

Die erkenntnistheoretisch-logische Tradition des Buddhismus

**Prof. Dr. Ernst Steinkellner
Universität Wien**

Die erkenntnistheoretisch-logische Tradition des Buddhismus

von: Ernst Steinkellner, Institut für Tibetologie und Buddhismuskunde,
Universität Wien

Das kultur- und philosophiegeschichtliche Phänomen einer erkenntnistheoretisch-logischen Tradition im Buddhismus möchte ich Ihnen mit einigen knappen Skizzen in folgender Gliederung vorstellen: Zunächst ein paar Bemerkungen zum allgemeinen geistesgeschichtlichen Umfeld und zu den besonderen Voraussetzungen der Tradition; dann einiges zum Korpus dieser Tradition mit einem kurzen Abriss ihrer historischen Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart; schließlich zwei Beispiele für die Arbeitsthemen und Leistungen der Tradition.

(A.) Der allgemeinen indischen Entwicklung entsprechend ist das Aufkommen einer erkenntnistheoretischen, und innerhalb dieser auch logischen Tradition auch im Buddhismus ein Phänomen, das sich philosophiegeschichtlich erst in Anschluß an die volle Entfaltung der klassischen Systeme einstellt. Wir beobachten in der indischen Philosophiegeschichte in den ersten vier Jahrhunderten n. u. Z. die Ausarbeitung umfassender Systeme - des Sāṃkhya, Vaiśeṣika und Nyāya - , die sich zuerst in knappen Merksätzen, sogenannten Sūtren (im Vaiśeṣika und Nyāya), oder in Merksätzen mit Erklärungen, sogenannten Vārttikas (z.B. *Śaṣṭitantra* des Sāṃkhya), textlich niederschlagen. Diese Merksätze lassen zwar ihrerseits bereits eine Entwicklung der Systeme erkennen, werden aber durch das Einsetzen einer Periode der Kommentierung kodifiziert (das Vaiśeṣika ist in diesem Punkt ein Problem), in der die Systeme auch in Hinsicht auf ihre innere Konsistenz ausgearbeitet werden. Die Systeme gehören verschiedenen Entwicklungsströmen an und haben bereits eine unterschiedlich lange Vorgeschichte hinter sich, in der seit der spät-vedischen Zeit ihre „leitenden Grundgedanken“ in verschiedenen Kontexten vertreten werden und sich in diesen teilweise auch niederschlagen, wie das etwa im Falle der Tradition des Sāṃkhya-Systems relativ gut bekannt ist.

Anders bei den Buddhisten: Hier ist die Systembildung nicht so vor sich gegangen, daß „leitende Grundgedanken allmählich ausgebaut und zum System erweitert werden“ (Frauwallner 1971: 127). Die Lehre des Buddha ist ja ursprünglich nicht systematisch gewesen; sie war auch nicht auf ein System hin ausgerichtet. Es setzten vielmehr erst in der Nachfolge des Buddha zuerst Versuche ein, die übernommenen Begriffe und Ideen zu ordnen und einzelne Probleme der Grundgedanken zu lösen. Und der auf diese aufbauende Versuch, solche „Ansätze zu einer geschlossenen Einheit zusammenzufassen“ (*ibid.*), kann hier deutlich mit bestimmten Persönlichkeiten verbunden werden. Im Falle des Sarvāstivāda-Systems z. B. mit Dharmaśrī und seinem *Abhidharmasāra* (*ibid.*, 122-124), und nach solchem Vorbild auch im Yogācāra mit Asaṅga und dessen *Abhidharmasamuccaya* (4.Jh.n.u.Z.) oder bei Harivarman und seiner *Tattvasiddhi* (etwas früher als Asaṅga).

Teils schon mit dem Abschluß dieser Systeme (wie im Sāṃkhya), teils erst in der Periode der um innere Konsistenz bemühten Kommentare ist der Versuch feststellbar, das in ihnen zusammengefaßte Wissen durch einen Bezug auf die Quellen dieses Wissens abzusichern. Quellen dieses Wissens sind die als „Erkenntnismittel“ bezeichneten Arten von Erkenntnis, durch die das, was in den Systemen als Gewußtes versammelt wird, gewußt werden kann. Und die über diese Erkenntnisquellen dann entwickelten theoretischen Überlegungen – z.B. über ihre Zahl, Definition, ihre Objekte und Ergebnisse – sind das, was man in der indischen Philosophie als Erkenntnistheorie bezeichnen kann. Innerhalb dieser Lehren kommt nun der für die Erkenntnis nicht wahrnehmbarer systematischer Elemente – z.B. verschiedener Prinzipien wie Urmaterie, Gott oder Augenblicklichkeit – notwendigen Schlußfolgerung als Erkenntnismittel ein besonderer Stellenwert zu. Und da die Lehre vom logischen Grund (*hetuvidyā*) den Kernpunkt der Lehre von der Schlußfolgerung ausmacht – das ist das, was man in Indien als ‘Logik’ bezeichnen kann –, ist es sinnvoll von indischer oder buddhistischer Erkenntnistheorie und Logik zu sprechen. Und zwar als von einer durch dieses Interesse zusammengehaltenen theoretischen Tradition, obwohl die jeweiligen ontologischen Grundlagen außerhalb und innerhalb des Buddhismus von verschiedener Art sein können.

Ich deute nur an, kann aber nicht darauf eingehen (es müßte erst noch in diese Richtung gearbeitet werden), daß ein solches 'Bedürfnis nach Rechtfertigung' sich in einem 'Gespräch' zwischen den die Systeme vertretenden Gruppen entwickelt, die ihrerseits bestimmten gesellschaftlichen Gruppierungen Erkenntnisgehalt und Sinngehalt für ihre jeweilige individuelle und gemeinschaftliche Lebensführung geben wollen. Das heißt, daß wir eine polemische Situation voraussetzen müssen, in der eine Gruppe die jeweils anderen von der besseren Wirklichkeitsentsprechung ihrer Weltansicht und der angebotenen Werte und Ziele für die Lebensgestaltung überzeugen möchte. Ein all diesen Gruppierungen gemeinsames Rechtfertigungsmotiv scheint mir im Erstarken des auch politisch aktiven altindischen Materialismus zu finden zu sein. Erst in dieser Phase der Systemrechtfertigung gesellt sich schließlich die ursprünglich nur mit den Auslegungen und Regeln des Opferrituals befaßte Mīmāṃsā in diesen Kreis, und zwar wegen der Notwendigkeit den Veda als eine von Ewigkeit her gegebene Offenbarung zu rechtfertigen.

Das klassische Modell für die Einführung einer Erkenntnistheorie mit dieser Begründungs- und Sicherungsfunktion in ein philosophisches System ist der erste, in der Überlieferung des Sāṃkhya-Systems greifbare Fall des *Śaṣṭitantra*. In diesem Werk einer bestimmten Sāṃkhya-Schule ist der Darstellung des Systems eine Erkenntnislehre vorausgeschaltet, in dem die hier anerkannten Erkenntnismittel Wahrnehmung, Schlußfolgerung und glaubwürdige Mitteilung behandelt werden. Da die vom Sāṃkhya gelehrt metaphysischen Prinzipien der Wahrnehmung entzogen sind, und das Sāṃkhya seine Prinzipien beweisen zu können beansprucht, kommt der Schlußfolgerung und damit der Logik in dieser Erkenntnislehre die erste und wichtigste Rolle zu.

Schon an diesem ältesten Dokument einer systematischen Erkenntnislehre ist auch ein für die Beurteilung späterer und in anderen Schulen entwickelter Erkenntnislehren bedeutsames Moment von Interesse: Die Logik des Sāṃkhya ist deutlich sichtbar so ausgearbeitet, daß die sich nach ihr richtenden Sätze, Beweise, ihrer Aufgabe gerecht werden können, nämlich die Prinzipien des Sāṃkhya-Systems zu beweisen. Die Richtigkeit von Aussagen im Sinne eines logisch gültigen Abgeleitetseins ist also nicht als der einzige Wertmaßstab anzusehen, den die

logische Theorie anzulegen lehrt. Die Richtigkeit als Wert ist vielmehr, selbstverständlich nicht *expressis verbis*, deutlich durch den Wert der Wahrheit, im Sinne der Brauchbarkeit für einen bestimmten Zweck begrenzt.

Zur Errichtung ihrer besonderen erkenntnistheoretischen Gebäude konnten sich nun aber diese Theoretiker eines alten gemeindischen Erbes bedienen, das sich völlig unabhängig von den philosophierenden Strömungen in verschiedenen Lebensbereichen der indischen Gesellschaften entwickelt hatte und das ich vereinfachend als eine 'Methodologie der Praxis geordneter Redeweisen' bezeichnen möchte. Ich kann auch hierauf nur wieder in groben Zügen verweisen.

Die Praxis des öffentlichen 'Redewettstreites' ist seit der spätvedischen Zeit belegt. Dies scheint in einer so ausschließlich oralen Kultur wie der altindischen ganz natürlich. In ihrer ältesten, aus den Brähmaṇas bekannten Form, dem *brahmodya*, hat sie offenbar noch eine rituelle Funktion. Frauwallner beschreibt in dem nachgelassenen Text (1984), der schon ausgeteilt wurde, die Tradition des fürstlichen 'Disputationsforums', der *sabhā*, aber auch die Disputationsformen, die sich in medizinischen Kreisen entwickelt und ihren Niederschlag in ordnenden Kategorien für das argumentierende Gespräch und dann auch für die schriftliche Darstellung gefunden haben (*tantrayukti*). Die Gründe, warum man die verschiedenen Redeweisen geordnet und für diese Ordnung klassifizierende Kategorien aufgestellt hat, sind wohl in den gesellschaftlichen Funktionen des Redens zu finden. Die fürstliche 'Akademie' dürfte etwa schon der Entscheidung über politische oder ökonomisch motivierte Interessen gedient haben. Die Disputation in solchen 'Akademien' ist jedenfalls als Hauptquelle für die Ordnungslisten anzusehen, die uns später in den sogenannten dialektischen Handbüchern (*tarkasāstra*) überliefert sind (Frauwallner 1984; Oberhammer 1963). Wichtig, aber meines Wissens noch nicht untersucht, scheint mir auch der Einfluß der Praxis des Rechtsprechungsverfahrens (*vyavahāra*) in diesem Zusammenhang zu sein. Aus all diesen gesellschaftlichen Praktiken speist sich die Kenntnis der Redesituationen (mit Redepartnern, Richtern, Zeugen) und der Redeweisen, sowie vor allem der Zwang zur beurteilbaren und konsensfähigen Kontrollierbarkeit der Rede.

Zusammenfassend kann man hier von einer 'dialektischen Kunst' sprechen, die uns in mehreren literarischen Formen überliefert ist: Z.B. in Teilen der Nyāyasūtren, als Teil größerer Werke (der *Yogācārabhūmi*, der *Carakasamhitā*, der *Yuktidīpikā*) oder als Handbuch eigener Art, wie die buddhistischen Handbücher des **Upāyahṛdaya* oder **Prayogasāra* bis hin zu Vasubandhus *Vādavidhi* und *Vādavidhāna* oder noch Dignāgas *Nyāyamukha*.

Im Buddhismus dürfen wir Dignāga (ca 480-540 n.Chr.) als den Begründer der erkenntnistheoretisch-logischen Tradition ansehen, die man wegen des klar definierbaren Korpus' und thematischen Bereichs auch als Dignāga-Schule oder erkenntnistheoretische Schule des Buddhismus bezeichnen kann, obwohl es eine solche Schulbezeichnung in Indien noch nicht gegeben zu haben scheint. Erst die Tibeter haben diese Tradition in ihren Doxographien als eigenen Schulkörper klassifiziert. Dignāga steht mit seinem *Nyāyamukha* noch im Entwicklungsstrom der dialektischen Handbücher, setzt sich aber auch gleichzeitig in mehreren, leider nur fragmentarisch oder namentlich bekannten polemischen Werken vor allem wohl mit den Rechtfertigungsversuchen der brahmanischen Schulen auseinander und bringt seine Arbeit in einem diese Ansätze zusammenfassenden Spätwerk zum Abschluß.

Es ist dies der *Pramāṇasamuccaya* („Zusammenfassung der Erkenntnismittel“), ein Text in sechs Kapiteln (Wahrnehmung, Schlußfolgerung, Beweis, Beispiel, Begriffslehre, Falsche Einwände), der m.M. in Strophen zusammen mit kurzen Erläuterungen in Prosa (der sogenannten *Vṛtti*) verfaßt worden ist. Das Werk ist den Erkenntnisquellen gewidmet. Nach ihrer Bedeutung für die Grundlegung der eigenen buddhistischen Tradition steht die Wahrnehmung an der Spitze, gefolgt von der Schlußfolgerung, die natürlich zusammen mit dem Beweis den breitesten Raum einnimmt. Mit der Erklärung der sprachlich gewonnenen Erkenntnis als einer Form der Schlußerkenntnis und der Ausarbeitung einer Lehre vom Gegenstand der Wörter, vom Begriff, steckt er den Rahmen für die buddhistischen Erkenntnistheorie ab. Die Dialektik findet sich reduziert auf das Schlußkapitel, in dem die „falschen Einwände“ (*jātri*) im Lichte der nun vorgetragenen logischen Theorie erklärt werden. Der allgemeine Zweck des ganzen Werkes und damit sozusagen symbolisch auch der der Entwicklung einer buddhistischen erkenntnistheoretischen Tradition ist aus der das Werk eröffnenden Verehrungsstrophe zu entnehmen.

In dieser Verehrungsstrophe wird der Buddha von Dignāga als einer angesprochen, der „ein Erkenntnismittel ist“ (*pramāṇabhūta*) (vgl. Vetter 1964, Steinkellner 1982, 1989 und zuletzt Tillemans 1993, Seyfort Ruegg 1994a, 1994b, 1995, Franco 1997), das heißt eine personifizierte Autorität, ein Vermittler letzter Maßstäbe. Dem Buddha sind hier auch die Attribute „das Heil der Welt suchend, Lehrer, Wohlgegangener, Beschützer“ zugeordnet, die im folgenden Anfang des Kommentars sofort ausführlich erklärt werden. Als Zweck des Werkes wird die Widerlegung abweichender gegnerischer Auffassungen von den Erkenntnismitteln und die Entfaltung der Vorzüge der eigenen (*svapramāṇaḡuḡodbhāvana*) angegeben, denn die Erkenntnis der Erkenntnisobjekte sei von den Erkenntnismitteln abhängig.

Weniger die Auslegung der Strophe selbst als die Frage ihrer Bedeutung für das folgende Werk und die durch dieses begonnene Tradition ist umstritten (zuletzt haben sich Vetter 1984:14f. und ausführlich Franco 1997:15ff. mit Dharmakīrtis Interpretation der Strophe beschäftigt). Ich halte die Strophe (gegen van Bijlert 1989:117, 171) für bedeutsam. Sie ist nicht nur in der Dignāga-Legende als ein von dem Bodhisattva der Weisheit, Mañjuśrī, für Dignāga an eine Höhlenwand geschriebener ‘Intuitionsanstoß’ ausgezeichnet. Auch die großen Kommentarwerke, die beginnend mit Dharmakīrti zu dieser Strophe geschrieben wurden und in denen mehr oder weniger alles erfaßt ist, was in dieser Schule an religiösen Ideen entwickelt wurde, vor allem aber auch die Tatsache, daß Dignāga selbst die Attribute des Buddha in einer heilssystematischen Weise erklärt, lassen mich wenig daran zweifeln, daß das folgende erkenntnistheoretische Werk zu dem Zwecke verfaßt worden ist, jene Erkenntnisquellen darzustellen, die es ermöglichen, den Buddha selbst als Erkenntnisquelle bezeichnen zu können. Wenn es allerdings möglich wäre, dies aus dem Text zwingend zu entnehmen, hätte ich es schon getan. Es bleibt also eine Arbeitshypothese. In jedem Fall gilt dieser Ansatz aber, seitdem Dharmakīrti dieser einen Strophe die 285 Strophen des zweiten Kapitels seines *Pramāṇavārttika* gewidmet hat.

Man kann schließlich Dignāga nur vorwerfen, daß er nicht weiter erklärt hat, in welcher Weise oder warum vom Buddha gesagt werden kann, daß er „Erkenntnismittel ist“ (*pramāṇabhūta*), und daß dieses besondere Erkenntnismittel

des Buddha in seiner Erkenntnistheorie nicht weiter vorkommt. Auch daß die Logik Dignāgas in durchaus extensionalem Charakter und ohne Bezüge auf buddhistisch bestimmte ontologische Ansätze verfaßt ist, mag wenigstens ich nicht als Hinweis auf eine die Grenzen der buddhistischen Tradition überschreitende säkularisierte Rationalität des Verfassers deuten, sondern sehe darin nur das natürliche Resultat der vollen Betonung auf das eigentliche und somit begrenzte Thema in einer besonderen problemhistorischen Übergangsphase.

Daher verstehe ich auch den letzten Satz in Dignāgas Bemerkungen zu dieser Strophe so, daß die Erkenntnismittel in der richtigen Weise bekannt sein müssen, um eine richtige Erkenntnis der Objekte zu gewährleisten. Und die hier genannten „Objekte der Erkenntnis“ (*prameya*) sind zwar auch sicherlich im allgemeinen rationalen Sinn zu verstehen, aber eben auch, und ich meine sogar vorzüglich im Sinne alles dessen, was dem Menschen in seinem Weg zum vom Buddha gezeigten Ziel an Objekten begegnet, die vermieden oder aufgenommen werden sollen. Von einer rein rationalistischen Auslegung derartiger Sätze, die natürlich sprachlich möglich ist, halte ich schon deshalb nichts, weil ich nicht glaube, daß solche Texte ohne Kontext gelesen werden dürfen. Daher teile ich auch nicht die Meinung von Kollegen, daß eine religiöse Interpretation der Intention Dignāgas schon deshalb eine Verfälschung sein müsse, weil sie Dignāga nicht ausdrücklich selbst gibt.

Damit habe ich aber schon viel und – notwendigerweise – auch Subjektives über diese Tradition gesagt und flüchte, um wieder festen Boden zu gewinnen, in das nächste Kapitel zur Vorstellung des literarischen Korpus⁴ in seinen Hauptwerken und der geschichtlichen Entfaltung der Tradition. Auch hier kann nur das Wesentliche mit groben Strichen gezeichnet werden (zur Geschichte und Datierung der wichtigsten Denker vgl. Frauwallner 1961; zu den Texten und Übersetzungen vgl. Steinkellner-Much 1995).

(B.) Die erkenntnistheoretisch-logische Schule des Buddhismus beginnt, wie gesagt, mit dem letzten Werk Dignāgas, dem *Pramāṇasamuccaya* („Zusammenfassung der Erkenntnismittel“). Das Werk ist leider nur in zwei verschiedenen späten tibetischen Übersetzungen schlecht überliefert, aber durch eine große Zahl von in

Zitaten erhaltenen Fragmenten können wir das Wichtigste erkennen, wenn auch oft nicht mit ausreichender Sicherheit. Erst durch den jüngst zugänglich gewordenen Sanskrittext des einzigen indischen Kommentars aus dem späten achten Jahrhundert werden sich die Hauptkapitel in nächster Zeit besser rekonstituieren lassen. Das erkenntnistheoretische System, das Dignāga entworfen hat, wird für alle indischen Schulen, auch die brahmanischen, von größter Bedeutung als Vorbild und als Anstoß zur Entwicklung entsprechender Lehren aus den eigenen Voraussetzungen. Insbesondere wird die in der Logik Dignāgas zentrale Lehre vom logischen Grund mit den drei Merkmalen (*trilakṣaṇa*) von allen indischen Logikern übernommen, teils natürlich modifiziert, aber in ihren formalen Aspekten bestimmt sie den Charakter jeder späteren Logik in Indien. Man kann also, und muß in Indien ganz allgemein eine geschichtliche Periode der Logik vor und nach Dignāga unterscheiden.

Ein kleines Werk, das *Nyāyapraveśakasūtra* („Einführung in die logische Argumentation“) des vermutlichen Dignāga-Schülers Śaṅkarasvāmin, verdankt seine Bekanntheit der die dignāgeischen Lehren für dialektische Zwecke zusammenstellenden Kürze, die es als Handbüchlein auch für weitere Kreise, z.B. die Jaina-Logiker, brauchbar machte. Und seine geschichtliche Bedeutung rührt daher, daß es mit dem *Nyāyamukha* zu den einzigen Werken der Schule zählt, die ins Chinesische übersetzt worden sind. Zur teilweise problematischen Übersetzung von Hsüan tsang (647 n.Chr.) hat dessen Schüler Kui ji einen breiten Kommentar verfaßt, in Anschluß an den sich dann in China, und mit dem 781 n.Chr. verfaßten Kommentar des Zenshu in Japan eine lange ostasiatische Tradition der buddhistischen Logik entwickelt hat (*yin ming* = *hetuvidyā*). Man muß diesen ostasiatischen Zweig der buddhistischen Logik jedoch als Tradition eigener Art ansehen, und für die Interpretation der indischen oder tibetischen Formen spielt er keinerlei Rolle.

Der wichtigste Interpret Dignāgas ist ohne Zweifel Dharmakīrti. Ich halte vorläufig am Vorschlag Frauwallners für eine Zeit von ca. 600-660 n.Chr. fest, weil ich von den Gründen für Lindtners neusten frühen Ansatz (540-600 n.Chr.) nicht genügend überzeugt bin. Für Dharmakīrtis Rolle als zweiten Begründer der Schule ist sein Lehrer Īśvarasena von Bedeutung.

Īśvarasena hat offenbar einen Kommentar zum *Pramāṇasamuccaya* verfaßt und Dharmakīrti in die Lehren Dignāgas eingeführt. Der Kommentar ist verloren, kann aber in wichtigen Punkten aus Referaten und Fragmenten erschlossen werden. Wesentlich ist, daß Īśvarasena versucht hat, Dignāgas Logik konsequent durchzudenken, und daß er für die dabei auftretenden Probleme eigene neue Lösungen vorgeschlagen hat. Dies hat dazu geführt, daß er z. B. die von Dignāga gelehrt drei Merkmale eines logischen Grundes auf sechs Merkmale erweitert hat. Durchgesetzt hat er sich mit seinen Interpretationen nicht, denn sein Schüler Dharmakīrti hat sie – eine länger andauernde Auseinandersetzung der beiden ist m.M. deutlich erkennbar – als mögliche Interpretationen Dignāgas und brauchbare Problemlösungen im Detail widerlegt. Aber gerade die von seinem Lehrer bei Dignāga entdeckten Probleme haben ihm Anlaß zu eigenen besseren Lösungen gegeben.

Diese, immer noch im Kernbereich der eigentlichen Logik als der Lehre vom logischen Grund liegenden Lösungen, in denen er jedoch keine Neuerungen gegenüber Dignāgas Logik sieht, sondern diese eben nur noch besser verstanden zu haben meint, stellt Dharmakīrti in seinem Jugendwerk erstmals vor. Das von Frauwallner als **Hetuprakaraṇa* („Abhandlung über den Grund“) bezeichnete Werk behandelt streng genommen nur die Lehre vom Grund, ist damit aber auch als Kommentar zum zweiten Kapitel des *Pramāṇasamuccaya* zu verstehen, das der Schlußfolgerung gewidmet ebenfalls die Lehre vom Grund enthält. Auch dieses Werk besteht aus Strophen mit einem, teilweise aber umfangreichen Prosateil, den die Tradition als ‘Eigenkommentar‘ verstanden hat. In seiner ursprünglichen, selbständigen Form ist das Werk nicht erhalten. Die Strophen wurden von Dharmakīrti als erstes Kapitel in sein erstes großes Werk, das *Pramāṇavārttika* („Kommentar über die Erkenntnismittel“), ein Kommentar in vier Kapiteln zum *Pramāṇasamuccaya* übernommen (die Entwicklung der Werke Dharmakīrtis hat Frauwallner 1954 in einem Aufsatz dargestellt, an dem ich noch immer festhalte).

Das in die Form eines Kommentars gegossene Frühwerk war als systematische Darstellung der Erkenntnistheorie aus vielen Gründen unbefriedigend und ist daher auch unvollendet geblieben. Eine solche systematische Darstellung liefert Dharmakīrti unter Verwendung seiner älteren Texte in seiner zweiten großen Arbeit, dem *Pramānaviniścaya* („Bestimmung der Erkenntnismittel“) in drei Kapiteln (Wahrnehmung, Schlußfolgerung, Beweis). Der kleine *Nyāyabindu* („Tropfen der Logik“) ist nichts als ein sütrenartiges Exzerpt des *Pramānaviniścaya*, dient aber der ganzen späteren Zeit als Zusammenfassung von Dharmakīrtis Lehren. Dieses Handbuch war auch die Basis für die erste philosophische Erschließung von Dharmakīrtis Theorien durch Theodor Stcherbatsky, der sich in den zwei Bänden seiner *Buddhist Logic* (1930-1932) vor allem darauf und auf Dharmottaras Kommentar dazu gestützt hat.

Im *Hetubindu* („Tropfen des Grundes“) kehrt Dharmakīrti nach Ausreifen seiner logischen Theorien zum Thema des Jugendwerkes, der Lehre vom Grund, zurück und setzt sich in einem Appendix auch mit den letzten Vorschlägen Īśvarasenas auseinander. Dharmakīrtis letztes Werk, der *Vādanyāya* („Regeln für die Disputation“) wendet die logischen Theorien auf die Interpretation der Formen und Regeln an, die in den öffentlichen Disputationen im Einsatz waren, insbesondere auf die in der Nyāya-Schule festgelegten Kategorien von „Gründen für eine Niederlage in der Disputation“ (*nigrahasthāna*). Im Kontext der indischen polemischen Praxis ist es dabei als einmalig festzuhalten, daß Dharmakīrti hier die Meinung propagieren will, daß der Zweck derartiger Disputationen nicht im Gewinn um jeden Preis, sondern in der Untersuchung der Wahrheit (*tattvacintā*) zu liegen hätte. Zwei kleinere Werke, die *Sambandhaparīkṣā* („Untersuchung der Verbindungen“) und *Santānāntarasiddhi* („Nachweis von anderen geistigen Kontinua“) sind noch nicht zeitlich eingegliedert. Ich halte die *Sambandhaparīkṣā* ebenfalls für ein Frühwerk.

Dharmakīrti, der Dignāga besser zu verstehen können glaubte als sein Lehrer, hat natürlich in Wahrheit in vieler Hinsicht eine Erneuerung von dessen Lehren vorgenommen, und so ist es nicht verwunderlich, daß er das Werk Dignāgas aus dem Leben der Schule praktisch verdrängt hat. Nach seinem Auftreten wird Dignāgas Werk nur mehr mit den Augen Dharmakīrtis gelesen. Für die ganze Geschichte der späteren Schule ist Dharmakīrti der maßgebliche Denker. Allerdings stellte sich

dieser Erfolg nicht so schnell ein. Jedenfalls nicht zu Lebzeiten, wie einige Enttäuschung verratende Strophen des Meisters bezeugen. Auch ein guter Kommentator hat sich nicht gleich gefunden. Sein Schüler Devendrabuddhi hat nur einen schlichten Wortkommentar zum *Pramāṇavārtika* fertiggebracht und die gedanklichen Dimensionen scheinen ihm entgangen zu sein. Der Subkommentar Śākyabuddhis, Schüler des letzteren, ist von ähnlicher Art, war aber später als Einstiegshilfe zum Verständnis der oft schwierigen Dharmakīrti-Strophen sehr beliebt.

Erst nach der Mitte des achten Jahrhunderts beginnt die eigentliche Rezeption Dharmakīrtis sowohl innerhalb als auch außerhalb des Buddhismus. Das literarische Zentrum liegt in der Kommentierung von Dharmakīrtis Werken, besonders der beiden Hauptwerke. Auf diese exegetischen Leistungen kann ich hier nicht eingehen und möchte nur die wichtigsten mit originären Leistungen Dharmakīrtis Ansätze weiter entwickelnden Meister vorstellen.

Mit Dharmottaras (ca.740-800 n.Chr.) Kommentaren und Spezialabhandlungen werden sowohl grundsätzliche erkenntnistheoretische Fragen, wie Probleme der Wahrnehmungs- und Vorstellungstheorien vertieft. Daneben beginnt man die von Dharmakīrti noch in Exkursen seiner Werke behandelten großen Beweise zu entwickeln, in denen die nun ausgearbeiteten methodischen Mittel zur Begründung von zentralen ontologischen Anschauungen der Buddhisten eingesetzt werden. So entstehen die ersten Spezialabhandlungen zum Augenblicklichkeitsbeweis, zum Beweis der sogenannten „Sonderung von anderen“ (*anyāpoha*) als dem Gegenstand der Wörter, zum Beweis der Wiedergeburt, sowie Widerlegungen, wie vor allem die der Existenz eines Schöpfergottes.

Prajñākaragupta (um 800 n.Chr.) verfaßt einen großen Kommentar zum *Pramāṇavārtika*, an den sich eine eigene Kommentartradition anschließt, die aber erst in Ansätzen erschlossen ist. Prajñākaragupta gilt als Exponent einer die religiösen Aspekte des Werkes betonenden Interpretation.

Aus der indischen Spätzeit der Schule ragt noch Jñānaśrīmitra (ca. 980-1040 n.Chr.) heraus, der in brilliant geschriebenen und eigenwilligen breiten und kürzeren Essays,

die Haupttheoreme und Beweise der Schule vor dem Hintergrund einer nun schon vehementen Polemik mit den brahmanischen Schulen höchst undogmatisch und problembewußt darstellt.

Seit dem Ende des achten Jahrhunderts werden die Werke der Schule ins Tibetische übersetzt. Der Rest folgt im Zuge der zweiten Verbreitung des Buddhismus in Tibet im 11. und 12. Jahrhundert. Wegen der inhaltlichen Schwierigkeiten hat man offenbar mit diesen Übersetzungen nur wirkliche Spezialisten betraut. Das hat dazu geführt, daß die tibetischen Übersetzungen von Werken dieser Schule – und fast alles ist übersetzt worden – von hervorragender Qualität sind. So ist z.B. die von Frauwallner in der dreißiger Jahren aus dem Tibetischen gefertigte Übersetzung des Exkurses über die Begriffslehre in Dharmakīrtis Jugendwerk mit etwas Vorsicht ohne weiteres als Übersetzung des heute vorhandenen Sanskrittextes zu gebrauchen. Eine, meine ich, eindrucksvolle Bezeugung der Qualität der Arbeit der indischen Paṇḍits und tibetischen Lotsāvas, aber auch Frauwallners.

In ihrer neuen Heimat, die alte geht ja bekanntlich für den Buddhismus durch die muslimischen Eroberungen verloren, entwickelt die erkenntnistheoretisch-logische Schule ein volles Leben über die Jahrhunderte bis in unsere Zeit. Führend sind dabei die Kollegien und Gelehrten der Sa skya pa und der dGe lugs pa. Die exegetischen Leistungen der Tibeter sind, nach einer ersten Periode der Interpretationsunsicherheit, so hoch zu schätzen, daß man hier von einer echten Fortsetzung der indischen Erklärungskultur sprechen kann. Gleichzeitig scheut man aber vor eigenem Entdecken von Problemen und entsprechenden neuen Lösungen nicht zurück, und auch die Anwendung der Theorien im praktischen Gebrauch der Disputation wird zum Teil neuartig aus den übernommenen Grundlagen weitergebildet (vgl. van der Kuijp 1989, Onoda 1992). Hierfür wird der nächste Vortrag in dieser Reihe ausreichend Beispiele geben.

(C.) Aus der Fülle der Hauptarbeitsbereiche der Schule (Definition gültiger Erkenntnis; Wahrnehmung und Vorstellung, Schlußfolgerung und Beweis, Logik als Lehre vom Grund, deren Fehlformen, Begriffslehre, und die wichtigsten Einzelbeweise: Augenblicklichkeit, Gotteswiderlegung) möchte ich nun noch an zwei Beispielen die Formen des inneren Lebens der Schule illustrieren und dabei

gleichzeitig auch zeigen, wie sich hier ein diachroner dialektischer Prozeß von Lehrsatz (These) - Problem (Antithese) - und Lösung in Form eines vertieften Lehrsatzes (Synthese) schön an bereits besser bekannten Entwicklungen der Schule abgespielt hat. Konkret läßt sich dies an der Behandlung bestimmter Themen durch die beiden Schulgründer Dignāga und Dharmakīrti zeigen. Als allgemeineres Beispiel soll die Frage des Verhältnisses von Wahrnehmung und Schlußfolgerung, als speziell logisches die Lehre vom Grund dienen.

(a.) Dignāga lehrt zwei Erkenntnismittel: Wahrnehmung und Schlußfolgerung (vgl. Hayes 1988). Dies zwingt mich zunächst zu einem kleinen Exkurs:

Ich habe bisher verschwiegen, daß die Bedeutung der Schule für den Buddhismus keineswegs universell ist, sondern in verschiedener Hinsicht relativiert werden muß. Abgesehen davon, daß in einer im Herzen praktischen Religion jede Theorien bildende Tradition für den Anhänger nur einen relativen Wert hat, nämlich relativ zu seinem Interesse an Theorien und zur zugestandenen Funktion für das Heilsziel, so daß man sagen kann, daß sich die Mehrzahl der Buddhisten kaum für die Arbeitsergebnisse unserer Schule interessiert haben dürfte, was natürlich für philosophische Theorienbildung allgemein gilt, nicht nur für Erkenntnistheorien, – davon also abgesehen, sind die Lehren der Schule auch nicht von allen philosophischen Traditionen des Buddhismus übernommen worden. So hält z.B. die Yogācāra-Schule an der Dreizahl der Erkenntnismittel mit der Überlieferung, d.i. dem Buddhawort als dritter Erkenntnisquelle fest. Und in der Madhyamaka-Schule wird noch eine weitere Ablehnungslinie sichtbar: Das Studium der Erkenntnisquellen könne nur im Bereich der Alltagswirklichkeit ein gewisses Interesse beanspruchen, insofern es für Ordnung sorgt. In einem der wahren Wirklichkeit entsprechendem Sinne könne man aber schon die Grundvoraussetzungen solcher Beschäftigung gar nicht als wirklich gegeben anerkennen, wie etwa eine nicht nur relativ auf einander bezogene Existenz von Erkenntnisarten und entsprechenden Erkenntnisobjekten. Es sei daher eigentlich unnötig, Energie auf solche Themen zu verschwenden, denn man könne sich ja jener Theorien bedienen, die z.B. in der brahmanischen Nyāya-Schule für den weltlichen Gebrauch entwickelt worden seien.

Durch solche Tendenzen findet sich die Arbeit der Schule schon in ihrer indischen Geschichte an den Rand gedrängt und scheint gelegentlich – wie wir es auch heute in der Apologetik der Geisteswissenschaften sehen – genötigt gewesen zu sein, ihre ‘Nützlichkeit’ im soziopolitischen oder edukativ-kulturellen Bereich unter Beweis zu stellen. Sie konnte daher im allgemeinen buddhistischen Bildungswesen auch einen anerkannten Platz im Rahmen der ‘Allgemeinbildung’ zugewiesen erhalten, wo sie sich mit Fächern wie ‘Grammatik’, ‘Poetik’, ‘handwerkliche Künste’ oder ‘Medizin’ getroffen hat.

Aber nur in der ersten Periode ihrer Blüte in Tibet, im 12. und 13. Jahrhundert, scheint die Schule tatsächlich im Kreis der Logik-Kollegien des bKa’ gdams pa-Klosters von gSañ phu ne’u thog um den berühmten Phywa pa Chos kyi señ ge (1109-1169 n. Chr.) in dieser Rolle gesehen worden zu sein, und zwar wohl deshalb, weil man sich noch voll auf die Interpretation des Pramāṇaviniścaya beschränkt hat. Daß dies auch für die die Schule vehement fördernden frühen Sa skya pa, besonders für Sa skya pañḍita gelten soll, hat David Jackson unlängst als inakzeptabel aufgezeigt (vgl. Jackson 1994). Das Verständnis für die religiöse Dimension der Schule und ihrer Arbeiten, das vor allem aus der zunehmenden Beschäftigung mit dem Pramāṇavārttika erwuchs, war durchaus schon vor der klassischen Zeit der dGe lugs pa-Schule in einer, wie ich meine, ihr entsprechenden Weise wiedergefunden (vgl. Jackson 1994). Die Lehre der Dignāga-Schule hat im Erlösungssystem der dGe lugs pa die Funktion eines Systems, nach dessen Formen und Regeln der logisch argumentierte Nachvollzug der Mitteilungen des Buddha über die Wirklichkeit möglich und notwendig ist. Die Schule liefert das Rüstzeug, das man braucht, um das vom Buddha Gehörte zu verstehen und als wirklichkeitsentsprechend anzuerkennen, um es dann als solches einzuüben und so die Wirklichkeit selbst entdecken zu können. Hier haben die Lehren der Schule also eine Funktion als integraler Teil des Erlösungsweges, mit welcher sie in ihrem ursprünglichen spirituellen Anspruch entwickelt worden ist.

Zurück zu den Beispielen: Wahrnehmung und Schlußfolgerung. Daß das Buddha-Wort als eigene Erkenntnisquelle nicht angesetzt worden ist, ist kein Anlaß zur Beunruhigung. Die durch sprachliche Mitteilung entstandene Erkenntnis wird nur

in ihrer Struktur als der Schlußfolgerung gleichartig erklärt. Und zwar deshalb, weil die Beziehung zwischen einem Wort und seinem Gegenstand, seiner Bedeutung, als der Beziehung zwischen einem logischen Grund und dem durch ihn zu Beweisenden gleichartig angesehen wird. Für die zusätzliche Autoritätsbehauptung der sprachlichen Symbole wird es für ausreichend gehalten, wenn man erklären kann, warum das Wort einer bestimmten Person, eben des Buddha, qualifizierter ist als das einer anderen. Das muß zusätzlich abgeleitet werden, etwa aus den spezifischen Eigenschaften eines Buddha, wie Allwissenheit oder Leidenschaftslosigkeit. Das Buddha-Wort als Erkenntnisquelle ist hier aber kein Problem. Natürlich wird es anerkannt. Sogar Dharmakīrti redet gelegentlich von drei Erkenntnismitteln. (Vgl. Tillemans 1993.)

Dignāga gibt nun als Grund für die Zweizahl der Erkenntnismittel die Zweizahl der Erkenntnisobjekte an, denn er unterscheidet ein wirkliches Individuelles (*svalakṣaṇa*) als Objekt der Wahrnehmung von einem unwirklichen Allgemeinen (*sāmānyalakṣaṇa*) als Objekt der Schlußfolgerung. Vor dem Hintergrund der realistischen Sautrāntika-Ontologie konzipiert, ist das Individuelle ein Wirkliches, das einerseits als Einzelmoment eines kausal zusammenhängenden Kontinuums gedacht ist, andererseits als Ursache für jedes klare Erkenntnismoment als notwendige Voraussetzung erschlossen werden kann. Die Klarheit, Deutlichkeit des durch dieses Individuelle erzeugten Erkenntnismomentes ist das entscheidende Merkmal derjenigen Erkenntnis, die Dignāga als 'Wahrnehmung' klassifiziert. Klarheit bedeutet aber, daß diese Erkenntnis 'frei von Vorstellung' ist (*kalpanāpoḍha*). Denn die in anfanglosen Kontinuen vorliegenden 'Vorstellungen' sind mit Sprache verbunden und enthalten oder beziehen sich auf etwas Allgemeines, das in der Wirklichkeit nicht vorkommt. In ihrer Funktion überlagern, verhüllen oder bedecken sie das gemeinte Wirkliche mit ihrem eigenen unwirklichen Bezugsobjekt in der Weise, daß sie das, was erkannt wird, als etwas bestimmen, was es gar nicht ist. Sie sind also ihrer Natur nach irrig, nicht der Wirklichkeit entsprechende Erkenntnis. Diesen Vorstellungen gegenüber ist die unmittelbare Erkenntnisart der Wahrnehmung ein deutliches und bewußtes Erleben, ein Erfahren von dem, was eigentlich wirklich ist.

In Dignāgas Werk bleibt der Ansatz von zwei Erkenntnisquellen gegründet auf die Tatsache von zwei Erkenntnisobjekten unvermittelt. Unvermittelt, weil die Frage, warum die Schlußfolgerung, die sich auf unwirkliches Allgemeines stützt, als Erkenntnisquelle für die Wirklichkeit behauptet werden kann, nicht beantwortet wird. Diese Antwort gibt erst Dharmakīrti. Es handelt sich aber bei diesem Ansatz Dignāgas keineswegs um eine grundlose dogmatische Fixierung. Vielmehr ist in ihm ein Spannungsbogen in erkenntnistheoretischer Sprache thematisiert, der den Buddhismus von Anfang an bestimmt. Ich kann auch hier nur grob andeuten, was ich meine:

Der Buddha hat seinen Nachfolgern die zwei Pole gezeigt, zwischen denen sich buddhistische Lebenspraxis und Denken entfalten können. Auf der einen Seite gibt er die in langer Bemühung darum endlich durch ihn selbst erreichte direkte Erfahrung der Wirklichkeit als Lebensmuster weiter. Er hat die unmittelbare Erfahrung von dem, was ist und wie es ist, (*yathābhūta*) gemacht. Und diese Erfahrung ist heilskonstitutiv und als für den Buddhismus ‘heilsgeschichtliche’ Tatsache der entscheidende Grund dafür, daß man bei ihm und seiner Lehre Zuflucht finden soll und kann.

Wenn nun ein späterer Denker wie Dignāga die Erkenntnisart ‘Wahrnehmung’ definiert und analysiert, dann beschreibt er zwar in wertneutraler Weise ein allgemein bekanntes Phänomen des bewußten Lebens, aber nicht nur. Denn worauf es ihm letztlich ankommt, ist es, die wegeröffnende Grunderfahrung des Buddha, seine ‘mystische’ Erkenntnis, in eigenen Worten „die Erkenntnis der Yogis“ zu erklären. Wie für andere Fälle buddhistischer Theoriebildung gilt natürlich auch hier das von Lambert Schmithausen in dem für die Interpretation überaus wichtigen Aufsatz von 1973 formulierte Prinzip, daß in solchen Theorien die in der meditativen Praxis mit der Wirklichkeit gemachten Erfahrungen als im Kontext der jeweiligen Begriffs- und Problemsituation rational begreifbar und erklärbar analysiert, systematisch ausgelegt und dann auch verteidigt werden.

Auf der anderen Seite teilt der Buddha aber auch mit – und das macht ihn zum Religionsstifter – nicht nur, wie dieser von ihm gefundene Weg zu beschreiten sei, sondern auch, warum den bewußten Lebewesen diese Erfahrung der Wirklichkeit nicht immer schon gegeben sei. Grund dafür sind die emotionellen

und intellektuellen Fehleinstellungen (*trṣṇā. avidyā*), die einer echten Erfahrung der Wirklichkeit anfangslos entgegenstehen und das leidhafte Existieren in ewigen Daseinsformen begründen. Vereinfacht läßt sich sagen, daß Schwächen und, auch die diese begründende Fehleinstellungen, kurz Irrtümer, das entscheidende Moment sind, das der Buddha als unheilskonstitutiv erklärt hat.

Erfahrung der Wirklichkeit, wie sie ist, und irrige Erkenntnis von ihr, wie sie nicht ist, sind diese vom Buddha herzuleitenden Spannungspole, die in Dignāgas Erkenntnislehre in der Form von Wahrnehmung und Schlußfolgerung einander gegenüberstehen. Ihre Objekte sind, in ontologischer Fassung, das individuelle Wirkliche und das allgemeine Unwirkliche. Die Schlußfolgerung als ein im Bereich der Vorstellungen operierender Erkenntnisvorgang besonders qualifizierter Art hat schon bei Dignāga nicht die Funktion neues Wissen zu gewinnen, sondern im Reiche der anfangslosen Vorstellungsirrtümer für Ordnung zu sorgen, die der Wirklichkeit nicht entsprechenden Irrungen zu korrigieren und die Kraft ihres Widerstands gegen ein Erleben der Wirklichkeit abzuschwächen und schließlich zu beseitigen (vgl. Hayes 1988: 35).

Dignāgas Logik hat den Zweck die Ordnung der Vorstellungen zu ermöglichen und diese überprüfbar zu machen. Diese Aufgabe hat er geleistet und darauf gründet seine philosophiegeschichtliche Bedeutung. Aber auf welche Weise eine selbst durch strikte Logik geordnete Vorstellungswelt zur Wirklichkeit finden könne, ja überhaupt mit ihr in Verbindung stehe, verschweigt er. Hayes (1988: 158ff.) schlägt deshalb vor, in ihm einen Skeptiker zu sehen. Ich halte das für eine überflüssige, ja in die falsche Richtung weisende Überinterpretation und begnüge mich mit der Meinung, daß man von einem Denker in einer bestimmten historischen Problemsituation und Lebenssituation nicht die Lösung aller grundsätzlich in einem Thema möglichen Probleme erwarten kann. Solchen Erwartungen ist nämlich gewöhnlich ein interpretatorischer Anachronismus implizit.

Die Lösung für dieses Problem bringt erst Dharmakīrti durch die in seinem Jugendwerk ausgearbeitete Lehre vom Begriff (vgl. Frauwallner 1935). Sein Ausgangspunkt ist eine pragmatistische Definition des Wirklichen als „das, was

geeignet ist einen Zweck zu erfüllen“ (*arthakriyākṣama*, PV I 168b), wobei unter dem „Zweckwirken“ (*arthakriyā*) der Wirklichkeitsmomente sowohl die erwartete Funktion, nämlich seitens des betrachtenden und handelnden Subjekts, als auch die Verursachung ihrer Wirkungen ganz allgemein zu verstehen ist. Die inhaltliche Erfüllung der Vorstellungen mit einem Begriff vom Wirklichen, also der Weg der Begriffsbildung, geht von der Erfahrung mit der Wirksamkeit der Dinge aus, mit ihrer Natur, ihrem Wesen (*svabhāva*). Sie löst einen Akt der Beurteilung (*pratyavamarśa*) aus: Mehrere verschiedene Dinge bewirken etwas, das andere nicht tun. Das ist die ihnen gemeinsame Verschiedenheit, ihre ‘Sonderung von anderen’ (*anyāpoḥa*). Sie ist selbst nichts Wirkliches und dennoch durch Wirkliches begründet, weil es das Wesen der verschiedenen Dinge selbst ist, das durch sein Wirken eine Beurteilung als gleich (*ekapratyavamarśa*) hervorruft. Diese gemeinsame Verschiedenheit von anderen als Gleichheit gesehen ist das Allgemeine, das als ‘Begriff’ Gegenstand der Worte und Vorstellungen ist. Damit ist aber das Individuelle (*svalakṣaṇa*), das Wirkliche (*vastu*) das einzige Erkenntnisobjekt für beide Erkenntnisarten, Wahrnehmung wie Vorstellung, wenn auch in unterschiedlicher Weise. In seiner eigenen Form (*svarūpa*) wird das Wirkliche durch die Wahrnehmung direkt erkannt, durch die Schlußfolgerung jedoch in einer fremden Form (*pararūpa*) (vgl. PV III 54), eben in der des Allgemeinen, und zwar indirekt, vermittelt über den durch das wirkende Wesen des Individuellen geformten Begriff von demselben.

Durch die Erfahrung, die man mit den Dingen hat, wird die Vorstellung, die man von ihnen hat, genauer, besser. Die ihr wesentliche Irrtumsnatur wird zurückgedrängt, ohne völlig beseitigt werden zu können. Da hilft aber die Schlußfolgerung weiter. Sie kann falsche Vorstellungen von einem Ding fernhalten oder brauchbare ihm zuschreiben, insofern sie dies in durch die Logik geordneter Weise auf Gründe gestützt tut. Ihrem Wesen als Vorstellung nach ist sie daher Irrtum, aber da sie durch die Begriffsbildung mit dem Wirklichen in Verbindung steht und regelmäßig zustande kommt, kann sie neben der Wahrnehmung als zweite gültige Erkenntnisart stehen (vgl. PV in II 1cd; zur weiteren Ausarbeitung der im buddhistischen Nominalismus grundgelegten Problematik durch die späteren tibetischen Erkenntnistheoretiker vgl. Tillemans 1995).

Vor dem buddhistischen Hintergrund bedeutet das aber soviel wie, daß es Dharmakīrti gelungen ist zu zeigen, wie es denkbar ist, daß der vom Buddha gelehrt Weg, welcher notwendigerweise aus der die leidhafte Existenz konstituierenden Fehlerkenntnis (*avidyā*) heraus beschritten werden muß, zur Wirklichkeit führen kann.

(C.b.) Mein zweites Beispiel kommt aus der eigentlichen Logik, der Lehre vom Grund (*hetuvidyā*).

Dignāga verbessert eine in den älteren buddhistischen dialektischen Handbüchern schon bekannte Lehre von drei Merkmalen (*trilakṣaṇa*) des Grundes durch genaue Bestimmung der Merkmale und eine formalisierte Strukturierung der Vorkommensverhältnisse von logischem Grund (*hetu*) und logischer Folge (*sādhya*) (vgl. Katsura 1983, 1986; Oetke 1994a: 50ff.; wegen der noch schlechten Quelllage im Falle Dignāgas sind Umfang und Sinn seiner logischen Verbesserungen noch durchaus unbestimmt, vgl. Oetke 1994b: 25-27). Danach ist die Welt als Ganzes der Erkenntnisgegenstände dreigeteilt: Etwas ist ‘Gegenstand der Schlußfolgerung’ (*pakṣa*). Vom diesem Gegenstand soll etwas bewiesen werden, von dem man nicht weiß, ob es ihm zukommt oder nicht. Alles, von dem man weiß, daß dieses problematische Moment bei ihm vorkommt, ist der Bereich des ‘Gleichartigen’ (*sapakṣa*). Alles, von dem man weiß, daß das problematische Moment bei ihm nicht vorkommt, ist der Bereich des ‘Ungleichartigen’ (*vipakṣa*). Einzelfälle aus diesen beiden letzteren Bereichen dienen als Beispiele (*drṣṭānta*).

Der Grund muß im Gegenstand vorhanden sein (*pakṣe sattvam*). Das ist sein erstes Merkmal. Er darf nur dort vorkommen, wo auch die Folge vorkommt (*sapakṣa eva sattvam*) und er muß dort fehlen, wo auch die Folge fehlt (*vipakṣe sattvam eva*). Das sind die beiden anderen Merkmale. In den drei Bereichen des Gegenstandes, des Gleichartigen und des Ungleichartigen kann der Grund nun ferner entweder überall vorkommen, überall fehlen oder teilweise vorkommen und fehlen. Kommt er im Gegenstand vor, ist er erwiesen (*siddha*), also hypothetisch brauchbar; anderenfalls ist er unbrauchbar. Und aus seinen drei Vorkommensmöglichkeiten im Gleichartigen und im Ungleichartigen ergeben

sich neun Kombinationen des Vorkommens, die Dignāga in einem sogenannten 'Rad der Gründe' (*hetucakra*) zusammengestellt hat. Richtige, brauchbare Gründe sind darunter nur zwei: wenn der Grund im Gleichartigen überall oder teilweise vorkommt, aber im Ungleichartigen immer überall fehlt. Die anderen Gründe sind entweder widersprüchlich (*viruddha*) oder unschlüssig (*anaikāntika*) (vgl. Frauwallner 1959: 85f.).

Das ist das Grundscheema, dem fortan jede indische Logik folgen wird. Es erlaubt erstmals eine strikte Kontrolle der logischen Richtigkeit einer Schlußfolgerung oder eines Beweises. Dignāga gibt damit alle Bedingungen an, die für einen brauchbaren logischen Grund notwendig sind. Er kann damit falsche Gründe leicht bestimmen und ausscheiden. Aber diese notwendigen Bedingungen sind nicht gleichzeitig auch ausreichende Bedingungen dafür, daß sich die Folge aus dem Schluß zwingend ergeben muß. Dies ist leicht am Fall des dritten Merkmals zu zeigen, dem Fehlen im Ungleichartigen: Nur wenn wirklich alle Fälle, bei denen die Folge fehlt bekannt sein könnten – und das wäre nur bei einem Allwissenden der Fall – , wäre der Nexus, die logische Verbindung zwischen Grund und Folge sicher. Da durch bloße Induktion eine solche umfassende Erkenntnis und somit die gewünschte Sicherheit nicht zu gewinnen ist, kann Dignāgas Verfahren den Schluß auf die Folge nicht mit Sicherheit gewährleisten. D.h. Dignāga kann zwar erklären, welche Bedingungen für die Erkenntnis der Folge notwendig sind, aber nicht auch, daß sie dafür ausreichende Bedingungen sind. Anders gesagt: er kann nicht zeigen, warum ein Grund auf seine Folge schlüssig ist. Die Entdeckung dieses Problems ist Īśvarasenas Verdienst (vgl. Steinkellner 1966).

Die Lösung findet wiederum Dharmakīrti, indem er sich auf die durch die verwendeten Begriffe gemeinte Wirklichkeit bezieht. Der Grund für den logischen Zusammenhang (*vyāpti*) ist in einem Zusammenhang in der Wirklichkeit zu finden, ein Zusammenhang, der im Wesen der wirklichen Dinge gründet (*svābhāvavpratibandha*). Er nennt für einen solchen Zusammenhang zwei Arten: Die 'Realidentität' (*tādātmya*), wenn der eine Begriff sich auf etwas bezieht, das in seiner Wirklichkeit dasselbe ist wie das, worauf sich der andere Begriff bezieht. Das ist der Zusammenhang zwischen zwei Begriffen, die ein und

demselben Ding mit Notwendigkeit zukommen, z. B. zwischen den Begriffen ‘Tanne‘ und ‘Baum‘, oder ‘seiend‘ und ‘augenblicklich‘. Und die ‘Kausalität‘ (*taḍḍupatti*), wenn der eine Begriff sich auf die Wirkung von etwas bezieht, auf das sich der andere bezieht, z. B. ‘Rauch‘ und ‘Feuer‘. Er kennt also als logische Gründe nur solche Begriffe, die entweder ‘Wesensbegriff‘ (*svabhāva*) oder ‘Wirkungsbegriff‘ (*kārya*) sind. Ein dritter Grund, der eine Abart des Wesensbegriffes ist, ist die ‘Nichtwahrnehmung eines Wahrnehmbaren‘ (*dr̥śyānupalabdhi*) als Grund für dessen Nichtvorhandensein. Diese drei Arten von Gründen (*trividho hetu*) sind die einzigen Arten von Begriffen, die sich auf einen Zusammenhang in der Wirklichkeit stützen können. Natürlich müssen auch sie die drei Merkmale nach der Lehre Dignāgas haben. Das Theorem vom ‘dreifachen Grund‘ ersetzt also das vom ‘Grund mit den drei Merkmalen‘ nicht, sondern ist vielmehr dessen vollständige Erklärung. Dharmakīrti sagt damit nämlich, daß es nur die von ihm gelehrt drei Gründe sind, welche die von Dignāga geforderten drei Merkmale besitzen können.

Mit diesem Beispiel, das auch gleichzeitig ein gutes Beispiel für die Art ist, wie in der indischen Kommentierungskultur neue Lösungen und Ideen vertreten werden, ohne dadurch einen Bruch mit der Tradition herbeizuführen, möchte ich in der Hoffnung schließen, Sie durch das Eingehen auf Details aus den Arbeiten der Schule nicht abschließend noch gelangweilt zu haben.

Literatur zum Vortrag:

- V. van Bijlert, *Epistemology and Spiritual Authority*. Wien 1989.
- E. Franco, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien 1997.
- E. Frauwallner, Beiträge zur Apohalehre. I. Dharmakīrti. Zusammenfassung. *WZKM*42, 1935, 93-102.
- E. Frauwallner, Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrtis. In: *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*, 1954, 142-154.
- E. Frauwallner, Zur Erkenntnislehre des klassischen Sāmkhyasystems. *WZKS*2, 1958, 84-139.
- E. Frauwallner, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung. *WZKS*3, 1959, 83-164.
- E. Frauwallner, Landmarks in the History of Indian Logic. *WZKS*5, 1961, 125-148.
- E. Frauwallner, *Die Entstehung der buddhistischen Systeme*. (Nachr. Akad.d.Wiss.Göttingen, I.ph.-hist.Kl., Jg.1971, Nr.6) Göttingen 1971.
- E. Frauwallner, Erkenntnistheorie und Logik der klassischen Zeit. In: *Nachgelassen Werke I*, hrsg. E. Steinkellner. Wien 1984, 66-87.
- M. Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇa-samuccaya*. Cambridge, Mass., 1968.
- R. P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht-Boston-London 1988.
- D. Jackson, The Status of Pramāṇa Doctrine According to Sa skya Paṇḍita and Other Tibetan Masters: Theoretical Discipline or Doctrine of Liberation? In: *The Buddhist Form III*, London 1994, 85-129.
- Sh. Katsura, Dinnāga on Trairūpya. *IBK* 32,1, 1983, 544-538.
- Sh. Katsura, On Trairūpya Formulae. In: *Buddhism and its Relation to Other Religions. Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on His Seventieth Birthday*, Kyoto 1986, 161-172.
- L. W. J. van der Kuijp, *An Introduction to Gtsang-nag-pa's Tshad-ma rnam-par nges-pa'i ji-ka legs-bshad bsdu-s-pa*. (Otani University Tibetan Works Series II) Kyoto 1989, 1-33.
- G. Oberhammer, Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. *WZKS*7, 1963, 63-103.
- C. Oetke, *Studies on the Doctrine of traірūpya*. Wien 1994. (= 1994a)
- C. Oetke, *Vier Studien zum altindischen Syllogismus*. Reinbek 1994. (= 1994b)
- Sh. Onoda, *Monastic Debate in Tibet. A Study on the History and Structures of Buddhist Logic*. Wien 1992.

- L. Schmithausen, Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus. *ZMR* 3, 1973, 161-186.
- D. Seyfort Ruegg, La notion du voyant et du 'connaisseur supreme' et la question de l'autorité épistémique. *WZKS* 38, 1994, 403-419. (= 1994a)
- D. Seyfort Ruegg, *Pramāṇabhūta*, **pramāṇa(bhūta)-puruṣa, pratyakṣadharman and sāksātkṛtadharman* as Epithets of the *ṛṣi, ācārya* and *tathāgata* in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts. *BSOAS* 57, 1994, 303-320. (=1994b)
- D. Seyfort Ruegg, Validity and Authority or Cognitive Rightness and Pragmatic Efficacy? On the Concepts of *pramāṇa, pramāṇabhūta*, and *pramāṇa(bhūta)puruṣa*. *Ast* 49/4, 1995, 817-827.
- Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*. 2 vols, Leningrad 1932, 1930.
- E. Steinkellner, Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund. *WZKS* 10, 1966, 73-85.
- E. Steinkellner, Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti. *WZKS* 15, 1971, 179-211.
- E. Steinkellner, The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism. *Nanto Bukkyō* 49, 1982, 1-18.
- E. Steinkellner, Remarks on *niścitagrahaṇa*. *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, 1988, Vol.III, 1427-1444.
- E. Steinkellner, MESB VII: Another Note on *pramāṇabhūta*. *WZKS* 33, 180-181.
- E. Steinkellner und M. T. Much, *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus*. (Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II). Göttingen 1995.
- T. J. F. Tillemans, On the So-called Difficult Point of the apoha Theory. *ASt* 49/4, 853-889.
- T. J. F. Tillemans, *Persons of Authority*. Stuttgart 1993.
- T. Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Wien 1964.
- T. Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*. Wien 1984 (2.verb. Auflage 1990).

Weitere Literatur:

- Y.Kajiyama, An Introduction to Buddhist Philosophy. Kyoto 1966.
- S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux. An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga*. 1935 (reprint: Delhi etc. 1980).
- Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. Ed. E. Steinkellner, Wien 1991.