

1 Einführung in das Thema der Arbeit

1.1 Shākya-mchog-ldan: Person und Werk im Wandel der Zeit

Shākya-mchog-ldan (1428-1507), der „Mahāpaṇḍita des Klosters gSer-mdog-can“ (*gser mdog paṅ chen*), gilt westlichen Tibetologen als eine der bedeutendsten und ungewöhnlichsten Gelehrtenpersönlichkeiten, welche die tibetische Sa-skya-Tradition in ihrer mehr als neunhundertjährigen Geschichte hervorgebracht hat. So bescheinigt Leonard van der Kuijp Shākya-mchog-ldan eine „bilderstürmerische Geisteshaltung“ und preist die „frische Herangehensweise an philosophische Probleme, die intellektuelle Aufrichtigkeit, mit der er diese einer gründlichen Untersuchung unterzieht, und seine visionäre Neubewertung jeglichen Bereichs buddhistischen Denkens des *mtshan nyid kyi theg pa*“ (d.h. der buddhistischen Scholastik). Georges Dreyfus charakterisiert Shākya-mchog-ldan als „einen der besten philosophischen Köpfe in der tibetischen Tradition“ und betont die „ungewöhnliche Beschaffenheit von Shākya-mchog-ldans philosophischen Projekt“. Und Yaroslav Komarovski bezeichnet ihn als einen „bahnbrechenden tibetischen Denker“ und würdigt die „reichhaltige und ineinandergreifende Gesamtheit von Shākya-mchog-ldans Sichtweisen“.¹

Auch die tibetische Tradition scheint diesem überragenden Gelehrten Anerkennung zu zollen, wird er doch zusammen mit seinem Zeitgenossen Go-rams-pa bSod-nams-seng-ge (1429-1489) als das Namenspaar *go shāk* in einer heutzutage geläufigen Liste von sechs Sa-skya-Meistern aufgeführt, welche als die „sechs Ornamente, die das Schneeland [Tibet] schmücken“, bezeichnet werden.² Anders jedoch, als diese Aufzählung vermuten lässt, war Shākya-mchog-ldan in der tibetischen Gelehrtenwelt alles andere als unumstritten: In dGe-lugs-Kreisen galt er wegen seiner scharfen Kritik an der scholastischen Exegese ihres Gründervaters Tsong-kha-pa Blo-bzang-grags-pa (1357-1419) geradezu als eine *persona non grata*. Und sogar seine eigene Sa-skya-Tradition erachtete ihn von den siebziger Jahren des 15. Jh. an zunehmend als eine kontroverse Gestalt. Den Stein des Anstoßes bildeten dabei Shākya-mchog-ldans „Gute Fragen“ (*Dri ba legs pa*; XVII, 448.7) zum *sDom gsum*

¹ VAN DER KUIJP (1983), S. 13 & 14, DREYFUS (1997), S. 28, KOMAROVSKI (2011), S. 2, und ders. (2006), S. 524.

² Tib.: *gangs can mdzes pa'i rgyan drug*. Siehe u.a. THUB-BSTAN-LEGS-BSHAD-RGYA-MTSHO, *Gangs ljongs*, S. 47, CHOGAY TRICHEN RINPOCHE (1983), S. 27, und SHERAB GYALTSEN AMIPA (1976), S. 53 f. Zur Genese dieser Namensliste, deren heutige Form offenbar auf 'Jam-dbyangs mKhyen-brtse'i-dbang-po (1820-1892) zurückgeht, siehe HEIMBEL (2011), S. 47 f., Fn. 3. Demnach war in früheren Versionen der Liste Shākya-mchog-ldans Name nicht enthalten.

rab dbye des Sa-skya Paṇḍita Kun-dga'-rgyal-mtshan (1182-1251), welche in den Augen vieler Sa-skya-Meister eine Provokation darstellten; schien doch Shākya-mchog-ldan hier doktrinäre Standpunkte des Sa-skya Paṇḍita, eines der „fünf Hierarchen“ (*gong ma lnga*) der Tradition, in Frage zu stellen. Für weiteres Unverständnis sorgte, dass Shākya-mchog-ldan in späteren Jahren eine Unterscheidung zwischen *rang stong*- und *gzhan stong*-Madhyamaka vornahm, bei welcher der Alīkāravāda (i.e. eine Form des Yogācāra) und der Niḥsvabhāvavāda gleichrangige Unterkategorien des Madhyamaka darstellten. Diese Neuinterpretation des hergebrachten doxographischen Vierermodells von Vaibhāṣika, Sautrāntika, Yogācāra und Madhyamaka, dessen hierarchische Stufung in der tibetischen Scholastik als bindend gilt, stieß nicht nur bei der Mehrheit der Sa-skya-Exegeten auf Ablehnung.

Als Shākya-mchog-ldan zu Beginn des 16. Jh. in seinem (nahe dem heutigen Shigatse gelegenen) Kloster Thub-bstan gSer-mdog-can starb, hinterließ er ein umfangreiches und vielschichtiges Werk, das sämtliche Bereiche des traditionellen tibetisch-buddhistischen Wissens abdeckte. Neben Lehrtexten zu den klassischen scholastischen Gebieten Prajñāpāramitā, Pramāṇa, Vinaya, Abhidharma, Madhyamaka und Drei-Gelübde-Theorie finden sich darin Schriften zur Theorie und Praxis des Tantrafahrzeuges, Abhandlungen zu einigen der sogenannten „kleinen Wissensgebiete“ (*rig gnas chung ba*) wie Poetik, Lexikographie und astronomische Kalkulation sowie Biographien, Loblieder, Briefsammlungen, Register und anderes. Doch zeigten nachfolgende Generationen von Sa-skya-Gelehrten wenig Interesse an Shākya-mchog-ldans intellektuellem Vermächtnis und zogen es vor, die Schriften von Meistern wie Go-rams-pa bSod-nams-seng-ge und Glo-bo mKhan-chen bSod-nams-lhun-grub (1456-1532) zu studieren, deren scholastische Exegese – so die vorherrschende Meinung – mustergültig das doktrinäre Lehrgebäude der Sa-skya-Gründungsväter abbildete. Es hat den Anschein, dass ab dem 16. Jh. Shākya-mchog-ldans Werk, wenn überhaupt, eher von Meistern und Gelehrten der Karma bKa'-brgyud- und Jo-nang-Schulen rezipiert wurde als von Vertretern seiner eigenen Tradition.³

Mit der Einsetzung der Regierung des dGa'-ldan Pho-brang im Jahr 1642 begann die bis in die Mitte des 20. Jh. andauernde Vorherrschaft der dGe-lugs-Tradition über alle anderen Schulrichtungen des tibetischen Buddhismus. gDong-

³ So merkt STEARNS (2010), S. 64, an, dass der Jo-nang-pa Kun-dga'-grol-mchog (1507-1566) seinerzeit der Haupthalter von Shākya-mchog-ldans Lehrüberlieferungen war. Darüber hinaus fällt ins Auge, dass die Drucklegung einer Reihe von Shākya-mchog-ldans späten Werken von dem Bya-Herrscher bKra-shis-dar-rgyas (gest. 1499) finanziert wurde, der enge Verbindungen zur Karma bKa'-brgyud-Tradition unterhielt. Dabei spielte bei der Herstellung der Druckstöcke mindestens in einem Fall Karma-phrin-las-pa (1456-1539), v.a. aber Shākya-mchog-ldans Schüler sDe-bdun Rab-'byams-pa dBang-phyug-rgyal-mtshan eine führende Rolle. Letzterer war ein Student des siebten Karmapa Chos-grags-rgya-mtsho (1454-1506) und fungierte (nach seiner Lehrtätigkeit im Karma Grwa-tshang) als Abt von g.Yam-bzang (i.e. g.Ya'-bzang); siehe gTSUG-LAG-PHRENG-BA, *Chos 'byung*, S. 1168, sowie die Druckkolophone in Shākya-mchog-ldans *dBu ma rnam nges* (XIV, 341 & XV, 1) und *sTong nyid rab gsal* (IV, 107), die 1495 bzw. 1496 gedruckt wurden, des Weiteren die undatierten Druckkolophone in *Lugs gnyis rnam 'byed rtsa 'grel* (II, 471), *mNgon pa kun las btus kyi rnam bshad* (XIV, 1) und *gZhi gsum gyi cho ga bdud rtsi'i rol mtsho* (XXII, 268.1). Für die entsprechenden Kolophone siehe die Anhänge E.2 und E.3.

thog bsTan-pa'i-rgyal-mtshan (1933-2015), ein zeitgenössischer Sa-skya-Gelehrter, geht in dem Zusammenhang davon aus, dass in der zweiten Hälfte des 17. Jh. „einige Amtsinhaber der Regierung, welche trunken waren vom Bier des Sektierer-tums“ das Gebäude versiegelten, in dem die Druckstöcke von Shākya-mchog-ldans Schriften aufbewahrt wurden, und somit eine Weiterverbreitung von dessen Werk unterbanden.⁴

Trotz dieser Maßnahme war es jedoch in der Mitte des 18. Jh. dem neunten rJe mKhan-po von Bhutan, Shākya-rin-chen (1709/10-1759), möglich, verschiedene Bände, welche letztlich nahezu das gesamte Werk Shākya-mchog-ldans umfassten, aus Tibet zu erhalten. Auf der Grundlage dieser Bände ließ Shākya-rin-chen, der als eine Wiedergeburt Shākya-mchog-ldans galt, eine Manuskriptausgabe der gesammelten Schriften seines „Vorgängers“ erstellen, so dass zumindest in Bhutan – wenn auch nur für eine bestimmte Zeit und in einem sehr eingeschränkten Ausmaß – Shākya-mchog-ldans Werk rezipiert wurde. Allerdings gerieten die Bemühungen des rJe mKhan-po bald wieder in Vergessenheit, so dass man bis zur Wiederentdeckung dieser bhutanesischen Manuskriptausgabe zu Beginn der 1970er Jahre davon ausging, dass, von einigen wenigen Einzeltiteln abgesehen,⁵ Shākya-mchog-ldans Werk im Laufe der Jahrhunderte verloren gegangen sei.

Bevor dann 1975 ein erster Faksimiledruck der bhutanesischen Manuskriptausgabe publiziert und damit Shākya-mchog-ldans Werk im Westen wie im Osten zugänglich gemacht wurde, scheint indes im 19. Jh. in Tibet selbst eine zaghafte Neubewertung von Person und Werk Shākya-mchog-ldans eingesetzt zu haben. Offenbar führte das Interesse einiger Vertreter der sogenannten „nicht-sektiererischen Bewegung“ (*ris med*) – ein loser Zusammenschluss verschiedener Meister der bKa'-brgyud-, rNying-ma- und Sa-skya-Traditionen gegen die religiöse Dominanz der dGe-lugs-pas – am *gzhan stong*-Madhyamaka dazu, dass neben dem Jo-nang-Gelehrten Tāranātha (1575-1634) unter anderem auch Shākya-mchog-ldan wieder ins Blickfeld rückte. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass 'Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros-mtha'-yas (1813-1899) im Madhyamaka-Abschnitt des 1864 fertiggestellten Eigenkommentars seiner „Enzyklopädie“ *Shes bya kun khyab* längere Passagen aus zwei Werken Shākya-mchog-ldans, i.e. dem *Lugs gnyis rnam*

⁴ DHONGTHOG, *A History*, S. 22: *rab byung bcu gcig pa'i stod tsam nas phyogs ris chang gis myos pa'i srid dbang 'dzin pa 'ga' zhig gis [...] rje 'di'i gsung rab kyi par khang la gzhuṅ gi sgo thel brgyabs* | . gDong-thogs Behauptung lässt sich bis dato nicht durch Quellen aus dem 17. Jh. belegen. Siehe in dem Zusammenhang auch DAVIDSON (1981), S. 97, Fn. 29, wonach der Ngor-Abt bSod-nams-rgya-mtsho (20. Jh.) erklärt haben soll, dass Shākya-mchog-ldans Werke in den Bibliotheken der Klöster Ngor E-waṃ-chos-ldan und rTa-nag Thub-bstan-rnam-rgyal zu finden waren, es aber wenig Interesse gab, diese zu studieren.

⁵ So war ein 28 Folios zählendes Fragment des achten Kapitels des *dBu ma rnam nges* (XIV, 341 & XV, 1) unter den tibetischen Büchern, die Rahula Sankrityayana (1893-1963) in den 1930er Jahren aus Tibet mitbrachte und die er 1936 der Bihar Research Society in Patna übergab; siehe JACKSON (1989c), S. 59, Nr. 1035. Weiterhin erschien 1969 in Bhutan Shākya-mchog-ldans *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentar *rGyan gyi 'grel bshad 'jug sgo gsum pa* (XII, 1); siehe den Online-Katalog der Library of Congress, LC Control Number 77911690. Und 1974, also kurz vor dem erstmaligen Erscheinen der *Collected Writings* im Jahr 1975, wurde in New Delhi das *Lugs gnyis rnam 'byed rtsa 'grel* (II, 471) in dem Sammelband *Two Controversial Māhyanika* [sic] *Treatises* publiziert.

'*byed rtsa 'grel* (II, 471) und dem *sTong nyid rab gsal* (IV, 107), zum Teil wortwörtlich übernimmt.⁶ Die positive Haltung der *ris med*-Bewegung mag zudem in der Person Shākya-mchog-ldans selbst gegründet gewesen zu sein. Denn bei aller Polemik Tsong-kha-pa und dessen Nachfolgern gegenüber bezeugte er anderen Traditionen und Überlieferungen wie z.B. den Mahāmudrā-Lehren der bKa'-brgyud-pas oder den Unterweisungen der Shangs-pa bKa'-brgyud-pas zeitlebens großen Respekt, so dass man Shākya-mchog-ldan durchaus als einen *ris med pa avant la lettre* bezeichnen könnte.⁷

1.2 Stand der westlichen Forschung

Nachdem im Jahr 1975 der bhutanesische Verleger Kunzang Tobgey (*kun bzang stobs rgyal*) das lange als verloren geglaubte Gesamtwerk Shākya-mchog-ldans in einer vierundzwanzigbändigen großformatigen Faksimileausgabe in Thimphu herausgebracht hatte,⁸ bot sich der tibetologischen und buddhologischen Forschung die Möglichkeit, Shākya-mchog-ldans Gedankengut anhand des nun zur Verfügung stehenden, überaus reichhaltigen Textmaterials zu untersuchen. Dabei richtete sich das Hauptinteresse der Wissenschaft auf das scholastische Schrifttum, und hier vor allem auf die Bereiche Madhyamaka und Pramāṇa sowie, in einem geringeren Ausmaß, auf die von Shākya-mchog-ldan angestoßene Debatte zu Aspekten der Drei-Gelübde-Theorie. Nur ein kleiner Teil der (zumeist philosophie- und im weitesten Sinne ideengeschichtlich ausgerichteten) Forschungsarbeiten, die ab den frühen 1980er Jahren in zunehmender Zahl vorgelegt wurden, beschäftigt sich vorrangig oder gar ausschließlich mit Shākya-mchog-ldan bzw. mit seinem Werk. Die

⁶ KOMAROVSKI (2011), S. 87f. Die Wertschätzung der „nicht-sektiererischen Bewegung“ drückt sich augenscheinlich auch in der eingangs erwähnten Liste der „sechs Ornamente“ des *ris med pa* mKhyen-tse'i-dbang-po aus, in welche Shākya-mchog-ldans Name aufgenommen wurde.

⁷ Ohne das Thema im Rahmen dieser Arbeit vertiefen zu können, sei ergänzend angemerkt, dass man in der „rNying-ma-Geschichte“ des bDud-'joms 'Jigs-bral-ye-shes-rdo-rje (1904-1987) auf einen Abschnitt aus Shākya-mchog-ldans *Legs bshad gser gyi thur ma* stößt, in dem dieser die Authentizität der rNying-ma-Tantras verteidigt; siehe JIKDREL YESHES DORJE (1991), S. 893 f.; des Weiteren S. 917, wo sich eine weitere, sehr ähnliche Äußerung findet, die bDud-'joms Rin-po-che zufolge Sog-bzlog-pa Blo-gros-rgyal-mtshan (1552-1624) Shākya-mchog-ldan zuschreibt. Siehe hierzu auch eine Reihe kleinerer, zum Teil unbetitelter Texte, die sich in SHĀKYA-MCHOG-LDAN, *Sa skya'i rje btsun sku mched kyi lta ba'i bzhed tshul* (XXIII, 71), finden und in denen sich Shākya-mchog-ldan mit der rNying-ma-Tradition auseinandersetzt.

⁸ Zwei indische Nachdrucke in Poti-Format, 1988 und 1995 von Ngagwang Topgyal in Delhi herausgegeben, folgten. Für einen PDF-Scan des letzten der beiden Nachdrucke siehe TBRC, W23200. Auf der Grundlage dieser Faksimileausgaben wurden zudem zwei neu am Computer gesetzte Editionen der „Gesammelten Werke“ erstellt, deren erste 2006 Guru Lama via Sachen International in Kathmandu veröffentlichte; siehe TBRC, W00EGS1016899. Die zweite Neuausgabe wurde im Kloster rDzong-gsar in Khams angefertigt und 2013 vom chinesischen Verlagshaus Krung-go'i bod-rig-pa dpe-skrun-khang publiziert. Nachdem Karma Phuntsho vor einigen Jahren im Rahmen des „Endangered Archives Programme“ der British Library den Bestand verschiedener bhutanesischer Klosterbibliotheken digitalisiert hat, sind mittlerweile auch Farbscans der Manuskriptausgabe einsehbar; siehe <http://eap.bl.uk/database/results.a4d?projID=EAP570;r=41> (konsultiert am 29.07.2014).

meisten Studien greifen vielmehr – dies aber bisweilen in einem erheblichen Umfang – auf einzelne seiner Lehrtexte zurück, um generell bestimmte Entwicklungen in der tibetischen Exegese der buddhistischen Scholastik besser verstehbar zu machen.

Im Folgenden soll zunächst ein allgemeiner, mehr repräsentativer als vollständiger Überblick über die diesbezüglich relevante Sekundärliteratur gegeben werden, um einen Eindruck davon zu vermitteln, auf welche Weise Shākya-mchog-ldans Werk bis dato für die Forschung nutzbar gemacht wurde. Zur besseren Orientierung werden dabei die besprochenen Publikationen den folgenden vier thematischen Gruppen zugeordnet: (1) Madhyamaka und Prajñāpāramitā, (2) Pramāṇa, (3) Drei-Gelübde-Theorie sowie (4) Leben und Werk. Danach soll in einem gesonderten Abschnitt auf eine Problematik eingegangen werden, welche in einer Reihe von Forschungsbeiträgen diskutiert wird, nämlich die Frage nach dem Wandel doktrinäer Positionen in Shākya-mchog-ldans Denken, wobei es vor allem um seine vermeintliche „Bekehrung“ zum *gzhan stong*-Madhyamaka geht. Das ist für die vorliegende Arbeit, die sich Shākya-mchog-ldan von der tibetischen biographischen Überlieferung her nähern will, von besonderem Interesse, weil in diesen Beiträgen der Versuch unternommen wird, die innere Entwicklung des Scholastikers bestimmten Phasen bzw. Abschnitten seines Lebens zuzuordnen.

1.2.1 Allgemeiner Überblick über die Forschungsliteratur

Madhyamaka und Prajñāpāramitā

Der früheste Versuch einer noch sehr vagen und zwangsläufig inakkuraten Beschreibung von Shākya-mchog-ldans Madhyamaka-Sichtweise geht auf David Seyfort Ruegg zurück. Dieser legte 1963 – d.h. über zehn Jahre vor der Publikation der bhutanesischen Werkausgabe – einen Artikel vor, in dem er das Jo-nang-Kapitel aus dem *Grub mtha' shel gyi me long* des dGe-lugs-Gelehrten Thu'u-bkwan Blo-bzang-chos-kyi-nyi-ma (1737-1802) übersetzt und mit einer Einladung versehen hatte. Im einführenden Teil seiner Arbeit erwähnt Seyfort Ruegg, dass der „unorthodoxe Sakyapa-Doktor Shākya-mchog-ldan“ in seiner „Theorie von der Śūnyatā“ mit der Jo-nang-Schule übereinstimme. Zudem, so merkt Seyfort Ruegg in einer Fußnote zu Thu'u-bkwans Text an, habe Shākya-mchog-ldan das von Asaṅga und Vasubandhu herrührende „Große Madhyamaka“ (*dbu ma pa chen po*) der Alīkākāra-Doktrin höher bewertet als Candrakīrtis Prāsaṅgika-Madhyamaka. Darüber hinaus findet sich in der eigentlichen Übersetzung des Kapitels aus dem *Grub mtha' shel gyi me long* ein kurzer Abschnitt zu Shākya-mchog-ldans Madhyamaka-Position, in dem zum ersten Mal in einer westlichen Publikation die Titel von einigen Werken Shākya-mchog-ldans genannt werden, nämlich das *dBu ma rnam nges* (XIV, 341 & XV, 1),

das *rTsoḍ yig tshigs bcad ma* (nicht identifiziert) und das *Lugs gnyis rnam 'byed rtsa 'grel*.⁹

Es sollten nach Seyfort Rueggs Aufsatz mehr als drei Jahrzehnte vergehen, bis 1995 mit einem Artikel von Tom J. F. Tillemans und Toru Tomabechi der erste verlässliche Forschungsbeitrag auf dem hier darzustellenden Gebiet erschien. Im Wesentlichen handelte es sich dabei um eine französische Übersetzung der Schlussdiskussion aus Shākya-mchog-ldans „Geschichte des Madhyamaka“, dem *dBu ma'i byung tshul* (IV, 209), in welcher sich dieser mit den Madhyamaka-Auffassungen der gegnerischen Tradition, d.h. vor allem mit Tsong-kha-pas Exegese, auseinandersetzt. Die Übersetzung wird ergänzt durch eine allgemeine Einleitung, in welcher der Entwicklung von Shākya-mchog-ldans scholastischem Denken nachgegangen wird. Des Weiteren geben die beiden Autoren einen Überblick über die Madhyamaka-Werke Shākya-mchog-ldans und ordnen diese, soweit das möglich ist, chronologisch ein.¹⁰

Ein weiterer wichtiger Beitrag, der an dieser Stelle zu erwähnen ist, stammt von Klaus-Dieter Mathes. In einem 2004 publizierten Artikel vergleicht Mathes die unterschiedlichen *gzhan stong*-Sichtweisen Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshans (1292-1361) und Shākya-mchog-ldans. Der Studie liegt ein kurzer Text des Jo-nang-Gelehrten Tāranātha zugrunde, den Mathes – nachdem er ihn mit einer Einleitung versehen hat – vollständig übersetzt. In den zwei abschließenden Teilen seines Artikels ergänzt Mathes Tāranāthas Darstellung von Shākya-mchog-ldans Theorie der drei Beschaffenheiten (*trisvabhāva*) um einige Bemerkungen und bespricht darüber hinaus die Trisvabhāva-Theorie des *Madhyāntavibhāga*, die für verschiedene *gzhan stong*-Richtungen von Bedeutung war.¹¹

Die meisten Arbeiten zu Shākya-mchog-ldans Madhyamaka-Exegese legte indes Yaroslav Komarovski vor, der sich in den letzten Jahren zu einem versierten Kenner der Materie entwickelt hat. Er war auch der erste Tibetologe, der es unternahm, vollständige Werke Shākya-mchog-ldans, und nicht nur Ausschnitte, in eine westliche Sprache zu übertragen. So enthält seine früheste Veröffentlichung, die im Jahr 2000 erschien, die Übersetzung gleich dreier Madhyamaka-Texte, nämlich die bereits erwähnte „Madhyamaka-Geschichte“, zudem das *bDen pa gnyis kyi*

⁹ SEYFORT RUEGG (1963), S. 74, 76 & 89f. Für eine neuere, vollständige Übersetzung des *Grub mtha' shel gyi me long* siehe LOSANG CHÖKYI NYIMA (2009); darin findet sich das Kapitel über die Jo-nang-pas auf S. 197-213.

¹⁰ TILLEMANS & TOMABECHI (1995), S. 891ff., 897 & 898ff. Bereits 1991, also einige Jahre zuvor, hatte José Ignacio Cabezón auf der zwanzigsten jährlichen Südasienskonferenz (Madison, Wisconsin) einen Beitrag zu dem oben genannten Lehrtext präsentiert, „Experience and Reason: Shākya-mchog-ldan's History of Madhyamaka“, der in der Folge aber unveröffentlicht blieb. Für ein Abstract siehe <http://southasiaconference.wisc.edu/archiv/1991/1991-Abstracts.pdf> (konsultiert am 30.07.2014).

¹¹ MATHES (2004). Für eine weitere Übersetzung von Tāranāthas Text siehe HOPKINS & LAMA LODRÖ NAMGYEL (2007), S. 117-136. Zudem sei auf Mathes' Dissertationsschrift zum *Dharmadharmatāvibhāga* hingewiesen. Darin finden sich zum einen eine Übersicht über Shākya-mchog-ldans doxographische Einordnung der fünf Maitreya-Werke nach dessen *Byams chos lnga'i nges don* (XI, 1) und zum anderen eine Gliederung (*sa bcad*) des von Shākya-mchog-ldan verfassten Kommentars zum *Dharmadharmatāvibhāga* (XI, 149.5); siehe MATHES (1996), S. 173 ff. & 240.

gnad la 'jug pa (IV, 376.1; i.e. ein Werk zu den zwei Wahrheiten) und das *dBu ma thal rang gi grub pa'i mtha' rnam par dbye ba'i bstan bcos* (IV, 399.2; i.e. eine Schrift zur Unterscheidung der Lehrsätze des Prāsaṅgika- und Svātantrika-Madhyamaka).¹²

In einer Reihe von Artikeln ist Komarovski auf einzelne Aspekte von Shākya-mchog-ldans Madhyamaka-System eingegangen: Mit Shākya-mchog-ldans Interpretation der Buddhanatur auf der Grundlage des *Ratnagotravibhāga* hat er sich in gleich zwei Aufsätzen auseinandergesetzt. Im Mittelpunkt der ersten, 2006 veröffentlichten Arbeit steht die Übersetzung zweier Lehrtexte Shākya-mchog-ldans, des *Sangs rgyas kyi snying po'i rnam bshad* (XIII, 124.2; i.e. eine Abhandlung zur Buddhanatur) und des *rGyud bla ma'i bstan bcos kyi nges don* (XIII, 114; i.e. ein allgemeiner Kommentar zum *Ratnagotravibhāga*). In der zugehörigen Einleitung geht Komarovski hauptsächlich der Frage nach, inwieweit sich die zwei unterschiedlichen Interpretationen der Buddhanatur, welche Shākya-mchog-ldan in diesen Texten darlegt, in Übereinstimmung bringen lassen.¹³ Diese Problematik greift Komarovski noch einmal 2010 in einem zweiten Artikel auf. Hierbei untersucht er Shākya-mchog-ldans Standpunkt im Hinblick auf die zwei grundlegenden interpretativen Ansätze zum *Ratnagotravibhāga* – d.h. die „meditative Tradition“ (*sgom lugs*) des bTsan Kha-bo-che (1021-?) und die „dialektische Tradition“ (*mtshan nyid kyi lugs*) des rNgog Lo-tsa-ba Blo-ldan-shes-rab (1059-1109) – und bezieht diese auf Shākya-mchog-ldans Koppelung des Alikākāravāda mit dem Niḥsvabhāvavāda.¹⁴ Mit diesem synthetisierenden Ansatz Shākya-mchog-ldans hatte sich Komarovski auch in einem Artikel beschäftigt, der bereits im Jahr 2008 publiziert worden war. Darin erörtert er, wie Shākya-mchog-ldan im Vergleich zu anderen tibetischen Gelehrten des 15. Jh. die letztgültige Wirklichkeit, d.h. das eigentlich Unausprechliche, verbalisiert.¹⁵

Komarovskis umfangreichster Beitrag stellt eine 2011 publizierte Monographie dar, in welcher er den Versuch unternimmt, auf der Grundlage aller relevanten Texte Shākya-mchog-ldans dessen Madhyamaka-Lehrgebäude systematisch darzustellen. Dabei bespricht Komarovski ausführlich die Strategien, derer sich Shākya-mchog-ldan bedient, um zentrale doktrinäre Elemente des Yogācāra auf die Ebene des Madhyamaka zu heben. Zudem führt er aus, wie es Shākya-mchog-ldan derweil gelingt, die unterschiedlichen Ansätze von Alikākāravāda und Niḥsvabhāvavāda bzw. von *gzhan stong*- und *rang stong*-Madhyamaka miteinander zu verbinden, ohne ihre jeweiligen Gegensätze zu negieren. Komarovski legt seiner Behandlung des Themas die Annahme zugrunde, dass es nicht zutreffend sei, dass Shākya-mchog-ldan zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens zur *gzhan stong*-Sichtweise „konver-

¹² KOMAROVSKI (2000).

¹³ KOMAROVSKI (2006). Shākya-mchog-ldans erste Interpretation (in XIII, 124.2) besteht darin, die Buddhanatur als die bloße Reinheit bzw. Abwesenheit von ihr nicht eigenen Beschmutzungen zu identifizieren. Die zweite Interpretation (in XIII, 114) versteht die Buddhanatur als die bloße Reinheit von jenen Beschmutzungen plus die natürliche, mit positiven Qualitäten versehene Reinheit. Für eine weitere Übersetzung des *Ratnagotravibhāga*-Kommentars siehe BURCHARDI (2008), S. 33-48.

¹⁴ KOMAROVSKI (2010).

¹⁵ KOMAROVSKI (2008).

tiert“ sei. Vielmehr stelle dies eine natürliche Entwicklung und Erweiterung seines Denkens dar.¹⁶

Pramāṇa

Anders als für das Madhyamaka gibt es im Hinblick auf das Pramāṇa keinen wissenschaftlichen Beitrag, in dem der Versuch unternommen wird, Shākya-mchog-ldans umfangreiches Œuvre in diesem Bereich systematisch zu erschließen. Es liegen jedoch eine Reihe von Studien vor, deren Autoren Pramāṇa-Werke Shākya-mchog-ldans herangezogen haben, um weiterführende Fragestellungen zu bearbeiten. Ein frühes Beispiel für diese Vorgehensweise ist Leonard van der Kuijps 1983 publizierte Monographie zur tibetischen Erkenntnistheorie des 11. bis 13. Jh., die durchgängig zahllose Verweise auf erkenntnistheoretische Schriften Shākya-mchog-ldans enthält. Zudem gibt van der Kuijps eingangs – neben einem biographischen Abriss, auf den weiter unten eingegangen werden soll – einen Überblick über die betreffenden Pramāṇa-Werke Shākya-mchog-ldans und ordnet sie, soweit eine Datierung möglich ist, chronologisch ein. Darüber hinaus beschreibt er eingehend Shākya-mchog-ldans „Pramāṇa-Geschichte“ (XIX, 1), die der Studie als Hauptquelle diente, und gliedert detailliert ihren Inhalt auf. Neben kürzeren Passagen übersetzt van der Kuijps obendrein drei große Blöcke aus diesem Werk.¹⁷

Ähnlich verfährt David Jackson in seiner Monographie aus dem Jahr 1987, in der er sich mit dem dritten Kapitel aus Sa-skya Paṇḍita Kun-dga'-rgyal-mtshans *mKhas pa 'jug pa'i sgo* auseinandersetzt, d.h. mit jenem Kapitel, in welchem Sa-skya Paṇḍita die Grundlagen der scholastischen Debattierkunst darlegt. Für seine Arbeit greift Jackson auf eine Vielzahl von tibetischen Quellen zurück, von denen ein nicht unbedeutender Teil von Shākya-mchog-ldan stammt. Dabei macht Jackson nicht nur von dessen großen Pramāṇa-Werken Gebrauch, sondern bezieht auch Schriften eher historiographischer Natur ein wie z.B. Shākya-mchog-ldans Geschichte der Tradition des rNgog Lo-tsa-ba Blo-ldan-shes-rab (XVI, 443) und das *Chos 'khor deb gter* (XVI, 457). Des Weiteren bespricht Jackson Shākya-mchog-ldans unvollständigen Kommentar zum *mKhas 'jug* (XXIV, 68.1) sowie das *dris lan*-Werk, welches die diesbezüglichen Fragen des Glo-bo mKhan-chen bSod-nams-lhun-grub zum *mKhas 'jug* enthält (XXIV, 113.4). Von beiden Werken gibt Jackson überdies eine detaillierte Inhaltsgliederung.¹⁸

Ein dritter Tibetologe, der in diesem Zusammenhang genannt werden muss, ist Georges B. Dreyfus, der sich in mehreren Arbeiten zur Epistemologie Dharmas

¹⁶ KOMAROVSKI (2011). Zu Komarovskis Zusammenfassung von Shākya-mchog-ldans Lebensgeschichte, die sich im ersten Kapitel seiner Monographie findet, siehe unten.

¹⁷ VAN DER KUIJP (1983), S. 17, 19 ff., 26 ff., 50 ff., 71 ff. & 110 ff. Im Rahmen der „Library of Tibetan Classics“-Serie ist eine englische Übersetzung der „Pramāṇa-Geschichte“ angekündigt, die in dem Band *Tibetan Buddhist Epistemology I: The Sakya School* erscheinen soll; siehe <http://wisdompubs.org/sites/default/files/LOTIC%20BROCHURE%20VA.pdf> (konsultiert am 31.07.2014).

¹⁸ JACKSON (1987), S. 207 ff.

kīrtis (ca. 600-660) immer wieder auch mit Shākya-mchog-Idans Pramāṇa-Exegese beschäftigt hat. Dabei greift er vor allem auf die zwei Kommentare zurück, die Shākya-mchog-Idan zu Sa-skya Paṇḍitas *Tshad ma rigs gter* verfasst hat (IX, 1 & X,1; XIX, 447): In einem Artikel aus dem Jahr 1991 fasst Dreyfus einige Aspekte der in einem dieser Kommentarwerke gegebenen dharmakīrtischen Definition zusammen, dass eine gültige Erkenntnis auch eine verlässliche Erkenntnis sei. Ein weiterer Artikel, den Dreyfus 1995 publizierte, beschäftigt sich mit den Erklärungen Dharmottaras (ca. 750-810) und Shākya-mchog-Idans zu den anscheinend widersprüchlichen Definitionen der gültigen Erkenntnis, welche Dharmakīrti in seinen Hauptwerken gibt, d.h. im *Pramāṇavārttika* und im *Pramāṇaviniścaya*.¹⁹

Dreyfus' umfangreichste Arbeit auf diesem Gebiet stellt aber seine 1997 erschienene Monographie *Recognizing Reality* dar, bei der es sich um eine eingehende Besprechung von Dharmakīrtis Philosophie im Spiegel der tibetischen Pramāṇa-Exegese des 14. und 15. Jh. handelt. In der Einleitung gibt Dreyfus einen Überblick über die Rolle Shākya-mchog-Idans als „enfant terrible“ der Sa-skya-Tradition und zeichnet die Entwicklung von dessen Denken nach, so wie sie sich in den Hauptwerken offenbart.²⁰ Zudem finden sich in der ganzen Publikation zahlreiche Verweise auf verschiedene scholastische Schriften Shākya-mchog-Idans, wobei vor allem einer von den beiden bereits erwähnten Kommentaren zum *Tshad ma rigs gter* (nämlich IX,1 & X,1) als Hauptquelle für Dreyfus' Studie diene.

Drei-Gelübde-Theorie

Vergleichsweise viel Aufmerksamkeit von Seiten der Wissenschaft wurde in den 1980er und frühen 90er Jahren der von Shākya-mchog-Idan losgetretenen Debatte zur Drei-Gelübde-Theorie zuteil. Allerdings mangelt es auch in diesem Bereich bis heute an einer umfassenden Studie, welche systematisch die einschlägigen Quellen erschließt, d.h. vor allem Shākya-mchog-Idans „Gute Fragen zum *sDom gsum rab dbye*“ und die eigenen Antworten, die er im *Legs bshad gser gyi thur ma* (VI, 439 & VII, 1) ausformulierte.²¹ Der Großteil der zur Zeit vorliegenden Arbeiten stammt von David Jackson, der bereits in einem Artikel aus dem Jahr 1983 die Hintergründe und den Verlauf dieses doktrinären Disputs skizzierte. Das Hauptanliegen von Jacksons Beitrag bestand indes darin, einen bibliographischen Überblick über diejenige Kommentarliteratur zu geben, welche tibetische Gelehrte generell zu Sa-skya Paṇḍitas Werken verfassten. In dem Zusammenhang beschreibt Jackson auch eine Reihe von Schriften Shākya-mchog-Idans, nämlich dessen Kommentarwerke zu Sa-skya Paṇḍitas *mKhas 'jug* (XXIV, 68.1; XXIV, 113.4), *sDeb sbyor sna tshogs me tog gi*

¹⁹ DREYFUS (1991), S. 30-33, und ders. (1995).

²⁰ DREYFUS (1997), S. 27 ff.

²¹ SOBISCH (2002) – d.i. der bis heute einzige ausführliche Forschungsbeitrag zur tibetischen Drei-Gelübde-Theorie – klammert die Debatte um Shākya-mchog-Idans Fragen und Antworten zu Sa-skya Paṇḍitas *sDom gsum rab dbye* explizit aus.

chun po (XXIX, 102.7), *Tshad ma rigs gter* (IX, 1 & X,1; XIX, 447) und zum besagten *sDom gsum rab dbye* (XVII, 404.1; VI, 439 & VII,1; XVII, 355.; XVII, 381).²²

In einigen weiteren Arbeiten kommt Jackson immer wieder auf einzelne Punkte der Debatte zurück: So geht er 1990 in einem ausführlichen Aufsatz, der sich mit drei tibetologischen Artikeln jüngerer Datums auseinandersetzt, in einer langen Fußnote auf die Position ein, welche Shākya-mchog-ldan zu bestimmten späteren Entwicklungen im Mahāmudrā-System der bKa'-brgyud-Tradition vertrat.²³ Ein anderer Punkt Shākya-mchog-ldans in dieser Debatte – diesmal geht es um die Authentizität des Rituals zur Hervorbringung des absoluten Bodhicitta – findet kurz in einem 1991 veröffentlichten Artikel Erwähnung, in dem sich Jackson mit der ungesicherten Autorenschaft einiger Sa-skya Paṇḍita zugeschriebener Werke beschäftigt.²⁴ Des Weiteren bespricht Jackson in einem Artikel aus dem Jahr 1992, einem Beitrag über Metaphern für das augenblickliche Erwachen, einen Einwand Shākya-mchog-ldans, welcher der Frage nach dem Erscheinen der Qualitäten nach dem Tode nachgeht. Dabei geht Jackson auch auf die entsprechende Entgegnung Go-ram-pas und auf Shākya-mchog-ldans eigene Antworten ein.²⁵ Schließlich kehrte Jackson 1994 noch einmal zu der Frage nach der von Sa-skya Paṇḍita bestrittenen Authentizität bestimmter Mahāmudrā-Lehren der bKa'-brgyud-Tradition zurück. In seiner Monographie zur tibetischen Debatte um das „alleinig ausreichende weiße [spirituelle Heilmittel]“ (*dkar po chig thub*) geht er erneut der Position nach, welche Shākya-mchog-ldan in dieser Frage in seinem *Legs bshad gser gyi thur ma* und verwandten Werken eingenommen hat.²⁶

Um die Mahāmudrā-Problematik kreist auch ein Beitrag Seyfort Rueggs zum Themenkreis augenblickliches (*yugapad*; *cig char*) Erwachen versus stufenweiser (*krama*; *rim gyis*) Einübung im indischen und tibetischen Buddhismus. In einem längeren Abschnitt legt Seyfort Ruegg dar, wie Shākya-mchog-ldan in einigen seiner Werke zur *sDom gsum*-Debatte versucht, sGam-po-pa bSod-nams-rin-chens (1079-1153) umstrittenes Mahāmudrā-System mit Sa-skya Paṇḍitas doktrinärer Position in Einklang zu bringen.²⁷

An einen anderen Themenkomplex in Shākya-mchog-ldans „Guten Fragen“ rührt van der Kuijp mit einem Aufsatz aus dem Jahr 1985, in dem es um Aspekte der tibetischen Überlieferung von Nāgārjunas *Ratnāvalī* geht. Darin weist van der Kuijp auf eine entsprechende Passage in Shākya-mchog-ldans *Legs bshad gser gyi thur ma* hin, in welcher die problematische Lesart eines Verses in Nāgārjunas Text diskutiert

²² JACKSON (1983), S. 6, 7, 11 f. & 116 ff.

²³ JACKSON (1990a), S. 82 ff., Fn. 44. Bei den drei Artikeln handelt es sich um: Roger Jackson (1982), „Sa skya Paṇḍita's Account of the bSam yas Debate: History as Polemic“ (*JIAS*, 5), Leonard van der Kuijp (1986), „On Sources for Sa-skya Paṇḍita's Notes on the bSam-yas Debate“ (*JIAS*, 9), und Michael Broido (1987), „Sa-skya Paṇḍita, the White Panacea and the Hva-shang Doctrine“ (*JIAS*, 10).

²⁴ JACKSON (1991b), S. 235 f.

²⁵ JACKSON (1992), S. 106 ff.

²⁶ JACKSON, (1994b), S. 128 ff.

²⁷ SEYFORT RUEGG (1989), S. 105 ff. An dieser Stelle sei auf Tina Draszczyk's englische Übersetzung der drei von Shākya-mchog-ldan stammenden Mahāmudrā-Lehrtexte (XVII, 332-346.4; 345.4-355.1; 355.1-379.5) hingewiesen, die voraussichtlich im Laufe des Jahre 2015 erscheinen wird (Email vom 27.10.2014).

wird. In diesem Zusammenhang gibt van der Kuijp einen kurzen Überblick über die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des *Legs bshad gser gyi thur ma* und fasst Shākya-mchog-ldans Diskussion des *Ratnāvalī*-Verses zusammen. Darüber hinaus beschäftigt sich van der Kuijp mit der Frage der genauen Zählung der Fragen und Antworten in diesem Werk.²⁸

Eine letzte Arbeit, die an dieser Stelle genannt werden soll, ist Jared D. Rhotons Übersetzung von Sa-skya Paṇḍitas *sDom gsum rab dbye*, die 2002 erschienen ist. In der Einleitung kommt Rhoton kurz auf Shākya-mchog-ldans *Legs bshad gser gyi thur ma* zu sprechen.²⁹ Allerdings greift Rhoton dann in seinen Erklärungen zu Sa-skya Paṇḍitas Werk hauptsächlich auf einen Kommentar des Go-rams-pa zurück. Dennoch ist diese Publikation im Hinblick auf Shākya-mchog-ldans *sdom gsum*-Polemik von Interesse, da Rhoton in den Fußnoten zu seiner Übersetzung auf die jeweiligen Fragen und Antworten in Shākya-mchog-ldans *Legs bshad gser gyi thur ma* verweist.³⁰

Leben und Werk

Mit der Veröffentlichung der bhutanesischen Werkausgabe Mitte der 1970er Jahre war neben den Schriften Shākya-mchog-ldans auch erstmalig eine umfangreiche Biographie zugänglich gemacht worden, nämlich Kun-dga'-grol-mchogs (1507-1566) *Paṇḍi ta chen po shākya mchog ldan gyi rnam par thar pa zhib mo rnam par 'byed pa* („Detaillierte Untersuchung der Biographie des Mahāpaṇḍita Shākya-mchog-ldan“; im Folgenden kurz *Zhib mo rnam 'byed* genannt). Zwar geht die früheste Erwähnung Shākya-mchog-ldans in einer westlichen Publikation – einschließlich der Lebensdaten und einer kurzen Beschreibung seines Klosters gSer-mdog-can – auf das Jahr 1958 zurück und findet sich in Alfonsa Ferraris posthum erschienenen Übersetzung des Pilgerführers des 'Jam-dbyangs mKhyen-brtse'i-dbang-po.³¹ Doch erst mit Kun-dga'-grol-mchogs ausführlicher Lebensbeschreibung war eine ernsthafte Beschäftigung mit Shākya-mchog-ldans Biographie möglich. Auf der Grundlage dieses Textes unternahm 1983 als erster Tibetologe Leonard van der Kuijp im Einführungsteil seiner bereits erwähnten Monographie zur tibetischen Erkenntnistheorie den Versuch, einen Überblick über die wichtigen Ereignisse in Shākya-mchog-

²⁸ VAN DER KUIJP (1985b), S. 6 ff. & 17, Fn. 11. Die oben erwähnte Diskussion des *Ratnāvalī*-Verses im *Legs bshad gser gyi thur ma* hat auch Eingang in Kun-dga'-grol-mchogs Biographie des Shākya-mchog-ldan gefunden; siehe *Zhib mo rnam 'byed*, Fol. 66a.5-b.2, und Kapitel 7.2.3 auf Seite 227 in der vorliegenden Arbeit.

²⁹ RHOTON (2002), S. 26.

³⁰ Da diese Informationen nicht durch den Index am Ende von Rhotons Buch zu erschließen sind, sei an dieser Stelle auf die entsprechenden Seiten und Fußnoten hingewiesen: S. 34 (Fn. 67), S. 74 (Fn. 1, 5), S. 77 (Fn. 37), S. 78 (Fn. 38, 40), S. 92 (Fn. 2), S. 93 (Fn. 6), S. 186 (Fn. 26), S. 187 (Fn. 36), S. 188 (Fn. 41), S. 190 (Fn. 57, 64, 65), S. 191 (Fn. 67), S. 192 (Fn. 76), S. 193 (Fn. 82), S. 195 (Fn. 100, 101), S. 196 (Fn. 103, 105), S. 198 (Fn. 121).

³¹ FERRARI (1958), S. 70 & 162, Fn. 626. Für eine weitere frühe Erwähnung siehe SNELMGROVE & RICHARDSON (1968), S. 178, wo es über Shākya-mchog-ldan heißt, dass er berühmt für seine Prajñā-pāramitā-Exegese gewesen sei.