

# Der sechsgliedrige Yoga des Klacakra-tantra

Autor(en): **Grönbold, Günter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **37 (1983)**

Heft 1

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146674>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# 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»<sup>1</sup> 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 sñon-po* («Blaue Annalen», 1476–78 n. Chr.) nennt ihn «den höchsten aller Wege des Vajrayāna»<sup>2</sup>. In den meisten der bisher erschienenen Arbeiten zu diesem Thema wurde jedoch der ṢAY, wie er im *Guhyasamāja-tantra* auftritt, dargestellt<sup>3</sup>, kaum noch der ṢAY des *Kālacakra-tantras*<sup>4</sup>, 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

- 1 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 ṢAY tritt aber auch im Hinduismus auf, s. dazu Grönbold (Anm. 4), S. 134 ff., sowie Pensa (Anm. 3), S. 522 ff. u. Verf., *Materialien zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-yoga. I. Der Ṣaḍaṅga-yoga im Hinduismus*, in: *Indo-Iranian Journal* Vol 25 (1983).
- 3 S. Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*. (Calcutta 1958<sup>2</sup>), S. 164–173. A. Zigmund-Cerbu, *The Ṣaḍaṅgayoga*, in: *History of Religions* Vol. 3 (1963), S. 128–134. C. Pensa, *Osservazioni e riferimenti per lo studio dello ṣaḍaṅga-yoga*, in: *Istituto Orientale di Napoli. Annali*. Vol. 19 (1969), S. 521–528. A. Wayman, *Yoga of the Guhyasamājantra*, Delhi (1977), S. 36 ff.
- 4 G. Grönbold, *Ṣaḍ-aṅga-Yoga*. Raviśrījñāna's Guṇabharanī nāma Ṣaḍaṅgayogaṭīpaṇī 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 Naḍapāda (tibet. Nāro-pa<sup>5</sup>) identisch, die auch fälschlich «six yoga» genannt werden<sup>6</sup>. Die beiden Doktrinen berühren sich nur in einem Punkt, nämlich in *gTum-mo*. Der «Ṣaḍ-dharma(-upadeśa)» umfasst: *gtum-mo* (Sanskrit *caṇḍālī*, s. u.), die innere Hitze; *sgyu-lus* (*māyā-kāya*), 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 untersuchen<sup>7</sup>, denn Nāro-pa bespricht in seinem Werk *Sekoddeśa-ṭīkā* auch den richtigen ṢAY<sup>8</sup>. Etwas anderes wieder ist der «ṣaḍ-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) wiederholt<sup>9</sup>. Im ṢAY des *Kālacakra-tantras* aber ist von Übungsperioden von «drei Jahren, drei Monaten und drei Tagen» die Rede<sup>10</sup>. Der «ṣaḍ-adhvan», der im kaschmirischen Śivaismus vorkommt, umfasst dagegen: *varṇa*, *mantra*, *pada*, *kalā*, *tattva* und *bhuvana*<sup>11</sup>. Ein Ritus schliesslich ist «ṣaḍ-aṅga-nyāsa». Hierbei werden sechs Körperteile berührt und mit Mantras besprochen: Augen, Ohren, Nasenwurzel, Zunge, Stirn und Brust<sup>12</sup>.

- 5 Nāro-pa 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 *Sekoddeśaṭīkā of Naḍapāda (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. 773 f., Nr. 2181 f.
- 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 haben<sup>13</sup>. Der König Sucandra von Śambhala, der Buddha um die Lehre des Kālacakra-Yoga gebeten hatte (*Kālacakra-tantra* I,1) soll dann das Grundwerk (*mūla-tantra*) niedergeschrieben haben<sup>14</sup>. Nun ist aber Śambhala 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-tantra*<sup>15</sup>. 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*) erwähnt<sup>16</sup>, sowie Bagdad<sup>17</sup>. 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 sein<sup>18</sup>. 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 *Laghutrantras* nach diesem

- 13 A. K. Warder, *Indian Buddhism*. Delhi (1980<sup>2</sup>), S. 491 glaubt deshalb, es sei in Āndhra 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.
- 15 *Kālacakra-tantra and other texts*, ed. by Raghu Vira and Lokesh Chandra, Vol. 1. New Delhi 1966 (ŚPS 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 (ŚPS 81). B. Banerjee, *Über das Lokadhātu Paṭala* I. Kap. des *Laghu-Kālacakra-tantra-rāja*. Phil. Diss. München 1959. Nach der *Guṇabharanī* (fol. 4a3f.) hat der grosse Bodhisattva Mañjuśrī auf Befehl des erhabenen Kālacakra das *Laghukālacakrabhagavattantra* verfasst und in Śambhala verkündet. Der Saṅgīti-Text (das *Mūla-tantra*) stammt danach von Vajrapāṇi (bzw. seiner Verkörperung Sucandra). Ein König von Śambhala, Puṇḍarīka, Verkörperung des Avalokiteśvara, schrieb den Kommentar *Vimalaprabhā* dazu.
- 16 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.
- 17 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.
- 18 H. Hoffmann, *Tibet. A handbook*. Bloomington (1975), S. 144.

Zeitpunkt entstanden ist<sup>19</sup>. Jedoch zitiert schon Nāro-pa das *Laghutantra* in seiner *Sekoddeśaṭīkā*.

Eine Besonderheit des Systems ist der Ausbau der Lehre von einem Ādi-Buddha, einem «Ur-Buddha», der als sechster zu der bisherigen Pentade der Tathāgatas 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. zuñ 'jug-pa, auch *yab-yum*)<sup>20</sup>, der Vereinigung der beiden Polaritäten (männlich-weiblich, *upāya* [Technik] – *prajñā* [Intuition], *śūnyatā* [Leerheit] – *karuṇā* [Mitleid], aber auch *samsāra* – *nirvāṇa* usw.). Das Ergebnis ist der Zustand des «*mahāsukha*»<sup>21</sup>, des «Grossen Glücks». Der ṢAY 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 hatten<sup>22</sup>. Die «mikrokosmische» Konsequenz war eben der ṢAY. 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.

20 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.

22 Schuh, op. cit., S. 20ff. 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 Atems<sup>23</sup>. 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 ŚAY im Kālacakra-System sind die Verse IV,115–119 des *Laghu-Tantras* (es ist anzumerken, dass der Ausdruck «*śad-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 initiiert wurde<sup>24</sup>. Seine beiden Werke dazu wurden später von Raviśrījñāna (ca. 12. Jh.) kommentiert (dessen *Guṇabharanī* [künftig *Gbh*] ist bisher der einzige erhaltene Sanskrittext<sup>25</sup>). Neben der Anupamarakṣita-Schule gibt es noch andere. So eine des Śabariśvara, der ebenfalls ein Werk zum ŚAY verfasste<sup>26</sup> und der verschiedenen Meistern erschien (ob *in persona* oder in einer Vision, ist nicht klar) und seine Auslegung verkündete<sup>27</sup>. Diese ŚAY-Schulen liefen in Vibhūticandra (Anfang des 13. Jh.)<sup>28</sup> zusammen, der die meisten dieser Werke ins Tibetische übersetzte.

### *Die Lehren des ŚAY*

Wie in Indien zu allen Zeiten ist das Wissen um den praktischen Weg (*mārga*) nur von einem Meister (*guru*) zu erlangen<sup>29</sup>. Und dann ging der

23 Es sei daran erinnert, dass die Übungsanweisungen Buddha's schon grossen Wert auf *ānāpāna-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 Kālavādins.

24 s. die Geschichte bei Verf., op.cit., S. 57ff. u. S. 124ff. u. Verf., *Materialien... II. Die Offenbarung des Śadaṅga-yoga im Kālacakra-System*, in: *Central Asiatic Journal* Vol. 27 (1983).

25 s. Verf., op.cit., bes. S. 127ff.

26 s. Verf., op.cit., S. 132f. Es gibt Texte zum ŚAY 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.

28 s. Verf., op.cit., S. 129f. u. Verf., *Materialien... III. Die Guru-Reihen im buddhistischen Śadaṅga-yoga*, in: *Zentralasiatische Studien* 16 (1982).

29 Seine Merkmale beschreibt ein Zitat aus der *Paramārthasevā* in *Gbh* fol. 8a6ff.

Verwirklichung des ṢAY ein langes Ritual voraus<sup>30</sup>, in dem Verehrungs- (*pūjā*) und Reinigungsakte (*viśuddhi*), Gelübde (*vrata*) und Initiationen (*seka* oder *abhiṣeka*)<sup>30a</sup> 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»<sup>31</sup>. An anderer Stelle wird das Denken des Adepten (*sādhaka*) als «feindliches Heer» (*pratiśeṇā*) 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 117<sup>32</sup>:

*pratyāhāro daśānām viśayaviśayinām apravṛttiḥ śarīre  
prajñā tarko vicāro ratir acalasukhaṃ dhyānam apyekacittam/  
prāṇāyāmo dvimārgaskhalanam api bhavenmadhyame prāṇaveśo  
bindau prāṇapraveśo hyubhayagatihato dhāraṇā caikacittam//116  
caṇḍālyālokanam yadbhavati khalu tanau cāmbare 'nusmr̥tiḥ syāt  
prajñopāyātmakenākṣaraṇasukhavaśājñānabimbe samādhiḥ/*

30 *Sekoddeśaṭīkā*, 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 *māraḥ 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 *Sekoddeśaṭīkā*, S. 35. Zwei Kommentare zu den Versen s. Anhang I.

Die tibetische Übersetzung lautet<sup>33</sup>:

so-sor sdud-pa lus-la yul dañ yul-can bcu-po-rnams ni rab-tu 'jug-pa med-pa'o//  
 bsam-gtan dag kyañ śes-rab rtog dañ dpyod-pa dga' dañ g'yo med bde-ba rtse gcig  
 sems-pa'o//  
 srog-rtsoł dag kyañ lam ni gñis-po dag ni bsgyel ziñ dbu-mar srog ni źugs-pa dag tu  
 'gyur//  
 thig-ler srog ni rab-tu źugs śiñ gñis ka'i bgrod-pa bcom ste rtse gcig sems-pa 'dzin-  
 pa'o//  
 gtum-mo'i snañ-bar gañ źig gyur-pa nes-par lus dañ nam-mkha'-la yañ rdzes-su dran-  
 par 'gyur//  
 śes-rab thabs-kyi bdag-ñid-kyis ni 'gyur med bde-ba'i dbañ-gis ye-śes gźugs-la tiñ-ñe-  
 '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 *Anusmṛti* (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-viśaya-asamprāyoga*) 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 Zustand<sup>34</sup>. Die Folge davon

33 *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 dañ po'i sañs rgyas las phyuñ 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 *Sekoddeśaṅkā*, 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 Paṭāñjali 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» (*jhānaṅga*) 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 ŚAY des *Guhyasamāja* gilt, was Zigmund-Cerbu feststellte<sup>35</sup>: «the elements of mystical physiology, inner winds and sexual energy, seem to be quite secondary». Im ŚAY 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 fliesse<sup>36</sup>, findet sich schon in frühen hinduistischen *Upaniṣaden* (z.B. *Chāndogya-Up.* VIII,6,1–6. *Bṛhadāraṇyaka-Up.* 2,1,19. *Maitrāyaṇīya-*

35 op.cit., S. 134.

36 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 *Gheraṇḍa-saṃhitā*, *Hathayogapradīpikā*, *Ṣaṭcakranirūpaṇa* u.a. Noch zuwenig bekannt war bisher, dass es im buddhistischen Tantrismus eine vergleichbare, in Einzelheiten anders gestaltete, «mystische Physiologie»<sup>37</sup> 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 «*prāṇa*». *Prāṇa* (tibet. *srog*) ist nämlich nicht nur die Atemluft, sondern besitzt Substantialität. *Prāṇa* 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 *prāṇa* 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 *Suṣumnā* (Mitte), *Piṅgalā* (rechts) und *Idā* (links)<sup>38</sup>. Beim gewöhnlichen Menschen pulsiert der *prāṇa*<sup>39</sup> 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 *prāṇa* aus den beiden äusseren Bahnen in die mittlere eintreten zu lassen, heisst eben *Prāṇāyāma* (*Gbh* fol. 15a4, *Sekoddeśaṭkā*, S. 38). Ein Mittel dazu ist das Atemanhalten (*kumbhaka*). Von den Wirkungen des Atemanhaltens werden wir später erfahren. Den drei Atemvorgängen werden folgende «Keimsilben» (*bija-mantra*) zugeordnet: Einatmen (*praveśa* od. *śvāsa*) – *Oṃ*, Ausatmen (*nirgama* od. *niḥśvāsa*) – *Āḥ*, Anhalten (*sthiti* od. *nirodha*) – *Hūṃ* (*Gbh* fol. 12b6f. *Sekoddeśaṭkā*, S. 38). Bei Vereinigung (*ekayoga*) der *Lalanā* und *Rasanā* wird ein «Leuchten des Denkens» (*cittābhāsa*) gesehen (*Gbh* fol. 7a1 f.), das eine Schau der Dreiwelt ist. An anderer Stelle (*Gbh* fol. 16a5f.) schildert Raviśrījñāna den Vorgang so: «Durch Ausspre-

37 Dasgupta, op.cit., S. 145 ff.

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

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

chen der Silbe *Hūṃ* 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 *ṢAY* 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 *Gbh*<sup>40</sup>. 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 konsekriert<sup>41</sup>. 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) vergänglichlicher Art, ist der Mantra *Hūṃ* zu sprechen, und durch die Gnade des Meisters und das unmittelbare Verstehen der vierten, der natürlichen Wonne (*ānanda*)<sup>42</sup> entsteht die Zurückhaltung des *Bodhicitta*-tropfens (*bodhicitta-bindunirodha*) und dadurch erlangt man einen Augenblick des Unvergänglichen (*akṣaraṇakṣaṇalābha*). 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 svakarakamalenollānaṃ kartavyam.*

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*-, *virma*- und *sahaja-ānanda*, *Gbh* fol. 6a7ff. Zitat aus *Kālacakra-tantra*, angeblich *Abhiśekapaṭala* 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.

net<sup>43</sup>. 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») erwähnt<sup>44</sup>. Sogar die Terminologie ist noch gleich: «Ein Yogin, dessen Glied stets fest ist, ist einer, der den Samen stets oben behält»<sup>45</sup>. Freilich muss, bevor der Same nach oben geführt werden kann, erst der für das Glied *Dhāraṇā* 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 *Prāṇa* 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 (*upāya*) 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 habe<sup>46</sup>. Zuerst sieht man eine Erscheinung in der Form eines Lichtstrahls (*marīcikā*)<sup>47</sup>, dann Rauch (*dhūmra*), ein Glühwürmchen (*khadyota*), ein Leuchten gleich einer Lampe (*dīpavajjvalam*); das fünfte Zeichen ist ein beständiges Leuchten wie der wolkenlose Himmel (*sadālokaṃ nirabhraṃ gaganasannibham*). Auch das wieder gründet in altindischen Meditationserfahrungen. Die *Śvetāśvatara-Upaniṣad* 2,11 nennt neun «Erscheinungsformen» (*rūpa*): Nebel (*nīhāra*), Rauch (*dhūma*), Sonne (*arka*), Feuer (*anala*), Wind (*anila*), Glühwürmchen (*khadyota*), Blitz (*vidyut*), Kristall (*sphaṭika*) und Mond (*śaśin*)<sup>48</sup>. Wie andere Gruppen ist auch diese im Kālacakra verdop-

43 Dasgupta, op.cit., S. 162 ff.

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

45 *Gbh* fol. 7b2: *stabdhalingaḥ sadā yogī ūrdhvaretāḥ sadā bhavet*.

46 Ed. Bhattacharyya, S. 164; ed. Bagchi, S. 133, Vers 150f.; ed. Matsunaga XVIII, 150; zitiert in *Gbh* fol. 19b6ff. u. *Sekoddeśaṭikā*, 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 (1971<sup>2</sup>), S. 38 weist die Zeichen der Stufe *Pratyāhāra* zu, wie es anscheinend manche Texte tun.

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

48 A. Silburn, *Śvetāśvatara Upaniṣad*. (Paris 1948), S. 4.

pelt; so nennt die *Gbh* zehn Zeichen<sup>49</sup>: *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 «Tag- u. Offener-Raum-Yoga» (*divāyogo 'bhyavakāśayogaś ca*, *Gbh* fol. 20a4), weil man nun gleichsam in den wolkenfreien Himmel blickt. Er betont ausdrücklich, dass der *Guhyasamāja* das erste und zweite Zeichen verdreht (*prathama-dvītiya-vilomena*)<sup>50</sup>. Diese Zeichen erscheinen aus der Leere (*śūnya*; *Sekoddeśaṭīkā*, S. 37). Nach der *Gbh* (fol. 22b6 ff.) treten die Zeichen auf beim Aufgehen (*layana*) eines Elements in das andere: Erde → Wasser: *marīcikā*, Wasser → Feuer: *dhūma*, Feuer → Luft: *khadyotakā*, Luft → Bewusstsein (*viññāna*): *dīpa*. «Dann tritt das Bewusstsein mit der *Dhāraṇā* in das Leuchtende ein» (Zitat in *Gbh* fol. 23a2<sup>50a</sup>). Das wird auch als das Schwinden der fünf Kreise (*pañca-maṇḍala-kṣaya*) bezeichnet (*Gbh* fol. 18b2 ff., *Sekoddeśaṭīkā*, S. 46)<sup>51</sup>. 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 *Sekoddeśaṭīkā*, S. 47f.; s.a. *Sekoddeśaṭīkā*, S. 35: hier als fünftes Zeichen Flamme (*javālā*).

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

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

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

druck der *Sandhā-bhāṣā* (tibet. *dgoṅs-skad*), der aenigmatischen Sprache, wie sie in diesen Texten vielfach gebraucht wird<sup>52</sup>. Treffender wäre *Caṇḍī*, «die Heisse». So wird der Ausdruck nämlich ins Tibetische übersetzt: *gtum-mo* (kommt in Nāro-pa's *ṣaḍ-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 *Caṇḍālī* das buddhistische Äquivalent zur hinduistischen *Kuṇḍalinī*<sup>53</sup>. Da die hinduistischen Texte später sind, stellt also der ṢAY eine Vorstufe dar<sup>54</sup>.

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 *Nirmāṇacakra* (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.)<sup>55</sup>. Zu ihnen werden verschiedene Vierer-Gruppen in Beziehung gesetzt, hauptsächlich die verschiedenen «Körper»: *Nirmāṇa-*, *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 (*lalāṭa*) und Hinterkopf (*uṣṇīṣa*; z. B. *Gbh* fol. 15a4, *Sekoddeśaṭīkā*, S. 35,42). Auf dieser Stufe wird die *Caṇḍālī* als im Nabel befindlich beschrieben (*Kālacakra-tantra* IV,110, *Sekoddeśaṭīkā*, S. 42).

Wie andere Fünfergruppen wird im Kālacakra-System auch diese erhöht und so hören wir im ṢAY von 6 Lotussen. Es tritt nämlich noch einer im Bereich der Geschlechtsorgane (*guhya*) hinzu (*Gbh* fol. 13a2. 26b2ff., *Sekoddeśaṭīkā*, S. 42<sup>56</sup>). Im Geschlechts-Lotus findet die Unterdrückung

52 Eliade, op.cit., S. 258 ff.

53 Eliade, op.cit., S. 254 ff.

54 Der Weg ging wahrscheinlich über die Gorakṣanātha-Yogins, die zunächst Buddhisten waren und dann Hindus wurden.

55 S. Tsuda, *The Samvarodaya-Tantra*, Tokyo 1974, S. 62 ff., 326 f. Dasgupta, *Introduction*, S. 146 ff. *Hevajra-Tantra*, ed. by D.L. Snellgrove. Vol. 1. London 1959, S. 49 ff.

56 *Sekoddeśaṭīkā*, 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: *guhyagataś cittabindunirud-dhah*), 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 ist<sup>57</sup>.

In diesen *Cakras* können durch die Unterdrückung (*nirodha*) einer bestimmten Anzahl von Atemzügen (nämlich je 3600) die sog. «Stufen (*bhūmi*) eines Bodhisattva» erlangt werden<sup>58</sup>. 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 *Arciṣmatī*, im Herzlotus *Sudurjayā* und *Abhimukhī*, in der Kehle *Dūraṅgamā* und *Acalā*, in der Stirne (*ūrṇa-abja*) *Sādhumatī* und *Dharmameghā*. Im Kronen-rad (*uṣṇīṣacakra*) folgen dann die Buddha-Stufe *Samantaprabhā* und die Vajradhara-Stufe (d.i. die Stufe eines Ādibuddha) *Jñānavatī*. So ist man durch das Zurückhalten von 21 600<sup>59</sup> 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 *Caṇḍālī* «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 Körper<sup>60</sup>, 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. *tiñ-ñe-'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 ātmacittam sa eva ākāśadhātuḥ*, «das Denken des eigenen Selbstes, das gerade ist der Äther-Bereich».

Relative (*saṃvṛti-*) und absolute Wahrheit (*paramārtha-satya*)<sup>60a</sup> sind nun eins. Andererseits kann man den letzten Zustand auch mit der Bezeichnung versehen, die er seit der Mādhyamika-Philosophie trägt: *śūnya*, das Leere<sup>61</sup>, denn es heisst: «von den Bodhisattvas wird die Leere «*Samādhi*» genannt<sup>62</sup>». 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-āṅga-yoga die Buddhaschaft.»<sup>63</sup>

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 *Guhyasamāja*<sup>64</sup>: «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 Befleckungen, Māras usw., und (erlangt) die 10 Kräfte; ganz rein durch *Anu-smṛti* (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*)»<sup>65</sup>.

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

60a Gleich zu Anfang sagt Raviśrī (*Gbh* fol. 2b4): «Der Weltkreislauf (*samsāra*), 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. 2b5f.

62 *Bodhisattvair śūnyatā samādhirityucyate*, *Sekoddeśaṭīkā*, S. 42; vgl. *Gbh* fol. 25a6f.

63 *Evam ṣaḍāṅgayogena buddhatvaṃ yoginām sidhyaṭīti*, *Sekoddeśaṭīkā*, 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 (Ratnasambhava), *Anusmṛti* – Kamaladhara (Ami-tābha), *Samādhi* – Cakrin (Vairocana).

Zum Schluss sei aus einem anderen Kālacakra-Text, dem *Kālacakrotara*<sup>66</sup> nochmal eine Beschreibung der sechs Glieder angeführt<sup>67</sup>.

«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 *Mahāsādhana*<sup>68</sup>. 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 ṢAY 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 Tibetan 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 Nadapāda*, 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 *Guhyasamāja-tantra* und seinem ṢAY zu sagen<sup>69</sup>. 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.<sup>70</sup> über das 6./7. Jh.<sup>71</sup> bis zum 8. Jh.<sup>72</sup>. Der ṢAY wird im 18. Kapitel besprochen<sup>73</sup>, das als *Uttaratantra* betrachtet wurde und meist selbständig als «*Samājottara*» zitiert wird. Es dürfte somit später als das übrige *Tantra* entstanden sein<sup>74</sup>. Der *Guhyasamāja* kennt bereits einen 6. Buddha und stellt den Tathāgatas weibliche Partnerinnen an die Seite. Und doch sind im Bereich des ṢAY wesentliche Unterschiede, das wird bei den Gliedern *Dhāranā* und *Anusmṛti* 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» (*paramākṣara*), dem Leeren (*śūnya*). Und speziell der ṢAY 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.

70 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 ṢAY im Rahmen des «*Caturaṅga-sādhana*» abgehandelt wird (s. Anm. 68 u. 73). Nun ist das *Caturaṅga-sādhana* aber schon im 12. Kapitel besprochen worden (ed. Bhattacharyya, S. 57f.; ed. Bagchi 12,60ff.; ed. Matsunaga XII, 60ff.), ohne dass hier der ṢAY erwähnt würde! S.a. Yukei Matsunaga, *Himitsu-shūe Uttaratantra 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 ŚAY-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 *Sekoddeśaṅkā* steht. Dabei ergibt sich das überraschende Ergebnis, dass beide Texte wörtlich übereinstimmen. Wer hier wen benützt hat kann noch nicht geklärt werden.

*Vimalaprabhā*<sup>1</sup>

Da ni so-sor sdud-pa la-sogs-pa'i mtshan-ñid gsuṅs-pa/ so-sor źes-pa la-sogs-pa ste// 'dir so-sor sdud-pa źes bya-ba ni yul-la [B lus-la] yul dañ yul-can bcu-po-rnams-kyi 'brel-bas nam-par źes-pa rab-tu 'jug-pa med-pa ste/ stoñ-pa'i gzugs-kyi yul-rnams-la gźan mig la-sogs-pa nam-pa lña-po-rnams-kyis rab-tu 'jug-pa'o// de-bźin-du gzugs de-ñid-la źes-rab ces-pa ni lta-ba'o// rtog-pa źes-pa ni dños-po 'dzin-pa'o// dpyod-pa źes-pa ni ñes-pa'i don-to// dga'-ba źes-pa ni gzugs-la chags-pa'o// g'yo med bde-ba źes-pa ni gzugs dañ lhan-cig sems gcig-tu byed-pa'o// de-ltar gzuñ-ba dañ 'dzin-pa'i dbye-bas bsam-gtan nam-pa bcu'o// 'dir srog-gi rtsol-ba źes-bya-ba dag kyañ lam ni gñis-po źes-pa g'yon dañ g'yas-pa'i lam bsgyel-ba ste bgog [B 'gog] ciñ dbu-ma'i lam-du rab-tu źugs-pa'o// de yañ dkyil-'khor bcu 'gog-pa-las nam-pa bcu'o// 'dir thig-ler źes-pa dpral-bar srog ni rab-tu źugs śiñ gñis-ka'i bgod-pa bcom-pa źes-pa 'gro-ba dañ 'oñ-ba dañ bral-ba ni rtse gcig sems-pa źes bya-ba [B dañ] dpral-bar srog 'dzin-pa'o// gtum-mo'i snañ-ba gañ źig srid-pa gsum-gyi nam-[m]kha'-la gyur-ba de ni rjes-su dran-pa ste nam-pa bcur sñar gsuṅs-so// źes-rab thabs-kyi bdag-ñid-kyis ni źes-pa źes- bya dañ źes-pa gcig-tu 'dres-par gyur-pa ste/ 'gyur med bde-ba'i dbañ-gis gzugs-la tiñ-ñe-'dzin-no// de yañ srog la-sogs-pa-rnams med-pa las nam-pa bcu'o// de-ltar sbyor-ba yan-lag drug-gi sgrub-thabs-so//

<sup>1</sup> 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.

Naḍapāda: *Sekoddeśaṭīkā*<sup>2</sup>

*idānīm pratyāhārādilakṣaṇamucyate/ . . .<sup>3</sup>/ iha pratyāhāro nāma śarīre viṣayaviṣayinām daśānām sambandhenāpravṛttirvijñānasya śūnyatābimbe viṣayeṣu pravṛttiranyaiścakṣurādibhiḥ pañcavidhairiti/ tathā tasminneva bimbe prajñetyālokanam/ tarka iti bhāvagrahanam/ vicāra iti tasya niścayārthah/ ratiriti bimbāsaktiḥ/ acalasukhamiti bimbena saha cittasyaikīkaraṇam/ evam grāhyagrāhakabhedenā dhyānaṃ daśavidham/ iha prānāyamo nāma dvimārga iti vāmadakṣiṇamārgaskhalanaṃ nirodho madhyame mārge praveśah sa ca daśavidho daśamaṇḍalanirodhataḥ/ iha bindāviti/ lalāṭe prānapraveśah/ ubhayagatihata iti gamanāgamana-rahitam/ dhāraṇā prānasya lalāṭa ekacittaṃ nāma/ caṇḍālyālokanam yat tribhavyāmbare sānusr̥ṭirdaśavidhā pūrvoktā/ prajñopāyātmakeneti/ jñeyajñānaikalolībhūtatvenākṣaraṇasukhavaśājñānabimbe samādhiśceti sāpi daśavidhā prāṇādināmabhavata iti/ evaṃ ṣaḍaṅgayogaḥ sādhanam/*

## Anhang 2

### Die Zitate in der *Guṇabharāṇī*

In der *Gbh* finden sich die im folgenden angeführten Zitate aus anderen Texten. Nur bei einem Teil von ihnen nennt Ravisr̥ijñāna 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*, *Adi-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<sup>1</sup>:

<i>Kālacakra</i>	III,93.94 (1 1/2 Verse)	<i>Gbh</i> fol. 9b1 ff.
	III,124 (als III,139 bezeichnet; 1 Vers)	fol. 6a7 ff.
	IV,116 (1 Vers)	fol. 2a4 ff.
	IV,117 (1/2 Vers)	fol. 2b1 ff.
	IV,127 (1 Vers)	fol. 12b5 f.
	V,90.91 (2 Verse)	fol. 28a2 ff.

2 *Sekoddeśaṭīkā* of Naḍapāda (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 Vermesses wegen unmöglich ist.

Das *Guhyasamāja-tantra* tritt auf als: *Śrī-Samāja*, *Śrī-Samājottara*. Aus ihm<sup>2</sup> stammen:

<i>Guhyasamāja</i>	7,4 (1 <i>Śloka</i> )	<i>Gbh</i> fol. 25a1 f.
	18,141 (1 <i>Śl.</i> )	fol. 23a5
	18,142–146 (4 <i>Śl.</i> ; eine Zeile fehlt)	fol. 23b3 ff.
	18,147f. (1 <i>Śl.</i> )	fol. 24b1 f.
	18,148 (1/2 <i>Śl.</i> )	fol. 24b4f.
	18,149–151 (2 1/2 <i>Śl.</i> )	fol. 19b6 ff.
	18,151f. (1 <i>Śl.</i> )	fol. 25a3f.
	18,153f. (1 1/2 <i>Śl.</i> )	fol. 25b1 f.
	18,154–157 (3 <i>Śl.</i> )	fol. 15b5 ff.

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

<i>Hevajra-tantra</i> <sup>3</sup>	I,1,11 (1 <i>Śl.</i> )	fol. 25b5
<i>Abhidhānottara</i> <sup>4</sup>	(2 <i>Śl.</i> )	fol. 7a7 ff.
<i>Mahāmudrātilaka</i> <sup>5</sup>	(1 <i>Śl.</i> )	fol. 8b2
<i>Māyājāla</i> <sup>6</sup>	(Prosa)	fol. 23a2f.
<i>Paramārthasevā</i> <sup>7</sup>	(1 Vers)	fol. 7a2 ff.
	(1 Vers)	fol. 8a6 ff.
<i>Prajñāpāramitā</i>	(Prosa)	fol. 20a1 f.
Saraha	(1 Vers)	fol. 5a1 f.
Nāgabuddhi: <i>Karmānta-vibhaṅga-nāma</i> <sup>8</sup>	(1 1/2 <i>Śl.</i> )	fol. 23a1 f.

Nicht identifiziert blieben folgende Zitate:

*Śloka*-Verse: fol. 3a2f. (1 *Śl.*), 3a7 (1/2 *Śl.*), 4b7 (1/2 *Śl.*), 5a1 (1 *Śl.*), 5b5 (1 *Śl.*), 6a3f. (1 *Śl.*), 7b2f. (1 *Śl.*), 18a3 ff. (3 *Śl.*), 19b5 (1/2 *Śl.*), 28a6f. (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-tantrarāja-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.

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

*Upeṇḍravajrā*: fol. 21a6 (1 Zeile).

Ferner fol. 28b2f. (2 Zeilen), 3a5 (1 Zeile) in mittelindischem Dialekt.

Raviśrījñāna erwähnt nur: *Mūla-tantra* (das Grundwerk des Kālacakra, das verloren ist), *Sekoddeśa*<sup>9</sup>, *Vimalaprabhā*, *Samvaratantra*<sup>10</sup>, sowie sein eigenes Werk *Amṛtakanikā-nāma-āryanāmasaṅgīti-ṭippanī*<sup>11</sup>.

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.