen; und der Teil, der die Worte "seine Chance vergeuden" einschließt, beschreibt, wie eine Person dann von der tiefgründigen Lehre des größeren Weges abfallen würde.

Der Teil, in dem von "physischer Materie" die Rede ist und der sich bis zu "funktionalen Dingen" fortsetzt, beschreibt das Objekt, auf das ein Konstrukt ausgerichtet ist. Der Teil über "die Natur der Worte, die verwendet werden, um Konstruktionen zu machen" sollte so verstanden werden, dass er sich auf die Natur [oder Eigenschaft] von Konstrukten bezieht, und nicht auf die Worte, die bei der Anwendung der Konstrukte selbst verwendet werden; dieser Punkt wird in Werken wie dem *Kompendium* sehr deutlich gemacht. Sie sollten bedenken, dass - wenn diese Formulierung auch an anderer Stelle im *Kompendium* verwendet wird - sie auf dieselbe Weise gelesen werden sollte.

Der Akt des Erfindens von Dingen besteht dann darin, dass man glaubt, dass diese durch den Gebrauch von Worten konstruierte Natur - etwas, das in Wirklichkeit per Definition nicht existiert - per Definition existiert.

Der Ausdruck "das, was die Grundlage mit den typischen Merkmalen der Wörter ist, die verwendet werden, um Konstruktionen zu bilden" wird durch den Ausdruck "das, was die Grundlage mit den typischen Merkmalen der Wörter ist, die verwendet werden, um Konstruktionen zu bilden" erklärt: Es geht darum, dass wir über den Gegenstand sprechen, auf den die Konstruktion gerichtet ist.

Der Akt des Ablehnens von Dingen besteht dann darin, die Idee zu haben, dass dieses Ding - das "letztlich existiert", auf eine Weise, die "jenseits aller Ausdrücke" ist - "alles in allem nicht existiert".

In Anbetracht all dessen ist das Aushecken von Dingen etwas, von dem man sagt: "Konstrukte existieren letztlich"; und das Verwerfen von Dingen ist etwas, von dem man sagt: "Die anderen beiden Naturen existieren letztlich nicht." Das liegt daran, dass die erste der drei Naturen eigentlich nur täuschend existiert, während die beiden anderen letztlich existieren.

Wenn wir erklären, dass das Ablehnen von Dingen die Ansicht ist, dass etwas, das in Wirklichkeit existiert, letztendlich gar nicht existiert, dann müssten wir das Ausdenken von Dingen als das Gegenteil erklären, nämlich als die Ansicht,

dass etwas, das in Wirklichkeit nicht existiert, letztendlich doch existiert. Die Position, die an dieser Stelle dargelegt wird, ist jedoch, dass das Aushecken von Dingen darin besteht, dass Konstrukte per Definition existieren - was bedeutet, dass sie letztlich existieren. Auch wenn es im eigentlichen Wortlaut nicht klar zum Ausdruck kommt, geht es in diesem Text darum, dass - wenn etwas per Definition existiert - es letztendlich existiert. Die Annahme, dass Konstrukte letztlich existieren, ist nach dieser Auffassung der Akt des Erfindens von Dingen.

Über die Bedeutung von "ultimativ" und "trügerischer" Realität

Im Folgenden erläutert das *Kompendium*, wie man die beiden Extreme vermeiden kann. Wir gehen in drei Schritten vor: eine Darstellung der gegnerischen Position, einige Fragen und Antworten zu dieser Position und eine Widerlegung dieser Antworten.

Hier ist die erste. Das *Kompendium* enthält einen Abschnitt, in dem es heißt:

Einige Anhänger des größeren Weges, die weiterhin an ihren Irrtümern festhalten wollen, erheben diesen Anspruch:

Auf eine trügerische Art und Weise ist es wahr, dass alle Dinge existieren. Letztlich aber existiert nichts.

Das sind die Anhänger des Mittleren Weges, die von einer Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten sprechen, in denen alle Dinge sowohl existieren als auch nicht existieren, und die sagen: "Kein einziges existierendes Ding existiert letztendlich; und jedes einzelne von ihnen existiert nominell."

Und wenn sie dies sagen, antworten wir ihnen mit der folgenden Frage:

Dann fragen wir Sie, verehrte Herren, was bedeutet es, "ultimativ" zu sein? Und was bedeutet es, "trügerisch" zu sein?

Und wenn sie wie folgt antworten...

"Ultimativ" bezieht sich auf das Fehlen einer Eigennatur, die jedes existierende Objekt aufweist. Der Begriff "trügerisch" bezieht sich auf die Tendenz, all diese Objekte, die in Wahrheit keine

eigene Natur haben, als Objekte mit einer eigenen Natur anzusehen.

Und warum ist das so? Weil diese Tendenz sich auf Dinge konzentriert, die es gar nicht gibt, und eine Täuschung erzeugt, etwas erfindet, etwas zum Sein erklärt und einen Ausdruck schafft.

Dies würde beschreiben, wie unsere Gegner antworten würden, wenn man sie nach den beiden Wahrheiten fragen würde.

Die Frage, die hier gestellt wird - "Was bedeutet 'ultimativ'?" - ist eine, in der wir nach einem typischen Beispiel für ultimative Wahrheit fragen. Es ist jedoch keine Frage nach dem "Ultimativen", von dem wir sagen, dass es nicht existiert, wenn wir sagen, dass nichts ultimativ existiert; keine Frage danach, wie etwas nicht ist. Wenn es so wäre, dann wäre es ein Fehler zu antworten, dass "ultimativ" sich auf die Tatsache bezieht, dass kein existierendes Ding eine Selbstnatur hat; und das ist so, weil, wenn die Vertreter des Mittleren Weges sagen, dass etwas "als das Ultimative" existiert, d.h. "als das Fehlen von Selbstexistenz, das alle Dinge aufweisen", ist das überhaupt nicht das, was sie meinen, wenn sie über etwas sprechen, das ultimativ existieren könnte.

Die Frage "Was bedeutet es, 'trügerisch' zu sein?" ist auch eine Frage nach dem Geisteszustand, in dem etwas als das festgestellt werden kann, was wir "trügerische Wahrheit" nennen; es ist keine Frage nach dem "Nominellen", von dem wir sprechen, wenn wir sagen, dass die Dinge "nominell" existieren. Wenn es so wäre, dann wäre es falsch, von "trügerisch" zu sprechen, wenn man behauptet, dass die Dinge eine eigene Natur haben, obwohl sie in Wirklichkeit keine solche Natur haben. Erinnern wir uns, das ist die Tendenz, die Dinge für wahr zu halten: und die Anhänger des Mittleren Weges würden sagen, dass das, woran sie glauben, nicht einmal eine nominelle Existenz hat. Und das liegt daran, dass, wenn man davon spricht, dass die Dinge "keine Eigennatur" haben, das Selbst

Die Natur, von der du sagst, dass die Dinge keine haben, muss sich auf eine Art von Selbstnatur beziehen, die nicht vorhanden ist: auf eine Selbstnatur, die wirklich existierte.

Interpretationen der unabhängigen Gruppe der Schule des Mittleren Weges

Es gibt keinen einzigen Abschnitt in Je Tsongkapas Grundlagentext über das Wesen der Beredsamkeit, der alle Konzepte der Unabhängigen Gruppe der Schule des Mittleren Weges zu den bisher im Kurs behandelten Themen leicht darstellen könnte. Wir beginnen daher mit einer Gruppe von Auszügen, viele davon aus klösterlichen Lehrbüchern, die uns zusammen einen guten Überblick über die relevanten Ideen geben.

Der erste Teil der Lektüre hilft, die Unterschiede zwischen der Unabhängigen Gruppe, der Nur-Geist-Schule und der Konsequenz-Gruppe in der Frage zu verstehen, ob die Dinge von ihrer eigenen Seite aus existieren, mit ihren eigenen einzigartigen Identitäten. Die Auswahl ist dem Überblick über die Vollkommenheit der Weisheit (Phar-phyin spyi-don) von Meister Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568) aus dem glorreichen tibetischen Kloster Sera Mey entnommen (ACIP-Katalognummer SL0009, Teil 1, Blätter 12a-13b). Denken Sie daran, dass sich die meisten Beschreibungen "unseres eigenen Systems" auf das der Unabhängigen Gruppe beziehen!

Daher ist das Folgende die endgültige Form der Idee, die von der Argumentation, die das Letzte untersucht, verneint wird:

Alles, was aus sich selbst heraus mit einer eigenen, einzigartigen Identität existierte, anstatt einfach als existierend festgestellt zu werden, indem es einem unbeeinflussten Geisteszustand erscheint.

Und das ist wahr, weil die endgültige Form der Art und Weise, in der physische Materie und alle anderen existierenden Objekte täuschend existieren, darin besteht, dass sie durch einen Geisteszustand als existierend festgestellt werden, der von kurzfristigen Umständen, die ihn zu einem Irrtum veranlassen würden, unbeeinflusst ist.

Wenn wir den Geisteszustand beschreiben, der feststellen kann, dass die physische Materie und alle anderen existierenden Objekte existieren, ist es notwendigerweise ein Zustand, der nicht von einigen kurzfristigen Umständen beeinflusst wird, die ihn dazu bringen würden, einen Fehler zu machen; es ist jedoch nicht der Fall, dass es ein Geisteszustand sein müsste, der nicht von einigen langfristigen Umständen beeinflusst wurde.

Und zwar deshalb, weil es nicht der Fall ist, dass - wenn physische Materie und andere derartige existierende Objekte als Dinge erscheinen, die per definitionem existieren - diese Erscheinung nicht etwas ist, das weder durch kurzfristige noch durch langfristige Umstände beeinflusst wird; und weil sie

eine Beeinflussung durch die angeborene Form der Tendenz beinhaltet, die Dinge als wirklich existierend zu betrachten.

Hier werden wir erklären, wie diese Schule entscheidet, was die beiden Realitäten sind, wobei wir auch einige Metaphern verwenden. Zwei Dinge müssen bei all diesen Objekten vorhanden sein: bei der physischen Materie und jedem anderen existierenden Ding. Unter dem Gesichtspunkt dessen, was in der Welt erscheint, müssen sie als existierend festgestellt werden von unserer Seite aus - nur aufgrund ihrer Erscheinung in einem unbeeinflussten Geisteszustand. Vom Standpunkt der Leerheit aus betrachtet, müssen sie frei von jeglicher Art von Existenz sein, wenn das Objekt von seiner eigenen Seite aus durch seine eigene einzigartige Identität existiert und nicht aufgrund seines Erscheinens in einem unbeeinflussten Geisteszustand.

Für ein funktionales Ding wie einen Spross müssen also zwei Dinge zusammenkommen: Er muss als existierend festgestellt werden, indem er einem unbeeinflussten Geisteszustand erscheint; und der Spross sollte von sich aus durch irgendeine Identität existieren.

Ersteres ist notwendig, da - wäre dies nicht der Fall - ein Keimling auch für eine Person, die noch nie auf die Idee gekommen ist, dass der Keimling "Keimling" genannt wird, ein Keimling sein müsste.

Letzteres ist notwendig, denn sonst wäre ein Spross ein Spross genau so, wie das Horn eines Kaninchens das Horn eines Kaninchens ist: nur weil wir es "Horn eines Kaninchens" nennen oder weil wir uns etwas vorstellen, das "Horn eines Kaninchens" heißt.

Denken Sie übrigens an das Wort "lediglich", wenn wir von der physischen Materie und allen anderen existierenden Objekten als "Dinge, die lediglich aufgrund ihrer Erscheinung in einem unbeeinflussten Geisteszustand als existierend festgestellt werden" sprechen. Seine Verwendung ist soll die Vorstellung ausschließen, dass diese Dinge aufgrund einer einzigartigen Identität des Objekts selbst festgestellt werden könnten, anstatt aufgrund dieses Erscheinens als existierend festgestellt zu werden. Damit soll jedoch nicht der Gedanke ausgeschlossen werden, dass die Dinge nicht nur durch Namen und Begriffe existieren.

Und das ist wahr, denn die *Vollkommene Erklärung, eine Erleuchtung des Wahren Gedankens*, hat einen Teil, in dem es heißt.

Angesichts der Tatsache, dass die Anhänger dieser Schule die Idee akzeptieren, dass die physische Materie und alle anderen

existierenden Objekte eine Identität besitzen, die nicht nur durch
Namen und Begriffe festgelegt ist...

Nun gibt es eine Metapher, die wir für die Vorstellung verwenden können, dass die physische Materie und alle anderen existierenden Objekte als von unserer Seite aus existierend festgestellt werden - allein aufgrund ihres Erscheinens in einem unbeeinflussten Geisteszustand - und für die Vorstellung, dass diese Objekte durch eine eigene Identität existieren.

Denke an einen Fall, in dem ein Zauberer einen Holzstab als Pferd oder Kuh erscheinen lässt. Hier müssen zwei Dinge vorhanden sein. Erstens ist die Erscheinung eines Pferdes oder einer Kuh um den Stock herum etwas, das durch den Verstand der Menschen, deren Augen durch die magischen Worte und das Pulver beeinflusst werden, von deren Seite aus als existent festgestellt wird. Zweitens muss eine Erscheinung auch etwas sein, das von der Seite des Stocks kommt.

Das erste Erfordernis, das sich aus dem Bewusstsein der Personen ergibt, deren Augen durch die magischen Worte und das Pulver beeinflusst werden, ist notwendig, da - wenn es nicht so wäre - diejenigen im Publikum, deren Augen nicht durch die magischen Worte und das Pulver beeinflusst werden, diese Erscheinung sehen müssten, was sie aber nicht tun.

In der gleichen Situation ist es auch notwendig, dass das Pferd oder die Kuh auch von der Seite des Stocks aus erscheint, da - wenn dies nicht der Fall wäre - das Erscheinen eines Pferdes oder einer Kuh auch an einem Ort stattfinden müsste, an dem es keinen Stock gibt, was aber nicht der Fall ist.

Physikalische Materie - und alle anderen existierenden Objekte - sind insofern ähnlich, als dass sie durch einen unbeeinflussten Geisteszustand als existierend etabliert sind; und zwar deshalb, weil sie aufgrund eines unbeeinflussten Geisteszustands und passender Namen konstruiert sind.

Sie existieren jedoch nicht von sich aus durch eine eigene, einzigartige Identität, ohne dass ihre Existenz dadurch begründet wäre, dass sie in einem unbeeinflussten Geisteszustand erscheinen. Das liegt daran, dass sie - wenn sie auf diese Weise existieren würden - eine letzte Natur sein müssten. Und wenn sie eine letztendliche Natur wären, dann müssten sie etwas sein, das von einem bestimmten unbeeinflussten Geisteszustand direkt wahrgenommen wird: die meditative Weisheit eines verwirklichten Wesens, das noch kein Buddha ist und dass die wahre Natur der Dinge direkt wahrnimmt. Tatsache ist jedoch, dass sie das nicht sind.

In dieser Situation, in der ein Zauberer einen Stock als Pferd oder Kuh erscheinen lässt, gelten für die Zuschauer, deren Augen durch die magischen Worte und das Pulver beeinflusst werden, zwei Dinge: Der Stock erscheint als Pferd oder Kuh, und sie glauben, dass er es ist.

Die einzige Bedingung, die für den Zauberer selbst gilt, ist, dass ihm ein Pferd oder eine Kuh erscheint; er glaubt nicht an sie. Und die Zuschauer, die später auftauchen, deren Augen nicht von den magischen Worten oder dem Pulver beeinflusst wurden, haben weder das Pferd oder die Kuh, das bzw. die ihnen erscheint, noch glauben sie an das Pferd oder die Kuh. Die gleichen drei verschiedenen Permutationen gelten auch für die physische Materie und alle anderen existierenden Objekte.

Betrachten wir "gewöhnliche" Menschen: diejenigen, die noch nicht ihre erste Erfahrung mit der Wahrnehmung der Leerheit gemacht haben. Für sie gelten beide Situationen für die physische Materie und alle anderen existierenden Objekte: Diese Dinge erscheinen ihnen als wahrhaft existent, und sie glauben an die Art und Weise, wie sie erscheinen.

Betrachten wir nun Bodhisattvas, die eine der reinen Stufen erreicht haben. Obwohl die Objekte in ihrem Geist während der so genannten "nachfolgenden Periode" als etwas erscheinen, das wirklich existiert, glauben sie nicht an diese Art von Dingen. Das liegt daran, dass für verwirklichte Wesen, die noch keine Buddhas sind und die die wahre Natur der Dinge direkt wahrnehmen, keine der beiden Situationen zutrifft; das heißt, physische Materie und andere Objekte erscheinen ihnen nicht so, als ob sie wirklich existierten, und sie glauben nicht, dass diese Objekte auf diese Weise existieren.

Die Gruppen der Konsequenz und der Unabhängigen der Mittelweg-Schule haben dieselbe Überzeugung in Bezug auf die folgenden Dinge; beide Schulen halten sie für das, was von der Argumentation, die das Letzte untersucht, verneint wird:

ein Ding, das wirklich existieren könnte;
ein Ding, das rein existieren könnte;
ein Ding, das als Soheit existieren könnte;
ein Ding, das letztendlich existieren könnte; und
der Gedanke, dass alles auf irgendeine
dieser Arten existieren könnte.

Die Unabhängige Gruppe ist jedoch nicht der Meinung, dass die folgenden Punkte in der Argumentation, die das Letztgenannte prüft, verneint werden:

Ein Ding, das aus sich selbst heraus existiert;
Ein Ding, das von Natur aus existiert;
ein Ding, das als substanzielles Ding existierte;
ein Ding, das per Definition existierte; und
der Gedanke, dass so etwas wie physische Materie oder
der Rest auf diese Weise existieren könnte.

Und das ist wahr, weil sie glauben, dass - wenn etwas existiert - es notwendigerweise als die drei Dinge existieren muss, die übrig bleiben, nachdem man ein Ding ausgeschlossen hat, das als substanzielles Ding existierte. Es gibt einige Diskussionen über den Status von Konstrukten; aber sie glauben, dass, wenn etwas ein funktionales Ding ist, es als substanzielles Ding existieren muss.

Weder diejenigen, die dem System der Konsequenz folgen, noch diejenigen, die dem System der Unabhängigkeit folgen, akzeptieren, dass eine der folgenden Formen die endgültige Form der Idee sein könnte, die von der Argumentation, die das Letzte untersucht, verneint wird:

ein Ding, das als die Art und Weise, wie die
Dinge wirklich sind, existiert;
ein Ding, das als ultimative Realität existiert; und
ein Ding, das als die wahre Natur der Dinge existiert.

Und das ist wahr, denn wenn etwas ultimative Realität ist, muss es immer auch als diese drei existieren.

Und das ist vor allem deshalb wahr, weil die *Vollkommene Erklärung, eine Erleuchtung des Wahren Gedankens*, feststellt, dass - wenn der Kommentar zu den *Sechzig Versen der Vernunft* das Nirvana als trügerische Realität beschreibt - er damit meint, dass das Nirvana als ultimative Realität in Bezug auf einen getäuschten Geisteszustand festgestellt werden muss. Die *Unterscheidung zwischen dem Bildlichen und dem Wörtlichen* besagt auch, dass die wirkliche Natur der Dinge als die wirkliche Natur der Dinge existiert; und das *Öffnen der Augen des Guten und des Glücks* besagt, dass es nicht automatisch bedeutet, dass etwas letztendlich existiert, nur weil es als die wirkliche Natur der Dinge existiert.

Es wäre also richtig zu sagen, dass es einen subtilen Unterschied zwischen der Konsequenz- und der Unabhängigkeit-Version der endgültigen Form der Idee gibt, die von der Argumentation, die das Ultimative untersucht, abgelehnt wird. Dies ist vor allem deshalb der Fall, weil die Gruppe der Unabhängigen das Konzept akzeptiert, dass Dinge per Definition existieren können, indem sie die Konzepte eines unabhängigen logischen Grundes, von etwas, das aus etwas anderem als sich selbst entstehen könnte, und von etwas, das als substanzielles Ding existieren könnte, akzeptiert.

Die Idee wird außerdem durch die Art und Weise unterstützt, in der die Schulen das Konzept dessen, was wörtlich und was bildlich ist, erklären. Meister Bhavaviveka bestreitet ausführlich die Idee, dass die Nur-Geist-Schule die wahre Absicht der mittleren Drehung des Rades mit dem Konzept erklärt, dass Konstrukte per Definition nicht existieren. Und wenn Shantarakshita und sein spiritueller Sohn die Art und Weise erklären, wie die letzte Drehung des Rades die mittlere Drehung kommentiert, dann erklären sie, dass Konstrukte per Definition nicht in einer ultimativen Weise existieren, aber per Definition in einer nominalen Weise.

Die folgende Auswahl ist demselben Text entnommen, dem Überblick über die Vollkommenheit der Weisheit (Fünfter Teil, ff. 9a-10a). Sie gibt eine Vorstellung davon, wie gültig die Gruppe der Konsequenz die Einteilung der Selbstlosigkeit in drei verschiedene Grade der Subtilität hält:

Die Konsequenzgruppe der Schule des Mittleren Weges unterscheidet zwischen dem Fehlen einer Eigennatur von Personen und von Dingen, aber nur in Bezug auf das Ding, das leer von ihnen ist; sie unterscheidet jedoch nicht zwischen mehr oder weniger subtilen Versionen dessen, was wir durch die Argumentation, die das Letzte untersucht, leugnen. Hier in der Unabhängigen Schule erkennen sie jedoch beide Unterscheidungen an.

Und in Bezug auf diese Tatsache können sie sagen, dass es nicht unbedingt der Fall ist, dass etwas nicht als eigenständiges, substanzielles Objekt existiert, wenn es die Eigenschaften des Wachsens und Aufhörens aufweist. Sie würden auch sagen, dass etwas, nur weil es eine Person ist, nicht notwendigerweise ohne dieselbe Art von Existenz ist. Denn beides wird durch das Beispiel des Bewusstseins des Gedankens widerlegt.

Das Bewusstsein des Gedankens wird als Person [betrachtet]: Meister Bhavaviveka beweist dies sowohl durch die Autorität der Schriften als auch durch Argumentation, und der Meister, mit dem wir uns hier befassen, stimmt mit ihm überein.

Wir können diese Frage im Hinblick auf drei Bereiche erörtern: Überlegungen, die auf Kontemplation beruhen; tiefe Praxis, die auf Meditation beruht; und das Ergebnis dieser Meditation.

Hier ist die erste.

Denke an die Haufen, die wir auf uns genommen haben.

Sie sind etwas, das keine Person ist, die als eigenständiges, substantielles Objekt existiert;

Denn sie weisen die Eigenschaften des Wachsens und des Anhaltens auf.

Sie sind zum Beispiel wie ein Waggon.

Wenn etwas die Eigenschaften des Wachsens und Aufhörens aufweist, kann es nicht als eigenständiges, substantielles Objekt existieren;

Denn wenn etwas die Selbstnatur einer Person wäre, könnte es niemals etwas sein, das die Eigenschaften des Wachsens und Aufhörens aufweist.

Und das ist wahr, denn wenn etwas diese Art von Eigennatur hätte, müsste es etwas sein, das unveränderlich, einzigartig und unabhängig ist.

Betrachte den frischen, unbestechlichen Geisteszustand, der aus dieser Art des Denkens erwächst und der eine Art von Leerheit wahrnimmt, nämlich die Tatsache, dass die Person kein selbststehendes, substantielles Objekt ist. Dies ist eine deduktive Form der gültigen Wahrnehmung, die das Fehlen einer Selbstnatur der Person erkannt hat, und wir beschreiben sie als eine Erkenntnis einer Leerheit, die aus der Kontemplation erwachsen ist.

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Zehn

Die nächste Auswahl stammt ebenfalls aus dem Überblick (Fünfter Teil, f. 3b) und gibt einen Einblick, wie die Unabhängige Gruppe die Funktion der Meditation über die drei Grade der Selbstlosigkeit sieht.

"Nun denn", wirst du vielleicht denken, "wie beschreiben wir in unserer Position den Prozess, durch den man die verschiedenen Unreinheiten beseitigt?" Es wurde so gelehrt:

Man kann die Fähigkeit erlangen, den dreien - d.h. den Hindernissen der geistigen Leiden, den groben Hindernissen für die Allwissenheit und den subtilen Hindernissen für die Allwissenheit - ein völliges Ende zu setzen, wenn man mit jener Weisheit meditiert, die aus der Meditation erwächst und die drei Grade des Fehlens einer Selbstnatur direkt sieht; diese selbst erwächst aus der Befolgung der Praktiken des Studiums und der Meditation, um zu einem Verständnis dieser drei zu gelangen.

In Anbetracht dieser Aussage ist es nicht so, dass wir in unserer eigenen Position glauben - wie diejenigen, die die Existenz funktionaler Dinge behaupten, die wirklich existieren -, dass man Unreinheiten beseitigen kann, von denen man behauptet, dass sie in Wahrheit existieren. Das Zitat zeigt vielmehr den Hauptgrundsatz, wie unser eigenes System den Prozess der Beseitigung der beiden Hindernisse beschreibt, nämlich, dass wir Unreinheiten beseitigen, indem wir darüber meditieren, dass eben diese Unreinheiten keine wahre Existenz haben.

Wir wenden uns als nächstes den Kommentaren darüber zu, ob die niedrigeren Grade der Selbstlosigkeit wahre Leerheit sind; diese stammen aus "Die Wolke der Opfergaben, die die Weisen erfreut und den wahren Gedanken des als 'Ornament der Verwirklichungen' bekannten Traktats erhellt", einem kombinierten Wortkommentar und einer dialektischen Analyse des fünften Kapitels des Traktats. Dieses Werk wurde von Choney Lama Drakpa Shedrup (1675-1748) verfasst, der auch ein berühmter Autor von Lehrbüchern für das tibetische Kloster Sera Mey war (ACIP electronic text S0195-5, f. 32b).

Nehmen wir an, jemand kommt und stellt die folgende Behauptung auf:

Es muss auch der Fall sein, dass der ununterbrochene Pfad im Geist einer Person am Ende des Prozesses die Form der Leere, die das Fehlen einer separaten Substanz zur physischen Materie ist, und die gültige Wahrnehmung, die diese physische Materie wahrnimmt, direkt erkennt,

Denn sie nimmt diese Tatsache unmittelbar in einem einzigen, kurzen Augenblick des Handelns wahr.

(Wir sind mit Ihrer Begründung nicht einverstanden.)

Aber das können Sie nicht, denn es hat die Fähigkeit dazu.

Unsere Antwort lautet, dass dies nicht unbedingt der Fall ist.

Und man könnte niemals mit deiner Position übereinstimmen, denn wir sprechen über den ununterbrochenen Pfad auf dem höheren Weg.

[Das folgt nicht unbedingt daraus.]

Daraus folgt aber notwendigerweise, dass die Leere, die durch das Fehlen einer von der physischen Materie getrennten Substanz repräsentiert wird, und die gültige Wahrnehmung, die diese physische Materie wahrnimmt, eine trügerische Realität ist.

Interpretationen der Konsequenzgruppe und was Lord Je Tsongkapa selbst glaubt

Die folgende Auswahl gibt eine kurze, aber exquisite Beschreibung, wie das Konzept der Leerheit von Anhängern der Konsequenz-Gruppe der Mittelweg-Schule des Buddhismus (der Madhyamika Prasangika) erklärt wird. Sie stammt aus der Übersicht von der Mittlere Weg (dBu-ma spyi-don) von Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568), einem bedeutenden Autor von Lehrbüchern für das tibetische Kloster Sera Mey (ACIP electronic text number S0021, ff. 125a-130a).

Hier werden wir die Aussage [aus "Den Mittleren Weg betreten" von Meister Chandrakirti (650 n. Chr.)] analysieren, in der es heißt: "...auch der Geist eines begierigen Geistes, der einen Wasserstrom als Eiter sieht." Man kann mit der folgenden Frage beginnen:

Kurs XVIII: Die großen Ideen des Buddhismus, Dritter Teil
Lektüre Zehn

Betrachten wir die Objekte der folgenden Geisteszustände: das visuelle Bewusstsein eines sehnsüchtigen Geistes, in dem ein Wasserfluss wie Eiter und Blut aussieht; das visuelle Bewusstsein einer Person mit einer Art grauem Star, in dem ein sauberes weißes Porzellanbecken aussieht, als sei ein Haar hineingefallen; und jene Art der Meditation, bei der man Skelette visualisiert - bei der man sich vorstellt, dass die gesamte Erdoberfläche mit den Knochen von Leichen bedeckt ist. Sind all diese Objekte völlig gleichwertig, wenn es darum geht, etwas zu sein, das existiert oder nicht existiert?

In unserer Antwort werden wir zunächst eine einschlägige Passage anführen und dann die Passage erläutern. Hier ist die erste. In dem Text mit dem Titel *Die Abkürzung des Großen Weges* heißt es,

Was die Sehnsucht nach Geistern und Tieren anbelangt,
Menschen und Genusswesen haben je nach ihrer
Klasse unterschiedliche Wahrnehmungen
Von einer einzelnen Sache sagen wir, dass sie keine Realität hat.

Asvabhava, der heilige Laie mit den Gelübden auf Lebenszeit, hat diese Passage erklärt. Seine Worte lauten wie folgt:

Wenn sie *ein einzelnes Ding*, einen Wasserstrom, betrachten, sieht jeder das, was die Reifung seines besonderen Karmas ihn zu sehen zwingt. Ein *begieriger Geist* sieht den Fluss voller Eiter und Blut und dergleichen.

Ein *Tier* hingegen betrachtet dasselbe Wasser als einen Ort, an dem es sich aufhält, und richtet sich dort ein.

Die Menschen sehen dasselbe Ding und empfinden es als Wasser - süß, klar und kühl. Sie trinken davon, sie waschen sich damit und sie schwimmen darin.

Jene Genusswesen, die in tiefer Meditation auf der Ebene, die wir den "Bereich des grenzenlosen Raums" nennen, eingehüllt sind, sehen das Wasser als leeren Raum, denn ihre Fähigkeit, sich physische Materie vorzustellen, hat sich völlig aufgelöst.

Hier ist zweitens der Abschnitt, in dem wir unsere eigene Position festlegen. Nehmen wir nun an, drei verschiedene Arten von Wesen - ein Genusswesen, ein Mensch und ein begieriger Geist, jedes mit seinem eigenen Karma - setzen sich zusammen und schauen auf ein Glas, das mit Wasser gefüllt ist, das, was wir als "nass und fließend" definieren. Das Wasserglas ist zu diesem Zeitpunkt nicht ein Ding, das gleichzeitig drei verschiedene Objekte ist. Es ist in dieser Situation auch nicht notwendig, dass es drei identische gültige Wahrnehmungen gibt. Und wenn das Glas mit nassem und fließendem Wasser voll ist, dann hat es drei verschiedene, unterschiedliche Teile.

[Anmerkung des Übersetzers: Wenn der Ausdruck "nass und fließend" (die Definition des Elements Wasser) hier verwendet wird, sollte er so verstanden werden, dass er das allgemeinere Konzept einer Flüssigkeit hervorhebt, und nicht das Wasser, das der Mensch wahrnimmt.]

Es ist jedoch nicht so, dass das Glas Wasser von Anfang an mit den drei verschiedenen Teilen kam, oder dass sie mit dem Glas Wasser bleiben, bis es schließlich endet. Was geschieht, ist, dass einer der Teile des mit nassem und fließendem Wasser gefüllten Glases eine materielle Ursache liefert, und das Karma des begehrenden Geistes liefert einen beitragenden Faktor; und dann, basierend auf diesen beiden, beginnt die spätere Fortsetzung eines Teils des Glases Wasser Blut und Eiter zu sein.

Ein anderer Teil des Wasserglases liefert wiederum eine materielle Ursache, und das Karma des Menschen liefert einen beitragenden Faktor; und auf der Grundlage von beidem beginnt dann die spätere Fortsetzung des einen Teils des Wasserglases, Wasser zu sein.

Ein weiterer Teil des Glases Wasser liefert eine materielle Ursache, und das Karma des Genusswesens liefert einen beitragenden Faktor; und auf der Grundlage von beidem beginnt dann die spätere Fortsetzung eines Teils des Glases Wasser, Ambrosia zu sein, und so weiter.

An diesem Punkt ist das Glas mit dem nassen und fließenden Wasser etwas mit drei verschiedenen Teilen. Dennoch ist es nicht so, dass alle drei verschiedenen Wesen alle drei Teile sehen. Der begierige Geist ist durch das schlechte Karma, das er angesammelt hat, gezwungen, das Glas Wasser als Eiter und Blut zu sehen; und er sieht die anderen beiden Dinge nicht. Man sollte verstehen, dass ein ähnlicher Fall bei den beiden letztgenannten Arten von Wesen vorliegt.

Was wir gerade beschrieben haben, bezieht sich nur darauf, dass ein Glas mit etwas Nassem und Fließendem ein gemeinsames Objekt für die drei verschiedenen Wesen ist, die es gemeinsam betrachten. Wenn jedoch der

begieriger Geist selbst das Glas in die Hand nimmt und beginnt, von seinem Inhalt zu trinken, ist das Glas mit der Flüssigkeit nicht mehr etwas, das aus drei verschiedenen Teilen besteht. Da es zu diesem Zeitpunkt etwas ist, das ausschließlich vom Geist der Begierde erlebt wird, besteht es fortan aus Eiter und Blut.

Wie das Glas Flüssigkeit ursprünglich existiert, hängt von der jeweiligen äußeren Welt ab, aus der es entnommen wurde, denn jedes der drei verschiedenen Wesen hat eine andere äußere Welt, abhängig von dem spezifischen Karma, das es selbst gesammelt hat. Wenn das Glas Flüssigkeit süßes, kühles Wasser wäre, das aus der Welt der Menschen entnommen wurde - einer Welt, die durch das spezifische Karma des Menschen in der Gruppe geschaffen wurde -, dann wäre das sein ursprünglicher Zustand, und so weiter.

Wenn wir sagen, dass ein begieriger Geist einen Wasserstrahl betrachtet und Eiter und Blut sieht, sprechen wir übrigens nur über einige Arten von begierigen Geistern und nicht über alle. Der Grund dafür ist, dass es viele Arten von begierigen Geistern gibt: einige mit Hindernissen in der Welt um sie herum, die sie daran hindern, ihr Verlangen zu lindern; einige mit Hindernissen, die Teile ihres Körpers sind; und einige mit Hindernissen, die sich auf das Essen oder Trinken selbst beziehen.

Darüber hinaus gibt es ein Beispiel dafür, wie, wenn die drei verschiedenen Arten von Wesen mit ihren drei Karmas alle zusammen auf ein Glas schauen, das mit etwas Nassem und Fließendem gefüllt ist, drei verschiedene Objekte zu entstehen beginnen, die jeweils durch eine gültige Wahrnehmung bestätigt werden. Nehmen wir an, es gibt eine Kugel aus rotglühendem Stahl; ein Stück dieser Kugel liefert die materielle Ursache, und das "Mantra des Stahls" liefert einen beitragenden Faktor. Aufgrund dieser beiden Faktoren kann eine Person, die das Mantra des Stahls auf ihrer Hand angewendet hat, die Kugel berühren, aber sie erfährt keine Hitzeempfindung, sondern fühlt stattdessen eine andere Empfindung. Eine Person, die das Mantra auf ihrer Hand nicht verwendet hat, berührt den Ball und spürt ein Hitzegefühl, aber keine andere Art von Gefühl.

Ein anderes Beispiel wäre der Mond im Frühling; ein Teil des Gefühls seiner Strahlen auf dem Körper liefert die materielle Ursache, und dann liefert das Karma eines begierigen Geistes einen beitragenden Faktor. Auf der Grundlage dieser beiden Faktoren erhält der Geist eine Wärmeempfindung, die vom Bewusstsein des Körpers wahrgenommen wird.

So ist es auch mit der Wintersonne; ein Teil des Gefühls ihrer Strahlen auf dem

Körper liefert die materielle Ursache, und dann liefert das Karma des begehrenden Geistes einen beitragenden Faktor. Auf der Grundlage dieser beiden Faktoren erhält der Geist die Empfindung von Kälte, die vom Bewusstsein des Körpers wahrgenommen wird.

Es ist eine Tatsache, dass sie diese Art von Empfindung bekommen, denn in [Arya Nagarjunas] *Brief an einen Freund* heißt es:

Für sehnsüchtige Geister, ist sogar das Licht des Mondes
Im Frühling heiß, und sogar die Wintersonne ist kalt.

All dies ist auf die außergewöhnlichen Umstände der jeweiligen Zeit und des jeweiligen Ortes zurückzuführen, denn im Allgemeinen ist es nie so: An der Sonne gibt es nichts, was sich kalt anfühlen könnte, und am Mond nichts, was sich heiß anfühlen könnte. Auch das ist eine Tatsache, denn auf der Sonne gibt es keinen Fall jener Substanz, die wir "bedeckter Raum" nennen.

Betrachten wir abschließend noch einmal diese drei Arten von Wesen, jedes mit seinem unterschiedlichen Karma, wie sie zusammensitzen und ein Glas voll mit etwas Nassem und Fließendem betrachten. Es ist nicht unbedingt wahr, dass sie alle gültige Wahrnehmungen haben müssen, die identisch sind. Wenn dies der Fall wäre, dann müssten die drei Wesen, die das Glas Wasser betrachten, das Wasser als einen Ort zum Leben betrachten, so wie es ein Lebewesen tun würde, das im Wasser lebt. Auch die drei Wesen müssten das Wasser so sehen, wie die im Wasser lebenden mikroskopischen Organismen, kleine, für das normale Sehbewusstsein nicht wahrnehmbare Wesen, es mit ihrem eigenen Sehbewusstsein sehen. Dann müsste auch das visuelle Bewusstsein der mikroskopischen Organismen, die in den Tiefen des Ozeans leben, eine gültige Wahrnehmung für die gesamte Ausdehnung des Meeres sein. Und auch bestimmte Arten von Beinahe-Göttern müssten Waffen als Wassergläser sehen, und so weiter und so fort; die aufgeworfenen Probleme wären vielfältig.

Betrachten wir noch einmal dieselbe Situation. Auch wenn es nicht unbedingt wahr ist, dass die gültigen Wahrnehmungen identisch sind, ist es möglich, dass es hier drei gültige Wahrnehmungen gibt, die zufällig identisch sind. Denn, wie wir bereits logisch festgestellt haben, kann es einen Fall geben, in dem durch die Kraft des Karmas drei verschiedene Objekte zu existieren beginnen, von denen jedes durch eine gültige Wahrnehmung bestätigt wird. Und da dies möglich ist, ist es ebenso möglich, dass durch die Kraft des Karmas drei

gleichwertige gültige Wahrnehmungen eines Gefäßes zu existieren beginnen.

Als der Text der Essenz der Beredsamkeit von Geshe Tupten Rinchen gelehrt wurde, legte er großen Wert darauf, darauf hinzuweisen, dass es nicht richtig ist - wie einige westliche Gelehrte behauptet haben -, dass Je Tsongkapa selbst den Lehren der Nur-Geist-Schule anhängt. Die folgende Auswahl, die zeigt, dass er natürlich den Überzeugungen der Consequence-Gruppe folgt, ist den letzten Seiten unseres Wurzeltextes entnommen [ACIP electronic text S5396, ff. 112a-112b].

Nehmen wir nun an, du kommst und fragst Folgendes:

Wir haben eine Frage an Sie. Ihr habt uns gezeigt, wie die Systeme der beiden großen Erneuerer zwischen den Teilen des höchsten aller gesprochenen Worte, die bildlich sind, und denen, die wörtlich sind, unterscheiden. Und es gibt eine große Vielfalt von Möglichkeiten, wie die verschiedenen Könige aller großen Denker die wahre Absicht dieser beiden kommentiert haben. Sagen Sie uns nun, welchem dieser Meisterkommentatoren folgen Sie; wie entscheiden Sie selbst, was wörtlich zu verstehen ist, und was glauben Sie, was das Höchste ist?

Wir antworten mit den folgenden Zeilen:

Ich kann nicht leugnen, dass ich aus tiefstem Herzen Respekt
empfinde
Für all die schönen Worte, die jemals von den Juwelen unter den
Weisen dieser Welt gelehrt wurden;
Der Gedanke der Abhängigkeit, unveränderlich, für den
Zyklus und das, was dahinter liegt
Trägt dazu bei, unsere Tendenz zu zerstören, die Dinge nach
ihren Merkmalen zu sehen.
Und wenn dieses reine weiße Licht des Mondes,* diese
ausgezeichnete Erklärung,
Den nachtblühenden Lotus weit geöffnet hat, die Augen des
Intellekts,
Und schließlich sehen wir den Weg, der uns von Buddhapalita
vorgezeichnet wurde,
Wer würde also Nagarjunas ausgezeichneten Weg nicht als seinen
Kern betrachten?

[Anmerkung des Übersetzers: Der "Mond" hier (chandra in Sanskrit) ist eine Anspielung auf Meister Chandrakirti.]

Und so haben sich im Zusammenhang mit dem Weg der Vollkommenheit die Systeme der beiden großen Erneuerer weit verbreitet, Systeme, in denen auf die oben beschriebene Weise die Bedeutung dieses höchsten aller gesprochenen Worte in das Wörtliche und das Bildliche unterteilt wird, um zu bestimmen, was Soheit wirklich ist. Aber es ist auch so, dass die Weisen, die die großen Werke des Weges des geheimen Wortes kommentiert haben, und die bedeutenden Praktiker dieses Weges die Bedeutung des So-Seins in Übereinstimmung mit dem einen oder dem anderen dieser beiden Systeme dargelegt haben; es gibt kein drittes System zwischen den beiden. Ihr solltet also verstehen, dass diese Methode der Weg ist, um die Bedeutung des So-Seins für jedes einzelne der Werke der höchsten Sprache zu bestimmen, ob wir nun von den offenen oder den geheimen Lehren sprechen.

Stelle dir also eine Person vor, die versucht, die Bedeutung von "Soheit" zu finden, ohne sich auf ein System zu stützen, das von einem der großen Erneuerer der beiden Methoden gelehrt wurde. Er wäre wie ein Blinder ohne einen Blindenführer, der auf einen sehr gefährlichen Ort zusteuert.

Und nehmen wir an, eine Person wollte sich auf eines dieser Systeme verlassen, hätte aber nicht viel Zeit damit verbracht, sich mit ihren großen Büchern vertraut zu machen. Nehmen wir insbesondere an, dass er sich nur auf ein paar kurze Beschreibungen verlässt, um den Unterschied zwischen den Lehren des Buddha, die bildlich sind, und denen, die wörtlich sind, zu bestimmen - ohne ein richtiges Verständnis für die subtilen, entscheidenden Punkte der Argumentation zu haben. Solche Leute würden nur zu Worten Zuflucht nehmen; und selbst wenn sie versuchen würden, über das So-Sein zu sprechen, wären es nur Worte, ohne jegliche Essenz.

Versuche zu erkennen, wie dies wahr ist, und gebe dich niemals damit zufrieden, auch nur eine große Anzahl der offensichtlicheren entscheidenden Punkte in diesen Fragen zu sehen. Bemühe dich, dich sowohl mit den groben als auch mit den subtileren Schlüsseln der Argumentation vertraut zu machen, die die beiden großen Erneuerer uns als Augen gegeben haben, um in die Lehre des Buddha zu sehen. Und dann lasst eure Arbeit weiterfließen, wie ein großer Strom, um zu einem Verständnis der tiefgründigen Punkte der weitreichenden Traditionen und der tiefgründigen Traditionen und der mehr-als-weitreichenden Traditionen in den Lehren des Buddha zu gelangen.

Nehmt schließlich das, was ihr verstanden habt, und macht es zum Herzstück eurer eigenen persönlichen spirituellen Praxis: Für Leute wie euch, für diejenigen der Intelligenz, die hoffen, dass die Lehren der Siegreichen lange in unserer Welt bleiben, habe ich diese *Essenz der Beredsamkeit* in Worte gefasst.

