

Sind Erkenntnistheorie und Logik buddhistisch?

Birgit Kellner

In etwa ab dem 2. Jahrhundert u.Z. verstärkt sich das Interesse indischer Philosophen an erkenntnistheoretischen Fragen. Diese Entwicklung setzt zu einem Zeitpunkt ein, da wichtige religiös-philosophische Systeme wie das Sāṅkhya oder das etwas jüngere Nyāya-Vaiśeṣika bereits existieren. Das Bestehen miteinander konkurrierender Systeme hat wohl dazu beigetragen, dass der Absicherung von Lehren durch Beweise erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wurde – eine Absicherung, die nicht nur in Schriftform ihren Ausdruck fand, sondern auch in mündlicher Auseinandersetzung unter Gelehrten in Form von mehr oder minder ritualisierten Gesprächen erfolgte. Die Befassung mit solch geordneten Redepraktiken, in deren Rahmen verschiedene Gesprächsformen und für sie wichtige Faktoren aufgezählt werden und Regeln formuliert werden, nach denen etwa Sieg und Niederlage in einer Debatte zu beurteilen sind, ist schließlich für die indische Erkenntnistheorie und Logik auch theoretisch von Bedeutung. Zu den Faktoren, auf die sich etwa ein Redner in seiner Beweisführung stützen kann, gehören nämlich auch einzelne Erkenntnisquellen wie Sinneswahrnehmung, Schlussfolgerung oder Überlieferung. Sie werden allmählich unter dem Schlagwort „Erkenntnismittel“ (*pramāṇa*) zusammengefasst, das sich zum zentralen Ordnungsbegriff der indischen Erkenntnistheorie entwickelt, wie sie sich im Buddhismus ebenso entfaltet wie in den Traditionen des Sāṅkhya, des Nyāya-Vaiśeṣika, der Mīmāṃsā und des Jinismus.

Im Buddhismus entsteht im Rahmen dieses traditionsübergreifenden Prozesses die von der modernen Forschung so genannte erkenntnistheoretisch-logische Tradition (im Folgenden kurz ELT). Als ihr erster großer Vertreter und somit auch Begründer gilt Dignāga (ca. 480-540). Sein Enkelschüler Dharmakīrti (ca. 600-660) übernimmt das Grundgerüst seiner Lehre, befasst sich aber mit neuartigen Problemstellungen und entwickelt daher eigenständige Lösungsansätze. Die Literatur der ELT in Indien besteht zum Grossteil aus Kommentaren – im engeren und im weiteren Sinn – und Subkommentaren zu den Werken von Dignāga und Dharmakīrti. Herausragende Persönlichkeiten wie Dharmottara (ca. 740-800), Prajñākaragupta (ca. um 800) oder Jñānaśrīmitra (ca. Anfang des 11. Jahrhunderts) bringen oft unter dem Deckmantel der bloßen Erläuterung von der großen Meister Worte ihre eigenen Theorien zum Ausdruck, in lebendiger Auseinandersetzung miteinander und mit den Positionen anderer Lehrsysteme. Bis zum Erlöschen des Buddhismus im Gebiet des heutigen Indien ungefähr im 13. Jahrhundert entsteht so eine beeindruckende Fülle an Texten, die auch noch in ihrer bruchstückhaften Überlieferung kaum zu bewältigen ist. Die Lehren der Tradition fanden schließlich auch über den südasiatischen Kulturraum hinaus Verbreitung: Bereits früh wurden die Werke Dignāgas sowie das von seinem Denken stark beeinflusste Nyāyapraveśakasūtra in China rezipiert, wo eine in weiterer Folge unabhängig von indischen Entwicklungen ausgebildete Tradition entstand. Diese vermittelte sich später auch nach Japan. Die historische Hauptentwicklungslinie der ELT führt

jedoch nach Tibet. In buddhistischen Klöstern tibetische Prägung zählen die Werke Dignāgas und Dharmakīrtis auch heute noch zum Curriculum, in der Darstellung eigens für den Lehrbetrieb verfasster Handbücher.

Für die ELT gibt es nur zwei Erkenntnismittel, nämlich Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und Schlussfolgerung (*anumāna*), die scharf gegeneinander abgegrenzt sind. Die Wahrnehmung umfasst Formen der unmittelbaren Anschauung, welche die Wirklichkeit ohne Begriffe erfassen und irrtumsfrei sind. Im Vordergrund steht dabei die Wahrnehmung durch die äußeren Sinne. Als Formen der Wahrnehmung gelten aber auch im Buddhismus im engeren Sinn begründete Anschauungsformen wie die Wahrnehmung eines Yogin (*yogipratyakṣa*), die geistige Wahrnehmung (*mānasapratyakṣa*) und das geistigen Ereignissen und den mit ihnen verbundenen Faktoren eigene Bewusstsein ihrer selbst (*svasaṃvedana*).

Die Schlussfolgerung hingegen ist auf Begriffe angewiesen und folgert aus dem Zukommen einer Beschaffenheit zu ihrem Träger das einer anderen, die mit dieser untrennbar verbunden ist. So wird zum Beispiel aus dem Zukommen der Beschaffenheit „Erzeugtsein“ zu ihrem Träger „Ton/Laut“ das Zukommen der Beschaffenheit „Vergänglichkeit“ zum selben Träger gefolgert: „Der Ton ist vergänglich, weil er erzeugt ist“. Maßgeblich für die Korrektheit dieses Schlusses ist die in verschiedenartig erklärten Verfahren vor dem eigentlichen Schlussakt festgestellte Tatsache, dass das Nichtewigsein nicht ohne das Erzeugtsein auftritt. Bei der Schlussfolgerung werden zwei Arten unterschieden: Schlussfolgerung für einen selbst (*svārthānumāna*) ist ein mentaler Prozess, der nicht nach aussen hin verbalisiert wird, während Schlussfolgerung für andere (*parārthānumāna*) im sprachlichen Ausdruck eines Schlusses etwa in einer Gelehrtendebatte oder im Lehrgespräch besteht.

Innerhalb des altindischen Buddhismus zeichnet sich die ELT durch ihr Hauptinteresse an den Grundlagen menschlicher Erkenntnis aus, im Verein mit eingehender Untersuchung philosophischer Probleme und ausführlicher Rechtfertigung von Thesen in Auseinandersetzung mit historisch tatsächlich vertretenen oder aber auch zum Zweck der Reflexion konstruierten Gegenpositionen. Sie greift in der buddhistischen Philosophie bereits früher entwickelte Anschauungen über die Wirklichkeit, über geistige Vorgänge und deren Analyse auf, begründet und überdenkt sie. In der Darstellung indischer und tibetischer Doxographen wird die Tradition dabei vor allem mit den Lehrsystemen des Sautrāntika und des Yogacāra in Verbindung gebracht. Buddhistische Grundprinzipien wie die vier Edlen Wahrheiten oder die Allwissenheit eines Buddha werden ebenfalls begründet. Die Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten gilt als höchstes Ziel menschlichen Handelns, für dessen Verwirklichung richtige Erkenntnis unabdingbar ist. So lässt sich die ELT in sehr groben Zügen charakterisieren.

Sind Erkenntnistheorie und Logik nun buddhistisch? Diese Frage möchte ich im Folgenden als Leitlinie für zwei besondere Untersuchungen verwenden, die sich bewusst auf den historischen und kulturellen Kontext des alten Indien beschränken. Sie lassen sich natürlich auch anhand anderer Perioden oder Kulturregionen,

natürlich mit anderen Resultaten, diskutieren. Unabhängig von spezifischen Rahmenbedingungen, die Philosophie und Buddhismus und damit auch ihr Verhältnis zueinander prägen, scheint mir diese Frage nicht sinnvoll zu behandeln zu sein: Was sollte es etwa bedeuten zu überlegen, ob es universal zwischen Erkenntnistheorie und Logik und Buddhismus signifikante Verbindungen gibt, ohne dass man sich dabei auf konkrete Spielarten dieser Theorien, auf konkrete Ausprägungen des Buddhismus, bezöge?

Die Frage, ob von Buddhisten ganz allgemein überhaupt irgendwelche Formen von Erkenntnistheorie und Logik entwickelt wurden, lässt sich offensichtlich bejahen; allerdings ist sie von dermassen allgemeinem Charakter, dass ihre Bejahung kaum interessante Einsichten zu vermitteln vermag.

Interessanter und kontroversieller ist die Frage, ob die Einstellung von Dignāga oder Dharmakīrti *als Buddhisten*, als Menschen, die nach einem bestimmten Heilsziel strebten, die Natur der von ihnen entwickelten Lehren über richtiges Erkennen und Schließen beeinflusste. Anders ausgedrückt: Wurden buddhistische Erkenntnistheorie und Logik nur aufgrund eines historischen Zufalls von Buddhisten entwickelt oder gibt es signifikante Beziehungen zwischen dem Buddhismus als einer Erlösungslehre und bestimmten Wesensmerkmalen dieser Theorien? In verschiedenen Formen wurde diese Frage etwa in China und Tibet formuliert, und zwar in Zusammenhang mit Legitimationsproblemen, mit denen sich „importierte“ Lehren nicht selten konfrontiert sehen.¹ Charakteristisch für diese Diskussionen scheint zu sein, dass sie von totalisierenden Fragestellungen ausgehen: Zur Disposition steht nicht, ob etwa dieses erkenntnistheoretische Thema mehr und jenes logische weniger relevant für eine Erlösungslehre wäre, wobei man es ja auch bewenden lassen könnte, sondern vielmehr, ob eine Lehre richtiger Erkenntnis überhaupt als „rechtmässig“ buddhistisch gelten kann.

In der modernen westlichen Forschung wurde das Verhältnis der ELT zum Buddhismus als Erlösungslehre bereits zu einer Zeit behandelt, da zentrale Texte der Tradition noch nicht oder nur in tibetischer Übersetzung verfügbar waren. Auch hier ergeht man sich gerne in totalisierenden Behauptungen. So hat das „System“ der ELT gemäss Theodor Stcherbatskys 1932 erschienenem zweibändigem Werk „Buddhist Logic“ gemäß der „Intention seiner Proponenten offenbar keine besondere Verbindung mit Buddhismus als einer Religion, d.h. als Lehre eines Weges zur Erlösung. Es beansprucht, die natürliche und allgemeine Logik des menschlichen Verstandes zu sein“.² Allein durch ihre Kritik am Bestehen einer ewigen Seele oder eines Weltschöpfergottes würde die ELT den Grundideen des Buddhismus treu bleiben. Ihr eigentliches, aus ursprünglichen Grundsätzen des Buddhismus ableitbares Ziel bestünde aber darin, „die Beziehung zwischen einer bewegten Wirklichkeit und den statischen Konstrukten des Denkens zu erklären“. Wesentlich an der ELT ist laut Stcherbatsky also ihr universalistischer Anspruch, die Gesetze des Denkens zu ermitteln, der die Beschränktheit einer reinen Erlösungslehre transzendiert. Buddhistisch ist sie in diesem Rahmen nur insofern, als sie gewisse Grundsätze des Buddhismus nach wie vor mitträgt. Dieser Faktor

¹ Vgl. für die chinesische Rezeption Frankenhauser 1996, für die tibetische Rezeption Jackson 1994, van der Kuijp 1987.

² Stcherbatsky 1932(1):2; Übersetzung aller Zitate aus dem Englischen von Birgit Kellner.

scheint für Stcherbatsky aber hinter dem hehren Anspruch der ELT zu verblassen.

Für Edward Conze weicht die ELT „tatsächlich vom Geist des Buddhismus ab ... Ihre Methoden bedeuten eine radikale Abkehr vom Geist der *ahimsā* und der für den Buddhismus zu seiner Blütezeit so bezeichnenden Toleranz ... Hier ... wird alle Energie im Ringen mit anderen verausgabt, das heißt also in Handlungen, die durch die älteren Schriften häufig als besonders verderblich verurteilt worden waren ... Sinn, Gültigkeit und Nutzen der buddhistischen Logik wird durch ihren gesellschaftlichen Zweck bestimmt, und so können die Werke der Logiker die heilige Lehre zwangsläufig nur in verstümmelter Form darstellen.“ Das Studium der Logik hätte dem Sieg im Streitgespräch gedient, womit die finanziellen Rücklagen des Ordens saniert werden konnten. Langweilig und trocken wären der Logiker Texte, die im Unterschied zu den nicht minder langweiligen Werken des Abhidharma nicht einmal die „Erkenntnis der Wahrheit durch stille Meditation“ fördern würden. Unablässige Streitereien, zu denen Logiker nun einmal neigten, würden von der „heiligen Lehre“ des Buddha ablenken. Man hätte in Indien bald bemerkt, dass „aus diesem Zweig der Gelehrsamkeit prahlerische Menschen hervorgingen, die dazu neigten, sich selbst in den Vordergrund zu spielen.“ Ohnehin sei die buddhistische Logik im alten Indien ein Minderheiteninteresse gewesen und hätte aufgrund ihres profanen Charakters allgemein Missfallen erregt.³

Gewissermaßen als Rehabilitation der ELT stellt Ernst Steinkellner diesen und ähnlichen Bewertungen das Selbstverständnis ihrer Vertreter gegenüber.⁴ Richtige Erkenntnis ist für Dharmakīrti notwendige Voraussetzung zielgerichteten menschlichen Handelns, also auch Voraussetzung jenes Handelns, das auf die Erlösung aus dem Daseinskreislauf als höchstes Ziel ausgerichtet ist. Dieses Ziel und der Weg dazu wurden vom Buddha gelehrt; Erkenntnismittel gewöhnlicher Menschen wie Sinneswahrnehmung und Schlussfolgerung sind nicht in der Lage, sie zu erfassen. Dass der Buddha jedoch glaubwürdig ist, kann nicht einfach verkündet werden, sondern bedarf des Nachweises: Der Buddha ist deshalb eine massgebliche Autorität, weil er selbst die Erlösung als oberstes Ziel sowie den Weg dazu weiss, und weil seine Rede verlässlich ist, da er die Wesen dank seines ausgeprägten Mitgefühls mit ihnen nicht belügt. Sowohl die Interpretation buddhistischer Logik und Erkenntnistheorie als universalistisch ausgerichtete Philosophie (Stcherbatsky) als auch ihre Einschätzung als spirituell wertlose, hoffnungslos verweltlichte Karikatur des Buddhismus (Conze) gehen deshalb fehl, so Steinkellner, weil sie ebendiese besondere Verbindung der Tradition mit buddhistischen Heilszielen außer acht lassen. Buddhistisch sind buddhistische Erkenntnistheorie und Logik in diesem Sinne deshalb, weil eine Tradition im alten Indien, die solche Theorien entwickelte, die Erlösung nach buddhistischer Vorstellung als Zielvorgabe ihrer intellektuellen Tätigkeit setzte.

Die Vorgabe solche eines übergeordneten Zieles lässt allerdings breiten Raum für sehr unterschiedliche Schwerpunktsetzungen: Jemand könnte die strenge Ansicht vertreten, jedes einzelne Wort in einem Text solle erkennbar diesem Ziel gewidmet

³ Vgl. Conze 1988:381ff. Zum Teil beruft sich Conze hier auf den tibetischen Gelehrten Bu ston, dessen relevante Aussagen er allerdings sehr tendenziös interpretiert.

⁴ Vgl. Steinkellner 1982.

sein, während ein anderer auch Reflexionen über Themen für angemessen erachten mag, die sich nur indirekt mit besagtem Ziel verbinden lassen. Schließlich ist die Frage, bis zu welcher Grenze intellektueller Aufmerksamkeit die Befassung mit richtiger Erkenntnis unter dem Primat ihres Beitrags zur buddhistischen Erlösung statthaft ist, keineswegs einfach zu beantworten. Ein Ergebnis dieses Spielraums an Möglichkeiten sind zum Beispiel unterschiedliche Positionen, die einzelne Vertreter der ELT in einer nur vordergründig philologischen Diskussion über die richtige Reihenfolge der Kapitel in Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika* einnehmen. Diese werden im Anschluss kurz vorgestellt.

Zuvor aber wird die Frage, ob Erkenntnistheorie und Logik buddhistisch sind, noch vor einem anderem Hintergrund gestellt und behandelt. Buddhismus besteht ja nicht nur als eine Erlösungslehre, sondern auch als eine religiöse Gemeinschaft mit bestimmten Institutionen. Man kann daher auch fragen, ob nicht besondere Eigenschaften der buddhistischen Religionsgemeinschaft im alten Indien maßgeblich am Entstehen einer sich mit Erkenntnistheorie und Logik befassenden Tradition innerhalb des Buddhismus beteiligt war.

1. Das „Wissen von der Begründung“ (*hetuvidyā*) in buddhistischen Großklöstern des alten Indien

Viele Vertreter der ELT in Indien werden mit dem Kloster Nālandā im heutigen Bundesstaat Bihar in Verbindung gebracht. Mag das im Einzelfall auch eher Legende sein denn historische Wahrheit, so stellt der Typus des „Großklosters“ (*mahāvihāra*), für den Nālandā das herausragendste Beispiel ist, wohl jenes soziokulturelle Umfeld dar, in dem die ELT entstand und von dem die wichtigsten Impulse für ihre Entwicklung ausgingen.

Während der Gupta-Zeit (ca. 330-550 u.Z.) waren solche Großklöster vor allem im Norden Indiens gegründet worden. Sie waren autarke Zentren, die keiner zentralen Lehrautorität unterstanden und sich weitgehend unabhängig von weltlicher Macht selbst organisierten und verwalteten. Von Herrschern und wohlhabenden Laienbuddhisten wie etwa Händlern und Kaufleuten wurden sie großzügig mit Landschenkungen unterstützt. Steuereinkünfte von Dörfern wurden für den Unterhalt der Mönche zur Verfügung gestellt; die Klöster selbst wurden von der Besteuerung ausgenommen. Im Gegenzug erfüllten solche Großklöster eine Reihe wichtiger Funktionen für ihre Umgebung. Mönche verrichteten Schreiberdienste für Händler und Herrscher und wurden zur Schlichtung von Streitigkeiten herbeigerufen. Ferner dienten Großklöster als Ausbildungsstätten für Mönche und zum Teil auch für Laien. Als der chinesische Pilger Xuanzang in den Dreißiger Jahren des 7. Jahrhunderts,⁵ also bereits nach dem Zerfall des Gupta-Reiches, nach Indien kam, waren viele dieser Einrichtungen bereits zerstört. Nur in Magadha, im heutigen Bundesstaat Bihar in Nordostindien, fand er noch einige vor, die vom dortigen König Harṣavardhana (606-647) großzügig unterstützt wurden. Das Bedeutendste und Berühmteste darunter war Nālandā, wo sich mehrere tausend

⁵ Zur Chronologie von Xuanzangs Reise vgl. Mayer 1992:91–118. Chinesische Quellen datieren Xuanzangs Ankunft in Nālandā auf 633.

Mönche aufgehalten haben sollen.

Nach dem Bericht des chinesischen Pilgers Yijing, der sich auf das Ende des 7. Jahrhunderts bezieht, wurden in Nālandā auch Laien unterrichtet, und zwar sowohl solche, die sich auf den Mönchsweg vorbereiteten, als auch andere, die „äußere“, also vermutlich weltliche, Literatur studieren wollten, ohne sich gänzlich aus der Welt zurückzuziehen.⁶ Das Kloster hätte nur für den Unterhalt der Mönche aufkommen dürfen; so sie aber Arbeiten für die Mönche verrichtet hätten, wären auch Laienschüler vom Kloster versorgt worden. Erwachsene Bewerber mussten sich schwierigen Aufnahmeprüfungen durch einen „Torwächter“ (*dvārapāla*) unterziehen, die bereits großes Vorwissen voraussetzten. Nur zwei oder drei von zehn Bewerbern sollen aufgenommen worden sein.⁷

Die Ausbildung im Kloster umfasste die folgenden fünf Wissensgebiete:

1. Wissen von der Sprache (*śabdavidyā*), also Sanskrit-Grammatik und verwandte Disziplinen
2. Wissen von Künsten und Handwerk (*śilpakarmasthānavidyā*), z.B. Goldschmiedekunst oder Juwelierhandwerk⁸
3. Wissen von der Heilkunst (*cikitsāvidyā*)
4. Wissen von der Begründung (*hetuvidyā*)⁹
5. Inneres Wissen (*adhyātmavidyā*), d.h. Kenntnis der buddhistischen Schriften

In indischen Quellen und in den Berichten der chinesischen Pilger werden diese Wissensgebiete gelegentlich durch Angabe repräsentativer Lehrwerke charakterisiert. Solche Aufzählungen zeigen, dass sich die Lehrinhalte – wie zu erwarten – im Laufe der Zeit veränderten. So wurden nach der Herausbildung der erkenntnistheoretisch-logischen Tradition etwa vor allem in Tibet die Werke Dignāgas, Dharmakīrtis und ihrer Nachfolger unter dem „Wissen von der Begründung“ subsummiert. Xuanzang und Yijing, zu deren Zeit Dharmakīrtis Werk wohl noch keine weite Verbreitung oder Anerkennung gefunden hatte, verbinden damit noch die Werke Dignāgas oder das Nyāyapraveśakasūtra. Für die Zeit vor Dignāga sind zwar keine konkreten Aufzählungen von Texten zur *hetuvidyā* bekannt. Ein so benannter Abschnitt aus der im Lauf des 4. Jahrhunderts vollendeten Yogacārabhūmi zeigt aber, dass man damit die Lehre geordneter Redepraktiken meinte, in deren Rahmen sich frühe Ansätze zu Erkenntnistheorie und Logik finden.

Wozu dient nun das „Wissen von der Begründung“? Den Berichten von Yijing und Xuanzang können wir als seinen hauptsächlichen Wirkungszusammenhang die

⁶ Vgl. Takakusu 1966:106, Taishō 2125, 220b12ff.

⁷ Vgl. Beal 1976, Bd.2, p.171. Über eine mögliche Differenzierung von Prüfungsfächern, etwa je nach Art und Intention des Bewerbers, ist nichts bekannt.

⁸ Vgl. BBh 96,11.

⁹ Die Übersetzung von *hetu* als „Begründung“ im Sinn einer ein Argument ausdrückenden Aussage stützt sich auf HV §3.22: *hetuḥ katamaḥ? yas ... hito yuktivādaḥ*. „Was ist ein *hetu*? Eine nützliche Rede in logisch-sachlichen Zusammenhängen.“ (Vgl. Kang 2003:115, n.276) Der Terminus *hetu* wird aber oft auch in der Bedeutung „logischer Grund“ verwendet. Welche der beiden Bedeutungen bei der Bildung des Kompositums *hetuvidyā* massgeblich war – wenn denn überhaupt so deutlich getrennt wurde – , lässt sich nicht eindeutig sagen.

öffentliche Debatte entnehmen. Mehrfach wird dort von solchen Debatten erzählt, in denen berühmte buddhistische Gelehrte als Sieger über Brahmanen, Materialisten oder Vertreter rivalisierender buddhistischer Schulen hervorgehen. Herausforderer treten an das Kloster heran oder fordern buddhistische Gelehrte über Vermittlung weltlicher Machthaber zur Debatte auf, teilweise gar unter Einsatz ihres eigenen Lebens, das sie im Fall der Niederlage zu geben bereit sind. Nach langwierigen und schwierigen Auseinandersetzungen werden sie schließlich niedergedrückt. Das Leben wird ihnen großmütig belassen, woraufhin sie sich samt ihrer Hundertschaften von Anhängern zum Buddhismus bekehren. Auf diese Weise gibt die Debatte buddhistischen Mönchen Gelegenheit zur Erlangung von Ruhm und Ansehen weit über die Grenzen des Klosters hinaus. In Nālandā und Vallabhī, so Yijing, versammelten sich „hervorragende und gebildete Männer in Scharen und diskutieren über richtig und falsch. Der Klugen Vorzüge werden gepriesen; ihr Ruhm wird weithin bekannt. Beginnen sie, sich selbst als scharfsinnig zu erachten, werfen sie die Schneide [ihres Scharfsinns] an den Hof des Königs. [Das heißt:] Sie bieten [dort] ihre Geschicklichkeit und ihre Talente an, in der Hoffnung, dass man Verwendung für sie findet.¹⁰ Nehmen sie Platz zur Diskussion, so werden als Ausdruck ihrer Außergewöhnlichkeit Sitze aufgehäuft [so dass sie erhöht zu sitzen kommen]. Zerstören sie die Argumente der anderen, sind deren Zungen gebunden, ist deren Ruhm beschämt. Ihr Ruhm lässt die fünf Berge [bei Rājagṛha] erzittern; in die vier Weltgegenden fließt er. Danach empfangen sie zum Lehen Ortschaften;¹¹ zu ruhmreicherem Range steigen sie auf, gepriesen werden sie an hohen Toren.“¹²

Der Sieg in der öffentlichen Debatte, verbunden mit Ruhm und Ansehen weit über die Klostermauern hinaus, könnte allerdings für buddhistische Mönche auch problematisch gewesen sein. Das zeigt Xuanzangs Wiedergabe einer Anekdote, die ihm der zu jener Zeit älteste Mönch Nālandās, Śīlabhadra, aus seiner Jugendzeit erzählt haben soll.¹³ Dharmapāla, der Lehrer des jungen Śīlabhadra, wurde von einem gelehrten Brahmanen aus Südindien zur öffentlichen Debatte herausgefordert. Der König ersuchte Dharmapāla, die Herausforderung anzunehmen. Śīlabhadra, selbst ein gelehrter Brahmane und gerade dreißig Jahre alt, war zu jener Zeit eben erst Schüler von Dharmapāla geworden. Dharmapāla eilte mit seinen Schülern zum vereinbarten Ort, fest entschlossen, den Herausforderer zu besiegen, denn „seit die Sonne der Weisheit versunken ist und allein die Lampe der überlieferten Lehre ruhig brennt, haben sich die Häretiker, die falschen Lehren anhängen, gleich Wolken von Ameisen und Bienen erhoben“. Nun bat aber Śīlabhadra seinen Lehrer, die Debatte an seiner Stelle führen zu dürfen. Die Mönche äußerten Zweifel ob seiner Jugend

¹⁰ Takakusūs Übersetzung (Takakusu 1966:177) lässt sie gar unmittelbar politische Ämter übernehmen. Das wird aber vom chinesischen Text nicht gestützt.

¹¹ Ob es sich hier wirklich um eine Zuteilung von Lehen durch einen weltlichen Herrscher handelt, ist nicht ganz sicher. Denkbar wäre auch eine Zuteilung von Pfründen innerhalb des Klosters an die in der Debatte Siegreichen.

¹² Taishō 2125, 229a7–11. Für massgebliche Unterstützung bei Übersetzung und Interpretation dieser Stelle wie auch der folgenden von Xuanzang bin ich Max Deeg zu großem Dank verpflichtet. Das am Ende der Stelle angedeutete Anbringen von Namen auf Torbögen als Form von Belohnung ist aus Indien als Sitte nicht bekannt; vermutlich wurde Yijing an dieser Stelle von chinesischen Gebräuchen beeinflusst.

¹³ Taishō 2087, 914c2–915a2, vgl. Beal 1976, Bd.2, pp. 110–112. Für Korrekturen von Beals Übersetzung anhand des chinesischen Textes danke ich erneut Max Deeg.

und Unerfahrenheit, doch Dharmapāla war von seiner Geisteskraft überzeugt und gewährt seinen Wunsch. Vor großem Publikum erwies sich Śīlabhadra als siegreich. Der König wollte ihn daraufhin mit den Dörfern der Gegend belehnen. Śīlabhadra lehnt anfangs ab: „Mönche wissen sich mit dem zu begnügen, was für sie angemessen ist; so bewahren sie ihre Reinheit“. Der König aber bestand auf seinem Angebot: „Der Herr der reinen Lehre (d.i. Buddha) hat seine Spuren verfinstert. Dennoch ist das Schiff der Weisheit in See gestochen. Wird nun kein Unterschied [zwischen Gelehrten und Unwissenden] gemacht, so gibt es keinerlei Ansporn, der [buddhistischen] Lehre auch weiterhin zu folgen.“ Śīlabhadra nahm die Belohnung dann doch an; am Ort der Debatte wurde ein Kloster errichtet.

Um den Buddhismus zu fördern, belohnt der Herrscher den in der Debatte siegreichen Mönch mit Belohnungen, die der Mönch aus ethischen Gründen zunächst ablehnen möchte. Auch dabei mag es sich um eine Legende handeln. Dennoch verweist diese Erzählung auf ein Spannungsverhältnis zwischen ethischen Ansprüchen an mönchische Lebensführung und der Förderung des Buddhismus durch weltliche Herrscher, wenn sie sich in der Schenkung von Besitztümern äußert. Man kann sich vorstellen, dass die Verknüpfung der Debatte als Wirkungszusammenhang des „Wissens von der Begründung“ mit dem Zugewinn von Besitz und weltlichem Ansehen auch innerhalb der buddhistischen Klostermauern Argwohn erweckt haben könnte, der wiederum das Wissen von der Begründung selbst in ein schlechtes Licht gerückt haben mag – Edward Conzes geringschätzig Beurteilung buddhistischer Logik als ausschließlich weltlichen Zwecken gewidmet könnte somit innerhalb der Klostermauern Nālandās durchaus Fürsprecher gefunden habe, auch wenn für die Behauptung, buddhistische Logik sei weitgehend abgelehnt worden, keinerlei Grundlage gegeben ist. Neben dieser problematischen und dem Ruf des Wissens von der Begründung möglicherweise abträglichen Verbindung mit Reichtümern spricht diese Stelle aber auch von einem positiv bewertbaren Zusammenhang mit der Verteidigung, Bewahrung und Verbreitung der buddhistischen Lehre.

In der indischen buddhistischen Literatur werden die Zwecke des „Wissens von der Begründung“ unterschiedlich dargestellt. In der vermutlich ältesten noch existierenden Quelle, der nur in chinesischer Übersetzung erhaltener *Abhidharmamahāvibhāṣā*, wird das „Wissen von der Begründung“ als „konventionell“ oder „weltlich“ charakterisiert; es diene der Erklärung.¹⁴ Im *Mahāyānasūtrālaṅkārahāṣya* zu *Mahāyānasūtrālaṅkāra* 11.60 – das bereits vor den Reisen Yijings und Xuanzangs entstand – heißt es, dass die fünf Wissensgebiete gemeinsam der Allwissenheit dienen. Dabei haben sie aber auch je besondere Zwecke. Das Wissen von der Begründung und die Kenntnis der Grammatik dienen dem Sieg über andere (in der Debatte), die der Allwissenheit nicht zugeneigt sind. Heilkunst und Kunsthandwerk dienen der Unterstützung von Hilfsbedürftigen. Das innere Wissen schließlich dient der eigenen Einsicht.¹⁵ Aus dieser Ordnung spricht

¹⁴ Siehe Taishō 27, 885b09–13 und Taishō 27, 905a11–15. Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Ikuhisa Takigawa (M.A., Tokai-Universität).

¹⁵ MSABh 70,15–18, vgl. Seyfort-Ruegg 1995:101. Im darin kommentierten Vers MSA 11.60 werden die drei Zwecke ebenfalls erwähnt, aber nicht explizit auf die einzelnen Wissensgebiete

eine Wertehierarchie, innerhalb derer das Wissen von der Begründung zwar notwendige Voraussetzung für Allwissenheit ist, aber gemeinsam mit den drei anderen Wissensgebieten im Verhältnis zum inneren Wissen eine untergeordnete Stellung einnimmt.

Ein breiteres Verständnis von Funktion und möglicherweise auch Inhalt dieses Wissensgebietes gibt die *Yogacārabhūmi*, ein umfangreiches Werk kompilatorischen Charakters. Im *Hetuvidyā*-Abschnitt – im Folgenden „HV-Abschnitt“ genannt – wird der Inhalt des Wissens von der Begründung umrissen.¹⁶ In der *Bodhisattvabhūmi*, dem ältesten Abschnitt der *Yogacārabhūmi*, geben mehrere Stellen direkt und indirekt Auskunft über die Rolle des Wissens von der Begründung am Weg des Bodhisattva und zeigen damit seinen Stellenwert am mahāyānistischen Heilsweg des Bodhisattva an.

Beim HV-Abschnitt handelt es sich um ein buddhistisch „überformtes“ Traktat zum Gelehrtengespräch. Von vergleichbaren Traktaten anderer Traditionen wie etwa des Nyāya unterscheidet er sich insofern, als hier verschiedene Formen der Rede ganz allgemein im Vordergrund stehen, für die der Bodhisattva, der die buddhistische Lehre mit angemessenen Mitteln verbreitet und rechtfertigt, als idealer Redner vorausgesetzt wird.¹⁷ So werden etwa Redeformen wie zum Beispiel „minderwertige Rede“ oder „lehrgetreue Rede“ aufgezählt, die der Bodhisattva jeweils meiden oder pflegen soll. Die Debatte, die ebenfalls behandelt wird, galt offenbar als eine für einen Bodhisattva wichtige Redesituation. So stehen also erkenntnistheoretische und logische Elemente, als Teil der Debattenlehre, neben Behandlungen von Themen, die eher zu Schriftexegese und Predigtwesen gehören.

Gemäß der vor dem HV-Abschnitt entstandenen *Bodhisattvabhūmi* ist das Wissen von der Begründung gemeinsam mit den anderen vier Wissensgebieten Voraussetzung für die Allwissenheit des Buddha. Mit ihnen „bringt der Bodhisattva von den anderen, die zu unterweisen sind, die Verwirrten zum Sehen, die Unachtsamen erweckt er, die Bedrückten ermuntert er und denjenigen, die den Dharma bereits richtig praktizieren, bereitet er Freude“ (BBh 214,23-27). Lehrwerke über die Begründung (*hetuśāstra*) sind von zweierlei Art: sie erläutern, wie man tadelnswerte Sachverhalte bei anderen aufzeigt und, wie sich der Bodhisattva selbst von Tadel durch andere befreit (BBh 96,22-24). Der Bodhisattva befasst sich mit dem Wissen von der Begründung, um beurteilen zu können, was schlecht gesagt oder gesprochen wurde, um andere in der Debatte zu besiegen, um Unklarheit in der buddhistischen Lehre auszuleuchten und Klarheit zu vermehren (BBh 105,13-16).¹⁸ Lehrwerke über Begründung und Sprache gelten als „außen“ (*bāhyaka*), während jene über Heilkunst und Kunsthandwerk „weltlich“ (*laukika*) sind (vgl. BBh 96,4f.,

verteilt.

¹⁶ Den Sanskrit-Text des HV-Abschnittes gibt Yaita 1992, gemeinsam mit einer japanischen Übersetzung. Eng verwandt mit dem HV-Abschnitt ist der etwas jüngere Abschnitt über die „Untersuchung der Rede“ (*vādaviniścaya*) aus dem *Abhidharmasamuccaya*.

¹⁷ Vgl. Kang 2003:30.

¹⁸ Da die *Bodhisattvabhūmi* älter als der HV-Abschnitt, ist prinzipiell fraglich, ob seine Inhalte schon für die *Bodhisattvabhūmi* das „Wissen von der Begründung“ konstituierten. Allerdings passen die im HV-Abschnitt dem Bodhisattva anempfohlenen Redeformen auffällig gut zu den in der *Bodhisattvabhūmi* angeführten Funktionen dieses Wissensgebietes, so dass man von einer Übereinstimmung in den wichtigsten Bereichen ausgehen kann.

96,17). Das innere Wissen (*adhyātmavidyā*) umfasst den Bodhisattva-Korb und den der Śrāvakas, also mahāyānistische und hīnayānistische Literatur (BBh 96,6ff.). Dass das Wissen von der Begründung etwas „Äußeres“ ist, ist in der Bodhisattvabhūmi aber nicht Grundlage einer Behauptung, wie wir sie in der tibetischen Literatur gelegentlich finden, nämlich dass es eben deshalb etwas Unbuddhistisches sei.¹⁹ An anderer Stelle klingt schließlich auch in der Bodhisattvabhūmi eine Wertehierarchie der fünf Wissensgebiete an: Die Einsicht ist beim inneren Wissen rein und gefestigt, während sie bei den vier anderen Gebieten nur rein ist, nicht aber gefestigt (BBh 214,20-23).

Wie diese Schwankungsbreite von Inhalt und Zweck des Wissens von der Begründung zu erklären ist, muss hier offen bleiben, weil die erwähnten Textstellen zu diffus sind und eine Vielzahl von Erklärungsmöglichkeiten gestatten. Dass jedoch das Wissen von der Begründung als notwendige Voraussetzung für die Erlangung der Allwissenheit eines Buddha dargestellt wurde, legt einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Kultur buddhistischer Klöster als Bildungsinstitutionen und Vorstellungen über den buddhistischen Heilsweg nahe: Offenbar fühlte man sich bemüht, der sozialen Wirklichkeit eines solchen Klosters mit seinen vielfältigen Bildungsfunktionen in der idealen Darstellung des Heilsweges Rechnung zu tragen, indem man wichtigen Wissensgebieten Notwendigkeit für den Heilsweg zusprach, wenn auch in vergleichsweise untergeordneter Position. Der in der Bodhisattvabhūmi dargestellte ideale Heilsweg „spiegelt“ in dieser Hinsicht, was die gesellschaftliche Realität eines mit Bildungsfunktionen versehenen Klosters gewesen sein muss. Vor diesem Hintergrund sind Erkenntnistheorie und Logik insofern „buddhistisch“, als die Entwicklung eines sie behandelnden Wissensgebietes im Rahmen des Buddhismus durch besondere soziokulturelle Umstände im alten Indien begünstigt oder vorbereitet wurde.

2. Die Diskussion über die Kapitelreihenfolge von Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika*²⁰

Die Reihenfolge der Kapitel in Dharmakīrtis erstem großen Werk, dem *Pramāṇavārttika*, wird für Kommentatoren deshalb zum Problem, weil das Werk zwar traditionell als Kommentar zu Dignāgas *Pramāṇasamuccaya* gilt, in seiner Originalform aber eine andere Kapitelfolge aufweist.

Der *Pramāṇasamuccaya* beginnt mit einem Einleitungsvers, der den Buddha mit fünf Attributen preist. Es folgen der Reihe nach Kapitel über die Wahrnehmung, über die Schlussfolgerung für einen selbst, über die Schlussfolgerung für andere, sowie drei weitere Kapitel über Beispiele und Scheinbeispiele in Schlussfolgerungen, über Begriffs- und Sprachlehre und über falsche Einwände in Debatten. Das *Pramāṇavārttika* beginnt demgegenüber in seiner ursprünglichen

¹⁹ Vgl. hierzu Jackson 1994, van der Kuip 1987.

²⁰ Der folgende Abschnitt fasst Teile eines ausführlicheren Aufsatzes zum Thema zusammen, der in einer der nächsten Ausgaben der Zeitschrift *Hōrin* erscheinen wird. Dort sind auch alle relevanten Textstellen mit englischer Übersetzung angegeben.

Reihenfolge mit dem Kapitel über die Schlussfolgerung für einen selbst. An zweiter Stelle steht das Kapitel über den „Nachweis der Erkenntnismittel“ (*pramāṇasiddhi*), das als Kommentar zu Dignāgas Einleitungsvers gilt und nach den fünf dort erwähnten Attributen strukturiert ist. Nach einer allgemeinen Definition von Erkenntnismitteln in den ersten Versen werden darin die Eigenschaften des Buddha sowie buddhistische Grundbegriffe wie die vier Edlen Wahrheiten untersucht. Danach folgen als drittes das Kapitel über die Wahrnehmung und als viertes, letztes das über die Schlussfolgerung für andere. Die letzten drei Kapitel aus dem *Pramāṇasamuccaya* bleiben im *Pramāṇavārttika* ohne Entsprechung.

Von unbekannter Hand wurde die Reihenfolge der Kapitel im *Pramāṇavārttika* vermutlich im Laufe des 8. Jahrhunderts verändert und mit der des *Pramāṇasamuccaya* in Einklang gebracht. Der neuen Reihenfolge nach steht das Kapitel über den Nachweis der Erkenntnismittel zu Beginn, gefolgt von den Kapiteln über Wahrnehmung, Schlussfolgerung für einen selbst und Schlussfolgerung für andere.

Devendrabuddhi (ca. 630-690) und Śākyabuddhi (ca. 660-720), Verfasser der beiden ältesten erhaltenen Kommentare zu Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika*, behandeln die Frage, weshalb Dharmakīrti, anders als Dignāga, das Kapitel über die Schlussfolgerung für einen selbst an den Anfang setzt. Jayanta, der vermutlich im 11. Jahrhundert die neue Reihenfolge rechtfertigt, begründet hingegen die Anfangsstellung des Kapitels über den Nachweis der Erkenntnismittel. All diese Autoren suchen nicht nach einer Erklärung historischer Art, die verständlich machen würde, weshalb Dharmakīrti als Verfasser in seiner Zeit gerade dieses Thema an den Anfang seines Werkes stellte. Sie diskutieren vielmehr die Anordnung der Themen im *Pramāṇavārttika* als eine ideale Anordnung, die einer bestimmten Logik folgt und in der das wichtigste Thema zuerst erörtert wird. Genau diese Herangehensweise verleiht einer per se ja nicht besonders faszinierenden Diskussion über die Kapitelreihenfolge eines Textes in Hinblick auf das Selbstverständnis der ELT im Rahmen des Buddhismus überhaupt erst Interesse: dass die Anfangsstellung eines Kapitels in der besonderen Wichtigkeit seines Themas begründet liegt.

In den beiden ältesten Kommentaren von Devendrabuddhi und Śākyabuddhi wird die Kapitelreihenfolge in knapper Form behandelt, ohne Abwägung von Argument und Gegenargument. Śākyabuddhis Darstellung ist etwas ausführlicher, weshalb ich mich auf sie beschränken werde.

Das Kapitel über die Schlussfolgerung für einen selbst – im Folgenden kurz Schlussfolgerungskapitel – steht laut Śākyabuddhi deshalb zu Beginn des *Pramāṇavārttika*, weil die Schlussfolgerung Voraussetzung für in den späteren Kapiteln gegebene Erklärungen von Definitionen ist. Sie ist nämlich Voraussetzung für Dharmakīrtis Erklärung der von Dignāga gegebenen, richtigen Definitionen der einzelnen Erkenntnismittel, die in den Kapiteln über Wahrnehmung und Schlussfolgerung für andere gegeben wird. Gleichzeitig ist sie Voraussetzung für seine Erklärung der ebenfalls richtigen Definitionen grundlegender buddhistischer Konzepte, wie sie vom Buddha gegeben wurden, also etwa der fünf psychophysischen Konstituenten von Lebewesen, der Sinne und ihrer Objekte. Diese Erklärung erfolgt im Kapitel über den Nachweis der Erkenntnismittel.

Als „Erklärer“ (*vyākhyātr*) weist Dharmakīrti falsche Auffassungen über

Dignāgas Lehren von früheren Kommentatoren, oder einem früheren Kommentator, ebenso zurück wie divergierende Meinungen von Nicht-Buddhisten. Damit, wie auch mit anderen Einzelinterpretationen, auf die ich hier nicht eingehen kann, verankert Śākyabuddhi die Tradition fest im Umfeld der dialektischen Auseinandersetzung mit anderen, das als selbstverständlich vorausgesetzt wird und unhinterfragt bleibt.

Anders sieht das Bild in Kaṇṇakagomins ca. um 800 u.Z. gegebener Erörterung der Frage aus, weshalb Dharmakīrti das Kapitel über die Schlussfolgerung für einen selbst verfasst. Kaṇṇakagomin zufolge befasst sich Dharmakīrti nämlich deshalb mit der Schlussfolgerung, weil gewöhnliche Menschen nur mit ihrer Hilfe die vier Edlen Wahrheiten des Buddhismus erkennen können, also die Wahrheit vom Leiden, vom Ursprung des Leidens, vom Aufhören des Leidens und vom Weg dazu. Durch andauernde meditative Übung lassen sich diese Wahrheiten zwar verinnerlichen, so dass sie ein Buddha schließlich unmittelbar in Form einer Wahrnehmung gegenwärtig hat, doch für gewöhnliche Menschen bleibt hier nur der Weg der Schlussfolgerung. Hier ist die Schlussfolgerung also Mittel zu Verständniserwerb am buddhistischen Heilsweg und nicht Werkzeug für die Erklärung von Definitionen in Auseinandersetzung mit Gegenpositionen.

Jayanta kritisiert zunächst die Auffassung, Dharmakīrti hätte das Pramāṇavārttika verfasst, um Dignāgas Pramāṇasamuccaya zu erklären. Verständige Menschen würden sich nur insofern auf von Dignāga erläuterte Lehrsysteme stützen, als darin Mittel für die Erlangung der Erlösung aufgezeigt würden. Als Erkenntnismittel gilt, was für die Erlösung relevantes Wissen vermittelt. Auch, dass man falsche Ansichten von Irregeleiteten zurückweist und ihnen das rechte Verständnis erläutert, sei in Hinblick auf dieses Ziel zu betrachten.

Die eigentliche Begründung Jayantas für die Anfangsstellung des Kapitels über den Nachweis von Erkenntnismitteln setzt den Buddha in das Zentrum der gesamten erkenntnistheoretisch-logischen Tradition. Zunächst lässt sich der Buddha alternativ unter dem Gesichtspunkt eines „Zustands der Ursache“ und eines „Zustands der Wirkung“ betrachten. Im Ursachenzustand ist er ein Bodhisattva. Da der Bodhisattva alles – für die Erlösung Notwendige – durch Schlussfolgerung erkennt, ist der Buddha im Ursachenzustand die Schlussfolgerung für einen selbst. Im Zustand der Wirkung kann man den Buddha als seine eigenen Ziele verwirklichend oder als die von anderen verwirklichend betrachten. Im ersten Sinn ist der Buddha nichts als Wahrnehmung, da er unmittelbar und wahrhaftig alle Aspekte der Wirklichkeit in jeder Hinsicht erschaut. Im zweiten Sinn hingegen ist er nichts als Schlussfolgerung für andere, da er anderen den Weg lehrt.

Der Buddha lässt sich aber auch vom Standpunkt der höchsten, eigentlichen und der konventionellen, vorläufigen Wahrheit betrachten. Im eigentlichen Sinn hat der Buddha das Wesen der Wahrnehmung, da er, weil er alle moralischen Verunreinigungen gemeinsam mit ihren latenten Eindrücken beseitigt hat, die gesamte Wirklichkeit in einer nicht-dualistischen Art und Weise gegenwärtig hat, also ohne dass ihm seine Wahrnehmung als in Subjekt- und Objekt-Faktor getrennt erschiene. In einem konventionellen Sinn hat der Buddha das Wesen der beiden Schlussfolgerungsarten.

Aus beiden Perspektiven wird der Buddha mit jeder der drei in den verbleibenden

Kapiteln des Pramānavārttika behandelten Erkenntnisformen gleichgesetzt, insofern er entweder auf einer gewissen Stufe seines Pfades oder in gewissem Sinn diese Erkenntnisform zum Wesen hat. Mit „Buddha“ ist somit das Bewusstsein gemeint, das für einen Buddha – wiederum auf einer gewissen Stufe oder in gewissem Sinn – konstitutiv ist. Der Buddha gilt als ein exemplarischer „Geist“, dessen Erlösung mithilfe genau jener Erkenntnismittel erfolgte, die die ELT erläutert. Alle Erkenntnismittel sind vom Bewusstsein des Buddha abhängig, und es gibt, wie Jayanta sagt, keinen Nachweis von etwas ohne ihn. Hauptsächlich aus diesem Grund steht im Pramānavārttika das Kapitel über den Buddha und seine Lehre an erster Stelle.²¹

Śākyabuddhi spricht also selbstverständlich aus dem Rahmen einer Gelehrtenkultur, in der die Auseinandersetzung mit Gegenpositionen innerhalb und außerhalb des Buddhismus sozusagen zum „Tagesgeschäft“ des buddhistischen Gelehrten gehört. Im Vordergrund steht hier die Erläuterung religiöser und philosophischer Fragen auch gegenüber einem Publikum, das dem Buddhismus nicht zugetan ist und falschen Vorstellungen anhängt. Karṇakagomin hingegen sieht die wichtigste Funktion der Schlussfolgerung in ihrer Rolle für einen den Heilsweg beschreitenden Buddhisten, der durch sie Kenntnis der seinen gewöhnlichen Wahrnehmungsfähigkeiten verborgenen vier edlen Wahrheiten erhält. Hier liegt die Betonung auf einem bereits buddhistischen Publikum, das sich in Frühphasen des Pfades durch Hören und Überlegung mit der Lehre befasst. Bei Jayanta schließlich werden der theoretischen Befassung mit und praktischen Anwendung von Erkenntnismitteln durch den Bezug auf die Erlösung als eigentliches Ziel auch inhaltlich Grenzen gezogen. Es wäre interessant, diese unterschiedlichen Verbindungsformen von Erkenntnistheorie und Logik mit dem Buddhismus als Heilslehre auch mit den sozialen Bedingungen in Zusammenhang zu bringen, unter denen diese drei Kommentatoren, vermutlich als Mönche in Klöstern, aktiv waren, doch leider wissen wir zu wenig über ihre Lebensumstände, um sie als mögliche Motivationen für ihre Positionen ins Spiel bringen zu können.

3. Bibliografie

Primärquellen

- BBh *Bodhisattvabhūmi. A statement of the whole course of the Bodhisattva (being the fifteenth section of the Yogacārabhūmi).* Hrsg. Unrai Wogihara, Tōkyō 1930-1936.
HV *Hetuvidyā*-Abschnitt aus der *Yogacārabhūmi*. Siehe Yaita 1992.
MSA *Mahāyānasūtrālaṅkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogacāra.* Hrsg. von Sylvain Lévi. Bd. 1. Paris 1907.
MSABh *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya*. Siehe MSA.

²¹ Es steht auch deshalb an erster Stelle, weil es in seinen Anfangsversen eine allgemeine Definition von Erkenntnismitteln gibt, aber dieses Argument nimmt bei Jayanta eine untergeordnete Stellung ein.

Sekundärliteratur

Beal 1976

Samuel Beal: *Si-yu-Ki. Buddhist records of the Western world. Translated from the chinese of Hiuen Tsiang (A.D.629)*. San Francisco: Chinese Materials Center, Inc. [Nachdruck der Erstauflage London 1884: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co]

Conze 1988

Edward Conze: *Buddhistisches Denken. Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. Deutsche Übersetzung des englischen Originals *Buddhist Thought in India*. Erste Auflage 1962; 2. verbesserte Auflage 1983.

Frankenhauser 1996

Uwe Frankenhauser: *Die Einführung der buddhistischen Logik in China*. Wiesbaden.

Kang 2003

Sung Yong Kang: *Die Debatte im alten Indien. Untersuchungen zum Sambhāṣāvidhi und verwandten Themen in der Carakasamhitā Vimānasthāna 8.15-28*. Reinbek: Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen.

Mayer 1992

Alexander Leonhard Mayer: Xuanzang. Heiliger und Übersetzer. Hsrg. Mayer, Alexander Leonhard & Klaus Röhrborn: Xuanzangs Leben und Werk, Teil 1. *Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 34,1*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Seyfort-Ruegg 1995

David Seyfort-Ruegg: „Ordre Spirituel et Ordre Temporel dans la Pensée Bouddhique de l'Inde et du Tibet. Quatre conférences au Collège de France“ Paris.

Stcherbatsky 1932

Theodor Stcherbatsky: *Buddhist Logic*. Band 1. Leningrad. [Darin zum Thema vor allem der Abschnitt "Introduction", pp.2–58]

Steinkellner 1981

Ernst Steinkellner: Philological remarks on Śākyamati's Pramānavārttikaṭīkā. *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*. Hrsg. Bruhn, Klaus & Albrecht Wezler. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 283–295.

Steinkellner 1982

Ernst Steinkellner: The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism. *Nanto Bukkyō* 49, 1–15.

Takakusu 1966

J. Takakusu: *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago (A.D. 671–695) by I-tsing*. New Delhi: Munshiram Manoharlal. [Nachdruck der Erstauflage London 1896: Clarendon Press]

Van der Kuijp 1987

An early Tibetan view of the soteriology of Buddhist epistemology: The case of 'Bri-gung ṅig-rten mgon po. *Journal of Indian Philosophy* 15, 57–70.

Yaita 1992

Hideomi Yaita: Yugaron no inmyō: bonbun-tekisuto to wayaku. {*Der Abschnitt über die Hetuvidyā in der Yogacārabhūmi: Sanskrittext und japanische Übersetzung}! *Naritasan Bukkyōkenkyūjo Kiyō* 15, 505–576.

Verwiesen sei ferner auf die folgenden zwei Beiträge in den bisher erschienenen Bänden der Reihe „Buddhismus in Geschichte und Gegenwart“:

Ernst Steinkellner: „Die erkenntnistheoretisch-logische Tradition des Buddhismus“, Band II, Januar 1998, 64–86. [Dort finden sich auch Angaben weiter führender

Literatur.]

Eli Franco: „Die logisch-epistemologische Tradition des Buddhismus“, Band V, Juli 2001, 15-38.