

DIGNĀGA, SEIN WERK UND SEINE ENTWICKLUNG

Von Erich Frauwallner

Eingehende Forschung zeigt, daß der Ruhm Dignāga's als Begründer der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus voll berechtigt ist. Er hat in der Tat, was vor ihm an Ansätzen vorhanden war, die Dialektik Vasubandhu's, die Erkenntnislehre des Sāṃkhya, die Anregungen, die ihm die Sprachphilosophie der Grammatiker bot, zu einem großen Gebäude zusammengefaßt, von dem die ganze spätere Schule abhängt. Trotzdem bleibt uns das Werden seiner Gedankenwelt vorläufig noch verborgen. Die Dinge liegen auch ziemlich schwierig. Es ist nur ein Teil seiner Werke erhalten und diese fast ausschließlich in chinesischen und tibetischen Übersetzungen, welche dem Verständnis vielfach die größten Schwierigkeiten bereiten. Ihre volle Erschließung wird also noch viel Arbeit und Mühe kosten. Immerhin lassen sich die großen Linien der Entwicklung Dignāga's auch jetzt schon erkennen. Und sie aufzuzeigen, soll die Aufgabe der folgenden Arbeit sein.

Unter den Werken Dignāga's bilden die wichtigste Gruppe seine Arbeiten zur Logik und Erkenntnistheorie, und mit ihnen wollen wir daher beginnen. Davon dienen folgende Werke der Darstellung seiner eigenen Lehre¹⁾:

1. Sein Hauptwerk, der *Pramāṇasamuccayaḥ* (in Yi-tsing's Liste No. 8²⁾; erhalten in tibetischer Übersetzung, No. 4203 u. 4204);

¹⁾ Bei den chinesischen Übersetzungen gebe ich die Nummer der Tripitaka-Ausgabe von J. Takakusu und K. Watanabe, Tokyo 1924—29, an; bei den tibetischen Übersetzungen die Nummer des Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur), ed. by H. Ui, M. Suzuki, Y. Kamakura, T. Tada, Sendai 1934.

²⁾ Für Yi-tsing's Liste vgl. Anhang I.

2. das Nyāyamukham (bei Yi-tsing No. 6; erhalten in chinesischer Übersetzung, No. 1628 und 1629);
3. das Hetumukham (bei Yi-tsing No. 4; nicht erhalten);
4. das Hetvābhāsamukham (bei Yi-tsing No. 5; nicht erhalten);
5. der Hetucakraḍamaruḥ (bei Yi-tsing nicht genannt; erhalten in tibetischer Übersetzung, No. 4209).

Außerdem hat er eine Anzahl von polemischen Werken und Kommentaren verfaßt. Wir wissen von folgenden³⁾:

1. eine Sāṃkhyaparīkṣa⁴⁾;
2. eine Vaiśeṣikaparīkṣā⁵⁾;
3. eine Nyāyaparīkṣā⁶⁾;
4. ein Kommentar zu Vasubandhu's Vādaśāstram oder Vādaśāstram⁷⁾.

Für die Reihenfolge der Entstehung dieser Werke ergeben sich aus Äußerungen Dignāga's wenig Anhaltspunkte, vor allem bei den Werken, in denen er seine eigene Lehre darstellt. Nur am Anfang des Pramāṇasamuccayaḥ sagt er, daß er in ihm zusammenfaßt, was er in seinen bisherigen Werken verstreut vorgebracht hat, und nennt dabei ausdrücklich das Nyāyamukham⁸⁾. Im wesentlichen aber sind wir auf Schlüsse aus den Werken selber angewiesen.

³⁾ Diese Werke sind alle verloren und in Yi-tsing's Liste nicht erwähnt.

⁴⁾ Erwähnt in Pramāṇasamuccayaśāstram VI, f. 179 b 1; Nyāyamukham T 1628, p. 1 c 27 = T 1629, p. 7 a 24 f. (in der Übersetzung von G. Tucci, S. 22, 3 f.).

⁵⁾ Erwähnt in Pramāṇasamuccayaśāstram VI, f. 96 a 2 = 179 b 1.

⁶⁾ Erwähnt in Pramāṇasamuccayaśāstram VI, f. 96 a 1 = 179 a 6; Nyāyamukham T 1628, p. 6 a 3 = T 1629, p. 11 a 16 (Tucci, S. 72, 11 f.).

⁷⁾ Erwähnt in Nyāyamukham T 1628, p. 6 a 2 = T 1629, p. 11 a 15 (Tucci, S. 72, 9 f.). Die chinesischen Übersetzungen schreiben zwar *louen che*, doch glaube ich, daß damit dasselbe Werk gemeint ist, das Uddyotakara in seinem Nyāyavārttikam (Kashi S. S. No. 33, S. 117, 1 f.) unter dem Namen Vādaśāstram-ānāṭikā zitiert. (Vgl. meine Abhandlung „Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam“, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“ Bd. 40/1933, S. 293 ff.).

⁸⁾ Pramāṇasamuccayaśāstram I, f. 13 b 4 = 97 a 3.

Hier bietet uns nun zunächst der Hetucakraḍamaruḥ einen wertvollen Anhaltspunkt⁹⁾. In diesem Werk hat Dignāga, wie schon der Name sagt, das Rad der Gründe (*hetucakraḥ*) behandelt, das heißt, er hat in ihm alle Fälle, welche bei der Schlußfolgerung im Verhältnis von Grund und Folge möglich sind, in übersichtlicher Form zusammengestellt. Er verfährt dabei in folgender Weise. Nach überkommener buddhistischer Lehre muß, damit eine Schlußfolgerung richtig ist, der Grund drei Bedingungen erfüllen: er muß im Gegenstand des Schlusses vorhanden sein, er darf nur dort, wo sich die Folge findet, oder, wie man es auszudrücken pflegte, im Gleichartigen (*sapakṣaḥ*) vorkommen, und er muß dort, wo die Folge fehlt, also im Ungleichartigen (*vipakṣaḥ*), ebenfalls fehlen. Dieser Lehre gibt Dignāga folgende Form. Was die erste dieser Bedingungen betrifft, so kann der Grund im Gegenstand des Schlusses vollständig vorhanden sein, vollständig fehlen oder teilweise vorhanden sein und teilweise fehlen. Im ersten Fall ist er richtig, in den andern beiden ist er nicht erwiesen (*asiddhaḥ*). Die gleichen drei Möglichkeiten lassen sich aber auch im Verhältnis des Grundes zum Gleichartigen und Ungleichartigen unterscheiden. Er kann im Gleichartigen und Ungleichartigen ebenfalls vollständig vorhanden sein, vollständig fehlen oder teilweise vorhanden sein und fehlen. Diese verschiedenen Möglichkeiten lassen sich überdies miteinander verbinden. Der Grund, der im Gleichartigen vollständig vorhanden ist, kann im Ungleichartigen vollständig vorhanden sein, vollständig fehlen und teilweise vorhanden sein und fehlen, und ebenso der Grund, der im Gleichartigen vollständig fehlt oder teilweise vorhanden ist und teilweise fehlt. Es ergeben sich somit insgesamt neun Möglichkeiten. Diese neun Möglichkeiten ordnet nun Dignāga in der genannten Reihenfolge in drei Reihen in der Form einer Tafel an, die er das Rad der Gründe nennt. Davon ist der mittlere Grund in der ersten und letzten Reihe richtig, der erste und letzte Grund in der mittleren Reihe widersprechend (*viruddhaḥ*), alle übrigen sind nicht zwingend (*anaikāntikaḥ*). Von allen neun Möglichkeiten gibt Dignāga schließlich noch einen Musterfall, wobei der Gegenstand

⁹⁾ Vgl. Anhang 7.

des Schlusses immer der Ton ist. Und zwar zählt er zunächst für alle neun Fälle die Gründe, dann das zu Beweisende auf, erwähnt, welche von den Gründen richtig und falsch sind, und nennt endlich nach damaligem Brauch für jeden Fall ein Beispiel und ein Gegenbeispiel (*sādharmyeṇa dṛṣṭāntaḥ* und *vaidharmyeṇa dṛṣṭāntaḥ*).

Diese Lehre vom Rad der Gründe wird nun aber von Dignāga nicht bloß im *Hetucakraḍamaruḥ* vorgetragen, sondern kehrt bei ihm mehrfach wieder. So ist zusammen mit dem *Hetucakraḍamaruḥ* eine kurze Versreihe erhalten, die denselben Gegenstand behandelt¹⁰⁾. Und auch in den logischen Hauptwerken Dignāga's, im *Nyāyamukham* und im *Pramāṇasamuccayaḥ*, findet sich die Lehre vom Rad der Gründe wieder, teilweise sogar im selben Wortlaut. Es sind uns also aus der Feder Dignāga's vier Darstellungen des gleichen Gegenstandes erhalten, und damit erhebt sich die Frage, wie sich die vier zueinander verhalten.

Zur Beantwortung dieser Frage gehe ich zunächst von einer Einzelbeobachtung aus. Im *Hetucakraḍamaruḥ* sind bei der Aufführung der neun Musterfälle die neun Gründe und die neun zu beweisenden Eigenschaften in je einem Merkvers zusammengefaßt. Diese Verse kehren in den übrigen Darstellungen des Rades der Gründe wieder, während alles Übrige stärkere Abweichungen zeigt. Im *Hetucakraḍamaruḥ* lauten sie folgendermaßen:

/ g'zal bya byas daṅ mi rtag daṅ /
 / byas daṅ mñan bya rtsol byuṅ daṅ /
 / mi rtag rtsol byuṅ lus can min /
 / / 6.
 / rtag daṅ mi rtag rtsol byuṅ daṅ /
 / rtag daṅ rtag daṅ rtag pa daṅ /
 / rtsol byuṅ min daṅ mi rtag rtag /
 / rtag pa la ni sgrub pa bkod / 7.

In der Versreihe, welche sich an den *Hetucakraḍamaruḥ* anschließt, erscheinen sie in folgender Gestalt:

¹⁰⁾ Vgl. Anhang 7 B.

/ rtag dañ mi rtag rtsol byuñ dañ /
 / bar du rtag pa rnam gsum dañ /
 / rtsol byuñ min dañ mi rtag rtag /
 / dgu po de ni bsgrub bya'i chos / 1.
 / gžal bya byas dañ mi rtag dañ /
 / byas dañ mñan bya rtsol las byuñ /
 / mi rtag rtsol byuñ reg bya min /
 / dgu po 'di ni rtags rnam s yin / 2.

Wieder etwas verändert kehren sie im Nyāyamukham wieder. Außerdem ist hier ein dritter Vers angefügt, der kurz angibt, welche von den neun Gründen richtig und welche falsch sind, und um welche Fehler es sich dabei handelt. Sie lauten also hier

chang ou chang k'in ioung, heng tchou kien lao sing,
 fei k'in ts'ien pou pien, iou chouo leang teng li. 5.
 chouo leang tso ou chang, tso sing ouen ioung fa,
 ou chang ioung ou tch'ou, i chang sing teng kiou. 6.
 iu 'i'oung iou ki eul, tsai i ou cheu in,
 fan ts'eu ming siang ouei, chouo iu kiai pou ting. 7.

Das Sanskritoriginal dieser drei Verse hat Vācaspatimiśra in seiner Tātparyāṭikā erhalten¹¹⁾. Denn es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er an dieser Stelle aus dem Nyāyamukham schöpft, da er die Verse unmittelbar hintereinander anführt und nur das Nyāyamukham alle drei enthält. Sie haben bei ihm folgenden Wortlaut:

nityānityaprayatnotthamādhyamatrikaśāśvatāḥ /
 ayatnānityanityāś ca prameyatvādisādhanaḥ // 5.
 prameyakṛtakānityakṛtaśrāvaṇayatnajāḥ /
 anityayatnajāsparsā nityatvādiṣu te nava // 6.
 tatra yaḥ san saṁjātiye dvedhā cāsaṁs tadatyaye /
 sa hetur viparīto 'smād viruddho 'nyas tv anīścitatḥ // 7.

Schließlich enthält das 3. Kapitel des Pramāṇsamuccayaḥ die letzten beiden von den drei Versen des Nyāyamukham, und zwar in folgender Form:

¹¹⁾ Tātparyāṭikā (Kashi S. S. No. 24), S. 289, 19 ff.

/ *gʒal bya byas dañ mi rtag dañ* /
 / *byas dañ mñan ruñ rtsol las byuñ* /
 / *mi rtag rtsol byuñ reg bya min* /
 / *rtag sogs rnams la de dgu'o* / 21. ,
 / *der gañ mthun phyogs la yod dañ* /
 / *rnam gñis de med la med pa* /
 / *de rtags de las bzlog pa ni* /
 / *'gal ba gʒan ni ma ñes ñid* / 22.

Die Überlieferung dieser Verse ist einer exakten Untersuchung nicht günstig. Es liegen fast nur Übersetzungen vor. Von diesen ist die chinesische Übersetzung unscharf und die tibetischen sind nicht einwandfrei überliefert. Besonders der Text des Hetucakraḍamaruḥ ist verdorben. Eine für unsere Untersuchung wichtige Zeile fehlt. Außerdem gehören die Worte *rtag pa la ni sgrub pa bkod* offenbar an das Ende des sechsten Verses, so daß die Lücke an das Ende des siebenten Verses rückt¹²⁾. Immerhin läßt sich auch so zu einem verläßlichen Ergebnis kommen.

Vergleichen wir nämlich die vier Versionen, so zeigt sich zunächst, daß Nyāyamukham und Pramāṇasamuccayaḥ zusammengehen. Der zweite Vers des Nyāyamukham stimmt mit dem ersten Vers im Pramāṇasamuccayaḥ wortwörtlich überein, während in den andern beiden Versionen der Schluß des Verses anders lautet. Außerdem findet sich der dritte Vers, den das Nyāyamukham hinzufügt auch im Pramāṇasamuccayaḥ. Beide Werke gehören somit näher zusammen. Und dabei ist das Nyāyamukham, wie wir bereits gesagt haben, nach Dignāga's eigener Angabe das ältere Werk.

Die beiden kleineren Werke wieder stehen dem Nyāyamukham näher. Das zeigt sich eindeutig schon darin, daß dieses mit ihnen beide Verse gemeinsam hat, während im Pramāṇasamuccayaḥ einer weggelassen ist. Somit rücken sie vom Pramāṇasamuccayaḥ weg vor das Nyāyamukham. Andererseits zeigt von den kleineren Werken

¹²⁾ Die Übersetzung Durgacharan Chatterji's *nyastā nityādayaḥ sādhyāḥ* ist unmöglich, wenn auch *sgrub pa* gelegentlich für *sādhyāḥ* steht. Die naheliegendste Wiedergabe wäre etwa *nyastā nityeṣu sādhanāḥ* (vgl. Nyāyamukham v. 6).

selber die kürzere Versreihe größere Verwandtschaft mit dem Nyāyamukham. Die Reihenfolge der Verse ist in diesen beiden Werken die gleiche, während der Hetucakraḍamaruḥ die umgekehrte Reihenfolge aufweist. Als letzten der neun Gründe führt der Hetucakraḍamaruḥ *lus can min* (*amūrtaḥ*) an¹³⁾, während die andern beiden Werke dafür *reg bya min* (*asparśaḥ*) lesen. Ferner ist bei beiden, wenn wir der Überlieferung bei Vācaspati trauen dürfen, in der Aufzählung der zu beweisenden Eigenschaften im zweiten Pāda des Verses das dreifache *rtaḥ pa* des Hetucakraḍamaruḥ durch *bar du rtaḥ pa rnam gsum dan* (*madhyamatrikaśāśvatāḥ*) ersetzt. Der Hetucakraḍamaruḥ, der dem Nyāyamukham fernersteht, ist also offenbar älter als die kürzere Versreihe.

Somit ergibt sich für die vier Darstellungen des Rades der Gründe bei Dignāga folgende zeitliche Reihenfolge: Hetucakraḍamaruḥ, kürzere Versreihe, Nyāyamukham, Pramāṇasamuccayaḥ.

Für diese Reihenfolge sprechen überdies auch noch andere Beobachtungen. Vor allem läßt sich ein fortschreitendes Streben nach Vereinfachung und strafferer Zusammenfassung feststellen. Der Hetucakraḍamaruḥ bringt zu den in ihm angeführten neun Musterfällen auch Beispiele und Gegenbeispiele (v. 10—11). In den übrigen Versionen fehlen sie. Im Hetucakraḍamaruḥ ist eine Tafel beigelegt, in der die neun Musterfälle in der Form des Rades der Gründe eingetragen sind. Auch die kürzere Versreihe setzt diese Tafel voraus. Im Nyāyamukham und im Pramāṇasamuccayaḥ ist sie weggefallen. Es wird nur kurz angegeben, wie sie anzulegen ist¹⁴⁾. Der Hetucakraḍamaruḥ hatte bei den neun Musterfällen anschließend an die Aufzählung der Gründe und der zu beweisenden Eigenschaften in zwei weiteren Versen (v. 8—9) ausgeführt, welche von den angeführten Gründen richtig, widersprechend oder nicht zwingend sind, und hatte ihren Platz im Rad der Gründe angegeben. Die kürzere

¹³⁾ Die Richtigkeit der Überlieferung wird in diesem Fall durch die beigelegte Tafel der neun Gründe bestätigt.

¹⁴⁾ Pramāṇasamuccayaṭṭīḥ III, f. 51 a 7. Im Nyāyamukham ist — meiner Meinung nach — diese Angabe ebenso wie in Pramāṇasamuccayaṭṭīḥ III, f. 132 b 5 bei der Übersetzung ausgefallen.

Versreihe sagt das Gleiche in einem einzigen Vers (v. 5 d—6 c). Im Nyāyamukham ist an dessen Stelle der Vers getreten, von dem wir oben gesagt haben, daß er als dritter zu den beiden von uns wiedergegebenen Versen hinzugefügt wurde, und der dann auch in den Pramāṇasamuccayaḥ übernommen wurde. Der Platz im Rad der Gründe ist in ihm nicht mehr angegeben. Das wird hier wie im Pramāṇasamuccayaḥ mit einer kurzen Bemerkung im Kommentar abgetan¹⁵). Dafür wird gesagt, wie sich in diesen Fällen Grund und Folge zueinander verhalten, etwas, das in der kürzeren Versreihe in drei eigenen Versen (v. 3—5 c) ausgesprochen war. Also auch hier fortschreitende Kürze und Zusammenballung des Stoffes. Zu erwähnen ist ferner, daß der Hetucakraḍamaruḥ und die kürzere Versreihe in der Aufzählung der falschen Gründe den zu allgemeinen (*sādhāraṇaḥ*) und den zu engen (*asādhāraṇaḥ*) Grund nennen. Das ist im Nyāyamukham und im Pramāṇasamuccayaḥ nicht der Fall. Dignāga geht vielmehr hier, wie es in den späteren Werken sein Brauch ist, auf diese Einzelprobleme gesondert sein¹⁶). So sehen wir auch beim Vorhandensein des Grundes im Gegenstand des Schlusses (*pakṣadharmatā*), daß der Hetucakraḍamaruḥ eine oberflächliche äußerliche Einteilung gibt (v. 2—3), während im Nyāyamukham und Pramāṇasamuccayaḥ an ihre Stelle eine besondere Behandlung des Gegenstandes getreten ist¹⁷).

Ich glaube also, daß wir die Reihenfolge Hetucakraḍamaruḥ, kürzere Versreihe, Nyāyamukham, Pramāṇasamuccayaḥ als gesichert betrachten können. Zu erklären wäre nur noch die Rolle der kürzeren Versreihe. Meiner Ansicht nach handelt es sich dabei um kein selbstständiges Werk, denn es fehlen Anfang und Schluß, sondern um eine Umarbeitung eines Teiles des Hetucakraḍamaruḥ, nämlich der Verse 6—9. Die Verse 6—7 sind in der kürzeren Versreihe leicht geändert, und zwar, wie wir gesehen haben (oben S. 89), so, daß

¹⁵) Nyāyamukham T 1628, p. 2 b 8 und 10 = T 1629, p. 7 c 4 f. und 7 (bei Tucci, S. 30); Pramāṇasamuccayaṽṛttiḥ III, f. 50 b 5 und 6 = 133 a 2 und 3.

¹⁶) Nyāyamukham T 1628, p. 2 b 14—26 = T 1629, p. 7 c 11—22 (Tucci, S. 32 bis 35); Pramāṇasamuccayaṽṛttiḥ III, f. 51 b 5—52 a 3 = 134 a 4—134 b 2.

¹⁷) Nyāyamukham T 1628, p. 1 b 17—23 = T 1629, p. 6 c 15—21 (Tucci, S. 14); Pramāṇasamuccayaṽṛttiḥ III, f. 47 a 5—47 b 1 = 129 a 7—129 b 2.

sie dem Nyāyamukham näherstehen. Dann sind drei Verse eingefügt (v. 3—5 c), welche angeben, wie sich in den neun Musterfällen Grund und Folge zueinander verhalten, etwas, das im Hetucakraḍamaruḥ unterlassen war. Darauf folgen wieder die nächsten Verse des Hetucakraḍamaruḥ (v. 8—9), ebenfalls leicht geändert und in einen Vers zusammengezogen. Die kürzere Versreihe sollte also offenbar diesen Abschnitt des Hetucakraḍamaruḥ ersetzen, während Anfang und Schluß unverändert blieben. Übrigens können wir von der kürzeren Versreihe im folgenden ganz absehen, da sie für den weiteren Gang unserer Untersuchung ohne Bedeutung ist. Wesentlich für alles Weitere ist nur die Reihenfolge Hetucakraḍamaruḥ, Nyāyamukham, Pramāṇasamuccayaḥ, und daß wir den Hetucakraḍamaruḥ als das älteste von den drei Werken anzusehen haben.

Was läßt sich nun aus dieser Reihenfolge ablesen? Das ist die nächste Frage, die sich erhebt. Um sie zu beantworten, müssen wir zunächst das Nyāyamukham genauer ins Auge fassen und uns über die Beschaffenheit dieses Werkes Klarheit schaffen.

Das Nyāyamukham gliedert seinen Stoff in Beweis (*sādhanaṃ*) und Widerlegung (*dūṣaṇaṃ*), ist also ein dialektisches Werk. In seinem ersten Teil behandelt es den Beweis. Dieser besteht aus drei Gliedern, Behauptung (*pakṣaḥ*), Begründung (*hetuḥ*) und Beispiel (*dr̥ṣṭāntaḥ*). Jedes dieser Glieder wird samt seinen Fehlern (*ābhāsāḥ*) eingehend behandelt. Anhangsweise werden kurz die beiden Erkenntnismittel Wahrnehmung (*pratyakṣaṃ*) und Schlußfolgerung (*anumānaṃ*) besprochen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Widerlegung und den Fehlern der Widerlegung. Vor allem geht er breit auf die falschen Einwände (*jātaḥ*) ein, von denen er eine große Zahl ausführlich erörtert.

Schon diese Behandlung des Stoffes unterscheidet das Nyāyamukham scharf vom zweiten großen Werk Dignāga's, dem Pramāṇasamuccayaḥ. Der Pramāṇasamuccayaḥ gliedert den Stoff nach Mitteln richtiger Erkenntnis (*pramāṇāni*), ist also ein erkenntnistheoretisches Werk. Er unterscheidet zwei Mittel richtiger Erkenntnis, Wahrnehmung und Schlußfolgerung. Davon bespricht er zuerst die Wahrnehmung. Dann teilt er die Schlußfolgerung in Schlußfolge-

rung für sich selbst und für andere ein, wobei unter Schlußfolgerung für andere der Beweis zu verstehen ist. Es ist dies die Erkenntnislehre, wie sie den Hauptgegenstand der späteren logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus bildet, und die gleiche Einteilung gilt für alle Hauptwerke der Schule.

Während sich aber das Nyāyamukham so in Gegensatz zum Pramāṇasamuccayaḥ stellt, zeigt es auf der anderen Seite weitestgehende Übereinstimmung mit den Werken von Dignāga's bedeutendstem Vorläufer Vasubandhu, vor allem mit dessen Vādaśāstra¹⁸⁾. Ja, Inhalt und Gliederung des Stoffes decken sich so weit, daß man das Nyāyamukham geradezu eine Neubearbeitung des Vādaśāstra nennen könnte. Und das ist bezeichnend. Denn nach allem, was wir wissen, war diese Gliederung des Stoffes das Werk Vasubandhu's und wurde von ihm in seinen Werken zum erstenmal durchgeführt.

Schon das würde genügen, um auch ohne das ausdrückliche Zeugnis Dignāga's erkennen zu lassen, daß das Nyāyamukham älter ist als der Pramāṇasamuccayaḥ. Der Pramāṇasamuccayaḥ, der der späteren Schule die Bahn weist, steht am Ende seines Schaffens, während das Nyāyamukham, das sich noch eng an seinen Vorgänger Vasubandhu anschließt, den Beginn seiner Tätigkeit als Logiker bezeichnet.

Worin besteht nun aber die eigene Leistung Dignāga's im Nyāyamukham? Was hat er hier über Vasubandhu hinaus geschaffen? Den Kreis der behandelten Gegenstände hat er nicht erweitert. Sie finden sich alle bereits in der gleichen Reihenfolge bei Vasubandhu. Im zweiten Teil geht auch die Behandlung nicht wesentlich über Vasubandhu hinaus. Die Besprechung der falschen Einwände (*jātayaḥ*) ist tatsächlich nicht mehr als eine Neubearbeitung des entsprechenden Abschnittes des Vādaśāstra. Anders steht es jedoch mit dem ersten Teil. Hier ist die eigene Leistung Dignāga's beträchtlich. Zunächst zeigt sich eine Durcharbeitung und gedankliche Durchdringung des Stoffes, die weit über alles hinausgeht, was wir in dieser Hinsicht von Vasubandhu kennen. Die einzelnen Be-

¹⁸⁾ Vgl. darüber meine Abhandlung „Vasubandhu's Vādaśāstra“ im 1. Band dieser Zeitschrift, S. 104—146.

griffe werden genau bestimmt¹⁹⁾, verschiedene Bedeutungen eines Wortes werden scharf unterschieden²⁰⁾, und eine Fülle von Einzelfragen und Einwänden wird beantwortet. Vor allem aber hat Dignāga in einem Punkt über Vasubandhu hinaus etwas bedeutendes Neues geschaffen, und zwar mit der Lehre vom Rad der Gründe.

Damit verhält es sich folgendermaßen: In der älteren indischen Dialektik war die Beweisführung auf einen bloßen Analogieschluß gegründet. Man verwies auf ein Beispiel, bei dem der Grund mit der Folge verbunden erscheint, und folgerte dementsprechend auch im gegebenen Fall aus dem Vorhandensein des Grundes das Vorhandensein der Folge. Das Gleiche konnte auch mit Hilfe eines Gegenbeispiels geschehen. Man zeigte an einem solchen Beispiel, daß im Zusammenhang mit dem Fehlen des Grundes auch die Folge fehle, und schloß daraus, daß im Gegensatz dazu beim Vorhandensein des Grundes die Folge vorhanden sein müsse. Die Mangelhaftigkeit dieses Verfahrens scheint uns auf der Hand zu liegen. Trotzdem war z. B. die Schule des Nyāya bis zur Zeit Dignāga's nicht über diesen Stand hinausgekommen. Der erste Schritt, der darüber hinaus führte, erfolgte von seiten des Buddhismus, und zwar noch vor Vasubandhu²¹⁾. Hier stellte man zuerst die Lehre von den drei Merkmalen des Grundes auf, daß er nämlich im Gegenstand des Schlusses gegeben sein müsse, und daß er in allem Gleichartigen vorhanden sein, in allem Ungleichartigen aber fehlen müsse. Damit war ein wichtiger Schritt zur Bestimmung des Verhältnisses von Grund und Folge getan. Aber von voller Klarheit war man noch weit entfernt. Man hatte noch nicht erkannt, daß nur das Fehlen der Folge den Schluß auf das Fehlen des Grundes ermöglicht und nicht umgekehrt, und schloß noch immer aus dem Fehlen des Grundes auf das Fehlen der Folge. Über diesen Stand der Dinge ist auch

¹⁹⁾ Zum Beispiel *sapakṣaḥ* und *vipakṣaḥ* (T 1628, p. 1 c 29 ff. = T 1629, p. 7 a 27 ff.; Tucci, S. 22 f.).

²⁰⁾ Zum Beispiel *pakṣaḥ* (T 1628, p. 1 b 8 ff. = T 1629, p. 6 c 7 ff.; Tucci, S. 12 f.).

²¹⁾ Das erste Zeugnis enthält das sogenannte Tarkaśāstram (Jou che louen, T 1633). Vgl. G. Tucci, Buddhist Logic before Dignāga, Journal of the Royal Asiatic Society 1929, S. 483.

Vasubandhu nicht hinausgekommen. Auch bei ihm finden wir gelegentlich noch den Schluß vom Fehlen des Grundes auf das Fehlen der Folge²²). Ja, teilweise macht seine Darstellung fast den Eindruck eines Rückschrittes. Er spricht zwar im Vādaividhānam vom Fehlen im Ungleichartigen²³), arbeitet also mit der Lehre von den drei Merkmalen des Grundes. Im Vādaividhiḥ dagegen spricht er nur von einer festen Verbindung zwischen Grund und Folge²⁴). Von einer klaren Abgrenzung des Bereiches von Grund und Folge ist bei ihm jedenfalls keine Rede. Von hier aus gesehen wird daher die Leistung Dignāga's in ihrer Bedeutung klar. Durch seine eindeutige Abgrenzung der beiden Bereiche und die dadurch erfolgte endgültige Feststellung des Verhältnisses von Grund und Folge war erst die Voraussetzung für die Aufstellung sicherer Schlußfolgerungen gegeben. Und was das bedeutete, lernt man ermessen, wenn man die Worte seines älteren Zeitgenossen, des berühmten Grammatikers Bhartṛhari liest, der die Schlußfolgerung als Mittel richtiger Erkenntnis glatt verwirft, weil jeder Schluß von einem geschickten Gegner wieder umgestoßen werden könne²⁵).

Damit wird uns aber auch verständlich, was wir vorhin über die Reihenfolge der logischen Werke Dignāga's festgestellt haben, und unser Ergebnis findet auf diese Weise seine Bestätigung. Wir haben gesagt, daß der Hetucakraḍamaruḥ, die Darstellung des Rades der Gründe, das älteste unter jenen Werken ist. Nun sehen wir, daß eben diese Lehre vom Rad der Gründe seine erste wichtige Entdeckung auf dem Gebiet der Logik darstellt. Er hat also diese erste Entdeckung zunächst in einem eigenen Werk behandelt und später in den anderen Werken nur wiederholt. Und wir verstehen daher auch, warum die Behandlung des Gegenstandes in jenem Werk am ausführlichsten ist. Natürlich mußte er seine neue Lehre zunächst entsprechend ausführlich darlegen. Später, als sie bereits bekannt

²²) Vgl. z. B. Vādaividhiḥ frg. 14.

²³) Vādaividhānam frg. 7.

²⁴) Vādaividhiḥ frg. 4. Vielleicht ist das mit ein Grund, warum Dignāga den Vādaividhiḥ, im Gegensatz zum Vādaividhānam, so scharf bekämpft (vgl. Pramaṇasamuccayavṛttiḥ yu I v. 13).

²⁵) Vākyapadiyam I v. 34.

war und Anerkennung gefunden hatte, durfte er sich mit einer knapperen Wiedergabe begnügen.

Somit ist der Hetucakraḍamaruḥ das älteste logische Werk Dignāga's, in dem er seine erste Entdeckung auf diesem Gebiet niedergelegt hat. Im Nyāyamukham hat er dann die buddhistische Dialektik, wie sie sein bedeutendster Vorläufer, Vasubandhu, gestaltet hatte, vom Standpunkt dieser neuen Erkenntnis aus umgearbeitet und neu geformt. Allerdings, darauf allein beschränkt sich seine Leistung im Nyāyamukham nicht. Die Durchdringung und Ausgestaltung des überkommenen Stoffes, von der wir oben gesprochen haben, setzt eindringende Arbeit voraus. Dabei ist, außerdem folgendes zu beachten. Dignāga hat nicht nur die buddhistische Logik neu geschaffen, er hat sich auch mit den gegnerischen Schulen eingehend auseinandergesetzt. Das zeigt besonders deutlich der Pramāṇasamuccayaḥ. Hier folgt in jedem Abschnitt auf die Darstellung der eigenen Lehre eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten gegnerischen Lehren, und zwar der Reihe nach mit Vasubandhu's Vāda-vidhiḥ, dem Nyāya, dem Vaiśeṣika, dem Sāṃkhya und gelegentlich auch der Mīmāṃsā. Nun wissen wir, daß Dignāga der Auseinandersetzung mit den gegnerischen Schulen auch eigene Werke gewidmet hat, die er selbst erwähnt, und wir haben diese Werke anfangs bereits aufgezählt. Drei von diesen Werken, nämlich die Nyāyaparikṣā, die Sāṃkhyaparikṣā und den Kommentar zum Vāda-vidhānam (oder Vāda-vidhiḥ), nennt er aber schon im Nyāyamukham. Seine Auseinandersetzung mit den gegnerischen Lehren fällt also bereits in die Frühzeit seiner Tätigkeit als Logiker und geht Hand in Hand mit der Umarbeitung der Lehren Vasubandhu's.

Somit erhalten wir für den Beginn der Tätigkeit Dignāga's auf logischem Gebiet folgendes Bild. Den Ausgangspunkt bildete für ihn die Beschäftigung mit der buddhistischen Dialektik und Logik, wie sie in den Werken Vasubandhu's niedergelegt war. Sein erster Schritt über Vasubandhu hinaus war die Aufstellung der Lehre vom Rad der Gründe. Diese stellte er in einem eigenen Werk, dem Hetucakraḍamaruḥ, dar. Anschließend daran ging er an eine durchgreifende Umarbeitung der Lehren Vasubandhu's. Gleichzeitig beschäftigte er

sich aber auch eingehend mit den logischen und erkenntnistheoretischen Lehren aller bedeutenden philosophischen Schulen seiner Zeit und setzte sich in mehreren Werken mit ihnen auseinander. Den Abschluß und die Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Tätigkeit bildet sein erstes großes Werk, das Nyāyamukham.

Soweit ist also die Entwicklung Dignāga's klar. Wie haben wir uns aber den weiteren Verlauf zu denken? Hier stehen wir vor der Schwierigkeit, daß uns aus seiner späteren Zeit nur mehr ein Werk erhalten ist, nämlich sein großes abschließendes Werk, der Pramāṇasamuccayaḥ. Es ist uns also nur der Endpunkt der Entwicklung erhalten. Die Zwischenstufen sind verloren. Und dabei handelt es sich nach dem, was wir vorhin über den großen Unterschied zwischen Nyāyamukham und Pramāṇasamuccayaḥ gesagt haben, wahrscheinlich um eine längere Entwicklung. Unter diesen Umständen bleibt uns nur eine Möglichkeit. Wir müssen zunächst feststellen, wie sich der Pramāṇasamuccayaḥ vom Nyāyamukham unterscheidet, was in ihm Neues hinzugekommen ist, und dann nach Anhaltspunkten suchen, die uns verstehen lassen, wie es zu diesem Neuen gekommen ist.

Wie wir bereits gesagt haben, ist der Pramāṇasamuccayaḥ ein Werk ganz anderer Art, als das Nyāyamukham. In ihm handelt es sich nicht um Beweis und Widerlegung, das heißt, um Dialektik. Sein Gegenstand sind vielmehr die Mittel richtiger Erkenntnis, Wahrnehmung und Schlußfolgerung, also die Erkenntnislehre. Das bedeutet, daß zwischen diesen beiden Werken bei Dignāga eine vollkommene Verschiebung des Interesses eingetreten ist, und wir stehen vor der Frage, was dazu geführt hat. Der neue Interessenkreis an sich, die Gegenstände, ja selbst ihre Anordnung, sind dabei keineswegs vollkommen neu. Wir finden sie in weitem Maße bereits vom Sāṃkhya vorweggenommen²⁶⁾. Das hatte bereits eine Erkenntnislehre entwickelt, bei der die Frage nach den Mitteln richtiger Erkenntnis im Mittelpunkt stand. Auch bei ihm war der Beweis als sprachliche Formulierung der Schlußfolgerung mit dieser verbun-

²⁶⁾ Vgl. darüber meine Abhandlung „Zur Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems“ im 2. Band dieser Zeitschrift, S. 84 ff.

den, ähnlich wie es bei Dignāga im Pramāṇasamuccayaḥ der Fall ist. Was aber hat Dignāga's Gedanken in diese Richtung gelenkt?

Um darüber Aufschluß zu gewinnen, müssen wir Aufbau und Inhalt des Pramāṇasamuccayaḥ näher betrachten. Was zunächst den Aufbau betrifft, so besteht das Werk aus sechs Kapiteln, die folgenden Inhalt haben: 1. Wahrnehmung (*pratyakṣam*), 2. Schlußfolgerung für sich selbst (*svārthānumānam*), 3. Schlußfolgerung für andere (*parārthānumānam*), 4. Beispiel (*dṛṣṭāntaḥ*), 5. Sonderung von anderem (*anyāpohaḥ*), 6. falsche Einwände (*jātaḥ*). Äußerlich gesehen ist also der Pramāṇasamuccayaḥ vom Nyāyamukham vollkommen verschieden. Betrachten wir jedoch den Inhalt genauer, so erscheint der Unterschied nicht so groß. Wie Dignāga selbst am Anfang des Werkes sagt und wie er es ja auch im Namen zum Ausdruck gebracht hat, ist der Pramāṇasamuccayaḥ nämlich keine vollkommene Neuschöpfung, sondern eine systematische Zusammenstellung dessen, was er in anderen Werken verstreut bereits gesagt hatte. Es handelt sich also um einen Bau, der zum größten Teil mit altem Material aufgeführt ist, und dieses Material ist nicht zuletzt dem Nyāyamukham entnommen.

Zunächst aber wollen wir eines vorwegnehmen. Wie wir schon zu erwähnen Gelegenheit hatten, enthält ein großer Teil des Pramāṇasamuccayaḥ Polemik. Dignāga hat nämlich in jedem Abschnitt an die Darstellung seiner eigenen Lehre eine Widerlegung der entsprechenden gegnerischen Lehren gefügt. Diese Polemik ist offenbar aus den bereits erwähnten polemischen Werken geschöpft, und diese Vermutung liegt um so näher, als Dignāga diese Werke selbst am Ende des Pramāṇasamuccayaḥ erwähnt. Da diese Werke aber nicht erhalten sind, läßt sich nichts Genaueres sagen. Und da die Polemik überdies für die Feststellung der Entwicklung seiner Lehre am wenigsten ausgibt, wollen wir im folgenden von diesen Abschnitten absehen.

Für die Beurteilung des Übrigen ist zunächst folgendes wichtig. Wie wir eben bemerkt haben, hat Dignāga im Pramāṇasamuccayaḥ den Beweis nach dem Vorgang des Sāṃkhya als sprachliche Formulierung der Schlußfolgerung an diese angeschlossen und ihm den

Namen Schlußfolgerung für andere (*parārthānumānam*) gegeben. Tatsächlich enthält auch das 3. Kapitel, das Kapitel über die Schlußfolgerung für andere, die Lehre vom Beweis, und der Stoff dafür ist im wesentlichen aus dem Nyāyamukham genommen²⁷). Eine Änderung hat Dignāga nur insofern vorgenommen: Da die Lehre vom Beweis für ein Kapitel zu umfangreich war, hat er im 3. Kapitel nur die ersten beiden Glieder des Beweises, die Behauptung und die Begründung behandelt. Der Vergleich macht den Inhalt des nächsten, des 4. Kapitels aus. Aber nicht nur die Lehre vom Beweis ist auf diese Weise aus dem Nyāyamukham in den *Pramāṇasamuccayaḥ* übergegangen. Das Gleiche gilt für die Widerlegung, die bereits im Nyāyamukham im wesentlichen aus der Lehre von den falschen Einwänden bestand. Sie bildet den Inhalt des 6. Kapitels. Und nicht nur das stammt aus dem Nyāyamukham. Dignāga hatte, als er das Nyāyamukham schrieb, den gesamten Stoff bereits nach den verschiedensten Richtungen hin durchdacht und zahlreiche neue Anregungen in sich aufgenommen. Infolgedessen enthält das Nyāyamukham im Keim schon manches, das erst später zur vollen Ausgestaltung und Geltung kommen sollte. So ist daher auch das, was das Kapitel über die sinnliche Wahrnehmung im *Pramāṇasamuccayaḥ*, also Kapitel 1, enthält, zum großen Teil bereits im Nyāyamukham vorgebildet und daraus entnommen. Wesentlich Neues bringt nur das 2. Kapitel über die Schlußfolgerung für sich selbst. Und vollkommen neu ist schließlich das Kapitel 5 über die Sondernung von anderem. Diese Kapitel beruhen also auf Werken, welche Dignāga zwischen dem Nyāyamukham und dem *Pramāṇasamuccayaḥ* schrieb und enthalten das, was er in dieser Zeit an neuen Gedanken geschaffen hat. Was ist nun dieses Neue?

Zur Beantwortung dieser Frage beginnen wir am besten mit dem 5. Kapitel. Im 4. Kapitel hatte Dignāga die Lehre von der Schlußfolgerung für andere und damit die Lehre von der Schlußfolgerung überhaupt abgeschlossen. Nun wirft er die Frage auf, ob nicht, wie viele Schulen behaupteten, auch die Mitteilung (*śabdaḥ*) ein Mittel richtiger Erkenntnis sei, und verneint sie, da nach seiner Meinung

²⁷) Auf kleinere Änderungen und Ergänzungen gehe ich hier nicht ein.

die Mitteilung unter die Schlußfolgerung fällt. Damit ist aber der Anstoß gegeben, nach dem Gegenstand der Worte zu fragen, das führt zum Problem der Vorstellung und zur Lösung dieses Problems entwickelt Dignāga seine eigentümliche Lehre von der Sonderung von anderem (*anyāpohah*), welche fast das ganze Kapitel füllt²⁸). Das Neue, was das 5. Kapitel enthält, ist also Dignāga's Lehre von der Vorstellung in der Form der Lehre von der Sonderung von anderem. Und damit verengt sich unsere frühere Fragestellung zunächst auf die Frage, was ihn zur Entwicklung dieser Lehre von der Vorstellung geführt hat.

Naheliegend wäre es, an seine Lehre von der Wahrnehmung zu denken. Er hat ja die vielbesprochene und vielbekämpfte Definition aufgestellt, welche das Wesentliche der Wahrnehmung darin findet, daß sie frei von Vorstellungen ist²⁹). Man könnte also meinen, daß Dignāga im Anschluß daran seine Lehre von der Vorstellung geschaffen hat. Aber dieser Gedanke findet in den Texten keine Stütze. Zunächst bringt schon Dignāga's Definition, von dieser Seite her gesehen, nichts Neues. Denn schon der Sāṃkhya-Lehrer Vindhyavāsī hatte die alte Definition der Schule, daß die Wahrnehmung Tätigkeit des Gehörs usw. (*śrotrādivṛttiḥ*) sei, in dem Sinn erweitert, daß er hinzufügte, von Vorstellung freie Tätigkeit des Gehörs (*śrotrādivṛttir avikalpikā*), hatte also im wesentlichen bereits dasselbe gesagt wie Dignāga, und andere Fragmente aus der Zeit des klassischen Sāṃkhya bestätigen, daß dem damaligen System dieser Gedanke vertraut war³⁰). Was aber das Wichtigste ist, Dignāga selbst geht im Kapitel über die Wahrnehmung gar nicht näher auf die Lehre von der Vorstellung ein. Er zählt kurz fünf Arten von

²⁸) Die Entstehung und Entwicklung der Lehre von der Sonderung von anderem bei Dignāga stellt eine große Zahl interessanter, aber auch schwieriger Probleme, und erfordert eine gesonderte Behandlung. Im vorliegenden Rahmen kann nur das Wichtigste in großen Zügen angedeutet werden.

²⁹) *pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham* (Nyāyamukham v. 15 = Pramāṇasamuccayaḥ I v. 3).

³⁰) Vgl. meine Abhandlung „Zur Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems“, S. 113 f.

Vorstellungen auf³¹⁾. Das ist alles. Die Sonderung von anderem wird hier überhaupt nicht erwähnt. Und tatsächlich hat sie in seinem System einen ganz anderen Platz.

Wie wir bereits gesagt haben, beginnt Dignāga das 5. Kapitel des *Pramāṇasamuccayaḥ* damit, daß er erklärt, die Mitteilung (*śabdah*) sei nichts anderes als Schlußfolgerung. Wie er das versteht, ergibt sich z. B. kurz und klar aus folgenden Sätzen (*Pramāṇasamuccaya-vṛttiḥ* V, fol. 83 a 1—4 = fol. 166 b 3—6)³²⁾:

*don gzan bsal bas sgra'i rañ gi don brjod pa na ji ltar snar bsad
pa'i ñes par thal bar med 'gyur ro ze na / gañ gi phyir /*

*sgra gzan don la ma mthoñ phyir /
/ rañ don cha śas la mthoñ phyir /
/ sgra yi 'brel pa bla ba dañ /
/ 'khrul pa ñid ni yod ma yin / 35.*

*/ sgra'i don brjod pa la ni rjes su 'gro ba dañ ldog pa yañ thabs yin
te / de dag kyañ 'dra ba dañ mi 'dra ba dag la 'jug pa dañ mi 'jug
pa yin no // de la 'dra ba la gdon mi za bar thams cad la 'jug par
brjod pa hi ma yin gyi 'ga' zig la yin te / don mtha' yas pa'i brjod
pa mi srid pa'i phyir ro // mi 'dra ba la ni mtha' yas pa yod kyañ
ma mthoñ ba tsam gyi phyir 'jug pa med par bstan par nuṣ pa yin
no // de ñid kyi phyir rañ dañ 'brel pa can dag las gzan la ma
mthoñ ba'i phyir de rnam par bcad pa'i rjes su dpag pa ni rañ gi
don rjod par byed pa yin no zes brjod par bya'o //*

Das dürfte in Sanskrit etwa folgendermaßen gelautet haben³³⁾:

*katham punaḥ śabdasyārthāntarāpohena svārthābhīdhāne pūrvadoṣ-
āprasaṅgaḥ? yasmād*

³¹⁾ *Pramāṇasamuccayavṛttiḥ* I, f. 14 a 4 ff. = 97 b 4 f.

³²⁾ Ich verfare bei der Wiedergabe des tibetischen Textes eklektisch, folge aber überwiegend der zweiten Version.

³³⁾ Die Wiedergabe ist mit Hilfe der in *Simhasūri's Nyāyāgamānusārīnī* eingestreuten Worte möglich (*The Dvadaśharanayachakram of Sri Mallavadi Kshamasramana with the Nyayagamananusarini Commentary by Sri Simhasurigani Vadi Kshamasramana*, ed. by Acharya Vijaya Labdhi Suri, Part III, Chhani 1957, S. 872 ff.).

*adr̥ṣṭer anyāśabdārthe svārthasyām̐śe 'pi darśanāt /
śruteḥ saṃbandhasaukāryaṃ na cāsti vyabhicāritā //* 35.

*śabdasyānvayavyatirekāv arthābhīdhāne dvāram, tau ca tulyātulyayor
vṛttyavṛttī. tatra tulye nāvaśyaṃ sarvatra vṛttir ākhyeyā, kvacit,
ānantye 'rthasyākhyānāsambhavāt. atulye tu saty apy ānantye śakyam
adarśanamātrenāvṛtter ākhyānam. ata eva svasaṃbandhibhyo 'nyatr-
ādarśanāt tadvyavacchedānumānam svārthābhīdhānam ity ucyate.*

Danach besteht für Dignāga zwischen Wort und Gegenstand das-
selbe Verhältnis wie zwischen Grund und Folge. Um den Gegen-
stand erkennen zu lassen, muß das Wort mit ihm verbunden sein.
Dabei ist das Wesentliche, daß diese Verbindung nur für einen
bestimmten Bereich gilt, außerhalb desselben aber nicht besteht.
Hat man die Verbindung in dieser Form erkannt, so kann man durch
das Wort den Gegenstand erkennen. Da es aber nach buddhistischer
Lehre nichts gibt, das nach der Art der Gemeinsamkeit (*sāmānyam*)
des Vaiśeṣika sich über den ganzen fraglichen Bereich erstrecken
würde, lehrt Dignāga als Grundlage der Verbindung die Sonderung
von anderem.

Dignāga's Lehre von der Sonderung von anderem ist also geschaf-
fen, um ein Problem aus dem Gebiet der Schlußfolgerung zu lösen.
Dem entspricht auch der Gedankenkreis, in dem sich seine Dar-
stellung sonst bewegt. Überwiegend handelt es sich um das Ver-
hältnis verschiedener Bereiche zueinander, um die Gleichordnung
verschiedener Wörter und Begriffe (*sāmānādhikaraṇyam*), um das
Verhältnis von Bestimmendem und Bestimmtem (*viśeṣyaviśeṣaka-
bhāvaḥ*). Und was das Wichtigste ist, es erscheinen darunter Ge-
danken, die sich ganz ähnlich in seiner Darstellung der Schluß-
folgerung für sich selbst im 2. Kapitel finden. Er stellt z. B. folgende
Frage: Jeder Gegenstand liegt im Bereich zahlreicher Begriffe; wie-
so kommt es, daß ein Wort ihn nicht in seiner Gesamtheit erkennen
läßt, sondern im Hinblick auf einen dieser Bereiche? Und um-
gekehrt: Das Wort als solches gehört ebenfalls mehreren Bereichen
an; wieso läßt es nur durch einen davon seinen Gegenstand er-
kennen? Darauf antwortet er:

brjod par bya ba mañ po'i yañ /
/ sgra las thams cad rtogs ma yin /
/ rañ dañ 'brel pa rjes mthun las /
/ 'di ni don la rnam gcod byed / 13:
/ du ma chos can sgra la yañ /
/ gañ gis don ni mi spoñ ba /
/ de ñid kyis ni rtogs byed kyi /
/ sgra dañ yon tan sogs kyis min / 14.

Das lautete in Sanskrit etwa³⁴⁾:

bahutve 'py abhidheyasya na śabdāt sarvathā gatiḥ /
svasambandhānurūpyāt tu vyavacchedārthakāry asau // 13.
anekadharmā śabdo 'pi yenārthaṃ nātivartate /
pratyāyayati tenaiva na śabdagaṇatvādibhiḥ // 14.

Das hat seine genaue Entsprechung im 2. Kapitel, nur ist es hier vom Grund und seinem Verhältnis zur Folge gesagt.

don gyi chos rnam du ma ni /
/ thams cad rtogs las rtogs ma yin /
/ gan zig rjes 'brel gzan las ni /
/ ldog pa rtogs par byed pa yin // 13.
/ de ltar yan lag gañ ño bos /
/ rtogs can las ni mi 'da' ba /
/ de ñid kyis chos du ma yañ /
/ rtogs par byed kyi gzan gyis min / 14.

Dem dürfte in Sanskrit etwa entsprechen³⁵⁾:

bahutve 'py arthadharmānāṃ na liṅgāt sarvathā gatiḥ /
yenānubaddhaṃ tasyānyavyavacchedena gamakam // 13.
tathāṅgaṃ yena rūpeṇa liṅgināṃ nātivartate /
tenaivānekadharmāpi gamayati na cetaṛaiḥ // 17.

Auch andere Gedanken kehren in ähnlicher Form wieder. Man vergleiche z. B. folgende Verse. Im 5. Kapitel lautet Vers 36:

³⁴⁾ Der erste Vers ist überliefert, der zweite nach Siṃhasūri versuchsweise hergestellt.

³⁵⁾ Beide Verse nach Siṃhasūri.

*vrkṣatvapārthivadravayasajjñeyāḥ prātilomyataḥ /
catustridvyekasaṃdehe nimittaṃ niścaye 'nyathā // 36.*

Damit vergleiche man im 2. Kapitel Vers 14:

*gunatvagandhasaurabhyatadviṣeṣair anukramāt /
adravyādivyavaccheda ekavṛddhyotpalādiṣu // 14.*

Alles das nötigt zu dem Schluß: Die Lehre vom Begriff als Sonderung von anderem, wie sie Dignāga im 5. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ vorträgt, wurzelt in seiner Auffassung der Schlußfolgerung und ist von ihr aus entwickelt.

Während aber die Lehre vom Begriff als Gegenstand des Wortes erst im Pramāṇasamuccayaḥ erscheint, können wir sie im Zusammenhang mit der Lehre von der Schlußfolgerung weiter zurückverfolgen. Was uns faßbar wird, sind zwar nur geringe Spuren, aber sie sprechen deutlich. Die beiden oben angeführten Verse aus dem 2. Kapitel des Pramāṇasamuccayaḥ, Vers 13 und 17, stehen nämlich schon im Nyāyamukham als Vers 17 und 18³⁶). Allerdings, was wir hier finden, beschränkt sich auf die zwei Verse. Die darin ausgesprochenen Gedanken werden nicht weiter ausgeführt. Es macht beinahe den Eindruck, wie wenn Dignāga damit Gedankengänge andeuten wollte, die noch nicht voll ausgereift waren und auf die er daher nicht weiter eingehen wollte. Das würde dann bedeuten, daß die volle Ausgestaltung dieser Gedanken in die Zeit zwischen der Vollendung des Nyāyamukham und der Abfassung des Pramāṇasamuccayaḥ fiel. Und tatsächlich lassen sich dafür Anhaltspunkte finden. Yi-tsing nennt in seiner Liste der Werke Dignāga's ein Hetumukham, das für uns verloren ist. Doch sind wenigstens zwei Fragmente erhalten, welche ausdrücklich diesem Werk zugeschrieben werden³⁷). Diese Fragmente handeln beide von der Vorstellung als Gegenstand des Wortes und der Schlußfolgerung im Sinne der Sonderung von anderem. Das ist gewiß kein Zufall. Aus demselben Werk stammt vermutlich auch der öfter zitierte Satz,

³⁶) T 1628, p. 3 c 10—13 = T 1629, p. 9 a 4—7 (Tucci, S. 53). Hier stehen die beiden Verse beisammen, wie es ihre inhaltliche Zusammengehörigkeit fordert.

³⁷) Siehe Anhang 8.

der ausdrücklich besagt, daß sich die gesamte Schlußfolgerung im Bereich der Vorstellung bewegt³⁸): *sarva evāyam anumānānumeya-vyavahāro buddhyārūḍhenaiva dharmadharmibhedena na bahiḥ sadasattvam apekṣate*. Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß Dignāga seine Lehre von der Vorstellung im Zusammenhang mit der Lehre von der Schlußfolgerung geschaffen hat. Er begann damit bereits zur Zeit, als er das Nyāyamukham schrieb, baute sie im Hetumukham weiter aus und übernahm sie schließlich von dort in den Pramāṇasamuccayaḥ.

Mit den gewonnenen Ergebnissen können wir nun aber bereits den Versuch wagen, die Gedanken, welche in den verschiedenen Texten ihren Niederschlag gefunden haben, im Sinne einer Entwicklung zu deuten und einzuordnen, und den Weg zu zeichnen, der Dignāga vom Nyāyamukham zum Pramāṇasamuccayaḥ führte.

Schon bei Dignāga's erster Entdeckung auf dem Gebiet der Logik, bei der Aufstellung des Rades der Gründe, hatte es sich um die Abgrenzung verschiedener Bereiche und die Festlegung ihres Verhältnisses zueinander gehandelt. Dabei mag für die Richtung seiner Gedanken von Einfluß gewesen sein, daß bei dem Musterbeispiel, von dem er ausging, beim Schluß vom Verursachtsein auf die Vergänglichkeit des Tones, der Verbindung zwischen Grund und Folge kein ursächliches Verhältnis zugrunde liegt, sondern die Beziehung eines engeren Begriffes zu einem weiteren³⁹). Als er nun während seiner Arbeit am Nyāyamukham anschließend an die Lehre vom Beweis sich mit den Mitteln richtiger Erkenntnis beschäftigte und die Schlußfolgerung untersuchte, mußte er bald erkennen, daß auch hier bei der Verbindung zwischen Grund und Folge das Verhältnis eines engeren zu einem weiteren Begriff vorliegt. Bezeichnend ist jedenfalls, daß die beiden oben angeführten Verse, die schon im

³⁸) Dharmakīrti, Pramāṇavārttikavṛttiḥ f. 421 b 4 f. (Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam, svopajñavṛtyā Kāṇakagomiviracitayā tattikayā ca sahitam, Rāhula-Sāṃkrtyāyanena sampūritam sampāditaṃ ca, Ilāhābād, o. J., S. 24); Pramāṇavinīścayaḥ II, f. 280 a 5 f.; Umbeka, Tātparyaṭīkā (Madras University S. S. No. 13), S. 231, ²³f.; Vācaspatimiśra, Tātparyaṭīkā (Kashi S. S. No. 24), S. 57, ¹²f. und S. 189, ¹¹ff. usw.

³⁹) Was Dharmakīrti im Gegensatz zum *kāryahetuḥ svabhāvahetuḥ* nennt.

Nyāyamukham stehen, die Frage engerer und weiterer Begriffe bei Grund und Folge behandeln. Das drängte zur Erkenntnis, daß sich die Schlußfolgerung überhaupt nur im Bereich der Begriffe bewegt. Diese Erkenntnis führte zunächst weiter zur grundsätzlichen Gegenüberstellung von Wahrnehmung und Schlußfolgerung auf Grund der Verschiedenheit ihrer Objekte. Das nur dem Bewußtsein zugängliche (*svasaṃvedyam*), durch Worte unausdrückbare (*anirdeśyam*) Wesen der Dinge ist der Gegenstand der Wahrnehmung⁴⁰), die Vorstellung ist der Gegenstand der Schlußfolgerung. Oder wie Dignāga es im Anschluß an überkommene Bezeichnungen ausdrückt, die Wahrnehmung erfaßt das eigene Merkmal der Dinge (*svalakṣaṇam*), die Schlußfolgerung das gemeinsame Merkmal (*sāmānyalakṣaṇam*). Nun verstehen wir auch, was es bedeutet, daß Dignāga in seiner Definition der Wahrnehmung diese als frei von Vorstellungen bezeichnete. Er wollte damit nicht eine neue Erkenntnis vom Wesen der Wahrnehmung zum Ausdruck bringen, sondern er wollte hervorheben, was sie von der Schlußfolgerung unterscheidet, und sie dieser gegenüberstellen. Eine weitere Erkenntnis, welche aus dieser Unterscheidung von Wahrnehmung und Schlußfolgerung auf Grund der Verschiedenheit ihrer Objekte folgte, war die Einsicht, daß es nur zweierlei Mittel richtiger Erkenntnis geben könne und nicht mehr, weil es nur zweierlei Objekte gibt, denen sie entsprechen.

Damit war eine Gedankenreihe zu Ende gedacht und soweit nahm Dignāga auch seine neuen Erkenntnisse noch in das Nyāyamukham auf. Aber es drängte ihn zu einem weiteren Ausbau der Lehre von der Vorstellung. Das Bisherige befriedigte ihn nicht und daher hatte er sich auch gerade darüber im Nyāyamukham mit einigen kurzen Andeutungen begnügt. Vor allem war die Frage offen, was die Grundlage der Vorstellung bildet, wenn man den überkommenen buddhistischen Anschauungen gemäß eine wirkliche Entsprechung in der Außenwelt leugnete. Die weiteren Bemühungen Dignāga's in dieser Richtung scheinen nun ihren Niederschlag im Hetumukham gefunden zu haben. Sie führten einerseits zur eigenartigen Lehre von der Sonderung von anderem als Gegenstand der Vorstellung

⁴⁰⁾ Nyāyamukham v. 16 = Pramāṇasaṃuccayaḥ I v. 5.

und weiter zur Ausdehnung dieser Lehre auf den Bereich der Sprache, indem er jede sprachliche Mitteilung als Schlußfolgerung und die Sonderung von anderem als ihren Gegenstand erklärte. Andererseits drängte die eingehende Beschäftigung mit der Schlußfolgerung und ihrem Gegenstand immer deutlicher zur Erkenntnis der Wesensverwandtschaft von Schlußfolgerung und Beweis, und so entschloß sich Dignāga, nach dem Vorbild des Sāṃkhya, den Beweis als sprachliche Formulierung der Schlußfolgerung unter dem Namen der Schlußfolgerung für andere an diese anzuschließen. So trat der Beweis und die alte Dialektik überhaupt in die zweite Reihe. In den Vordergrund rückte die Lehre von den Mitteln richtiger Erkenntnis, Wahrnehmung und Schlußfolgerung. Damit war aber nicht nur der Stoff, sondern auch der Rahmen für eine neue Darstellung aller gewonnenen Erkenntnisse gegeben. Und diese Darstellung gab Dignāga in seinem letzten großen Werk, dem *Pramāṇasamuccayaḥ*, in dem er nicht nur abschließend alles zusammenfaßte, was er selbst erarbeitet hatte, sondern auch den festen Grundstein für das Gebäude der späteren buddhistischen Erkenntnistheorie und Logik legte.

Mit dieser Skizze der Entwicklung Dignāga's haben wir einen ersten Abschluß erreicht. Denn wie wir oben gesagt haben, ist der *Pramāṇasamuccayaḥ* das letzte logische Werk Dignāga's, das uns erhalten ist und von dem wir überhaupt wissen. Unsere anfangs gestellte Aufgabe ist damit aber erst zum Teil gelöst. Wir haben uns nämlich bisher nur mit den logisch-erkenntnistheoretischen Schriften Dignāga's beschäftigt. Daneben ist aber auch noch eine Anzahl anderer Werke erhalten. Wenn wir also ein vollständiges Bild von seinem Schaffen und seiner Persönlichkeit gewinnen wollen, müssen wir auch diese Werke heranziehen und einzuordnen suchen.

Hierbei stehen wir allerdings vor neuen Schwierigkeiten. Es handelt sich hier um einzelne Werke, die sich nicht wie die logischen Schriften deutlich zu einer Gruppe zusammenschließen. Verschiedentlich begegnen wir in ihnen widersprechenden Lehren. In einzelnen Fällen ist auch die Verfasserschaft umstritten. Und zu alledem kommen die Schwierigkeiten, die der Zustand der Überliefe-

rung mit sich bringt. Auch hier sind wir nämlich überwiegend auf chinesische und tibetische Übersetzungen angewiesen. Und dazu liegt bei einzelnen Werken nur ein Verstext vor ohne Kommentar, so daß, sie fast unverständlich bleiben. Immerhin läßt sich auch hier das Wichtigste fassen. Denn gerade in einem entscheidenden Falle kommt uns Hilfe von außen.

Eines der Werke, welche Dignāga einstimmig zugeschrieben werden, ist die Traikālyaparīkṣā⁴¹⁾. Sie ist in tibetischer Übersetzung erhalten⁴²⁾ und erscheint auch in der Liste Yi-tsing's (No. 1). Da die tibetische Übersetzung nur aus Versen besteht und Sanskrit-Zitate so gut wie vollständig fehlen, ist sie schwer verständlich. Aber hier kommt Hilfe von anderer Seite. Es zeigt sich nämlich, daß das ganze Werk mit Ausnahme weniger Verse einem Abschnitt aus dem Prakīrṇam des berühmten Grammatikers Bhartṛhari nachgebildet ist, nämlich Saṃbandhasamuddeśaḥ v. 53—85. Dabei ist die Übereinstimmung fast wörtlich. Es sind nur geringe Änderungen, die Dignāga vorgenommen hat. Auf diese Weise gewinnen wir eine wichtige Hilfe für das Verständnis seiner Traikālyaparīkṣā. Allerdings taucht dafür eine andere schwerwiegende Frage auf: Wie kam Dignāga dazu, ein fremdes Werk in dieser Weise nachzubilden? Und wie war das überhaupt möglich, da doch seine Anschauungen, wie sie uns sonst bekannt sind, von denen Bhartṛhari's stark verschieden sind?

Um der Lösung dieser Frage näherzukommen, wollen wir zuerst den von Dignāga nachgebildeten Abschnitt aus Bhartṛhari's Prakīrṇam betrachten und dann sehen, welche Änderungen Dignāga vorgenommen hat⁴³⁾.

Bhartṛhari's Lehre ist ein kunstvolles, aus verschiedenartigen Bestandteilen errichtetes Gebäude. Es fußt auf einer alten Vedānta-Lehre, mit der er seine Sprachphilosophie verbindet. Unverkennbar

⁴¹⁾ Unter diesem Namen wird das Werk von Jayaratha in seinem Tantrālokaivivekaḥ IX (Kashmir Series of Texts and Studies No. 29), S. 18, ⁶ zitiert. Die tibetische Überlieferung gibt Trikālaparīkṣā.

⁴²⁾ No. 4207.

⁴³⁾ Vgl. Anhang 4. v

ist ein Sāṃkhya-Einschlag. Wieweit zahlreiche Berührungen mit buddhistischen Anschauungen auf direkte Entlehnung zurückzuführen sind oder wieweit diese Anschauungen schon dem älteren Vedānta angehören, läßt sich nicht entscheiden, solange dieser nicht genauer bekannt ist. Das sind jedoch Probleme, die weit von unserer gegenwärtigen Fragestellung wegführen. Ich beschränke mich daher im folgenden darauf, zuerst die wichtigsten Lehren Bhartṛhari's wiederzugeben, soweit sie zum Verständnis des Abschnittes nötig sind, den Dignāga nachgebildet hat. Dann lege ich kurz den Gedankengang dieses Abschnittes dar.

Nach Bhartṛhari gibt es nur ein wahres Sein, das Brahma, das seinem Wesen nach Wort (*śabdah*) ist. Es ist ewig und unveränderlich. Aus ihm entwickelt sich die Welt (*vivartate*). Diese Welt ist aber nur ein Werk der Vorstellung (*parikalpah*) und ist unwirklich wie ein Traum. Daß sie in Erscheinung tritt, ist durch die zahlreichen Kräfte (*śaktayah*) bedingt, die dem Brahma innewohnen. Auf ihnen beruhen die verschiedenen Erscheinungsformen (*ākārāḥ* usw.), aus denen sich die Erscheinungswelt zusammensetzt. Daß diese Erscheinungsformen als etwas Getrenntes, mit einer bestimmten, von anderen verschiedenen Beschaffenheit auftreten, ist dadurch möglich, daß in ihnen, im Gegensatz zu dem einen Brahma, eine Vielheit vereinigt ist (*samsṛstah*). Die Vielheit ermöglicht die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt und vor allem die Gegensätzlichkeit von Einheit und Vielheit, Sein und Nichtsein, Gleichheit und Verschiedenheit usw. Daß verschiedene Dinge als gleichartig erscheinen, beruht dabei auf dem gleichen Sinn (*sattā*), das ihnen zugrunde liegt. Auf einer eigenen Kraft des Brahma, der Zeit (*kālah*), beruht ferner das zeitliche Nacheinander in der Erscheinungswelt, ihr Werden, Bestehen und Vergehen, das bei wirklichen Dingen nicht möglich wäre. Das Brahma, aus dem sich die Erscheinungswelt entwickelt, ist selbst frei von aller Mannigfaltigkeit. Ihm kommen keine beschränkenden Bestimmungen zu. Und doch ist die ganze Erscheinungswelt in ihm enthalten. Das Brahma ist also weder seiend noch nichtseiend, weder eines noch vieles, weder vermischte noch getrennt. Und doch kann man von ihm als Träger der

Erscheinungswelt sagen, daß es ist und nicht ist, eines und vieles, vermischt und getrennt ist usw. Diese Allgestaltigkeit (*sārvārthyam*) hebt jedoch seine Einheit ebensowenig auf, wie die Vielheit der Erkenntnisbilder die Einheit des Erkennens.

Soweit die allgemeinen Anschauungen Bhartṛhari's. Und nun wollen wir uns dem Abschnitt zuwenden, den Dignāga seiner Traikālyaparīkṣā zugrunde gelegt hat. Für Dignāga war dabei das Zeitproblem das Wichtigste. Trotzdem stammt dieser Abschnitt nicht aus dem Kapitel, in dem Bhartṛhari das Zeitproblem behandelt, dem Kālasamuddeśaḥ (IX), sondern aus einem andern Zusammenhang. Bhartṛhari pflegt nämlich im Laufe seiner Darstellung auf wichtige Fragen wiederholt in verschiedenen Zusammenhängen zurückzukommen, und das ist auch beim Zeitproblem der Fall. So ist unser Abschnitt aus dem Saṃbandhasamuddeśaḥ (III) genommen, dem Kapitel über die Verbindung zwischen Wort und Gegenstand.

Dieses Kapitel beginnt, seinem Namen entsprechend, mit der Erörterung der Frage, worin die Verbindung zwischen Wort und Gegenstand besteht, und zwar besteht sie nach Bhartṛhari's Ansicht in einer Eignung des Wortes (*yogyatā*), seinen Gegenstand auszudrücken, und ist dadurch möglich, daß das Wort das Bild des Gegenstandes hervorruft, daß also Wort und Gegenstand von Natur aus fest verbunden sind (v. 1 ff.)⁴⁴). Dann geht die Darstellung auf andere Gegenstände über. Zunächst zeigt Bhartṛhari, daß das Sein, das in der Form der Einzeldinge erscheint und das die Worte in erster Linie ausdrücken, ein übertragenes Sein ist (*aupacārikī sattā*), da bei einem wirklichen Sein unmöglich wäre, daß es nicht ist (*nāsti*), entsteht (*jāyate*) oder ist (*asti*) (v. 39 ff.). Und nun folgt unser Abschnitt, der sich in ähnlichen Bahnen bewegt (v. 52 ff.). Der Gedankengang ist dabei folgender:

Wie sich bei einer krankhaften Veränderung der Sinnesorgane Erkenntnisbilder einstellen, denen man irrtümlich ein Sein zuschreibt, so verhält es sich auch mit der Erkenntnis, welche durch

⁴⁴) Man vergesse dabei nicht die idealistische Grundanschauung Bhartṛhari's, nach der die Dinge bloß Bilder in der Erkenntnis sind.

die Worte hervorgerufen wird (v. 53). Die Worte stützen sich dabei auf ein Erkenntnisbild, welches nur einen Teil des wahren Seins spiegelt und drücken dieses in fremder Form aus, während es seiner eigenen Form nach unerkannt bleibt (v. 54). Diese Beschaffenheit der Erkenntnis und der Worte gilt im gewöhnlichen Leben in gleicher Weise für alle, für Wissende sowohl wie auch für die gewöhnlichen Menschen (v. 55). Es gibt aber darüber hinaus eine höhere reine Erkenntnis, die Erkenntnis eines Allwissenden, die ohne Hilfe der Sinnesorgane alle Erscheinungsformen erkennt, die im höchsten Sein vereinigt sind, und schließlich eine reinste Erkenntnis, in der alle einzelnen Erscheinungsformen verschwunden sind (v. 56). Dieser reinen Erkenntnis gegenüber bedeutet das Spiegeln äußerer Erscheinungsformen in der gewöhnlichen Erkenntnis eine Trübung oder Befleckung, die sich aus der Vermischung mit den Objekten ergibt (v. 57). Und ebenso wie die Erkenntnis durch diese Trübung eine Entstellung ihres wahren Wesens erfährt, verliert auch das wahre Sein, sofern es als Objekt erscheint, sein eigenes Wesen (v. 58).

Nachdem so die Erscheinungswelt charakterisiert ist, wie sie sich im gewöhnlichen Leben in Sprache und Erkenntnis darstellt, geht Bhartṛhari zur Erörterung von Sein und Nichtsein über, durch welche das Werden und Vergehen in den drei Zeiten bedingt ist.

Sein und Nichtsein im gewöhnlichen Sinne richten sich beide nach der Auffassung und dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens, da Erkenntnis, Wort und Gegenstand, die ihnen zugrunde liegen, sämtlich, wie eben gezeigt, irrig sind (v. 59). Denn Sein und Nichtsein in diesem Sinne gehören dem Reich der Vielheit an, wo jedes Wesen in seiner Art durch den Gegensatz zu Andersartigen bedingt ist. Daher setzen auch Sein und Nichtsein sich gegenseitig voraus (v. 59 a). Bei dem einen wahren Wesen, von dem Sein und Nichtsein als Vorstellungen nicht verschieden sind, gäbe es kein Werden und Vergehen, weil ein wirkliches Nichtsein nicht zum Sein werden kann und ein wirkliches Sein nicht zum Nichtsein (v. 60). Denn auf ein Nichtsein kann wegen seiner Unfaßbarkeit eine Ursache nicht einwirken. Und bei einem Sein, das zwar faßbar ist, aber bereits

besteht, kann die Ursache nichts weiter hervorbringen (v. 61). Rechnet man also mit einem wirklichen Wesen, so ist man zur Annahme genötigt, daß alles ein Nichtsein oder ein Sein ist. Ein von dem Einen verschiedener anderer Zustand ist in Wirklichkeit nicht möglich (v. 62). Daher lassen auch die Sāṃkhya, welche ein wirkliches Sein annehmen, ein Nichtsein nicht gelten, während die Mādhyamika, welche ein Nichtsein lehren, kein wahres Sein gelten lassen (v. 63). Daher ist alles von Natur aus eine Einheit ohne Zweiheit (v. 64). Nur im Bereich der Vorstellungen gibt es die verschiedenen Abgrenzungen, welche die Vielheit bedingen (v. 64). Mit der Zweiheit, welche im Sein und Nichtsein besteht und welche daher dem Bereich der Vorstellungen angehört, steht es somit ebenso wie mit den vier Formen des Nichtseins, welche die Vaiśeṣika annehmen (v. 65) ⁴⁵⁾.

In der anschließenden Erörterung stellt Bhartṛhari das Nichtsein in den Vordergrund und zeigt zunächst, daß die Annahme eines realen Nichtseins auf die verschiedensten Schwierigkeiten stößt. Ist das Nichtsein real, so kann es weder im Verhältnis zu einem Sein noch zu einem andern Nichtsein in einem Widerspruch stehen oder nicht, vorhanden sein oder nicht, ein Nacheinander bilden oder nicht (v. 66—66 a). Ferner ist unter dieser Voraussetzung eine Verschiedenheit des Nichtseins in den drei Zeiten unmöglich. Damit wird aber auch das Sein in den drei Zeiten unmöglich gemacht (v. 67). Auch wäre es unmöglich, daß etwas unter dem Einfluß eines andern sein Wesen aufgibt, das heißt, vergeht. Und ebenso wäre es unmöglich, daß etwas durch ein anderes oder durch sich selbst sein Wesen empfängt (v. 68). Wäre das Nichtsein mit dem Sein wesensgleich, so wäre das ein Widerspruch. Wäre es verschieden, so wäre eine Einwirkung nicht möglich. Schaltet man aber beide Möglichkeiten aus, dann hört jedes Geschehen auf (v. 69). Daher lehren die Anhänger des Vedānta, daß alles Vorstellung ist und daß nur der Wirklichkeit zukommt, was den Vorstellungen von Subjekt und Objekt, von Seher, Gesehenem und Sehen zugrunde liegt (v. 70). Die Worte dagegen, die Allgemeines und Besonderes ausdrücken,

⁴⁵⁾ Nach Helarāja.

beziehen sich nur auf die unwirklichen Vorstellungen (v. 71). Zu bedenken ist auch, daß das Vorhandensein eines Nichtseins nicht das entsprechende Sein unmöglich macht, und daß bei seinem Vergehen nicht dieses Sein entsteht, wie es doch zu erwarten stünde, wenn das Nichtsein etwas Wirkliches wäre (v. 72)⁴⁶). So macht das Vorhandensein einer bunten Kuh nicht das einer schwärzlichen unmöglich, und ihr Verschwinden hat nicht das Vorhandensein der andern zur Folge (v. 73). Und diese Erwägungen, welche das Verhältnis des Nichtseins zum Sein betreffen, lassen sich in gleicher Weise auch im Hinblick auf sein Verhältnis zu seinem eigenen Nichtsein aufstellen (v. 74).

Nachdem so die Schwierigkeiten besprochen sind, die sich ergeben, wenn man das Nichtsein als etwas Reales betrachtet, geht Bhartṛhari auf die Schwierigkeiten über, die der Annahme entgegenstehen, daß das Nichtsein ein bloßes Nichtvorhandensein ist. Wenn etwas unwirklich ist und daher außerhalb des Bereiches aller Worte liegt, kann eine Bestimmung, welche sich auf wirkliche Dinge bezieht, von ihm nicht ausgesagt werden (v. 75). Außerdem findet bei etwas Unwirklichem eine Ursache für ihr Wirken keinen Ansatzpunkt. Dennoch sehen wir beim Eintreten einer Ursache etwas in Erscheinung treten, das früher nicht vorhanden war (v. 76). Wenn man ferner nach dessen früherem Zustand fragt, so setzt schon der Ausdruck „früherer Zustand“ eine Grundlage voraus. Denn ohne eine wirkliche Grundlage sind diese Worte nicht möglich (v. 77). Ebenso wenig kann eine Grundlage fehlen, wenn man davon spricht, daß etwas später sein wird oder nicht sein wird. Ein bloßes Nichtvorhandensein gibt aber keine solche Grundlage ab (v. 78). Wir stehen somit vor der merkwürdigen Tatsache, daß unvermittelt, teillos und ohne Nacheinander Dinge, die früher nicht vorhanden waren, in Erscheinung treten (v. 79).

Daher hat es das gewöhnliche Leben nur mit Dingen zu tun, welche ein Werk der Vorstellung sind, behandelt sie aber, wie wenn

⁴⁶) Das bezieht sich nach Helarāja auf die Annahme einer eigenen Kategorie Nichtsein durch das Vaiśeṣika, und zwar ist hier das gegenseitige Nichtsein (*anyonyābhāvah*) gemeint.

sie wirklich wären (v. 80). Demgegenüber sehen die Anhänger des Vedānta darin nur eine Kraft (*śaktiḥ*) des wahren Seins. Auch das zeitliche Nacheinander ist nach ihrer Lehre im wahren Sein begründet (v. 81). Daher sind Nacheinander und Gleichzeitigkeit, Sein und Nichtsein in Wirklichkeit wesensgleich (v. 82). Wenn man im gewöhnlichen Leben von einer Verschiedenheit der Zeit spricht, so folgt aus dieser bloßen Ausdrucksweise noch keine wirkliche Verschiedenheit (v. 83). In solchen Fällen schafft sich die Vorstellung eine Grundlage und fußt nicht auf dem bloßen Nichtsein. Und dieser Tätigkeit der Vorstellung sind keine Schranken gesetzt, auch wenn keine wirklichen Dinge vorliegen (v. 84). Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das eine ewige Wesen, das Sein und Nichtsein in sich vereinigt, durch die Verschiedenheit seiner Kräfte in vielfacher Gestalt als Gegenstand der Worte erscheint (v. 85). Mit einem letzten Vers stellt Bhartṛhari die Beziehung zur grammatischen Lehre her. Dann schließt dieser Abschnitt und mit ihm das ganze Kapitel.

Wenden wir uns nun zum Werk Dignāga's und vergleichen wir es mit dem besprochenen Abschnitt Bhartṛhari's, so sehen wir zunächst rein äußerlich folgendes. Als Einleitung hat Dignāga einen Vers vorausgeschickt, der ganz allgemein das Geschehen auf den drei Zeitstufen als widerspruchsvoll und die drei Zeiten, so wie sie erscheinen, für unwirklich erklärt. Dann folgt der besprochene Abschnitt aus dem Prakīrṇam Bhartṛhari's mit geringen Änderungen. Weggelassen sind nur wenige Verse (vv. 63, 70—71, 83—84). Als Abschluß sind zwei Verse angefügt, die ebenfalls Bhartṛhari nachgebildet sind. Doch stammen die betreffenden Verse Bhartṛhari's, die häufig zitiert werden, aus einem andern Werk, nicht aus dem Prakīrṇam⁴⁷⁾.

Was die Übereinstimmung im einzelnen betrifft, so ist ein genauer Vergleich der Verse Dignāga's mit ihrem Vorbild dadurch erschwert, daß die tibetische Übersetzung das Sanskrit nur mangelhaft wider-

⁴⁷⁾ Sie werden von Bhartṛhari selbst in seiner Vṛttiḥ zum 1. Kapitel des Vākyapadīyam zitiert (S. 8, 7 ff.). Vermutlich stammen sie aus seiner Śabdadhātusamīkṣā.

gibt. Außerdem ist sie ausgesprochen schlecht und grobe Fehler sind nicht selten⁴⁸⁾. Doch ist in den meisten Fällen die sachliche Übereinstimmung vollständig. Und wenn wir nicht eine bloße sprachliche Umstilisierung annehmen wollen, für die übrigens die wenigen Zitate nicht sprechen⁴⁹⁾, so müssen wir sagen, daß Dignāga diese Verse einfach übernommen hat. Änderungen zeigen sich nur wenige⁵⁰⁾. Die Verse 2 und 3 sind leicht umgeformt. Dabei ist *uddeśajā* durch *brtag pas skye ba'i* und *āhānyarūpeṇa svarūpeṇānirūpitam* durch *spyi yi ño bo dañ rañ gi ño bos rtogs par byed* ersetzt. In Vers 13 ist *tha sñad kyis* hinzugefügt. In Vers 14 steht an Stelle von *dvaividyam gsum dmigs pa*, womit *traikālyam* gemeint sein dürfte. In Vers 29 sagt Dignāga an Stelle von *bhāvaśaktiṃ manyante nus par 'dod sems pa*⁵¹⁾. In Vers 32 schließlich ist *mātrābhiḥ* durch *skra śad kyis* und in Vers 33 *amalaṃ brahma* durch *viññānam* ersetzt. Die Änderungen sind also geringfügig. Wirklich wesentlich ist nur, daß Dignāga an die Stelle von Bhartṛhari's Brahma 'das Erkennen (*viññānam* oder *cittam*) der Buddhisten gesetzt hat. Damit erhebt sich aber neuerlich und in verstärktem Maße die vorhin gestellte Frage: Wie kam Dignāga dazu, fremde Verse auf solche Weise zu übernehmen, ja ein ganzes Werk aus solchen Versen zusammenzustellen, die er nur in wenigen Einzelheiten änderte?

An sich ist eine solche Übernahme fremder Verse in Indien nicht unerhört. Man widerlegt den Gegner, indem man seine Aussage im eigenen Sinn berichtet. Ein Beispiel aus wenig späterer Zeit bietet der Jaina Philosoph Mallavādī, der im 8. Kapitel seines *Nayacakram*

⁴⁸⁾ So ist Vers 22 *tadabhāve 'pi* durch *de tshe dños po yañ* (*tadā bhāve 'pi*), Vers 28 *mukhyena* durch *sgo nas* (*mukhena*) übersetzt, usw.

⁴⁹⁾ Ausdrücklich zitiert wird Vers 24 cd von Jayaratha, *Tantrāloka* vivekaḥ IX, S. 18, ^{6 f.}; aller Wahrscheinlichkeit nach aus der *Traikālyaparikṣā* und nicht aus dem *Prakīrnam* genommen sind die Zitate bei Prajñākaragupta, *Pramāṇavārttikālamkāraḥ* S. 622, ¹ und im Anhang zu Manorathanandī's *Pramāṇavārttikavṛttiḥ* S. 522, ^{7 f.}

⁵⁰⁾ Ich berücksichtige nur Verschiedenheiten, von denen anzunehmen ist, daß sie nicht den Übersetzern zur Last fallen.

⁵¹⁾ In der nächsten Zeile ist aber bezeichnenderweise *bhāvah* beibehalten.

den bekämpften Versen Dignāga's immer wieder Umformungen in seinem Sinn gegenüberstellt⁵²). Auch die große Zahl der unverändert übernommenen Verse ließe sich erklären. Vermutlich hat Dignāga wie bei den meisten seiner Werke auch zu den Versen der Traikālyaparīkṣā einen Kommentar geschrieben, der nur für uns verloren ist. Und in einem solchen Kommentar konnte leicht der eigene Standpunkt gegenüber Bhartṛhari ausführlich dargelegt und begründet werden. Die Hauptschwierigkeit liegt jedoch in folgendem. Eine Widerlegung des Gegners durch Umformung seiner eigenen Aussage ist nur denkbar, wenn man selber die Anschauungen vertritt, die in der Umformung ausgesprochen sind. Die Verse der Traikālyaparīkṣā entsprechen aber auch in ihrer Umformung keineswegs dem, was wir aus den logischen Werken als Lehre Dignāga's kennen. Und zwar sind es vor allem zwei Punkte, die einen grundlegenden Unterschied bedeuten. Dignāga hat in der Traikālyaparīkṣā an die Stelle des Brahma Bhartṛhari's buddhistischer Lehre entsprechend das Erkennen gesetzt. Aber dieses Erkennen ist wie das Brahma ewig und unveränderlich (*rnam par mi 'gyur*) und läßt den Trug der Erscheinungswelt aus sich hervorgehen⁵³). In den logischen Werken verwendet er dagegen nicht einmal das Grunderkennen (*ālayavijñānam*) der Yogācāra, geschweige denn, daß von einem brahmaähnlichen Erkennen die Rede wäre. Ferner haben wir gesehen, daß in den logischen Werken Dignāga's die Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung eine entscheidende Rolle spielt, und daß ihn der Ausbau der Lehre von der Vorstellung ganz besonders beschäftigte. Bhartṛhari dagegen, für den jede Erkenntnis von Worten begleitet ist, kennt einen solchen Unterschied nicht. Für ihn stehen Wahrnehmung und Vorstellung sowohl der Erkenntnis wie auch dem Objekt nach vollkommen auf gleicher Stufe. Alle Äußerungen in diesem Sinn hat aber Dignāga unverändert in die Traikālyaparīkṣā übernommen. Somit zeigt sich zwischen Traikālyaparīkṣā und den logischen Schriften Dignāga's in entscheidenden Punkten ein schroffer Gegen-

⁵²) Bei Jaina ist dergleichen besonders häufig.

⁵³) Selbst der Ausdruck *vivartate* (*rnam par 'jug*) ist beibehalten.

satz. Und dieser Gegensatz fordert gebieterisch eine Erklärung.

Diese Erklärung bringt ein weiteres Werk Dignāga's, sein *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ*. Bei diesem handelt es sich um ein Werk, wie sie vor allem durch die ältere Yogācāra-Schule gebräuchlich geworden waren. Die allmählich unübersehbar gewordene Menge der älteren Mahāyāna-Literatur, vor allem der Mahāyāna-Sūtren mit der verwirrenden Mannigfaltigkeit ihrer Lehren, hatte dazu genötigt, diese Lehren in übersichtlicher, systematischer Form zusammenzufassen, und sowohl Maitreya-nātha wie auch Asaṅga haben solche Zusammenfassungen geschrieben. So stellt z.B. Maitreya-nātha in seinem *Abhisamayālaṃkāraḥ* den Inhalt der *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* in knappster Form straff geordnet dar und sein *Mahāyānasūtrālaṃkāraḥ* will die wesentlichen Lehren der *Bodhisattvabhūmiḥ* wiedergeben. Ein Werk derselben Art ist nun auch Dignāga's *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ*, und zwar schließt er sich an die *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* an. Sein Inhalt ist kurz folgender⁵⁴):

Zunächst erklärt Dignāga, was unter *Prajñāpāramitā* zu verstehen ist (v. 1). Dann zählt er die acht Gegenstände auf, welche den Inhalt der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* ausmachen (v. 2). Es sind dies 1. die Grundlage (*āśrayaḥ*), d. h. der Buddha als erster Verkünder der Lehre, 2. die Eignung (*adhikāraḥ*), da sich die Verkündigung der Lehre der Aufnahmefähigkeit der Hörer anpaßt, 3. die Betätigung (*karma*), nämlich das Eindringen in die Lehre, 4. die Betrachtung (*bhāvanā*), d. h. die wiederholte Vergegenwärtigung der Lehre, welche dazu dienen soll, die 10 Vorstellungen, die den Geist von der Wahrheit ablenken (*vikṣepavikalpāḥ*), zu beseitigen, 5. die Einteilung (*prabhedaḥ*) der Lehre von der Leerheit aller Dinge in 16 Abarten nach den 16 Abarten der Leerheit (*śūnyatā*), 6. die Merkmale (*liṅgaḥ*), an denen die Werke des Versuchers Māra zu erkennen sind, und ebenso die Merkmale des Bodhisattva, der von keinem Rückfall mehr bedroht ist, 7. das Unheil (*āpat*), das in Werken besteht, welche der Lehre Schwierigkeiten bereiten, oder darin, daß man die Lehre zurückweist und sie für verderb-

⁵⁴) Vgl. Anhang 2.

lich hält, und schließlich 8. die Vorzüge (*anuśamsaḥ*) der Lehre, vor allem der Segen, den ihr Hören und ihre Weiterverbreitung bringt. Die nächsten Verse geben an, welche Bedeutung die einleitende Erzählung hat (v. 3 f.). Sie wird aber ausdrücklich als nebensächlich bezeichnet. Wirklich wichtig sind nur die genannten Gegenstände. Diese erhöhen sich auf 32, wenn man die 16 Arten der Leerheit berücksichtigt, sowie die 10 Zerstreuungen des Geistes, welche durch die Betrachtung beseitigt werden (v. 5—7). Eine ausführliche Darstellung der 32 Gegenstände gibt Dignāga allerdings nicht. Er beschränkt sich auf eine kurze Aufzählung und Erklärung der 16 Arten der Leerheit (v. 8—18) und eine etwas eingehendere Besprechung der 10 Zerstreuungen und ihrer Bekämpfung (v. 19—54). Dann schließt er mit einigen allgemeinen Bemerkungen v. 55—58).

Schon der Entdecker und Herausgeber des Textes, G. TUCCI, hat bemerkt, daß Dignāga in diesem Werk von Maitreyaṇātha abhängt. Die Aufzählung der 16 Arten der Leerheit stimmt fast genau mit der Aufzählung in Maitreyaṇātha's *Madhyāntavibhāgaḥ* I v. 17—20 überein⁵⁵) und die 10 Zerstreuungen, welche zu vermeiden sind, werden in der gleichen Weise im *Mahāyānasūtrālamkāraḥ* XI v. 77 aufgezählt. Vor allem aber fußt Dignāga durchwegs auf den Anschauungen Maitreyaṇātha's, welche sich von denen Asaṅga's wesentlich unterscheiden⁵⁶). Stellen wir zusammen, was sich seinen Andeutungen entnehmen läßt und für unsere Zwecke von Bedeutung ist, so erhalten wir folgendes Bild:

Die höchste Wesenheit ist das zweiheitlose Wissen (*advayaṃ jñānam*), d. h. die Erkenntnis, welche von den Vorstellungen von Subjekt und Objekt frei ist (v. 1). Sie ist der Keim (*gotram*) des Buddhatums und besteht als solcher aus Mitleid und Einsicht (v. 11). Daher kann sie auch einfach als der Vollendete (*tathāgataḥ*) bezeichnet werden (v. 1). Die Erkenntnis ist von Natur aus rein (*prakṛtivyavadānikam*), (v. 37), aber durch die Kraft des Nicht-

⁵⁵) Die starken Unterschiede in der Erklärung der 16 Arten der Leerheit bei *Mādhyamika* und *Yogācāra* hat bereits E. Obermiller nachdrücklich betont; vgl. *Indian Historical Quarterly* 9/1933, S. 1023.

⁵⁶) Ich verweise dafür auf meine Darstellung in „Die Philosophie des Buddhismus“, *Texte der indischen Philosophie II*, Akademie-Verlag, Berlin 1956.

wissens (*avidyā*) wird ihr wahres Wesen verdeckt und sie erscheint in anderer Gestalt (v. 38 f.). Es spiegelt sich also in ihr etwas Nichtwirkliches (v. 42) und dadurch entsteht der Trug der Erscheinungswelt, indem man das Erscheinungsbild in der Erkenntnis (*ākāraḥ*) als äußeren Gegenstand auffaßt (v. 26). Die ganze Erscheinungswelt ist somit bloße Vorstellung. Ihre Irrigkeit gilt insbesondere auch für die Sprache und ihre Gegenstände. Da die Gegenstände nur nach außen verlegte Erkenntnisbilder darstellen, aber nicht wirklich sind, entsprechen sie nicht dem, was die Worte ausdrücken, und die Worte entsprechen nicht den Gegenständen. Und es besteht daher auch keine wirkliche Verbindung zwischen beiden (v. 48 ff.).

Damit ist uns aber bereits die Möglichkeit an die Hand gegeben, das Problem zu lösen, vor welches uns die *Traikālyaparīkṣā* gestellt hat. Diese Anschauungen sind es nämlich gerade, welche wir bei Dignāga voraussetzen müssen, wenn wir seine Umarbeitung der Verse Bhartṛhari's begreifen wollen. Von kleineren Übereinstimmungen abgesehen, finden wir hier die Annahme einer Erkenntnis, welche dem Brahma Bhartṛhari's ähnelt. Und die gesamte Erscheinungswelt wird als Schöpfung der Erkenntnis betrachtet, ohne daß zwischen Wahrnehmung und Vorstellung ein Unterschied gemacht würde (vgl. v. 27). Alles wird also klar, sobald wir annehmen, daß Dignāga zur Zeit, als er die *Traikālyaparīkṣā* schrieb, sich zur Schule Maitreyanātha's bekannte und ihre Anschauungen vertrat. Denn wenn auch ein Werk wie der *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ* allenfalls von einem fremden Standpunkt aus geschrieben werden konnte, die Umarbeitung der Verse Bhartṛhari's in der *Traikālyaparīkṣā* ist nur vom eigenen Standpunkt des Verfassers aus vorstellbar.

Dieser Annahme steht nun weiter nichts im Wege. Denn die Richtung Maitreyanātha's bestand in der Yogācāra-Schule neben der Richtung Asaṅga's noch über Dignāga hinaus und hatte z. B. noch in dem jüngeren Zeitgenossen Dignāga's Sthiramati von Valabhī einen namhaften Vertreter⁵⁷⁾. Und daß Dignāga im Laufe seines

⁵⁷⁾ Vgl. meinen Aufsatz „*Amalavijñānam und Ālayavijñānam*“ in „Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie“, Hamburg 1951.

Lebens seine Anschauungen änderte, ist ohne weiteres denkbar. Wir müssen uns nur fragen, in welchem Verhältnis die Werke, welche diesen Standpunkt vertreten, zu seinen logischen Schriften stehen, ob sie früher oder später anzusetzen sind.

Hier ist nun, meiner Ansicht nach, nur eine Antwort möglich. Wie wir gesehen haben, nimmt die Ausgestaltung der Lehre von der Vorstellung im Schaffen Dignāga's während der Abfassung der logischen Schriften eine maßgebende Stelle ein und sein letztes und reifstes Werk, der *Pramāṇasamuccayaḥ*, zeigt sie in ihrer vollendetsten Form. Es scheint mir ganz undenkbar, daß er diese mühsam erarbeitete Lehre später wieder aufgegeben haben sollte, um zu einem überwundenen Standpunkt zurückzukehren. Die Anschauungen, wie er sie im *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ* vertritt, müssen also einer früheren Zeit angehören. Dafür spricht auch folgendes. Im *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ* zeigt sich Dignāga vollkommen in fremden Anschauungen befangen. Es ist daher nur natürlich, dieses Werk in seine Jugend zu verlegen, als seine eigene Gedankenwelt noch nicht entwickelt war. Auch anderes weist in diese Richtung. Zum *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ* schrieb ein Freund Dignāga's, Triratnadāsa, einen Kommentar⁵⁸), während er selbst dessen *Guṇāparyantastotram* erklärte⁵⁹). Auch das entspricht eher dem Verhältnis zwischen jungen Anfängern⁶⁰). Den Kommentar zum *Guṇāparyantastotram* hat wohl der junge Dignāga geschrieben, nicht der Meister des *Pramāṇasamuccayaḥ*.

Es spricht also alles dafür, daß der *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ* älter ist als die logischen Schriften Dignāga's und daß er in die Anfänge seiner schriftstellerischen Tätigkeit gehört. Das heißt allerdings, daß die Entwicklung Dignāga's von der extremen *Yogācāra*-Lehre der Richtung *Maitreya-nātha*'s ausging und allmäh-

⁵⁸) *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahavivaraṇam* T 1517 = No. 3810.

⁵⁹) *Guṇāparyantastotraṭīkā* No. 1156 und 4560.

⁶⁰) So wenig verläßlich Tāranātha's Nachrichten im allgemeinen auch sind, so mag doch erwähnt werden, daß auch nach seiner Darstellung die Abfassung dieser Werke in die Jugend Triratnadāsa's fällt (*Tāranāthae de doctrinae Buddhicae in India propagatione narratio*, ed. A. Schiefner, Petropoli 1868, S. 109 f.; Übersetzung S. 140 f.).

lich zu einer Annäherung an Anschauungen der Sautrāntika-Schule führte. Und das widerspricht der herkömmlichen Vorstellung. Aber in der Wissenschaft entscheidet nicht eine fragwürdige Überlieferung, sondern die gewissenhafte Interpretation der Quellen.

Ich sehe also im Prajñāpāramitāpīṇḍārthasaṃgrahaḥ den Ausgangspunkt, von dem aus wir die Entwicklung Dignāga's zu verfolgen haben. Er ist aber nicht das einzige Werk dieser frühen Periode. Noch ein kleines Werk von wenigen Versen gehört der gleichen Zeit an, der Yogāvatāraḥ⁶¹⁾, und wir wollen wenigstens einen kurzen Blick darauf werfen, ehe wir in unserer Untersuchung fortfahren⁶²⁾.

Der Yogāvatāraḥ schildert in knappster Form den Gang der Versenkung, welche zur erlösenden Erkenntnis führt. Voraussetzung ist die richtige Belehrung über die heilige Lehre und die höchste Wahrheit. Dann beginnen die Versenkungsübungen selbst. Das Hauptziel ist dabei die Erreichung des zweiheitlosen Wissens. Es gilt daher, alle gegensätzlichen Vorstellungen, vor allem die Vorstellungen von Subjekt und Objekt (*grāhyam* und *grāhakam*) auszuschalten. Das geschieht, indem man alle Objekte als einen bloßen Trug erkennt. So schaut man das Erkennen in seiner eigenen, von allen Vorstellungen freien, anfangslosen Gestalt, wobei auch das Subjekt in dieser Erscheinungsform aufgeht. Dieser Zustand ist es, den man Soheit (*tathatā*) oder Höhepunkt der Wirklichkeit (*bhūtakotīḥ*) nennt.

Bis hierher entspricht der Gang der Versenkung dem, was gewöhnlich der Weg des Schauens heißt (*darśanamārgaḥ*). Die weiteren Bemerkungen Dignāga's beziehen sich auf den Weg der Betrachtung (*bhāvanāmārgaḥ*). Er führt zur Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung (*saṃjñāveditanirodhaḥ*) und zur Erwerbung der fünf übernatürlichen Kenntnisse (*abhijñāḥ*), welche der Yogī in vielfacher Weise zum Wohl der Wesen verwendet. So erlangt er schließlich die höchste Stufe, auf der er gleich einem Diamanten (*vajraḥ*) unverletzlich und unerschütterlich, keinen Anfechtungen mehr aus-

⁶¹⁾ Siehe Anhang 3.

⁶²⁾ Von einigen Stotras, die Dignāga zugeschrieben werden und die vermutlich auch der frühen Zeit angehören, sehe ich hier ab.

gesetzt verweilt. Es ist dies die diamantgleiche Versenkung (*vajropamaḥ samādhiḥ*). Diese Versenkung nennt Dignāga Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) und fügt noch hinzu, daß dem, der sie erreicht hat, auch die verschiedensten anderen Versenkungsformen zugänglich sind.

Schon der erste Blick zeigt, daß wir es hier mit einer Schilderung des Versenkungsweges zu tun haben, die trotz manchen kleineren Abweichungen in allen wesentlichen Zügen der Schilderung entspricht, wie wir sie beispielshalber in Maitreya-nātha's Mahāyāna-sūtrālamkāraḥ Kapitel 14 finden⁶³). Die Benennung der höchsten Versenkungsstufe als Vollkommenheit der Einsicht stellt ferner die Beziehung zum Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ her, während die Bezeichnung des höchsten Zustandes als Soheit (*tathatā*) und Höhepunkt des Wirklichen (*bhūtakotiḥ*) eine deutliche Scheidelinie gegenüber der Madhyamaka-Lehre zieht und dem System Maitreya-nātha's entspricht⁶⁴). Wir sind also berechtigt, neben dem Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ auch im Yogāvatāraḥ ein Zeugnis der Zeit zu sehen, in der sich Dignāga zur Schule Maitreya-nātha's bekannte.

Und nun wollen wir uns der Frage zuwenden, welcher Weg von diesen Werken zu den Schriften der logischen Periode führt. Denn wie wir bereits gesagt haben, trennt beide eine breite Kluft. Wie läßt sich diese überbrücken?

Auch diese Frage können wir mit Hilfe der erhaltenen Werke Dignāga's beantworten, und zwar ist es vor allem ein Werk, das dafür von entscheidender Wichtigkeit ist, das Upādāyaprajñaptiprakaraṇam⁶⁵).

⁶³) Vorbereitung und *darśanamārgaḥ* v. 1—41, *bhāvanāmārgaḥ* v. 42—51, *vajropamaḥ samādhiḥ* s. v. 45.

⁶⁴) Die Zuweisung des Werkes in der nepalischen Handschrift an Nāgārjuna kommt daher nicht in Frage. Es ist jedoch bezeichnend, daß die nichtlogischen Werke Dignāga's der Gefahr ausgesetzt waren, anderen Verfassern zugeschrieben zu werden.

⁶⁵) T 1622 Ts'iu yin kia chō louen. *Kia (che) chō* bedeutet *prajñaptiḥ*. Mit *ts'iu yin* gibt Yi-tsing meiner Meinung nach hier *upādāya* wieder. Über die Probleme des Werkes hat H. Kitagawa in einem eigenen Aufsatz gehandelt: A study

Das Upādāyaprajñaptiprakaraṇam ist ein kurzer Text, der aus 13 Versen und einem Kommentar dazu besteht. Es beginnt mit der Erklärung, daß sich der Buddha bei seiner Verkündung auf Dinge stützt, die nur der Benennung nach existieren (*prajñaptisat*). Solche Dinge können von dreierlei Art sein: 1. ein Ganzes (*pinḍaḥ* oder *samudāyaḥ*), wobei eine räumliche Vielheit als Einheit erscheint, 2. eine Reihe (*saṃtānaḥ*), wobei eine zeitliche Vielheit als Einheit erscheint, und 3. Zustände (*avasthā*), welche bei einem Ganzen oder einer Reihe auftreten. Daß alle drei nur der Benennung nach existieren, läßt sich auf folgende Weise zeigen. Nur von wirklichen Dingen läßt sich Gleichheit (*ekatvam*) und Verschiedenheit (*anyatvam*) aussagen. Prüft man aber die genannten drei Arten von Dingen, so zeigt es sich, daß bei ihnen eine solche Aussage unmöglich ist. Sie können daher nicht wirklich, sondern nur der Benennung nach vorhanden sein. Diese Beweisführung füllt den größten Teil des Werkes (v. 1—9), indem Dignāga z. B. fragt, ob ein Ganzes gleich seinen Teilen oder von ihnen verschieden ist, und zeigt, daß beides nicht der Fall sein kann.

Gegen diese Ausführungen erhebt nun ein Gegner den Einwand (p. 886 c 18 ff.), daß die ganze Verkündung des Buddha haltlos und sinnlos wird, wenn alles, wovon er spricht, nicht wirklich, sondern nur der Benennung nach vorhanden ist. Zur Antwort darauf wiederholt Dignāga zunächst (p. 887 a 14 ff.)⁶⁶) nochmal seine Erklärung, daß sich Gleichheit und Verschiedenheit nur von wirklichen Dingen aussagen lassen, und daß von einem Ganzen usw. eine solche Aussage nicht möglich ist. Dann stützt er seine Behauptung durch eine weitere Darlegung. Wenn das Vorhandensein eines Dinges nicht durch ein anderes bedingt ist, wenn es die Erkenntnis daher auch erfaßt, wenn man jenes entfernt, dann ist es wirklich. Wenn es die Erkenntnis dagegen nicht mehr erfaßt, sobald jenes entfernt wird, wenn also sein scheinbares Vorhandensein durch jenes bedingt ist, dann handelt es sich um eine bedingte Benennung (*upādāya*

of a short philosophical treatise ascribed to Dignāga, Sino-Indian Studies, Vol. V (Liebenthal Festschrift), Nos. 3—4, p. 2—13.

⁶⁶) Ich weiche in der Auffassung dieses Abschnittes von H. Kitagawa ab.

prañāptih) und wir sagen, daß es nur der Benennung nach besteht. Das gilt zum Beispiel von einem Ganzen, das nicht mehr erkannt wird, wenn man die Bestandteile, aus denen es zusammengesetzt ist, die Form (*rūpam*) usw. entfernt. Spricht man trotzdem auch bei solchen Dingen von Gleichheit und Verschiedenheit, so handelt es sich daher um eine irrige Redeweise. Im übrigen handelt es sich bei allen solchen Dingen um Erscheinungen im Erkennen, welche getrennt von ihm keinen Bestand haben.

Daran schließt Dignāga noch eine weitere Beweisführung, welche der anfangs gegebenen parallel läuft. Die besprochenen Dinge können auch deshalb nicht wirklich sein, weil sie weder verursacht (*samskr̥taḥ*) noch nichtverursacht (*asamskr̥taḥ*) sind. Dann faßt er zusammen: So wie die Menschen im gewöhnlichen Leben von solchen Dingen sprechen, indem sie die bedingten Benennungen gebrauchen, ohne in ihr wahres Wesen einzudringen, so verwendet auch der Buddha diese Benennungen, um mit ihrer Hilfe die Wesen zur Erlösung zu führen, vermeidet es aber, über ihre Gleichheit oder Verschiedenheit und damit über ihr wahres Wesen irgendetwas auszusagen.

Schon diese kurze Inhaltsangabe zeigt, daß wir es hier mit einem ganz andern Gedankenkreis zu tun haben als bisher. Es treten hier Vorstellungen auf, welche dem System Maitreya-nātha's fremd sind. Dazu gehört vor allem die Vorstellung, nach der Dignāga sein Werk benannt hat, daß es nämlich Dinge gibt, die nur der Benennung nach existieren (*prañāptisat*)⁶⁷⁾. Und wir wissen auch, woher diese Vorstellung stammt. Es war vor allem die Schule der Sautrāntika, welche mit ihr arbeitete⁶⁸⁾. Die Erklärung dieses Begriffes, wie sie zur Zeit Dignāga's galt, gibt Vasubandhu der Jüngere⁶⁹⁾ in seinem Abhidharmakośaḥ VI v. 4, und durch Saṃghabhadra lernen wir

⁶⁷⁾ Trotz den verschiedenen Versuchen, sie miteinander in Verbindung zu setzen, sind *prañāptisat* und *samvrtisat* grundsätzlich auseinanderzuhalten.

⁶⁸⁾ Die älteren Schulen, welchen die gleiche Anschauung zugeschrieben wird, sind für Dignāga bedeutungslos.

⁶⁹⁾ Ich halte an meiner Unterscheidung der beiden Vasubandhu trotz den Einwendungen von P. S. Jaini fest. Wie ich schon bei früherer Gelegenheit ausgesprochen habe („Die Philosophie des Buddhismus“, S. 351), hat auch der jüngere

auch die etwas einfachere und altertümlichere Erklärung kennen, welche der erste große Systematiker der Sautrāntika-Schule, Śrīlāta, gab⁷⁰). Danach existieren Dinge nur der Benennung nach, wenn bei ihrer Zertrümmerung oder Zerlegung in ihre Bestandteile (*bhedah* und *apohah*) die ursprüngliche Vorstellung verschwindet. Dabei kann die Zerlegung tatsächlich erfolgen, wenn man z. B. einen Topf zerschlägt, oder in Gedanken, wenn man z. B. Wasser in seine Bestandteile zerlegt⁷¹). Wie Dignāga diese Anschauung in seinem Werk verwendete, hat die Inhaltsangabe gezeigt. Aber auch bei dem Gedanken, auf den er seine Beweisführung vor allem gründet, daß man nämlich nur bei wirklichen Dingen von Gleichheit (*ekatvam*) und Verschiedenheit (*anyatvam*) sprechen kann, können wir die Herkunft feststellen, und zwar finden wir auch ihn in der Sautrāntika-Schule ausgesprochen, anlässlich der Auseinandersetzung mit der Schule der Vātsīputriya in der Frage des Vorhandenseins einer Person (*pudgalah*)⁷²). Auch die Gruppe der drei Arten von Dingen, welche nur der Benennung nach existieren, hat Dignāga allem Anschein nach nicht selbst zusammengestellt, sondern bereits übernommen⁷³).

Es zeigt sich also in voller Deutlichkeit, daß Dignāga im Upādāya-prajñāptiprakaraṇam stark von fremden Anschauungen beeinflusst ist, und zwar von Anschauungen, die aus den Gedankenkreisen der Sautrāntika stammen. Wie ist er dazu gekommen?

Das ist nun wohl nicht so seltsam, wenn wir uns vergegenwärtigen, was wir bisher über seine Anfänge festgestellt haben. Seine ersten

Vasubandhu, wenn auch erst im hohen Alter, den Übertritt zum Mahāyāna vollzogen, und er ist der Verfasser der Vimśatikā und Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ. Ich werde auf diese Frage bei Gelegenheit noch zurückkommen.

⁷⁰) Nyāyānusārah T 1562, p. 666 b 13—16; L. de La Vallée Poussin, *Mélanges chinois et bouddhiques* V/1936—1937, p. 174.

⁷¹) Nach buddhistischer Auffassung besteht nämlich Wasser aus einem Gemenge verschiedenartiger Atome.

⁷²) Vgl. Vasubandhu, *Pudgalapratīṣedhaprakaraṇam* T 1558, vor allem p. 156 a 18 (Übersetzung von L. de La Vallée Poussin, S. 266).

⁷³) Hiuan-tsang, *Tch'eng wei che louen* T 1585, p. 47 c 9—11 (Übersetzung von L. de La Vallée Poussin, S. 554); an eine Abhängigkeit von Dignāga ist hier kaum zu denken.

Werke, Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ und Yogāvatāraḥ, zeigen ihn vollständig in einer fremden Gedankenwelt befangen, die er zurückhaltend und fast zaghaft zu gestalten versucht. Mit der Traikālyaparīkṣā tut er den ersten selbständigen Schritt, indem er das Problem der Zeit zu lösen versucht, das bisher von der Yogācāra-Schule nicht befriedigend behandelt worden war. Aber auch dabei lehnt er sich an fremde Gedanken an, und zwar an Bhartṛhari. Ähnlich steht es nun auch mit dem Upādāyaprajñaptiprakaraṇam. Das Problem, mit dem er sich jetzt beschäftigt und dessen bisherige Behandlung in der Yogācāra-Schule schwankend und unbefriedigend gewesen war, ist die Frage der Realität der Außenwelt. Ihr ist nicht nur das Upādāyaprajñaptiprakaraṇam gewidmet, sondern noch zwei kleine Werke, von denen wir noch zu sprechen haben werden, das Hastavālaprakaraṇam und die Ālambanaparīkṣā. Und wieder sind es fremde Gedankenkreise, aus denen er die Anregung schöpft, wenn er auch diesmal mit größerer Selbständigkeit verfährt, nämlich Gedanken der Sautrāntika.

Die Behandlung der Frage der Realität der Außenwelt durch die Schule der Yogācāra wies in der Tat zur Zeit Dignāga's noch große Mängel auf. Schuld daran war, daß die Bereiche der Wahrnehmung und Vorstellung nicht genügend auseinandergehalten wurden⁷⁴). Ja, die älteste Zeit, die Bodhisattvabhūmiḥ und Maitreya-nātha, hatte ihre Beweisführung geradezu auf die Vermengung dieser beiden Bereiche aufgebaut. Der Versuch Asaṅga's, mit Hilfe seiner Psychologie Wahrnehmung und Vorstellung zu unterscheiden, war nicht überzeugend und durchschlagend. Und die verschiedenen Deutungen der Lehre vom dreifachen Wesen der Dinge, dem vorgestellten (*parikalpitaḥ*), abhängigen (*paratantraḥ*) und vollkommenen (*pariṇiṣpannaḥ svabhāvaḥ*), schufen eher Verwirrung als Klarheit. Diese Schwäche der Yogācāra-Lehre hatte Dignāga richtig erkannt und hier setzten daher seine Bemühungen ein. Und eine Möglichkeit der Lösung sah er in der Unterscheidung zwischen Dingen, die der Substanz nach (*dravyasat*), und solchen, die nur der Be-

⁷⁴) Ich verweise dafür wieder auf die Darstellung in meiner „Philosophie des Buddhismus“.

nennung nach existieren (*prajñaptisat*), wie sie ihm die Sautrāntika-Lehre bot.

Daß er gerade von den Lehren dieser Schule angeregt wurde, war in der Lage der Dinge begründet. Die Yogācāra haben schon früh sich mit den Sautrāntika auseinanderzusetzen begonnen und Brauchbares übernommen. Seit Maitreya-nātha hatte man immer wieder versucht, den Gedanken, daß Dinge nur der Benennung nach existieren (*prajñaptisat*), mit der Vorstellung vom beschränkt Wirklichen (*samvrtisat*) und mit der Lehre vom dreifachen Wesen der Dinge zu vereinbaren⁷⁵). Die Bekämpfung der Vātsīputriya-Lehre von der Person (*pudgalāḥ*) und das Argument, daß man nur bei wirklichen Dingen von Gleichheit und Verschiedenheit sprechen könne, hatte ebenfalls bereits Maitreya-nātha übernommen⁷⁶). Und auch die Lehre von den drei Arten von Dingen, die nur der Benennung nach existieren, hatte man in das eigene System eingebaut⁷⁷). Die Anregungen waren also für Dignāga schon innerhalb der eigenen Schule gegeben. Vor allem aber scheint auf dieser Stufe seiner Entwicklung der Einfluß des letzten großen Yogācāra-Lehrers für ihn bestimmend geworden zu sein, der Einfluß Vasubandhu's des Jüngerer⁷⁸).

Vasubandhu hat in den großen Werken seiner jüngeren Jahre, vor allem in seinem Kommentar zum Abhidharmakośaḥ, Sautrāntika-Lehren vertreten. Im hohen Alter ging er dann zur Yogācāra-Schule über, wobei er sich in manchen Punkten enger an die Richtung Maitreya-nātha's anlehnte⁷⁹). Die Beschäftigung mit seinen Werken war also für Dignāga naheliegend und sie bildete gleichzeitig für ihn die natürliche Brücke zur Lehre der Sautrāntika. Und daß Dignāga sich eingehend gerade auch mit den Sautrāntika-Werken

⁷⁵) Vgl. z. B. Madhyāntavibhāgaḥ III v. 10 und Hsuan-tsang, Tch'eng wei che louen T 1585, p. 47 b 28 ff.

⁷⁶) Mahāyānasūtra rālamkāraḥ XVIII v. 92 ff.

⁷⁷) Vgl. Hsuan-tsang, Tch'eng wei che louen T 1585, p. 47 c 10.

⁷⁸) Ich denke dabei an keine persönliche Schülerschaft, die mir schon durch Pramāṇasamuccayaḥ I v. 13 ausgeschlossen erscheint.

⁷⁹) Vgl. meine „Philosophie des Buddhismus“, S. 351 ff.

Vasubandhu's beschäftigte, dafür haben wir ein ausdrückliches Zeugnis. Unter seinen Werken findet sich nämlich auch ein Kommentar zum Abhidharmakośaḥ, namens Marmapradīpaḥ⁸⁰⁾. Nach Stichproben zu urteilen, handelt es sich dabei nur um eine kürzende Bearbeitung des Kommentars, den Vasubandhu selbst zu seinem Werk geschrieben hat. Eigenes bringt Dignāga darin nicht. Es ist ein Werk der Art, wie man es schreibt, wenn man ein neues Stoffgebiet zu durchdringen und es sich in eigener Arbeit anzueignen sucht. Und Dignāga hat auch die Arbeit in dieser Richtung nicht weiter fortgesetzt. Er hat sich begnügt, Anregungen zu übernehmen, ohne sich in die übrigen Probleme auf diesem Gebiet weiter zu vertiefen. Seine Interessen lagen eben anderswo. Aber das Werk zeugt deutlich für seine eingehende Beschäftigung mit den Schriften Vasubandhu's und dadurch auch mit den Lehren der Sautrāntika.

Wir sehen also, daß unter den geschilderten Umständen für Dignāga alle Voraussetzungen zur Abfassung des Upādāyaprajñāptiprakaraṇam gegeben waren. Und hier wollen wir ein weiteres Werk heranziehen, das geeignet ist, den Verlauf des Geschehens noch deutlicher zu machen, und das ich nur fürs erste beiseite gelassen habe, weil es nicht einstimmig Dignāga zugeschrieben wird. Es handelt sich um das Hastavālaprakaraṇam⁸¹⁾. Die chinesische Überlieferung schreibt dieses Werk Dignāga zu, die tibetische Āryadeva⁸²⁾. An sich kann bereits die ältere chinesische Überlieferung mehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben. Nach dem aber, was wir inzwischen über die Entwicklung Dignāga's festgestellt haben, scheint auch aus inhaltlichen Gründen jeder Zweifel an seiner Verfasserschaft ausgeschlossen⁸³⁾. Und so dürfen wir dieses Werk beruhigt in unsere Darstellung mit einbeziehen.

⁸⁰⁾ No. 4095. Der Umfang des Werkes beträgt etwa die Hälfte des Werkes Vasubandhu's.

⁸¹⁾ Anhang 5.

⁸²⁾ Vgl. die Einleitung zur Ausgabe von F. W. Thomas und H. Ui.

⁸³⁾ Bei der Zuteilung an Āryadeva handelt es sich, wie beim Yogāvatārah, um das charakteristische Bestreben, kleinere nichtlogische Werke Dignāga's auf andere Verfasser zu übertragen.

Auch das Hastavālaprakaraṇam ist ein kurzes Werk, das aus wenigen Versen und einem Kommentar dazu besteht. In ihm versucht Dignāga, die Unwirklichkeit der Erscheinungswelt nachzuweisen, und zwar verläuft seine Darlegung folgendermaßen:

Wenn man aus der Ferne bei schlechtem Licht einen Strick seiner allgemeinen Form nach sieht, so läßt man sich täuschen und hält ihn für eine Schlange. Sieht man ihn dann genauer in allen Einzelheiten, so erkennt man, daß dies ein Irrtum war. Ähnlich verhält es sich aber auch mit dem Strick selber. Wenn man ihn nämlich in seine Teile zerlegt, verschwindet die Vorstellung Strick und man erkennt, daß sie ein Irrtum war. Und dasselbe gilt für alle Dinge des täglichen Lebens, soweit sich das Bereich der beschränkten Erkenntnis (*saṃvṛtijñānam*) erstreckt. Sie beruhen auf Teilen, und wenn man sie in diese Teile zerlegt, verschwindet die ursprüngliche Vorstellung. Sie existieren also nur der Benennung nach (*prajñaptisat*)⁸⁴). Auch trifft es nicht zu, daß den Dingen als letzte Ursache unteilbare Atome zugrunde liegen, denn solche sind weder wahrnehmbar noch vorstellbar, also unwirklich. Wollte man dennoch Atome annehmen, so müßten diese, ebenso wie alle andern Dinge, nach den verschiedenen Seiten verschiedene Teile haben (*digbhāgabhedah*), wären also wieder nicht teillos. Daher ist die ganze Dreiwelt nur ein Trug. Auch läßt sich die Annahme nicht aufrechterhalten, daß zwar die Dinge irrig sind, daß jedoch die Erkenntnis, welche sie erfaßt, wirklich ist. Denn wenn die Dinge unwirklich sind, entspricht ihnen die Erkenntnis nicht, ist also selbst irrig. Und sie kann nicht wirklich sein, weil unwirkliche Dinge ebensowenig eine wirkliche Erkenntnis hervorbringen können, wie ein unwirklicher Same einen wirklichen Keim. Wer aber in dieser Weise erkennt, daß die Dreiwelt nur der Benennung nach existiert, der wird bald von den Befleckungen der Leidenschaften frei, so wie der, welcher die scheinbare Schlange als Strick erkennt, von der Furcht vor der Schlange befreit wird. Im gewöhnlichen Leben gelten natürlich weiterhin die gebräuchlichen Vorstellungen. Um aber

⁸⁴) Tib. *btags pa* = Chin. *kia (che) chö* = *prajñaptiḥ*.

die Befreiung von den Befleckungen und damit die Erlösung zu erlangen, muß man die volle Wahrheit (*paramārthah*) erkennen.

Die Deutung und Einordnung dieses Textes fällt nach dem bereits Gesagten nicht mehr schwer. Offenkundig schließt sich hier Dignāga an Vasubandhu an. Dieser hatte als letzter unter den Vorgängern Dignāga's in seiner *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ* einen ausführlichen Nachweis der Irrealität der Außenwelt versucht. Der Kern seiner Beweisführung beruhte dabei auf folgenden Gedanken. Ausgedehnte Dinge können keine Einheit sein, sondern müssen in Teile zerfallen. Das setzt sich solange fort, bis nur mehr die Atome übrigbleiben, welche als teillos und daher als unteilbar gelten. Solche Atome sind aber, wie sich weiter zeigen läßt, unmöglich. Und daher kann es keine Materie und damit keine Außenwelt geben. Mit diesem Gedankengang verknüpft Dignāga die Sautrāntika-Lehre von den Dingen, welche nur der Benennung nach (*prajñaptitah*) existieren und welche verschwinden, wenn man die Teile entfernt, auf denen sie beruhen. Er setzt dabei voraus, daß die gesamte Erscheinungswelt aus solchen Dingen besteht. Ferner nimmt er an, daß es sich mit den Teilen dieser Dinge ebenso verhält, wie mit ihnen selbst. Auch sie zerfallen in Teile und verschwinden mit der Entfernung dieser Teile, bis man endlich zu den Atomen gelangt, die er auf die gleiche Weise als unmöglich nachweist wie Vasubandhu. Im übrigen steht das Werk noch vollständig auf dem Boden der Schule Maitreya-nātha's. Trotz der Einbeziehung des Begriffes der Dinge, die nur der Benennung nach existieren, wird kein Unterschied zwischen Gegenständen der Vorstellung und der Wahrnehmung gemacht. Und auch die Ableitung der Unwirklichkeit der Erkenntnis aus der Unwirklichkeit der Objekte entspricht der Lehre Maitreya-nātha's⁸⁵).

Das *Hastavālaprakaraṇam* ist also sichtlich der erste Versuch Dignāga's, sich mit der Frage der Unwirklichkeit der Außenwelt auseinanderzusetzen. Er bringt als neues bloß den Begriff der Dinge, welche nur der Benennung nach existieren, bewegt sich aber im

⁸⁵) Vgl. z. B. *Mahāyānasūtrālamkāraḥ* VI v. 7—9.

übrigen ganz in den Bahnen seiner Vorgänger und paßt selbst diesen Begriff ihren Anschauungen an.

Dem gegenüber stellt das Upādāyaprajñāptiprakaraṇam einen weiteren Schritt dar. In ihm hat Dignāga bereits erkannt, daß es sich bei den Dingen, welche nur der Benennung nach bestehen, um eine eigene Gruppe von Erscheinungen handelt, und hat daher diese Gruppe für sich untersucht. Der Begriff der Dinge, welche nur der Benennung nach bestehen, ist damit seinem ursprünglichen Sinn, das heißt der Anschauung der Sautrāntika entsprechend, aufgefaßt. Die Verschmelzung mit den Gedanken Vasubandhu's ist aufgegeben. Und damit war der Weg für die Entwicklung der Lehre von der Vorstellung frei.

Und nun wollen wir noch einen Blick auf das letzte Werk werfen, in dem sich Dignāga mit dem Problem der Unwirklichkeit der Außenwelt auseinandergesetzt hat, auf die Ālambanaparīkṣā⁸⁶).

Auch hier handelt es sich um ein kurzes Werk von wenigen Versen mit einem Kommentar. In ihm geht Dignāga von der Frage aus, was Objekt der Erkenntnis ist. Um sie zu beantworten, legt er eine alte Definition des Abhidharmaḥ zugrunde, daß das Objekt die Erkenntnis hervorrufen und dem Erkenntnisbild entsprechen muß. Diesen Bedingungen entsprechen aber weder die Atome, welche zwar die Erkenntnis hervorzurufen vermögen, nicht aber dem Erkenntnisbild entsprechen, noch eine Gesamtheit (*samudāyaḥ*) derselben, welche zwar dem Erkenntnisbild entspricht, die Erkenntnis aber nicht hervorzurufen vermag, weil sie nur beschränkt wirklich ist (*sāmṛtaḥ*). Den Einwand eines Gegners, daß die grobe Erscheinungsform, welche wir an der Gesamtheit sehen, an den Atomen haftet, und daß diese daher Objekt der Erkenntnis sind, weist er damit zurück, daß dann Dinge, welche aus gleichartigen Atomen bestehen, die gleiche Form haben müßten. Die grobe Erscheinungsform kommt somit der Gesamtheit der Atome zu und diese ist nicht materiell wirklich (*dravyasat*), sondern nur beschränkt wirklich (*samṛtisat*), weil bei der Entfernung der einzelnen Atome ihr Erscheinungsbild in der Erkenntnis verschwindet. Damit sind alle

⁸⁶) Anhang 6.

Möglichkeiten äußerer Objekte erschöpft und Dignāga zieht nun die Folgerung, daß das Objekt der Erkenntnis nur das Erscheinungsbild im Erkennen sein könne, das als etwas außen Befindliches erscheint. Denn in diesem Falle seien beide Bedingungen erfüllt, da die Erkenntnis dem Erscheinungsbild entspricht und durch dasselbe hervorgerufen wird. Dem Einwand gegenüber, daß etwas Gleichzeitiges nicht Ursache der Erkenntnis sein könne, läßt er die Möglichkeit offen, daß das Erscheinungsbild zunächst eine Kraft (*śaktiḥ*) im Erkennen hinterläßt, die ihrerseits erst die betreffende Erkenntnis hervorbringt. Auf die Frage, was in diesem Falle als Sinnesorgan zu betrachten sei, antwortet er, wie es schon Vasubandhu in seiner *Viṃśatikā Vijñaptimātrāsiddhiḥ* getan hatte, daß dieses in der Kraft zu sehen ist, welche beim Entstehen der Erkenntnis mitwirkt. Er schließt mit der Bemerkung, daß die Kette von Ursache und Wirkung, in der sich Kraft und Erkenntnis abwechselnd hervorbringen, seit anfangloser Zeit besteht.

Wie diese Inhaltsangabe zeigt, unterscheidet sich die *Ālambanaparīkṣā* in Anlage und Durchführung deutlich von den bisher besprochenen Schriften der älteren Zeit. Wesentlich ist dabei folgendes. Der zweite Teil, der die Objekte als Erscheinungsbilder in der Erkenntnis erklärt, lehnt sich noch an Vasubandhu an. Dagegen ist der Nachweis, daß es keine äußeren Objekte geben kann, vollkommen neu und selbständig. Er gründet sich auf eine dem Hinayāna entlehnte Definition des Gegenstandes der Erkenntnis. Und was das Wichtigste ist, er unterscheidet nach Sautrāntika-Art scharf zwischen zweierlei Arten von Objekten, solchen die materiell wirklich sind (*dravyasat*), nämlich den Atomen, und solchen, die nur beschränkt wirklich sind (*saṃvṛtisat*), nämlich den aus einer Gesamtheit der Atome gebildeten Dingen. Den Ausdruck „der Benennung nach vorhanden“ (*prajñaptisat*) vermeidet er. Doch benützt er, um die beschränkte Wirklichkeit der aus den Atomen gebildeten Dinge zu beweisen, die hergebrachte Begründung, daß bei der Entfernung der einzelnen Atome ihr Erscheinungsbild verschwindet.

Das Werk zeigt uns also Dignāga in neuem Licht. Jede Befangenheit und Unselbständigkeit ist verschwunden. Er bewegt sich voll-

kommen frei. An der Irrealität der Außenwelt hält er fest. Doch sind die Vorstellungen, mit denen er arbeitet, in weitem Maße durch die Anschauungen der Sautrāntika-Schule bestimmt. Es ist also deutlich zu erkennen, daß es sich bei der Ālambanaparīkṣā um ein Werk seiner reifen Zeit handelt. Und es ist bezeichnend, daß sie, soweit ich sehe, das einzige unter den besprochenen nichtlogischen Werken ist, auf welches er sich noch im Pramāṇasamuccayaḥ bezieht⁸⁷⁾.

Was ist aber aus der Lehre von den Dingen geworden, die nur der Benennung nach existieren (*prajñaptisat*), von denen das gesamte Upādāyaprajñaptiprakaraṇam handelt, während in der Ālambanaparīkṣā nicht einmal der Name fällt? An sie knüpft Dignāga's spätere Lehre von der Vorstellung an, die Lehre von der Sonderung von anderem (*apohah*). Diese Lehre dient nämlich nicht nur dazu, die Gleichartigkeit der Vorstellung bei verschiedenen Einzeldingen zu erklären, wofür die realistischen Schulen die Lehre von der Gemeinsamkeit (*sāmānyam*) aufgestellt hatten, sondern auch zur Erklärung dafür, daß verschiedene Einzeldinge, die neben oder nacheinander bestehen und in verschiedenen Zuständen auftreten, als Einheit erscheinen. Es sind das die gleichen drei Gruppen von Dingen, welche im Upādāyaprajñaptiprakaraṇam als nur der Benennung nach existierend aufgeführt werden. Und noch bei Dignāga's spätem Nachfolger Dharmakīrti finden wir die gleichen drei Gruppen mit der Lehre von der Sonderung verknüpft⁸⁸⁾.

Damit ist aber auch bereits der Anschluß an die logischen Werke der späteren Zeit gewonnen und die gesamte Entwicklung Dignāga's schließt sich zu einem einheitlichen Ablauf zusammen. Zwar können wir den Übergang zu den Schriften der logischen Gruppe nicht in allen Einzelheiten verfolgen. Aber das liegt an der Überlieferung. Denn wie wir bereits am Anfang unserer Untersuchung festgestellt haben, sind gerade die älteren Werke dieser Gruppe verloren.

⁸⁷⁾ Bei der Bekämpfung von Vasubandhu's Definition der Wahrnehmung Pramāṇasamuccayaḥ I v. 14—16 (v. 15 a = Ālambanaparīkṣā v. 2 a).

⁸⁸⁾ Ich habe darauf bereits in meiner Abhandlung „Beiträge zur Apohalehre, I, Dharmakīrti“ hingewiesen (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. 42/1935, S. 99).

Immerhin läßt sich der Verlauf der Entwicklung vermuten. Bei der eingehenden Beschäftigung mit den Werken Vasubandhu's, vor allem mit den Schriften seiner früheren Zeit, kamen natürlich auch seine logischen Werke in die Hände Dignāga's. Er setzte sich auch mit ihnen zunächst in der Weise auseinander, daß er Kommentare zu ihnen schrieb. Hierher gehört die Nachricht von einem Kommentar zum Vādaśāstram oder Vādaśāstrīy. Aber die Logik und Dialektik war nicht die Sache einer einzelnen Schule, sondern entwickelte sich in stetiger Auseinandersetzung der verschiedenen Schulen miteinander. Das nötigte zur Beschäftigung mit den Werken aller Schulen, die eine Dialektik oder Erkenntnislehre geschaffen hatten, und so entstanden Sāṃkhyaparīkṣā, Vaiśeṣikaparīkṣā und Nyāyaparīkṣā. Auf diese Weise machte sich Dignāga gründlich mit dem ganzen Problemkreis vertraut, bis schließlich mit dem Rad der Gründe seine erste wichtige Entdeckung auf dem Gebiet der Logik ihn zur Abfassung des ersten selbständigen Werkes auf diesem Gebiet führte, des Hetucakraḍamaruḥ.

In dieser Art etwa mag die Entwicklung vor sich gegangen sein. Möglicherweise liefen noch weitere Fäden nebenher. So hatte Dignāga auch bei seiner Auseinandersetzung mit den fremden Systemen in Vasubandhu einen Vorgänger. Bekannt ist dessen Paramārthasaptatikā, in welcher er den Sāṃkhya-Lehrer Vindhyavāsī bekämpfte⁸⁹⁾. Antworten von seiten des Sāṃkhya klingen in der Yuktidīpikā nach⁹⁰⁾. Und es ist möglich, daß Dignāga in seiner Sāṃkhyaparīkṣā diese Auseinandersetzung fortführte. Aber mehr als eine Vermutung läßt sich bei der gegenwärtigen Lage der Dinge nicht aussprechen.

Damit ist unsere Untersuchung am Abschluß angelangt und nun wollen wir die Ergebnisse nochmal im Zusammenhang überblicken. Kennzeichnend für die Art Dignāga's ist die Bescheidenheit und Zurückhaltung, mit der er anfangs an die Probleme herangeht. Er begnügt sich zuerst damit, überkommene Lehren zu formen. Erst

⁸⁹⁾ Vgl. Paramārtha, P'o-seou-p'an-teou fa che tchouan T 2049, p. 190 a 24 (in der Übersetzung von J. Takakusu, S. 43).

⁹⁰⁾ Vgl. Yuktidīpikā (Calcutta S. S. No. 23), S. 107, 19 ff. Mit Manorathin ist offenbar Vasubandhu, der Schüler des Manoratha gemeint.

allmählich beginnt er in einzelnen Punkten, wo ihm die überlieferten Anschauungen unzulänglich erschienen, seine eigene Auffassung vorzutragen. Aber auch dabei lehnt er sich fürs erste noch an ältere Gedankengänge an. Im Laufe der Zeit beginnt er dann, sich freier zu bewegen und selbständiger aufzutreten, bis er in der Erkenntnistheorie und Logik sein eigenes ihm angemessenes Arbeitsgebiet gefunden hat und nach vollkommener Aneignung des Stoffes selbstsicher als der vollendete Meister seine abschließenden Werke schafft.

So sehen wir ihn denn in seinen frühesten Werken als treuen Anhänger der Yogācāra-Schule Maitreyanātha's. Im Prajñāpāramitā-piṇḍārthasaṃgrahaḥ stellt er, den Anschauungen der Schule entsprechend, den Lehrgehalt der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā zusammen. Im Yogāvatāraḥ zeichnet er den Gang der Versenkung nach Maitreyanātha. Das erste Problem, mit dessen bisheriger Lösung er nicht zufrieden war und das ihn zu eigener Behandlung reizte, war das Problem der Zeit. Doch begnügte er sich dabei, das, was er darüber bei Bhartṛhari gefunden hatte, den Lehren der eigenen Schule anzupassen. Das nächste Problem, an das er sich heranwagte, war die Frage der Unwirklichkeit der Außenwelt. Im ersten Werk, das er darüber schrieb, im Hastavālaprakaraṇam, entfernte er sich noch wenig von seinem letzten bedeutenden Vorgänger Vasubandhu. Im wesentlichen erweiterte er nur eine bereits von Vasubandhu vorgetragene Beweisführung um einen Gedankengang, den er der Schule der Sautrāntika entlehnte. Wichtig war jedoch, daß er im Zusammenhang damit zu einer eingehenden Beschäftigung mit den Werken Vasubandhu's kam, vor allem auch mit den Werken seiner frühen Zeit, welche noch auf dem Standpunkt der Sautrāntika-Lehre stehen. Eine erste Frucht dieser Beschäftigung war ein Kommentar zum Abhidharmakośaḥ, der Marmapradīpaḥ. Aber auch im zweiten Werk, das er zur Frage der Unwirklichkeit der Außenwelt schrieb, im Upādāyaprajñaptiprakaraṇam, können wir die Wirkung dieser Studien beobachten. In ihm geht er von einer Frage aus, welche wohl die Schule der Sautrāntika beschäftigt hatte, welche aber von Maitreyanātha ganz vernachlässigt worden war, nämlich die Frage der Dinge, welche nur der Benennung nach

existieren, und er behandelt sie im Geiste der Sautrāntika. Er hatte sich also, als er dieses Werk schrieb, von den Bindungen an die Schule Maitreya-nātha's bereits weitgehend gelöst. Vollständige Selbständigkeit zeigt schließlich das dritte Werk, in dem er zum letztenmal auf die Frage der Unwirklichkeit der Außenwelt zurückkommt, die Ālambanaparīkṣā.

Inzwischen hatte sich aber in der Richtung seiner Interessen eine entscheidende Wendung angebahnt. Die Beschäftigung mit den Werken Vasubandhu's hatte ihn auch zu dessen dialektischen Werken geführt und dieses Gebiet hatte ihn in steigendem Maße zu fesseln begonnen. Zunächst schrieb er einen Kommentar zu Vasubandhu's Vāda-vi-dhānam oder Vāda-vi-dhiḥ. Aber der Buddhismus war es nicht allein, der sich mit Dialektik und Erkenntnislehre beschäftigte. Gerade auf diesem Gebiet wirkten die verschiedenen Schulen und Systeme wechselweise dauernd aufeinander ein. Und so sah sich Dignāga genötigt, sich mit allen Schulen auseinanderzusetzen, welche in der Dialektik und Erkenntnislehre von Bedeutung waren. Er tat dies in einer Anzahl von Werken, einer Sāṃkhyaparīkṣā, einer Vaiśeṣikaparīkṣā und einer Nyāyaparīkṣā. Und diese Tätigkeit trug reiche Frucht. Denn hier hatte er sein ureigenstes, seinem Geist angemessenes Arbeitsgebiet gefunden. Alle überkommenen Gedanken durchdrang und vertiefte er in einer bisher unbekannten Weise. Und bald gelang ihm auch die erste wichtige Entdeckung. Mit der Aufstellung des Rades der Gründe lehrte er zum erstenmal, wie formell richtige Gründe beschaffen sein müssen, und stellte damit die Lehre von der Schlußfolgerung auf festen Boden. Dann faßte er das bisher Erreichte zusammen und führte im Nyāyamukham die buddhistische Dialektik Vasubandhu's zur Vollendung. Das war aber nur ein erster Abschluß. Die Beschäftigung mit den Lehren der fremden Systeme, vor allem mit der Erkenntnislehre des Sāṃkhya, hatte sein Interesse in diese Richtung gelenkt. So wandte er sich dem Problem der Mittel richtiger Erkenntnis im allgemeinen zu. Dabei bemühte er sich, vor allem um die Abgrenzung von Wahrnehmung und Schlußfolgerung. Das führte ihn zu der Erkenntnis, daß ihre Bereiche vollkommen verschieden sind und daß die

Schlußfolgerung es nicht mit den Dingen selbst, sondern nur mit Vorstellungen zu tun hat. Das führte er in einem eigenen Werk, dem Hetumukham aus. Und indem er sich in diese Gedankengänge immer mehr vertiefte, schuf er seine Lehre von der Vorstellung, die Lehre von der Sonderung von anderem. Und nun faßte er alles, was er erarbeitet hatte, nochmal in einem großen Werk zusammen, im Pramāṇasamuccayah. Es war nicht mehr Dialektik, die er hier vortrug, sondern Erkenntnislehre, gegliedert nach den beiden großen Bereichen der Wahrnehmung und Schlußfolgerung. Die Dialektik war vor allem mit der Lehre vom Beweis eingearbeitet, der als sprachliche Formulierung der Schlußfolgerung zur Belehrung anderer dargestellt war. Und auch die Lehre von der Vorstellung hatte in Verbindung mit dem Problem der sprachlichen Mitteilung in dem neuen Lehrgebäude ihren Platz gefunden. Darüber hinaus war schließlich noch an alle Abschnitte des Werkes eine ausführliche Auseinandersetzung mit den fremden Schulen gefügt und so die eigene Lehre gegen Angriffe der Gegner so weit wie möglich gesichert. Damit war Dignāga's Lebenswerk abgeschlossen. Gleichzeitig war aber damit auch ein großes geschlossenes Lehrgebäude geschaffen und die buddhistische Schule der Logik und Erkenntnistheorie begründet.

Hiemit sind wir am Ende angelangt. Es ist uns gelungen, die Entwicklung Dignāga's aufzuzeigen und seine Werke in den Gang dieser Entwicklung einzuordnen. Hoffentlich ist damit die Grundlage für ein besseres Verständnis der erhaltenen Werke gegeben. Aber auch die Entstehung der buddhistischen Schule der Erkenntnistheorie und Logik wird nun klar. Wer nur die letzten Werke Dignāga's kennt, sieht sich einem großen Neuen gegenüber, das weit über alles Frühere hinausgeht, und das wie aus dem Nichts plötzlich vor ihm steht. Unsere Untersuchung hat uns dieses Neue verstehen gelehrt. Wir lernen die Quellen kennen, aus denen Dignāga seine Anregungen geschöpft hat, und wir können verfolgen, wie er die einzelnen Bausteine Stück für Stück zu dem großen Gebäude zusammenfügt. Es zeigt sich dabei, daß vieles darunter ist, was er aus älterer Überlieferung übernommen hat. Aber er hat es in seinem Geist geformt

und verwendet. Und mag er noch so viel altes Material verbaut haben, was er geschaffen hat, bleibt als Ganzes neu und groß. Und so bestätigt sich aufs neue, daß die buddhistische Schule der Erkenntnistheorie und Logik in allem Wesentlichen die Schöpfung eines einzigen Mannes ist, Dignāga's.

S u m m a r y

By comparing the different expositions of Dignāga's Hetucakram the author comes to the conclusion that the Hetucakraḍamaruḥ contains the most archaic one. It is therefore the oldest logical work by Dignāga. In this tract, indeed, he laid down his first important discovery in the field of logic which alone made an exact inference possible. The next work in the chronological order is the Hetumukham. In it Dignāga modified the hitherto existing dialectic of Buddhism as expounded last in Vasubandhu's Vādaḍidhiḥ in accordance to his new theories. During the long interval between the Nyāyamukham and the Prāmāṇasamuccayaḥ an essential change happens in the interests of Dignāga: The dialectic is replaced by the theory of knowledge in general. Accordingly he rearranges in the Prāmāṇasamuccayaḥ the subjects of his former works and adds chiefly the doctrine of the concept: the apoha-doctrine. Most probably Dignāga developed this theory in his lost works written between the Nyāyamukham and the Prāmāṇasamuccayaḥ and above all in the Hetumukham. With the great synthesis of all the results till then achieved the literary activity of Dignāga seems to have ended. We know nothing about later works of his.

Regarding the non-logical minor works of Dignāga, often containing views different from those expressed in his logical works, especially the Traikālyaparikṣā offers us much help in understanding them. This work consists almost entirely of verses taken from Bhartṛhari but slightly modified by Dignāga to his aim. Therefore he must have advocated views alike to those expounded in the modified verses at the time when he wrote the Traikālyaparikṣā. Such views, however, correspond with the Yogācāra school of

Maitreya-nātha's type. These same views we find expressed in the *Prajñāpāramitāpindārthasaṃgrahaḥ* and in the *Yogāvatāraḥ*. Therefore we conclude that these are the oldest works of Dignāga. The transition towards the logical works is characterized by some other writings such as *Hastavālaprakaraṇam*, *Marmapradīpaḥ*, *Upadāya-prajñāptiprakaraṇam*, and the *Ālambanaparīkṣā*. In these tracts a Sautrāntika influence appears more and more and his thoughts of the logical period are foreshadowed.

In Dignāga's early dealings with logic we find a commentary on Vasubandhu's *Vādaavidhānam* or *Vādaavidhiḥ* and some polemic works aimed against logic and theory of knowledge of the important rival schools: the *Sāṃkhyaparīkṣā*, the *Vaiśeṣikaparīkṣā*, and the *Nyāyaparīkṣā*.

On the basis of these observations one can not only bring Dignāga's works in chronological order but it is also possible to establish the development of his thought from the beginning to the end of his activity, the *Pramāṇasamuccayaḥ* being his last work.

The article ends by pointing out the above sketched line of development.

Anhang

Um es dem Leser zu erleichtern, dem Gang der Beweisführung zu folgen, gebe ich im folgenden die wichtigsten Quellen wieder, soweit es im Rahmen der vorliegenden Arbeit möglich war. Ausgeschlossen bleiben mußten natürlich die großen Hauptwerke, Nyāyamukham und Pramāṇsamuccayaḥ, ferner die chinesischen Übersetzungen. Im übrigen findet der Leser hier den Text aller kleineren Werke Dignāga's, die in der vorliegenden Arbeit genannt wurden, soweit sie in Sanskrit und Tibetisch erhalten sind. Außerdem schicke ich das in Yi-tsing's Nan hai ki kouei nei fa tchouan erhaltene Verzeichnis der im Studienbetrieb von Nālandā verwendeten Werke Dignāga's voraus.

Bei den einzelnen Texten führe ich die wichtigsten bisherigen Veröffentlichungen an, und auf welches Material sich meine Wiedergabe stützt. Varianten gebe ich nur, soweit sie für das Verständnis des Textes von Bedeutung sind. Von der Wiedergabe bloßer Versen oder orthographischer und grammatischer Quisquilien habe ich abgesehen.

1. Yi-tsing's Verzeichnis der Werke Dignāga's

In seinem Nan hai ki kouei nei fa tchouan sagt Yi-tsing bei der Schilderung des Studienganges in Nālandā (T 2125, p. 230 a 6; in der Übersetzung von J. Takakusu, S. 186 f.): „Wer danach strebt, sich in der Logik auszuzeichnen, studiert eingehend die acht Werke Dignāga's.“ Dann folgt eine Aufzählung dieser acht Werke. Ich gebe diese Liste mit den vermutlichen Sanskrit-Entsprechungen wieder.

1. Kouan san che louen = Traikālyaparīkṣā
2. Kouan tsong siang louen = Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā
3. Kouan king louen = Ālambanaparīkṣā
4. Yin men louen = Hetumukham
5. Sseu yin men louen = Hetvābhāsamukham
6. Li men louen = Nyāyamukham
7. Ts'iu che chö louen = Upādāyaprajñaptiprakaraṇam
8. Tsi leang louen = Pramāṇsamuccayaḥ.

2. *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasamgrahaḥ*

Der Sanskrit-Text des *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasamgrahaḥ* wurde 1939 von G. Tucci gefunden und im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1947, S. 53—75 zusammen mit der tibetischen Version mit Übersetzung und Anmerkungen veröffentlicht. Inzwischen ist es ihm gelungen, eine zweite Handschrift zu entdecken, deren Lesarten er mir mitzuteilen die Güte hatte, wofür ich ihm an dieser Stelle herzlich danke. Ferner liegen vor:

1. eine chinesische Übersetzung von Che-hou (T 1518)
2. eine tibetische Übersetzung von Tilakakalaśa und Blo-ldan-śes rab (No. 3809).

Außerdem ist ein Kommentar von Triratnadāsa in chinesischer (T 1517) und tibetischer Übersetzung (No. 3810) erhalten. In den Anmerkungen zum folgenden Text verzeichne ich die Lesarten beider Handschriften, sowie einzelne Stellen, an denen ich von der Überlieferung abweiche (T¹ = Text der Ausgabe Tucci's von 1947, T² = Lesarten der zweiten Handschrift).

Prajñāpāramitāpiṇḍārthasamgrahaḥ

*prajñāpāramitā jñānam advayaṃ sā tathāgataḥ /
sādhya tādarthyayogena tācchabdyam granthamārgayoh // 1.
āśrayaś cādhikāraś ca karma bhāvanayā saha /
prabhedo līgam āpac ca sānuśamsam udāhṛtaṃ // 2.
śraddhāvatāṃ pravṛtṭyaṅgaṃ śāstā parśac cā sāksinī /
deśakālau ca nirdiṣṭau svaprāmānyaprasiddhaye // 3.
saṃgītikartrā loke hi deśakālopalakṣitaṃ /
sasākṣikaṃ vadan vaktā prāmānyam adhigacchati // 4.
sarvaṃ caitan nīpātātmaśravaṇādeḥ prakīrtanaṃ /
prāsaṅgikaṃ ta evārthā mukhya dvātriṃśad eva hi // 5.
prabhedaḥ ṣoḍaśākāraḥ śūnyatāyā yathākramaṃ /
nirdiṣṭo 'ṣṭasahasryāṃ sa vijñeyo 'nyāpadeśataḥ // 6.*

v. 4 *saṃgītikartā* T¹ 2 — *loke hi* T¹, *vaktā vā* T² — *vaktā* T¹, *loke* T² — *adhigacchati* T¹, *anvāgacchati* T² — v. 5 *ta evārthā* T², *tu evārthā* T¹ — v. 6 *'ṣṭasahasryāṃ* T², *'ṣṭasahasryā* T¹.

ittham aṣṭasahasrīyam anyūnārthair yathoditaiḥ /
 granthasamkṣepa iṣṭo 'tra ta evārthā yathoditāḥ // 7.
 bodhisattvaṃ na paśyāmīty uktavāms tattvato munīḥ /
 bhoktrādhyātmikavastūnāṃ kathitā tena śūnyatā // 8.
 rūpaṃ rūpasvabhāvena śūnyam ity uktitāḥ punaḥ /
 bāhyāny āyatanānīha bhogyāni pratiṣiddhavan // 9.
 rūpādyabhāve taddehapratīṣṭhālakṣaṇakṣatīḥ /
 gatārthā yena tad dr̥ṣṭam tad ādhyātmikam ity asat // 10.
 ādhyātmikānāṃ śūnyatve prakrter api śūnyatā /
 vijñānarūpaṃ gotraṃ hi kṛpāprajñātmakaṃ ca tat // 11.
 notpanno na niruddho vā sattva ityādinā sphuṭam /
 sattvasaṃsārayoḥ kāmam darsitā tena śūnyatā // 12.
 buddhadharmāms tathā bodhisattvadharmān na paśyati /
 ityādinā vinirdiṣṭāḥ śūnyā daśabalādayaḥ // 13.
 prati prati yato dharmāḥ kalpitā iti kīrtitam /
 tato na paramārtho 'sti dharmānāṃ iti cōktavān // 14.
 ātmādidr̥ṣṭer ucchedaṃ mahatyāḥ prakaroti yat /
 tataḥ pudgalanairātmyaṃ bhagavān sarvathā jagau // 15.
 sarvadharmā anutpannā iti kīrtayatā tathā /
 kathitam dharmanairātmyaṃ sarvathā tattvavedinā // 16.
 sāvadyaniravadyānām avrddhiparihānitāḥ /
 saṃskṛtāsaṃskṛtānāṃ ca kuśalānāṃ nirākṛtīḥ // 17.
 kuśalānāṃ ca śūnyatve tadgatākṣayatā tathā /
 kalpitaiveti bhedānāṃ śūnyatāyāḥ sa saṃgrahaḥ // 18.
 daśabhiś cittavikṣepaiś cittam vikṣiptam anyataḥ /
 yogaṃ bhavati bālānāṃ nādvayañjānasādhane // 19.
 tān apākartum anyonyaṃ vipakṣapratipakṣataḥ /
 prajñāpāramitāgranthas te ca sampiṇḍya darsitāḥ // 20.
 yad āha bodhisattvaḥ san ity abhāvaprakalpanā- /
 vikṣepaṃ vikṣipan śāstā sāmṛtaskandhadarśanaṭ // 21.
 etenāṣṭasahasryādāv ādivākyāt prabhṛty api /
 ā samāpter niṣeddhavyā vidhinābhāvakalpanā // 22.
 hetuvākyāni naitāni kṛtyamātraṃ tu śūcyate /

v. 8 bhoktādhyātmika- T¹ — v. 11 ca tat T², matam T¹ — v. 15
 mahatyāḥ T², mahatyā T¹ — v. 17 ca T¹, hi T².

brahmajālādisūtreṣu jñeyāḥ sarvatra yuktayaḥ // 23.
 bodhisattvaṃ na paśyāmi ahaṃ ityādivistaraiḥ /
 nirākaroti bhagavān bhāvasaṃkalpavibhramam // 24.
 yaṃ na paśyati nāmāpi gocaram ca kriyāṃ tathā /
 skandhāṃś ca sarvatas tena bodhisattvaṃ na paśyati // 25.
 kalpitasya niṣedho 'yam iti saṃgrahadarśanam /
 sarvo jñeyatayārūḍha ākāraḥ kalpito matau // 26.
 prajñāpāramitāyāṃ hi trīṇ samāśritya deśanā /
 kalpitaṃ paratantraṃ ca pariniṣpannam eva ca // 27.
 nāstītyādīpadaiḥ sarvaṃ kalpitaṃ vinivāryate /
 māyopamādidṛṣṭāntaiḥ paratantrasya deśanā // 28.
 caturdhā vyavadānena pariniṣpannakīrtanam /
 prajñāpāramitāyāṃ hi nānyā buddhasya deśanā // 29.
 daśasaṃkalpavikṣepavipakṣe deśanākrame /
 trayāṇāṃ iha boddhavyaṃ samastavyastakīrtanam // 30.
 yathādivākye niṣpannaparatantraprakalpitaḥ /
 abhāvakalpanārūpavikṣepavinivāraṇam // 31.
 tena buddhaṃ tathā bodhiṃ na paśyāmi vācakaiḥ /
 ā samāpter iha jñeyā kalpitānāṃ nirākrīṭiḥ // 32.
 śūnye rūpe svabhāvena samāropaḥ kva kena vā /
 ity anyeṣu api vākyeṣu boddhavyaṃ tan nivāraṇam // 33.
 na hi śūnyatayā śūnyam iti vākyaṃ vinirdīṣan /
 apavādavikalpānāṃ nirāsaṃ sarvathoktavān // 34.
 māyopamas tathā buddhaḥ sa svapnopama ity api /
 ayam eva kramo jñeyo vijñair vākyaṃtareṣu api // 35.
 sāmānādhikarāṇyena prokto māyopamo jinaḥ /
 māyopamādiśabdaiḥ ca paratantra nīgadyate // 36.
 prthagjanānāṃ yaj jñānaṃ prakṛtivyavadānikaṃ /
 uktaṃ tad buddhaśabdena bodhisattvo yathā jinaḥ // 37.
 niḥśaraṇaṃ svarūpaṃ pracchādya tad avidyāvaśīkṛtaṃ /
 māyāvad anyathā bhāti phalaṃ svapna ivojjhati // 38.

v. 25 gocaraṃ ca T², [na] gocaraṃ T¹ — v. 30 samastavyastadeśanam
 T² — v. 31 -parikalpitaḥ T¹ — v. 33 śūnye rūpe svabhāvena T¹,
 svabhāvaśūnye rūpe ca T² — v. 34 sarvathoktavān T¹, kṛtavān
 muniḥ T².

advayasyānyathākhyātau phale vāpy apavādinām /
 apavādavikalpānām apavādo 'yam ucyate // 39.
 na rūpaṃ śūnyatā yuktā parasparavirodhataḥ /
 nīrūpā śūnyatā nāma rūpaṃ ākārasaṃgatam // 40.
 ity ekatvavikalpasya bādhā nānātvakalpanām /
 ruṇaddhi nānyat tad rūpaṃ śūnyatāyāḥ kathamcana // 41.
 asad eva yataḥ khyāti tad avidyāvinirmītam /
 asatkhyāpanasaktyaiva sāvidyeti nigadyate // 42.
 idam evocyate rūpaṃ prajñāpāramitēti ca /
 advayaṃ dvayaṃ evaitad vikalpadvayabādhanaṃ // 43.
 yuktiṃ cāha viśuddhatvāt tathā cānupalambhataḥ /
 bhāvābhāvavirodhāc ca nānātvam api paśyati // 44.
 nāmamātram idaṃ rūpaṃ tattvato hy asvabhāvakam /
 tat svabhāvavikalpānām avakāśaṃ nirasyati // 45.
 rūpaṃ rūpasvabhāvena śūnyaṃ yat prathamoditam /
 tat svabhāvasamāropasaṃkalpapraṭiṣedhanaṃ // 46.
 notpādaṃ na nirodhaṃ ca dharmānām paśyatīti yat /
 bhagāvān āha tad vyastā tadviśeṣasya kalpanā // 47.
 kṛtrimaṃ nāma vācyaś ca dharmās te kalpitā yataḥ /
 śabdārthayor na sambandhas tena svābhāviko mataḥ // 48.
 bāhyārthābhīniveśas tu bhrāntyā bālasya jṛmbhate /
 tathaiva vyavahāro 'yaṃ na tv atrārtho 'sti kaścana // 49.
 atra tena yathā nāma kalpyate na tathāsti tat /
 vācyaṃ vastu tato 'niṣṭhā yathānāmārtthakalpanā // 50.
 prajñāpāramitā buddho bodhisattvo 'pi vā tathā /
 nāmamātram iti prāha vyasyan satyārthahalpanām // 51.
 śabdārthapraṭiṣedho 'yaṃ na vastu vinivāryate /
 evam anyeṣu api jñeyo vākyeṣu arthavinīścayaḥ // 52.
 naivopalabhate samyak sarvanāmāni tattvavit /
 yathārthatvena tenedaṃ na dhvaṇer vinivāraṇam // 53.
 subhūtiś tu dvayaṃ vyasyan śabdaṃ śabdārtham eva ca /
 bodhisattvasya no nāma paśyāmīti sa uktavān // 54.
 prajñāpāramitāvākyaṃ nāsti yan neyatā gataṃ /

v. 42 yataḥ khyāti T¹, yato bhāti T² — v. 47 kalpanā T¹, śūnyatā T²
 — v. 50 niṣṭhā T^{1 2}.

ūhyās tu kevalam tajjñair ete 'rthāḥ sūkṣmayā dhiyā // 55.
prakrāntārthatiraskāro yā cārthāntarakalpanā /
prajñāpāramitāyām hi proktā sā prativarṇikā // 56.
etāvān arthasamkṣepaḥ prajñāpāramitāśrayaḥ /
āvartate sa evārthaḥ punar arthāntarāśritaḥ // 57.
prajñāpāramitām samyak samgrhyāstāhasrikām /
yat puṇyam āptaṁ tenāstu prajñāpāram ito janah // 58.

v. 57 āvartyate T¹.

3. Yogāvatārah

Der Sanskrit-Text des Yogāvatārah wurde zuerst von Haraprasad Sastri in seinem Catalogue of Palm-leaf and Selected Paper MSS belonging to the Durbar Library, Nepal, Vol. II/1915, S. 64, nach einer nepalesischen Handschrift veröffentlicht. Mit einigen Verbesserungen wurde derselbe Text im Indian Historical Quarterly IV/1928, S. 775—778, von Vidhushekhara Bhattacharya abgedruckt.

Erhalten ist ferner eine tibetische Übersetzung von Dharmasrībhaddra und Rin-chen-bzañ-po (No. 4074 und 4539). Außerdem sind die Verse Dignāga's im Yogāvatāropadeśaḥ des Dharmendra enthalten, dessen tibetische Übersetzung von Janārdana und Rin-chen-bzañ-po (No. 4075 und 4544) von Durgācharan Chatterji in den Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal (New Series), Vol. XXIII/1927, S. 249—259, veröffentlicht wurde.

Ich gebe im folgenden den Sanskrit-Text mit einigen Verbesserungen wieder. Die Lesarten der Handschrift und die Verbesserungen Vidhushekhara Bhattacharya's sind in den Fußnoten vermerkt (M = Manuskript; V = Vidhushekhara Bhattacharya).

Yogāvatārah

śrutvā śāstram udāram niścityāpi paramārthikam tattvam /
mrđvāsanopaviṣṭaḥ suśrāddho yogam ārabhate // 1.
grāhyam grāhakam ubhayaṁ nobhayaṁ

ātmaīṣa nirvṛtiḥ svargaḥ /

v. 1 *api* fehlt in M — v. 2 *andameṣa nirvṛtiḥ* M : *ātmaīṣa nirvṛtiḥ* V

iti bahuvīdhān vikalpān pravīdhūya manahsamādhānaiḥ // 2.
 jñeyam vilokya sakalam māyāgandharvanagaranirbhāsam /
 pravīdārya dehayāntram tathatāvijñānavajreṇa // 3.
 sarvākāravirājitam ādyantavibhāgarahitam avikalpam /
 nirmalasahasradīdhitinirbhinnatamisragaganam iva // 4.
 svākāramātraśeṣam paśyati cittaṁ svam ādyānutpannam /
 yenāpi paśyatīdam tad api tathaiṣāvalokayati // 5.
 so 'nupalambho 'cintyā tathatoktā bhūtakotiś ca /
 evaṁ kramaśo 'bhyāsāt saṁjñāveditanirodham āpnoti // 6.
 / de la yañ dag reg par sbyor ba las /
 / 'bad pa med par mñon śes lña ru 'gyur /
 . . . abhiyukto yogī sattvārtham ānekadhā kurute // 7.
 asmin pariniṣpanne tiṣṭhati yogī sudīrgham adhvānam /
 vajravad abhedyakāyo niṣkampyaḥ kleśamārādyaiḥ // 8.
 prajñāpāramitākhye 'smin < yoge > sarvadā pravṛttasya /
 sidhyanty anye bahavaḥ samādhayo gaganagañjādyāḥ // 9.

v. 2 bahuvīdhavikalpajālam M — v. 4 -matisaram M: -tamisra- V —
 v. 6 Tib. dmigs pa med dan bcas pa'i sems ñid ni — v. 7 die erste
 Zeile fehlt in M — v. 8 Tib. 'di ni yons su rdzogs pa'i rnal 'byor pa
 — v. 9 yoge nach Tib. ergänzt von V.

4. Traikālyaparīkṣā

Die Traikālyaparīkṣā ist nur in einer tibetischen Übersetzung von
 Śāntākaragupta und Tshul-khrims-rgyal-mtshan erhalten (No. 4207).
 Meine Wiedergabe des Textes beruht auf der Tanjur-Ausgabe von
 Narthang-Berlin (die Abschrift stammt aus dem Nachlaß eines ver-
 storbenen Schülers von Prof. F. O. Schrader, Paul Hiss, und wurde
 von Prof. Schrader mit dem Exemplar des India Office verglichen),
 der Ausgabe von Peking-Paris (ich verdanke die Durchvergleiche
 Herrn Fr. Bischoff) und der Ausgabe von Derge-Berlin. In den Fuß-
 noten bezeichnet N Narthang, P Peking, D Derge.

Den Text Bhartṛhari's gebe ich nach der Ausgabe der Benares
 Sanskrit Series, die leider sehr fehlerhaft ist. Ich habe verbessert,

so gut ich konnte, Wo ich geändert habe, führe ich den Text der Ausgabe in den Fußnoten an (mit B bezeichnet), sofern es sich nicht um handgreifliche Irrtümer handelt.

Traikālyaparīkṣā

/ *dañ por med dañ de las yod* /
 / *de nas med dañ rim 'gal te* /
 / *dus gsum de ni ji ltar dmigs* /
 / *de ni de ltar rañ bzin min* / 1.
 / *ji ltar dbaṅ po bslad tsam las* /
 / *sgro 'dogs pa ni skyè ba ltar* /
 / *de bzin brtag pas skyè ba'i blo* /
 / *rkyen dag gis ni don rnam la* / 2. (= 53)
 / *thams cad min pa'i yul snañ ba* /
 / *rkyen dañ sgra la brten nas ni* /
 / *don ni spyi yi ño bo dañ* /
 / *rañ gi ño bos rtogs par byed* / 3. (= 54)
 / *ño bo ldog pa tha sñad dag* /
 / *'jig rten lam la gnas nas ni* /
 / *ses pa'i dbaṅ dañ mñon brjod pa* /
 / *byis dañ mkhas pa 'dra ba yin* / 4. (= 55)

Bhartrhariḥ, Prakīrṇam III

(*Sambandhasamuddeśaḥ*)

yathendriasya vaigunṇyāt sattādhyāropavān iva /
jāyate pratyayo 'rthebhyaḥ tathaivoddeśajā matiḥ // 53.
akṛtsnaviṣṭayābhāsam śabdaḥ pratyayam āśritaḥ /
artham āhānyarūpeṇa svarūpeṇānirūpitaḥ // 54.
rūpaṇavyavahārābhyāṃ laukike vartmani sthitaḥ /
jñānam praty abhilāpaṃ ca sadṛśau bālapaṇḍitau // 55.

- v. 1 *dañ por yod* NPD 'gal te D : gal te NP — v. 2 *brtag pas* NP :
bstan pas D — v. 3 *āhātmarūpeṇa* B. — v. 4 *tha dad dag* NPD.
 v. 4 zitiert von Prajñākaraguptaḥ, Pramāṇavārttikālaṃkāraḥ,
 S. 622, 1f. usw.

/ don gyi ño bo kun ma dag /
 / ses pa'i rañ bzin med brten pa /
 / de ni śin tu dag pa gzan /
 / gcig brjod rañ bzin med pa'o / 5. (= 56)
 / ñe bar bslad phyir śes pa ni /
 / phyi rol rnam par snañ ba yin /
 / chu rñog bzin du de de yi /
 / tshogs pa 'dra ba tha dad skyes / 6. (= 57)
 / ji ltar don gyis 'bras byin śes /
 / dag pa min par rnam par gnas /
 / de ltar don la der rten can /
 / rañ gi ños bos bar du chod / 7. (= 58)
 / 'di ltar don dañ sgra dañ ni /
 / śes pa las ni phyin ci log /
 / dños dañ dños med ma phye bas /
 / tha sñad la ni 'jug pa ste / 8. (= 59)
 / ji ltar dños po ñer brten nas /
 / de ni dños med rjes su rtogs /
 / de ltar dños med ñer bstan nas /
 / de ni dños po rjes su rtogs / 9. (= 59 a)
 / dños las dños po skye min na /

sarvārtharūpatā śuddhiḥ jñānasya nirupāśrayā /
 tāto 'py asya parāṃ śuddhim eke prāhur arūpikām // 56.
 upaplavo hi jñānasya bāhyākāranupātītā /
 kālūṣyam iva tatrāśya saṃsarge vyatibhedajam // 57.
 yathā ca jñānamālekhād 'asuddhau vyavatiṣṭhate /
 tathopāśrayavān arthaḥ svarūpād viprakṛṣyate // 58.
 evam arthasya śabdasya jñānasya ca viparyaye /
 bhāvābhāvāv abhedena vyavahārānupātinau // 59.
 yathā bhāvam upāśritya tadabhāvo 'nugamyate /
 tathābhāvam upadiśya tadbhāvo 'py anugamyate // 59 a.
 nābhāvo jūyate bhāvo naiti bhāvo 'nupākhyatām /

v. 5 ño bo NP : ño bos D — v. 6 de de yi NP : de de yin D — v. 7
 don gyis NP : don gyi D.

/ dños po rjes su snañ med min /
 / gcig las bñag ñid gñan min la /
 / dños dañ dños med rnam par brtags / 10. (= 60)
 / dños med rjes su snañ med phyir /
 / rab tu sgrub byed rgyu ma yin /
 / snañ ldan la yañ dños po yi /
 / rgyus ni ci žig byed par 'gyur / 11. (= 61)
 / de phyir thams cad dños med dam /
 / yañ na thams cad dños por 'dod /
 / gnas skabs gñan du cuñ zad kyañ /
 / gcig las bñen par gnas ma yin / 12. (= 62)
 / gñis med ñid kyañ thams cad 'dir /
 / rañ gi ño bos mtshan ñid gcig /
 / kun tu brtags kyi tha sñad kyis /
 / rnam pa sna shogs ñid du dmigs / 13 (= 64)
 / gnas skabs bñi yañ ji ltar ni /
 / rañ bñin med la rab tu brtags /
 / de ltar gsum dmigs pa yañ de /
 / dños dañ dños med la brten yin / 14. (= 65)
 / mi 'gal ba dañ 'gal ba 'am /
 / yod dañ med pa'añ de ñid min /

ekasmād ātmano 'nanyau bhāvābhāvau vikalpitau // 60.
 abhāvasyānupākhyatvāt kārṇaṃ na prasādhakam /
 sopākhyasya tu bhāvasya kārṇaṃ kiṃ kariṣyati // 61.
 tasmāt sarvam abhāvo vā bhāvo vā sarvam iṣyate /
 na tv avasthāntaraṃ kiṃcid ekasmāt satyataḥ sthitam // 62.
 tasmān nābhāvam icchanti ye loke bhāvavādinah /
 abhāvavādino vāpi na bhāvaṃ tattvalakṣaṇam // 63.
 advaye caiva sarvasmin svabhāvād ekalakṣaṇe /
 parikalpeṣu maryādā vicitraivopalabhyate // 64.
 catasro 'pi yathāvasthā nirupākhye prakalpitaḥ /
 evaṃ dvaividhyam apy etad bhāvābhāvavyapāśrayam // 65.

v. 10 rjes su snañ byed min NPD — rnam par brtags D: rnam par
 brtag NP — v. 65 v. l. nīrūpasya.

/ rim dañ rim pa med pa yañ /
 / dños dañ dños med la dmigs min / 15. (= 66)
 / mi 'gal ba dañ 'gal ba dañ /
 / yod dañ med pa'añ de ñid min /
 / rim dañ rim pa med pa yañ /
 / des ni dños po mi dmigs so / 16. (= 66 a)
 / dños po med pas dus gsum la /
 / tha dad srid pa ma yin no /
 / de lta bas na dños po yañ /
 / dus gsum du ni rigs ma yin / 17. (= 67)
 / bdag gi de ñid dor nas ni /
 / gzan las rigs pa ma yin no /
 / bdag gi de ñid gzan las dañ /
 / rañ las kyañ ni mi rigs so / 18. (= 68)
 / 'gal ba sna tshogs kyañ de ñid /
 / phan pa 'ga' yañ yod ma yin /
 / de ñid gzan ñid yons bor ba'i /
 / tha sñad la ni 'jug pa med / 19. (= 69)
 / dños med dños por yod min te /

avirodhī virodhī vā san asan vāpi tattvataḥ /
 kramavān akramo <'bhāvo na bhāva upapadyate > // 66.
 avirodhī virodhī vā san asan api tattvataḥ /
 kramavān akramo vāpi nābhāva upapadyate // 66 a.
 abhāve triṣu kāleṣu na bhedasyāsti saṃbhavaḥ /
 tasmin asati bhāve 'pi traikālyam nūvatiṣṭhate // 67.
 ātmatattvaparityāgaḥ parato nopapadyate /
 ātmatattvaṃ tu parataḥ svato vā nopakalpate // 68.
 tattve virodho nānātva upakāro na kaścana /
 tattvānyatvaparityāge vyavahārō nivartate // 69.
 yatra draṣṭā ca dr̥ṣyam ca dārśanam vā vikalpitam /
 tasyaivārthasya satyatvaṃ śrītās trayyantavedinaḥ // 70.
 sāmānyam vā viśeṣam vā yasmād āhur viśeṣavat /
 śabdās tasmād asatyēṣu bhedeṣv eva vyavasthitāḥ // 71.

v. 19 kyañ de ni NPD.

/ dños po'i bdag ñid ñams phyir ro / 20. (= 72)
 / khra mo'i 'yod ñid gañ la ni /
 / nag mos gnod pa gañ yañ med /
 / khra mo yañ ni med ces te /
 / nag mo la ni brtag bya min / 21. (= 73)
 / dños med gal te dños yin na /
 / de la dpyad pa 'dir 'gyur te /
 / de yañ de tshe dños po yañ /
 / yañ ni dpyad pa 'dir 'gyur te / 22. (= 74)
 / dños med phyir na 'das pa ni /
 / gañ phyir tha sñad spyod yul phyir /
 / de la dños dba'ñ tha dad ni /
 / ma lus tshig gis rigs pa min / 23. (= 75)
 / rten med don gyis rten gnas pa /
 / rgyu ni dmigs pa ma yin no /
 / gal te dños po med pa yañ /
 / rgyu las mtho'ñ ba yin ze na / 24. (= 76)
 / de yi dañ po'i gnas skabs gañ /
 / dños po 'di yi rten yin yañ /
 / dañ po'i gnas skabs dños med la /
 / de gñis yod pa ma yin no / 25. (= 77)

na hy abhāvasya sadbhāve bhāvasyātmā prahīyate /
 na vābhāvasya nāstitve bhāvasyātmā prasūyate // 72.
 na śābaleasyāstitvaṃ bāhuleyasya bādhakam /
 na śābaleyo nāstīti bāhuleyaḥ prakalpyate // 73.
 abhāvo yadi vastu syāt tatreyam syād vicāraṇā /
 tataś ca tadabhāve 'pi syād vicāryam idaṃ punaḥ // 74.
 avastutvād atītaṃ yad vyavahārasya gocaram /
 tatra vastugato bhedo na nirvacanam arhati // 75.
 apade 'rthe padanyāsaḥ kāraṇasya na vidyate /
 atha ca prāḡ asan bhāvaḥ kāraṇe sati drśyate // 76.
 kū tasya prāḡavastheti vastvāśritam idaṃ punaḥ /
 prāḡavastheti na hy etad dvayam apy asty avastuni // 77.

v. 24 zitiert von Jayarathaḥ, Tantrālokaivēkaḥ IX, S. 18, 7.

v. 76 prāḡasadbhāvaḥ B.

/ *phyi ma yod dañ med ces pa'i* /
 / *tshig ni brjod pa dag gi rgyu* /
 / *rten med don gyi < rten > gnas < med >* /
 / *'di yis tshig ni rab tu brjod* / 26. (= 78)
 / *šin tu no mtshar che ba skyes* /
 / *gañ phyir cha med gañ rim med* /
 / *dños rnam dañ por gyur pa yis* /
 / *bdag gi de ñid rab tu bstan* / 27. (= 79)
 / *rnam rtog gis ni yoñs bžag pa'i* /
 / /
 / *sgo nas rdzas rnam kun gyis ni* /
 / *tha sñad rnam par brjod pa yin* / 28. (= 80)
 / *de phyir nus par 'dod sems pa* /
 / *'di yañ rtag par smra ba na* /
 / *dños ñid rim par smras pa yin* /
 / *dños las rim pa gžan ma yin* / 29. (= 81)
 / *ji ltar dños dañ dños med pa* /
 / *gžan du cuñ zad rtogs med ltar* /
 / *rim dañ cig car cuñ zad ni* /
 / *de ñid du ni tha dad med* / 30. (= 82)
 / *de phyir nus pa'i rnam pa'i chas* /
 / *rtag pa yod pa med pa bdag* /

na cordhvam asti nāstīti vacanāyānibandhanam /
alam syād apadasthānam etad vācaḥ pracakṣate // 78.
atyadbhūtā tv iyaṁ vṛttir yad abhāgaṁ yad akramam /
bhāvānāṁ prāḡ abhūtānām ātmatattvaṁ prakāśate // 79.
vikalpotthāpītenaiva sarvo bhāvena laukikāḥ /
mukhyeneva padārthena vyavahāro vidhīyate // 80.
bhāvaśaktim ataś caināṁ manyante nityavādināḥ /
bhāvam eva kramam prāhur na bhāvād aparāḥ kramāḥ // 81.
kṛamān-na yaugapadyasya kaścīd bhedo 'sti tattvataḥ /
yathaiva bhāvān nābhāvaḥ kaścīd anyo 'vasīyate // 82.
kālasyaūpy aparaṁ kālam nirdīśanty eva laukikāḥ /

v. 26 c vermutungsweise ergänzt — v. 28 *kun gyis ni* P: *kun gyi ni* ND.

/ don geig rjod par byed pa'i sgras /
 / ran bzin du ma rab tu bstan / 31. (= 85)
 / ji ltar nam mkha' rnam dag la /
 / rab rib kyis ni bslad pa'i mi /
 / skra šad kyis ni kun gañ ltar /
 / sna tshogs su ni mñon par rtogs / 32.
 / de ltar 'dir yañ rnam šes ni /
 / rnam par mi 'gyur ma rig pas /
 / chu rñog bzin du žugs pa ni /
 / tha dad gzugs su rnam par 'jug / 33.

na ca nirdeśamātreṇa vyatireko 'nugamyate // 83.

ādhāraṃ kalpayan buddhyā nābhāve vyavatiṣṭhate /

avastuṣv api notprekṣā kasyacit pratibadhyate // 84.

tasmāc chaktivibhāgena nityaḥ sadasadātmakaḥ /

eko 'rthaḥ śabdavācyaṭve bahurūpaḥ prakāśate // 85.

yathā viśuddham ākāśaṃ timiropapluto janaḥ /

saṃkīrṇam iva mātrābhiś citrābhir abhimanyate // (1.)

tathedaṃ amalaṃ brahma nirvikāram avidyayā /

kaluṣatvaṃ ivāpannaṃ bhedarūpaṃ vivartate // (2.)

v. 80 mukhyenaiva B — v. 31 rjod par byed pa'i sgra NPD.

5. Hastavālaprakaraṇam

Das Hastavālaprakaraṇam ist erhalten:

1. in einer chinesischen Übersetzung Paramārtha's (T 1620),
2. in einer chinesischen Übersetzung Yi-tsing's (T 1621),
3. in einer tibetischen Übersetzung von Śraddhākaravarma und Rin-chen-bzañ-po (No. 3844—3845),
4. in einer tibetischen Übersetzung von Dānaśīla und Dpal-'byor-sñiñ-po (No. 3848—3849), die sich nur wenig von 3 unterscheidet. Mehrere Handschriften aus Touen-houang enthalten nach F. W. Thomas die Übersetzung Śraddhākaravarma's und Rin-chen-bzañ-po's.

Eine Ausgabe, welche die gesamte Überlieferung vorlegt, zusammen mit einer Übersetzung ins Englische und einer versuchs-

weisen Herstellung des Sanskrit-Textes, haben F. W. Thomas und H. Ui im Journal of the Royal Asiatic Society 1918, S. 267—310, gebracht. Ich konnte mich daher darauf beschränken, einen klaren Text und eine Anzahl wichtigerer Lesarten zu geben. Das Sanskrit-original des ersten Verses verdanke ich Muni Jambuvijaya.

Rab tu byed pa lag pa'i tshad

*/ khamṣ gsum pa tha sñad tsam, la yañ dag pa'i don du kun tu
rtog pa phyir / de kho na ñid kyī don khoñ du ma chud pa'i sems
can rnamṣ la dños po'i rañ bzin rab tu rnam par dbye ba'i sgo nas
phyin ci ma log pa'i śes pa yañ dag par bsgrub pa'i phyir 'di
brtsams so /*

/ thag pa la ni sbrul sñam 'dzin /

/ thag pa mthoñ na don med do /

*/ 'di na yul hā cañ bskal ba ma yin pa 'od tsam snañ ba žig na
thag pa'i gzugs spyi'i chos can dmigs pa la / 'khrul pas thag pa la
'di ni sbrul kho na'o žes ñes par 'dzin pa'i ño bo'i śes pa skye ste /
khyad par rañ gi ño bo khoñ du ma chud pa'i phyir ro // de'i
khyad par ñes par 'dzin pa na / don ji lta ba bzin du ma yin par
kun tu rtog pas rab tu spros pa ñid kyī phyir / śes pa de yañ 'khrul
pa'i śes pa don med pa kho nar 'gyur ro /*

/ de yi cha mthoñ de la yañ /

/ sbrul bzin śes pa 'khrul ba yin / 1.

*/ thag pa de la yañ cha śas su phye nas brtags pa na thag pa'i
rañ gi ño bo mi dmigs te / de ma dmigs na thag par dmigs pa
yañ sbrul lo sñam pa'i blo bzin du 'khrul ba tsam 'ba' žig tu zad
do // yañ ji ltar thag pa'i śes pa 'khrul ba yin pa de bzin du /
cha śas de yañ dum bu dañ ñag ma la sogs pa de dag la brtags na
de'i rañ gi ño bo ñes par mi zin to // de ñes par ma zin pas de la
dmigs pa'i rnam pa can gyi blo yañ thag pa'i blo bzin du 'khrul
ba tsam kho na'o /*

rajvām sarpa iti jñānam rajjudrṣṭāv anarthakam /

tadaṁśadrṣṭau tatrāpi sarpavad rajjuvibhramah // 1.

Z. 22 v. 1. de dag la bltos pa na.

/ btags pa'i dños po thams cad la /

/ rañ gi ño bə brtags pa na /

/ kun rdzob śes pa'i spyod yul ni /

/ ji sñed yod pa gžan las btags / 2.

/ ji ltar cha śas la sogs pa'i dbye bas tha dad pa'i thag pa la sogs
pa la brtags pa na rañ gi ño bo ma dmigs te / thag pa la sogs pa'i
blo yañ sbrul lo sñam pa'i blo bžin du 'khrul ba tsam du zad pa de
bžin du / ños cha la sogs pa la bltos nas yod pa rdza ma dañ phor
bu la sogs pa tha sñad pa'i śes pa'i spyod yul ji sñed pa thams cad
kyañ btags par yod pa yin te / de dag mthar rab tu phye na re žig
bum pa la sogs pa ni tha sñad du btags pa yin no // gžan du žes
bya ba ni / don dam pa'i ñid las so /

/ cha med brtag par bya min phyir /

/ tha ma yañ ni med par mtshuñs /

/ gañ yañ btags pa'i dños po thams cad kyi tha ma rdul phra
rab kyi rdzas cha med pa gcig pu de yañ / brtag par bya ba ma
yin pa'i rañ gi ño bos dmigs par mi nus pa'i phyir / nam mkha'i
me tog gi phreñ ba dañ ri boñ gi rwa la sogs pa dañ mtshuñs pas
de yañ dños po med pa ñid du 'grub bo // ci ste yañ ji ltar na
brtag par bya ba ma yin pa'i mtshan ñid kyi gtān tshigs des / rdul
phra rab kyi rdzas yod pa de ñid gcig tu med do žes śes par nus že
na / gañ gi phyir yod na phyogs cha tha dad pa'i phyir / dper na
yod pa bum pa dañ snam bu dañ šiñ rta la sogs pa'i rdzas rnam
ni / śar dañ nub la sogs pa'i phyogs cha tha dad pa'i phyir cha śas
tha dad pa dag snañ ba ltar / gal te rdul phra rab kyi rdzas kyañ
yod pa gyur na / gdon mi za bar phyogs cha tha dad pa'i phyir śar

Z. 3 v. 1. gžan du kun rdzob śes pa'i // spyod yul ji sñed btags pa
yin — Z. 7 v. 1. de bžin du / rdza ma dañ phur bu la sogs pa btags
pa'i yod pa thams cad kyañ ños cha la sogs pa la bltos pa yin pas
tha sñad pa'i śes pa'i yul bum pa la sogs pa rab tu dbye ba'i mthar
thug pa dañ bcas pa ji sñed pa 'di dag ni gžan las tha sñad btags pa
kho na yin gyi don dam par ni ma yin no.

dañ nub la sogs pa'i cha śas tha dad par khas blañ bar bya'o // cha
śas tha dad pa yin na ni rdul phra rab kyī rdzas gcig tu mi 'grub
bo // rdzas kyī dbye ba mañ po snañ ba'i phyir gcig ñid yod pa
ma yin na ni / rdul phra rab mi dmigs pas rdul phra rab kyī rdzas
su smra ba 'di thoñ zig /

/ de phyir mkhas pas 'khrul ba tsam /
/ yañ dag don du min par brtag / 3.

/ gan gi phyir de ltar khams gsum la 'khrul ba tsam yin pa de'i
phyir / mkhas pa legs pa thob par 'dod pas 'di la yañ dag pa'i don
du brtag par mi bya'o /

/ gal te 'di sñam du bum pa la sogs pa phyi rol gyi dños po de
dag ni / ño bo ñid mi rtogs pa'i phyir med pa las kun brtags pa yin
pa bden no // de dag la dmigs pa'i rnam pa can 'khrul ba'i śes pa
'di ni yod do // dper na sgyu ma dañ dri za'i groñ khyer la sogs pa
med kyañ / de dag la dmigs pa'i rnam pa can gyi śes pa lta bu'o
zes bya bar 'dod do ze na /

/ 'khrul na de yañ ma dag phyir /
/ ji ltar snañ ba de ltar med /
/ don yod ma yin snañ ba ni /
/ ji ltar de yi bdag ñid 'gyur / 4.

/ 'khrul ba de yañ rdzas kyī rañ gi ño bo śes pa yin na / rdzas
de ni ño bo ñid de lta bur yod pa ma yin te / 'di ni goñ du bśad
zin to // don de med na yañ rañ gi ño bos ni nus pa med pas ma
dag par 'gyur ro // ma dag pa'i phyir 'khrul ba'i ño bo ñid de lta
bur yod do zes bya ba ji ltar śes / 'di ltar 'jig rten na yañ sa bon la sogs
pa bskyed par byed pa med na / bskyed par bya ba'i myu gu la
sogs pa yod do zes bya ba'i chos de lta bu yañ ma mthoñ ño // de
ñid kyī phyir sgyu ma'i dpe yañ ma grub par ñas bśad do /

/ gañ zig žib mo'i blo yis ni /
/ thams cad btags pa kho nar śes /
/ blo ldan des ni chags la sogs /
/ bde bar sbrul gyi skrag bžin spoñ / 5.

Z. 27 v. 1. de ñid kyī phyir bdag ni sgyu ma'i skyes bu'i dpe yañ
ma grub par 'chañ do.

/ ji skad bśad pa'i rnam pas btags pa tsam du yod pa'i kham
 gsum pa 'di la gañ žig bam pa la sogs pa rags pa'i blo bsal te / žib
 mo'i blos rdzas su med pa tha sñad tsam yin par ñes par 'dzin pa
 de ni / ji ltar thag pa la sbrul lo sñam pa'i śes pas kun nas bsal
 ba'i 'jigs pas de'i khyad par rnam par dpyad nas thag par ñes pa
 na de'i sbrul gyi skrag pa med par gyur pa de bžin du / des kyañ
 'dod chags la sogs pa bskyed par byed pa'i dños po dag la yoñs su
 brtags pas 'dod chags la sogs pa ñon moñs pa'i dra ba rnams bde
 bar bka' ba med par riñ por mi thogs pa kho nar spoñ ba 'gyur ro /

/ 'jig rten pa yi don rtogs pas /
 / 'jig rten bžin du śes par bya /
 / kun nas ñon moñs spoñ 'dod pas /
 / dam pa'i don gyis btsal bar bya / 6.

/ ji ltar 'jig rten pa dag bum pa la sogs pa'i don la yod pa'i ño
 bor rtogs pas / 'di ni bum pa'o // sñam bu'o // śiñ rta'o žes tha sñad
 'dogs pa de bžin du sñon gyi sgrub pas tha sñad du bya'o // de'i
 'og tu 'dod chags la sogs pa ñon moñs pa spoñ bar 'dod pa rnams
 kyis ji skad bśad pa'i don dam pa'i mtshan ñid kyis dños po rnams
 la yoñs su btsal ba bya ste / de ltar dños po rnams la yoñs su tshol
 ba na / de'i 'dod chags la sogs pa ñon moñs pa'i dra ba phyis mi
 sbye bar 'gyur ro /

[/ de ltar rañ bžin yoñs śes pa'i /
 / rnal 'byor pas ni gzugs sogs la /
 / ñe bar spyod pas thub pa yis /
 / brtul žugs kyis 'bras myur du 'grub / 7.

/ ji skad du bśad pa'i rigs pas de kho na ñid kyi rañ bžin yoñs
 su rtogs pa'i rnal 'byor pa 'dod pa'i yon tan rnams la mñon du
 spyod pa rdo rje 'dzin gyi brtul žugs kyis zuñ du 'jug pa'i skyu
 'grub pa yin no //]

Z. 11 v. l. bsgrub par bya — Z. 14f. v. l. don la dños por rtog pas
 — Z. 22 Vers 7 und der dazugehörige Kommentar fehlen in der
 chinesischen und in einem Teil der tibetischen Überlieferung.

6. *Ālambanaparīkṣā*

Die *Ālambanaparīkṣā* ist erhalten:

1. in einer chinesischen Übersetzung Paramārtha's (T 1619),
2. in einer chinesischen Übersetzung Hiuan-tsang's (T 1624),
3. in einer tibetischen Übersetzung von Śāntākaragupta und Tshul-khrims-rgyal-mtshan (No. 4205—4206).

An Ausgaben liegen bisher vor:

1. S. Yamaguchi: Examen de l'objet de la Connaissance (*Ālambanaparīkṣā*). Textes tibétain et chinois et traduction des stances et du commentaire; éclaircissements et notes d'après le commentaire tibétain de Vinītadeva — en collaboration avec Henriette Meyer. *Journal Asiatique* 1929 I, S. 1—65;

2. E. Frauwallner: Dignāga's *Ālambanaparīkṣā*. Text, Übersetzung und Erläuterungen. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 37/1930, S. 174—194;

3. N. Āiyaswami Sastri: *Ālambanaparīkṣā* with Vṛtti of Dinnāga, commentary of Dharmapāla, Tibetan and Chinese versions of the text. *Adyar Library* 1942 (mir nicht zugänglich);

4. ferner ist der tibetische Text und eine Rekonstruktion des Sanskrit-Originals als Anhang enthalten in dem Buch von S. Yamaguchi und J. Nozawa: *Seshin Yuishiki no Genten Kaimei*, Kyoto 1953.

Die folgende Wiedergabe des tibetischen Textes beruht auf der Tanjur-Ausgabe von Narthang-Berlin, der Ausgabe von Peking-Paris und der Ausgabe von Derge-Berlin. Auch hier beschränke ich mich bei der Wiedergabe der Varianten auf das inhaltlich Wichtige. Abkürzungen: N = Narthang, P = Peking, D = Derge.

Ālambanaparīkṣā

/ gañ dag mig la sogs pa'i rnam par śes pa'i dmigs pa phyi rol
gyi don yin par 'dod pa de dag ni de'i rgyu yin pa'i phyir rdul
phra rab dag yin pa'am der snañ ba'i śes pa skye ba'i phir de 'dus
pa yin par rtog grañ na / de la re źig

dbañ po rnam par rig pa'i rgyu /
 / phra rab rdül dag yin mod kyi /
 / der mi snañ phyir de'i yul ni /
 / rdul phran ma yin dbañ po bžin / 1.

/ yul žes bya ba ni šes pas gañ gi rañ gi ño bo ñes' par 'dzin pa
 yin te de'i rnam par skye ba'i phyir ro // rdul phra mo dag ni de'i
 rgyu ñid yin du zin kyañ de lta ma yin te dbañ po bžin no // de
 ltar na re žig rdul phra mo dag dmigs pa ma yin no // 'dus pa ni
 der snañ ba ñid yin du zin kyañ /

/ gañ ltar snañ de de las min /

/ don gañ žig rañ snañ ba'i rnam par rig pa bskyed pa de ni
 dmigs pa yin par rigs te / 'di ltar de ni skye ba'i rkyen ñid du bsad
 pas so // 'dus pa ni de lta yañ ma yin te /

/ rdzas su med phyir zla gñis bžin /

/ dbañ po ma tshañ ba'i phyir zla ba gñis mthoñ ba ni der snañ
 ba ñid yin du zin kyañ de'i yul ma yin no // de bžin du rdzas su
 yod pa ma yin pa ñid kyis rgyu ma yin pa'i phyir 'dus pa dmigs pa
 ma yin no /

/ de ltar phyi rol gñi gar yañ /

/ blo yi yul du mi ruñ ño / 2.

/ yan lag gcig ma tshañ ba'i phyir. phyi rol gyi rdul phra mo
 dañ tshogs pa žes bya ba'i don ni dmigs pa ma yin no /

/ 'di la ni

/ kha cig 'dus pa'i rnam pa dag /

/ sgrub pa yin par 'dod par byed /

yady apīndriyaviññapteḥ kāraṇaṃ paramāṇavaḥ /
 atadābhataṃ nāsyā akṣavad viṣayo 'ṇavaḥ // 1.

viṣayo hi nāma yasya jñānena svabhāvo 'vadhāryate ...

yadābhāsā na sū tasmāt ...

Z. 5 šes pas gañ gis rañ gi ño bo D : šes pas rañ gi ño bo NP — Z. 17
 'dus pa dmigs D : 'dus byas dmigs NP.

/ don thams cad ni rnam pa du ma can yin pas de la rnam pa 'ga'
zig gis mñon sum ñid du 'dod do // rdul phra rab rnams la yañ 'dus
par snañ ba'i śes pa bskyed pa'i rgyu'i dños po yod do /

/ rdul phran rnam pa rnam rig gi /
/ don min sra ñid la sogs bzin / 3.

/ ji ltar sra ba ñid la sogs pa ni yod bzin du yañ mig gi blo'i yul
ma yin pa ltar rdul phra mo ñid kyañ de dañ 'dra'o /

/ de dag ltar na bum pa dañ /
/ kham phor sogs blo mtshuñs par 'gyur /

/ bum pa dañ kham phor la sogs pa'i rdul phra mo rnams la ni
mañ du zin kyañ khyad par 'ga' yañ med do /

/ gal te rnam pa'i dbye bas dbye /

/ gal te 'di sñam du mgrin pa la sogs pa'i rnam pa'i khyad par
las gañ gis na blo'i khyad par du 'gyur ba'i khyad par yod do sñam
du sems na khyad par 'di ni bum pa la sogs pa la yod kyi /

/ de ni rdul phran rdzas yod la / 4.
/ med de tshad dbye med phyir ro /

/ rdul phra rab rnams ni rdzas gzan yin du zin kyañ zlum po la
ni dbye ba med do /

/ de phyir de rdzas med la yod /

/ rnam pa'i dbye ba ni kun rdzob tu yod pa dag kho na la yod
kyi rdul phra mo rnams la ma yin no // bum pa la sogs pa ni kun
rdzob tu yod pa ñid de /

/ rdul phran yoñs su bsal na ni /
/ der snañ śes pa ñams 'gyur phyir / 5.

/ rdzas su yod pa rnams la ni 'brel pa can bsal du zin kyañ kha
dòg la sogs pa bzin du rañ gi blo 'dor ba med do // de lta bas na
dbañ po'i blo rnams kyi yul ni phyi rol na ma yin par 'thad do //

Z. 3 rgyu'i dños po yod NP: rgyu yod D — Z. 7 kyañ de dañ 'dra'o
D: kyañ 'dra'o NP — Z. 27 'dor ba med do NP: 'dor bar byed do D.

/ nañ gi śes bya'i ño bo ni /
/ phyi rol ltar snañ gañ yin de /
/ don yin /

/ phyi rol gyi don med bzin du phyi rol lta bur snañ ba nañ na
yod pa kho na dmigs pa'i rkyen yin no /

/ rnam śes ño bo'i phyir /
/ de rkyen ñid kyañ yin phyir ro / 6.

/ nañ gi rnam par śes pa ni don du snañ ba dañ / de las skyes
pa yin pas chos ñid gñis dañ ldan pa'i phyir nañ na yod pa kho na
dmigs pa'i rkyen yin no // re zig de ltar snañ ba ñid yin la reg na /
de'i phyogs gcig po lhan cig skyes pa go ji ltar rkyen yin 'ze na /

/ gcig na'an mi 'khrul phyir na rkyen /

/ lhan cig par gyur du zin kyañ 'khrul ba med pa'i phyir gzan
las skyes pa'i rkyen du 'gyur te / 'di ltar gtan tshigs pa dag ni yod
pa dañ med pa dag gi de dañ ldan pa ñid ni rgyu dañ rgyu dañ ldan
pa rim gyis skye ba dag gi yañ mtshan ñid yin par smra'o // yañ na

nus pa 'jog phyir rim gyis yin /

rim gyis kyañ yin te / don du snañ ba de ni rañ snañ ba dañ mthun
pa'i 'bras bu skyed par byed pa'i nus pa rnam par śes pa'i rten can
byed pas mi 'gal lo // gal te 'o na ni nañ gi gzugs kho na dmigs pa'i
rkyen yin na / ji ltar de dañ mig la brten nas mig gi rnam par śes
pa skye 'ze na /

/ lhan cig byed dbañ nus pa yi /
/ ño bo gañ yin dbañ po'an yin / 7.

yad antar jñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāṣate /
so 'rtho vijñānarūpatvāt tatpratrayatayā 'pi ca // 6.
pratrayo 'vyabhicāritvāt saha

atha vā

śaktyarpaṇāt kramāt /

krameṇāpi / so 'rthāvabhāṣaḥ svānurūpakāryotpattaye śaktiṃ vi-
jñānādhārāṃ karotīty avirodhaḥ //

*/ dbaṅ po ni raṅ gi 'bras bu las nus pa'i ṅo bo ṅid du rjes su dpag
gi 'byuṅ ba las gyur pa ṅid du ni ma yin no /*

/ de yaṅ rnam rig la mi 'gal /

*/ nus pa'i rnam par śes pa la yod kyaṅ ruṅ / bstan du med pa'i
raṅ gi ṅo bo la yod kyaṅ ruṅ ste / 'bras bu skyed pa la khyad par
med do /*

/ de ltar yul gyi ṅo bo daṅ /

/ nus pa phan tshun rgyu can daṅ /

/ thog ma med dus 'jug pa yin / 8.

*/ mig ces bya ba'i nus pa daṅ / naṅ gi gzugs la brten nas rnam
par śes pa don du snaṅ ba dmigs kyis ma phye ba skye'o // 'di gñis
kyaṅ phan tshun gyi rgyu can daṅ / thog ma med pa'i dus can yin
te / res 'ga' ni nus pa yoṅs su smin pa las rnam par śes pa yul gyi
rnam pa ṅid du 'byuṅ la res 'ga' ni de'i rnam pa las nus pa'o //
rnam par śes pa daṅ de gñis gzan ṅid daṅ / gzan ma yin pa ṅid du
ci dgar brjod par bya'o // de ltar naṅ gi dmigs pa ni chos ṅid gñis
daṅ ldan pa'i phyir yul ṅid du 'thad do //*

*Z. 11 ma phye ba skye'o NP: ma bstan pa skye'o D — Z. 12 dus
can yin te D: dus ma yin te NP — Z. 14 rnam pa la NPD.*

7. Hetucakraḍamaruḥ

Der Hetucakraḍamaruḥ ist nur in einer tibetischen Übersetzung von Śāntirakṣita und Dharmāśoka erhalten (No. 4209). Eine Wiedergabe des Textes mit dem Versuch einer Rekonstruktion des Sanskritoriginals und einer englischen Übersetzung hat Durgacharan Chatterji im Indian Historical Quarterly IX/1933, S. 266—272 und 511—514, veröffentlicht. Meine Wiedergabe des Textes beruht auf der Tanjur-Ausgabe von Narthang-Berlin (die Abschrift stammt wieder von P. Hiss), der Ausgabe von Peking-Paris (durchverglichen von Herrn Fr. Bischoff) und der Ausgabe von Derge-Berlin. Abkürzungen: N = Narthang, P = Peking, D = Derge.

A. Hetucakradamaruḥ

/ 'khrul pa'i dra ba 'joms mdzad pa'i /
 / thams cad mkhyen la phyag 'tshal nas /
 / gtan tshigs tshul gsum 'khor lo`yi /
 / gtan la dbab pa bsad par bya / 1.
 / rjes su dpag par bya ba la /
 / yod dan med dan gñis ka yi /
 / yod pa la ni yañ dag ste /
 / med dan gñis ka ma grub yin / 2.
 / the tshom gñis te ma grub bzin /
 / ma grub sbyar ba de bzin du / 3.
 / mthun pa'i phyogs la yod pa dan /
 / med pa de bzin gñis ka dan /
 / mi mthun phyogs la de bzin no /
 / gsum la rnam pa gsum yin te / 4.
 / steñ 'og gñis la yañ dag go /
 / logs la 'gal ba gñis yin te /
 / zur bzi thun moñ ma ñes yin /
 / dbus na thun moñ ma yin pa'o / 5.
 / gzal bya byas dan mi rtag dan /
 / byas dan mñan bya rtsol byuñ dan /
 / mi rtag rtsol byuñ lus can min /
 / / 6.
 / rtag dan mi rtag rtsol byuñ dan /
 / rtag dan rtag dan rtag pa dan /
 / rtsol byuñ min dan mi rtag rtag /
 / rtag pa la ni sgrub pa bkod / 7.
 / steñ 'og mi mthun logs dan sbyar /
 / yañ dag gtan tshigs gñis yin no /
 / logs dan mi mthun steñ 'og sbyar /
 / 'gal ba'i gtan tshigs gñis yin no / 8.
 / zur bzi thad dan snot mar sbyar /

v. 1 khor lo yi D : kho bo yi NP — v. 6 lus can min D : lus min rtag NP.

/ thun moñ ma ñes rnam pa bži /
 / logs gñis thad kar sbyar bas na /
 / thun moñ ma yin ma ñes pa'o / 9.
 / gtan tshigs 'khrul 'khor rnam dgu yi /
 / dpe yi rnam pa 'di lta ste /
 / nam mkha' bum dañ bum mkha' dañ /
 / bum pa glog dañ nam mkha' bzin / 10.
 / mkha' dañ bum pa mkha' bum dañ /
 / mkha' dañ bum pa glog bzin dañ /
 / glog dañ nam mkha' bum bzin dañ /
 / bum dañ glog dañ mkha' bzin dañ /
 / nam mkha' rdul phran las bum bzin / 11.
 / de ni ñes pa'i dbaň byas yin /
 / the tshom za ba'i lugs la ni /
 / yod dañ med dañ yod med dañ /
 / phyogs gcig mtha' dag sbyar bas so / 12.

v. 10 dpe yi D : de'i NP.

B. Kürzere Versreihe

(Fehlt in D)

/ rtag dañ mi rtag rtsol byuñ dañ /
 / bar du rtag pa rnam gsum dañ /
 / rtsol byuñ min dañ ma rtag rtag /
 / dgu po de ni bsgrub bya'i chos / 1.
 / gzal bya byas dañ mi rtag dañ /
 / byas dañ mñan bya rtsol las byuñ /
 / mi rtag rtsol byuñ reg bya min /
 / dgu po 'di ni rtags rnams yin / 2.
 / dañ po gsum po mthun phyogs la /
 / yod pa gžir bžag mi mthun la /
 / khyab byed gtan med gñis pa'o /
 / bar pa rnam gsum mthun phyogs la / 3.
 / med pa gžir byas mi mthun la /
 / khyab dañ gtan med rnam gñis pa'o /

/ 'og ma gsum po mthun phyogs la /
 / rnam pa gñis pa gzir byas nas / 4.
 / mi tkun phyogs la khyab pa dañ /
 / gtan med rnam pa gñis pa yiñ /
 / rim pa bzin du go bar mdzod /
 / zur bzi dños kyi ma ñes pa / 5.
 / logs gñis la ni 'gal rtags te /
 / dbus kyi dbus ni thun moñ min /
 / dbus kyi thog mtha' yañ dag dgod /
 / blo gros khyon du 'khums par mdzod / 6.

v. 4b khyab dañ mi mthun rnam gñis pa'o NP — v. 6d blo gros blo'i khyon du NP.

8. Hetumukham

Bezeugte Fragmente:

1. *asambhavo vidheh.*
2. *aññeyam kalpitam krtvā tadvyayacchedena jñeye 'numānam.*

Vermutliche Fragmente:

1. *grāhyadharmas tadamśena vyāpto hetuh.*
2. *sarva evāyam anumānānumeyavyavahāro buddhyārūḍhenaiva dharmadharmibhedena na bahiḥ sadasattvam apekṣate.*