Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft =

Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 37 (1983)

Heft: 1

Artikel: Der sechsgliedrige Yoga des Klacakra-tantra

Autor: Grönbold, Günter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146674

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 23.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DER SECHSGLIEDRIGE YOGA DES KĀLACAKRA-TANTRA

GÜNTER GRÖNBOLD

Wenig Genaues ist noch über das System des Ṣaḍ-aṅga-yoga (künftig abgekürzt: ṢAY), des «Yogas mit sechs Gliedern»¹ bekannt. Er ist ein Heilsweg, der vor allem in den letzten grossen Lehrsystemen oder Tantras des Buddhismus in Indien gepflegt wurde, so im Guhyasamāja-tantra und speziell im Kālacakra-tantra, dessen utpanna-krama (tibet. rdzogs-rim, «Stufe der Realisation») er darstellt und mit dem er nach Tibet kam (dort gilt der ṢAY als der besondere Yoga dieses Tantras). Das tibetische Geschichtswerk Deb-ther snon-po («Blaue Annalen», 1476–78 n. Chr.) nennt ihn «den höchsten aller Wege des Vajrayāna»². In den meisten der bisher erschienenen Arbeiten zu diesem Thema wurde jedoch der ṢAY, wie er im Guhyasamāja-tantra auftritt, dargestellt³, kaum noch der ṢAY des Kālacakra-tantras⁴, obwohl dieser entscheidende Unterschiede aufweist, und auch stärker gewirkt hat. Deshalb sollen im folgenden die Lehren dieses Yogas skizziert werden, soweit das bereits möglich ist.

Zunächst gilt es einige Begriffe zu klären, mit denen er vielleicht verwechselt werden könnte. So ist er nicht mit den «chos-drug», den «sechs

- Im Gegensatz zum aṣṭāṅga-yoga Patañjali's (s. dessen Yoga-sūtra II,29). Im Tibetischen heisst der ṢAY: sbyor-ba yan-lag drug-pa, abgekürzt sbyor-drug.
- 2 G.N. Roerich, The Blue Annals Vol. 2. Calcutta 1953, S. 811 (jetzt Repr. in 1 Bd., Delhi 1979), auch in: Ju. N. Rerich, Izbrannye trudy. Moskva 1967, S. 398. Der SAY tritt aber auch im Hinduismus auf, s. dazu Grönbold (Anm. 4), S. 134ff., sowie Pensa (Anm. 3), S. 522ff. u. Verf., Materialien zur Geschichte des Sadanga-yoga. I. Der Sadanga-yoga im Hinduismus, in: Indo-Iranian Journal Vol 25 (1983).
- 3 S. Dasgupta, Introduction to Tantric Buddhism. (Calcutta 1958²), S. 164-173. A. Zigmund-Cerbu, The Ṣaḍangayoga, in: History of Religions Vol. 3 (1963), S. 128-134. C. Pensa, Osservazioni e riferimenti per lo studio dello ṣaḍanga-yoga, in: Istituto Orientale di Napoli. Annali. Vol. 19 (1969), S. 521-528. A. Wayman, Yoga of the Guhyasamājatantra, Delhi (1977), S. 36ff.
- 4 G. Grönbold, Sad-anga-Yoga. Raviśrījñāna's Guṇabharaṇī nāma Ṣaḍaṅgayogaṭip-paṇī mit Text, Übers. u. literarhistor. Komm. Phil. Diss. München 1969. H. Isoda, Ṣaḍaṅga-yoga o megutte, in: Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū) Vol. 25 (1976), S. 456-448.

Lehren» des Nadapāda (tibet. Nāro-pa⁵) identisch, die auch fälschlich «six yoga» genannt werden⁶. Die beiden Doktrinen berühren sich nur in einem Punkt, nämlich in gTum-mo. Der «Sad-dharma(-upadeśa)» umfasst: gtum-mo (Sanskrit candālī, s.u.), die innere Hitze; sgyu-lus (māyākāya), den Scheinkörper; rmi-lam (svapnadarśana), den Traum; 'od-gsal (ābhāsvara), das strahlende Licht; bar-do (antarābhava), den Zwischenzustand (zwischen Tod und Wiedergeburt); 'pho-ba, die Bewusstseinsübertragung. Es bleibt eine eigene Aufgabe, das Verhältnis beider Wege zueinander zu untersuchen⁷, denn Nāro-pa bespricht in seinem Werk Sekoddeśa-tīkā auch den richtigen SAY8. Etwas anderes wieder ist der «sad-yāma-yoga» (tibet. thun drug-gi rnal-'byor). Hier wird eine bestimmte Yoga-Übung sechsmal am Tag in Abständen von drei Stunden (eine yāma-Periode) wiederholt⁹. Im SAY des Kālacakra-tantras aber ist von Übungsperioden von «drei Jahren, drei Monaten und drei Tagen» die Rede¹⁰. Der «sad-adhvan», der im kaschmirischen Sivaismus vorkommt, umfasst dagegen: varna, mantra, pada, kalā, tattva und bhuvana¹¹. Ein Ritus schliesslich ist «sad-anga-nyāsa». Hierbei werden sechs Körperteile berührt und mit Mantras besprochen: Augen, Ohren, Nasenwurzel, Zunge, Stirn und Brust¹².

- 5 Nāropa lebte wohl ca. 956-1040. Guenther's Datierung ist um einen Zyklus verschoben: 1016-1100, s. H. Guenther, *Life and teaching of Naropa*, Oxford 1963, S.XI. Nāro-pa war nämlich Lehrer Atiśa's (982-1054) und Mar-pa's (1012-1097).
- 6 G. Chang, Teachings of Tibetan Yoga, New York 1963, S. 54. J. Blofeld, Der Weg zur Macht, Weilheim 1970, S. 243 ff.
- 7 Eine Abhandlung über Nāro-pa's Chos-drug hat Prof. Tucci angekündigt: G. Tucci
 W. Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart 1970, S. 118
 Anm. 24.
- 8 Sekoddeśatīkā of Nadapāda (Nāropā), ed. by M. Carelli. Baroda 1941, S. 29 ff.
- 9 A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan works on Buddhism, ed. by Yensho Kanakura u.a., Sendai 1953, no. 5500 (26), 5893 u.a. M. Taube, Tibetische Handschriften und Blockdrucke Teil 3. Wiesbaden 1966, S. 773f., Nr. 2181f.
- 10 Roerich, Blue Annals Vol. 2, S. 798; od. Rerich, Izbrannye trudy, S. 385.
- 11 A. Padoux, Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques. Paris 1964, S. 261 ff.
- 12 So in Sādhanamālā ed. by B. Bhattacharyya, Vol. 1. Baroda 1925, S. 20. Bei den Jainas sind es folgende Stellen: Hände, Mitte der Arme, Herz, Augen, Kopf und Scheitel, s. M. Jhavery, Comparative and critical study of Mantra-śāstra. Ahmedabad o.J., S. 81.

Das Kālacakra-tantra soll Buddha am Stūpa von Dhānyakaṭaka in Südindien verkündet haben¹³. Der König Sucandra von Sambhala, der Buddha um die Lehre des Kālacakra-Yoga gebeten hatte (Kālacakra-tantra I,1) soll dann das Grundwerk (mūla-tantra) niedergeschrieben haben¹⁴. Nun ist aber Sambhala ein Land, das – noch nicht genau lokalisiert - nördlich Indiens liegen soll. Was bedeuten würde, dass der Lehrtext ausserhalb Indiens entstanden wäre. Erhalten ist nur die Kurzversion des Grundwerks, das sog. Laghu-tantra¹⁵. Die Entstehung in einem Gebiet, das Berührung mit ausserindischen Völkern hatte wird auch durch innere Gründe sehr wahrscheinlich gemacht. So werden die Mohammedaner (mleccha) und Mekka (makha) erwähnt¹⁶, sowie Bagdad¹⁷. Und zwar werden die Mohammedaner als die Erzfeinde des Buddhismus dargestellt, die in einer eschatologischen Schlacht vernichtet werden (Kālacakra-tantra I, 158–166). Das Tantra soll einen 60-Jahres-Zyklus vor der Einführung in Tibet (im Jahre 1026) nach Indien gebracht worden sein¹⁸. Andererseits wird in Vers I,27 das Anfangsjahr des ersten Zyklus (prabhava-mukha, d.i. 1027 n.Chr.) als Grundlage der Berechnungen genommen, was nur heissen kann, dass die vorliegende Fassung des Laghutantras nach diesem

- A.K. Warder, *Indian Buddhism*. Delhi (1980²), S. 491 glaubt deshalb, es sei in Andhra entstanden. S.a. H. Hoffmann, Buddha's preaching of the Kālacakra Tantra at the Stūpa of Dhānyakaṭaka, in: German scholars on India Vol. 1, Varanasi 1973, S. 136-140.
- 14 H. Hoffmann, Die Religionen Tibets. Freiburg/München 1956, S. 119ff. u. ders., Das Kālacakra, in: Saeculum Bd. 15 (1964), S. 129.
- Kālacakra-tantra and other texts, ed. by Raghu Vira and Lokesh Chandra, Vol. 1. New Delhi 1966 (SPS 69). Zitate aus dem Tantra beziehen sich auf diese Ausgabe. Sanskrit manuscripts from Tibet (Facs. ed. of the Kālacakra-tantra . . .) reprod. by Lokesh Chandra. New Delhi 1971 (SPS 81). B. Banerjee, Über das Lokadhātu Paṭala I. Kap. des Laghu-Kālacakra-tantra-rāja. Phil. Diss. München 1959. Nach der Gunabharanī (fol. 4a3f.) hat der grosse Bodhisattva Mañjuśrī auf Befehl des erhabenen Kālacakra das Laghukālacakrabhagavattantra verfasst und in Sambhala verkündet. Der Sangīti-Text (das Mūla-tantra) stammt danach von Vajrapāni (bzw. seiner Verkörperung Sucandra). Ein König von Sambhala, Pundarika, Verkörperung des Avalokiteśvara, schrieb den Kommentar Vimalaprabhā dazu.
- H. Hoffmann, Manichaeism and Islam in the Buddhist Kālacakra System, in: Proceedings of the IXth intern. congress for the History of religions 1958, Tokyo 1960, S. 96-99 u.ders., Kālacakra Studies I, in: Central Asiatic Journal Vol. 13 (1969), S. 52-73.
- Die Erwähnung von Bagdad in Vers I,153 (bei Hoffmann, opp. citt. I,152) als bagadāda ist von Interesse für die Datierung des Textes. Bagdad wurde nämlich im 8. Jh. gegründet, s. Encyclopaedia of Islam, New ed. Vol. 1, Leiden-London 1960, S. 894.
- H. Hoffmann, Tibet. A handbook. Bloomington (1975), S. 144.

Zeitpunkt entstanden ist¹⁹. Jedoch zitiert schon Nāro-pa das *Laghutantra* in seiner *Sekoddeśatīkā*.

Eine Besonderheit des Systems ist der Ausbau der Lehre von einem Adi-Buddha, einem «Ur-Buddha», der als sechster zu der bisherigen Pentade der Tathagatas hinzutritt. Das hatte u.a. zur Folge, dass alle Fünfer-Gruppen, die zu den Buddhas in Beziehung gesetzt wurden, auf Sechser-Gruppen erhöht werden mussten (so die skandhas, die jñānas usw.). Nach dem Übersetzer bSod-nams-rgya-mtsho (1423–1482) erklärt das Kālacakra-tantra vor allem die Lehre des «yuganaddha» (tibet. zun 'jug-pa, auch yab-yum)²⁰, der Vereinigung der beiden Polaritäten (männlichweiblich, $up\bar{a}ya$ [Technik] – $praj\tilde{n}a$ [Intuition], $suremath{\bar{u}}$ [Leerheit] – karunā [Mitleid], aber auch samsāra – nirvāna usw.). Das Ergebnis ist der Zustand des «mahāsukha»²¹, des «Grossen Glücks». Der ŞAY stellt einen der Wege dar, dahin zu gelangen. Ein zentrales Thema des Tantras aber scheint eine Zeit-Philosophie gewesen zu sein (Kālacakra = Zeitrad), was «makrokosmisch» gesehen zur Folge hatte, dass Astronomie und Zeitrechnung in diesem System grosse Bedeutung hatten²². Die «mikrokosmische» Konsequenz war eben der SAY. Das Hauptziel ist, wie schon im frühen Buddhismus, sich aus dem circulus vitiosus von Werden und Vergehen (samsāra verbildlicht als bhavacakra) zu retten. Im Tantrismus herrscht ja das magische Denken, das mit Analogien zwischen Welt (Makrokosmos) und Mensch (Mikrokosmos) arbeitet. So wird das Ver-

- 19 D. Schuh, Untersuchungen zur Geschichte der tibetischen Kalenderrechnung. Wiesbaden 1973, S. 20. Ähnlich die japanische Forschung, s. Y. Matsunaga, Indian Esoteric Buddhism as studied in Japan, in: Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism, Koyasan 1965, S. 241.
- Roerich, Blue Annals Vol. 2, S. 833, od. Rerich, Izbrannye trudy, S. 420. H.V. Guenther, Yuganaddha, Banaras 1952. In Nāgārjuna's Pañcakrama ist Yuganaddha die 5. Stufe, s. Pañcakrama (ed.) par L. de la Vallée Poussin. Gand-Louvain 1896, S. 46-48. Es handelt sich hierbei um den Tantriker Nāgārjuna, denn er zitiert den Guhyasamāja, s. Pañcakrama II,13.46. S.a. den Yuganaddhaprakāśa des Advayavajra (ca. 978-1030), in: Advayavajrasamgraha, ed. H. Shastri. Baroda 1927 (GOS. 40), S. 49. Advayavajra, auch Maitripāda, Avadhūtapāda u.a. war Lehrer Atiśa's.
- 21 s. den Mahāsukhaprakāśa des Advayavajra, in: Advayavajrasamgraha, S. 50f.
- Schuh, op. cit., S. 20 ff. Ursprünglich meinte der Name wohl einen chronologischen Zyklus, s. B. Laufer, Zur buddhistischen Litteratur der Uiguren, in: T'oung Pao, Sér. 2, Vol. 8 (1907), S. 403.

streichen von Zeit fassbar im Kommen und Gehen des Atems²³. Ist man also imstande, den Atem zu beherrschen, so beherrscht man auch die Zeit. Anders gesagt, es gilt, aus dem Hin- und Herschwingen zwischen Ein- (pūraka) und Ausatmung (recaka), d.h. Zukunft und Vergangenheit, zum Atemanhalten (kumbhaka), der ewigen Gegenwart zu gelangen (s. dazu u.). Auch in diesem Sinn ist das Epitheton vieler Meister, «dus gsum mkhyen-pa», «einer, der um die drei Zeiten weiss» zu verstehen.

Die Hauptstelle des ṢAY im Kālacakra-System sind die Verse IV,115-119 des Laghu-Tantras (es ist anzumerken, dass der Ausdruck «ṣaḍ-aṅga-yoga» im Tantra selbst nicht vorkommt). Das praktische System aber wurde von Anupamarakṣita (Zeitgenosse Nāro-pa's, ca. Anfang des 11. Jh.) begründet, der in Vikramapura durch Vajradhara initiert wurde²⁴. Seine beiden Werke dazu wurden später von Raviśrījñāna (ca. 12. Jh.) kommentiert (dessen Guṇabharaṇī [künftig Gbh] ist bisher der einzige erhaltene Sanskrittext²⁵). Neben der Anupamarakṣita-Schule gibt es noch andere. So eine des Śabarīśvara, der ebenfalls ein Werk zum ṢAY verfasste²⁶ und der verschiedenen Meistern erschien (ob in persona oder in einer Vision, ist nicht klar) und seine Auslegung verkündete²¹. Diese ṢAY-Schulen liefen in Vibhūticandra (Anfang des 13. Jh.)²² zusammen, der die meisten dieser Werke ins Tibetische übersetzte.

Die Lehren des SAY

Wie in Indien zu allen Zeiten ist das Wissen um den praktischen Weg (mārga) nur von einem Meister (guru) zu erlangen²⁹. Und dann ging der

- 23 Es sei daran erinnert, dass die Übungsanweisungen Buddha's schon grossen Wert auf anapana-sati, die Achtsamkeit auf Ein- u. Ausatmung legten; s. Nyanaponika, Geistestraining durch Achtsamkeit, Konstanz 1970, S. 57ff. Auch gab es zu Buddha's Zeiten bereits eine Schule der Kalavadins.
- s. die Geschichte bei Verf., op.cit., S. 57ff. u. S. 124ff. u. Verf., Materialien. . . II. Die Offenbarung des Ṣaḍaṅga-yoga im Kālacakra-System, in: Central Asiatic Journal Vol. 27 (1983).
- 25 s. Verf., op.cit., bes. S. 127ff.
- s. Verf., op.cit., S. 132f. Es gibt Texte zum ṢAY noch von Nāgārjuna, Vajrapāṇi, Avadhūta, Celu-pa u.a.
- 27 s. Roerich, Blue Annals Vol. 2, S. 639, 795, 796, 821 od. Rerich, Izbrannye trudy, S. 382, 383, 408.
- s. Verf., op.cit., S. 129f. u. Verf., Materialien. . . III. Die Guru-Reihen im buddhistischen Sadanga-yoga, in: Zentralasiatische Studien 16 (1982).
- 29 Seine Merkmale beschreibt ein Zitat aus der Paramärthasevä in Gbh fol. 8a6ff.

Verwirklichung des ṢAY ein langes Ritual voraus³0, in dem Verehrungs(pūjā) und Reinigungsakte (viśuddhi), Gelübde (vrata) und Initiationen
(seka oder abhiṣeka)³0a enthalten waren. Danach erst beginnt das sādhana («das Werk»), zu dem der ṢAY gehört. Es ist zunächst ein Kampf gegen sich selbst, denn wie ein Zitat in der Gbh (fol. 17a5) sagt, «das eigene
Denken ist das Böse, ein anderes Böses gibt es nicht»³¹. An anderer Stelle
wird das Denken des Adepten (sādhaka) als «feindliches Heer» (pratisenā) bezeichnet (Gbh fol. 20b6 u.a.; Sekoddeśaṭīkā, S. 49). Doch erhält das
Ganze kosmische Relevanz, wie wir noch sehen werden. Das zeigt sich
auch in den Bildern und Metaphern, die verwendet werden. So ist der
Geist des Anfängers durch die geistigen «Verhüllungen» (āvaraṇas) verdeckt, wie der Himmel von Wolken (Gbh fol. 4b6 u.a.), während er am
Ende leuchtet wie der wolkenlose Herbsthimmel.

Die Definition der sechs «Glieder» findet sich in Kālacakra-tantra IV,116 und 117³²:

pratyāhāro daśānām viṣayaviṣayinām apravṛttiḥ śarīre prajñā tarko vicāro ratir acalasukham dhyānam apyekacittam/ prāṇāyāmo dvimārgaskhalanam api bhavenmadhyame prāṇaveśo bindau prāṇapraveśo hyubhayagatihato dhāraṇā caikacittam//116 caṇḍālyālokanam yadbhavati khalu tanau cāmbare 'nusmṛtiḥ syāt prajñopāyātmakenākṣaraṇasukhavaśājjñānabimbe samādhiḥ/

³⁰ Sekoddeśatīkā, Einleitung S. 24–35.

³⁰a Ein Zitat aus dem Werk *Mahāmudrātilaka* (*Gbh* fol. 8b2) sagt: «Wie ein Gift, durch Mantras usw. gereinigt, ein Elixier (wird), so wird ein unreiner Schüler durch Einweihung u.ä. rein».

³¹ mārah svacittam na paro 'sti māra iti.

³² Kālacakra-tantra, S. 361 u. Sanskrit manuscripts from Tibet, Bl. 154f. (= fol. 77b5-78a1). Die Verse werden zitiert in Gbh fol. 2a4ff., s. Verf., op.cit., S. 14ff. u. in Sekoddeśaţīkā, S. 35. Zwei Kommentare zu den Versen s. Anhang 1.

Die tibetische Übersetzung lautet³³:

so-sor sdud-pa lus-la yul dan yul-can bcu-po-rnams ni rab-tu 'jug-pa med-pa'o// bsam-gtan dag kyan śes-rab rtog dan dpyod-pa dga' dan g'yo med bde-ba rtse gcig sems-pa'o//

srog-rtsol dag kyan lam ni gñis-po dag ni bsgyel źin dbu-mar srog ni źugs-pa dag tu 'gyur//

thig-ler srog ni rab-tu źugs śiń gñis ka'i bgrod-pa bcom ste rtse gcig sems-pa 'dzinpa'o//

gtum-mo'i snan-bar gan źig gyur-pa nes-par lus dan nam-mkha'-la yan rdzes-su dranpar 'gyur//

śes-rab thabs-kyi bdag-ñid-kyis ni 'gyur med bde-ba'i dbań-gis ye-śes gzugs-la tiń-ńe-'dzin//

«Pratyāhāra ist die Inaktivität der zehn Sinnesobjekte und -subjekte im Körper. Dhyāna wieder (besteht in) Weisheit, Logik, Reflexion, Lust und unerschütterlichem Glück, wobei das Denken geeint ist.

Prāṇāyāma ist der Zusammenfall der zwei Wege und (darauf) der Eintritt des Prāṇa in den mittleren (Weg).

Der Eintritt des Prāṇa in den (Samen-)Tropfen nämlich, (wenn) die beiden Wege vernichtet sind, ist *Dhāraṇā*. (Auch hier ist) das Denken geeint.

Das Erblicken der Caṇḍālī, was sicherlich im Körper und am Himmel geschieht, sei Anusmṛṭi (genannt).

Durch das Einswerden von Intuition und Methode (und) wegen des unzerstörbaren Glücks (spricht man) im Bild des Wissens (von) Samādhi.»

Zunächst sind also die Sinne von den zugehörigen Sinnesobjekten abzuziehen, anders gesagt, das Denken muss sich von der Aussenwelt lösen. Von der Aufgabe der Verbindung zu den Objekten (sva-viṣaya-asampra-yoga) spricht schon Patañjali (Yogasūtra II,54) bei der Behandlung von Pratyāhāra (tibet. so-sor sdud-pa). Nach dem Guhyasamāja-tantra befinden sich dann die Sinne in ihrem eigentlichen Zustand³⁴. Die Folge davon

- Kālacakra-tantra, S. 228 u. The Tibetan Tripitaka, Peking edition. Vol. 1, Tokyo-Kyoto 1955, S. 157-2-7 bis 3-2. Der tibetische Text des Tantras findet sich, mit kurzen Anmerkungen Bu-ston's versehen (und geringen Varianten), in dessen Werken unter dem Titel: mChog gi dan po'i sans rgyas las phyun ba rgyud kyi rgyal po chen po dpal dus kyi 'khor lo'i bsdus pa'i rgyud go sla'i mchan bcas, s. Collected works of Bu-ston, ed. by Lokesh Chandra. Pt. 1 (Ka). New Delhi 1965, Bl. 167 = fol. 84a3-5. Die Verse finden sich noch in Bu-ston's dPal sbyor-ba yan-lag drug-gi rgyud, s. Collected works of Bu-ston Pt. 3 (Ga). New Delhi 1965, Bl. 297 = fol. 2a2-5. In der Derge-Rezension des tibetischen Kanons ist das Laghutantra sowohl im Kanjur wie im Tanjur enthalten! (Tohoku-Katalog Nr. 362 u. 1346).
- 34 daśānāmindriyānāntu svavṛttisthānāntu sarvataḥ... Ed. by B. Bhattacharyya. Baroda 1931, S. 163. Ed. by S. Bagchi. Darbhanga, S. 132, Vers 141. Ed. by Yukei Matsunaga. Osaka 1978, Vers XVIII, 142; zitiert in Sekoddeśaṭīkā, S. 30 (mit Varianten).

ist wieder, dass die Denksubstanz in sich gesammelt wird und eins ist (cittasya ekāgratā im Guhyasamāja; derselbe Terminus tritt schon bei Patañjali auf, hier allerdings in Zusammenhang mit Samādhi, Yogasūtra III,11f.).

Das ist bereits das Kennzeichen für die nächste Stufe, für Dhyāna (tibet. bsam-gtan). Die «Versenkung» ist gekennzeichnet durch die fünf Zustände: Weisheit (prajñā, śes-rab), Logik (tarka, rtog-pa), Reflexion (vicāra, dpyod-pa), Lust (rati, dga'-ba), und unerschütterliches Glück (acala-sukha, g'yo-med bde-ba). Der Guhyasamāja hat hier: Betrachtung (vitarka), Reflexion (vicāra), Freude (prīti), Glück (sukha) und Konzentriertheit des Denkens (cittasyaikāgratā) und befindet sich damit auf altem buddhistischen Boden. So werden im Majjhima-Nikāya 43 des Pali-Kanons bei der ersten Versenkungsstufe fünf «Versenkungsglieder» (jhānanga) aufgezählt: vitakka, vicāra, pīti, sukha und samādhi. Wozu anzumerken ist, dass hier cittassa ekaggatā und samādhi als synonym gelten. Die Vimalaprabhā (s. Anhang 1) bzw. Nāro-pa kommentieren die Zustände folgendermassen: «Weisheit» heisst ein Sehen in der Form (der Leere; bimba, gzugs). «Logik» ist das Erfassen der Substanz. «Reflexion» wieder bedeutet deren wirklichen Sinn. «Lust» ist die Zuneigung zur Form. «Unerschütterliches Glück» ist die Vereinigung des Geistes mit der Form.

War bisher der Weg noch in weitgehender Übereinstimmung mit den früheren Lehren, so wird von jetzt an deutlich werden, dass ein tantrischer Yoga anderer Prägung vorliegt. Für den ṢAY des *Guhyasamāja* gilt, was Zigmund-Cerbu feststellte³⁵: «the elements of mystical physiology, inner winds and sexual energy, seem to be quite secondary». Im ṢAY des *Kālacakra* spielen sie eine entscheidende Rolle. Das bestätigt die Zuordnung beider Texte zu verschiedenen Tantra-Gruppen. Beide gehören zwar zur Anuttarayoga-Gruppe, doch unterteilt sich diese in Mahāyoga (dabei *Guhyasamāja*), Anuttarayoga im engeren Sinn und Atiyoga (dabei *Kālacakra*). Nach anderer Terminologie zählt das *Kālacakra* zu den «Mutter»-*Tantras* (ma-rgyud).

Die Vorstellung, im Körper des Menschen gebe es gewisse «Adern» oder «Flüsse» (nadī, rtsa), d.h. Energiebahnen, in denen die Vitalenergie fliesse³⁶, findet sich schon in frühen hinduistischen Upaniṣaden (z.B. Chāndogya-Up. VIII,6,1-6. Brhadāranyaka-Up. 2,1,19. Maitrāyanīya-

³⁵ op.cit., S. 134.

Inwieweit das Meridian-system der chinesischen Akupunktur mit diesen Vorstellungen zusammenhängt, wäre noch zu untersuchen.

Up. VI,21.30). Sie tritt dann vor allem wieder in späten hinduistisch-tantrischen Yoga-Texten auf, wie Gheranda-samhitā, Hathayogapradīpikā, Satcakranirūpaņa u.a. Noch zuwenig bekannt war bisher, dass es im buddhistischen Tantrismus eine vergleichbare, in Einzelheiten anders gestaltete, «mystische Physiologie»³⁷ gab. Aber nicht nur das, wir werden anerkennen müssen, wie sehr dieser buddhistisch-tantrische Yoga sogar eine wichtige Zwischenstufe in der Geschichte dieser Lehren war. Um die Definition von «Atembeherrschung» (tibet. srog-rtsol) zu verstehen, müssen wir auf die innere Struktur des Menschen eingehen. Von zentraler Bedeutung ist hierbei «prāna». Prāna (tibet. srog) ist nämlich nicht nur die Atemluft, sondern besitzt Substantialität. Prāna ist gewissermassen die Vitalenergie des Makrokosmos. Die Keimenergie des Mikrokosmos dagegen ist im bindu («Tropfen», semen virile, tibet. thig-le) fassbar. Darauf kommen wir noch. Im Körper nun läuft der prāna von den Nasenlöchern weg in zwei Bahnen, in der Rasanā (auf der rechten Seite des Körpers; tibet. ro-ma) und der Lalanā (links; rkyan-ma) bis zum unteren Teil des Rumpfes herein und wieder hinaus. Es gibt aber in der Mitte, im Rückgrat eine dritte, oder «mittlere» Ader (madhyamā, dbu-ma). Sie heisst Avadhūtī (seltener Dombī). Diese Bahnen sind aus dem Hindu-Tantrismus bekannt als Suşumnā (Mitte), Pingalā (rechts) und Idā (links)³⁸. Beim gewöhnlichen Menschen pulsiert der prāna³⁹ also in den beiden äusseren Adern, was heisst, dass der Mensch in der Welt der Gegensätze lebt (s.o.). Gelingt es dem Yogin aber, die mittlere Ader zu aktivieren, so ist die uranfängliche Einheit wieder hergestellt. Der Prozess, den prāna aus den beiden äusseren Bahnen in die mittlere eintreten zu lassen, heisst eben Prāṇāyāma (Gbh fol. 15a4, Sekoddeśaṭīkā, S. 38). Ein Mittel dazu ist das Atemanhalten (kumbhaka). Von den Wirkungen des Atemanhaltens werden wir später erfahren. Den drei Atemvorgängen werden folgende «Keimsilben» (bīja-mantra) zugeordnet: Einatmen (praveśa od. śvāsa) – Om, Ausatmen (nirgama od. nihśvāsa) – Ah, Anhalten (sthiti od. nirodha) - Hūṃ (Gbh fol. 12b6 f. Sekoddeśaṭīkā, S. 38). Bei Vereinigung (ekayoga) der Lalanā und Rasanā wird ein «Leuchten des Denkens» (cittābhāsa) gesehen (Gbh fol. 7a1f.), das eine Schau der Dreiwelt ist. An anderer Stelle (Gbh fol. 16a5f.) schildert Raviśrījñāna den Vorgang so: «Durch Ausspre-

³⁷ Dasgupta, op.cit., S. 145ff.

³⁸ M. Eliade, Yoga. Zürich (1960), S. 246 ff.

Die Sache ist in Wirklichkeit komplizierter. Im Körper gibt es nämlich 10 Arten von Atemwind (Gbh fol. 14b3): Prāna, Apāna, Samāna, Udāna, Vyāna, Nāga, Kūrma, Makara, Devadatta, Dhanañjaya.

chen der Silbe Hūm und durch Vereinigung der beiden Winde Prāṇa und Apāna wird die Prāṇa-Kraft im Nabel eingeschlossen, sie gleicht dem Feuer.» Ein Prozess, der notwendig ist aber nicht näher ausgeführt wird, ist die Reinigung der mittleren Ader (Gbh fol. 5b5f.).

Beim nächsten Glied *Dhāraṇā* («Fixierung», tibet. 'dzin-pa) wird der Unterschied zum SAY des Guhyasamāja-tantras ganz deutlich. Um es nämlich zu ermöglichen, ist der Verkehr (maithuna) mit einer Frau nötig, ein Vorgang, der im früheren Buddhismus undenkbar gewesen wäre. Und auch hier ist er nur möglich, weil er als kosmischer Akt verstanden wird, auf der Grundlage der Śūnya-Philosophie. Ausserdem handelt es sich hier um einen streng ritualisierten Vorgang. Er wird nur zu dem Zweck durchgeführt, den Samen überhaupt zu erzeugen. Freilich, wenn man keine Frau finde, könne man dies auch durch die eigene Hand (also durch Masturbation) bewirken, rät die Gbh⁴⁰. Empfohlen wird sonst, eine (meist) 16jährige Jungfrau aus einer niederen Kaste zu verwenden. Sie muss, wie ein Zitat aus dem Abhidhānottara beschreibt, eine Reihe von Vorzügen besitzen (Gbh fol. 7a7f.): Sie muss jung und schön sein, die Regeln kennen, fest im Gelübde, frei von Wunsch nach Schamlosen, ohne Begierde und Ichsucht sein. Sie ist selbst eine Initiierte und wird vom Meister für den Akt konsekriert⁴¹. Dann heisst sie Vidyā («Wissen»), Prajñā («Weisheit») oder Mudrā («Siegel»). Vidyā-Gelübde (vrata) nennt deshalb der Abhidhānottara (loc. cit.) den Akt. Genau schildert Raviśrī (Gbh fol. 16a1 ff.) was geschieht: der Vajra (penis) wird in den Lotus (padma, vagina) eingeführt aber nicht bewegt. Bei Aufkommen von (Lust) vergänglicher Art, ist der Mantra Hūm zu sprechen, und durch die Gnade des Meisters und das unmittelbare Verstehen der vierten, der natürlichen Wonne (ānanda)⁴² entsteht die Zurückhaltung des Bodhicitta-tropfens (bodhicitta-bindunirodha) und dadurch erlangt man einen Augenblick des Unvergänglichen (aksaranaksanalābha). Das Entscheidende dabei ist also die Retention des Spermas. Dadurch erhält der Akt seine kosmologische Dimension. So wird der Tropfen jetzt auch als «bodhicitta» (Erleuchtungsdenken; Gbh fol. 11b1: bodhicittam śukradhātur) bezeich-

⁴⁰ fol. 19a4: atha strī na labhyate tadā svakarakamalenollālanam karttavyam.

⁴¹ H. Hoffmann, Die Polaritätslehre des späten Buddhismus, in: Eranos-Jahrbuch Bd. 36 (1967), S. 364.

⁴² Es werden vier Arten von Lust oder Wonne unterschieden: kāma-, parama-, virama- und sahaja-ānanda, Gbh fol. 6a7 ff. Zitat aus Kālacakra-tantra, angeblich Abhiṣekapaṭala 139, in Wirklichkeit III,124! Vielleicht lag Raviśrī eine frühere Fassung des Tantras vor? In fol. 5a4 nennt er Kālacakra V,126, meint aber V,127.

net⁴³. Er wird zum Mittel, die Erleuchtung (bodhi) zu erlangen, wenn man ihn in der mittleren Ader nach oben führt. Es tauchen hier wieder uralte indische Praktiken auf: im Mahābhārata werden schon die ūrdhvaretas-Asketen («die den Samen oben behalten») erwähnt⁴⁴. Sogar die Terminologie ist noch gleich: «Ein Yogin, dessen Glied stets fest ist, ist einer, der den Samen stets oben behält»⁴⁵. Freilich muss, bevor der Same nach oben geführt werden kann, erst der für das Glied Dhāranā entscheidende Schritt vollzogen werden: «Nachdem man den Diamant in den Lotus gebracht hat, möge man den Atem in den Tropfen eintreten lassen. Die Tropfen möge man in den Cakras, die Aktivität der Tropfen im Diamant zurückhalten» (Gbh fol. 6a3f.). Der Prāna wird auch als «Gefährt des Denkens» (cittavāhana, Gbh fol. 15a6) bezeichnet. Die Paramārthasevā sagt zu diesem Thema (Zitat Gbh fol. 7a2f.): «Aus dem Holz entsteht das Feuer, das Wasser aus dem Mondstein, aus der Milch die Butter, die Kupferklumpen aus den Steinen. Das unzerstörte Glück, das aus dem Kontakt mit der weiblichen Yoni (vagina) entsteht, sollen die Geeigneten mit Hilfe der Technik (upāva) erfassen.»

Bei erfolgreicher Übung treten auf dieser Stufe Lichtphänomene auf, die sog. «Zeichen» (nimitta). Das Guhyasamāja-tantra führt 5 dieser Photismen an, wie sie Bodhivajra beschrieben habe⁴⁶. Zuerst sieht man eine Erscheinung in der Form eines Lichtstrahls (marīcikā)47, dann Rauch (dhūmra), ein Glühwürmchen (khadyota), ein Leuchten gleich einer Lampe (dīpavajjvalam); das fünfte Zeichen ist ein beständiges Leuchten wie der wolkenlose Himmel (sadālokam nirabhram gaganasannibham). Auch das wieder gründet in altindischen Meditationserfahrungen. Die Švetāśvatara-Upanisad 2,11 nennt neun «Erscheinungsformen» (rūpa): Nebel (nīhāra), Rauch (dhūma), Sonne (arka), Feuer (anala), Wind (anila), Glühwürmchen (khadyota), Blitz (vidyut), Kristall (sphatika) und Mond (śaśin)⁴⁸. Wie andere Gruppen ist auch diese im Kālacakra verdop-

⁴³ Dasgupta, op.cit., S. 162ff.

J.W. Hauer, Der Yoga. (Stuttgart 1958), S. 94.

Gbh fol. 7b2: stabdhalingah sadā yogī ūrdhvaretāh sadā bhavet.

Ed. Bhattacharyya, S. 164; ed. Bagchi, S. 133, Vers 150f.; ed. Matsunaga XVIII, 150; zitiert in Gbh fol. 19b6ff. u. Sekoddeśatīkā, S. 48. Eine Serie von 8 Zeichen nennt D.S. Ruegg, Life of Bu ston Rin po che, Roma 1966 (SOR 34), S. 99 Anm. 2 u. S. 101 Anm. 1. Narendradeva, Bauddha-dharma-darśana, Patna (1971²), S. 38 weist die Zeichen der Stufe Pratyāhāra zu, wie es anscheinend manche Texte tun.

Ein Zitat aus einem ungenannten Text hat als erstes Zeichen ein Leuchten gleich einer Wolke, Gbh fol. 19b5, Sekoddeśatīkā, S. 47.

A. Silburn, Śvetāśvatara Upanisad. (Paris 1948), S. 4.

pelt; so nennt die Gbh zehn Zeichen⁴⁹: dhūma, marīcikā, khadyotakā, dīpa, bevor das beständige Licht (satatāloka) erscheint; dann Feuer (vahni), das ein Leuchten der Leere ist: der Glanz von Mond (indu. candra) und Sonne (bhāskara, āditya); der Schein des Rāhu (aufsteigender Mondknoten), verglichen einem schwarzen Edelstein; ein Atom (kalā), das ein Blitzesleuchten ist, und der grosse Tropfen (mahābindu), ein Leuchten des schwarzfarbigen Mondkreises. Die Lichterscheinungen steigern sich offenbar so, dass sie dem Adepten nicht mehr fassbar sind und zuletzt als Dunkel erscheinen (Blendungseffekt). Die ersten vier Zeichen nennt Raviśrījñāna «Nacht- u. Äther-Yoga» (rātriyoga ākāśayogaś ca, Gbh fol. 19b6), weil man gewissermassen noch in der Dunkelheit lebt, wie in einem fensterlosen Haus. Die restlichen sechs Zeichen aber heissen «Tagu. Offener-Raum-Yoga» (divāyogo 'bhyayakāśayogaś ca, Gbh fol. 20a4), weil man nun gleichsam in den wolkenfreien Himmel blickt. Er betont ausdrücklich, dass der Guhvasamāja das erste und zweite Zeichen verdreht (prathama-dvitīya-vilomena)⁵⁰. Diese Zeichen erscheinen aus der Leere (śūnya; Sekoddeśatīkā, S. 37). Nach der Gbh (fol. 22b6 ff.) treten die Zeichen auf beim Aufgehen (layana) eines Elements in das andere: Erde \rightarrow Wasser: marīcikā, Wasser \rightarrow Feuer: dhūma, Feuer \rightarrow Luft: khadyo $tak\bar{a}$, Luft \rightarrow Bewusstsein (vij $n\bar{a}$ na): $d\bar{i}$ pa. «Dann tritt das Bewusstsein mit der *Dhāraṇā* in das Leuchtende ein» (Zitat in Gbh fol. 23a2^{50a}). Das wird auch als das Schwinden der fünf Kreise (pañca-mandala-ksaya) bezeichnet (Gbh fol. 18b2 ff., Sekoddeśatīkā, S. 46)⁵¹. Es ist aber noch nicht sicher, ob wir hier eine kosmische Involution annehmen können.

Durch die Verbindung der kosmischen mit der menschlichen Quintessenz wird ferner ein Phänomen erzeugt, das bereits die nächste Stufe auf dem Weg zur Buddhaschaft darstellt, die «Erinnerung» (tibet. rdzes-su dran-pa). Der Yogin erblickt nun die Caṇḍālī, eine Erscheinung heissen, lichtvollen Charakters. Wörtlich bedeutet ihr Name «Angehörige der Caṇḍāla-Kaste» (eine sehr niedere Kaste). Es handelt sich um einen Aus-

⁴⁹ fol. 20a1 ff. Die Stelle findet sich wörtlich in der Sekoddeśaţīkā, S. 47 f.; s.a. Sekoddeśaţīkā, S. 35: hier als fünftes Zeichen Flamme (jvālā).

⁵⁰ Gbh fol. 19b6, Sekoddeśaṭīkā, S. 47f. Der Kommentar zum Marmakālikā-Tantra zitiert aus einem ŞAY-Text eine ähnlich lautende Stelle, s. S. Dasgupta, Obscure religious cults. Calcutta 1946, S. 126 Anm. 4. Dieser Satz findet sich auch in Sekoddeśatīkā, S. 39.

⁵⁰a Es stammt aus Nāgabuddhi's *Karmāntavibhanga:* ebenfalls zitiert in Candrakīrti's *Pradīpoddyotana*, einem *Guhyasamāja*-Kommentar, s. Wayman, *Yoga*, S. 40. Hier mit der varia lectio «*dhāranānvitam*» (wohl so!).

⁵¹ s.a. Zigmund-Cerbu, op.cit., S. 133 u. Wayman, op.cit., S. 72.

druck der Sandhā-bhāṣā (tibet. dgons-skad), der aenigmatischen Sprache, wie sie in diesen Texten vielfach gebraucht wird⁵². Treffender wäre Candi, «die Heisse». So wird der Ausdruck nämlich ins Tibetische übersetzt: gtum-mo (kommt in Nāro-pa's sad-dharma vor, s.o.). Damit erweist sich, dass die bekannte gTum-mo-Praxis Tibets (die willkürliche Erhitzung des Körpers als äusserer Effekt) auf diesen Yoga zurückgeht. Andererseits haben wir in der Candālī das buddhistische Äquivalent zur hinduistischen Kundalinī⁵³. Da die hinduistischen Texte später sind, stellt also der ŞAY eine Vorstufe dar⁵⁴.

Bevor aber die inneren Vorgänge weiterverfolgt werden können, muss nochmal auf die innere Physiologie (s.o.) eingegangen werden. Neben den energetischen Bahnen gibt es auch Energiezentren, die als Räder (cakra) oder Lotusse (padma, kamala) bezeichnet werden. Schon in Patañjali's Yogasūtra werden solche genannt: im Nabel (III,29), Herzen (III,34), Kehle (III,30) und Kopf (III,32). In den früheren buddhistischen *Tantras* ist von vier Cakras die Rede: Im Nabel das Nirmānacakra (ein blauer Lotus mit 64 Blättern), im Herz das Dharmacakra (bunter Lotus mit 8 Blättern), in der Kehle das Sambhogacakra (roter Lotus mit 16 Bll.), und im Kopf das Mahāsukhacakra (Lotus mit 4 Bll.)55. Zu ihnen werden verschiedene Vierer-Gruppen in Beziehung gesetzt, hauptsächlich die verschiedenen «Körper»: Nirmāna-, Sambhoga-, Dharma- und Vajra-kāya.

In einer späteren Phase, wie sie noch in der Gbh aufscheint, nimmt man fünf Cakras an: im Nabel, Herz, Kehle, Stirn (lalāta) und Hinterkopf (uṣṇīṣa; z.B. Gbh fol. 15a4, Sekoddeśaṭīkā, S. 35,42). Auf dieser Stufe wird die Candālī als im Nabel befindlich beschrieben (Kālacakra-tantra IV,110, Sekoddeśatīkā, S. 42).

Wie andere Fünfergruppen wird im Kālacakra-System auch diese erhöht und so hören wir im SAY von 6 Lotussen. Es tritt nämlich noch einer im Bereich der Geschlechtsorgane (guhya) hinzu (Gbh fol. 13a2. 26b2ff., Sekoddeśatīkā, S. 42⁵⁶). Im Geschlechts-Lotus findet die Unterdrückung

- 52 Eliade, op.cit., S. 258ff.
- 53 Eliade, op.cit., S. 254ff.
- 54 Der Weg ging wahrscheinlich über die Goraksanātha-Yogins, die zunächst Buddhisten waren und dann Hindus wurden.
- 55 S. Tsuda, The Samvarodaya-Tantra, Tokyo 1974, S. 62ff., 326f. Dasgupta, Introduction, S. 146ff. Hevajra-Tantra, ed. by D.L. Snellgrove. Vol. 1. London 1959, S. 49ff.
- 56 Sekoddeśaţīkā, S. 28 zählt auf: Geschlechtslotus mit 32 Blättern, Nabel (64 Bll.), Herz (8 Bll.), Handlotus (karakamala, 32 Bll.), Stirn (16 Bll.), Hinterkopf (4 Bll.).

des Denk-Tropfens statt (Gbh fol. 16b4: guhyagatas cittabindunirud-dhaḥ), im Nabel jene des Wort-Tropfens (vāgbindu), im Herzen jene des Körper-Tropfens (kāyabindu). Damit stellt der ṢAY auch in diesem Bereich eine Vorstufe des hinduistischen Yogas dar, in dem ja von 7 Cakras die Rede ist⁵⁷.

In diesen Cakras können durch die Unterdrückung (nirodha) einer bestimmten Anzahl von Atemzügen (nämlich je 3600) die sog. «Stufen (bhūmi) eines Bodhisattva» erlangt werden⁵⁸. Konsequenterweise ist die frühere Doppel-Fünfer-Gruppe jetzt zu einer Doppel-Sechser-Gruppe geworden (Gbh fol. 13b7 f. 26b2 ff.). So gewinnt man im Guhya-cakra die Stufen Pramuditā und Vimalā, im Nabel-rad Prabhākarī und Arcismatī, im Herzlotus Sudurjayā und Abhimukhī, in der Kehle Dūrangamā und Acalā, in der Stirne (ūrna-abja) Sādhumatī und Dharmameghā. Im Kronen-rad (usnīsacakra) folgen dann die Buddha-Stufe Samantaprabhā und die Vajradhara-Stufe (d.i. die Stufe eines Adibuddha) Jñānavatī. So ist man durch das Zurückhalten von 21 600⁵⁹ Atemzügen Herr der 12 Stufen geworden, der Körper-Rede-Denk-Vajra wurde von den drei Befleckungen frei und man ist ein Buddha. Man hat das höchste Unzerstörbare realisiert (Gbh fol. 11b3f. 15b2f.). Dass das Erblicken der Candālī «im Körper und am Himmel» geschieht, besagt, dass es ein mikro-makrokosmisches Ereignis ist und nimmt Bezug auf den Anfang des Kālacakra-tantras (I,3), wo Buddha dem Sucandra erklärt, das ganze Universum sei im menschlichen Körper⁶⁰, ebenso wie in ihm die Zeit wirke. Es darf eben nie vergessen werden, dass der Yogin durch seine Meditation keineswegs nur die eigene Erlösung betreibt, sondern die Welt selbst in ihren Urzustand zurückführt.

Wenn es ihm gelungen ist, die beiden Ur-Polaritäten, wie immer genannt (meist upāya – prajñā, auch Sonne – Mond u.ä.) wieder zu vereinen, dann hat er die höchste Stufe Samādhi («Einfaltung», tibet. tin-ne-'dzin) erreicht. Er geniesst ein unzerstörbares Glück, «das grosse Glück» (mahāsukha). Das letzte Ziel hat also deutlich positive Züge gewonnen.

⁵⁷ Eliade, op.cit., S. 250ff.

⁵⁸ H. Dayal, The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature. London 1932, S. 270-291.

⁵⁹ Ebensoviele Jahre enthält im Kālacakra ein Zyklus von 4 Yugas, was aber eine falsche Berechnung ist! W. Petri, Tibetan astronomy, in: Vistas in astronomy Vol. 9 (1967), S. 164.

⁶⁰ Gbh fol. 2a7 sagt: sva ātmacittaṃ sa eva ākāśadhātuḥ, «das Denken des eigenen Selbstes, das gerade ist der Äther-Bereich».

Relative (saṃvṛti-) und absolute Wahrheit (paramārtha-satya)^{60a} sind nun eins. Andererseits kann man den letzten Zustand auch mit der Bezeichnung versehen, die er seit der Mādhyamika-Philosophie trägt: śūnya, das Leere⁶¹, denn es heisst: «von den Bodhisattvas wird die Leere «Samādhi» genannt⁶²». Ein Zitat (Gbh fol. 3a7) besagt, «welche aber die Vision der Leere haben, die hat man als nicht vernichtbar bezeichnet». An einer anderen Stelle wird der Samādhi als «das plötzliche Entstehen des Wissens» bezeichnet (Zitat von Guhyasamāja 18,154 u. Gbh fol. 25b2ff.). Das ist interessant. In solchen Vorstellungen wurzelt wohl die Idee des japanischen Zen-Buddhismus (Zen < Ch'an < Dhyāna) vom plötzlichen Auftreten von satori (Erleuchtung).

«So erringen die Yogins mit Hilfe des Ṣaḍ-aṅga-yoga die Buddha-schaft.»⁶³

Die Wirkungen, die bei Meisterung der einzelnen Glieder entstehen, fasst das Kālacakra-tantra (IV, 118 u. 119, zitiert in Sekoddeśaṭīkā, S. 44) nochmal zusammen, in Anlehnung an Verse im Guhyasamāja⁶⁴: «Der Yogin ist mittels Pratyāhāra losgelöst von den Sinnesobjekten und erfüllt mit allen Mantras; durch Dhyāna-yoga wird er rein und erlangt die 5 Wunderkräfte (abhijñā); gereinigt infolge Prāṇāyāma ist man frei von Sonne und Mond (d. h. den Gegensätzen) und wird von den Bodhisattvas verehrt; durch Dhāraṇā beginnt er kraftvoll die Vernichtung der Beflekkungen, Māras usw., und (erlangt) die 10 Kräfte; ganz rein durch Anusmṛti (entsteht) im fleckenlosen Geist der Lichtkreis (bhāmaṇḍala) aus der Form des Wissens (jñānabimba); daher ein Buddha (geworden) erlangt er im Samādhi in wenigen Tagen einen Wissenskörper (jñānadeha)»⁶⁵.

Mittels des für das Vajrayāna typischen Analogiedenkens werden die Angas zu den Tathāgatas in Beziehung gesetzt (Kālacakra IV,115; zitiert u. kommentiert in Sekoddeśaṭīkā, S. 35): Pratyāhāra – Jinendra (d.i. Ādibuddha), Dhyāna – Akṣobhya, Prāṇāyāma – Khaḍgin (Amoghasiddhi),

- 60a Gleich zu Anfang sagt Raviśrī (Gbh fol. 2b4): «Der Weltkreislauf (saṃsāra), der eine ununterbrochene Folge von Geburt und Tod ist, ist die relative Wahrheit. Die Ruhe, die dessen Vernichtung ist, das ist die absolute Wahrheit.»
- 61 Es werden 4 Arten von Leere unterschieden: śūnya, atiśūnya, mahāśūnya, sarvaśūnyatā, Gbh fol. 2b5 f.
- 62 Bodhisattvaih śūnyatā samādhirityucyate, Sekoddeśatīkā, S. 42; vgl. Gbh fol. 25a6 f.
- 63 Evam sadangayogena buddhatvam yoginām sidhvatīti, Sekoddeśatīkā, S. 42.
- 64 Ed. Bhattacharyya, S. 164; ed. Bagchi, S. 133, Verse 154–157; ed. Matsunaga XVIII, 155ff.; zitiert in Gbh fol. 15b5ff.
- 65 Der Kommentar der *Sekoddeśaṭīkā* (S. 45) ergänzt: «in drei Halbmonaten und drei Jahren» (s.o.).

Dhāraṇā - Ratnapāṇi (Ratnasaṃbhava), Anusmṛti - Kamaladhara (Amitābha), Samādhi - Cakrin (Vairocana).

Zum Schluss sei aus einem anderen Kālacakra-Text, dem Kālacakrottara⁶⁶ nochmal eine Beschreibung der sechs Glieder angeführt⁶⁷.

«Mittels *Pratyāhāra* sieht der Yogin die Form des Dreiwegs auf der Fläche des Himmels.

Darauf macht er durch *Dhyāna* das Denken fest, unter Nichtbeachtung des äusseren Seins.

Mit *Prāṇāyāma* möge er den *Prāṇa*-Wind, frei von Sonne und Mond im Dunkeln (der mittleren Ader) führen.

Ohne Ein- und Ausatmen bringt er (den *Prāṇa*) durch das Glied *Dhāraṇā* in den Tropfen.

Infolge Anusmṛti gehen von der eigenen Form grosse Strahlen aus, wie am Himmel vom Mond.

Mittels Samādhi geht der Samen aus dem Vajra in den Kopf, ganz erfüllt von Reinheit und Glück.»

Und ein Zitat in der Gbh (fol. 5b5f.) sagt in einer Art Kurzfassung: «Wenn man über die (Zeichen) «Rauch usw.» meditiert hat, und das Denken unbeweglich gemacht hat, und wenn man die mittlere (Ader) gereinigt hat, (dann) realisiert man das höchste Unzerstörbare».

Das Guhyasamāja-tantra rechnet den ṢAY zum Upāya («Technik») und teilt diesen in Sevā, Upasādhana, Sādhana und Mahāsādhana⁶⁸. Die Sekoddeśaṭīkā (S. 41 f.) unterteilt mit diesen Begriffen den ṢAY in folgender Weise: Pratyāhāra und Dhyāna stellen Sevā dar, Prāṇāyāma und Dhāraṇā Upasādhana, Anusmṛti ist Sādhana und Samādhi dann wohl Mahāsādhana.

Damit ist in groben Zügen der ŞAY des Kālacakra-Systems geschildert, soweit er sich aus den *Tantra*-Versen und den zwei Kommentaren

- 66 Genau Śrī-Kālacakra-tantrottaratantra-hṛdaya-nāma. Die tibet. Version in The Ti-betan Tripitaka, Peking edition. Vol. 1. Tokyo-Kyoto 1955, S. 175-1-1 ff. (Ist Nr. 5 im Kanjur, Abt. rGyud.) Die im folgenden zitierte Stelle findet sich S. 176-2-8 bis 3-3.
- 67 Zitiert in Sekoddeśaṭīkā, S. 34. Hier werden die Worte Mañjuśrī-pāda in den Mund gelegt. Es könnte sich dabei um den König Mañjuśrīkīrti vom Śambhala handeln, s. Hoffmann, Religionen Tibets, S. 121. (Es ist aber auch ein Mañju(śrī)kīrti als Lehrer Atiśa's bekannt, s. Warder, Indian Buddhism, S. 492, 504.) Jedoch handelt es sich bei diesem Zitat um keines aus dem Laghutantra, s. H. Hoffmann, Literaturhistorische Bemerkungen zur Sekoddeśaṭīkā des Naḍapāda, in: Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Hamburg 1951, S. 145.
- 68 Ed. Bhattacharyya, S. 162; ed. Bagchi, S. 131 Vers 135; ed. Matsunaga XVIII, 136. Der korrespondierende Vers im *Kālacakra-tantra* ist IV,113.

(Gbh und Sekoddeśaṭīkā) erschliessen lässt. Genaueres wird erst zu sagen sein, wenn die Originalwerke dazu greifbar sein werden.

Ein Wort ist noch zum Guhvasamāja-tantra und seinem SAY zu sagen⁶⁹. Dieses *Tantra* ist zweifellos, wir haben das öfter gesehen, ein Vorgänger und auch Vorbild für das Kālacakra-tantra. Ein offenes Problem ist immer noch seine Datierung. Die Meinungen reichen vom 3. bzw. 4. Jh. n.Chr.⁷⁰ über das 6./7. Jh.⁷¹ bis zum 8. Jh.⁷². Der SAY wird im 18. Kapitel besprochen⁷³, das als *Uttaratantra* betrachtet wurde und meist selbständig als «Samājottara» zitiert wird. Es dürfte somit später als das übrige Tantra entstanden sein⁷⁴. Der Guhyasamāja kennt bereits einen 6. Buddha und stellt den Tathagatas weibliche Partnerinnen an die Seite. Und doch sind im Bereich des SAY wesentliche Unterschiede, das wird bei den Gliedern Dhāranā und Anusmrti deutlich. Im Guhyasamāja fehlt die ganze innere Physiologie, die Nadīs und Cakras. Der Yoga ist ein geistiger Prozess im Adepten (sādhaka), während er im Kālacakra ein kosmologischer ist, der die Erscheinungen zurückführt zu dem allem zugrundeliegenden Prinzip, dem «höchsten Unzerstörbaren» (paramāksara), dem Leeren (śūnya). Und speziell der SAY des Kālacakra-tantras ist ein bisher fehlendes Glied in der Geschichte des Yoga.

- 69 S. dazu Verf., op.cit., S. 138f. Zigmund-Cerbu, op.cit., S. 131ff. Pensa, op.cit., S. 525ff.
- A. Wayman, Early literary history of the Buddhist Tantras, in: Annals of the Bhandarkar Oriental Res. Institute Vol. 48/49 (1968), S. 106; jetzt in Wayman, The Buddhist Tantras. New York 1973, S. 19 u. Wayman, Yoga, S. 99 bzw. The Guhyasamāja-Tantra, ed. B. Bhattacharyya, S. XXXVII.
- 71 Warder, Indian Buddhism, S. 491.
- 72 Y. Matsunaga, Indian Esoteric Buddhism as studied in Japan, in: Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism. Koyasan 1965, S. 239 u.ders., A history of Tantric Buddhism in India, in: Buddhist thought and Asian civilizations. (Emeryville 1977), S. 178f.; jetzt in: Guhyasamāja. Osaka 1978, S. XXIV.
- 73 Ed. Bhattacharyya, s. 163f.; ed. Bagchi, S. 132f. Vers 140–157; ed. Matsunaga XVIII, 139ff.; zitiert in *Gbh* passim u. *Sekoddeśaṭīkā*, S. 29ff. S.a. Verf., op.cit., S. 162ff., 138ff.
- 74 In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, dass im 18. Kapitel der SAY im Rahmen des «Caturanga-sādhana» abgehandelt wird (s. Anm. 68 u. 73). Nun ist das Caturanga-sādhana aber schon im 12. Kapitel besprochen worden (ed. Bhattacharyya, S. 57f.; ed. Bagchi 12,60ff.; ed Matsunaga XII, 60ff.), ohne dass hier der SAY erwähnt würde! S.a. Yukei Matsunaga, Himitsu-shūe Uttaratantora no gensho keitai ni tsuite (Über die originale Form des Guhyasamāja-Uttaratantra, in: Journal of Indian and Buddhist Studies Vol. 10 (1962), S. 51-57.

Anhang 1

Im folgenden wird der Kommentar zu den ŞAY-Versen des Kālacakra-Tantras IV,116–117 wiedergegeben, wie er sich im Kommentar «Vimalaprabhā» zu diesem Tantra findet (in der tibetischen Übersetzung aus dem Tanjur, da ein Sanskrit-Text nicht verfügbar ist) und wie er in Nāropa's Sekoddeśaṭīkā steht. Dabei ergibt sich das überraschende Ergebnis, dass beide Texte wörtlich übereinstimmen. Wer hier wen benützt hat kann noch nicht geklärt werden.

Vimalaprabhā¹

Da ni so-sor sdud-pa la-sogs-pa'i mtshan-ñid gsuns-pa/ so-sor zes-pa lasogs-pa ste// 'dir so-sor sdud-pa zes bya-ba ni yul-la [B lus-la] yul dan yulcan bcu-po-rnams-kyi 'brel-bas rnam-par ses-pa rab-tu 'jug-pa med-pa ste/ston-pa'i gzugs-kyi yul-rnams-la gźan mig la-sogs-pa rnam-pa lna-pornams-kyis rab-tu 'jug-pa'o// de-bźin-du gzugs de-ñid-la śes-rab ces-pa ni lta-ba'o// rtog-pa źes-pa ni dnos-po 'dzin-pa'o// dpyod-pa źes-pa ni nespa'i don-to// dga'-ba zes-pa ni gzugs-la chags-pa'o// g'yo med bde-ba zespa ni gzugs dan lhan-cig sems gcig-tu byed-pa'o// de-ltar gzun-ba dan 'dzin-pa'i dbye-bas bsam-gtan rnam-pa bcu'o// 'dir srog-gi rtsol-ba źesbya-ba dag kyan lam ni gñis-po zes-pa g'yon dan g'yas-pa'i lam bsgyel-ba ste bgog [B 'gog] cin dbu-ma'i lam-du rab-tu źugs-pa'o// de yan dkyil-'khor bcu 'gog-pa-las rnam-pa bcu'o// 'dir thig-ler zes-pa dpral-bar srog ni rab-tu źugs śin gñis-ka'i bgod-pa bcom-pa źes-pa 'gro-ba dan 'on-ba dan bral-ba ni rtse gcig sems-pa žes bya-ba [B dan] dpral-bar srog 'dzin-pa'o// gtum-mo'i snan-ba gan zig srid-pa gsum-gyi nam-[m]kha'-la gyur-ba de ni rjes-su dran-pa ste rnam-pa bcur snar gsuns-so// ses-rab thabs-kyi bdagñid-kyis ni źes-pa śes- bya dań śes-pa gcig-tu 'dres-par gyur-pa ste/ 'gyur med bde-ba'i dban-gis gzugs-la tin-ne-'dzin-no// de yan srog la-sogs-parnams med-pa las rnam-pa bcu'o// de-ltar sbyor-ba yan-lag drug-gi sgrubthabs-so//

¹ Text nach *The Tibetan Tripitaka*. *Peking edition*. Vol. 46. Tokyo-Kyoto 1958, S. 273,4-7 bis 5-6. Verglichen mit (als B bezeichnet) The *Vimalaprabhā* commentary on the *Laghukālacakra Tantra*. Vol. 2. Bir 1976, Bl. 102-3 bis 103-4.

Nadapāda: Sekoddešatīkā²

idānīm pratyāhārādilakṣaṇamucyate/...³/ iha pratyāhāro nāma śarīre viṣayaviṣayiṇām daśānām sambandhenāpravṛttirvijñānasya śūnyatābimbe viṣayeṣu pravṛttiranyaiścakṣurādibhiḥ pañcavidhairiti/ tathā tasminneva bimbe prajñetyālokanam/ tarka iti bhāvagrahanam/ vicāra iti tasya niścayārthaḥ/ ratiriti bimbāsaktiḥ/ acalasukhamiti bimbena saha cittasyaikīkaraṇam/ evam grāhyagrāhakabhedena dhyānam daśavidham/ iha prāṇāyamo nāma dvimārga iti vāmadakṣiṇamārgaskhalanam nirodho madhyame mārge praveśaḥ sa ca daśavidho daśamaṇḍalanirodhataḥ/ iha bindāviti/ lalāṭe prāṇapraveśaḥ/ ubhayagatihata iti gamanāgamanarahitam/ dhāraṇā prāṇasya lalāṭa ekacittaṃ nāma/ caṇḍālyālokanaṃ yat tribhavasyāmbare sānusmṛtirdaśavidhā pūrvoktā/ prajñopāyātmakeneti/ jñeyajñānaikalolībhūtatvenākṣaraṇasukhavaśājjñānabimbe samādhiśceti sāpi daśavidhā prāṇādināmabhavata iti/ evaṃ ṣaḍaṅgayogaḥ sādhanam/

Anhang 2

Die Zitate in der Gunabharanī

In der Gbh finden sich die im folgenden angeführten Zitate aus anderen Texten. Nur bei einem Teil von ihnen nennt Raviśrījñāna die Quelle (nicht immer richtig!), doch waren noch einige darüberhinaus zu verifizieren. Das (Laghu-)Kālacakra-tantra taucht auf als: Kālacakra, Laghu-tantra, Laghu-Kālacakra-tantrādhirāja, Tantrādhirāja, Ādi-Buddha-tantrarāja. Es ist erkennbar an dem Sragdharā-Versmass, das überhaupt häufig in der Kālacakra-Literatur vorkommt (so in der Paramārthasevā, im Kālacakrottara). Es handelt sich um folgende Stellen!:

Kālacakra	III,93.94 (1 1/2 Verse)	Gbh fol. 9b1ff.
	III,124 (als III,139 bezeichnet; 1 V	Vers) fol. 6a7ff.
	IV,116 (1 Vers)	fol. 2a4ff.
	IV,117 (1/2 Vers)	fol. 2b1 ff.
	IV,127 (1 Vers)	fol. 12b5f.
	V,90.91 (2 Verse)	fol. 28a2ff.

- 2 Sekoddeśatīkā of Nadapāda (Nāropā), ed. by M. Carelli. Baroda 1941 (GOS 90), S. 35 f.
- 3 Hier werden die Verse des Tantras zitiert.

¹ Stellenangaben nach Kālacakra-tantra, ed. by Raghu Vira and Lokesh Chandra, Vol. 1, New Delhi 1966.

Einen Śloka (!) schreibt er fol. 21b1 dem Laghutantra zu, was des Versmasses wegen unmöglich ist.

Das Guhyasamāja-tantra tritt auf als: Śrī-Samāja, Śrī-Samājottara. Aus ihm² stammen:

Guhyasamāja	7,4 (1 <i>Śloka</i>)	Gbh fol. 25a1 f.
	18,141 (1 Śl.)	fol. 23a5
	18,142-146 (4 Śl.; eine Zeile fehlt)	fol. 23b3ff.
	18,147f. (1 Śl.)	fol. 24b1 f.
	18,148 (1/2 Śl.)	fol. 24b4f.
	18,149–151 (2 1/2 Śl.)	fol. 19b6ff.
	18,151 f. (1 Śl.)	fol. 25a3f.
	18,153 f. (1 1/2 Śl.)	fol. 25b1 f.
	18,154–157 (3 Śl.)	fol. 15b5ff.

Ferner schreibt Raviśrījñāna fol. 22a4ff. dem *Guhyasamāja 5 Śloka*s zu, die nicht in den edierten Texten stehen.

Hevajra-tantra ³	I,1,11 (1 Śl.)	fol. 25b5
Abhidhānottara⁴	(2 Śl.)	fol. 7a7ff.
Mahāmudrātilaka ⁵	(1 Śl.)	fol. 8b2
Māyājāla ⁶	(Prosa)	fol. 23a2f.
Paramārthasevā ⁷	(1 Vers)	fol. 7a2ff.
	(1 Vers)	fol. 8a6ff.
Prajñāpāramitā	(Prosa)	fol. 20a1 f.
Saraha	(1 Vers)	fol. 5a1f.
Nāgabuddhi: Karmo	fol. 23a1f.	

Nicht identifiziert blieben folgende Zitate:

Śloka-Verse: fol. 3a2 f. (1 Śl.), 3a7 (1/2 Śl.), 4b7 (1/2 Śl.), 5a1 (1 Śl.), 5b5 (1 Śl.), 6a3 f. (1 Śl.), 7b2 f. (1 Śl.), 18a3 ff. (3 Śl.), 19b5 (1/2 Śl.), 28a6 f. (1 Śl.).

- 2 Stellenangaben nach *Guhyasamāja-tantra*, ed. by S. Bagchi. Darbhanga 1965, da dieser die Verse durchzählt.
- 3 ed by D.L. Snellgrove, Vol. 2, London 1959, S. 2.
- 4 Im Kanjur Abt. rGyud als Abhidhānottara-tantra-nāma, Peking ed. Vol. 2, Nr. 17. Tohoku-Katalog Nr. 369. S.a. R. Mitra, The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal. Calcutta 1882, S. 1 ff.
- 5 Im Kanjur Abt. rGyud als Śrī-Mahāmudrātilaka-nāma-mahāyoginī-tantrarājā-dhipati, Peking ed. Vol. 1, Nr. 12, Tohoku-Katalog Nr. 420.
- 6 Im Kanjur Abt. rGyud als Māyājāla-mahātantrarāja-nāma, Peking ed. Vol. 4, Nr. 102. Tohoku-Katalog Nr. 466.
- 7 Im Tanjur Abt. rGyud, Peking ed. Vol. 47, Nr. 2065. Tohoku-Katalog Nr. 1348. Es handelt sich um einen Kālacakra-Kommentar. S.a. S. Sakai, On the Paramārthasevā, in: Journal of Indian and Buddhist Studies Vol. 8 (1960), S. 359-352.
- 8 Im Tanjur Abt. rGyud, Peking ed. Vol. 62, Nr. 2676. Tohoku-Katalog Nr. 1811.

DER SECHSGLIEDRIGE YOGA DES KĀLACAKRA-TANTRA 45

Indravajrā: fol. 4b2 (1 Zeile), 17a5 (1 Zeile).

Upendravajrā: fol. 21a6 (1 Zeile).

Ferner fol. 28b2 f. (2 Zeilen), 3a5 (1 Zeile) in mittelindischem Dialekt. Raviśrījñāna erwähnt nur: Mūla-tantra (das Grundwerk des Kālaca-kra, das verloren ist), Sekoddeśa⁹, Vimalaprabhā, Saṃvaratantra¹⁰, sowie sein eigenes Werk Amṛtakaṇikā-nāma-āryanāmasaṅgīti-ṭippaṇī¹¹.

⁹ Im Kanjur Abt. rGyud, Peking ed. Vol. 1, Nr. 3. Tohoku-Katalog Nr. 361.

¹⁰ Im Kanjur Abt. rGyud als Tantrarājaśrīlaghusambara-nāma, Peking ed. Vol. 2, Nr. 16. Tohoku-Katalog Nr. 368.

¹¹ Im Tanjur Abt. rGyud, Peking ed. Vol. 48, Nr. 2111. Tohoku-Katalog Nr. 1395.