

Chizuko Yoshimizu

Augenblicklichkeit (*kṣaṇikatva*) und Eigenwesen (*svabhāva*) Dharmakīrtis Polemik im Hetubindu*

Im Hetubindu (HB 7*,17-19*,13, b. Exkurs) legt Dharmakīrti wie in seinen früheren Werken, dem Pramāṇavārttika (PV) und dem Pramāṇaviniścaya (PVin), im Rahmen der Erörterung des Eigenwesens als Grund (*svabhāvahetu*) den Augenblicklichkeitsbeweis (*kṣaṇikatvānumāna*) dar, indem er die Augenblicklichkeit (*kṣaṇikatva*) als das Eigenwesen (*svabhāva*) eines Seienden (*sat*) bestimmt. Was die Darstellung des HB kennzeichnet, ist vor allem die Polemik, welche auf dem vielfältigen und doch einheitlichen Lehrkomplex von 1) Schluß aus der Vergänglichkeit (*vināśitvānumāna*), 2) Kausalitätstheorie, 3) Kritik des Ewigseienden (*sthiraabhāva*) und 4) Schluß aus dem Seiendsein (*sattvānumāna*) aufgebaut ist. Die einzelnen Lehren kommen bereits in beiden früheren Werken, dem PV und dem PVin, vor, sind dort jedoch nicht wie im HB an einer Stelle vollständig, sondern in Gruppen von zwei oder drei Themen dargelegt worden.¹

* Anlaß und Anregungen zur vorliegenden Arbeit verdanke ich vielen Gesprächen und Diskussionen mit den Teilnehmern an meiner Lektüre des HB im Sommersemester 2000 an der Universität Tokio und neben zahlreichen Studien in Bezug auf die Augenblicklichkeitslehre sowie das logische System Dharmakīrtis insbesondere dem rekonstruierten Sanskrit-Text und der Übersetzung des HB mit ausführlichen Anmerkungen von Prof. Ernst Steinkellner. Die Originalfassung dieser Arbeit wurde am 26. April 2002 an der Universität Wien vorgetragen. Den Kolleginnen und Kollegen in Wien danke ich für eine lebendige Diskussion, insbesondere Prof. E. Steinkellner, Prof. K. Preisendanz, Prof. A. von Rospatt und Dr. B. Kellner für eine Anzahl wertvoller Bemerkungen und Verbesserungen.

¹ Unter den bekannten Textstellen, wo vom *kṣaṇikatvānumāna* die Rede ist (vgl. Steinkellner 1968: 363), handeln PV I 193c-196 (PVSV 98,4-100,24) vom 1) *vināśitvānumāna* mit der als Beispiel für das notwendige Sosein herangezogenen 2) Kausalitätsregel, daß ein vollständiger Ursachenkomplex (*kāraṇasāmagrī*) unmittelbar seine Wirkung hervorbringt (PVSV 98,20ff., s. unten n. 15), PV I 269-283ab (PVSV 141,17-150,5) sowohl 1) vom *vināśitvānumāna* als auch 4) von den Argumentationskomponenten des *sattvānumāna* im Rahmen 3) der Kritik des Ewigseienden wie der Worte des Veda aufgrund seiner kausalen Unfähigkeit (vgl. Yoshimizu 1999a: 243 infra), und PVin II (26*,14-32*,2) gleichfalls 1) vom *vināśitvānumāna* mit der 2) Kausalitätsregel sowie 4) vom *sattvānumāna*.

Das auf dem sogenannten *sādhyaviparyayabādhakapramāṇa* – die gültige Erkenntnis, welche widerlegt, daß die beweisende Beschaffenheit (*sāadhanadharmā*) oder der logische Grund (*hetu*) dem zur zu beweisenden Beschaffenheit (*sādhyadharmā*) im Gegensatz Stehenden anhaftet – beruhende *sattvānumāna*, dessen Argumentationskomponenten in der PVSV ihrer historischen Entwicklung aus der Widerlegung des Ewigseienden entsprechend im Laufe der Kritik des Ewigseienden auftreten,² liegt im HB erst am Ende der ganzen Darstellung vor, und zwar im Anschluß an die stark erweiterte Diskussion der Kausalitätstheorie, in welcher auch die Kritik des Ewigseienden eine wichtige Stelle einnimmt. Leicht zu verstehen ist die Verknüpfung der Kausalitätstheorie mit der Kritik des Ewigseienden, weil Dharmakīrtis Angriff gegen das Ewigseiende in erster Linie dessen kausale Unfähigkeit betrifft. Die gleiche Ablehnung enthält auch das *sādhyaviparyayabādhakapramāṇa*.

Aber nicht nur die systematische Zusammenstellung der zusammengehörigen Theorien und die Ausarbeitung der Kausalitätslehre sind dem HB eigentümlich, so daß sich seine Polemik von jener des PV und des PVI unterscheiden läßt. Auch eine einheitliche Thematik, in deren Rahmen diese einzelnen Theorien aufeinander bezogen werden, zeichnet meiner Ansicht nach die Darstellung des HB aus. Dharmakīrti beschäftigt sich nämlich mit der für sein philosophisches System sehr wichtigen Frage, was man unter der Erkenntnis, daß ein Ding irgendeine Beschaffenheit als Eigenwesen (*svabhāva*) hat, begreifen könne und begreifen solle. Bezogen auf die Augenblicklichkeit: Was besagt die Lehre, daß Augenblicklichkeit ein Eigenwesen des Seienden ist? Unter dieser Fragestellung hängen die im HB vorgetragene Theorien miteinander zusammen. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist daher die Klärung des im Lehrkomplex des HB bestehenden Sinnzusammenhangs, der bis heute nicht eingehend diskutiert worden ist, sowie die Klärung des Diskussionsganges Dharmakīrtis, durch welchen er die einzelnen Theorien verbindet.

0. HYPOTHETISCHE ANALYSE

In seinem Augenblicklichkeitsbeweis, den Dharmakīrti zur Erläuterung der Lehre vom Eigenwesen als Grund (*svabhāvahetu*) heranzieht, nimmt er durchwegs das Seiendsein (*sattva*) als logischen Grund an.³ Das

² PVSV 149,18-150, 2 zu PV I 282. Vgl. Yoshimizu 1999a: 243 infra.

³ HB 4*,3-7 (3.31, Steinkellner 1967: 37): *anvayaniścayo 'pi svabhāvahetau sādhyadharmasya vastutas tadbhāvatayā sādhanadharmabhāvamātrānubandhasid-*

Seiende (*sat*) ist dem Hervorgebrachten (*kṛtaka*) oder dem Bedingten (*saṃskṛta*) gleichzuhalten, aber bei Dharmakīrti zählt auch das Ding (*vastu*), welches als fähig, eine Wirkung hervorzubringen (*arthakriyā-samartha*), definiert ist, zu seinen Synonymen. Gerade auf die Feststellung der Umfassung (*vyāpti*) zwischen dem Seiendsein und der Vergänglichkeit (*vināśitva*) bzw. dem ein vergängliches Eigenwesen Haben (*naśvarasvabhāvatā*) ist der hier zu untersuchende Abschnitt von HB 7*, 17-19*, 13 (b. Exkurs) gerichtet. Diese Umfassung begründet Dharmakīrti in zweifacher Weise: nach dem klassischen *vināśitvānumāna* durch die Ursachelosigkeit des Vergehens (*vināśahetvayoga*) (HB 7*, 18-19*, 7, b.1) und nach dem *sattvānumāna* durch das *sādhya viparyaya bādha krapramāna* (HB 19*, 8-13, b.2). Im Laufe der ersten Begründung geht er allerdings auf eine intensive Diskussion der Kausalitätstheorie über (HB 8*, 16-17*, 18, b.122), indem er beide, Augenblicklichkeits- und Kausalitätslehre, unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt betrachtet. Für ihn sind nämlich sowohl Vergänglichkeit (*vināśitva*) als auch kausale Fähigkeit (*arthakriyāśakti*) ein Eigenwesen (*svabhāva*) wirklicher Dinge (*vastu*).

Was bedeutet nun, daß ein Ding ein solches Eigenwesen hat, oder wozu zwingt das Eigenwesen seinen Träger? Dharmakīrti beantwortet diese Frage dadurch, daß er einen allgemeinen Grundsatz wie folgt formuliert: “Dasjenige, das ein solches Eigenwesen hat (*yo yatsvabhāvaḥ*), muß so sein (*tādṛśa*) und hängt mit Bezug auf sein Sosein nicht von einer äußeren Ursache ab” (HB 8*, 9ff, b.12/b.121, s. unten n. 14). Nennen wir diesen Satz als Arbeitshypothese den “Grundsatz des Eigenwesens”. Dargelegt wird in ihm die Umfassung des ein solches Eigenwesen Habens (*tatsvabhāvatā*) durch das Sosein (*tādṛśatva*) sowie die Unabhängigkeit (*anapekṣā*). Diese Umfassung erklärt Dharmakīrti ferner durch die Unveränderlichkeit (*anyathābhāva, avai parītya*) des Eigenwesens, wel-

dhiḥ. sā sādhyaviparyaye hetor bādha krapramānavṛttiḥ. yathā yat sat tat kṣaṇikam eva, akṣaṇikatve 'rthakriyāvirodhāt tallakṣaṇam vastutvam hīyate; und 5, 18ff. (4.12, Steinkellner 1967: 39f.): tasya dvidhā prayogaḥ; sādharmaṇa vaidharmaṇa ca, yathā yat sat tat sarvaṃ kṣaṇikaṃ yathā ghaṭādayaḥ, saṃś ca śabda iti, tathā kṣaṇikatvābhāve sattvābhāvaḥ, saṃś ca śabda iti ... (Hervorhebung in Antiqua = kursiv im von Steinkellner edierten Text des HB). Vgl. z.B. PVSV 97, 19-25 (zitiert in Steinkellner 1968: 367, n. 11): tatrānvayī yat kiṃcīd kṛtakaṃ tat sarvaṃ anityam, yathā ghaṭādayaḥ, śabdaś ca kṛtaka iti kṛtakatvasyāpy anityatvena vyāptim pradarsya śabdasya kṛtakatve kathite sāmarthyād evānityaḥ śabda iti. ... vyatireke 'pi nānityatvābhāve kṛtakatvam bhavati śabdaś ca kṛtaka iti.*

che an sich eine nicht mehr beweisbedürftige Natur des Eigenwesens ist.⁴

Unmittelbarer Zweck dieses Satzes ist hier die Widerlegung der gegnerischen Annahme, daß ein Ding, obwohl es ein solches Eigenwesen hat, von anderen Ursachen abhängt und daher nicht unbedingt so sein muß (HB 8*,16ff, s. unten n. 16). Damit klärt Dharmakīrti aber auch die zugrundliegende Frage, was man unter der Erkenntnis zu verstehen habe, daß ein Ding eine Beschaffenheit als Eigenwesen hat. Ferner spielt der Grundsatz des Eigenwesens auch in der Kritik des Ewigseienden und im darauf gestützten *sādhya viparyaya bādha kapramāna* eine entscheidende Rolle, wo Dharmakīrti als *prasaṅga*-Argumentation durchführt, daß ein Ewigseiendes weder allmählich (*krama*) noch gleichzeitig (*yaugapadya*) seine Wirkung hervorbringen kann, weil es, wenn es ein hervorbringendes Eigenwesen hätte, ohne von anderen Ursachen abhängig zu sein seine Wirkung unmittelbar und ständig hervorbringen müßte.⁵

Auf diese Weise verbindet Dharmakīrti den Augenblicklichkeitsbeweis und die Kausalitätslehre zu einer bestimmten theoretischen Einheit.⁶ Daraus ergibt sich allerdings ein Problem bezüglich seiner eigenen Kausalitätsregel, nach der nur ein vollständiger Ursachenkomplex (*kāraṇasāmagrī*) eine Wirkung hervorbringt. Dem Grundsatz des Eigenwesens zufolge müßte man annehmen, daß dasjenige, das ein hervor-

⁴ S. z.B. HB 8*,20 zitiert unten n. 19; 9*,4f. (b.12211, Steinkellner 1967: 44): *te 'ntyāḥ samarthāḥ kiṃ na janayantīti, janayantī eva, nātrānyathābhāvaḥ svabhāvasyāvaiparītyāt*; 12*,17f. ([b.12251], Steinkellner 1967: 49): *svabhāvasyānyathātvā sambhavāt samarthāsamarthasvabhāvānām kriyākriyānupapatteḥ*; und 13*,3f. (b.1221512, Steinkellner 1967: 49): *svabhāvasyānyathātvāsambhavāt taddharmanas tathābhāvo 'ntyāvasthāvad anivāryaḥ*. Mit der Unveränderlichkeit des Eigenwesens könnte man auch bestätigen, daß "Vergänglichkeit" (*anityatā*) und "Augenblicklichkeit" (*kṣaṇikatva*) im System Dharmakīrtis Synonyme sind, weil dasjenige Ding, das ein vergängliches Eigenwesen hat, ohne Verzögerung unmittelbar nach seinem Entstehen vergehen muß, sofern sein Eigenwesen sich nicht ändern kann.

⁵ S. HB 19*,10ff. (b.2, Steinkellner 1967: 57): *akṣaṇikatve 'vastutvaprasaṅgāt. chaktir hi bhāvalakṣaṇam, sarvaśaktiviraho 'bhāvalakṣaṇam. na cākṣaṇikasya kvacit kācic chaktiḥ, kramayaugapadyābhyām arthakriyāvīrahāt*. Vgl. PVin II 29*,15-24 (Steinkellner 1979: 93,2-15). Zur Kritik des Ewigseienden in der PVSV vgl. unten n. 21.

⁶ Die beiden Lehren sind zwar schon in der PVSV in Verbindung gebracht, aber nicht unter dem Grundsatz des Eigenwesens, sondern unter einem anderen Satz, nach dem das Sosein und die Unabhängigkeit aufeinander bezogen werden (s. PVSV 98,20ff. unten in n. 15).

bringendes Eigenwesen (*jananasvabhāva*) hat, ohne einer äußeren Ursache zu bedürfen allein durch sein Eigenwesen eine Wirkung hervorbringt. Unter dieser Annahme ist aber das Mitursachesein (*sahakāritva*) im Fall eines Ursachenkomplexes schwer zu erklären. Hängen seine Komponenten zum Bewirken ihrer Wirkung nicht voneinander ab? Die Auseinandersetzung mit diesem Problem ist ein Schwerpunkt in der Erörterung der Kausalitätstheorie im HB, durch die beide, die Kausalitätsregel und die Umfassung des Grundsatzes, unwiderrufflich gesichert werden sollen (HB 8*,16-17*,18, b.122).⁷

Wie sieht nun der Augenblicklichkeitsbeweis angesichts des Grundsatzes des Eigenwesens aus? Der Satz trägt vor, daß aus dem Grund des ein solches Eigenwesen Habens (*tatsvabhāvatā*) die Folge "Unabhängigkeit" (*anapekṣā*) erkannt werden kann. Was das *vināśitvānumāna* erbringt, ist hingegen die Erschließung des ein vergängliches Eigenwesen Habens (*naśvarasvabhāvatā*) im Sinne der Vergänglichkeit (*vināśitva*) aus dem Grund der Ursachelosigkeit (*ahetutva*) des Vergehens, was seitens des Dinges seine Unabhängigkeit von einer äußeren Ursache bedeutet. Daher könnte es lauten: "Dasjenige, das mit Bezug auf sein Vergehen nicht von einer äußeren Ursache abhängt, hat ein vergängliches Eigenwesen." Eine derartige Beweisformulierung dürfte jedoch im logischen System Dharmakīrtis nicht ganz zutreffen, weil er selbst zugesteht, daß die Ursache des Vergehens mit keinem Eigenwesen, sei es vergänglich oder unvergänglich, etwas zu tun hat, weil das Eigenwesen durch eine Ursache des Vergehens nicht geändert wird (HB 18*,3ff., b.123 und 19*,3f., b.1, s. unten n. 34 und 35). Das heißt, daß ein dem Eigenwesen nach beständiges Ding, *falls* so etwas überhaupt vorhanden ist, ebenso unabhängig von einer Ursache des Vergehens bestehen bleiben muß. Damit würde eine Unschlüssigkeit des Grundes "Ursachelosigkeit des Vergehens" folgen. Dies dürfte jedoch eine angemessene Analyse des *vināśitvānumāna* sein, weil die klassische Begründung der Vergänglichkeit durch die Ursachelosigkeit des Vergehens unter der Voraussetzung gefaßt ist, daß verursachte (*kṛtaka*, *samskṛta*) Dinge irgendwann vergehen. Man erschließt nämlich das spontane Vergehen der vergänglichen Dinge aus ihrem Eigenwesen, ohne die nur theoretisch oder für nicht-buddhistische Gegner vorstellbare Existenz eines unver-

⁷ Der Hauptteil der Darstellung der Kausalitätstheorie ist tatsächlich der Verteidigung der Schlüssigkeit dieser Umfassung gewidmet. Vgl. Steinkellner 1967: 119, n. 16.

gänglichen und doch verursachten Dinges zu berücksichtigen.⁸ Wenn man allerdings einmal, wie solche Gegner, ein derartiges Ding zu den Seienden zählt, müßte man für die Begründung ihrer Vergänglichkeit einen anderen Grund als die Ursachelosigkeit des Vergehens suchen.⁹

Damit ist die Notwendigkeit des *sattvānumāna* deutlich, welches dazu dient, ein dem Eigenwesen nach unvergängliches Ding aus dem Bereich der verursachten Dinge gänzlich auszuschließen. Ohne dieses mächtige Erkenntnismittel wäre weder die endgültige Feststellung der Umfassung zwischen dem Seiendsein und der Augenblicklichkeit noch der Augenblicklichkeitsbeweis als ein überzeugender Nachweis der buddhistischen Behauptung vom Nichtewigsein aller Dinge zur Vollendung gebracht worden. Die vollständige Beweisformulierung des *sattvānumāna* tritt zwar erst zum Schluß des ganzen Abschnittes auf (HB 19*,10-13, b.2, s. oben n. 5), aber es ist, in Anbetracht der früheren Erwähnungen in PVin II sowie in HB 4*,3-7 (3.31, s. oben n. 3) sehr wahrscheinlich, daß Dharmakīrti seine gesamte Argumentation stets vor dem Hintergrund des *sattvānumāna* konstruiert.

So stellt sich mir der Sinnzusammenhang des Lehrkomplexes im HB dar. Im folgenden möchte ich diese Hypothese mit den Aussagen Dharmakīrtis abstützen. Dabei soll besonders der Inhalt der Kausalitätslehre näher betrachtet werden.

⁸ Vgl. z.B. AKBh 193,7 zu AK IV 2d (herangezogen in Mimaki 1976: 234, n. 113 und Rospatt 1995: 181, n. 397): *ākasmiko hi bhāvānām vināśaḥ*; 193,19f. zu AK IV 3a: *kṣaṇikānām ca buddhiśabdārciṣām drṣṭa ākasmiko vināśa iti nāyaṃ hetum apekṣate*; und KS-M 186,22-30: *'o na 'jig pa'i rgyu med pa'i phyir ro ze na | sems dan sems las 'byuñ ba rnam dan | sgra la sogs pa dan | me lce dag gi 'jig pa'i rgyu yañ gañ yin te | de bzin du bzan la yañ med par 'gyur ro || de dag gi 'jig pa'i rgyu ni rañ ñid kyi mi rtag pa ñid yin no ze na | de bzin du gzan dag la yañ ci'i phyir mi 'dod | ji ltar gzan ni de dag la med pa de bzin du gzan rnam la yañ med par 'gyur ro ||*. Vgl. auch Rospatt 1995: 189, wo er die Anschauung, daß bedingte Dinge vergänglich sind, als eine von drei Prämissen des Augenblicklichkeitsbeweises aufzeigt.

⁹ In dieser Hinsicht ist es besonders interessant, der Frage nachzugehen, welche Rospatt 1995 (189 infra) untersucht, ob die Annahme, daß Dinge ohne äußere Ursache spontan vergehen, als ihre Augenblicklichkeit voraussetzend angenommen wird oder nicht. Unter der Annahme, daß die Spontaneität des Vergehens die Augenblicklichkeit der bedingten Dinge voraussetzt, ist, wie Rospatt (ibid. 191) bemerkt, natürlicherweise vorzustellen, daß das Vergehen nicht von einer äußeren Ursache abhängt. Derselbe Gedankengang findet sich genauso im Grundsatz des Eigenwesens bei Dharmakīrti.

I. AUSGANGSPUNKT: *VINĀSITVĀNUMĀNA*

Der Ausgangspunkt findet sich in der folgenden Begründung der Umfassung zwischen dem Seiendsein und dem Besitzen eines vergänglichen Eigenwesens:

[Frage:] Auf welche Weise ist zu verstehen, daß das Seiende (*sat*) notwendig (*avaśyam*) ein vergängliches Eigenwesen hat (*naśvarasvabhāva*), so daß das gemeinsame Vorkommen (*anvaya*) [und] das gemeinsam Fehlen (*vyatireka*) [beim Schluß auf die Augenblicklichkeit] gegeben wären? [Antwort:] Dadurch, daß eine Ursache des Vergehens nicht möglich ist (*vināśahetvayoga*). Die Dinge sind allein durch ihr Eigenwesen (*svabhāvata eva*) vergänglich.¹⁰

Der Ausdruck *naśvarasvabhāva* nimmt bereits *yat-/tatsvabhāva* im Grundsatz des Eigenwesens vorweg. Doch stellt Dharmakīrti zunächst als eine weitere Begründung der Ursachelosigkeit dar, daß eine äußere Ursache des Vergehens unfähig (*asāmarthyā*) und zwecklos ist (*vaiyarthya*).¹¹ Die Zwecklosigkeit einer fremden Ursache, die ihrerseits zu den Gründen für die Ursachelosigkeit des Vergehens gehört, erklärt er allerdings aus der Vergänglichkeit des Eigenwesens:

Und weil [eine andere Ursache] zwecklos ist. Wenn ein Ding seinem Eigenwesen nach vergänglich (*yadi svabhāvato naśvarah ... bhāvah*)

¹⁰ HB 7*,17ff. (*b.*, *b.1*, Steinkellner 1967: 42, vgl. *ibid.* 115, n. 1): *katham idam avagamyate sad avāśyaṃ naśvarasvabhāvam iti yenānvayavyatirekasambhava iti cet, vināśahetvayogāt. svabhāvata eva naśvarā bhāvāḥ*. Vgl. ferner PVSV 98,4-9 (zitiert in Steinkellner 1968: 365): *katham idānīm kṛtako 'vaśyam anityam iti pratyetaṃ yenaivam ucyate: ahetuvād vināśasya svabhāvād anubandhitā ||* (PV I 193 cd) *na hi bhāvā vinaśyantas tadbhāve hetum apekṣante. svahetor eva vinaśvarāṇāṃ bhāvāt. tasmād yaḥ kaścit kṛtakah sa prakṛtyaiva naśvarah*. “[Frage:] Auf welche Weise ist nun erkennbar, daß Hervorgebrachtes notwendig nichtewig ist, so daß man solches [über die Umfassung] sagen [könnte]? [Antwort:] Weil das Vergehen, da es ursachelos ist, aus dem Eigenwesen [einem Hervorgebrachten] folgt. Die Dinge hängen nämlich, wenn sie vergehen, mit Bezug auf [ihr] Sosein nicht von einer [äußeren] Ursache ab, da [sie] allein aus ihrer eigenen Ursache [als] Vergängliche entstehen. Was hervorgebracht ist, das ist daher allein durch [sein] Eigenwesen vergänglich.” Vgl. die parallele Stelle in PVin II 26*,14-22 (Steinkellner 1968: 370, n. 31; 1979: 85f.).

¹¹ S. HB 7*,20-8*,15 (*b.11*, *b.12*, Steinkellner 1967: 43f.) und vgl. Steinkellner 1967: 116ff., n. 2-12. Die Begründung mit der Unfähigkeit folgt im Grunde genommen dem früheren Beispiel von Vasubandhu (vgl. die oben n. 8 herangezogenen Textstellen) und PV I 196a: *asāmarthyāc ca taddhetoh* (vgl. PVSV 100,11-20). Die Begründung mit der Zwecklosigkeit hat hingegen weder im PV noch im PVin eine genaue Entsprechung.

(nicht in sich verharrend)¹² ist, ergibt sich für dieses [Ding] durch Ursachen des Vergehens nichts, weil [es] allein dadurch, daß es ein solches Eigenwesen hat (*tatsvabhāvatayaiva*), von selbst vergeht.¹³

Diese Aussage ist der erste Hinweis Dharmakīrtis auf seine Grundanschauung, daß ein Eigenwesen (von welcher Art es auch sei) von einer fremden Ursache nicht zu beeinflussen ist. Damit kommt Dharmakīrti über den Rahmen des Augenblicklichkeitsbeweises hinaus auf sein wichtigstes Thema zu sprechen: den Grundsatz des Eigenwesens. Dieser lautet:

Dasjenige [Ding] nämlich, das ein solches Eigenwesen hat (*yo hi yatsvabhāvaḥ*), [muß] so sein (*tādṛśa*), da es allein (*eva*) aus seiner eigenen Ursache [als solches] entsteht. Es hängt jedoch nicht mit Bezug auf [sein] Sosein (*tadbhāve*) von einer anderen Ursache ab (*na punas ... apekṣate*), wie lichte, flüssige, warme, harte usw. Substanzen.¹⁴

Die Verschiedenheit der logischen Struktur dieses Satzes von jener des *vināśitvānumāna* ist deutlich zu bemerken. Der Schluß des *vināśitvānumāna* lautet, nach meiner Formulierung, wie folgt: Ein Ding muß, wenn es so beschaffen ist, ein solches Eigenwesen haben, weil es mit Be-

¹² *svātmany anavasthāyī* hat keine Entsprechung im Tibetischen, wird aber kommentiert in HBT 82,25. Vgl. Steinkellner 1967: 118, n. 13.

¹³ HB 8*,7ff. (b.12, Steinkellner 1967: 43): *vaiyarthīyāc ca. yadi svabhāvato naśvaraḥ svātmany anavasthāyī bhavaḥ, tasya na kiñcin nāśakāraḥ, tatsvabhāvatayaiva svayaṃ nāśāt.*

¹⁴ HB 8*,9ff. (b.121, Steinkellner 1967: 43; vgl. die parallele Stelle in TSP 177,1ff. zu TS 384): *yo hi yatsvabhāvaḥ sa svahetor evotpadyamānas tādṛśo bhavati, na punas tadbhāve hetvantaram apekṣate, prakāśadravoṣṇakāṭhinādīdravyavat.* Vgl. HB 8*,14f. (b.121, Steinkellner 1967: 43f.): *tadvad asthītidharmā cet svabhāvato niṣpanno na punas tadātmatāyāṃ hetvantaram apekṣate.* “Genauso [wie eine lichte Substanz usw.] hängt [ein Ding], wenn es von unbeständiger Natur [und einmal] dem eigenen Eigenwesen nach [d.i. aus seiner eigenen Ursache als solches] entstanden ist, mit Bezug auf [die Tatsache,] dieses Selbst [d.i. sein Vergänglichsein] zu haben, nicht weiters von einer anderen Ursache ab”; vgl. ferner 18*,1f. (b.123, Steinkellner 1967: 55): *tasmād yo yadātmā sa sattāmātreṇa tādṛśo bhavati; na bhūtvā tadbhāve parābhisamskāraṃ apekṣate.* “Daher [ist festzustellen]: Dasjenige, das ein solches Selbst hat, [muß] durch [sein] bloßes Seiendsein so sein. Mit Bezug auf [sein] Sosein hängt es, nachdem es [aus seiner eigenen Ursache als solches] entstanden ist, nicht von der Leistung einer anderen [Ursache] ab.” Der Ausdruck “durch [sein] bloßes Seiendsein” ist als von gleicher Bedeutung mit “allein durch sein Eigenwesen” oder “allein aus seiner eigenen Ursache als solches entstehend” seiend anzunehmen. Dies deutet ferner sein Verursachtsein oder Bedingtsein (*samskṛtatva, samskāra*) an.

zug auf sein Sosein nicht von einer äußeren Ursache abhängt. Man erschließt nämlich unter der Bedingung des Soseins aus dem Grund der Unabhängigkeit oder Ursachelosigkeit des Soseins die Folge "ein solches Eigenwesen Haben". Im Grundsatz Dharmakīrtis zum Eigenwesen hingegen sind beide, das Sosein (d.i. Sobeschaffensein, *tādrśatva*) und die Unabhängigkeit, die Folge, welche den Grund "ein solches Eigenwesen Haben" (*tatsvabhāvatā*) umfassen soll.¹⁵ Um die Allgemeingültigkeit dieser Umfassung zu verteidigen, geht Dharmakīrti zur Kausalitätstheorie über.

2. ZUR KAUSALITÄTSLEHRE

Weil der Grundsatz des Eigenwesens auch für die kausale Fähigkeit (*arthakriyāśakti*, *arthakriyāsāmarthyā*) zutreffen soll, da die Fähigkeit Merkmal sowie Eigenwesen der realen Dinge ist, ist man berechtigt anzunehmen, daß ein Ding unabhängig von äußeren Ursachen allein durch sein Eigenwesen seine Wirkung hervorbringt. Daraus ergeben sich allerdings mehrere Probleme hinsichtlich des allgemein bekannten Kausalitätsmodells, wie z.B. beim Hervorbringen eines Sprosses durch einen Ursachenkomplex von Same, Wasser, Erde u.a. Wenn ein Same allein durch sein hervorbringendes Eigenwesen einen Sproß hervorbringt, ergäben sich seine mitwirkenden Ursachen (*sahakārihetu*) wie Wasser usw. als zwecklos. Wenn hingegen ein Ursachenkomplex fähig ist, seine Wirkung hervorzubringen, müßten die dazugehörigen Ursa-

¹⁵ Weder im PV noch im PVin kommt diese Umfassung zur Sprache. Stattdessen schlägt die PVSV die Umfassung der Unabhängigkeit durch das Sosein vor. S. PVSV 98,20ff.: *tad ayaṃ bhāvo 'napekṣas tadbhāvaṃ prati tadbhāvaniyato 'saṃbhavatpratibandheva kāraṇasāmagrī sakalā kāryotpādane*. "Daher ist dasjenige Ding, das mit Bezug auf [sein] Sosein [von anderen Ursachen] nicht abhängt, auf [sein] Sosein festgelegt, wie ein vollständiger Ursachenkomplex ohne Hindernis auf das Hervorbringen [seiner] Wirkung [festgelegt] ist." Vgl. auch PVin II 27*,7-11 (Steinkellner 1979: 87). Diesen Satz der PVSV nehmen sich die Nachfolger Dharmakīrtis zum Vorbild der Begründung des *vināśītvānumāna* und setzen ihn in eine Beweisformulierung um. Vgl. z.B. TS (Sthirabhāvaparīkṣā) 353-354 und die diesbezügliche TSP (167,23ff.): *tatra ye kṛtakā bhāvās te sarve kṣaṇabhaṅginah | vināśaṃ prati sarveṣāṃ anapekṣatayā sthiteḥ || yadbhāvaṃ prati yan naiva hetvantaram apekṣate | tat tatra niyataṃ jñeyaṃ svahetubhyas tathodayāt || (TSP) prayogah: ye yadbhāvaṃ praty anapekṣās te tadbhāvaniyatāḥ, yathā samanantaraphalā sāmagrī svakāryotpādane niyatā. vināśaṃ praty anapekṣās ca sarve janminah kṛtakā bhāvā iti svabhāvahetuḥ*.

chen voneinander abhängen. Daher ergäbe sich eine Unschlüssigkeit (*anekāntatva*) für die im Grundsatz des Eigenwesens bestehende Umfassung. Diesen Punkt greift der Gegner auf:

Wenn [man einwendet], daß genauso wie [bei] Same usw., Unschlüssigkeit besteht, könnte [der Einwand] das folgende [bedeuten]: Same usw., bringen, obwohl sie ein Eigenwesen, Sproß usw. hervorzubringen, haben (*jananasvabhāva*), [jene Wirkung] nicht allein (*kevala*) hervor, da sie von einer weiteren Ursache wie Wasser u.a. abhängen. Genauso könnte auch das Ding hinsichtlich des Vergehens sein.¹⁶

Gemeint ist: ein Ding bedürfe, obwohl es ein hervorbringendes Eigenwesen habe, zu seinem Hervorbringen mitwirkender Ursachen. Auch vergehen die Dinge nicht allein durch ihr Eigenwesen, sondern abhängig von einer oder mehreren äußeren Ursachen. Daraus erweise sich die Nichtaugenblicklichkeit der Dinge, weil die Dinge trotz ihres vergänglichen Eigenwesens in Erwartung der Hilfe von anderen Ursachen nichtvergehend fortbestehen. Diesen Einwand weist Dharmakīrti auf die Unveränderlichkeit des Eigenwesens gestützt zurück:

[Diese gegnerische Annahme] ist nicht richtig, weil das, was ein solches [hervorbringendes] Eigenwesen hat (*tatsvabhāva*, d.i. *jananasvabhāva*), hervorbringt, und das, was nicht hervorbringt, nicht ein solches Eigenwesen hat. Eben daher muß man zwischen diesen zwei Zuständen [des Hervorbringens und des Nichthervorbringens]¹⁷ eine Verschiedenheit als real (*vastubheda*) feststellen. [Wenn man diese Verschiedenheit nicht annimmt,]¹⁸ ergibt sich nämlich, da sich das Eigenwesen der Dinge nicht ändert (*bhāvānām svabhāvānyathātvābhāvāt*), die unerwünschte Folge, daß dasjenige, das die [Fähigkeit] als Eigenwesen hat, [eine Wirkung] auch früher [so] hervorbringen müßte, wie [es sie] später [hervorbringt].¹⁹

¹⁶ HB 8*,16ff. (*b.122*, Steinkellner 1967: 44, vgl. die parallele Stelle in TSP 177,5ff. zu TS 384): *bījādīvad anekānta iti cet, syād etat: bījādīnām ankurādijanasvabhāvānām api salilādīhetvantarāpekṣanāt kevalā na janayanti, tadvad bhāvo 'pi vināśe syād iti*. Zur Deutung dieses Einwandes vgl. ferner Steinkellner 1967: 118, n. 15 und 16, und Katsura 1983: 101. Dieser Einwand hat keine Entsprechung in den früheren Werken, wo Dharmakīrti noch bei der Auseinandersetzung mit der Unschlüssigkeit des Soseins aus der Unabhängigkeit bleibt. Vgl. PVS 98,22f.: *nanv anapekṣānām api keṣāñcit kvacin nāvaśyaṃ tadbhāvo bhūmibījodakasāmagryām api kadācid ankurānutpatteh*; PVin II 27*,12-15 (Steinkellner 1979: 87).

¹⁷ Vgl. HBT 84,6f.: *janakājanakāvasthayor bījādeh*.

¹⁸ Vgl. HBT 86,14ff.: *avaśyaṃ ca bījāder janakājanakāvasthayor vastubhedo yathokto 'vagantavya iti darśayitum anumānam abhedasya bādhakam āha*.

¹⁹ HB 8*,18-22 (*b.122*, Steinkellner 1967: 44, vgl. die parallele Stelle in TSP 177,9f. zu TS 384): *na, tatsvabhāvasya janānād ajanakasya cātatsvabhāvāt. ata*

Nach Dharmakīrti bestimmt allein das Eigenwesen das Sosein seines Trägers. Dahinter steht die substanzielle Identifikation von Ding und Wesen. Weil das Eigenwesen sich nicht ändern kann, muß man annehmen, daß falls an einem Ding irgendeine Änderung von Beschaffenheit, Zustand u.a. vorkommt, das Ding vergeht und ein Neues entsteht. Diese Annahme spielt in der Augenblicklichkeitstheorie eine wichtige Rolle, da sie jede Dauerhaftigkeit von Substanz gründlich aufhebt.²⁰ Davon leitet Dharmakīrti eine unerwünschte Folge für denjenigen Gegner ab, der die Augenblicklichkeit des Seienden zu verneinen versucht.²¹

*eva tayor avasthayor vastubhedo niśceyaḥ, bhāvānām svabhāvānyathātvābhāvāt tatsva-
bhāvasya paścād iva prāg api janana-prasaṅgāt.* Den anschließenden Ausführungen zufolge hat allein das Ding, das in seinem letzten besonderen Zustand (*avasthāviśeṣa*) besteht (d.h. der letzte besondere Zustand in einer Phasenreihe), die Fähigkeit, eine Wirkung hervorzubringen. Vgl. HB 8*,22f., zitiert unten in n. 23. Zu dieser Aussage vgl. ferner Steinkellner 1967: 119, n. 21.

²⁰ Diese Annahme erscheint im HB wiederholt; s. z.B. HB 14*,4 (b.1221523, Steinkellner 1967: 50): *svabhāvabhedo hi bhāvabhedasya lakṣaṇam*, und 18*,8 (b.123, Steinkellner 1967: 55): *svabhāvabhedalakṣaṇatvād bhāvabhedasya*. Schon in der älteren Zeit steht sie hinter der Folgerung der Augenblicklichkeit. Auf alle Fälle könnte man von der Voraussetzung ausgehen, daß ein Ding, wenn es nichtaugenblicklich ist, immer in demselben Zustand verbleiben muß, da sein Wesen sich nicht ändert. Vgl. z.B. AKBh 193,8ff. zu AK IV 2d (zitiert in Steinkellner 1968: 363; Rospatt 1995: 181, n. 397; Yoshimizu 1999b: 200): *so 'sāv ākasmiko vināśo yadi bhāvasyotpannamātrasya na syāt, paścād api na syāt, bhāvasya tulyatvāt. athānyathābhūtaḥ, na yuktaṃ tasyaivānyathātvam. na hi sa eva tasmād vilakṣaṇo yujyate.* "Wenn dieses spontane Vergehen einem Ding, sobald es entstanden ist, nicht zukommen würde, könnte es ihm auch später nicht zukommen, weil das Ding dasselbe [bleibt]. Wenn [man] aber [annimmt], daß es [vergeht, nachdem es] sich geändert hat, ist es nicht möglich, daß das gleiche [Ding] anders wird, denn ein und dasselbe [Ding] kann sich von sich selbst nicht unterscheiden." Zu einer solchen Erschließungsweise der Augenblicklichkeit in den älteren Traditionen vgl. Rospatt 1995: II.C, D, insbesondere 153ff., 169, 180f., 189, n. 411 und 194f. — Es braucht zur Bedeutung der substanziellen Identifizierung von Beschaffenheit (*dharma*) und Beschaffenheitsträger (*dharmin*) im logischen Kontext Dharmakīrtis kaum etwas gesagt zu werden. Gerade darauf beruhend funktioniert der Grund als Eigenwesen (*svabhāvahetu*). Zur Deutung von *svabhāvahetu* und *svabhāvapratibandha* vgl. unter zahlreichen Studien z.B. Steinkellner 1974, 1984, Funayama 1989 und Oetke 1994: 121 infra.

²¹ Eine derartige *prasaṅga*-Argumentation verwendet er in der Tat nicht nur auf das *sādhya*viparyaya**ādhakapramāṇa** beschränkt, sondern in jeder Szene seiner Polemik gegen das Dauerndseiende. Vgl. z.B. die Kritik der ewigen Worte des Veda in PVSV 130,3f. (zitiert in Yoshimizu 1999b: 197): *atha tac chabdarūpaṃ nityam syād upalabhyasvabhāvaṃ ca. sa ca tasya svabhāvaḥ kadācīn nāpaitīti nityam upalabhyeta*, und 131,18ff. (zitiert in Yoshimizu 1999b: 197f.): *tathā śabdo 'pi yadi*

In Anschluß daran stellt Dharmakīrti fest, daß beim Kausalitätsmodell von Same und Sproß allein der letzte Zustand von Same usw., d.i. ihre letzte Phase (*kṣaṇa*),²² das Eigenwesen hat, die Wirkung hervorzubringen.²³ Auf diese Weise bewährt sich zunächst die Ansicht, daß Same usw. nicht allein (*kevala*), sondern zusammen (*sahita*) einen Sproß bewirken. Aber es bleibt noch die Frage nach der Mitwirkung der Ursachen innerhalb eines Ursachenkomplexes. Hängen sie nicht voneinander ab? Wenn nicht, wozu bilden sie einen Komplex und wirken zusammen? Ferner könnte noch eine Frage auftreten: Angenommen, daß allein Same usw., welche im letzten besonderen Zustand zusammentreten, einen Sproß hervorbringen, dann bringen sie auf keinen Fall den Sproß allmählich (*krama*) hervor, sondern nur gleichzeitig (*yaugapadya*). Somit käme derselbe Fehler den augenblicklichen Dingen zu, den Dharmakīrti den ewigseienden zuschreibt, daß sie nämlich unfähig sind, ihre Wirkung allmählich hervorzubringen.

3. SCHWERPUNKT: MITURSACHESEIN UND ALLMÄHLICHES HERVORBRINGEN EINER WIRKUNG BEI AUGENBLICKLICHEN UND NICHTAUGENBLICKLICHEN DINGEN

Nicht unüberlegt wäre es zu sagen, die Klärung der eben erwähnten Fragen sei ein Anliegen Dharmakīrtis gewesen, da er trotz wiederholter Verneinung der Mitwirkung (*upakāra*) und der kausalen Fähigkeit an einem Ewigseienden weder das Mitursachesein (*sahakāritva*) noch die Möglichkeit des allmählichen Hervorbringens einer Wirkung für augenblickliche Dinge erklärt hat.²⁴

kīncid apekṣya kāryaṃ kuryāt, karotu. pūrvasvabhāvānīyata ity etan na syāt. tasya pracyuteḥ. apekṣyāc ca svabhāvāntarapratilambhāt. Vgl. ferner PVSV 116,15ff. und PVin II 18*,24-31 (Steinkellner 1979: 67f., herangezogen in Yoshimizu 1999a: 234, n. 11 und 248, n. 40).

²² "Zustand" (*avasthā*) ist als Synonym von "Phase" (*kṣaṇa*) anzusehen. Vgl. Steinkellner 1967: 119, n. 19.

²³ HB 8*,22-9*,3 (b.122, Steinkellner 1967: 44): *tasmād yo 'ntyo 'vasthāviśeṣaḥ sa evāṅkurādījananasvabhāvaḥ. pūrvabhāvīnas tv avasthāviśeṣaḥ kāraṇasya kāraṇānīti nānekāntaḥ, kṣaṇikeṣu bhāveṣv aparāparotpatter aikyābhāvāt.*

²⁴ Zu seiner Verneinung der Mitwirkung bei Ewigseienden vgl. z.B. PV I 252 und diesbezügliche PVSV 131,18-23 (zitiert in Yoshimizu 1999a: 238, n. 20), PVin II 18*,24-31 (Steinkellner 1979: 67f., zitiert in Yoshimizu 1999a: 234, n. 11), und die von Yoshimizu 1999a (238, n. 20) erwähnten Textstellen.

Betrachten wir zuerst seine Verteidigung des Mitursacheseins derjenigen Ursachen, die in der letzten Phase zusammen (*sahita*) entstehen.²⁵ Im HB legt Dharmakīrti seine eigene Interpretation des Mitursacheseins als das Hervorbringen ein und derselben Wirkung (*ekārthakaraṇa*) vor, und zwar entgegen der allgemein anerkannten Annahme des Mitursacheseins als des Bewirkens einer zusätzlichen Beschaffenheit (*atiśaya*) oder Besonderheit (*viśeṣa*):

Mitwirken (*sahakriyā*) ist nicht in allen Fällen²⁶ das Bewirken einer zusätzlichen Beschaffenheit (*atiśaya*), sondern kann auch (*api*)²⁷ darin bestehen, daß viele [Ursachen] ein und dieselbe Wirkung hervorbringen (*ekārthakaraṇa*), wie das letzte Ursachenbündel [ein und dieselbe Wirkung hervorbringt]. Eben dieses ist das primäre (*mukhya*) Mitursachesein (*sahakāritva*) der Mitursachen, weil nur dieses letzte [Ursachenbündel] Ursache [der Wirkung] ist, und weil in dieser [letzten] Phase eine Besonderheit (*viśeṣa*) nicht bewirkt werden kann, da es beim einzigen Eigenwesen (*svabhāva*) [dieser Phase, d.i. dem hervorbringenden Eigenwesen] keine Unterscheidung gibt (*aviveka*). Das Entstehen einer Besonderheit hat nämlich das Entstehen eines anderen Eigenwesens zum Merkmal (*lakṣaṇa*).²⁸

Dem Grundsatz des Eigenwesens gemäß hängen die Dinge im letzten Ursachenkomplex nicht voneinander ab und diese These bewährt sich dadurch, daß die Dinge in anderen Dingen keine neue, besondere Beschaffenheit erzeugen, d.h. sich in ihrem Eigenwesen nicht gegenseitig

²⁵ Vgl. die Analyse in Steinkellner 1967: 24ff. (*b.12215*) und 129, n. 40.

²⁶ *na ... sarvatra* versteht Arcaṭa als "nirgends" (HBṬ 113,27f.: *na hi kvacid api sahabhāvinām atiśayotpādanalakṣaṇā sahakriyā sambhavati*). Vgl. die Bemerkung in Steinkellner 1967: 129, n. 42: "Bedenkt man, daß Dharmakīrti noch eine zweite Art des Zusammenwirkens beschreiben wird (*b.122153*), dann scheint Arcaṭas Auffassung zu stark zu sein."

²⁷ *api* fehlt im Tibetischen. Nach Arcaṭa bezieht es sich auf eine Vorstellung oder Möglichkeit (HBṬ 114,2: *api sambhāvanāyām*). Er schließt aber an späterer Stelle seiner Interpretation von *sarvatra* entsprechend diese Möglichkeit aus, indem er *api* durch *eva* ersetzt (HBṬ 127,28f.: *sarvatra naivātiśayotpādanaṃ sahakriyā, kiṃ tarhi. bahūnām ekārthakaraṇam eva*): Das Hervorbringen einer Besonderheit sei zwar in der Welt (*loke*) als Mitwirkung von Ursachen anerkannt, aber nicht im höchsten Sinne (*pāramārthika*); s. HBṬ 128,6-10.

²⁸ HB 11*,12-18 (*b.12215*, Steinkellner 1967: 48 und Katsura 1983: 107): *na vai sarvatrātiśayotpādanaṃ sahakriyā. kiṃ tarhi. bahūnām yad ekārthakaraṇam api, yathāntyasya kāraṇakalāpasya. tad eva mukhyaṃ sahakāritvaṃ sahakāriṇām, tasyaivāntyasya kāraṇatvāt tatra ca kṣaṇa ekasya svabhāvasyāvivekād viśeṣasya kartum aśakyatvāt, svabhāvāntarotpattilakṣaṇatvād viśeṣotpatteḥ.*

beeinflussen können, weil ihr hervorbringendes Eigenwesen in dieser letzten Phase nicht anderes sein kann. Das Entstehen einer Besonderheit bedeutet das Entstehen eines anderen Eigenwesens, d.i. das Entstehen eines neuen Dinges. Daher besteht das Mitursachesein für den letzten Ursachenkomplex nicht im Bewirken einer Besonderheit, sondern im Hervorbringen ein und derselben Wirkung.

Das Mitursachesein der allgemein anerkannten Art schließt Dharmakīrti jedoch nicht völlig aus. Er akzeptiert es sogar in gewissem Sinne wie folgt:

Die Dinge können allerdings [auch] dadurch Ursachen sein, daß sie auf eine [Phasen]reihe einwirken (*santānopakāreṇa*), wie Feuer und Wasser oder Erde usw. beim Entstehen gekochten Reises aus einem Reiskorn oder eines Sprosses aus einem Samen usw. In diesen Fällen kann man sagen, das Mitwirken (*sahakriyā*) der Ursachen sei das Hervorbringen einer Besonderheit (*viśeṣa*), indem man sich auf die [Phasen]reihe stützt (*santānāśrayeṇa*) [und zwar unter Übertragung von Einheit auf die Phasenreihe eines Dinges],²⁹ nicht [aber] indem man sich auf reale Dinge stützt (*dravyāśrayeṇa*), weil an einem augenblicklichen realen Ding (*kṣaṇike dravye*) eine Besonderheit nicht entstehen [kann]. Denn, wenn nicht unter [der Anwesenheit] des Feuers usw. [auf die Phasenreihe gestützt] den Reiskörnern usw. allmählich (*krameṇa*) ein besonderes Eigenwesen (*svabhāvātīśaya*) entsteht,³⁰ kommt es nicht zum gekochten Reis usw.³¹

Das Bewirken einer Besonderheit durch Mitursachen ist zwar für die in einer Phase zusammentretenden Dinge nicht möglich, aber auf eine Phasenreihe (*santāna*) der Dinge gestützt hypothetisch vorstellbar. Warum hält nun Dharmakīrti diese allgemeine Annahme des Mitursacheseins für die eigene Lehre aufrecht, obwohl sie streng genommen

²⁹ Vgl. HBT 127,7ff.: *santānāśrayeṇa ... pūrvottarakṣaṇayor ekatvādhyavasāyena*

³⁰ Tib. *rim gyis no bo ñid khyad par <du> gyur pa*. Vgl. HB 16*.5, wo *svabhāvātīśayotpatti* ebenfalls durch *no bo ñid khyad par du gyur pa* übertragen ist. Gemeint ist meiner Auffassung nach ein neues Eigenwesen, das von jenem der letzten Phase verschieden und dieser Phase eigentümlich ist.

³¹ HB 15*,7-12 (*b.122153*, Steinkellner 1967: 52 und Katsura 1983: 109): *yatra tu santānopakāreṇa bhāvā hetutām pratipadyante yathā taṇḍulabījādibhya odanāṅkurādījanmani dahanodakapṛthivyādayaḥ, tatra santānāśrayeṇa viśeṣotpādanam pratyayānām sahakriyocyate, na dravyāśrayeṇa, kṣaṇike dravye viśeṣānutpatteḥ; na hi taṇḍulādīnām dahanādau krameṇa svabhāvātīśayānutpattāv odanādisiddhiḥ*. Zur Deutung dieses Kausalitätsmodells vgl. Steinkellner 1967: 136, n. 67; 138, n. 68 und 69, und Katsura 1983: 112.

dem Grundsatz des Eigenwesens widerspricht? Eindeutig ist, daß dies dem Zweck dient, ein in der Welt anerkanntes Kausalitätsmodell zu erklären. Aber worauf Dharmakīrti damit wirklich abzielt, ist meiner Überzeugung nach eine Klärung des allmählichen (*krameṇa*) Hervorbringens für augenblickliche Dinge. Im Kontrast zum primären Kausalitätsmodell, nach welchem das Mitursachesein als unmittelbares Hervorbringen ein und derselben Wirkung zu verstehen ist, versucht er zu zeigen, daß augenblickliche Dinge auf die Phasenreihe gestützt auch als dazu fähig anzusehen sind, *allmählich* ihre Wirkung hervorzubringen.

Im Verlaufe der Diskussion wendet sich Dharmakīrti ohnehin gegen die gegnerische Annahme des Mitursacheseins für Ewigseiendes. Sein Argument besteht wiederum im Grundsatz des Eigenwesens: Ewigseiende Dinge seien unfähig, zusammen (*sahita*) ein und dieselbe Wirkung hervorzubringen, weil sie, sofern sie ein ihre Wirkung hervorzubringen fähiges Eigenwesen haben, allein (*kevala*) und ständig ihre Wirkung hervorzubringen müßten, da das Eigenwesen unveränderlich sei.³² Zum Schluß erklärt er noch ausdrücklich, daß das Mitursachesein nach jedem Modell für nichtaugenblickliche Dinge nicht möglich ist.³³ Schon dadurch wird die Richtigkeit des *sādhya viparyaya bādha kapramāṇa* bestätigt, insbesondere sein Argument dafür, daß ein nichtaugenblickliches Ding nicht imstande ist, abhängig von Mitursachen seine Wirkung allmählich hervorzubringen.

4. ZUM *SATTVĀNUMĀNA*

Den langen Exkurs über die Kausalität beendet Dharmakīrti mit einer Wiederholung des Grundsatzes des Eigenwesens (HB 18*,1f., s. oben n. 14). Zum *vināśitvānumāna* zurückkehrend weist er jedoch, wie bereits

³² S. z.B. HB 14*,3-6 (b.1221523, Steinkellner 1967: 50): *sahitas tatsvabhāvo na kevala iti cet, anyas tarhi kevalo 'nyas ca sahitaḥ, svabhāvabhedo hi bhāvabhedasya lakṣaṇam. na hi sa sāhitye 'pi pararūpeṇa kartā; svarūpam cāsya prāg api tad eveti katham kadācit kriyāvīramah.*

³³ HB 17*,12ff. ([b122], Steinkellner 1967: 55): *tasmād akṣaṇikānām kāraṇānām naikārthakriyayā kaścit sahakāritvāniyamo nāpi santānopakāreṇeti na tasya kaścit sahakārī; tasmāt kevalo 'pi kuryāt.* “Deshalb gibt es für nichtaugenblickliche Ursachen keinerlei Festlegung, daß [sie] Mitursachen sind, durch das Hervorbringen ein und derselben Wirkung, auch nicht durch das auf die [Phasen]reihe [gestützte] Mitwirken. Daher gibt es für die [nichtaugenblickliche Ursache] keine Mitursache. Sie müßte daher [ihre Wirkung] auch allein hervorbringen [können].”

bemerkt, darauf hin, daß die Zwecklosigkeit einer Ursache des Vergehens auch für ein unvergängliches Ding zutrifft:

Für ein Ding, das dem Eigenwesen nach von unbeständiger Natur ist, haben Ursachen des Vergehens überhaupt keinen Zweck. [Aber] auch bei einem beständigen Ding [fragt es sich] was für einen [Zweck] Ursachen des Vergehens haben [könnten], weil nichts das Eigenwesen verändern kann.³⁴

Daher gibt es, sei das Ding seinem Eigenwesen nach vergänglich oder unvergänglich, für eine Ursache des Vergehens keine Anwendung. Deshalb ist das Ding mit Bezug auf das Vergehen [von anderen Ursachen] unabhängig [und] auf das Sosein festgelegt. Folglich [ist festzustellen, daß] was seiend sei, vergänglich sei. Wenn aber die Vergänglichkeit fehlt, fehlt [auch] das Seiendsein. Somit sind das gemeinsame Vorkommen und das gemeinsame Fehlen erwiesen.³⁵

Weil die Zwecklosigkeit ursprünglich dazu dienen soll, die Unabhängigkeit eines Dinges hinsichtlich seines Vergehens oder die Ursachelosigkeit des Vergehens zu begründen, folgt daraus die Bestimmung, daß ein Ding, *wenn es vergeht*, unabhängig von einer fremden Ursache und daher aus seinem Eigenwesen spontan vergeht. Unter diesen Umständen bestätigt sich die logische Umfassung zwischen dem Seiendsein und dem vergänglichen Eigenwesen. Dasjenige, das dem Eigenwesen nach unvergänglich ist, findet sich nämlich nicht im Bereich der Seienden. Theoretisch ist es aber möglich, daß ein Ding, das ein unvergängliches Eigenwesen hat, aus seinen eigenen Ursachen entstanden ist, da man ja nicht alle Fälle von Entstehen aus einem Ursachenkomplex beobachten kann. *Falls* ein solches Ding entstanden wäre, würde es von jeder Ursache des Vergehens unabhängig bestehen bleiben, weil das Eigenwesen unveränderlich ist. Diese Möglichkeit faßt Dharmakīrti in einem Einwand zusammen, wo zum ersten Mal von demjenigen die Rede ist, das *nicht* ein solches Eigenwesen hat (*atatsvabhāva*), während bisher dasjenige, das ein solches Eigenwesen hat (*tatsvabhāva*), Gegenstand der Diskussion war.³⁶ Damit versetzt sich Dharmakīrti in die Lage, das *sattvānumāna*

³⁴ HB 18*,2-5 (b.123, Steinkellner 1967: 55): *svabhāvato 'sthitidharmaṇo bhāvasya na kiñcin nāśakāraṇaiḥ; sthitidharmaṇo 'pi bhāvasya nāśakāraṇaiḥ kim, svabhāvasya kenacid anyathākartum āśakyatvāt.*

³⁵ HB 19*,3-7 ([b.1], Steinkellner 1967: 56): *tena svabhāvato naśvare 'naśvare vā bhāve na vināśahetor upayogaḥ. tasmād vināśe 'napekṣo bhāvas tadbhāvaniyata iti yaḥ san sa vināśī, nāśvaratāyā nirvṛtau ca sattvanirvṛtīr ity anvayavyatirekasiddhiḥ.*

³⁶ Siehe den Einwand in HB 19*,8f. (b.2, Steinkellner 1967: 57): *svabhāvato naśvaratve 'pi kaścid atatsvabhāvo 'pi syāt, na hi sarvaḥ sarvasya svabhāva iti nān-*

einzuführen. Dazu ruft er die kausale Fähigkeit, die ebenfalls ein unveränderliches Eigenwesen des wirklichen Dinges ist, als Argument in die Erinnerung zurück.

Die Idee, daß das Eigenwesen durch eine äußere Ursache nicht verändert werden kann, ist allerdings Dharmakīrti nicht eigen, sondern gehört der ganzen buddhistischen Tradition. Nicht nur von den Sautrāntika-Gelehrten, sondern von Buddhisten im allgemeinen wird das Eigenwesen (*svabhāva*) als Grundlage der realen Existenz sowie als unabhängige und unveränderliche Natur der Dinge anerkannt. Die Mādhyamikas erkannten die Existenz eines solchen Eigenwesens nicht an, weil sie der Ansicht waren, daß alle Dinge abhängig von ihren Ursachen entstehen (d.i. *pratītyasamutpāda*) und eigenwesenlos sind. Die Sarvāstivādins und Yogācārinis sowie die Sautrāntikas hingegen haben sich von einer solchen Annahme entfernt und die Existenz des Eigenwesens angenommen. In diesem Gedankenkreis sind für Buddhisten wichtige Lehren wie Veränderlichkeit (*anityatā*) und Kausalität als mit der Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit des Wesentlichen verbunden zu erläutern. Hier werden nämlich gerade auf die Unveränderlichkeit des Eigenwesens gestützt Vergänglichkeit und Kausalität für reale Dinge bewiesen. Eine besonders subtil ausgearbeitete Darlegung des Beweises in dieser Tradition findet sich im HB Dharmakīrtis.

ANHANG: BEMERKUNGEN ZUM TEXT UND ZUR INTERPRETATION

1) Zum Text

Zum Text von HB 10*,16ff. möchte ich folgende Vorschläge zur Verbesserung machen.

asti tāvad ekasvabhāvatve 'py (1) ekasyānekapratyayopadheyaviśeṣateti (2)
mṛtsamsthānāyor ekasvabhāvatvasāadhanāya nirbandho na kriyate.

(1) *ekasya* statt *kasyacid* nach HBT 109,15f.: *yadaikasvabhāvatve 'py ekasyānekapratyayopadheyaviśeṣatā tadā siddha āsmākīnaḥ pakṣaḥ*; Tibetisch: *re zig no bo ñid gcig pa ñid la yañ rkyen du mas khyad par du bya ba 'ga' yod pas*. Tibetisch 'ga' ist höchstwahrscheinlich die Übertragung von Sanskrit *kasya* und es wäre denkbar, daß statt *ekasya* im Sanskrit-Manuskript *kasya* stand.

vayavyatirekasiddhir iti cet. Vgl. auch den gleichbedeutenden Einwand in PVSV 149,18ff. (Yoshimizu 1999a: 244) und PVin II 28*,19-24 (Steinkellner 1979: 88f.), wo eindeutig diejenigen Dinge, die aus einem Ursachenkomplex entstehen, in Frage stehen.

(2) *mṛtsamsthānayoṛ ... nirbandho na kriyate* statt *na mṛtsamsthānayoṛ ... nirbandhaḥ* nach HBT 109,21-26: *nirbandhagrahaṇena ca ...* (Zitat von HB 10*,3f.) *ity anayopapattyā sādhitam evānayoṛ ekatvam, yuktyantarāṇām sambhave 'pi tadabhidhānalakṣaṇo nirbandho na kriyate, prakṛtasiddher anyathāpi bhāvād ity ācaṣṭe*; Tibetisch: 'ji ba dan dbyib dag no bo ñid gcig tu bsgrub par **mi 'dod do** (D : **mi bya'o** NP). Im Tibetischen findet sich zwar keine Entsprechung von Sanskrit *nirbandha*, aber es ist möglich, daß 'dod mit 'bad verwechselt wurde. Das Wort 'bad wird von Prajñāvarman und dPal brtsegs in ihrer Übersetzung der HBT Vinītadevas (D 128a6) für *nirbandha* verwendet, und diese zwei haben auch den HB übersetzt. Daher ist Tibetisch 'mi 'dod do zu 'bad mi bya'o zu verbessern und dementsprechend Sanskrit *nirbandho na kriyate* vorzuziehen.

2) Zur Interpretation von HB 11*,5-8

ta evaite kāraṇaśaktibhedā yathāsvaṃ prativiśiṣṭakāryajanane 'vyavadheyaśaktitayā pratyupasthitāḥ kṣaṇikatvāt sāmagrikāryasya svabhāvasthityāśraya ity ucyate.

Frage: Worauf bezieht sich der Ausdruck *kṣaṇikatvāt*?

Vinītadeva (D 129a5), HBT (112,18f.), Steinkellner 1967: 47 und Katsura 1983: 106 schlagen als Interpretation vor, daß Augenblicklichkeit (*kṣaṇikātva*) Grund dafür ist, daß die Fähigkeit [der Ursachen, ihre Wirkung hervorzubringen,] nicht gehindert wird (*avyavadheyaśaktitā*). Eine Fähigkeit kann allerdings, sofern sie Eigenwesen eines Dinges ist, auf keinen Fall behindert werden, weil nichts das Eigenwesen verändern kann. Daraus folgt, wie Dharmakīrti selbst annimmt, daß ein Ding, sei es auch nichtaugenblicklich, ungehindert seine Wirkung hervorbringen kann, weil nichts sein Eigenwesen verändern kann. Augenblicklichkeit könnte daher nicht das Ungehindertsein der Fähigkeit begründen.

Ich schlage statt dessen vor, Augenblicklichkeit (*kṣaṇikātva*) als Grund dafür zu verstehen, daß die verschiedenen Fähigkeiten der Ursachen (*kāraṇaśaktibhedā*) trotz ihrer Verschiedenheit als eine einzige Grundlage für das Bestehen des Eigenwesens der Wirkung eines Komplexes (*sāmagrikāryasya svabhāvasthityāśraya*) bezeichnet werden (*ucyate*). Gemeint ist: Wegen der Augenblicklichkeit der Dinge betrachtet man nicht die Fähigkeiten der früheren Phasen, sondern allein die Fähigkeiten der letzten Phase als Ursachen ihrer Wirkung und daher als die Grundlage für das Bestehen des Eigenwesens ihrer Wirkung.

Abkürzungen und Literatur

- AK Vasubandhu, Abhidharmakośa, s. AKBh.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. P. Pradhan. Patna ²1975.
- D Derge Tanjur.
- Funamaya 1989 Toru Funayama, Dharmakīrti no honsitsu ron (Dharmakīrti on "Essence", *bhāva* and *svabhāva*). *Nanto Bukkyō* 63 (1989) 1-43.
- HB *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*. Teil I: *Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text*, ed. Ernst Steinkellner. Wien 1967.
- HBṬ *Hetubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcāta with the Sub-commentary Entitled Āloka of Durveka Miśra*, ed. Pandit Sukhlalji Sanghavi – Muni Shri Jinavijayaji. Baroda 1949.
- HBṬ Vinītadeva, *Hetubinduṭīkā*, D 4234, P 5733.
- Katsura 1983 Shōryū Katsura, Dharmakīrti no inga ron (Dharmakīrti on Causality). *Nanto Bukkyō* 50 (1983) 96-114.
- KS-M *The Tibetan Text of the Karmasiddhīprakaraṇa of Vasubandhu with Reference to the Abhidharmakośabhāṣya and the Prāṭīyasamutpādayākhyā*, ed. Gijin Muroji. Kyoto 1985.
- Mimaki 1976 Katsumi Mimaki, *La Réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthīrasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhaṅgasiddhi)*. Paris 1976.
- Oetke 1994 Claus Oetke, *Studies on the Doctrine of Trairūpya*. Wien 1994.
- PV I *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary. Text and Critical Notes*, ed. R. Gnoli. Rome 1960.
- PVin II *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. 2. Kapitel: Svārthānumānam*. Teil I: *Tibetischer Text und Sanskrittexte*, ed. Ernst Steinkellner, Wien 1973.
- PVSV Dharmakīrti, *Pramāṇavārttikasavṛtti*, s. PV I.
- Rospatt 1995 Alexander von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness*. Stuttgart 1995.
- Steinkellner 1967 Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*. Teil II: *Übersetzung und Anmerkungen*. Wien 1967.
- Steinkellner 1968 Id., Die Entwicklung des Kṣaṇikatvānumānam bei Dharmakīrti. *WZKSO* 12/13 (1968/1969) 361-377.
- Steinkellner 1974 Id., On the Interpretation of the Svabhāvahetuḥ. *WZKS* 18 (1974) 117-218.
- Steinkellner 1979 Id., *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. 2. Kapitel: Svārthānumānam*. Teil II: *Übersetzung und Anmerkungen*. Wien 1979.
- Steinkellner 1984 Id., Svabhāvaprati-bandha again. In: *Shinpi shisō ronshū (Studies of Mysticism)*. Naritasan Shinshōji 1984, p. 457-476.

- TS *Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*, ed. Dvarikadas Shastri. 2 vol. Varanasi 1981, 1982.
- TSP Kamalaśīla, *Tattvasaṃgrahapañjikā*, s. TS.
- Yoshimizu 1999a Chizuko Yoshimizu, The Development of *Sattvānumāna* from the Refutation of a Permanent Existent in the Sautrāntika Tradition. *WZKS* 43 (1999) 231-254.
- Yoshimizu 1999b Id., Kōjō na mono wa naze munōryoku ka – Setsunametsu ronshō no riron teki haikai (Why is a Permanent Thing Inefficacious? – The Theoretical Background of *Kṣaṇikatvānumāna*). *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū (Journal of Indian and Buddhist Studies)* 48,1 (1999) (196)-(200).