

DIE ENTWICKLUNG DES KṢANIKATVĀNUMĀNAM BEI DHARMAKĪRTI

Von Ernst Steinkellner, Wien

Bereits 1935 hat Professor FRAUWALLNER die Ansicht vertreten¹, daß Dharmakīrti bei der Weiterbildung des Augenblicklichkeitsbeweises (*kṣanikatvānumānam*) eine entscheidende Rolle gespielt hat, doch hat bis heute niemand diese Anregung aufgenommen und die beiden aus der klassischen Zeit buddhistischer Logik und Ontologie bekannten Beweise, das von FRAUWALLNER so genannte *vināśītvānumānam* („Schluß aus dem Vergänglichsein“) und das *sattvānumānam* („Schluß aus dem Seiendsein“), in ihrem historischen Verhältnis zueinander untersucht. Auch der Umstand, daß dasjenige Werk, auf das sich Darstellungen von Dharmakīrtis Auffassung zu einem bestimmten Problem immer noch hauptsächlich stützen, der Nyāyabinduḥ, für eine Beschreibung von Dharmakīrtis Lehren nicht nur ganz allgemein völlig unzureichend ist, sondern auch für das *kṣanikatvānumānam* im besonderen

Abkürzungen:

AK	Abhidharmakośaḥ.
TS	Tattvasaṅgrahaḥ, (Gaekwad's O. S. 30, 31) Baroda 1926.
NV	Nyāyavārttikam, (Calc. S. S. 18, 29) Calcutta 1936—1944.
PV I	Pramānavārttikam, Kapitel I, (Serie Orientale Roma 23) Roma 1960.
PV II, III, IV	Pramānavārttikam, Kapitel II, III, IV, Patna 1938.
PVin	Pramānaviniścayaḥ, Peking edition, Tokyo 1955ff., Vol. 130, Nr. 5710.
PVSV	Pramānavārttikasvavṛttiḥ, s. PV I.
PVSVT	Pramānavārttikasvavṛttiḥ, Allahabad 1943.
VN	Vādanyāyaḥ, Patna 1935—1936.
HB	Hetubinduḥ, in: Dharmakīrti's Hetubinduḥ, Teil I, Wien 1967 (zitiert wird nach der Seitenzählung mit Sternchen).
HB II	Dharmakīrti's Hetubinduḥ, Teil II, Übersetzung und Anmerkungen, Wien 1967.

¹ E. FRAUWALLNER, Dharmottaras Kṣanabhaṅgasiddhiḥ. Text und Übersetzung. WZKM 42, 1935, p. 217: „Erstens folgerte man die Augenblicklichkeit der Dinge daraus, daß sie unabhängig von äußeren Ursachen ihrem eigenen Wesen nach vergänglich sind. (Ich nenne diese Schlußfolgerung *vināśītvānumānam*.) Zweitens suchte man ihre Augenblicklichkeit aus ihrem Sein abzuleiten. (Die Inder nennen dies *sattvānumānam*.) . . . Das *vināśītvānumānam* finden wird bereits in Vasubandhus Abhidharmakośaḥ voll ausgebildet. Es herrscht zunächst vollkommen vor und wird noch von Dharmakīrti ausführlich behandelt und mit neuen Gründen gestützt. Bei Dharmakīrti finden wir aber auch schon das *sattvānumānam*. Und zwar ist diese Art der Beweisführung mit ihren Grundanschauungen so fest im Gedankenkreis Dharmakīrtis verwurzelt, daß ich sie auf ihn selbst zurückführen möchte.“

kein Material enthält², hat dazu beigetragen, daß die Entwicklung dieses Beweises noch immer nicht geklärt ist. Es ist auch kein fruchtbarer Umweg, für diese Problematik auf den *Tattvasaṅgrahaḥ* des Śāntaraḥṣita mit dem Kommentar des Kamalaśīla oder, noch schlimmer, gar auf gegnerische Literatur — z. B. *Vācaspatimīśras* Polemiken — auszuweichen. In ihrer enzyklopädischen Art der Darstellung ist die *sthirabhāvaparīkṣā* Śāntaraḥṣitas (TS p. 131, 12—166, 5), in der die Traditionen beider Beweise sehr geschickt ineinander verwoben sind, zwar bewundernswürdig, doch für eine saubere Erkenntnis der Entwicklung des *kṣaṇikatvānumānam* kaum ein geeigneter Ausgangspunkt. Und *Vācaspati* richtet sich nicht nur gegen eine schon fortgeschrittene Stufe der Beweisführung — sein Hauptgegner ist bereits *Dharmottara* —, sondern gibt auch wie andere Polemiker von seiten des *Nyāya* oder der *Jainas* die buddhistischen Lehren nur mangelhaft und zum Teil schief wieder.

Dabei ist die Materiallage gerade für diesen Beweis und den entscheidenden Schritt von seiner Gestalt als *vināśitvānumānam* zum *sattvānumānam* außerordentlich günstig. Das *sattvānumānam*, das vor *Dharmakīrti* nicht bekannt ist, ist seiner logischen Form nach untrennbar mit der durch *Dharmakīrti* erneuerten buddhistischen Logik verbunden³. Die Werke *Dharmakīrtis* aber sind zur Gänze erhalten, wenn auch zum Teil nur in tibetischer Übersetzung. Wir sind also in der glücklichen Lage, bei der Suche nach dem Beginn der Tradition des *sattvānumānam* die relevante Literatur geschlossen zur Verfügung zu haben. Aufgabe der folgenden Untersuchung ist daher eine Überprüfung der sich mit dem *kṣaṇikatvānumānam* beschäftigenden Stellen in *Dharmakīrtis* Werken hinsichtlich der logischen Gestalt der dort vorgebrachten Beweise und der Versuch einer historischen Interpretation dieser Stellen.

Dharmakīrti hat sich mit dem *kṣaṇikatvānumānam* zeit seines Lebens immer wieder beschäftigt. Neben den vielen Stellen, in denen der Beweis oder ein Teil der zu ihm gehörenden Argumentation als Beispiel oder in anderer untergeordneter Funktion erscheint, finden sich in seinen Werken in Form von Exkursen vier in sich geschlossene Texte, die alle Darstellungen des *kṣaṇikatvānumānam* sind. Eine fünfte Stelle im *Vādanyāyaḥ* ist an sich kein

² Der *Nyāyabinduḥ*, eine Art Epitome aus dem *Pramāṇaviniścayaḥ*, ist ein knapper Leitfaden zur Einführung in die Theorie der Erkenntnismittel. Wird er allein als Quelle für *Dharmakīrtis* Lehren herangezogen, kommt es notwendig zu Fehlinterpretationen oder, unter Einfluß der Kommentare, zu anachronistischen Interpretationen.

³ Nach der Logik *Dignāgas* wäre der Grund „Seiendsein“ (*sattvam*) einmalig (*asādharaṇa-*) und daher falsch, weil man weder ein mit der Folge gemeinsames Vorkommen (*anvayaḥ*) noch Fehlen (*vyatirekaḥ*) an einem Beispiel (*drṣṭāntaḥ*) angeben kann. Erst die Lehre vom logischen Nexus des Dessen-Selbst-Seins (*tādātmyam*) macht das *sattvānumānam* möglich und diese Lehre stammt ohne jeden Zweifel von *Dharmakīrti*.

solcher Exkurs, erlaubt aber das Bild der Entwicklung abzurunden und darf daher ebenfalls hier herangezogen werden. Es sind dies folgende Stellen:

A: PV I, vv. 193 c = 195 c — 196 = 198 ⁴ (PVSV p. 98, 4—100, 24)

B: PV I, vv. 269 = 271 — 283 b = 285 b (PVSV p. 141, 17—150, 5)

C: PVin II, f. 275 b 8—278 b 3

D: HB p. 7, 17—19, 13

E: VN p. 6, 6—11, 1.

Eine erste oberflächliche Gruppierung dieser Texte nach den beiden Beweisgestalten ergibt: Das *sattvānumānam* liegt vor in E, das *vināśitvānumānam* in A und B. In C und D finden sich beide. Wie sehen nun diese Beweise im einzelnen aus und was unterscheidet sie voneinander? Da wir annehmen dürfen, daß die Geschichte des *sattvānumānam* erst in den Werken Dharmakīrtis beginnt, möchte ich zunächst den älteren Beweis, das *vināśitvānumānam*, besprechen.

Die jüngste Beweisführung aus der Zeit vor Dharmakīrti ⁵, die uns bekannt ist, ist die Vasubandhus des Jüngeren. Von den drei Schlußfolgerungen, die Vasubandhu in seinem Abhidharmakośabhāṣyam ⁶ aufstellt, ist für die Weiterentwicklung des Beweises nur die erste relevant. Diese lautet in der Übersetzung FRAUWALLNERS: „Die Behauptung, daß die verursachten Gegebenheiten augenblicklich sind, ist erwiesen, weil sie später unbedingt vergehen. Das Vergehen der verursachten Gegebenheiten hat nämlich keine Ursache. Warum? Was eine Ursache hat, ist eine Wirkung. Das Vergehen als Nichtsein ist aber keine Wirkung und hat daher auch keine Ursache. Weil nun das Vergehen keine Ursache hat, vergehen (die verursachten Gegebenheiten), kaum, daß sie entstanden sind. Denn, wenn sie nicht gleich anfangs vergehen, dann kann es auch später nicht der Fall sein, weil sie später die gleiche Beschaffenheit haben wie früher. Wenn sie daher später ein Ende finden, so läßt sich daraus erkennen, daß sie bereits früher vergehen.“ ⁷

Daß die verursachten Dinge (*samskārah*) augenblicklich sind, wird also

⁴ Die an zweiter Stelle gegebenen Ziffern für Verse des PV I vertreten eine Verszählung, die gegenüber der von GNOLI in seiner Ausgabe eingeführten die beiden Maṅgala-Verse mitzählt.

⁵ Einen Beweis, der sich in Uddyotakaras Nyāyavārttikam (NV p. 824, 16f.) findet und vielleicht auf Dignāga zurückzuführen ist, aus dessen erhaltenen Werken im übrigen keine Darstellung des *kṣaṇikatvānumānam* bekannt ist, möchte ich hier wegen des sehr hypothetischen Charakters einer solchen Verbindung mit Dignāga nicht berücksichtigen.

⁶ Zu AK IV, v. 2d—3b. Übersetzungen nach der chinesischen Version: L. DE LA VALLÉE POUSSIN, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, Paris 1923—1931, IV, pp. 4—8; E. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 2.1958, pp. 104—109. Peking edition, Tokyo-Kyoto 1955ff., Vol. 115, Nr. 5591, f. 190a5—192a5.

⁷ loc. cit., p. 105. Der letzte Satz hat keine Entsprechung in der tibetischen Übersetzung und ist vielleicht eine Glosse der chinesischen Fassung.

in apagogischer Weise⁸ aus der Tatsache ihres Vergehens erwiesen: Das Vergehen der Dinge ist nur erklärlich, wenn man ihr Augenblicklichsein annimmt. Das Vergehen darf dann aber nicht durch fremde, ding-äußere Ursachen bewirkt sein, es muß ursachelos sein. Diese Ursachelosigkeit des Vergehens leitet Vasubandhu aus dem der Sautrāntika-Ontologie gemäßen Satz ab, daß das Vergehen als ein Nichtvorhandensein (*abhāvah*) keine Wirkung sei. Wie sieht nun das *vināsitvānumānam* bei Dharmakīrti aus⁹?

A) PVSV p. 98, 4–100, 24: Zunächst einige Bemerkungen zum Kontext dieses Abschnittes. PVSV p. 95, 10 endet der lange Exkurs mit der Darstellung der Apoha-Theorie. Mit v. 190 = 192 nimmt Dharmakīrti die durch den Exkurs unterbrochene Darstellung der Lehre von den drei Arten des logischen Grundes (*hetuh*) mit der Besprechung des Eigenwesens als Grund (*svabhāvahetuḥ*) wieder auf. PVSV p. 97, 10ff. kommt er auf die beiden Formulierungen (*prayogāḥ*) dieses Grundes zu sprechen und gibt in v. 193ab = 195ab je ein Beispiel für die Formulierung der Gleichartigkeit sowie der Ungleichartigkeit nach: „Wie z. B. eine Wirkung [als Grund] mit Bezug auf die Nicht-

⁸ Der Zwang zur apagogischen Form des Beweises erklärt sich aus den beschränkten Möglichkeiten des direkten Beweises in der Zeit vor der neuen Logik Dharmakīrtis. Wie das ältere Beweisverfahren, das auf dem Analogieschluß beruhte, nicht ohne den analogen Fall auskam, so bedurfte es auch nach der formalen Logik Dignāgas noch wenigstens eines einzigen positiven Beleges für den in Behauptung und Begründung vorausgesetzten logischen Nexus. Eben diesen einen Beleg gestattet aber der Augenblicklichkeitsbeweis nicht, in dessen Behauptung der Gegenstand alles Bedingte schlechthin ist. Man war daher gezwungen, die indirekte Art, einen Satz als wahr aus anderen abzuleiten, für den Augenblicklichkeitsbeweis zu wählen, wie sie — bei Vṛṣaṅga etwa (vgl. E. FRAUWALLNER, Die Erkenntnislehre des klassischen Sāmkhya. WZKSO 2, 1958, p. 128) — als Möglichkeit der Beweisführung entwickelt wurde.

Ein solcher apagogischer Beweis liegt auch tatsächlich im ältesten uns erhaltenen Augenblicklichkeitsbeweis vor. Im Mahāyānasūtrālamkāraḥ (Paris 1907) findet sich ein Kapitel über die Augenblicklichkeit, dessen Hauptteil einem Beweis mit einer größeren Anzahl von Gründen apagogischer Art gewidmet ist (pp. 149, 12–154, 26), welcher m. E. zum größten Teil auf Sautrāntika-Quellen zurückgeht.

Bei Vasubandhu ist die indirekte Beweisführung, die Vṛṣaṅga als „Nachweis der eigenen These durch Widerlegung der gegnerischen These“ oder als „Nachweis auf Grund der einzigen verbleibenden Möglichkeit“ bestimmt hat, als Widerlegung (*dūṣaṇam*) neben dem direkten Beweis (*sādhanam*) Teil der Disputation (*vādah*). Diese dient natürlich dazu, die eigene These zu erweisen und die gegnerische zurückzuweisen, doch wird die Widerlegung selbst bei Vasubandhu ausdrücklich nicht als „Nachweis auf Grund der verbleibenden Möglichkeit“ und so als eine zweite Methode der Beweisführung aufgefaßt (vgl. E. FRAUWALLNER, Vasubandhu's Vādaividhih. WZKSO 1, 1957, p. 118 und 121). Dennoch muß sich auch Vasubandhu beim Augenblicklichkeitsbeweis gerade dieser Methode im Sinne Vṛṣaṅgas bedienen.

⁹ Ich gebe im folgenden jeweils nur eine analytische Darstellung der Texte und versuche die logische Gestalt des Beweises herauszuarbeiten. Eine analytische Beschreibung des Textes B findet sich schon in: T. VETTER, Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti, Wien 1964, pp. 15–17. Die Übersetzung des Textes D mit einem Kommentar habe ich in: Dharmakīrti's Hetubinduḥ, Teil II, Wien 1967, pp. 42–57 und pp. 115–145 vorgelegt.

Ewigkeit oder eine Nichtwirkung mit Bezug auf ein Unvergängliches.“¹⁰ Das Beispiel für den positiv formulierten logischen Nexus (*anvayaḥ*) lautet: „Was immer hervorgebracht ist, das alles ist nicht-ewig, wie Topf usw.; der Ton aber ist hervorgebracht.“¹¹ An dieses Beispiel knüpft die den Exkurs A einleitende Frage an: „Auf welche Weise ist nun erkennbar, daß Hervorgebrachtes notwendig nicht-ewig ist, so daß [du] solches [wie eben] sagst?“¹²

Gefragt wird also nach der Feststellung des logischen Nexus (*vyāptiḥ*) zwischen den Beschaffenheiten¹³ „hervorgebracht“ und „nicht-ewig“¹⁴. Das Erkenntnismittel (*pramāṇam*) für diese Vyāpti bringt Dharmakīrti Antwort: „Weil das Vergehen, da es ursachelos ist, aus dem Eigenwesen folgt.“¹⁵ Damit geht er über die Beweisführung Vasubandhus bereits hinaus. Inhaltlich gleich geblieben ist der Satz von der Ursachelosigkeit des Vergehens. Während jedoch Vasubandhu über die Ursachelosigkeit aus der Tatsache des Vergehens die Augenblicklichkeit ableitet, beweist Dharmakīrti durch die Ursachelosigkeit, daß das Vergehen wesentlich zum Ding gehört.

Wir haben es also bei Dharmakīrti mit zwei Beweisen zu tun: mit dem Augenblicklichkeitsbeweis selbst und mit dem Beweis seiner Vyāpti. Entscheidend geändert wurde dabei die Funktion des Satzes von der Ursachelosigkeit des Vergehens. Er dient nun dazu nachzuweisen, daß das Vergehen der verursachten Dinge aus dem Eigenwesen (*svabhāvāt*) dieser Dinge selbst gegeben ist — mit anderen Worten — daß die Dinge selbst wesentlich vergänglich sind oder daß sie hinsichtlich ihres Vergehens von äußeren Ursachen unabhängig (PVSV p. 98, 7—9) und daher notwendig vergänglich (PVSV p. 98, 20—22) sind. Natürlich steht und fällt damit der ganze Beweis mit dem Nachweis der Ursachelosigkeit des Vergehens. Daher widmet Dharmakīrti den weiteren Exkurs diesem Nachweis (PVSV p. 98, 9—100, 24) und seiner

¹⁰ *anītyatve yathā kāryam akāryam vā 'vināśini |*

¹¹ *yat kiñcīti kṛtakam tat sarvam anītyam, yathā ghaṭādayaḥ, śabdaś ca kṛtaka iti* (PVSV p. 97, 19—21).

¹² *katham idānīm kṛtako 'vaśyam anītyam iti pratyetavyo yenaivam ucyate* (PVSV p. 98, 4f.). Man vergleiche den Anfang des Exkurses im Hetubinduḥ (HB p. 7, 17f.), wo die gleiche Frage mit Bezug auf das als Beispiel (HB p. 4, 6f.) verwendete *sāttvānumānam* gestellt wird.

¹³ Es empfiehlt sich *dharmāḥ*, das hier die logische Eigenschaft meint, mit „Beschaffenheit“ zu übersetzen, weil das Wort „Eigenschaft“ gewöhnlich für die Übersetzung der Vaiśeṣika-Kategorie *guṇaḥ* gebraucht wird.

¹⁴ Hierzu ist zu bemerken, daß der Beweis, dessen Vyāpti hier in Frage gestellt wird, nicht als *kṣaṇikatvānumānam* formuliert ist; bewiesen wird vielmehr die Nicht-Ewigkeit (*anītyatvam*). Eine einfache Überlegung zeigt jedoch, daß die Begriffe der Nicht-Ewigkeit und der Augenblicklichkeit für den Buddhisten soweit identisch sind, daß die Wörter synonym gebraucht werden können. So könnte man in Anschluß an die obige Vasubandhu-Stelle (vgl. p. 363) sagen: Das Nicht-Ewige ist augenblicklich, das heißt in jeder Phase vergehend, denn wenn es nicht sofort vergehe, könnte es auch später nicht vergehen und somit nicht nicht-ewig sein. Es ist daher durchaus erlaubt, diesen Text, obgleich in ihm das Wort *kṣaṇika*-überhaupt nicht erscheint, als eine Ausführung des *kṣaṇikatvānumānam* zu bezeichnen.

¹⁵ ... *yasmāt ahetutvād vināśasya svabhāvād anubandhitā ||* PVSV p. 98, 5f.

Verteidigung gegen logisch formulierte Einwände. Der Nachweis der Ursachelosigkeit wird in zweifacher Weise geführt. Einerseits wird sie aus der Unabhängigkeit der vergehenden Dinge von fremden Ursachen abgeleitet¹⁶ (PVSV p. 98, 9–22), andererseits aus dem Ansatz, daß eine hypothetisch angenommene fremde Ursache für das Vergehen der Dinge gar nicht imstande wäre, das Vergehen des Dinges zu bewirken¹⁷ (PVSV p. 100, 8–24).

Somit läßt sich das Wesentliche des hier vorliegenden Beweises herausarbeiten. Der Beweis selbst würde in klassischer Formulierung lauten: „Die Dinge (Ton etc.) sind nicht-ewig (= augenblicklich), weil sie hervorgebracht sind.“ Die Vyāpti ihrerseits wird erschlossen aus der Ursachlosigkeit des Vergehens, das bei hervorgebrachten Dingen beobachtet wird. Diese Ursachelosigkeit wiederum wird aus der Unabhängigkeit der vergehenden Dinge und aus der Unfähigkeit fremder Ursachen, das Vergehen der Dinge zu bewirken, abgeleitet.

Die logische Form des Beweises ist die eines *svabhāvahetuḥ*. Das heißt, daß die Vyāpti auf der Verknüpfung des Dessen-Selbst-Seins (*tādātmyam*) zwischen den beiden Beschaffenheiten „Hervorgebrachtsein“ und „Nicht-Ewigsein, Augenblicklichsein“, beruht. Die Feststellung der Vyāpti geht jedoch nicht nach der von Dharmakīrti später gegebenen Regel¹⁸ vor sich, vielmehr wird die Vyāpti aus der Erfahrungstatsache des Vergehens deduziert. Die Tatsache, daß Dharmakīrti im *Pramānavārttikam* eine besondere Regel für die Feststellung des *anvayaḥ* beim *svabhāvahetuḥ* noch nicht kennt¹⁹, dürfte der Grund dafür gewesen sein, warum er sich hier noch der apagogischen Form des älteren *vināśitvānumānam* zur Feststellung der Vyāpti bedient.

B) PVSV p. 141, 17–150, 5: Dieser zweite Exkurs findet sich im großen Schlußteil des *Pramānavārttikam*, erstes Kapitel, in dem es um die Autorität des Veda geht (PV I, v. 224ff. = 226ff.). Das entscheidende Argument der *Mīmāṃsā* für diese Maßgeblichkeit ist die Lehre von der Ewigkeit des Tones²⁰.

¹⁶ „Die Dinge hängen nämlich, indem sie vergehen, bezüglich dieses Zustandes nicht von einer [fremden] Ursache ab, weil die vergehenden [Dinge] nur durch ihre eigene Ursache gegeben sind. Daher ist, was immer hervorgebracht ist, schon von Natur aus vergänglich.“ (*na hi bhāvā vinaśyantas tadbhāve hetum apekṣante, svahetur eva vinaśvarānām bhāvāt. tasmād yaḥ kaścit kṛtakah sa prakṛtyaiva naśvaraḥ.* PVSV p. 98, 7–9)

¹⁷ *asāmarthyāc ca taddhetor bhavaty eṣa svabhāvataḥ* | PV I, v. 196ab = 198ab.

¹⁸ Vgl. HB p. 4, 3–5. Karnakagomin spricht zwar von der Begründung des Verses PV I, v. 193cd = 195cd als von einem aufhebenden Erkenntnismittel (*bādhakam pramāṇam*, PVSVT p. 360, 10), doch kann ich eine aufhebende Funktion, zumindest im Sinne der Hetubindu-Stelle, nicht finden.

¹⁹ PVSV p. 2, 13f. heißt es nur, daß *anvayaḥ* und *vyatirekaḥ* durch das im betreffenden Fall geeignete Erkenntnismittel festgestellt werden (*yathāsvaṃ pramāṇena niścitam*), also durch Wahrnehmung oder Schlußfolgerung. In unserem Fall wäre der *anvayaḥ* durch eine Schlußfolgerung festgestellt.

²⁰ Vgl. E. FRAUWALLNER, *Mīmāṃsāsūtram*, I, 1, 6–23. WZKSO 5, 1961, pp. 113–124.

Diese wird daher von Dharmakīrti widerlegt. Die den Exkurs einleitende Frage des Gegners „Wie ergibt sich, daß der Ton oder ein anderes Ding nicht-ewig sind?“²¹ ist wiederum eine Frage nach dem logischen Nexus, mit welchem die Behauptung „Der Ton ist nicht-ewig.“ zu beweisen ist, und nach seiner Feststellung. Dharmakīrtis Antwort „Die Nicht-Ewigkeit kommt dem Ton zu, weil das Vergehen aus dem bloßen Seiendsein [des Tones] folgt.“²² gibt zunächst nur den Grund an: Weil der Ton seiend (*sat*) ist, ist er nicht-ewig²³. Das heißt aber, daß Dharmakīrti bereits an dieser Stelle den Nexus von Seiendsein und Nichtewigkeit formuliert²⁴.

Dennoch haben wir es hier noch nicht mit dem *sattvānumānam* zu tun. Wie ist er nämlich dazu gekommen, die Vergänglichkeit des Tones aus dessen Seiendsein zu erschließen? Oder, anders gefragt, wie kommt der Begriff „Seiendsein“ (*sattā*) in das *vināśitvānumānam*?

Im Exkurs A findet sich in der Polemik in einem Kontext, der nur mittelbar mit der logischen Struktur des Beweises verknüpft ist, folgendes Gespräch, das ich kurz vorführen möchte. Der Gegner gibt zu, daß das vergängliche Ding (*svabhāvaḥ*) unabhängig ist, folgert aber daraus, daß es unverursacht (*ahetuka-*) sein müßte. Darauf sagt Dharmakīrti:

„Es ist nicht unverursacht, weil es auf Grund des Vorhandenseins schon der Ursache für [sein] Seiendsein so (= vergänglich) entsteht; was nämlich seiend ist, ist nur so (= vergänglich). [Gegner:] ‚Ein Seiendes²⁵ entsteht nicht notwendig aus etwas.‘ [Antwort:] ‚Dann wäre das Seiendsein zufällig [und] würde daher bei keinem [Ding] irgendwann irgendwo aufhören. . . . Auch habe ich diesbezüglich schon gesagt, daß es nichts vom Ding Verschiedenes namens Vergehen gibt, daß das Eigenwesen (= Ding) selbst das Vergehen ist [und] daß eben dieses als [nur] eine einzige Phase lang bestehend entstanden ist. Dieses Eigenwesen des [Dinges] stellen langsame Geister [erst] nachträglich fest [und] nicht [schon] früher, weil es [ihnen], obgleich sie [das Vergehen] sehen, an Scharfsinn gebricht. Daher wird kraft dieser [Feststellung erst] später [das vergängliche Eigenwesen] festgestellt, genauso wie die Laien [erst] durch Beobachtung einer [krankhaften] Veränderung Gift [im Körper eines Menschen feststellen]. Daher hängt das Vergehen nicht von etwas anderem, das vom Seiendsein ver-

²¹ *katham idaṃ gamyate 'nātyantiko dhvanir anyo vā bhāva iti*. PVSV p. 141, 17f.

²² *sattāmātrānubandhitvān nāsasyānīyatā dhvaneḥ* | PV I, v. 269ab = 271ab.

²³ Vgl. PVSVT p. 510, 23f.

²⁴ Er schließt dementsprechend die Einleitung mit den Worten ab: „Damit ist erwiesen, daß der Ton oder ein anderes, das am Seiendsein teilhat, jedes Ding eben, nicht-ewig ist.“ (*tena śabdo 'nyo vā sattābhājanāḥ sarva eva bhāvo 'nātyantika iti siddham*. PVSU p. 141, 23f.).

²⁵ Z. B. der Äther (*ākāśaḥ*), der nach Ansicht des Gegners zwar seiend, aber auch ewig, das ist anfanglos ist.

schieden [wäre], ab. Infolgedessen umfaßt [das Vergehen] das [Seiendsein].“²⁶

Aus der Unabhängigkeit des Vergehens von fremden Ursachen ergibt sich also, daß das Ding als vergänglich von seiner Ursache hervorgebracht wird oder daß es, insofern es seiend, das heißt hervorgebracht ist, vergänglich ist. Das hier als logischer Grund verwendete Seiendsein ist also nichts anderes als das konsequenter formulierte Hervorgebrachtsein, wie es als Grund im Exkurs A vorkommt²⁷. Daß aber das Vergehen das Seiendsein umfaßt, wird auch hier nur aus der Ursachelosigkeit des Vergehens abgeleitet und so kommt auch im vorliegenden Exkurs dem Nachweis der Ursachelosigkeit des Vergehens das Hauptgewicht zu.

Ohne auf die Unterschiede in der Polemik und im Nachweis der Ursachelosigkeit eingehen zu wollen, läßt sich so zusammenfassend sagen, daß sich

²⁶ *nāhetukah, sattāhetor eva bhāvāt tathotpatteḥ, sato hi bhavatas tādṛśasyaiva bhāvāt. nāvaśyaṃ sataḥ kutaścid bhāva itī cet, ākasmikī tarhi satteti neyaṃ kasyacit kadācīt kvacid viramet. uktaṃ cātra na vināśo nāma anya eva kaścid bhāvāt, svabhāva eva hi nāśaḥ, sa eva hy ekakṣaṇasthāyī jāta itī. tam asya mandāḥ svabhāvam ūrdhvaṃ vyavasyanti, na prāk, darśane 'pi pātābhāvād itī tadvasena paścād vyavasthāpyate, vikāradarśaneneva viṣam ajñāḥ. tad ayaṃ sattāvvyatirekeṇa nānyat kiṃcid vināśo 'pekṣata itī tadvyāpī* (PVSU p. 99, 24–100, 8).

²⁷ Die Möglichkeit, das Seiendsein als Grund für die Vergänglichkeit zu verwenden, ist schon PV I, v. 186 = 188 ausgesagt: „Man gibt das Eigenwesen zum Nachweis des zu Beweisenden entweder als abhängig von verschiedenen Bedingungen oder als einziges an, wie z. B. [die Eigenwesen.] Wirkungsein und Seiendsein bezüglich des Vergehens [als Folge].“ (*upādhibhedāpekṣo vā svabhāvah kevalo 'thāvā | ucyate sādhyasiddhyartham nāse kāryavasattvavat* ||). Dazu sagt Dharmakīrti PVSU p. 93, 10–12: „So nennt man einmal ein von verschiedenen Bedingungen abhängiges Eigenwesen Grund, ein andermal ein unabhängiges ganz allgemein, wie das Seiendsein in Hinsicht auf die Nicht-Ewigkeit, . . .“ (*evam upādhibhedāpekṣaḥ kvacit svabhāvo hetur ucyate, kvacid anapekṣaḥ sāmānyena yathā 'nityatva eva sattvam, . . .*).

Der Beweis selbst wird jedoch in PV I (PVSU) nicht mit dem Grund „Seiendsein“ geführt. Die unmittelbar folgende (PV I, v. 187ff. = 189ff.), in das Gewand einer Polemik gegen das Sāṃkhya gekleidete Abhandlung betrifft das Problem, wie man das Seiendsein überhaupt als Grund verwenden könne ohne Gefahr zu laufen, auch das Seiendsein der Urmaterie (*pradhānam*) als Folge zugestehen zu müssen. Eine Erklärung für das Vorkommen des Grundes „Seiendsein“ im Pramānavārttikam, in welchem das *sattvānumānam* selbst eindeutig fehlt, scheint daher in der Richtung zu suchen zu sein, daß Dharmakīrti hier bei der Bestimmung der verschiedenen Arten von Begriffen (*svabhāvāḥ*), die als logischer Grund verwendbar sind, auch den des Seiendseins entdeckt hat, dessen Inhalt ärmer ist als der des Hervorgebrachtseins. Zum Unterschied von der späteren Funktion des Begriffes (vgl. p. 374) bringt Dharmakīrti ihn hier aber noch nicht als Lösung für die Problematik der Vyāpti, die sich bei Verwendung des Begriffes „Hervorgebrachtsein“ einstellt. Diese im Pramānavārttikam noch nicht gefundene Problematik wird erst im Pramānaviniścayaḥ entscheidend zur Weiterentwicklung des Beweises beitragen. Daß der Begriff „Seiendsein“ im Pramānavārttikam schon eine andere logische Struktur des Beweises anzeigt, ist, gerade weil die Problematik der Allgemeingültigkeit der Vyāpti hier noch nicht erscheint, nicht anzunehmen.

Für den Beweis im Pramānavārttikam gilt, daß die beiden Begriffe in gleicher Weise verwendet werden können, und zwar im in diesem Kontext vorliegenden *vināśitvānumānam*. Wir finden daher auch beide Begriffe im Exkurs nebeneinander, wenn auch in einem Einwand (PVSU p. 99, 8f.: . . . *kṛtakānām api keśāmcit satām vā . . .*). Auch Karṇakagomin bestätigt die Annahme, daß das Wort „Seiendsein“ in Dharmakīrtis *vināśitvānumānam* an die Stelle des Wortes „Hervorgebrachtsein“ treten kann (vgl. PVSU p. 364, 28: . . . *phalasya kṛtakasya sato vā . . .*).

das *vināśitvānumānam* in B von dem in A nur durch die schärfere Formulierung des Grundes unterscheidet, daß es in der logischen Struktur aber gleich ist. In beiden Fällen wird der logischen Nexus zwischen den Beschaffenheiten „Hervorgebrachtsein“ oder „Seiendsein“ und „Vergänglichsein“ in apagogischer Weise durch die Ursachelosigkeit des Vergehens nachgewiesen. Die entscheidende Neuerung stellen wir erst im Exkurs C fest.

C) *PVin II*, f. 275b8—278b3: Dieser Exkurs nimmt aus folgendem Grund eine Schlüsselstellung für unser Problem ein. Dharmakīrti hat in den *Pramānaviścayaḥ* zahlreiche Verse des *Pramānavārttikam* sowie große Teile der *Svavṛttiḥ* zum Teil wörtlich übernommen. Unterschiede ergeben sich oft nur durch Umstellungen, Ergänzungen und Verbesserungen, wobei vor allem letztere die feilende Hand Dharmakīrtis schön erkennen lassen²⁸. Das trifft nun auch für den vorliegenden Exkurs und seinen Kontext zu. Dharmakīrti hat für die Darstellung des *svabhāvahetuḥ* (*PVin II*, f. 274b8—278b5) in großem Maße Texte des ersten Kapitels seines *Pramānavārttikam* und der *Svavṛttiḥ* wieder verwendet. Was den Exkurs selbst betrifft, so finden wir den oben besprochenen Text A bis auf wenige Sätze eingearbeitet. Das zeigt die folgende Übersicht; darüber hinaus zeigt sie aber auch, daß Dharmakīrti den übernommenen Text durch einen großen Einschub erweitert hat, und in eben diesem Einschub findet sich die entscheidend gewandelte Struktur des *kṣaṇikatvānumānam* zum ersten Mal²⁹.

PVin II		PVSV (PV I)
f. 275b1—7	entspricht ³⁰	p. 97, 10—98, 2
Exkurs: f. 275b8—276a2	=	p. 98, 4—12
f. 276a2—8	=	p. 98, 14—99, 2
f. 276a8—276b6	=	p. 99, 4—19
f. 276b6—277b6		0
f. 277b6—278b3	=	p. 99, 19—100, 24

²⁸ Zur Charakteristik des *Pramānaviścayaḥ* vgl. E. FRAUWALLNER, Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's. *Asiatica*, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, p. 147.

²⁹ Da der Text des zweiten Kapitels des *Pramānaviścayaḥ* bisher noch nicht in einer bearbeiteten Ausgabe vorliegt, gebe ich den Text C vollständiger wieder. Eine analytische Beschreibung der durch den Text A bekannten Teile soll den Kontext für den entscheidenden Einschub bekannt machen. Darauf folgt eine Übersetzung der für den Beweis wesentlichen Stellen des Einschubs. Die in diesem enthaltene, für den Beweis selbst unwichtige Polemik, bleibt jedoch ausgeklammert (vgl. unten p. 374).

Der Text wurde bearbeitet nach den Ausgaben des *Viniścayaḥ* von Derge (D = Exemplar der Westdeutschen Bibliothek, Marburg, Mdo Ce [95], f. 167b1—187a6), von Narthang (N = Exemplar der Westdeutschen Bibliothek, Marburg, Mdo Ce [95], f. 276a2—299a6) und Peking (P = The Tibetan Tripitaka. Peking edition, ed. D. T. SUZUKI, Reprint, Tokyo and Kyoto, 1955—1961, Vol. 130, No. 5710, f. 265a3—285a6). Unser Text C findet sich D f. 178a7—180b7, N f. 288b3—291b4, P f. 275b8—278b5. Angegeben werden nur die wichtigeren Lesarten.

³⁰ Mit geringen Auslassungen und Änderungen.

Der Kontext von C ist der gleiche wie in A. Es werden die beiden Formulierungen (*prayogāḥ*) des *svabhāvahetuḥ* besprochen. Es folgen die Beispiele wie in A und darauf erfolgt die schon bekannte Frage nach der Art der Feststellung des logischen Nexus zwischen den Beschaffenheiten „Hervorgebrachtsein“ (*kṛtakatvam*) und „Nicht-Ewigsein“ (*anityatvam*): „Auf welche Weise läßt sich nun zeigen, daß das Hervorgebrachte notwendig nicht-ewig ist, so daß [du] solches [wie eben] sagst?“³¹ Der ganze folgende Exkurs dient der Begründung der Vyāpti, nach deren Erkenntnis gefragt wird.

I. Begründung der Vyāpti (f. 275b8–276a1; PVSV p. 98, 5–9): Das Vergehen folgt, da es ursachelos ist, aus dem Eigenwesen.

1. Begründung für die Ursachelosigkeit des Vergehens (f. 276a1–5; PVSV p. 98, 9–12, 14–22): Die Notwendigkeit des Vergehens ist nur auf Grund seiner Unabhängigkeit von ding-äußeren Ursachen denkbar.

a) Widerlegung des Vorwurfes der Unschlüssigkeit (*anaikāntikatvam*) der Begründung für die Ursachelosigkeit „Die Notwendigkeit ergibt sich aus der Unabhängigkeit.“ (f. 276a5ff.; PVSV p. 98, 22ff.): Der Gegner meint, die Begründung sei unschlüssig, weil ein Sproß gelegentlich auch nicht entsteht, wenn Same, Erde usw. vorliegen. Daher könne man nicht sagen, daß das Hervorbringen eines Sprosses dem Ursachenkomplex von Same, Erde, Wasser, usw., der unabhängig ist, notwendig zukäme. Infolgedessen sei aus der Unabhängigkeit von etwas bezüglich eines bestimmten Zustandes nicht schlüssig zu schließen, daß der Zustand diesem notwendig zukomme. Dharmakīrti zeigt in seiner Antwort, daß der vom Gegner als Beleg genannte Ursachenkomplex eben nicht unabhängig ist, vielmehr von den Umwandlungen in der Phasenreihe (*santānaḥ*) abhängig.³²

α) Der Gegner trägt einen Fall vor, in dem Unabhängigkeit auch von den Umwandlungen der Phasenreihe besteht (f. 276a8–276b6; PVSV p. 98, 4–19): Ein Gersten-Same ist, obwohl sich der zur Erzeugung eines Reis-Sprosses geeignete Ursachenkomplex in seiner Nähe befindet, von diesem unabhängig, dennoch bringt er nicht mit Notwendigkeit einen Reis-Sproß hervor. Dazu bemerkt Dharmakīrti, daß hier eine Abhängigkeit des Gerstensamen insofern vorliegt, als er nämlich nicht das den Reis-Sproß hervorzubringen fähige Eigenwesen besitzt. Weil er aber in dieser Weise relativ abhängig ist, besteht für ihn keine Notwendigkeit einen Reis-Sproß hervorzubringen.

2. Begründung für die Allgemeingültigkeit der Vyāpti³³ (f. 276b6–277b6).

³¹ *da ni gañ gis de skad du brjod par cgyur ba byas pa gdon mi za bar mi rtag pa'co zes ji ltar bsad par ze na.* PVin II, P f. 275b8.

³² Vgl. dazu das zweite Kausalitätsmodell in HB II, pp. 137f.

³³ Vgl. auch HB II, Anm. III, 104.

Die Feststellung der Vyāpti gründete sich bisher auch bei Dharmakīrti wie früher bei Vasubandhu auf die Beobachtung der Tatsache des Vergehens. Da jedoch der Gesichtskreis begrenzt ist, besteht für den Bereich der hervorgebrachten Dinge, deren Vergehen man nicht beobachtet, die Möglichkeit, daß hier die Vyāpti von Hervorgebrachtsein und Vergänglichsein auch nicht gegeben ist. Außerdem könnte einmal ein Ursachenkomplex, der dazu die Fähigkeit hätte, auch etwas Nichtvergängliches hervorbringen. Es gilt also zu zeigen, daß die Vyāpti der beiden Beschaffenheiten allgemein gilt³⁴. All das leistet Dharmakīrti in seiner Antwort, in der sich zum ersten Mal die vollständige Struktur des Beweises der Augenblicklichkeit aus dem Seiendsein (*sattvānumānam*) findet. Ich gebe daher diese Stelle vollständig wieder, soweit sie logisch relevant ist. Die Polemik bleibt zunächst ausgeklammert.

„[Einwand:] ‚Auch das ist nicht festgestellt, daß alles, was aus einem [Ursachen-]Komplex entsteht, vergänglich ist, weil man diese [Dinge] nicht restlos sieht. Ebenso sieht man bei den Dingen, daß die Fähigkeit [etwas hervorzubringen] im [Ursachen-]Komplex mannigfach ist. Dabei könnte es auch einen [Komplex] geben, der ein nicht-vergängliches Eigenwesen (= Ding) hervorbringt.‘ [Antwort:] Nein, weil die Fähigkeit einen Zweck zu erfüllen (*don byed nus pa* = *arthakriyāsāmarthyam*) Merkmal ist für ein Ding. Das Fehlen jegliches als Fähigkeit Unterscheidbaren ist nämlich Merkmal für das Nichtseiende (*nirupākhyam*).“³⁵

³⁴ Vor allem geht es aber auch darum zu zeigen, daß die Vyāpti nicht ein Nexus ist, der durch ein Beobachten und Nichtbeobachten feststellbar ist, sondern, daß sie nur auf Grund einer Verknüpfung von Grund und Folge besteht, die als ein Dessen-Selbst-Sein (*tādātmyam*) oder Daraus-Entstehen (*tadutpattih*) möglich ist (vgl. PV I, v. 31 = 33). Es ist klar, daß bei einer solchen Grundlegung die Vyāpti nicht mehr daran scheitern kann, daß der meist größte Teil der Beschaffenheitsträger (*dharmā*) nicht sichtbar ist oder das Zusammenvorkommen der beiden Beschaffenheiten aus zeitlichen oder räumlichen Gründen nicht beobachtet werden kann. Es erhebt sich jedoch die Frage, wie denn die beiden Verknüpfungen festzustellen seien. Für die Verknüpfung des Daraus-Entstehens, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, hat Dharmakīrti schon PVSV p. 22, 2–4 die entscheidende und 'endgültige' Antwort gegeben (dazu vgl. Y. КАЖИЯМА, *Trikapañcakacintā*. *Miscellanea Indologica Kiotiensa*, Nos. 4–5, 1963, pp. 1–15). Für die Feststellung der anderen Verknüpfung habe ich eine ähnlich klare Stelle in Vārttikam und Svavṛttih, aber auch im zweiten Kapitel des Viniścayaḥ nicht gefunden. Auch in PVin II, P f. 275a6 wird nur von einem „Erkenntnismittel“ (*pramāṇam*) gesprochen, ohne genauere Bestimmung der Art dieses Erkenntnismittels: „Wenn nun das Eigenwesen durch ein Erkenntnismittel als durch die ihm zukommende zu beweisende Beschaffenheit umfaßt festgestellt ist, dann läßt es erkennen.“ (*rañ bzin de yañ gal te rañ gi bgrub par bya bac̄i chos kyis khyab pa tshad mas nes pa ni deci tsho go bar byed pa yin no.*) In diesem Sinne ist m. E. auch die Stelle PVSV p. 96, 21f. zu verstehen: „Und wenn man die Vyāpti mit der zu beweisenden Beschaffenheit irgendwie [d. h. durch irgendein Erkenntnismittel] feststellt, ...“ (*tena ca sādhyadharmena vyāptir yadi kathamcin niścīyate, . . .*; Karnakagomins Interpretation von PVSVT p. 356, 29f. ist m. E. falsch). Genauer und als Regel formuliert findet sich der Vorgang der Feststellung erst im Hetubinduḥ beschrieben (vgl. unten, Anm. 38).

³⁵ PVin II, P f. 276b6–8: *gal te tshogs pa las skye ba thams cad ni 'ojig pa yin no zes bya ba 'di yañ nes pa med pa yin te | de dag la ni ma lus par mithoñ ba med*

Dharmakīrti verläßt also die bisher bekannten Wege des Beweises und bringt zunächst seine bekannte Definition³⁶ von „Ding“ (*bhāvaḥ*). „Ding“ (*bhāvaḥ*), „Hervorgebrachtes“ (*kṛtakam*) und „Seiendes“ (*sat*) sind bei Dharmakīrti im Kontext des uns hier interessierenden Problems synonym gebraucht, da Hervorgebrachtsein und Seiendsein wesentliche Beschaffenheiten des Dinges sind. Schließt man nun aus dem logischen Grund „Hervorgebrachtsein“ (*kṛtakatvam*) auf die Vergänglichkeit, dann ist, da dieser Grund die Tätigkeit verschiedener bedingender Ursachen impliziert³⁷, die Allgemeingültigkeit der Vyāpti nicht nachzuweisen, weil die Tätigkeiten der Ursachen niemals in ihrer Gesamtheit kontrollierbar sind. Man muß schon eine Beschaffenheit als Grund angeben, die von solchen Bedingungen unabhängig (*anapekṣaḥ*, PVSV p. 93, 11f.) und für sich gegeben (*kevalaḥ*³⁸, PV I, v. 186b = 188b) ist. Nur mit einer solchen Beschaffenheit ist die Allgemeingültigkeit der Vyāpti zu erhalten, da sie kraft ihres Nichtbedingtheits auch im nicht beobachtbaren Bereich die zu beweisende Beschaffenheit keineswegs verfehlen kann. Wenn Dharmakīrti aber hier die bedingte Beschaffenheit „Hervorgebrachtsein“ durch die unbedingte Beschaffenheit „Seiendsein“ ersetzt, verändert er den Beweis trotz der praktischen Synonymität der beiden Begriffe entscheidend. Die bedingte Beschaffenheit wird wegen ihrer logischen Insuffizienz durch die unbedingte ersetzt und damit haben wir es mit einem neuen Beweis zu tun: Die Augenblicklichkeit, Vergänglichkeit wird aus dem Seiendsein erschlossen und nicht mehr aus dem Hervorgebrachtsein. Aber nicht durch die Verwendung des anderen Grundes unterscheidet sich der neue Beweis wesentlich vom *vināśītvānumānam*³⁹, sondern durch einen völlig neuen Vorgang bei der Feststellung der Vyāpti.

Wenn wir nun die weitere Ausführung des Beweises verfolgen, wird sich in dieser das erste Beispiel eines Beweises zeigen, der mit einem *svabhāvahetuḥ* arbeitet und der von Dharmakīrti, allerdings erst später⁴⁰, aufgestellten

pa'ci phyir ro || 'di ltar dños po rnam kyī tshogs pa ni nus pa sna tshogs par mtho'i ste | de la cga'c zig mi 'c'jig (PN: 'c'jigs) pa'ci bdag 'ñid du bskyed pa gañ yin par yañ (fehlt PN) 'c'gyur ro ze na | ma yin te | 'adños po'ci mtshan 'ñid ni don byed nus pa yin pa'ci phyir te | 'ñus pa brjod pa thams cad dan bral ba ni ñe bar brjod pa med pa'ci mtshan 'ñid yin no^{aβ} || (α: vgl. HB p. 19, 10f. śaktir hi bhāvalakṣaṇam, sarvasāktiviraho 'bhāvalakṣaṇam. β: = VN p. 8, 1f. sarvasāmarthyopākhyavirahalakṣaṇam hi nirupākhyam.)

³⁶ Vgl. PV III, v. 3ab: *arthakriyāsamarthaṃ yat tad atra paramārthasat |*

³⁷ Vgl. PV I, v. 186a = 188a: *upādhibhedāpekṣo vā svabhāvaḥ . . . |*; PVSV p. 93, 8–10: *apekṣitaparavyāpāro hi svabhāvaniṣpattau bhāvaḥ kṛtakāḥ. teneyam kṛtakāsrutīḥ svabhāvābhīdhāyiny api paropādhiṃ enam ākṣīpati. etena pratyaya-bhedabhedītvādayo vyākhyātāḥ.*

³⁸ Im PVin, wo der Vers zum Teil wiederverwendet wird, verbessert Dharmakīrti *kevalaḥ* zu *śuddhaḥ* (= *dag pa*, PVin II, f. 265a2).

³⁹ Vgl. oben Anm. 27.

⁴⁰ Erst im Hetubinduḥ findet sich diese Regel formuliert: „Die Feststellung des gemeinsamen Vorkommens ferner besteht beim Eigenwesen als dem Grund in dem Nachweis, daß die zu beweisende Beschaffenheit sich an das bloße Vorhandensein der beweisenden Beschaffenheit anschließt, weil [die zu beweisende

Regel für die Feststellung der Vyāpti (*anvayaḥ*) beim *svabhāvahetuḥ* entspricht.

„Ein nichtaugenblickliches [Ding] ist nicht derart (= bewirkend⁴¹), weil [ein solches Bewirkendsein] auf jede Weise unmöglich ist. Dieses nichtaugenblickliche [Ding] ist nämlich nicht imstande, einen Zweck zu erfüllen, weil mit der Allmählichkeit und der Gleichzeitigkeit ein Widerspruch besteht. Es ist [zunächst] nicht [imstande] allmählich (*kramaṇa*)⁴² [einen Zweck zu erfüllen], weil bei einem [Ding], das, sofern es [von Mitursachen] nicht abhängt, bloß durch sein Vorhandensein bewirkend ist, eine Verzögerung [seines Wirkens] nicht am Platz ist. Ein früher nicht wirkendes [Ding] nämlich würde auch später nicht [wirkend] sein, weil es nicht sein Eigenwesen wäre. Liegt ferner eine Abhängigkeit [des wirkenden Dinges] vor, [so] haben wir [diesen Fall schon oben⁴³] besprochen. Es ist auch nicht gleichzeitig (*yaugapadyena*) wirkend, weil sein [in der einen Phase gegebenes, fähiges] Eigenwesen auch später nicht zum Nichtwirken geeignet wäre.

Daher überschreitet das Fehlen jedweder Fähigkeit das Merkmal des Seienden.

Was fähig ist, einen Zweck zu erfüllen, das ist hier in Wirklichkeit seiend. Nichtaugenblickliche [Dinge] sind daher nichtseiend, weil sie mit Allmählichkeit und Gleichzeitigkeit in Widerspruch stehen.

Damit ist der zusammenfassende Vers angegeben.“⁴⁴

Versucht man, die Regel für die Feststellung der Vyāpti an diesem Beweis zu verfolgen, ergibt sich folgende Struktur. Der Beweis würde lauten: „Alles

Beschaffenheit] der Sache nach das Eigenwesen von etwas ist [das zugleich die beweisende Beschaffenheit zu seinem Eigenwesen hat]. Dieser [Nachweis] besteht im Auftreten eines Erkenntnismittels, das den Grund im Gegenteil des zu Beweisenden aufhebt.“ (*anvayaniścayo 'pi svabhāvahetau sādhyadharmasya vastutas tadbhāvatayā sādhanadharmabhāvamātrānubandhasiddhiḥ. sā sādhyaviparyaye hetor bādhakapramānavṛttiḥ*. HB p. 4, 3–5). Im Pramānaviniścayaḥ ist die Regel, jedenfalls für unseren Exkurs, bereits in Verwendung, doch habe ich bisher keine Stelle gefunden, in der sie explizit formuliert wäre.

⁴¹ Das bezieht sich auf den Schluß der vorangegangenen Polemik: *ma bral na ni byed pa 'ñid do*.

⁴² Vgl. HB II, Anm. III, 107.

⁴³ Vgl. PVin II, P f. 277a4–7: *skad cig ma ma yin pa ni de ltar ma yin te | rnam pa thams cad du mi srig pa'i phyir ro || skad cid ma ma yin pa de ni don byed par srid pa ma yin te | rim dan cig car 'gal ba'i phyir ro || rim gyis ni ma yin te | ltos pa med par ran yod tsam gyis byed pa por gyur pa ni sdod pa ni rigs pa'i phyir ro || snar byed pa po ma yin pa ni physis kyan mi 'gyur te | ran gi no bor (DN: bo) 'gyur ba med pa'i phyir ro || ltos pa yin na yan bsad zin to || (P: te) cig car byed pa yan ma yin te | de'i ran gi no bo ni physis kyan mi byed par mi 'thead pa'i phyir ro || des na nus pa thams cad ldog pa de ni yod pa'i mtshan 'ñid las 'das pa yin no | 'adon byed nus pa gan yin pa || de 'dir don dam yod pa yin || de las (für: la DNP) rim dan rim ma yin || 'gal phyir skad cig ma yin med^a || ces bya ba ni bsdu ba'i tshigs su bsad pa'o || (α: zit. Mṛgendratantvṛttiḥ, Bombay 1930, p. 86, 1f.; p. 87, 20 arthakriyāsamartham yat tad atra paramārthasat | asanto 'kṣāṇikās tasmāt kramā-kramavirodhataḥ ||).*

⁴⁴ PVin II, P f. 277a4–7: *skad cig ma ma yin pa ni de ltar ma yin te | rnam pa thams cad du mi srig pa'i phyir ro || skad cid ma ma yin pa de ni don byed par srid pa ma yin te | rim dan cig car 'gal ba'i phyir ro || rim gyis ni ma yin te | ltos pa med par ran yod tsam gyis byed pa por gyur pa ni sdod pa ni rigs pa'i phyir ro || snar byed pa po ma yin pa ni physis kyan mi 'gyur te | ran gi no bor (DN: bo) 'gyur ba med pa'i phyir ro || ltos pa yin na yan bsad zin to || (P: te) cig car byed pa yan ma yin te | de'i ran gi no bo ni physis kyan mi byed par mi 'thead pa'i phyir ro || des na nus pa thams cad ldog pa de ni yod pa'i mtshan 'ñid las 'das pa yin no | 'adon byed nus pa gan yin pa || de 'dir don dam yod pa yin || de las (für: la DNP) rim dan rim ma yin || 'gal phyir skad cig ma yin med^a || ces bya ba ni bsdu ba'i tshigs su bsad pa'o || (α: zit. Mṛgendratantvṛttiḥ, Bombay 1930, p. 86, 1f.; p. 87, 20 arthakriyāsamartham yat tad atra paramārthasat | asanto 'kṣāṇikās tasmāt kramā-kramavirodhataḥ ||).*

ist augenblicklich, weil es ein Ding (oder: seiend) ist.“ Nun zeigt Dharmakīrti, daß der Grund Dingsein, Seiendsein im Gegenteil des zu Beweisenden, den nichtaugenblicklichen Fällen, nicht vorkommt (*sādhyaviparyaye bādhakapramāṇam*). Die beiden, eben vorgeführten Stellen des *Pramānaviniścayaḥ* enthalten eben diese, den Grund im Gegenteil des zu Beweisenden aufhebende Erkenntnis. Der Grund Dingsein, Seiendsein ist definiert durch die Fähigkeit einen Zweck zu erfüllen. Eine solche Fähigkeit ist aber, wie gezeigt, bei nichtaugenblicklichen Dingen nicht denkbar. Damit ist die *Vyāpti* festgestellt. Gleichzeitig ist sie aber auch als allgemein gültig festgestellt, da sie ja in allen Fällen vorliegt, wo man es mit einem Ding, Seienden zu tun hat, gleichgültig, ob dieses sichtbar oder noch nie gesehen worden ist.

Daß diese Stelle die früheste Darstellung des *sattvānumānam* bei Dharmakīrti ist, wird auch durch die Polemik, die in ihr enthalten ist, bekräftigt. Diese ist nämlich rein innerbuddhistischen Charakters und hat offensichtlich den Zweck, die zwei entscheidenden Begriffe, mit denen der Beweis arbeitet, gegen Einwände von buddhistischer Seite abzusichern.

Im ersten Fall (PVin II, f. 276b8—277a4) geht es um die Definition von „Ding, Seiendes“ als etwas, das fähig ist, einen Zweck zu erfüllen. Der Gegner will hier aus der Definition des Nichtseienden als etwas, das unfähig ist einen Zweck zu erfüllen, die dem Buddhisten unerwünschte Konsequenz ableiten, daß auch die letzte Phase des Geist-Stromes (*cittasantānaḥ*) eines Arhat vor dem Nirvāṇa nichtseiend sein müßte. Im zweiten Fall (PVin II, f. 277a7—277b6), wo einmal kein Einwand die Darstellung einleitet, beschäftigt sich Dharmakīrti damit, zu zeigen, daß das vom Hervorgebrachten (*kr̥takam*), Seienden (*sat*) erwiesene Vergänglich- oder Augenblicklichsein auch für die traditionellen ontologischen Kategorien wie Gruppen (*skandhāḥ*), Elemente (*dhātavaḥ*) und Bereiche (*āyatanāni*) gilt.

Es läßt sich somit abschließend feststellen, daß der neue Beweis im *Pramānaviniścayaḥ* noch als ein Teil des traditionellen *vināśitvānumānam* erscheint und in diesem Kontext die besondere Aufgabe hat, die Allgemeingültigkeit der *Vyāpti* zu erweisen.

D) *HB p. 7, 17—19, 13*: Die unselbständige Stellung des neuen *sattvānumānam* im *Viniścayaḥ* hat ihre genaue Entsprechung im *Hetubinduḥ*. Auch hier wird der eigentliche Beweis als *vināśitvānumānam* geführt, obwohl er als Beispiel für die positive *Vyāpti* (*anvayaḥ*) beim *svabhāvahetuḥ* in der Form des *sattvānumānam* gebracht wird (*HB p. 4, 6f.*). Wie im *Viniścayaḥ* hat das *sattvānumānam*, besser die Angabe der Struktur des *sattvānumānam*, nur die Aufgabe, die Allgemeingültigkeit der *Vyāpti* zu erweisen (*HB p. 19, 8—13*). Aber auch die Struktur des Beweises ist nur so knapp angedeutet, daß sie ohne Zuhilfenahme der Stellen aus dem *Viniścayaḥ* und *Vādanyāyaḥ* unverstänlich bleiben würde (vgl. *HB II, Anm. III, 103—107*).

Warum hat aber Dharmakīrti, der seine Logik im Hetubinduḥ bereits zu ihrem formalen Abschluß gebracht hat, den Augenblicklichkeitsbeweis nicht hier schon als reines *sattvānumānam* vorgetragen, sondern wie in den älteren Werken am *vināśītvānumānam* festgehalten? Hierauf scheint mir vorläufig nureine Antwort möglich, die die äußeren, literarischen Bedingungen des Beweises berücksichtigt. Um das *vināśītvānumānam* hatte sich in der langen Zeit seiner Entwicklung eine breite Polemik mit den gegnerischen Schulen, vor allem mit der des Nyāya, angesammelt und eine Fülle von sekundären Problemen hatte sich in seinem Rahmen entwickelt. Gerade im Hetubinduḥ trägt Dharmakīrti im Rahmen dieses Beweises z. B. noch seine ganze Kausalitätstheorie vor. Der ältere Beweis war also der Ort, an dem sich traditionell der Kampf um die Lehre von der Augenblicklichkeit und ihre Konsequenzen abspielte. Das erst entwickelte *sattvānumānam* dagegen war noch nicht genügend bekannt, um schon die Masse der älteren Polemiken und Probleme in seine neuen Positionen übernehmen zu können und hatte eine eigene Polemik noch gar nicht hervorgerufen. Dazu kommt, daß zwar der neue Beweis der entwickelten Logik Dharmakīrtis entsprechende, andererseits aber der ältere Beweis dadurch nicht als falsch erklärt und somit abgelöst war. All das und die Tatsache, daß Dharmakīrti selbst an dem älteren Beweis noch weiter gearbeitet hatte, dürfte Grund genug dafür gewesen sein, daß er das *vināśītvānumānam* nicht schon im Hetubinduḥ über Bord geworfen hat. Erst in seiner letzten logischen Arbeit, im Vādanyāyah, finden wir das *vināśītvānumānam* nicht mehr ⁴⁵.

E) VN p. 6, 6–11, 1: Dharmakīrti beginnt den Vādanyāyah ⁴⁶ nach den kurzen einleitenden Sätzen mit seiner Lehre von den drei Gründen (VN p. 3, 3ff.), von denen wieder der *svabhāvahetuḥ* als erster behandelt wird (VN p. 6, 6–13, 2).

⁴⁵ Da der im folgenden besprochene Text aber kein Exkurs zum Beweis ist, der Beweis vielmehr hier die Funktion als reines Beispiel für einen *svabhāvahetuḥ* nicht verliert, dürfen wir sagen, daß wir bei Dharmakīrti keine Darstellung des Beweises finden, in der der Beweis Hauptsache und gleichzeitig nur als *sattvānumānam* vorgetragen ist.

⁴⁶ Der von R. SANERTYAYANA herausgegebene Text des Vādanyāyah ist sehr schlecht und stellenweise völlig unverständlich, so daß man mit diesem Text fast nicht arbeiten kann. Schon ein Blick auf den mitabgedruckten Kommentar des Śāntarākṣita bringt aber eine große Zahl von Verbesserungen. Der Vergleich mit der tibetischen Übersetzung löst weitere Schwierigkeiten. Man könnte somit einen guten Text des Vādanyāyah ohne weiteres herstellen. Inzwischen darf ich mich damit begnügen, für das hier verwendete Textstück die Verbesserungen anzugeben, die gegenüber dem gedruckten Text notwendig scheinen: p. 7, 1: *-lakṣanato* (?) für *-lakṣanamato*; p. 8, 2: *evam sādhanasya* für *sādhanasya*; p. 8, 3: *viparyaye* für *viparyaya*; *adarśane 'pi* für *adarśane*; *san* für *sa na*; p. 8, 5–6: beide Zeilen sind offenbar beim Umbruch an die falsche Stelle gerückt worden und haben ihren richtigen Platz nach p. 9, 12; p. 9, 3: *yasya* für *yatra*; p. 9, 5: *tāvātā ca* für *tāvātā*; p. 9, 6: *ca siddham* für *siddham*; p. 9, 7: *apramāṇayataḥ* für *apramāṇam yataḥ*; p. 9, 8: *-opakerame* für *-opagame*; p. 9, 9: *abhāva-* für *bhāva-*; p. 9, 10: *-pratyupasthāpanād* für *-pratyupasthānād*; p. 9, 11: *evam hi* für *evam*; *sidhyed yadi* für *sidhyedī*.

Als Beispiel für die mit dem *svabhāvahetuḥ* arbeitende Schlußfolgerung dient der Augenblicklichkeitsbeweis in seiner Gestalt als reines *sattvānumānam*. Interessant ist, daß Dharmakīrti hier gegenüber dem Hetubinduḥ wieder die Auswechselbarkeit der Begriffe „seiend“ und „hervorgebracht“ wie in den älteren Werken berücksichtigt⁴⁷. Im übrigen ist eine Weiterentwicklung des Beweises selbst, verglichen mit dem Stand in *Viniścayaḥ* und *Hetubinduḥ*, nicht festzustellen; es geht Dharmakīrti hier ja vor allem um eine schärfere Aussage über einige bisher noch vernachlässigte Probleme im Zusammenhang mit dem *svabhāvahetuḥ*⁴⁸. Das *vināśitvānumānam* ist nirgends angedeutet, was aber auch nur mehr in einer ausgesprochenen Darstellung des Augenblicklichkeitsbeweises zu erwarten wäre. Jedenfalls zeigt es sich klar erst im *Vādanyāyaḥ*, daß in einer nur der Formulierung-seiner Logik dienenden Darstellung Dharmakīrti für den Vortrag eines Beweises, der dieser Logik nicht mehr entspricht, keinen Platz mehr hat. Mit dem neuen *sattvānumānam* hat Dharmakīrti eine Aussageform für die Lehre von der Augenblicklichkeit der Dinge geschaffen, die der neuen Logik gerecht wird. Der Beweis wird zum ersten und wichtigsten Beispiel für den Fall eines *svabhāvahetuḥ*.

In den folgenden Jahrhunderten stehen die buddhistischen Denker im Banne dieses Beweises. Er wird in einzelne Lehrstücke zerlegt und bis in die letzten Konsequenzen durchgedacht und verteidigt, in seiner entscheidenden Struktur jedoch nicht mehr geändert. Die oben referierte kurze Darstellung des *sattvānumānam* im *Pramāṇaviniścayaḥ* ist nicht nur die erste Darstellung dieses Beweises, sie ist auch bereits der systematische Höhepunkt in der kurzen Entwicklung dieses Beweises, die ihren Ausgangspunkt im Versuch einer Modernisierung des *vināśitvānumānam* hat und nach Aufdeckung der logischen Insuffizienz dieses älteren Beweises zur Schaffung eines neuen führt, der der neuen Logik adäquat ist.

Summary

It is a long-known fact that whereas the *kṣaṇikatvānumānam* of the Buddhists was performed as *vināśitvānumānam* in the earlier period of Buddhist logic, it is the new form of the inference as *sattvānumānam* that gained pre-eminence in the post-Dharmakīrti period.

Dharmakīrti occupied himself throughout his life with this main inference of Buddhist ontology. An analysis and comparison of all passages in Dharmakīrti's works concerned with the *kṣaṇikatvānumānam* shows that the new form of the *kṣaṇikatvānumānam* is Dharmakīrti's own achievement.

⁴⁷ *yathā yat sat kṛtakam vā* (VN p. 6, 1). Vgl. Anm. 27.

⁴⁸ Etwa die Frage nach dem Funktionieren des *bādhakam pramāṇam* (VN p. 9, 1 ff.) und das Problem, wie der Regressus ad infinitum beim *bādhakam pramāṇam* vermieden wird (VN p. 9, 7 ff.).

The different stages of the *kṣaṇikatvānumānam* with Dharmakīrti — starting with a form of the *vināśkavānumānam*, that compared with the inference in Vasubandhu's *Abhidharmakośabhāṣyam* is already developed — are shown in their essential structure and difference from each other. Thus it was possible to trace Dharmakīrti's deep penetration into the logical problems of this inference and final solution in his *Pramāṇaviniścayaḥ*, where the total structure of the *sattvānumānam* is to be found for the first time.