

FRÜHES INDISCHES MADHYAMAKA

A) Historische Fakten

1) Namen und Ursprung der Schule

‚Madhyamaka‘ bezeichnet eine philosophische Schule, die dem Mahāyāna-Buddhismus zugerechnet wird, und als deren Begründer Nāgārjuna gilt. Wenn man die Entstehungszeit — FRAUWALLNER folgend — um 200 n.Chr. ansetzt und eine Ungenauigkeitssphäre von plus-minus 100 Jahren zugrundelegt, geht man ziemlich sicher. Die Bezeichnung M bezieht sich auf den Umstand, daß die damit bezeichnete Schule beansprucht, einen Mittelweg zwischen bestimmten extremen theoretischen Positionen zu propagieren. Andere Bezeichnungen für dieselbe Schule sind: ‚Śūnya(tā)vāda‘, ‚Śūnyatādarśana‘, ‚Niḥsvabhāvavāda‘.

2) Bibliographische Daten des Gründers

Es wird weithin angenommen, daß N in Mittelindien (Süd-Kosala, Vidarbha/Vaidarbha → Berar) geboren und beheimatet ist. Den größten Teil seines Lebens scheint er im Gebiete des Āndhra-Reiches verbracht zu haben, wo er sich der Gunst und Freundschaft eines der letzten Könige aus dem Hause der Śātavāhana erfreute. Seine Lebenszeit wird von vielen Forschern gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts datiert. Nach einer von einer Reihe tibetischer Historiographen und Doxographen erwähnten und auf indische Ursprünge basierenden Tradition war N’s Lehrer ein gewisser Rāhulabhadra, dem eine bekannte Hymne zu den Prajñāpāramitās zugeschrieben wird. Nach einer anderen in tibetischen und chinesischen Quellen vorfindlichen Tradition war jedoch R ein Gefolgsmann Ns. Ansonsten sind die bibliographischen Nachrichten über N größtenteils legendarisch.

3) Grundtexte und N zugeschriebene Werke

Die dem Madhyamaka-Autor Candrakīrti zugeschriebene *Madhyamaka-śāstrastuti* erwähnt 8 Bezeichnungen von Werken Ns:

1. *(Madhyamaka)kārikās*
2. *Yuktiṣaṣṭikā*
3. *Sūnyatāsaptati*
4. *Vigrahavyāvartanī*
5. *Vidalā (Vaidalyasūtra, Vaidalyaprakaraṇa)*
6. *Ratnāvalī*
7. *Sūtrasamuccaya*
8. *Samstutis*

Die ersten sechs bilden den sog. Yukti-Korpus (*rigs tshogs*) der tibetischen Tradition, wobei für die *Ratnāvalī* öfters ein nicht überliefertes Werk mit dem Titel **Vyavahārasiddhi* substituiert wird. Die tibetische Tradition stellt diesem

zur Seite den Stava-Korpus (*bstod tshogs*) und den Parikathā-Korpus (*gtam tshogs*). Letzterer enthält u.a. den *Suhrīlekha*.

Fünf theoretische Hauptwerke des frühesten Madhyamaka:

(*Mūla*)*madhyamakakārikās* (MMK)

MMK muß als Ausgangspunkt für die Interpretation der Lehre(n) Ns dienen. Enthält 27 Kapitel und fast 450 (447 bzw. 449) Verse (*kārikās*). Die zugrundeliegenden Prinzipien für die vorliegende Reihenfolge der Kapitel — wenn solche existieren — liegen noch weitgehend im Dunkeln. Möglicherweise existieren die folgenden drei Hauptabschnitte: 1. Etablierung der eigenen Lehre (Kapitel 1 – 23), 2. Verteidigung der Doktrin gegen mögliche Einwände plus Explikation ihres wirklichen Inhaltes (Kapitel 24 – 25), 3. Aufweisung der Relevanz der Lehre plus Explikation ihrer Beziehung zu traditionellen buddhistischen Grunddogmen (Kapitel 26 – 27).

Kommentare:

- a) 中論觀因緣品 (Taisho 1564). Verfasser 青目 = *Piṅgalākṣa, *Piṅgalanetra, *Piṅgalacakṣus, *Nīlākṣa
- b) **Akutobhayā*. Verfasser nach früherer Annahme Nāgārjuna selbst. Diese Ansicht ist aber bestritten worden. Andere Kandidaten für Verfasserschaft: Āryadeva, Buddhapālita, eventuell auch Qing-mu.
- c) *Mūlamadhyamakavṛtti*. Verfasser Buddhapālita (5. Jh.). In tibetischer Übertragung erhalten.
- d) *Prajñāpradīpa Mūlamadhyamakavṛtti*. Verfasser: Bhāvaviveka (Mitte des 6. Jh.). In chinesischer (Taisho 1566) und tibetischer Übertragung erhalten.
- e) *Prasannapadā Mūlamadhyamakavṛtti*. Verfasser Candrakīrti (7. Jh.).

Weitere:

- f) Asaṅga zugeschriebener Kommentar zum Anfang der MMK in Taisho 1565 (543 übersetzt).
- g) Kommentar von Sthiramati in Taisho 1567 (etwa 1000 übersetzt).
- h) Kommentare von Sthiramatis Lehrer Guṇamati, Devaśarman, Guṇaśrī und Rāhula(bhadra) werden in der Tradition erwähnt, sind aber nicht erhalten.

Yuktiṣaṣṭikā

61 Verse. Sammlung von Aphorismen, die thematisch mit der Idee des *pratītyasamutpāda* verbunden sind und das damit verknüpfte theoretische Prinzip hauptsächlich durch argumentative Gründe (*yukti*) zu demonstrieren versuchen.

Sūnyatāsaptati

73 Verse in Āryā-Metrum plus Eigenkommentar (*svavṛtti*). Versucht zu beweisen, daß alle Gegebenheiten (*dharmā*) nur *vyavahāraśāt* bzw. *saṃvṛttitaḥ* existieren, vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit aus betrachtet (*paramārthataḥ*) jedoch unentstanden sind und daß sämtliche Dinge im Abhängigkeit entstanden (*pratītyasamutpanna*) beziehungsweise leer (*śūnya*) seien.

Vigrahavyāvartanī

70 Verse in Āryā-Metrum plus Autokommentar. Behandelt grundsätzliche Einwände gegen die Madhyamaka-Lehre. Kann als neben den MMK zweites grundlegendes Werk des Madhyamaka betrachtet werden.

Vidalā (Vaidalyasūtra, Vaidalyaprakaraṇa)

Prosawerk — 73 *sūtras* mit Eigenkommentar (*svavṛtti*) — , das grobenteils thematisch mit Theorie des Streitgesprāches verbunden ist und sich kritisch mit den in anderen Schulen, insbesondere dem Nyāya, anerkannten Kategorien (*padārtha*) auseinandersetzt — 1) *pramāṇa*, 2) *prameya*, 3) *saṃśaya*, 4) *prayojana*, 5) *drṣṭānta*, 6) *siddhānta*, 7) *avayava*, 8) *tarka*, 9) *nirṇaya*, 10) *vāda*, 11) *jalpa*, 12) *vitaṇḍā*, 13) *hetvābhāsa*, 14) *chala*, 15) *jāti*, 16) *nigrahasthāna*.

Ratnāvalī

Abhandlung von rund 500 *anuṣṭubh*-Versen, die in 5 Kapitel unterteilt ist. Fingiert den Diskurs mit einem König, und trägt daher auch die Bezeichnung *rājaparīkathā*. Das Werk behandelt grobenteils „ethische“ Fragen, und möglicherweise sind Bezugnahmen auf theoretisch-metaphysische Thesen dadurch bedingt, daß in erster Linie Konsequenzen beleuchtet werden sollen, die die Lehre des Madhyamaka für das praktische Verhalten in der Welt nach sich zieht.

Diese fünf Werke, und insbesondere die ersten vier, lassen sich als Repräsentanten der Exposition der theoretischen Doktrin des Madhyamaka betrachten. Es ist allerdings festzuhalten, daß die Authentizität nicht in allen Fällen gesichert ist. Für Zwecke der Interpretation empfiehlt es sich, von einem Kern MMK plus VV auszugehen. Es ist wohlbekannt, daß neben den oben erwähnten Titeln eine umfangreiche Anzahl anderer existiert, die in der späteren Tradition mit dem Namen N. in Verbindung gebracht worden ist. In diesem Zusammenhange ist es wichtig zu beachten, daß aller Wahrscheinlichkeit nach eine zweite Person mit dem Namen ‚N‘ existiert hat, die in einer Tradition, die als Verschmelzung zwischen Madhyamaka und Vajrayāna (bzw. Mantrayāna) betrachtet werden kann, maßgebliche Bedeutung gewonnen hat. Dieser ‚Nāgārjuna II‘ dürfte im 7. oder allerspätestens im 8. Jahrhundert gelebt haben. Er wird nicht selten unter der Bezeichnung ‚Ārya Nāgārjuna‘ erwähnt und hat möglicherweise ein Werk mit dem Titel *Bodhicittavivaraṇa* und Kommentare zu dem *Guhyasamāja* (die *Tantraṭīkā*) sowie dem *Pañcakrama* verfaßt. Man nimmt darüber hinaus an, daß dieser N Schüler von Saraha gewesen ist, einem der berühmtesten der frühen Vajrayāna-Lehrer, der auch als

‚Rāhulabhadra‘ bekannt ist. Eine weitere Persönlichkeit, deren Name die Komponente ‚Nāga‘ enthält und die mit dem Madhyamakalehrer N. in Verbindung gebracht wurde, ist ein gewisser Nāgabodhi, der einigen Quellen zufolge auf dem Śrīparvata gelebt haben soll. Es handelt sich hierbei um eine historisch betrachtet etwas mysteriöse Figur, von der man bislang nicht mit letzter Sicherheit weiß, ob sie mit einem Tāntrika Nāgabodhi zu identifizieren ist, einem mutmaßlichen Schüler des Ārya Nāgarjuna und Lehrer von Vajrabodhi (circa 671 – 741).

4) **Wirkungsgeschichte des Madhyamaka**

Die Wirkungsgeschichte der von N begründeten Schule ist bedeutsam unter anderem aufgrund zweier Umstände: a) Neben einer in Indien ansässigen Schultradition des Madhyamaka haben sich Traditionsstränge außerhalb Indiens, in Ostasien und vor allem in Tibet, etabliert; b) Die von N begründete Lehre und Schule hat in diverser Weise auf andere eingewirkt und ist zum Teil mit anderen Traditionen verschmolzen. Dementsprechend lassen sich folgende Unterscheidungen vornehmen:

A) Tradition des Madhyamaka in Indien

B) Traditionen des Madhyamaka außerhalb Indiens

Bezüglich A) lassen sich folgende Etappen unterscheiden:

I) Formierung der Schule nach der Gründung (Frühe Periode)

II) Systematisierung der Doktrin (Mittlere Periode)

III) Synthesen

1) Yogācāra-Madhyamaka Synthese

2) Madhyamaka-Prajñāpāramitā Synthese

3) Madhyamaka-Vajrayāna-Synthese

IV) Spätteste Periode

— Vgl. D. Seyfort Ruegg *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. — Die in diesen Etappen einbegriffene Zeitspanne umfaßt rund 1000 Jahre. Die, abgesehen von N, in der westlichen Tradition bekanntesten Persönlichkeiten gehören den ersten zwei Perioden, vor allem aber der Periode II, an.

Ad I)

Hauptvertreter sind a) Āryadeva, b) Rāhulabhadra

Ad a)

A wird in einigen Quellen als direkter Schüler N gekennzeichnet. Gemäß Candrakīrti (7. Jh.) soll er auf der "Insel" Siṅgala als Sohn eines Königs geboren sein. Als A's Hauptwerk gilt das *Catuḥśataka*. Es ist in einer tibetischen Übersetzung erhalten. Außerdem existieren Fragmente auf Sanskrit und eine von Xuan zang verfaßte chinesische Übersetzung der zweiten Hälfte des Werkes zusammen mit Dharmapāla's Kommentar (Taisho 1570-1). Es umfaßt 16 Kapitel, deren Bezeichnungen in den tibetischen Übersetzungen des Grundtextes und von Candrakīrti's *Ṭikā* leicht voneinander abweichen (letztere fügt gegenüber ersterer *bsgom pa = bhāvanā* hinzu). Ein ebenfalls A zugeschriebener Text, dessen Relation zum *Catuḥśataka* zum Teil unklar bleibt, ist das *Śata(ka)śāstra*. Das Werk ist in einer chinesischen Übertragung Kumārajīvas aus dem Anfang des 5. Jh. erhalten (Taisho 1569). Ein Werk namens *Hastavālaprakaraṇa* plus einer zugehörigen *Vṛtti* geht einer Indo-Tibetischen Tradition zufolge auf A zurück, wird aber in der chinesischen Überlieferung, die hier vorziehbar scheint, Dignāga zugeschrieben. Demgegenüber wird ein Text mit dem Titel *Akṣaraśataka* plus *Vṛtti* seitens Dīpaṃkaraśrījñāna (11. Jh.) und der tibetischen Tradition Nāgārjuna, von der chinesischen Tradition jedoch A zugeschrieben. Der tibetische und der chinesische Kanon enthalten darüber hinaus ein paar weitere Werke als angebliche Erzeugnisse A, deren ursprüngliche Titel sich nicht immer mit Sicherheit rekonstruieren lassen. Ein Text mit dem Titel *Jñānasārasamuccaya* stammt wahrscheinlich von einem anderen Autor mit dem Namen Āryadeva und gehört einer späteren Periode an (→ RUEGG p. 54).

Ad b)

Rāhulabhadra scheint eine andersartige Strömung innerhalb des Madhyamaka zu repräsentieren, die in den theoretisch scholastischen Texten der Tradition nicht dargelegt wird. Abgesehen von anderen Werken wie z.B. eine ihm zugeschriebene Hymne über das *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* hat R anscheinend ein Werk mit dem Titel *Prajñāpāramitāstotra* verfaßt. Dieses ist insofern bemerkenswert, als dort eine Reihe von Termen auftauchen, die für Werke der *bhakti*-Bewegungen kennzeichnend sind, wie z.B. *prapad-*, *āśaya*, *bhāva* und *bhakti*. Es wurde bereits erwähnt, daß R bisweilen als Lehrer N angeführt wird, während andere Traditionen ihn als Zeitgenossen und Schüler beziehungsweise als Nachfolger Āryadevas kennzeichnen. — Dieser R ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht identisch mit dem tantrischen Lehrer Rāhulabhadra (= Saraha), der als Lehrer Ārya-Nāgārjuna's erwähnt wird.

Es sieht so aus, daß eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Lehren anderer Systeme, insbesondere Sāṃkhya, Vaiśeṣika und Nyāya, ein charakteristisches Merkmal darstellt, das diese Periode gegenüber der der Gründung des Madhyamaka abhebt. Dies gilt insbesondere für das Schaffen Āryadevas.

Ad II)

Die Namen der wichtigsten Personen dieser Periode sind. a) Buddhapālita, b) Bhāvaviveka, c) Śrīgupta, d) Jñānagarbha, e) Candrakīrti, f) Śāntideva.

Innerhalb dieser sind Buddhapālita, Bhāvaviveka und Candrakīrti die prominentesten.

Ad a)

B's Wirken fällt in die Zeit rund um 500. Über sein Leben ist ansonsten kaum Verlässliches überliefert. Wichtigstes Werk ist *Vṛtti* zu N's *Mūlamadhyamakakārikās*, das in tibetischer Übertragung erhalten ist.

Ad b)

B stammt wahrscheinlich aus Südindien und seine Lebenszeit kann in die Zeit von circa 500 – 570 datiert werden. Er wird auch unter den Namen Bhavya und Bhāviveka erwähnt. Auch B Beitrag zur Geschichte des Madhyamaka wird vor allem durch einen Kommentar zu den *Madhyamakakārikās*, dem *Prajñāpradīpa*, repräsentiert. Das Werk ist in tibetischer und chinesischer (Taisho 1566) Übersetzung erhalten. Von hoher Wichtigkeit ist ferner das eigenständige Werk *Madhyamakahrdayakārikās* plus *Tarkajvālā*. Letzteres ist von kaum zu überschätzendem historischem Interesse, weil es sich mit gegnerischen Lehren auseinandersetzt und diese in diesem Rahmen ausführlich beschreibt. Unter den übrigen Werken sind erwähnenswert der in einer von Xuan-zang angefertigten chinesischen Übersetzung (Taisho 1578) erhaltene Text mit dem Titel *Zhang zhen lun*, der eine zusammenfassende Darlegung der Madhyamakalehre bietet, sowie der **Madhyamakārthasaṃgraha*. Letzterer Text behandelt unterschiedliche Aspekte der Wirklichkeitsebenen *paramārthasatya* und *saṃvṛtisatya* — a) *aparyāyaparamārtha*, b) *saparyāyaparamārtha*, c) *tathyaṣaṃvṛti*, d) *mithyāsaṃvṛti*.

Bhāvaviveka setzt sich — vor allem im *Prajñāpradīpa* — mit Buddhapālita's Darlegungen des Madhyamaka kritisch auseinander und repräsentiert in dieser Hinsicht einen Gegenpol zu Buddhapālita innerhalb dieser Periode des Madhyamaka.

Ad e)

Candrakīrti's Schaffenszeit fällt in das 7. Jh, circa 600 – 650. Ansonsten ist über seine Biographie kaum Verlässliches überliefert. Ein Kommentar zu den *Mūlamadhyamakakārikās* mit dem Titel *Prasannapadā* (*Madhyamakavṛtti*) bildet eines der Hauptwerke C's. Daneben kommt dem *Madhyamakāvatāra* größte Bedeutung zu. Ersteres ist vollständig in der originalen Sanskritfassung erhalten und von letzterem sind einige Sanskritfragmente überliefert. Beide Werke liegen in tibetischen Übertragungen vor. Der *Madhyamakāvatāra* wurde vor der *Prasannapadā* verfaßt und enthält Verse (*kārikās*) plus einem Kommentar (*bhāṣya*). Die *Prasannapadā* enthält ausführliche Auseinandersetzungen mit Bhāvaviveka's Ansichten und ist bestrebt, Buddhapālita zu verteidigen beziehungsweise zu rehabilitieren. Eine weitere Eigenart des Werkes sind längere Passagen mit Zitaten aus anderen Werken (des Madhyamaka und Mahāyāna allgemein), vor allem an den Kapitelenden. Dadurch erlangt die *Prasannapadā* Interesse im Hinblick auf Kenntnis über ansonsten nicht bewahrte Texte oder Textpassagen der Mahāyānaliteratur.

Abgesehen von den erwähnten Hauptwerken verdienen folgende Titel Erwähnung: *Vṛttis* zur *Śūnyatāsaptati* und *Yuktiṣaṣṭikā* (in tib. Übersetzung erhalten), *Ṭikā* zum *Catuḥśataka* (in Sanskritfragmenten und tib. Übersetzung erhalten), *Pañcaskandhaprakaraṇa* (eigenständiges Werk, das sich mit den den *skandhas* zugehörigen Daseinsfaktoren und damit zusammenhängenden Gegenständen beschäftigt).

Das **Madhyamakaprajñāvatāra* bzw. **Madhyamakāvatāraprajñā* muß von einem anderen Candrakīrti aus dem 11. Jh. stammen.

Ad c)

Śrīgupta ist eventuell in das 7. Jh. zu datieren. Er ist der Verfasser eines kleineren Traktates mit dem Titel *Tattvāvatāravṛtti*. Dieses Werk widmet sich der Darlegung der These, daß sämtliche Gegebenheiten, und zwar sowohl äußere materielle als auch „innere“ geistige, in Wirklichkeit (*tattvataḥ*) ohne Eigensein sind, weil diese weder ein einfaches (*ekasvabhāva*) noch ein zusammengesetztes Eigensein (*anekasvabhāva*) besitzen können, ebenso wie eine illusorische Widerspiegelung (*pratibimba*).

Ad d)

Jñānagarbha wird als Schüler Śrīguptas beschrieben. Außerdem bezeichnen ihn einige Quellen als Lehrer Śāntarakṣitas. Seine Lebenszeit kann in die erste Hälfte des 8. Jh. datiert werden. J hat ein Werk mit dem Titel *Satyadvayavibhaṅga* und einer zugehörigen *Vṛtti* verfaßt. Wie der Werkstitel indiziert, befaßt sich der Text thematisch mit den „zwei Wahrheiten“. Er versucht, die korrekte Auffassung bezüglich dieser Thematik darzulegen und zu begründen, wobei angenommen wird, daß die Theorie der zwei Wahrheiten auch innerhalb des (Madhyamaka-)Buddhismus mißverstanden worden ist.

Ad f)

Śāntidevas Lebenszeit dürfte in der ersten Hälfte des 8. Jh. liegen. Der Überlieferung nach wurde er als Sohn eines Königs von Surāṣṭra geboren. Hauptwerke sind: *Bodhicaryāvatāra*, *Śikṣāsamuccaya*. Ersteres Werk enthält 10 Kapitel und legt die Lehre des Madhyamaka dar, indem die zehn Vollkommenheiten (*pāramitā*) eines Bodhisattva und deren Erlangung zum Leitfaden gemacht werden. Das neunte Kapitel, das die Prajñāpāramitā zum Gegenstand hat, ist nicht nur das längste innerhalb des Werkes, sondern auch besonders reich an philosophisch-theoretischen Erörterungen. Der *Śikṣāsamuccaya* zerfällt in 19 Kapitel mit insgesamt 27 Versen plus extensiven Erläuterungen dazu. Da diese ungemein reich an Zitaten aus der kanonischen Mahāyānaliteratur sind, stellt das Werk auch eine wertvolle Quelle für die Sanskritfassung kanonischer Textpassagen dar, die ansonsten nicht in einer indischen Sprache überliefert sind. Es existiert auch eine Person mit dem Namen Ś, die mit einem Tānika Bhusuku identisch ist und später gelebt hat.

Die mittlere Periode läßt sich auch als Epoche der Verzweigung des Madhyamaka in die zwei Richtungen der Prāsaṅgikas und Svātantrikas kennzeichnen. Von inhaltlichen Fragen absehend läßt sich an dieser Stelle

festhalten, daß dem Zweig der Prāsaṅgikas vor allem Candrakīrti zuzurechnen ist, wobei Buddhapālita ebenfalls dieser Richtung zugeordnet werden kann, wenn man nur in Rechnung stellt, daß letzterer sich nicht als im Gegensatz zu der alternativen Richtung der Svātantrikas stehend betrachtet hat und erst recht kein Bewußtsein von einer derartigen Schulzugehörigkeit besaß. Hauptvertreter der Svātantrika-Schule ist Bhāvaviveka. Darüber hinaus sind zu nennen Avalokitavrata — Verfasser einer sehr detaillierten *tīkā* zu Bhāvavivekas *Prajñāpradīpa* — Guṇadatta — Autor eines älteren Kommentars zum *Prajñāpradīpa*, der von Avalokitavrata erwähnt wird — und Jñānaprabha — von Fa-zang (643 – 712) erwähnt als Zeitgenosse und Opponent von Śīlabhadra, eines Schülers von Dharmapāla (c. 530 – 561 ?) und Lehrers von Xuan zang (602 – 664). Śrīgupta wird bisweilen als Yogācāra-Madhyamaka klassifiziert und Jñānagarbha steht in derselben Tradition. Śāntideva wird bisweilen, wenngleich vorsichtig, der Prāsaṅgika-Richtung zugerechnet. Man muß dabei allerdings nicht aus dem Auge verlieren, daß die Schulzugehörigkeitszuschreibungen nicht nur bisweilen unsicher, sondern eventuell auch nicht unbedingt sehr relevant sind. Will man unter einem philosophischen Interesse den Gegensatz untersuchen, der mit den Termini ‚Svātantrika‘ und ‚Prāsaṅgika‘ verknüpft ist, so sollte man sich vor allem an den Hauptexponenten Bhāvaviveka und Candrakīrti und deren Schriften orientieren. Buddhapālita könnte relevant sein unter dem philosophiehistorischen Aspekt, in welchem Ausmaße die von Bhāvaviveka und Candrakīrti propagierten Auffassungen denen des frühesten Madhyamaka konform sind.

Ad III)

1) Yogācāra-Madhyamaka Synthese

Diese Richtung entsteht etwa ein halbes Jahrtausend nach N. Hauptvertreter sind: 1) Śāntarakṣita, 2) Kamalaśīla.

Ad 1)

Ś hat im 8.Jh. gewirkt. Er soll in einem Königshause in Vaṅga (Bengalen) in Sahor (Tib. Za-hor) geboren sein. Er war der erste Abt von Bsam yas. Auf der Grundlage der tibetischen Quellen ergibt sich, daß er zum ersten Mal von Nepal aus nach Tibet rund um das Jahr 763 gelangt ist und daß er später in Tibet ansässig war von etwa 775 bis zu seinem Tode um 788. Hauptwerke sind: a) *Tattvasaṃgraha* (im originalen Sanskrit erhalten) , b) *Madhyamakālaṃkāra* (eine Abhandlung von 97 Versen plus Autokommentar (*vṛtti*), wobei die *Vṛtti* auf den *Tattvasaṃgraha* Bezug nimmt). Während a) ausführliche Darstellungen und Erörterungen verschiedener philosophischer Lehren enthält, ist b) ausschließlich dem Nachweis der „Nichtsubstantialität“ bzw. Nichtexistenz sämtlicher, und zwar sowohl physisch-materieller als auch mentaler, Entitäten gewidmet. Unter den sonstigen Werken Ś sind vor allem zu erwähnen: c) *Vipañcitārthā Vādanyāyāṭikā* (Kommentar zu Dharmakīrti's *Vādanyāya*; in Sanskrit erhalten), d) *Samvaraviṃśakavṛtti* (ein Werk, das mit Candragomin's

Bodhisattvasamvaraviṃśaka in Verbindung steht und das wegen der Tatsache von Interesse ist, daß der ethisch-spirituellen Praxis (*caryā*) eines Bodhisattva besonderes Gewicht beigemessen wird.

Ad 2)

K war Schüler Ś's. Seine Lebenszeit ist circa 740 – 795. K führte Ś's Wirken in Tibet fort, und ihm wird eine maßgebliche Rolle bei der berühmten Debatte von Bsam yas zugeschrieben. Hauptwerke sind: a) *Pañjikā* zu *Tattvasamgraha*, b) *Pañjikā* zu *Madhyamakālaṃkāra* (nur in tibetischer Übertragung erhalten), c) *Madhyamakāloka*, d) *Bhāvanākrama* I, II und III. c) und d) sind eigenständige Werke. Ersteres ist allein in tibetischer Übersetzung erhalten und versucht, die These der Nichtsubstantialität sämtlicher Gegebenheit ausführlich sowohl durch Berufung auf Tradition (*āgama*) als auch mittels Argumentation (*yukti*) als zutreffend zu demonstrieren. Der Vijñādavāda-Doktrin des *cittamātra* wird vorläufige Gültigkeit und propädeutischer Nutzen zuerkannt. Zwischen den drei *Bhāvanākramas* bestehen zum Teil inhaltliche Überschneidungen. Das erste Bh. Behandelt im wesentlichen die Faktoren für die Erlangung der Allwissenheit eines Buddha und deren Wirken, insbesondere die Rolle der Dreiheit Mitleid (*kṛpā, karuṇā*), *bodhicitta* und Bodhisattvapraaxis (*pratipatti*) sowie ihre Beziehungen zueinander. Der zweite Bh. behandelt ebenfalls die ursächlichen Bedingungen für die Allwissenheit eines Buddha, wobei als Dreiheit grundlegender Gegebenheiten, deren Kultivierung für die Erlangung des Ziels erforderlich ist, Mitleid, *bodhicitta* und „Mittel“ (*upāya*) angeführt werden. Der dritte Bh widmet sich in speziellem Maße der Konzentration (*samādhi*), ihrer Natur, Ausübungspraxis und ihres Wirkens im Zusammenhange des Erlösungsweges. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Trilogie der *Bhāvanākramas* im Hinblick auf die große Debatte von Bsam yas verfaßt worden ist. Der hier dargelegten Theorie zufolge muß die Erlösung schrittweise erfolgen. Neben anderen Werken verfaßte K auch Kommentare zu der *Saptaśatikā Prajñāpāramitā*, zur *Vajracchedikā* und zum *Śālistamba(ka)sūtra*.

Als zusätzliche Vertreter derselben Richtung lassen sich außerdem erwähnen: 3) Vidyākaraprabha (ca. 800; Verfasser von *Madhyamakanayasārasamāsa-prakarāṇa*, einem Werk, das die Vijñānavāda-Widerlegung von Objekten der Außenwelt als Vorstufe für die Madhyamakathese der Leerheit sämtlicher Gegebenheiten behandelt), 4) Nandaśrī (nepalesischer Pandit, der einen kürzeren Traktat mit dem Titel *Nirākārakārikās* verfaßt hat), 5) Jitāri (alias Jetāri; Verfasser von *Sugatamatavibhaṅga-Kārikās* plus *Bhāṣya*, ein Werk, das u.a. deswegen bemerkenswert ist, als es die These vertritt, daß Dharmakīrti sich in Einklang mit Nāgārjunas Lehre befunden und Auffassungen des Madhyamaka gelehrt habe).

2) Madhyamaka-Prajñāpāramitā-Synthese

Die Auffassung des Vorliegens einer Synthese zwischen Madhyamaka und Prajñāpāramitā beruht in dem hiesigen Zusammenhange vor allem auf dem Umstand, daß Werke, die doktrinär dem Madhyamaka zugerechnet werden

können als Kommentare zu Werken der Prajñāpāramitā-Literatur verfaßt worden sind. Der Sachverhalt, daß von Anfang an besondere Beziehungen zwischen M und P existiert haben, ist in der Forschung oftmals herausgestrichen worden. Die Bewegung der Madhyamaka-Prajñāpāramitā Synthese in dem explizierten Sinne geht mindestens bis in das 6. Jh zurück aufgrund des Umstandes, daß Ārya Vimuktisena einen Kommentar zu dem Maitreya(nātha) zugeschriebenen *Abhisamayālamkāra* verfaßte und darin jenen Text mit der *Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā*, einem der großen *Prajñāpāramitā*-Sūtras in Beziehung setzte. Diese Tradition wurde fortgesetzt durch Bhadanta Vimuktisena (6. oder 7. Jh.), der ein *Vārttika* zum *Abhisamayālamkāra* schrieb. Ein wichtiger späterer Repräsentant dieser Traditionslinie war Haribhadra, der gegen Ende des 8. Jh. zur Zeit der Herrschaft des Pāla-Königs Dharmapāla (Regierung: 770 – 810 oder 775 – 812) gewirkt hat. Er verfaßte ein umfangreiches Werk namens *Abhisamayālamkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, einen Kommentar zu dem *Abhisamayālamkāra*, in dem der Text mit der *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* in Beziehung gesetzt wird. Weitere Repräsentanten derselben Tradition sind Buddhajñāna(pāda), Dharmamitra und Abhayākaragupta. Ersterer soll Schüler Haribhadras gewesen sein und gilt auch als bedeutender Meister des Vajrayāna sowie als Gründer der Jñānapāda (Buddhajñānapāda)-Linie der sog. Guhyasamāja-Tradition. Zweiterer war möglicherweise auch ein unmittelbarer Nachfolger Haribhadras. Bemerkenswert ist, daß er der Auffassung Kamalaśīlas zu folgen scheint, der die Theorien vom *tathāgatagarbha* (→) und *ekayāna* (→) mit dem Madhyamaka verknüpft hat. Beide Autoren haben unter anderem Kommentare zu Werken Haribhadras verfaßt. Abhayākaragupta war Verfasser eines Kommentars zur *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* mit dem Titel *Marmakaumudī* und gilt nicht nur als wichtiger später Repräsentant der M-P Synthese sowie der Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka Schule allgemein, sondern auch als Vertreter der Madhyamaka-Vajrayāna-Synthese.

3) Madhyamaka-Vajrayāna Synthese

Die Richtung des sogenannten Vajrayāna, auch als Mantrayāna bekannt, begann vor allem in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends auf das Madhyamaka einzuwirken. Allerdings scheint dies weniger in theoretischer Hinsicht erfolgt zu sein, zumal da das Vajrayāna seine theoretisch-metaphysischen Grundlagen weitgehend neben dem Yogācāra dem Madhyamaka entlehnt hatte, sondern vielmehr in der Weise, daß im Vajrayāna beheimatete Praktiken sowie manche Dogmen und Vorstellungen, die nicht der Metaphysik im engeren Sinne zuzurechnen sind, mit philosophischen Theoremen des Madhyamaka verknüpft wurden. Es ist zu beachten, daß hier eine Tradition vorliegt, die großenteils mündlich tradiert wurde, so daß möglicherweise wesentliche Bestandteile textlich nicht fixiert worden sind. Überdies sind die Quellen, die diese Richtung repräsentieren, bislang relativ unerforscht. Die wichtigsten historischen Daten sind folgende:

1. Eine zentrale Figur der Bewegung war der, bereits erwähnte, Ārya Nāgārjuna. Er ist möglicherweise Verfasser eines Werkes mit dem Namen *Bodhicittavivaraṇa* sowie von einem Kommentar zum *Guhyasamāja*

(*Tantratīkā*) und zum *Pañcakrama*. 2. Es existiert eine Reihe von Persönlichkeiten, die mit bekannten Madhyamakaverfassern übereinstimmende Namen tragen. So gibt es einen Candrakīrti-pāda, Āryadeva-pāda, Śāntideva, alias Bhusuku, und Bhavya. 3. Werke mehrerer anderer Autoren sind in dem Madhyamaka-Abschnitt des Bstan ḥgyur erhalten und gelten als Repräsentanten einer Madhyamaka-Vajrayāna-Synthese. Wichtige Autoren sind: a) Kambalapāda (auch: Kamalapāda), b) Advayavajra bzw. Maitrīpāda, ein Meister, dem die Wiederentdeckung des *Ratnagoṭravibhāga* zugeschrieben wird, c) Kṛṣṇapāda und d) Vimalamitra, wahrscheinlich identisch mit einem Zeitgenossen Śāntarakṣitas und Kamalāśīlas, der eine nicht unbedeutende Rolle in der Geschichte des frühen Buddhismus in Tibet gespielt hat und als einer der wichtigsten Lehrer der Rdzogs chen Tradition der Rñiñ ma Schule des tibetischen Buddhismus betrachtet wird. — Möglicherweise sind nicht alle Bezeichnungen wirkliche Eigennamen. Man beachte z. B. das wiederholte Auftreten der Komponente – *pāda*.

Die Synthesen der erwähnten drei Kategorien unterscheiden sich zumindest tendentiell in der Beziehung, daß die Yogācāra-Madhyamaka Synthese wesentlich eine doktrinäre Synthese mit hierarchischer Einbettungsstruktur (Idee des propädeutischen Wertes von Yogācāra bzw. Vijñānavāda) darstellt, während für die Prajñāpāramitā-Madhyamaka-Synthese das Zusammenfließen unterschiedlicher Texttraditionen charakteristisch ist und die Vajrayāna-Madhyamaka Synthese durch Personalunionen und ideologische Komplementarisierungen (zum Beispiel zwischen Madhyamaka-Metaphysik und Vajrayāna-Praxis) gekennzeichnet wird.

Ad IV)

Eine klare Trennungslinie zwischen den Perioden III) und IV) läßt sich nicht ziehen, und dies gilt insbesondere für III)3), i.e. die Madhyamaka-Vajrayāna-Synthese. Immerhin könnte man eine Differenzierung treffen zwischen einer Phase der Schöpfung und Herausbildung der Synthese und einer Phase, bei der das Bestehen synthetischer Konstrukte bereits etabliert ist und diese lediglich erläutert, elaboriert und weiter ausgebaut werden. Akzeptiert man dies als Abgrenzungskriterium, dann bleibt festzuhalten, daß manche der Vertreter der letzten Periode nicht allein Madhyamaka und Vajrāyāna repräsentierten, sondern daneben auch in großem Umfange Anleihen bei der Philosophie der Prajñāpāramitā und des Yogācāra aufnahmen.

Wesentliche Repräsentanten des späten indischen Madhyamaka sind folgende: 1) Bodhibhadra (um 1000). Wirkte in Nālandā und gilt als Lehrer Dīpaṃkaraśrījñāna's. Hat u.a. einen Nibandhana zu Āryadeva-pāda's *Jñānasārasamuccaya* (*Jñānasārasamuccayanibandhana*) verfaßt. 2) Dharmakīrti (um 1000). Nicht zu verwechseln mit dem Erkenntnistheoretiker des 7. Jh. Wurde in einem königlichen Hause in Indonesien geboren. Wird alternativ auch ‚Dharmakīrti von Suvarṇadvīpa‘ genannt und ist wahrscheinlich mit einer Person identisch, die in Quellen unter dem Namen ‚Dharmapāla‘ erwähnt und die ebenfalls mit Suvarṇadvīpa in Verbindung gebracht wird.

Dharmakīrti bzw. Dharmapāla gilt ebenfalls als Lehrer Dīpaṃkaraśrījñāna's. Bemerkenswert ist, daß D diese These vertreten haben soll, daß dem Madhyamaka nur indirekte Bedeutung (*neyārtha*) zukomme, und auch als Vertreter des Satyākāra- oder Sākāra-Vijñānavāda betrachtet wird. 3) Dīpaṃkaraśrījñāna. Bekannt unter dem Namen , a) Kambalapāda (auch: Kamalapāda). Wurde um 982 in Bengalen geboren. Soll nach Studium bei den berühmtesten Lehren Nord-Ostindiens wie Bodhibhadra, Jitāri, Kṛṣṇapāda und Ratnākaraśānti nach Suvarṇadvīpa gereist sein, um dort mit Dharmakīrti zu studieren. Er wurde vom westtibetischen König Ḥod Ide und dem „Prinz-Mönchen“ (*Iha btsun*) Byaṅ chub ḥod eingeladen und traf dort 1042 ein. Einige Jahre später gelangte er nach Zentraltibet. Während seiner Zeit in Tibet wurden zahlreiche Übersetzungen ins Tibetische unter seiner Mitwirkung vorgenommen. D bzw. Atiśa starb in Sñe thaṅ in Zentraltibet um das Jahr 1054. Eines der bekanntesten und wichtigsten Werke ist *Bodhipathapradīpa*, eine kurzgefaßte Darlegung des Pfades zur Erlösung, die als ein grundlegender Text bei den Bka gdams pa und Dge lugs pa fungiert. 4) Jayānanda (zweite Hälfte des 11. Jh.). Aus Kashmir stammend. Hat u.a. eine *ṭīkā* zu Candrakīrti's *Madhyamakāvātāra* verfaßt. Hat wie Dīpaṃkaraśrījñāna ebenfalls in Tibet gewirkt und hat wesentlich dazu beigetragen, daß Candrakīrti's Lehre sich dort etablierte und verbreitete. 5) Abhayākaragupta (um 1100). War in Vikramaśilā tätig. A hat einen sehr umfangreichen Traktat von enzyklopädischem Charakter, den *Munimatālaṃkāra*, verfaßt, in dem nicht nur die Gnoseologie und Soteriologie des Mahāyāna in Verbindung mit der Prajñāpāramitā-Lehre dargelegt wird, sondern auch zahlreiche Bezugnahmen auf Grundtexte des Madhyamaka und Yogācāra/Vijñānavāda enthalten sind. Neben einem Kommentar zur *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* hat A auch noch Abhandlungen zur Lehre von den Ikonen, zum Ritual und tantrischen Themen abgefaßt.

Werke mehrerer anderer Autoren, die ebenfalls in die Kategorie des späten indischen Madhyamaka gerechnet werden können, sind in der Madhyamaka-Abteilung des Bstan ḥgyur erhalten. In dieser Periode greift das Madhyamaka von Indien auf andere Regionen über, vor allem auf Tibet und andere Teile Zentralasiens, aber auch Ost- und Südostasien, einschließlich Indonesien, geraten in den Bereich der weiteren Wirkungsgeschichte der von N begründeten Lehre.

B) Interpretation

1) Die ursprüngliche Lehre

Probleme für die Identifikation des ursprünglichen Lehrinhaltes ergeben sich aus zwei Umständen: a) Unsicherheiten über Authentizitätsfragen, b) Mannigfaltigkeit früherer Interpretationsvorschläge.

Ad a)

Die Probleme im Zusammenhange mit der Frage, welche der in der Tradition einem Verfasser namens N zugeschriebenen Texte tatsächlich von ein-und-derselben Person stammen und insbesondere von derjenigen Person, die als Schöpfer der Lehre betrachtet werden kann, sind bekannt, um nicht zu sagen berüchtigt. SEYFORTH-RUEGG hat, wie mir scheint, sehr zu Recht auf die Gefahr der Zirkularität hingewiesen (p. 35), die sich ergibt, wenn man Echtheitsfragen bezüglich einzelner Texte oder Textpassagen auf der Basis von Annahmen über den Charakter der ursprünglichen Lehre des Madhyamaka entscheiden will. Darüber hinaus ergeben sich für ein solches Kriterium Schwierigkeiten aufgrund des Umstandes, daß Auffassungen ein-und-derselben Person sich im Laufe der Zeit verändern können und daß ihre Darstellung im Prinzip beeinflußt werden kann durch spezifische Kontexte von Textpassagen oder durch die mit einem Text angestrebten pragmatischen Ziele. Da hohe Grade von Sicherheit zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht erreichbar sein dürften, scheint es geboten, nach dem Prinzip höchster Wahrscheinlichkeiten zu verfahren. Damit lassen sich folgende Grundsätze etablieren: 1) Die *Mūlamadhyamakakārikās* sind ein Werk, das mit höherer Wahrscheinlichkeit als irgendein anderes von dem Begründer der Lehre des M verfaßt worden ist. 2) Die *Vigrahavyāvartanī* — hier könnte man im Prinzip zwischen den *kārikās* und dem Prosakommentar unterscheiden — ist mit höherer Wahrscheinlichkeit von demselben Verfasser geschaffen wie die MMK als irgendein anderes Werk in Anbetracht des Umstandes, daß es sich vorzüglich als eine Explikation plus Verteidigung der in den MMK dargelegten Lehrinhalte verstehen läßt, ohne eine signifikante Wahrscheinlichkeit der Existenz eines älteren gleichartigen Werkes voraussetzen zu müssen. Daraus seinerseits läßt sich das folgende Arbeitsprinzip begründen:

- (A) Erstelle eine Interpretation zunächst auf der Grundlage der MMK und der VV und überprüfe diese anhand der Texte mit den Nummern 2-3 und 5-6 unter 3) unter Zugrundelegung der Defaultannahme, daß keine relevanten Unvereinbarkeiten zwischen dem Inhalt der zweiten Textgruppe und dem der ersten bestehen. Vergleiche das Resultat mit den Texten mit den Ziffern 7-8 unter 3) unter Zugrundelegung der Defaultannahme, daß wenn relevante Abweichungen zwischen der erstellten Interpretation und Aussagen in Texten jener Gruppe auftreten, diese durch den Unterschied der Textsorten und verknüpfter kommunikativer Ziele und pragmatischer Zwecke erklärbar sind.

Ein korrelierendes Bewertungsprinzip für Interpretationen könnte folgendermaßen lauten:

- (B) Akzeptiere einen Interpretationsvorschlag nur dann, wenn er durch Material aus den MMK und der VV aktiv gestützt wird und sich durch die übrigen Texte der Gruppe 1 – 6 passiv stützen läßt und wenn keine nicht-erklärbaren Gegensätze zwischen der fraglichen Interpretation und in Texten der Gruppe 7-8 vorkommenden Aussagen aufweisbar sind.

Ein Interpretationsvorschlag wird aktiv unterstützt, wenn nicht nur Belege für seine Richtigkeit aufweisbar sind, sondern keine andere interpretatorische Alternative existiert, die auf der Basis des betreffenden Textkorpus einen höheren Akzeptabilitätsgrad beanspruchen kann. Ein Interpretation ist passiv stützbar, wenn er im Lichte sämtlichen Materials des betreffenden Korpus eine zumindest akzeptable Interpretationsmöglichkeit darstellt. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß weitere Präzisierungen angebracht sein mögen, aber wir nehmen an, daß in dem vorliegenden Zusammenhange die obigen Andeutungen zur Orientierung hilfreich sein können.

Ad b)

Soweit sich ersehen läßt, kann man ungeachtet der Vielfältigkeit der Literatur über das ursprüngliche Madhyamaka und der darin vorgebrachten Interpretationen, die Diversität weitgehend zusammenfassen unter den folgenden drei Thesen: 1) Das Madhyamaka ist eine metaphysische Lehre, 2) das Madhyamaka vertritt eine a) Erkenntnistheorie, b) Sprachphilosophie, 3) das Madhyamaka vertritt überhaupt keine Lehre oder Theorie, aber die Tätigkeit seiner Darlegung dient einem pragmatischen Ziel, insbesondere der Beförderung heilsförderlicher Einstellungen bei den potentiellen Adressaten. Obwohl sich dies aus der Charakterisierung durchaus nicht zwingend ergibt, fällt die Differenz zwischen 1) einerseits und 2) und 3) andererseits weitgehend zusammen mit einer Distinktion, die man mit den Bezeichnungen ‚nihilistische‘ und ‚nicht-nihilistische‘ Madhyamakainterpretationen kennzeichnen kann (vgl. auch T. WOOD, *Nāgārjunian Disputations*, Honolulu 1994). Der Zusatz ‚weitgehend‘ ist hier ernst zu nehmen, denn es gibt Deutungen oder Deutungskomponenten, die unter 1) subsumierbar sind, aber dennoch schwer als ‚nihilistisch‘ klassifiziert werden können. Dies muß man allerdings auf dem Hintergrund einer genaueren Explikation des Sinnes von ‚nihilistisch‘ betrachten. ‚Nihilistisch‘ zu sein, bedeutet natürlich nicht, eine Doktrin im Sinne des sogenannten *ucchedavāda* zu vertreten, eine Gebrauchsweise, die ungeachtet der Unsicherheiten über den genauen Inhalt der mit dem Term *ucchedavāda* verknüpften Lehre(n), in der Sekundärliteratur öfters vorkommt. Die Texte, insbesondere die MMK selbst, belegen mit hinreichender Deutlichkeit, daß der Schöpfer des Madhyamaka eine nihilistische Doktrin in diesem Sinne nicht propagieren wollte. Aber es sollte eigentlich keiner sonderlichen Scharfsichtigkeit bedürfen, um zu sehen, daß damit nicht widerlegt wird, daß das Madhyamaka einen Nihilismus in einem anderen akzeptablen Sinne dieses Wortes propagiert haben könnte.

Bevor wir einen spezifischeren Interpretationsvorschlag vorstellen, sollte allerdings etwas genauer geklärt werden, welchen Desiderata eine jede Interpretation des frühen Madhyamaka bzw. der ursprünglichen Madhyamakalehre genügen sollte. Folgende Kriterien erscheinen angebracht:

- 1) Übereinstimmung mit dem Bewertungsgrundsatz B) des vorangehenden Kapitels

- 2) Vermögen, die Kreierung der Grundwerke des Madhyamaka und den Akt ihrer Propagierung pragmatisch in dem anzunehmenden Kontext erklärlich zu machen.
- 3) Vermögen, die Grundzüge der Wirkungsgeschichte des Madhyamaka, insbesondere aber die wesentlichen Linien der Entwicklung des Madhyamaka in Indien erklärlich zu machen.

Weder 2) noch 3) sind redundant. 2) besitzt insbesondere Relevanz im Hinblick auf bestimmte Interpretationsvorschläge, die zu beinhalten scheinen, daß die Lehre Nāgārjuna's auf eine Propagierung des Prinzips des *pratītyasamutpāda* abzielte. Gegenüber derartigen Interpretationsvorschlägen muß man die Vorhaltung machen, daß sich schwer einsehen läßt, warum sich jemand die Mühe machen sollte, etwas zu propagieren, was bereits allgemein anerkannt ist, und daß, wenn das Entscheidende *allein* darin liegen sollte, daß bessere Begründungen für althergebrachte Lehrmeinungen geliefert werden, einsichtig zu machen ist, warum an bestimmten Stellen suggeriert wird, daß das Madhyamaka eine eigene besondere, und auf dem Hintergrund der bisherigen doktrinären Entwicklung neuartige Auffassung über die Natur des *pratītyasamutpāda* propagiert, und warum dies auch in der späteren Tradition der Schule so gesehen zu werden scheint. Welche Antwort man auch immer darauf gibt, es geht nicht an, einen Erklärungsbedarf einfach zu ignorieren. 3) erweist sich im Hinblick auf den oben erwähnten dritten Typ von Interpretationen relevant: Wenn das ursprüngliche Madhyamaka überhaupt keine eigene Lehrmeinung vertreten hätte, wie läßt sich dann das Auftreten von Richtungen und Schulen des Madhyamaka erklärlich machen, wenn man nicht die nicht sonderlich attraktive Annahme unterstellen will, daß die spätere Tradition die mit den maßgeblichen Texten verknüpften Intentionen grob mißverstanden hat?

Eine Interpretation, die im folgenden kurz skizziert wird, scheint die erwähnten Desiderata einigermaßen gut zu erfüllen. Ihr zufolge handelt es sich beim ältesten Madhyamaka um eine genuin metaphysische Lehre. Ihr Kerntheorem lautet:

In Wirklichkeit gibt es keine (konkreten) Gegebenheiten irgendwelcher Art.

Die Doktrin kann als ‚qualifizierter metaphysischer Nihilismus‘ bezeichnet werden, wobei der Term ‚Nihilismus‘ mit der Komponente ‚es gibt keine‘, der Term ‚metaphysisch‘ mit dem Ausdruck ‚in Wirklichkeit‘ und der Term ‚qualifiziert‘ mit der syntaktisch-semantischen Verknüpfung der Ausdrücke ‚in Wirklichkeit‘ und ‚es gibt keine‘ korrelierbar sind. Grob gesagt, dient die MMK dazu, die Wahrheit des obenstehenden Satzes zu beweisen, während die VV bezweckt, die Gefahr abzuwenden, daß der Eindruck entsteht, der Inhalt dieses Satzes oder die Tätigkeit seines Nachweises oder die Verknüpfung des Inhaltes und der Tätigkeit involviere Inkonsistenzen. Auf die Fundierung der Zuschreibung dieses Theorems durch das einschlägige Textmaterial kann hier nicht näher eingegangen werden. Es soll allerdings angemerkt werden, daß die Struktur des Beweises der Grundthese darin zu liegen scheint, daß

durchgespielt wird, welche generellen Charakteristika Gegebenheiten, wenn sie in Wirklichkeit existierten, exemplifizieren müßten, und indem gezeigt wird, daß keines der Charakteristika exemplifizierbar ist, wird der Anspruch eingelöst, daß nichts mehr als nur scheinbar oder phänomenal vorhanden sein kann. Wir haben also folgende globale Beweisstruktur:

Prämisse (nicht explizit ausgedrückt): *Wenn etwas paramāṛthataḥ vorhanden wäre, dann wäre es entweder F_1 , oder F_2 , oder F_n .*

Beweis: *Es gibt nicht etwas, das (paramāṛthataḥ) F_1 ist, und es gibt nicht etwas, das (paramāṛthataḥ) F_2 ist, und es gibt nicht etwas, das (paramāṛthataḥ) F_n ist.*

Konklusion: *Es gibt nichts, das paramāṛthataḥ vorhanden ist.*

Die interne Beweisstruktur exemplifiziert eine analoge indirekte Struktur. Diese lautet allgemein:

Prämisse (bisweilen explizit ausgedrückt): *Wenn etwas F (z.B. F_1) ist, dann muß es entweder H oder I oder sein.*

Beweis: *Es gibt nichts, das H ist, und es gibt nichts, das I ist, und es gibt nichts, das ist.*

Konklusion: *Es gibt nichts, das F ist.*

Gewöhnlicherweise entspricht ‚H‘ ein Prädikat, das äquivalent ist mit einem Prädikat der Form ‚F und G‘. Ein häufiger, aber wohlgerne nicht überall exemplifizierter, Sonderfall ergibt sich, indem ‚H‘ durch ‚(F und) G‘ und ‚I oder‘ durch ‚(F und) nicht-G‘ ersetzt wird. Dann ergibt sich folgende Beweisstruktur:

Es gibt kein F, das G ist, und es gibt kein F, das nicht-G ist. Also gibt es kein F.

Die formale Struktur der Beweise ist demnach intuitiv leicht nachvollziehbar und einfach. Demgegenüber sind die internen Beweise — d.h. die Beweise von der Form ‚Es gibt nichts, das H ist‘ bzw. ‚Es gibt kein F, das G ist‘ — inhaltlich besehen alles andere als unproblematisch oder simpel. Obwohl hierin der interessanteste Teil der Beweiskonzeption der MMK und anderer Texte erblickt werden kann, soll hier nicht detaillierter darauf eingegangen werden. Es sei lediglich festgestellt, daß einiges dafür spricht, daß bestimmte semantisch-begründete Abhängigkeitsverhältnisse so behandelt werden als handele es sich um kausale Beziehungen von der Art des *pratītyasamutpāda*. Wenn dies richtig ist, ließe sich erklärlich machen, warum in bestimmten Textpassagen der Madhyamakaliteratur die These zum Ausdruck gebracht wird, daß die In-Abhängigkeit-Entstandensein ein Grund für die

Eigenwesenlosigkeit bzw. Leerheit aller Gegebenheiten sei (vgl. auch SEYFORTH-RUEGG, p. 45, Fußnote 113).

Die vorgestellte Interpretation ist sehr gut kompatibel mit der Zuschreibung soteriologischer Intentionen: Es ist durchaus nachvollziehbar, daß ein theoretischer Nachweis der Wesenlosigkeit sämtlicher Gegebenheiten in dem oben explizierten Sinne mittels einer Anerkennung der Wahrheit des Behaupteten die Einstellung befördern kann, daß die phänomenale Welt nicht den Wert besitzt, um ein permanentes Verweilen in ihr berechtigt zu machen. Diese zunächst theoretische Einstellung ist ihrerseits geeignet, eine praktische Abkehr von den Gegebenheiten der Welt in Gang zu setzen oder zu fördern. Überdies wird implizit eine Explikation dessen geliefert, worin die Natur von Erlösung liegen könnte. Auf der anderen Seite ergeben sich auch erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Konsequenzen. Wenn die These richtig ist, kann es schwerlich stimmen, daß sprachliche Praxis nur dann funktionieren kann, wenn sprachliche Ausdrücke — bzw. einige von ihnen — sich auf letztlich existente Gegebenheiten beziehen. Auch die Konzeption von Wahrheit wird indirekt tangiert: Wenn die These richtig ist, soll man dann annehmen, daß einerseits das Grundtheorem des Madhyamaka wahr ist und andererseits Wahrheit darin bestehen muß, daß eine Entität existiert, die mit dem Gehalt einer Behauptung übereinstimmt oder etwas mit einer bestimmten Aussage Gesagtes wahr *macht*? Zugegebenermaßen mag eine Anerkennung derartiger Wahrheitskonzepte nicht notwendigerweise mit dem Inhalt der Grundthese des Madhyamaka inkompatibel sein, weil man diese dahingehend verstehen könnte, daß sie allein auf konkrete Gegebenheiten wie Körper oder Ereignisse abzielt und mögliche Entitäten von der Kategorie von Sachverhalten oder Tatsachen überhaupt nicht tangiert. Doch dies zeigt nur, daß die Lehre des Nāgārjuna, wenn die vorgestellte Interpretation zutreffend ist, immanent den Keim von Problemen in sich trägt, die eine Lösung verlangen.

Sollte sich aus der Geschichte des Madhyamaka entnehmen lassen, daß dieser Umstand für bestimmte spätere Entwicklungen sachlich maßgeblich gewesen ist, würde sich eventuell eine Stütze für die vorgetragene Interpretation aufgrund der Wirkungsgeschichte ergeben. In diesem Zusammenhange verdient auch ein anderes Phänomen Beachtung: Die „mittlere Periode“ ist durch den Gegensatz zwischen den Richtungen der Svātantrikas (Bhāvaviveka) und Prāsāngikas (Candrakīrti) geprägt. Daß dieser etwas mit der Form des Beweises von Madhyamakathesen zu tun hat, ist unstrittig. Zweifelhaft ist bestenfalls, wie der Zusammenhang zwischen Beweisen im Rahmen des Madhyamaka und dem Gebrauch von in der Theorie des *anumāna* entwickelten Prinzipien präzise zu bestimmen ist. Unabhängig davon läßt sich aber aus der vorgestellten Interpretation folgendes entnehmen: *Wenn* die Interpretation zutreffend ist, *dann* fügt sich das Grundtheorem des Madhyamaka nicht in den Rahmen der *anumāna*-Theorie. Dies gilt zumindest für deren klassische Ausprägung, wie sie in der Periode von Vasubandhu und Dignāga ausgebildet worden ist, wobei es kaum einem Zweifel unterliegt, daß, wenn irgendeine, dann diese Version für die Kontroverse zwischen Svātantrika und Prāsāngika maßgeblich sein muß. Diese ist zugeschnitten auf Sätze mit Subjekt-Prädikatstruktur, Sätze der Form ‚a ist

F' , wobei F' auch durch ein negiertes Prädikat instantiiert sein kann. Sie paßt aber überhaupt nicht für generelle Existenzsätze, und schon gar nicht für solche, bei denen existentielle Quantoren im Skopus anderer Satzoperatoren stehen. Die formale Struktur des Madhyamakatheorems ist aber

$$\Phi - (\exists x)Fx$$

wenn man dieses liest als ‚In Wirklichkeit gibt es keine konkrete (raumzeitliche) Gegebenheit‘ oder vielleicht auch

$$[F] \Phi - (\exists x)Fx$$

wobei $[F]$ als substitutioneller Allquantor zu lesen wäre und eine Paraphrase lauten könnte: ‚In Wirklichkeit gibt es nichts, das (ein) F ist, egal, wie auch immer man F' interpretiert‘. Wie dem auch sei, *prima facie* exemplifiziert das Madhyamaka-Grundtheorem eine gänzlich andere logisch-semantische Form als diejenigen Thesen, denen durch die Theorie des klassischen *anumāna* primär Rechnung getragen wird, und es ist gelinde gesagt zweifelhaft, ob das Madhyamakatheorem sich in eine Subjekt-Prädikatform transformieren läßt, ohne gravierende Bedeutungsverschiebungen nach sich zu ziehen. Nun treten in der Tat schon in den frühesten Madhyamakatexten Formulierungen wie ‚Alle *dharmas* sind leer‘ bzw. ‚Alle Gegebenheiten sind wesenlos‘ zur Formulierung des Grundlehresatzes auf, und die Theorie des *anumāna* bot Vorschläge an, wie Sätze mit Allquantifikation in den bestehenden theoretischen Rahmen eingeordnet werden können, wobei die implizit maßgeblichen Ideen die eines generischen Subjektes und die einer eine Vielzahl von Objekten umfassenden Gruppe oder eines Aggregates gewesen sein dürften. Selbst wenn man einmal davon absieht, daß eine solche Reduktion von Allquantifikationen prinzipiell problematisch ist, bietet sie speziell für den anstehenden Fall aus anderen Gründen keine Lösung: Der semantische Gehalt von Sätzen wie ‚Alle *dharmas* sind leer‘ dürfte nicht dem von

Alle Griechen sind Europäer.

sondern eher dem von

Alle Personen sind frei erfunden.

entsprechen, wenn letzterer Satz bezüglich eines Filmes oder Dramas u.dgl. geäußert wird. Damit stellt sich die Frage, ob die Kontroverse zwischen der Richtung des Svātantrika und der des Prāsaṅgika, wenn man diese auf die *sachlichen* Grundlagen zurückführt, daraus hinausläuft, daß erstere eine Rückführbarkeit des Madhyamakatheorems auf eine Subjekt-Prädikatstruktur annahm, während letztere — mit guten Gründen, wie es scheint — dies verneinte. Dies darf unter keinen Umständen als *a priorische* Deutung der Svātantrika-Prāsaṅgika-Differenz angesehen oder gar als Versuch mißverstanden werden, das Ergebnis empirischer textlicher Untersuchungen

vorwegzunehmen. Die Relevanz dieses Gedankens liegt in dem vorliegenden Zusammenhange allein darin, daß sich einerseits zeigt, daß die oben vorgetragene Interpretation inhaltlich klar genug determiniert ist, um Entscheidungen darüber zu erlauben, ob diese bestimmte Züge der Wirkungsgeschichte des Madhyamaka erklärlich machen kann oder nicht, und andererseits, daß die Hypothese die Wahrscheinlichkeit des Auftretens bestimmter Kontroversen prognostizierbar macht, wenngleich nur empirisch-textliche Untersuchungen aufzeigen können, ob die tatsächlichen Debatten der Wirkungsgeschichte mit den prognostizierbaren zusammenhängen und wenn, dann in welcher Weise.

Das Auftreten von Synthesen läßt sich mit der Interpretationshypothese deswegen gut vereinbaren, weil die im Grundtheorem enthaltene Idee einer Differenz zwischen der Weise, wie die Welt zu sein scheint bzw. phänomenal in Erscheinung tritt, einerseits und derjenigen, wie es wirklich beschaffen ist, andererseits sich gut verknüpfen läßt mit dem Gedanken, daß alltägliche Phänomene auf Entitäten einer theoretischeren Ebene rückführbar sind, und diese möglicherweise auf Entitäten einer tieferliegenden theoretischen Ebene, wenngleich in letzter Instanz keinerlei Entitäten als bestehend anzunehmen sind. Darüber hinaus wird Raum gelassen für die Anerkennung einer Pluralität heilsförderlicher Praktiken, die mit den unterschiedlichen „Wirklichkeitsstufen“ korreliert werden können, aber nicht unbedingt korreliert werden müssen. Es ist daher kaum anzunehmen, daß die oben vorgeschlagene Interpretation gegenüber anderen Konkurrenten dadurch im Nachteil ist, daß sie die wichtigsten Grundzüge der Wirkungsgeschichte des Madhyamaka, insbesondere die Entwicklungsgeschichte des Madhyamaka in Indien wesentlich schlechter erklären kann.

2) Die späteren Lehrvarianten

Wir beschränken uns auf die Angabe formaler Akzeptabilitätskriterien. Diese sind vor allem:

- 1) Hinreichende textlich-philologische Stützung
- 2) Plausibilität der Entstehung vertretener Ansichten aufgrund der vorangegangenen Entwicklung des Madhyamaka und zeitgenössischer Lehren.
- 3) Explikabilität der Kreierung von Werken und Propagierung bestimmter Inhalte auf dem Hintergrunde des Kontextes beziehungsweise der zu der betreffenden Zeit bestehenden Situation.
- 4) Fähigkeit, spätere Weiterentwicklungen erklärlich zu machen, wenn diese in einer kausalen Beziehung zu den zu interpretierenden Textpassagen oder Werken stehen.

Appendix: Negation und *Catuṣkoṭi*

In der Sekundärliteratur zum Madhyamaka ist viel über die Differenz zwischen *paryudāsa*- und *prasajya*-Negation — *paryudāsapraṭiṣedha* und *prasajyapraṭiṣedha* — sowie über das sogenannte „Tetralemma“ (*catuṣkoṭi*) geschrieben worden. In diesem Zusammenhange ist eine im Grunde genommen simple, aber in mehrerlei Beziehungen ungemein wichtige Distinktion von Relevanz, deren Kenntnis immer noch nicht durchgedrungen zu sein scheint. Es handelt sich um den Unterschied zwischen dem Sinn oder Inhalt eines Satzes und dem Sinn oder Inhalt der mit einem Satz gemachten Aussage oder demjenigen, was ein Satz ausdrückt oder sagt, einerseits und demjenigen, das ein Sprecher, der diesen Satz verwendet, damit ausdrückt oder sagt andererseits. Da die Nichtbeachtung dieser Differenz, soweit mir bekannt, die gesamte Diskussion über die Themen der Verneinung im Madhyamaka und den sogenannten *catuṣkoṭi* beeinträchtigt, scheinen einige Bemerkungen hierzu angebracht.

Zunächst einmal muß klar unterschieden werden zwischen der Frage des Bereiches oder Skopus einer Negation und der Frage der mit der Verwendung eines negierten Satzes verknüpften (möglichen) Präsuppositionen. Demzufolge ist die oftmals suggerierte Verknüpfung von Satznegation und nicht mit Präsuppositionen verknüpfte Verneinung („non-presuppositional negation“, „non-implicative negation“) gänzlich unzulässig. Wenn man zum Beispiel jemand sagt:

(1) Petra hat niemals in Frankfurt gearbeitet.

dann entnimmt man daraus nicht unbedingt, daß die erwähnte Person irgendwann gearbeitet hat. Auf jeden Fall wird man die Aussage nicht so verstehen, daß sie die Möglichkeit offen läßt, daß Petra jemals in Frankfurt gearbeitet hat. Wird hingegen gesagt

(2) Petra hat niemals länger als zwei Monate in Frankfurt gearbeitet.

dann ist es nicht nur möglich, sondern sogar naheliegend, aus der Aussage zu entnehmen, daß Petra jemals in Frankfurt gearbeitet hat. Der Umstand, daß eine derartige Annahme nicht nur zugelassen, sondern sogar nahegelegt wird, dürfte nun aber nichts mit dem Bereich der Negation zu tun haben. (2) ist doch wohl lediglich eine idiomatische Variante für

(2a) Petra hat nicht jemals länger als zwei Monate in Frankfurt gearbeitet.

Es scheint daher unangebracht, den Umstand, daß solche Sätze die Suggestion nahelegen, daß Petra zwar in Frankfurt gearbeitet hat, daß ein Arbeitsverhältnis dort aber niemals länger als zwei Monate bestanden hat, darauf zurückzuführen, daß die Negation speziell mit der Konstituente ‚länger als zwei Monate‘ zu verknüpfen ist. Wenn wir zum Beispiel den Satz betrachten

- (3) Petra hat jemals=einmal nicht länger als zwei Monate in Frankfurt gearbeitet.

dann erkennen wir unschwer, daß damit etwas ganz anderes ausgedrückt wird, was durchaus mit der in (2) verneinten Proposition, nämlich der, daß Petra jemals länger als zwei Monate in Frankfurt gearbeitet hat, kompatibel ist. Offensichtlich wird die Suggestion, daß Petra überhaupt in Frankfurt gearbeitet hat, bei einer Verwendung von (2) sozusagen „pragmatisch“ impliziert, und der entscheidende Grund dürfte darin liegen, daß die *Verwendung* der Zeitbestimmung ‚länger als zwei Monate‘ unangebracht wäre, wenn ein Sprecher die Auffassung zum Ausdruck bringen wollte, die mit (1) ausgedrückt wird. Damit wird aber nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß die *Sätze* (1) und (2) ihrem Inhalte nach miteinander logisch kompatibel sind. In ganz ähnlicher Weise legt auch eine Aussage, die gemacht wird unter Verwendung des Satzes

- (4) Keine Gegebenheit ist durch sich selbst verursacht.

die Implikation nahe, daß zumindest manche Gegebenheiten durch etwas anderes oder überhaupt verursacht sind, wobei sich dies aber nicht daraus ergibt, daß man einen engeren Negationsskopos oder eine besondere Art von Negation annimmt, die nicht die einer Satznegation ist, sondern allein daraus, daß das *sprachliche Verhalten*, einen Gedanken mit der Formulierung von (4) auszudrücken, unter gewöhnlichen Umständen nur dann angebracht ist, wenn die Auffassung besteht, daß es verursachte Gegebenheiten gibt. Wäre man nämlich *nicht* dieser Auffassung, dann wäre es möglich, diese eindeutiger durch die Formulierung auszudrücken, die exemplifiziert wird durch

- (5) Keine Gegebenheit ist verursacht.

Dieser Umstand kreiert eine, wenn man so sagen will „kommunikative default-Regel“, die besagt, daß negierte Sätze, die adverbelle Bestimmungen enthalten so zu verwenden und zu verstehen sind, daß diejenigen Propositionen nicht bestritten werden, die durch solche Sätze ausgedrückt werden, die sich ergeben, wenn man die adverbellen Bestimmungen plus das Negationselement tilgt. Da es sich aber um eine default-Regel handelt, sind Ausnahmen im Prinzip zulässig. Demzufolge ergibt sich die Tilgung der mit Sätzen wie (4) einhergehenden Präsupposition nicht durch eine Uminterpretation der Negation, sondern allein durch eine Blockierung der erwähnten kommunikativen default-Regel für einen anstehenden Fall. Dies *muß* in einer Reihe von Fällen zumindest die sachliche Konsequenz sein, die sich mit der Behauptung verbindet, bestimmte Aussagen des Madhyamaka beinhalteten eine *prasajya*-Negation. Zwar läßt sich nicht *a priori* die Möglichkeit von der Hand weisen, daß die Autoren der Madhyamakatraddition, die den Ausdruck *prasajyapratishedha* verwendeten, aufgrund unzureichender Klarheit über die objektiven sachlichen Zusammenhänge die These des Vorliegens einer besonderen Abart von Negation in bestimmten Fällen behaupten wollten. Auf der anderen Seite läßt sich aber auch nicht *a priori* die

Möglichkeit von der Hand weisen, daß diejenigen, die den Terminus *prasajyapratishedha* verwendeten, keineswegs speziell auf Negation abzielen wollten. Der Term *prartishedha* jedenfalls kann auch im Sinne von ‚Bestreitung‘ (oder ‚Negierung‘, sofern dies nicht gleichbedeutend mit ‚Negation‘ ist) verwendet werden. Wenn man nur die Annahme macht, daß bestimmte sich mit der Verwendung von *prasajyapratishedha* verknüpfende Intentionen hinsichtlich der Differenz zwischen Negation und Bestreitung indeterminiert waren, kann schon die bloße Übersetzung der Komponente *-pratishedha* durch ‚Negation‘ einen philologischen Fehlgriff beinhalten.

Die Differenz zwischen Bestreitung und Negation ist auch im Hinblick auf die Beurteilung des Phänomens des sog. *Catuskoṭi* relevant. Um dies zu sehen, brauchen wir nur die folgenden Sätze betrachten:

- (6) Der deutsche Beamte ist bestechlich.
- (7) Der deutsche Beamte ist nicht bestechlich.
- (8) Der deutsche Beamte ist sowohl bestechlich als auch nicht bestechlich.
- (9) Der deutsche Beamte ist weder bestechlich noch nicht bestechlich.

Unter bestimmten Voraussetzungen kann es angemessen sein, sämtliche Aussagen zu bestreiten, die mit irgendeinem der Sätze (6)-(9) zum Ausdruck gebracht werden. Nehmen wir an, ich sei der Auffassung — von der ich allerdings noch nicht ganz überzeugt bin — es gäbe keinerlei wesensmäßige Charakteristika eines deutschen Beamten. Meine Auffassung sei, es gibt halt solche und solche, und Generalisierungen in diesem Bereiche sind grundsätzlich unangebracht. Wenn jemand nun in der einen oder anderen Weise zum Ausdruck bringt, daß jegliche Aussage zu bestreiten sei, die mit einem der Sätze (6)-(9) in Isolation verwendet, ausgedrückt wird, so kann nicht nur die Grundlage einer solchen Bestreitung in der oben skizzierten Auffassung liegen, sondern es könnte sogar vorkommen, daß der Akt des Bestreitens jener Aussagen nichts als ein Mittel ist, um diese Auffassung kundzugeben. Insbesondere ist es nicht zwingend, eine Bestreitung von (7) dahingehend zu deuten, daß der Inhalt des in Frage stehenden Satzes als falsch oder unzutreffend erachtet wird. In der Tat, wenn es tatsächlich zutreffen sollte, daß der deutsche Beamte nicht *generell* bestechlich ist, dann sollte es legitim sein, das negierte Korrelat von (6) zu behaupten, und (7) ist ja vielleicht das negierte Korrelat von (6). Doch selbst wenn dies der Fall ist, so heißt das noch lange nicht, daß ich verpflichtet bin, einer mit (7) gemachten Aussage beizupflichten. Aufgrund eines durch die Verwendung des definiten Artikels bestärkten „kommunikativen default“ suggeriert die isolierte Verwendung einer Formulierung wie (7) den Ausdruck einer Proposition, die entscheidend über die Negation der durch (6) ausgedrückten Proposition hinausgeht, und dieser Implikation muß man ja nun wohl doch nicht unbedingt beipflichten. — Diejenigen, die in diesem Punkte trotzdem anderer Meinung sind, können sich durch Abwandlung des Beispiels zumindest von der Plausibilität des linguistischen Prinzips überzeugen. — Der Bezug zur Problematik des *catuskoṭi* sollte hiermit hinreichend deutlich geworden sein. Es ist schlicht unangebracht, ohne zusätzliches Argument den Ausdruck eines Bestreitens der vier Glieder eines Tetralemma als Ausdruck des

Fürfalschhaltens der durch die fraglichen Sätze ausgedrückten (propositionalen) Gehalte zu deuten. Und erst recht ist es leichtfertig, daraus die Anerkennung kurioser logischer Grundsätze im Madhyamaka oder anderswo abzuleiten. *Pace* L. Wittgenstein (und einiger Linguisten) lässt sich behaupten, daß der Satz

(10) Krieg ist Krieg.

eine Tautologie ausdrückt. Hingegen ist dasjenige, was jemand durch Verwendung des eine Tautologie ausdrückenden Satzes sagt, keineswegs unbedingt eine Tautologie. Wer letzteres bestreitet, muß nicht dasjenige bejahen, was durch das negierte Gegenstück von (10), viz.

(11) Krieg ist nicht Krieg.

ausgedrückt wird. Er muß nicht einmal demjenigen beipflichten, das unter Umständen durch eine Verwendung von (11) in einer bestimmten Situation zum Ausdruck gebracht wird.

Wenn die oben skizzierten elementaren sprachphilosophischen Distinktionen und linguistischen Tatbestände nicht zur Kenntnis genommen werden, bleiben Erörterungen über Negation und Bestreitung im Madhyamaka wohl weitgehend fruchtlos.