

**Akalaṅka und die buddhistische Tradition:
Von der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem
(*adrśyānupalabdhi*) zur Allwissenheit***

1

In seinem bedeutenden epistemologischen Werk *Laghīyastraya* (LT), das mit einem Autokommentar *Laghīyastrayavivṛti* (LTV) versehen den Versuch darstellt, eine vollständige, konsistente und zeitgemäße Erkenntnistheorie zu erarbeiten, setzt sich der jainistische Digambara-Philosoph Akalaṅka Bhaṭṭa (ca. 720-780) u.a. mit den Vertretern der buddhistischen erkenntnistheoretischen Schule, *Diṅnāga* (480-540) und *Dharmakīrti* (600-660), kritisch auseinander.

Bei der Untersuchung von Schlussfolgerungsregeln und dem Versuch einer Definition eines einzig gültigen logischen Grunds, des “Sachverhalts, der nicht anders erklärbar ist” (*anyathānupapatti*),¹ widerlegt Akalaṅka die in der Schule von *Diṅnāga* und *Dharmakīrti* formulierte Idee des dreiförmigen logischen Grunds (*trairūpyahetu*). Bei der Besprechung von Fällen, die entweder die auf dem dreiförmigen logischen Grund basierenden Regeln widerlegen oder von *Dharmakīrti* und seinen Anhängern zwar nicht als schlüssig anerkannt wurden, sich aber in Wirklichkeit als gültig erweisen, führt Akalaṅka das aus dem *Dharmakīrtischen* System übernommene Argument der “Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem” (*adrśyānupalabdhi*)² ein.

* Der vorliegende Beitrag wurde im Rahmen eines wissenschaftlichen Projekts mit freundlicher Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung verfasst und teilweise auf dem 29. Deutschen Orientalistentag (Halle, 20.-24.09.2004) präsentiert. Ich möchte meinen Dank Birgit Kellner für ihre kritischen Kommentare und ausführlichen Anmerkungen ausdrücken, aber auch für ihre zahlreichen sprachlichen Verbesserungsvorschläge. Ich danke auch recht herzlich Sabine Sharma für das Korrekturlesen dieses Aufsatzes. Bei dieser Gelegenheit möchte ich mich ferner bei Helmut Krasser für die Zusendung der Kopien von Yaita 1985a und b bedanken.

¹ Über die Entwicklung dieses Konzepts vgl. Balcerowicz 2003.

² Die Termini *drśya/drśta* und *adrśya/adrśta* übersetze ich entsprechend als “sichtbar” und “unsichtbar”, statt des im Deutschen vielleicht eher zutreffen-

Im Folgenden wird – sozusagen *vidhānaprakāreṇa*, mit der Intention, die bisher wenig erforschte Thematik (*vidheya*) zu erleuchten – die logische Struktur dieses Arguments analysiert; es werden aber auch gewisse pragmatische Voraussetzungen besprochen, die dem Argument zugrunde liegen. Vor allem wird eine Antwort auf die Frage angestrebt, welche Erwägungen u.a. erkenntnistheoretischer Natur Akalaṅka dazu veranlassten, dieses Argument als beweiskräftig aufzunehmen, und welche Folgen es für den ontologischen Aufbau hat. Es soll verdeutlicht werden, wie Akalaṅka, ausgehend von ähnlichen Prämissen (z.B. der Unsichtbarkeit von Atomen und des momentanen Verfallens der makroskopischen Objekte) wie Dinnāga in der *Ālambanaparīkṣā* und Dharmakīrti im *Pramāṇavārttika*, welche die Existenz der phänomenalen Welt, die üblicherweise in der manifestierten Form unbesehen angenommen wird, und die Existenz des unvergänglichen Subjekts leugnen, ein Gegenergebnis erreicht.

Darüber hinaus mag der von Akalaṅka als ein vollkommen schlüssig postulierter Beweis der Existenz eines Gegenstands, der von seiner Natur her der Wahrnehmung nicht zugänglich ist (Schlussfolgerung aufgrund der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem), zunächst verwunderlich erscheinen; er geht aber auf ein Argument der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem (*adrśyānupalabdhi*) zurück, das bereits von Dharmakīrti im *Pramāṇavārttika*, im Anschluss an einen

deren “(nicht) wahrnehmbar”, obwohl das Konzept von *drśyatva* sich z.B. in den jainistischen und buddhistischen Traditionen keineswegs nur auf das Sehvermögen beschränkt. Vor allem in solchen Ausdrücken wie “Nichtwahrnehmung von Sichtbarem” (*drśyānupalabdhi*) möchte ich damit die unterschiedliche Ableitung der zwei Kompositumsglieder ($\sqrt{drś}$, $upa\sqrt{labh}$) hervorheben und beibehalten, die auch verschiedene Konnotationen haben können: andernfalls würde “Nichtwahrnehmung von Nichtwahrnehmbarem” etwas wie **adrśyādrśi* oder **anupalabhyānupalabdhi* andeuten. Andererseits benutzt Dharmakīrti selbst mindestens einmal den Ausdruck *upalabhyānupalabdhi* (PVSV₁ 69.22-23 = PVSV₂ 104.27-28: *nimittam hy asacchabdavyavahārāṇām upalabhyānupalabdhiḥ*.) Ferner finden wir auch gelegentlich, dass (*a*)*drśya*/(*a*)*drśta* und (*an*)*upalabdha* nebeneinander gestellt und nuanciert werden, z.B. die in n. 185 zitierte Stelle aus dem VN (*drśyaṃ sad anupalabdham*) oder VNT, zitiert in n. 11 (*drśyaṃ sadanupalabdham*). Dementsprechend bedeutet *drśta/drśya* “etwas von Natur her Wahrnehmbares”, “mit wahrnehmbarer Natur versehen” oder “potenziell wahrnehmbar”, *upalabdha* dagegen “etwas durch ein Sinnesorgan Aufgenommenes” oder “etwas, das in der Wahrnehmung tatsächlich aufgetreten ist”. Nach dieser Konvention bedeutet also “unsichtbar” in diesem Aufsatz durchweg “keinem Sinnesorgan zugänglich”.

(schlüssigen) Beweis der Abwesenheit eines unter normalen Umständen sichtbaren Dinges aufgrund von dessen Nichtwahrnehmung (*drśyānupalabdhi*), erörtert wurde. Dies werde ich zunächst, teilweise als eine Rekapitulation von bislang recherchierter Problematik (*anuvādaprakāreṇa*), schildern.

2

Der Charakter, die Voraussetzungen und die Implikationen der “Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem” – direkt mit dem als letzter von drei logischen Gründen im Dharmakīrtischen System angenommenen Beweismittel der zweifachen Nichtwahrnehmung (*anupalabdhi*) verbunden,³ neben dem Grund der Wirkung (*kāryahetu*) und dem Grund des Eigenwesens (*svabhāvahetu*) – wurden bereits gelegentlich im Kontext der buddhistischen erkenntnistheoretischen Tradition u.a. in Yaita 1985a und b, van Bijlert 1989: 102-107, Iwata 1991, Katsura 1992, Tillemans 1995 sowie Kellner 1997, 1999, 2001 und 2003 erörtert.

2.1.1

Laut Dharmakīrti kann man mittels dieses Beweises von Nichtwahrnehmung, welche als “Nichtauftreten von Erkenntnismitteln” definiert ist,⁴ die Abwesenheit (*abhāva*) eines Gegenstands feststellen,⁵ vorausgesetzt, dass er sichtbar (*drśya*) ist, oder, um die Idee genauer auszudrücken: Auf Grund der Nichtwahrnehmung eines sichtbaren Objekts erlangt man entweder die sichere Erkenntnis, dass das Objekt nicht vorhanden ist, oder nimmt an, dass das Objekt nicht vorhanden ist, und handelt dementsprechend (*asadvyavahāra/abhāvavyavahāra*).⁶

³ Vgl. PVS₁p. 2.3 = PVS₂p. 2.14-15: *ta ete kāryasvabhāvānupalabdhilakṣaṇās trayo hetavaḥ*; NB 2.10-11: *trirūpāṇi ca trīṇy eva liṅgāni. anupalabdhiḥ svabhāvah kāryaṃ ceti*.

⁴ PVS₁ ad 3.5ab: *apavṛttiḥ pramāṇānām anupalabdhiḥ*.

⁵ PV₂ 3.5c: *asaṅgānaphalā* = PVin II p. 11.12-13: *med par nges pa'i 'bras bu can / mi dmigs*. Siehe auch n. 6.

⁶ HB 4.30, p. 21*.18-19: *upalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdhir abhāvahe-tur abhāvavyavahārahetur vā*. Vgl. HB 3.33, p. 4*.13-16: *anupalabdhiḥ apy an-vayaniścayo 'sadvyavahārasyopalabdhilakṣaṇaprāptānupalabdhimātre vṛttisādha-naṃ nimittāntarābhāvopadarśanāt*; PVin III: **asadvyavahārayogyatā*.

Das Erkennen/Behandeln eines Objekts als abwesend resultiert zugleich darin, dass alle Aktivitäten gegenüber dem nicht vorhandenen Objekt aufgegeben werden, und setzt drei negative Aspekte voraus: die Verneinung jeglicher Erkenntnis, die Anwesenheit von etwas Vorhandenem feststellen zu können, die Verneinung jeglicher diesbezüglicher verbaler Bezeichnung und die Verneinung jeglichen praktischen Handelns, das die Anwesenheit eines Objekts benötigt, in der Annahme, dass alle drei Elemente menschlicher Praxis, d.h. die Erkenntnis, die verbale Bezeichnung und das praktische Handeln, stets die Wahrnehmung eines anwesenden Gegenstands voraussetzen.⁷ Vor allem wird aber diese Verneinung jeglichen Handelns gegenüber einem nicht wahrgenommenen Objekt bedeutsam im Fall der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem (*adrśyānupalabdhi*), wo *nur* das Behandeln eines nicht wahrgenommenen Objekts als seiend verneint werden kann, nicht aber seine Abwesenheit (siehe § 2.1.2).

Die gerade erwähnte Bedingung der Sichtbarkeit (*drśyatva*) beim Argument der Nichtwahrnehmung stipuliert, dass es sich um ein Objekt handeln muss, in dessen Fall alle notwendigen Bedingungen für seine Wahrnehmung erfüllt sind (*upalabdhi-lakṣaṇaprāpta*).⁸ Dieses Kriterium beinhaltet weiter zwei Elemente des kausalen Kom-

⁷ PVS_V₁ ad 5ab: *apavṛttiḥ pramāṇānām anupalabdhīr apavṛttiphālāsati sajjñānaśabdavyavahārapraṭiśedhaphalā, upalabdhīpūrvakatvāt teṣām iti*. – “Das Nichtauftreten von Erkenntnismitteln, d.h. die Nichtwahrnehmung, hat als Resultat die Handlungslosigkeit gegenüber dem, was [gerade] nicht vorhanden ist. [Mit anderen Worten: Die Nichtwahrnehmung] hat als Resultat die Verneinung der Erkenntnis, der verbalen Bezeichnung und des praktischen Handelns gegenüber einem [als] real [postulierten Objekt], weil diese [drei, nämlich die Erkenntnis, die verbale Bezeichnung und das praktische Handeln gegenüber einem realen Objekt] die Wahrnehmung [eines solchen Objekts] voraussetzen.” Vgl. auch die Übersetzung in Mookerjee – Nagasaki 1964: 22 und Tillemans 1995: 135.

⁸ Vgl. PVS_V₁ ad 3.5ab, p. 3.7 = PVS_V₂ ad 3.5ab, p. 4.14-15: *hetur anupalabdhīḥ. bhedo 'syā [= anupalabdhīyāḥ] viśeṣaṇam upalabdhi-lakṣaṇaprāptasattvam*; NB 2.12: *tatrānupalabdhīr yathā na pradeśaviśeṣe kvacid ghaṭaḥ, upalabdhi-lakṣaṇaprāptasyānupalabdher iti*. PVS_V₁ p. 2.4-5 = PVS_V₂ p. 2.16-19: *pradeśaviśeṣe kvacin na ghaṭa upalabdhi-lakṣaṇaprāptasyānupalabdheḥ. yadi syād, upalabhyasattva eva syāt, nānyathā*. – “An einem bestimmten Ort ist kein Topf vorhanden, weil dieser als einer, in dessen Fall die Bedingungen für seine Wahrnehmung erfüllt sind, nicht wahrgenommen ist. Wenn er da wäre, wäre er [auch da] als einer [vorhanden], dessen Anwesenheit notwendigerweise wahrnehmbar ist, [und] nicht auf eine andere Weise.” Vgl. PVin II p. 10.9ff.: *gal te yod na dmigs pa'i yod pa can ñid du 'gyur gyi. gzan du ni ma yin no*.

plexes, der letztendlich die Erkenntnis eines Objekts hervorbringen sollte: die gesamten erforderlichen kausalen Faktoren (z.B. Sinnesorgan, Licht) und das phänomenale Ding, dessen Anwesenheit bei der Präsenz der kausalen Faktoren notwendigerweise die entsprechende Wahrnehmung hervorruft.⁹ So betrachtet wird die Anwesenheit (*sattva*) eines Objekts an einem bestimmten Ort O_1 zu einem bestimmten Zeitpunkt T_1 – vorausgesetzt, dass alle für die Wahrnehmung des Objekts G_1 notwendigen Bedingungen (*upalambhapratyayāntarasākalya*), ausgenommen das Objekt selbst, d.h. sein spezifisches Eigenwesen (*svabhāvaviśeṣa*),¹⁰ erfüllt sind – gleichgesetzt entweder mit (1) seiner Beobachtung (*upalabdhi*) durch einen sich dort befindenden Beobachter B_1 (wobei diese Beobachtung durch die Fähigkeit des Objekts bestimmt ist, die Wahrnehmung hervorrufen zu können [*vastuyogyatālakṣaṇā*]) oder mit (2) der resultierenden Erkenntnis, deren Inhalt das Objekt G_1 konstituiert. Dies können wir als Beobachtungssituation S_1 (für Beobachter B_1 am Ort O_1 zur Zeit T_1) beschreiben. *Mutatis mutandis* wird das Nichtbeobachten eines solchen Objekts unter dergleichen Umständen mit dessen Nichtvorhandensein gleichgesetzt.¹¹

Mit anderen Worten: das Vorhandensein des Objekts verursacht zwangsläufig seine Wahrnehmung; wird hingegen ein potenziell wahrnehmbares Objekt G_1 bei erfüllten Bedingungen seiner Wahrnehmung nicht wahrgenommen, kommt dies seinem Nichtvorhandensein gleich. Diese Regel scheint dem Berkeleyschen Prinzip, und zwar der zweiten Klausel (“wahrgenommen zu werden”), von *esse est percipere aut percipi* zu ähneln, ohne dabei den Berkeleyschen Idealismus vorauszusetzen.¹²

⁹ NB 2.13-14: [13] *upalabdhilakṣaṇaprāptir upalambhapratyayāntarasākalyaṃ svabhāvaviśeṣaś ca*. [14] *yaḥ svabhāvaḥ satsv anyeṣūpalambhapratyayeṣu san pratyakṣa eva bhavati sa svabhāvaviśeṣaḥ*. Vgl. auch VN₁ p. 18.2-20.1 = VN₂ p. 4.20-5.2 = VN₃ § 9, p. 11, zitiert in n. 185. Zur Analyse von *upalabdhilakṣaṇaprāpta* siehe Kellner 1999: 195-198.

¹⁰ Vgl. n. 9.

¹¹ PVS₁ p. 3.4-5 = PVS₂ p. 4.10-12: *tathā hi sattvam upalabdhir eva vastuyogyatālakṣaṇā tadāśrayā vājñānapravṛttiḥ. tataḥ sajjñānaśabdavyavahārapravṛtter asatām cāsattvam anupalabdhīḥ*.

¹² In beiden Fällen gilt die Bestimmung: wenn ein wahrnehmbares Objekt – und für Berkeley würde die Wahrnehmbarkeit eines Objekts nicht nur die Anwesenheit des Objekts an sich, sondern auch die notwendigen Bedingungen seiner Wahrnehmung beinhalten – vorhanden ist, wird es auch notwendigerweise wahrgenommen. “Sensible things are those only which are immediately

Diese ontologisch-epistemologische Verknüpfung wird übrigens von Vātsyāyana Pakṣilasvāmin in seiner Einleitung zum Nyāyabhāṣya angedeutet:

Wird etwas Vorhandenes y durch Erkenntnismittel auf solche (d.h. auf die oben geschilderte) Weise wahrgenommen, dann ist das x , das nicht auf die gleiche Weise wie y wahrgenommen wird, nicht anwesend. Wäre das x vorhanden, würde es so erkannt werden wie y ; weil es [aber] keine Erkenntnis [von x] gibt, ist es nicht vorhanden. Infolgedessen zeigt das Erkenntnismittel, das auf solche Weise etwas Vorhandenes aufzeigt, auch etwas Nichtvorhandenes auf.¹³

Der Vergleich zwischen Dharmakīrti und Vātsyāyana weist auf zweierlei Ähnlichkeiten hin, obwohl der Kontext und der Auslöser in beiden Fällen zum Teil verschieden sind.¹⁴ In beiden Fällen jedoch finden wir die Verknüpfung zwischen der Wahrnehmung (als legitimmem Erkenntnismittel) sowie der Feststellung des Vorhandenseins

perceived by sense”; “... is it not evident from what hath been said that, upon the use of microscopes, upon a change happening in the burnouts of the eye, or a variation of distance, without any manner of real alteration in the thing itself, the colours of any object are either changed, or totally disappear? Nay, all other circumstances remaining the same, change but the situation of some objects, and they shall present different colours to the eye. The same thing happens upon viewing an object in various degrees of light. And what is more known than that the same bodies appear differently coloured by candle-light from what they do in the open day?” “Let a visible object be set in never so clear a light, yet, if there is any imperfection in the sight, or if the eye is not directed towards it, it will not be distinctly seen” (Berkeley 1909-1914: I/221). Der wesentliche Unterschied ist u.a. aber, dass für Berkeley “die notwendigen Bedingungen” für die Wahrnehmung des wahrnehmbaren Objekts ein Bestandteil des Objekts sind, d.h. aus ihnen besteht seine Essenz. Der notwendige Zusammenhang zwischen der Anwesenheit des wahrnehmbaren Objekts und seiner Wahrnehmung ist bei Berkeley auf einer ganz anderen Ebene angesiedelt: “Sensible things do really exist; and, if they really exist, they are necessarily perceived by an infinite mind” (ibid., II/37).

¹³ NBh ad I.1.1: *evam pramāṇena sati grhyamāṇe tad iva yan na grhyate, tan nāsti. yady abhaviṣyad idam iva vyajñāsyata vijñānābhāvān nāstīti. tad evam sataḥ prakāśakaṃ pramāṇam asad api prakāśayatīti*. Diese Analogie deutet van Bijlert (1989: 114, n. 12) an, ohne die Verhältnisse aber näher zu beschreiben.

¹⁴ Vātsyāyana beabsichtigt nachzuweisen, dass alles – sowohl etwas Existierendes als auch etwas Nichtexistierendes – durch Erkenntnismittel erkannt werden kann. Insbesondere sein vorangehendes Beispiel (*yathā darśakena dīpeṇa drśye grhyamāṇe tad iva yan na grhyate, tan nāsti*) deutet aber darauf hin, dass es auch durch sinnliche Wahrnehmung möglich ist, sowohl etwas Existierendes als auch etwas Nichtexistierendes direkt zu erkennen.

eines wahrnehmbaren Objekts einerseits und der Nichtwahrnehmung sowie der rechtmäßigen Feststellung von dessen Nichtvorhandensein andererseits.

Wenn man auch die Dharmakīrtische, im Vādanyāya folgendermaßen dargestellte Nichtwahrnehmungslehre einbezieht, so zeigt sich deutlich eine zweite Analogie:

Auch im Fall [eines nicht wahrgenommenen Objekts] gibt es eine feste Relation: “Alles, was derartig (d.h. nicht wahrgenommen, obgleich existierend und potenziell wahrnehmbar) ist, wird zum Gegenstand eines Behandelns als nicht vorhanden.” [Es ist so], weil irgendein [derartiges (d.h. nicht wahrgenommenes) Objekt], wenn es als nicht existierend akzeptiert wird, sich in der Beschaffenheit, die etwas [Nichtexistierendes kennzeichnet] (d.h. in der Nichtwahrnehmbarkeit), nicht unterscheidet. Man könnte wohl nicht, solange die Nichtexistenz von etwas Derartigem (d.h. nicht Wahrgenommenen) [in diesem Fall] nicht akzeptiert wird, diese [Nichtexistenz] in anderen Fällen [irrealen Dingen] zuschreiben, da eine Nichtwahrnehmung von etwas Derartigem, das [wirklich] existiert, wenn die anderen Ursachen seiner Wahrnehmung vorhanden sind, nicht [möglich] ist. Wenn aber ein solches [Objekt] nicht in die Wahrnehmung eintritt, existiert es nicht. ... In der Tat wird [ein Objekt] als vorhanden behandelt, wenn die Erkenntnis mit einem solchem Inhalt, wie oben beschrieben, erscheint; im gegenteiligen Fall wird es als nicht vorhanden behandelt.¹⁵

Der Aspekt des Vergleichs bei Vātsyāyana (“Wäre x hier vorhanden, würde es so erkannt werden wie y ”) verbirgt sich indirekterweise bei Dharmakīrti unter der festen Relation (*vyāpti*). Im Unterschied zu Vātsyāyana, der die Notwendigkeit eines die feste Relation bekräftigenden Beispiels (*dr̥ṣṭānta*) voraussetzte, baut Dharmakīrti logi-

¹⁵ VN₁ p. 20.3-23.1 = VN₂ p. 5.7-11, 5.19-20 = VN₃ § 10, p. 12, 14: *atrāpi sarvaṃ evaṃvidham[†] asadvyavahāraṇiṣaya iti vyāptiḥ, kasyacid[‡] asato 'bhyupagame tallakṣaṇāviśeṣāt. na hy evaṃvidhasyāsattvānabhyupagame[§] 'nyatra tasya yogah. na hy evaṃvidhasya sataḥ satsv anyeṣūpalambhakarāṇeṣv anupalabdhiḥ. anupalabhyamānaṃ tv īdr̥ṣaṃ nāsti. ... bhavati buddher yathoktapratibhāsāyāḥ sadvyavahāraḥ, viparyaye 'sadvyavahāraḥ. † VNT: evaṃvidham iti dr̥ṣyaṃ sad anupalabdham sarvagrahaṇaṃ sarvopasaṃhāreṇa vyāptipradarśanārtham. ‡ VNT: kasyacid upalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdhasya. § VN₂ p. 5.9 liest: evaṃvidhasyāsattvān abhyupagame, was ein Druckfehler ist; siehe die entsprechende Übersetzung (VN_{2a}, p. 10.16-17: “... wenn man ein Nichtvorhandensein eines derartigen nicht zugesteht ...”).*

sche Relationen auf, die auf der Idee der essentiellen Verwandtschaft der Natur zwischen *sādhya* und *sādhana* (*svabhāvavpratibandha*; vgl. unten § 3.1.1, p. 178) basieren, ohne auf die Anwendung einer externen Illustration angewiesen zu sein. Wenn Vātsyāyana auf ein Beispiel *y* und eine damit implizierte Voraussetzung für die Wahrnehmbarkeit von *x* (“*x* sollte Ähnlichkeit mit dem wahrgenommenen *y* aufzeigen”) hinweist, deutet Dharmakīrti dagegen auf die Zugehörigkeit zur Klasse von wahrnehmbaren Objekten hin, die auch notwendigerweise wahrgenommen werden, wenn alle notwendigen Bedingungen für ihre Wahrnehmbarkeit, einschließlich ihrer Anwesenheit, erfüllt sind (“*x* sollte zur Klasse *C* von Objekten gehören”). Diese Klasse ist durch alle (*sarva*) ihre Elemente definiert, die “derartig” (*evamvidha*) sind, d.h. seiend und potenziell wahrnehmbar, obwohl sie in einer gewissen Beobachtungssituation (d.h. wenn sie nicht vorhanden sind) nicht wahrgenommen werden: Ein gewisses Element (*kasyacit*) verhält sich wie alle (*sarva*) Elemente der Klasse. Das Objekt *x*, das eben zu dieser Klasse gehört, verhält sich *genauso wie* alle ihre anderen Elemente. Obwohl der Aspekt des Vergleichs bei Dharmakīrti nicht direkt in derselben Form wie bei Vātsyāyana gegeben ist und stattdessen durch die Element-Klasse-Relation ersetzt wird, kann man von einer strukturellen Analogie zwischen Vātsyāyanas und Dharmakīrtis Ausführungen sprechen.

In der Dharmakīrtischen Auffassung sind Anhaltspunkte zu finden, die in dieser Hinsicht auf einen weiteren möglichen Einfluss seitens der philosophischen Strömung des Nyāya-Vaiśeṣika und ihrer Grundsatzaussage hinweisen könnten, nämlich im Bereich der sechs ontologischen Kategorien, die alle in der Welt vorhandenen Relationen definieren: “Alles, was seiend ist, ist [auch] erkennbar und benennbar” (*astitva (sattva) ⊆ [jñeyatva (prameyatva) = abhidheyatva]*), was logisch mit der aus der Umkehrung durch Kontraposition resultierenden Gleichung “Das, was weder erkennbar noch benennbar ist, ist [auch] nicht seiend” (*[ajñeyatva = anabhidheyatva] ⊆ anastitva*) identisch ist.

Diese Gleichung bedarf eines Kommentars. Genauer ausgedrückt, sagt Praśastapāda, dass “die [drei Eigenschaften] Seiendsein, Benennbarkeit und Erkennbarkeit den sechs [Kategorien] zukommen”.¹⁶ Beinahe zeitgleich wird die gleiche Idee auch von Uddyota-

¹⁶ PB₁ 2, p. 3.16 = PB₂ § 11: *ṣaṇṇām api padārthānām astitvābhidheyatvajñeyatvāni*.

kara Bhāradvāja (ca. 550-610)¹⁷ und Candramati, ganz am Schluss seines Werkes,¹⁸ ausgedrückt.

Obwohl eine genauere Besprechung der Verhältnisse zwischen diesen drei Eigenschaften außerhalb des thematischen Umfangs dieses Aufsatzes liegt, sollten hier die wesentlichen Punkte skizziert werden. Freilich entspricht das, was man im Westen mit einem Prädikatsatz “ x ist P ”: $P(x)$ ausdrückt, der vom Vaiśeṣika bevorzugten Satzstruktur, wodurch ein atomares Faktum beschrieben wird: “Die Eigenschaft P -heit steht zu seinem Substrat x in der Inhärenzrelation I ”: $I(P\text{-heit}, x)$. Deswegen ist es auch gerechtfertigt, die Aussage Praśastapādas, dass “allem, dem Seiendsein zukommt, [auch] Erkennbarkeit und Benennbarkeit zukommen”, mit der Idee, dass “alles, was seiend ist, [auch] erkennbar und benennbar ist”, gleichzusetzen, obwohl die ontologischen Verhältnisse in beiden Fällen tatsächlich anders sind.

Überdies sind die Eigenschaften von Benennbarkeit und Erkennbarkeit offensichtlich koextensiv, weil sie in der Kommentarliteratur immer gleich behandelt werden. Was aber problematisch ist, ist die Relation zwischen der Benennbarkeit (*abhidheyatva*) und Erkennbarkeit (*jñeyatva*) einerseits und dem Seiendsein (*astitva*) andererseits. Als koextensiv interpretierte z.B. Karl H. Potter (1968 und 1995: 48) alle drei Eigenschaften. Gleichzeitig nahm er an, dass die Aussage, dass “die [drei Eigenschaften] Seiendsein, Benennbarkeit und Erkennbarkeit den sechs [Kategorien] zukommen”, mit der folgenden gleich sei: “To be is to be knowable and nameable” (1968:

¹⁷ NV ad 1.1.5, p. 56.21: *sattvameyatvābhidheyatvādyanumānaṃ prāptam*.

¹⁸ DPŚ 255-256 (Miyamoto 1996: 206): **etādrśānāṃ pañcābhāvānāṃ kati dr̥ṣṭaviṣayāḥ katy adr̥ṣṭaviṣayāḥ? sarve dr̥ṣṭaviṣayāḥ. kim tv ananyāśritya vartamānāḥ sarve numānaviṣayāḥ. eteṣāṃ daśapadārthānāṃ kati jñeyāḥ katy ajñeyāḥ? sarva eva jñeyās te caivābhidhānahetuḥ*, und Ui 1917: 119: “Which of these (five kinds of *abhāva* – P.B.) are objects of perception; which are not objects of it? All the five non-existences are not objects of perception. On the other hand, even those which exist without being supported by other things are altogether objects of inference. [Section 11. – *Conclusion*] Which of these ten categories are knowable; which are not knowable? All are knowable and also causes of their recognitions.” Siehe auch die entsprechende Anmerkung in Ui 1917: 224: “‘Knowable’ represents *jñeyatva*, while *astitva* and *abhidheyatva* are included in ‘causes of their recognition’.” Gewisse Anzeichen dieser Idee sind auch in den von Mallavādin im DNC zitierten Passagen der Praśastamatiṭīkā zu finden (s.u.).

275) / “Whatever is, is knowable and nameable” (1995: 48). Viel vorsichtiger ging Wilhelm Halbfass (1992: 158) mit der Aussage Praśastapādas um:

Praśastapāda’s short statement is elusive; its simplicity is deceptive. It does not clarify the relationship between *astitva*, on the one hand, and predicability and knowability or objectifiability, on the other. The fact that he coordinates them as common attributes (*sādharmya*) of the six categories does not necessarily mean that he considers them to be coextensive. The commentators usually include nonbeing (*abhāva*) under *abhidheyatva* and *jñeyatva*, but are reluctant to do so with regard to *astitva*; although we may know and speak of nonbeing, nothing knowable or speakable exists (or “is there”) apart from the six positive categories.

Einen interessanten Hinweis auf die Verhältnisse zwischen allen drei Eigenschaften, Seiendsein, Benennbarkeit und Erkennbarkeit, finden wir in DNC, wo Mallavādin ein Zitat aus der Vaiśeṣika-Literatur im Kontext einer längeren Diskussion mit Praśastamati und seiner Praśastamatiṭīkā anführt:

Die Substanzen usw. (d.h. Qualitäten [*guṇa*] und Bewegungen [*karman*]) sind Objekte von Benennung und Erkenntnis in Abhängigkeit von sich selbst, weil sie seiend sind, ähnlich wie die Existenz (d.h. das primäre Allgemeine) usw. Wie die Benennung und Erkenntnis der Existenz und [andere Kategorien] als seiend ausschließlich in Abhängigkeit von sich selbst [und] nicht wegen der Verbindung mit der Existenz [stattfinden], ebenso [finden] auch die Benennung und Erkenntnis der Substanzen usw. als seiend ausschließlich in Abhängigkeit von sich selbst [und] nicht wegen der Verbindung mit der Existenz [statt].¹⁹

Objekt der Benennung (*abhidhānaviśayatva*) und der Erkenntnis (*pratyayaviśayatva*) zu sein scheint dem zu entsprechen, was Praśastapāda als Benennbarkeit (*abhidheyatva*) und Erkennbarkeit (*jñeyatva*) bezeichnet. Eindeutig stehen die beiden Eigenschaften – als *vyāpaka* – in der gleichen Relation zu dem von ihnen implizierten (*vyāpya*) Seiendsein. Der Passus allein entscheidet noch nicht, ob die Benennbarkeit und Erkennbarkeit mit Seiendsein koextensiv (gleich: =) oder dem Seiendsein untergeordnet (enthalten: \subset) sind. Die zweite Bedeutung der Kopula in diesem Fall (“untergeordnet oder

¹⁹ DNC p. 517.5-7: *dravyādīnām svata evābhidhānapratyayaviśayatvaṃ satvāt sattādivat. yathā sattādeḥ sadabhidhānapratyayau svata eva, na sattāyogāt, evaṃ dravyādīnām api sadabhidhānapratyayau svata eva, na sattāyogād iti.*

gleich”) kann man auch (statt mit dem Zeichen \subseteq) mit dem traditionellen Kopula-Zeichen \Subset ²⁰ folgendermaßen darstellen: *astitva* \Subset (*jñeyatva* = *abhidheyatva*), was (*ajñeyatva* = *anabhidheyatva*) \Subset *anastitva* entspricht. Was zu beantworten bliebe, wäre die Frage, ob es tatsächlich für Praśastapāda Dinge gab, denen Benennbarkeit und Erkennbarkeit zukommen, aber nicht Seiendsein. Ich halte dies aber für unwahrscheinlich, weil das Seiendsein (PBh: *astitva*; NV, DNC: *sattva*) – d.h. das Erfüllen einer unverzichtbaren Rolle / das Besitzen einer Funktion im ontologischen Rahmen des Systems – offenbar die notwendige Bedingung und deswegen auch der logische Grund für die Benennbarkeit und Erkennbarkeit ist. Deshalb scheint es mir, dass die drei Eigenschaften koextensiv sind, obwohl das Seiendsein die konzeptuelle Bedingung und die epistemologische Grundlage für die beiden anderen ist.

Zuletzt muss auch angedeutet werden, dass Seiendsein (*astitva*, *sattva*) weder mit Existenz als dem primären Allgemeinen (*sattāsāmānya*) noch mit Existenz (*bhāva*) im ontologischen Sinn (z.B. Präsenz, Anwesenheit, Dasein usw.) noch mit der kopulativen Bedeutung identisch ist. Der Unterschied ist nicht nur bei Praśastapāda (PBh₁ p. 187.3-7, 238, 308, 312, 326.12ff. = PBh₂ § 239, 270, 356, 365, 376 usw.) ersichtlich; auch die von Mallavādin und Siṃhasūri zitierten Stellen aus der Praśastamatīṭikā (z.B. DNC p. 518.1-2, 519.7-520.7, 522.1, 472.3-6; DNCV p. 535.23-24, 539.23-24) weisen darauf hin. “Seiendsein” bedeutet die Fähigkeit, im ontologischen Aufbau des Vaiśeṣika-Systems zu funktionieren, d.h. in Relation zu anderen ontologischen Kategorien zu treten. Diese virtuelle Existenz wurde im Nachhinein – eindeutig in Gegenüberstellung zur buddhistischen *apoha*-Lehre – in reinen “positive terms” aufgefasst, z.B. von Śrīdhara Miśra als “das Versehensein mit Eigennatur” (NKan₁ p. 16: *svarūpavattva*) oder von Śaṅkara Miśra als “das Erfasstwerden als eine positive Idee” (PBhTS p. 174-175: *vidhimukhapratyayavedyatva*).

Wir müssen außerdem bei unserer Analyse im Auge behalten, dass Dharmakīrti, wenn er von Objekten, die *drśya* oder *adrśya* sind, oder von Relationen zwischen solchen Objekten usw. spricht, sich auf der Ebene der konventionellen Wirklichkeit (*samvṛti*) bewegt, wo man es mit groben Gegenständen zu tun hat, wie sie in der alltäglichen Praxis vorkommen. Dies konstituiert auch die alltägliche Welt der Nyā-

²⁰ Vgl. z.B. Bocheński 1956: 357, § 40.16.

ya-Vaiśeṣika-Ontologie. Betrachten wir aber das Dharmakīrtische Prinzip von “Vorhandensein = Wahrnehmung” (*sattva = upalabdhi*), das sich auf das Universum der wahrnehmbaren Gegenstände beschränkt, aus der Perspektive der höchsten Wahrheit (*paramārtha*) und vergleichen es mit der Nyāya-Vaiśeṣika-Prämisse, erweist sich die letztgenannte natürlich als falsch: Die augenblicklichen, wirklichen Einzeldinge (*svalakṣana*) werden nie zu den Denotata von Aussagen (*abhidheya*). Festzustellen, inwieweit die Dharmakīrtische Gleichung von Vorhandensein und Wahrnehmung auf der *paramārtha*-Ebene gilt, wäre aber eine Aufgabe für eine künftige Untersuchung, ebenso wie die der Verhältnisse zwischen den beiden philosophischen Schulen und ihrem möglichen Einfluss auf die Dharmakīrtische Gleichsetzung von *sattva* und *upalabdhi*.

2.1.2

Folgerichtig sollte das Argument der Nichtwahrnehmung von Sichtbarem (*dr̥śyānupalabdhi*) als die erste Art von *anupalabdhihetu* keinen Zweifel bezüglich seiner Maßgeblichkeit (*prāmāṇya*) gestatten. Dagegen ist die zweite Art, die Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem (*adr̥śyānupalabdhi*), in einem solchen Grad problematisch, dass generell angenommen wird, dass Dharmakīrti sie wegen ihrer Beweiskraftlosigkeit und der Zweifelhafteigkeit des epistemischen Ergebnisses für nicht logisch bindend hält:²¹ Die beiden Kategorien

²¹ Siehe z.B. PVS_V₁ p. 3.16-17: *na tu vyatirekadarśanādāv upayujyate saṃśayāt* (übersetzt in n. 25) oder VN₁ p. 19.3 = VN₂ p. 5.6 = VN₃ § 9, p. 11: *tato 'nyathā sati linge saṃśayah* (übersetzt in n. 185). In diesem Sinn haben auch die Kommentatoren Dharmakīrtis Absicht verstanden; vgl. z.B. Dharmottaras NBṬ zu NB 2.25: *pratiśedhasiddhir api yathoktāyā evānupalabdheḥ*. – “Die Verneinung ihrerseits wird nur durch die Nichtwahrnehmung (*dr̥śyānupalabdhi*), die gerade besprochen wurde, etabliert” (woraus man schließen kann, dass durch die *adr̥śyānupalabdhi* eben kein Nachweis der Verneinung möglich ist); Kārṇakagomins PVS_V_T, p. 34.24-26: *kva tarhi tasyā aprāmāṇyam ity āha. na tv ityādi. vyatirekasyābhāvasya darśanam niścayaḥ. ... saṃśayād yato nābhāva-niścaya utpadyate, tasmān na pramāṇam*. – “In welchem [Zusammenhang] ist [die Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem (*adr̥śyānupalabdhi*)] kein Erkenntnismittel?, fragt man. [Man kann sie] aber nicht [verwenden,] um das Fehlen, [d.h.] die Abwesenheit [eines Objekts], aufzuzeigen, d.h. darüber Gewissheit zu erlangen. ... [Es ist so] weil der Zweifel [bleibt], [d.h.] weil [dadurch] keine Gewissheit über die Abwesenheit [des Objekts] entsteht. Deshalb ist [die Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem] kein Erkenntnismittel”; Śāntarakṣitas VNṬ, p. 21.3-5: *tadā tasmin sati saṃśayo bhavati nāsty asadvyavahāraniścaya upalab-*

sind gleichartig, insofern beide in der Ablehnung des im Fall eines vorhandenen Objekts vorgesehenen Verfahrens (“Verneinung des Behandeln eines Objekts als anwesend” [*sadvyavahārapraṭiṣedha*]) resultieren. Kurz gefasst ist “jede Art von Nichtwahrnehmung ein Grund, um Erkenntnis, Benennung und praktisches Handeln gegenüber einem [als] real [postulierten Objekt] zu verwerfen”.²² Dharmakīrti aber sieht den entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Arten von Nichtwahrnehmung in der Tat darin, dass die verneinende Haltung²³ im Fall der Nichtwahrnehmung von Sichtbarem infolge der sicheren Feststellung,²⁴ dass das Objekt nicht vorhanden ist, eintritt, die ähnlich verneinende, aber mit der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem zusammenhängende Haltung hingegen als Resultat von Zweifel erfolgt.²⁵ Wenn alle notwendigen Be-

dhīnivṛttāv apy arthābhāvāsiddher iti samudāyārthaḥ. – “Dann, wenn es so ist, kommt es zu Zweifel, [d.h.] es gibt keine Gewissheit, ob man [das Objekt] als nicht anwesend behandeln sollte [oder nicht], weil das Nichtvorhandensein eines Objekts nicht nachgewiesen werden kann, auch wenn die Wahrnehmung [des Objekts] nicht auftritt. Dies ist die zusammenfassende Bedeutung.”

²² PVS_V₁ p. 67.8-9 = PVS_V₂ p. 101.6-7: *sannīscayaśabdavyavahārapraṭiṣedhe hi sarvā evānupalabdhir liṅgam.* Übersetzt in Yaita 1985a: 216.

²³ Unter einer “verneinenden Haltung” verstehe ich die gesamte Inaktivität (“Verneinung des Behandeln”) gegenüber einem als real postulierten Objekt in Folge der Nichtwahrnehmung (*sadvyavahārapraṭiṣedhaphalatva*).

²⁴ PVS_V_T *ad loc.*, p. 34.20: *viparyayād iti saṁśayaviparyayo niścayas tas-māt.*

²⁵ PVS_V₁ p. 3.14-17 = PVS_V₂ p. 5.2-6: *evam anayor anupalabdhyoḥ svaviparyayahetvabhāvabhāvābhyām sadvyavahārapraṭiṣedhaphalatvam tulyam. ekatra [= adṛśyānupalabdhai] saṁśayād anyatra [= dṛśyānupalabdhai] viparyayāt. tatrādīyā sadvyavahāranīṣedhopayogāt pramāṇam uktā. na tu vyatirekadarśanādāv upayujyate saṁśayāt. dvitīyā tv atra pramāṇam niścayaphalatvāt.* – “Somit sind die beiden [Arten von] Nichtwahrnehmung gleich, weil die beiden in der Verneinung des Behandeln eines Objekts als anwesend resultieren, [und diese Verneinung ist möglich] infolge der Abwesenheit bzw. Anwesenheit eines [beweisenden] logischen Grunds für [das Objekt] selbst bzw. für das Gegenteil (d.h. das Nichtvorhandensein des Objekts). [Es ist so], weil sich im ersten Fall [der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem] der Zweifel [ergibt, ob das Objekt überhaupt da ist, und] im anderen Fall (d.h. der Nichtwahrnehmung von Sichtbarem) sich das Gegenteil [ergibt] (d.h. die sichere Feststellung, dass das Objekt nicht da ist). Von diesen beiden ist die erste [Nichtwahrnehmung] als ein Erkenntnismittel anerkannt, weil sie verwendet wird, um das Behandeln eines Objekts als anwesend zu verneinen (d.h. zu verhindern). Man kann sie aber nicht verwenden, um die Ausschließung [des Vorhandenseins eines Objekts] aufzuzeigen, weil der Zweifel [bleibt]. Die zweite [Nichtwahrnehmung] ist aber in diesem Fall ein Erkenntnismittel, weil ihr Resultat die sichere Feststellung

dingungen für die Wahrnehmung eines sichtbaren Objekts erfüllt sind, das trotzdem nicht wahrgenommen wird, erschließt man, dass es sicherlich nicht da ist, und verzichtet darauf, ihm gegenüber zu handeln (“verneinende Haltung”). Tritt dagegen keine Wahrnehmung eines unsichtbaren Objekts auf, auch wenn die üblichen Wahrnehmungsbedingungen erfüllt sind, ergibt sich daraus bestenfalls nur der Zweifel: “Ist das unsichtbare Objekt tatsächlich hier vorhanden oder nicht?”²⁶ Angesichts irgendeines Anzeichens, dass das unsichtbare Objekt vorhanden sein könnte, folgt die gleiche verneinende Haltung: Aufgrund des Zweifels kann man das Objekt weder erkennen noch benennen noch ihm gegenüber eine praktische Handlung vornehmen.

Als Kriterium für Unsichtbarkeit nimmt Dharmakīrti die dreifache Bedingung, dass die nicht wahrnehmbaren Objekte sich außerhalb des Gesichtskreises des erkennenden Subjekts befinden. In der Dharmakīrtischen Terminologie sind sie vom potentiellen Beobachter “entfernt” (*viprakṛṣṭa*, *bskal pa*):²⁷ Sie sind die Dinge, “die dem Ort, der Zeit und dem Eigenwesen (d.h. dem Typus) nach entfernt sind (*deśakālasvabhāvaviprakṛṣṭa*)”.²⁸ Sie sind nicht im allgemeinen Sinn

ist [dass das sichtbare Objekt nicht vorhanden ist].” Vgl. auch die Übersetzung in Mookerjee – Nagasaki 1964: 26 und Tillemans 1995: 135. Siehe auch NB 2.26: *sati vastuni tasyā asambhāvāt*. – “[Die Verneinung wird etabliert], weil die Nichtwahrnehmung nicht möglich ist, wenn das real existierende [Ding] vorhanden ist.”

²⁶ Die Natur des Zweifels wird meistens als “ist xP oder nicht- P ?” verstanden. Siehe z.B. HB p. 31.16-17: *tulyalakṣaṇe hi dṛṣṭaḥ pratiyogisambhavo 'dṛṣṭa-pratiyogiṣv api śaṅkāṃ utpādayati viśeṣābhāvāt*; HB p. 34.6-7: *sator api bhāvābhāvayor anvayavyatirekayoḥ sattāyāṃ saṃśayāt*; PVV ad 4.33, p. 426: *asti nāstīti sandehena*. Vgl. jedoch auch z.B. PBh₁ 8.12.1.1, p. 174 = PBh₂ § 214: *saṃśayas tāvat prasiddhānekaviśeṣayoḥ sādrśyamātradarśanād ubhayaviśeṣānusmaraṇād adharmāc ca kiṃsvid ity ubhayāvalambī vimarśaḥ saṃśayah*; NBh ad 1.1.23: *sthāṇupuruṣayoḥ samānaṃ dharmam ārohapariṇāmau paśyan pūrvadṛṣṭam ca tayor viśeṣaṃ bubhutsamānaḥ kiṃsvid ity anyataram nāvadhārayati, tadana-vadhāraṇaṃ jñānaṃ saṃśayah*. Im Kontext der Dharmakīrtischen Nichtwahrnehmungslehre ist vor allem die von Akṣapāda Gautama als dritte genannte Situation relevant; siehe NS 1.1.23: *samānānekadharmopapatter vipratipatter upalabdhyanupalabdhyavyavasthātaś ca viśeṣāpekṣo vimarśaḥ saṃśayah*.

²⁷ PVin II 32cd, p. 16.10-11: *bskal pa rnam la ni | med par nes pa yod ma yin ||* – “Bei entfernten [Dingen] stellt [die Nichtwahrnehmung] die Abwesenheit [dieser Dinge] nicht fest.”

²⁸ Vgl. PVin II p. 16.12: *yul dañ dus dañ rañ b'zin gyis bskal bas na bskal ba ni rnam pa gsum ste | de dag la ni mi dmigs pa 'i go bar byed pa ma yin no ||* – “Angesichts der Entfernung dem Ort, der Zeit und dem Eigenwesen nach gibt es

unsichtbar, d.h. für die Wahrnehmungskraft *jedes* Beobachters unter allen Umständen und zu jeder Zeit unerreichbar, sondern es handelt sich eher um eine räumlich-zeitlich-typologisch begrenzte Unsichtbarkeit, die als situationsgebundene Nichtwahrnehmbarkeit bezeichnet werden kann;²⁹ man kann von (Un)sichtbarkeit eines Gegenstands nur in Bezug auf einen bestimmten Betrachter sprechen:³⁰

[Das Nichtvorhandensein eines Objekts, das mit der Nichtwahrnehmung dieses Objekts gleichzusetzen ist]³¹ ist nur im Hinblick auf das erkennende Subjekt, nicht aber im Hinblick auf die Sache an sich [zu verstehen].³²

Direkt unsichtbar sind entweder vergangene, zukünftige oder räumlich unzugängliche Gegenstände, die auch zum Typus von Objekten gehören können, zu denen das Wahrnehmungsvermögen einer bestimmten Beobachterkategorie keinen Zugriff hat, auch wenn alle andere Bedingungen für ihre Wahrnehmbarkeit erfüllt sind.³³ Es handelt sich also um drei Arten von Sichtbehinderung (*vyavadhāna*); dadurch kann ein Objekt, auch wenn es vorhanden wäre, nicht – wie

drei Arten von entfernten [Dingen]. Im Hinblick auf diese [drei] ist die Nichtwahrnehmung logisch nicht bindend”; PVin II p. 23.24-27: *bskal pa'i yul la mñion sum dan rjes su dpag pa med pa de ni yod pa'i šes pa dan sgra dan tha sñad 'gog pa'i bras bu can yin te | de dag ni dmigs pa sñon du 'gro ba can yin pa'i phyir ro ||* – “Bei einem entfernten Objekt ist das Ergebnis des Nichtauftretens seiner Wahrnehmung oder einer Schlussfolgerung [die sein Vorhandensein beweist] die Verneinung der Erkenntnis, der verbalen Bezeichnung und des praktischen Handelns, die einen anwesenden [Gegenstand voraussetzen], weil diese [drei zwangsläufig] von einer Wahrnehmung bedingt sind.”

²⁹ Diese Beschaffenheit kann entweder als “situational (im)perceptibility” (Kellner 1999: 198-203) oder auch als “situational binding of (im)perceptibility” (Kellner 2003: 123-124) bezeichnet werden.

³⁰ NBṬ ad 2.14: *ekapratipattrapekṣam idaṃ pratyakṣalakṣaṇam*.

³¹ *anupalabdhir eva sattvam*; siehe p. 155 und n. 11. Vgl. auch Yaita 1985a: 205, n. 12.

³² PVSV₁ p. 67.9-10 = PVSV₂ p. 101.9: *tac ca pratipatṭrvaśān na vastuwaśāt*. Vgl. die Übersetzung in Yaita 1985a: 216. Siehe auch NB 2.24.

³³ Vgl. NB 2.27: *anyathā cānupalabdhi lakṣaṇaprāpteṣu deśakālasvabhāvaviprakrṣṭeṣv artheṣv ātmapratyakṣānivr̥tter abhāvaniścayābhāvāt*. – “[Die Verneinung wird auch deswegen etabliert], weil andernfalls bei Objekten, in deren Fall nicht alle notwendigen Bedingungen für ihre Wahrnehmung erfüllt sind, [d.h.] die dem Ort, der Zeit und dem Eigenwesen nach entfernt sind, es auf Grund des Nichtauftretens einer eigenen Wahrnehmung [des Beobachters] keine sichere Feststellung [ihres] Nichtvorhandenseins [an dem bestimmten Ort] gibt.”

Karṇakagomin zusammenfasst – wahrgenommen werden.³⁴ Beispielsweise ist dem menschlichen Auge das Ultraviolettlicht nicht zugänglich, wohl aber dem einer Biene; ähnlich unsichtbar ist für Menschen – um ein Beispiel aus dem indischen Imaginarium heranzuziehen – ein Piśāca-Geist,³⁵ der aber von einem anderen Piśāca gesehen werden kann. Wenn man jedoch über einen adäquaten Wahrnehmungsapparat verfügt und sich gleichzeitig mit dem wahrzunehmenden Objekt an einem Ort befindet, sollte man auch in der Lage sein, die sogenannten “unsichtbaren” Objekte wahrzunehmen.³⁶

2.2

Gewisse Voraussetzungen für die oben geschilderte negative Schlussfolgerung des *adrśyānupalabdhihetu* Dharmakīrtis, oder genauer ausgedrückt: für die drei Kriterien von der Unsichtbarkeit eines Gegenstands, sind bereits in Werken anderer philosophischer Schulen, z.B. Yoga, Vaiśeṣika und Mīmāṃsā, zu finden. Laut dem Yogasūtra können Yoga-Adepten mittels Konzentration – u.a. auf die Natur des Lichts – unmittelbare Kenntnis von “feinen, verdeckten und fernen Gegenständen” erlangen.³⁷ Eine ähnliche Vorstellung gibt auch Praśastapāda wieder bei der Besprechung von zwei Arten von Yoga-Adepten – die im Zustand höchster Konzentration versunkenen (*yukta*) und die in einem gegebenen Moment die Konzentrationsübung nicht praktizierenden (*viyukta*) –, die dementsprechend über die Fähigkeit verfügen, zwei Klassen von unsichtbaren Gegenständen wahrzunehmen. Die letztgenannte Art von Yoga-Adepten nimmt dank der Verbindung zwischen der Seele, dem Sinnesorgan, dem Denkororgan und dem Objekt³⁸ feine, verdeckte und ferne Gegenstände

³⁴ PVSVT ad 1.291, p. 544.24-25: *svabhāvaś ca deśaś ca kālaś ca tair viprakarṣo vyavadhānam iti vīgrahaḥ. sann api kaścid deśakālābhyāṃ svabhāvena ca viprakrṣṭaḥ piśācādivat.*

³⁵ Vgl. VNT p. 20.

³⁶ DhPr ad 2.14, p. 105.29-31: *na ca te 'py anupalabdhilakṣaṇaprāptāḥ śakyā vaktum yato vyavacchīdyeran, tathāpi piśāco 'pi saśāntīyair upalabhyata evaṃ deśavīprakrṣṭo 'pi taddeśyair. tathā kālavīprakrṣṭo 'pi tatkālikair iti*

³⁷ YS 3.25: *pravṛtīyālokanyaśāt sūkṣmavyavahītavīprakrṣṭajñānam.*

³⁸ VS(C) 9.15: *ātmendriyamano'rthasannikarṣāc ca.* Vgl. DPŠ 146 (Miyamoto 1996: 191-192): ... **yaj jñānam tasyātmenriyamano'rthacatuṣṭayasannikarṣaḥ kāraṇam,* und NBhū p. 170 (*ad NSā viprayuktāvasthāyāṃ catuṣṭayatraya-dvayasannikarṣād grahaṇaṃ yathāsaṃbhavena yojanīyam*): [ad *catuṣṭaya*:] *tatra rasanacakṣustvacān ... ātmā manasā saṃyujyate, mana indriyeṇa, indriyam artheneli.* [ad *traya*:] *śrotreṇārthagrahaṇe trayāṇām ātmamanahśrotṛāṇām sannikarṣaḥ.* [ad *dvaya*:] *manasārthagrahaṇe dvayor ātmamanasoḥ sannikarṣa iti.*

de wahr.³⁹ Sowohl der Kommentator zum Yogasūtra⁴⁰ als auch Praśastapāda⁴¹ macht deutlich, dass die dreifachen Gegenstände für gewöhnliche Menschen, die “nur zwischen alltäglichen Objekten wie Kühen und Pferden” (*gavādiṣv aśvādibhyaḥ*) unterscheiden können, unsichtbar sind: Erst nachdem man die Besonderheit der übernatürlichen Wahrnehmung erlangt hat und zu einem Yoga-Adepten wird, “der uns überlegen ist” (*asmadviśiṣṭānām yoginām*), ist man befähigt, auch andere Objekte wahrzunehmen.⁴² Was Praśastapāda unter

³⁹ PBh₁ 8.12.2.1, p. 187 = PBh₂ §242: *viyuktānām punaścatusṭayasannikarṣād yogajadharmānugrahasāmarthyāt sūkṣmavyavahitaviprakrṣṭeṣu pratyakṣam utpadyate*; vgl. PBh₁ 11, p. 321 = PBh₂ § 370: *yathāsmadādinām gavādiṣv aśvādibhyas tulyākṛtiḡuṇakriyāvayavasamyoganimittā pratyayavyāvṛttir drṣṭā gauḥ śuklaḥ śiḡhragatiḥ pīnakakudmān mahāghaṇṭa iti tathāsmadviśiṣṭānām yoginām nityeṣu tulyākṛtiḡuṇakriyeṣu paramānuṣu muktātmamanāḥsu cānyanimittāsambhavād yebhyo nimittebhyah pratyādhāraṃ vilakṣaṇo 'yaṃ vilakṣaṇo 'yam iti pratyayavyāvṛttiḥ, deśakālaviprakarṣe ca paramānau sa evāyam iti pratyabhijñānaṃ ca bhavati te 'ntyā viśeṣāḥ*. Siehe auch VSV(C) ad 9.15: *sūkṣmavyavahitaviprakrṣṭeṣu artheṣu teṣāṃ catuṣṭayasannikarṣād api pratyakṣam jāyate, tathāsmadādi pratyakṣeṣu*; der Kommentar Candrānandas ist eindeutig ein Echo der zitierten Stellen des PBh. Interessanterweise lässt Vādirājasūri, wenn er die Praśastapādabhāṣya-Stelle in NViV zitiert, die ganze Phrase *deśakālaviprakarṣe ca paramānau sa evāyam iti pratyabhijñānaṃ ca bhavati* aus; siehe NViV 1.121, Bd. 1, p. 452.1-3: *tato yad uktam <> yoginām nityeṣu tulyākṛtiḡuṇakriyeṣu paramānuṣu muktātmamanāḥsu cānyanimittāsambhava ebhyo nimittebhyah pratyādhāraṃ vilakṣaṇo 'yaṃ <> iti pratyayavyāvṛttiḥ <> te 'ntyā viśeṣāḥ*. (Durch den Fettdruck wird die *varia lectio* markiert; die spitzen Klammern zeigen an, dass ein Teil des in den PBh-Ausgaben erhaltenen Texts fehlt.) Dies könnte zweierlei Implikationen haben. Entweder ließ Vādirājasūri ganz bewusst die Textfragmente aus (obwohl er bei seinen Zitaten meistens zuverlässig ist), weil er sie für seine gegen die Kategorie “Individuator” (*viśeṣa*; siehe n. 43) gerichtete Kritik als nicht relevant empfand oder weil die hier fehlenden Fragmente tatsächlich in den ihm vorgelegenen Handschriften nicht enthalten waren. Dies könnte ferner die Frage aufwerfen, ob die im NViV ausgelassenen Fragmente vielleicht eine Interpolation sind.

⁴⁰ YBh ad 1.49: *na cāsyā sūkṣmavyavahitaviprakrṣṭasya vastuno lokapratyakṣeṇa grahaṇam asti*.

⁴¹ PBh₁ 11, p. 321 = PBh₂ § 370, zitiert in n. 39.

⁴² Die Idee ist angedeutet in VS(C) 9.13-17, vor allem in VS(C) 9.15, das anscheinend eine spätere, aber immer noch dem Praśastapādabhāṣya vorangehende Interpolation ist (vgl. Isaacson 1993: 144 und Honda 1988): [13] *ātmany ātmamanasoḥ samyogaviśeṣād ātmapratyakṣam*. [14] *tathā dravyāntareṣu* (VS(Ś): *tathā dravyāntareṣu pratyakṣam*). [15] *ātmendriyamano'rthasannikarṣāc ca* (VS(Ś): *asamāhitāntahkaraṇā upasamḥṛtasamādhayas teṣāṃ ca*). [16] *tatsamavāyāt karmaguṇeṣu*. [17] *ātmāsamavāyād ātmaguṇeṣu*. *sūtras* 13-14 beschreiben die erste Kategorie von Yogins (*yūkta*), und *sūtras* 15-17 die zweite Gruppe (*viyukta*), was der Zweiteilung Praśastapādas entspricht.

“verdeckten und fernen Objekten” verstand, lässt sich ohne weiteres vorstellen; was wurde aber unter den “feinen” (*sūkṣma*) Gegenständen verstanden? Analysiert man seine Auflistung von Objekten, die von sich im Zustand höchster Konzentration befindenden (*yukta*) Yoga-Adepten wahrgenommen werden, so wird ersichtlich, dass Entitäten wie Seele, Äther, Raum, Zeit, Atome, Wind und Geist, aber auch die Qualitäten, Bewegungen, Universalien und “Individuato- ren”,⁴³ die mit diesen Objekten durch Inhärenz verbunden sind, von Praśastapāda aus der Kategorie von “feinen Objekten” (*sūkṣma*) ausgeschlossen wurden.⁴⁴ Von den neun vom Vaiśeṣika anerkannten Substanzen (*dravya*)⁴⁵ bleiben als potentiell wahrnehmbare “feine Objekte” also Erde (*pṛthivī*), Wasser (*ap*) und Feuer (*tejas*) als Doppelatombindung (*dvyanuka*) und Moleküle (*truṭi*, *tryanuka*). Deswegen muss es sich um materielle, potentiell wahrnehmbare Gegenstände handeln, die z.B. wegen ihrer mikroskopischen Größe unter normalen Umständen nicht wahrgenommen werden können. Mit anderen Worten: Diese “feinen, verdeckten und fernen” Objekte sind unsichtbar nur im Sinn der situationsgebundenen Nichtwahrnehmbarkeit, aber nicht allgemein unsichtbar. In der Nyāya-Tradition folgt Uddyotakara der gleichen Reihenfolge von Unsichtbarkeitsgründen beinahe wortgetreu,⁴⁶ obwohl er die Idee der Feinheit (*sūkṣmatva*) auf die Nichtwahrnehmbarkeit wegen des Typus zu erweitern scheint.⁴⁷

⁴³ Da im Deutschen ein entsprechender Ausdruck fehlt, stütze ich mich auf den Neologismus, der eine Kategorie beschreiben soll, durch die real existierende Gegenstände als Einzeldinge identifizierbar sind: durch diese Kategorie *viśeṣa* (“Individuator”) werden die Einzeldinge nicht nur voneinander unterschieden, sondern erhalten auch ihre eigene Identität.

⁴⁴ PBh₁ 8, p. 187 = PBh₂ § 241-242: *asmadvīṣiṣṭānām tu yoginām yuktānām yogajadharmānuḡhītena manasā svātmāntarākāśadikkālaparamānuvāyumanahsu tatsamavetaḡuṇakarmasāmānyaviśeṣeṣu samavāye cāvītaḡam svarūpadarśanam utpadyate. viyuktānām punaś catuṣṭayasannikarṣād yogajadharmānugrahasām- arthyāt sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭeṣu pratyakṣam utpadyate.*

⁴⁵ Siehe VS(C) 1.1.3; DPŚ 2; PBh₁ 2, p. 8 = PBh₂ § 3.

⁴⁶ NV ad 1.1.4, p. 37.21-38.2: *yaś cakṣuṣor viṣayībhavaty arthaḡ sa upalabhyate. yas tu na bhavati nāsāv upalabhyata iti. na ca vyavahitānām dūrāvasthitānām vārthānām cakṣuṣo viṣayībhāvo ’sti tasmān na te gṛhyanta iti.*

⁴⁷ In der Formulierung Uddyotakararas entspricht der Satz “[Ein Gegenstand], der nicht [Wahrnehmungsbereich des Auges] ist, wird nicht wahrgenommen” (*yas tu na bhavati nāsāv upalabhyata iti*; siehe n. 46) der Idee der Nichtwahrnehmbarkeit wegen des Eigenwesens / des Typus (*svabhāva*).

Auch Śabaravāmin spricht von drei ähnlichen Arten von unsichtbaren Gegenständen, die dank der vedischen Anordnung (*codanā*) erkennbar sind, aber zusätzlich nennt er als vierte Kategorie die zeitlich begrenzte Unsichtbarkeit.⁴⁸ Seiner Auffassung und teilweise auch seiner Ausdrucksweise folgt Kumārila,⁴⁹ wenn er explizit die von der Yoga-Vaiśeṣika-Schule vetretene Idee der Besonderheit der übernatürlichen Wahrnehmung (*atiśaya*) kritisiert.⁵⁰ Um die zeitlich begrenzte Unsichtbarkeit wird ferner die Liste der Yoga-Schule vom Verfasser des Yogabhāṣya erweitert, der über vergangene und zukünftige Gegenstände spricht, die man erst dank der Yoga-Praxis wahrnehmen kann.⁵¹

Was die oben genannten Denker gemeinsam haben⁵² (siehe Tabelle 1) ist, dass sie alle ähnliche (oder identische) Ausdrücke benutzen und klar zwischen verdeckten (*vyavahita*) und entfernten (*viprakṛṣṭa/dūra*) Gegenständen unterscheiden, obwohl beide Kategorien zur gleichen, d.h. zur räumlichen Dimension gehören. Die Reihenfolge

⁴⁸ ŚBh ad 1.2.2 (p. 4.7-9): *codanā hi bhūtaṃ bhavantaṃ bhaviṣyantaṃ sūkṣmaṃ vyavahitaṃ viprakṛṣṭaṃ ity evaṃjātīyakam arthaṃ śaknoty avagamayitum, nānyat kiñcanendriyam.*

⁴⁹ MŚV 2.141cd (*ad codanāsūtra*): *sūkṣmātītādīviśayam jīvasya parikalpitam* // . Siehe auch MŚV 114cd: *dūrasūkṣmādidṛṣṭau ...*; MSV 4.26ab (*ad pratyakṣasūtra*): *atītānāgate 'py arthe sūkṣme vyavahite 'pi ca | pratyakṣam yoginām iṣṭam kaiścin muktātmanām api* // ; MŚV 6.119cd-120ab (Śabdanityatādhikaraṇa): *yeṣāṃ tv aprāpta evāyaṃ śabdaḥ śrotreṇa gṛhyate || teṣāṃ aprāptitulyatvaṃ dūra-vyavahitādiṣu* | .

⁵⁰ MŚV 2.114 (*ad codanāsūtra*): *yatrāpyatiśayo dṛṣṭaḥ sa svārthānātīlāṅghanāt | dūrasūkṣmādidṛṣṭau syān na rūpe śrotavr̥ttitā* // .

⁵¹ YBh ad 3.36: *prātibhāt sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭātītānāgatajñānam.*

⁵² Die wohlbekannte Strophe SK 7 zählt acht Ursachen der Nichtwahrnehmung eines potentiell sichtbaren Objekts auf: *atidūrāt sāmīpyād indriyaghātān mano'navasthānāt | saukṣmyād vyavadhānād abhibhavāt samānābhīhārāc ca* // – “[Es kommt zu keiner Wahrnehmung von existierenden Gegenständen aus acht Gründen:] wegen der Entfernung, wegen der Nähe, wegen der Beschädigung eines Sinnesorgans, wegen der Unachtsamkeit des Geistes, wegen der Feinheit, wegen der Abdeckung, wegen des Überwiegens und wegen des Zusammenlaufens mit Ähnlichem” (zu dieser Aufzählung siehe Preisendanz 1994: 530ff.). Da diese Liste aber mit der dreiteiligen Aufzählung von YS, YBh, VS(C), PBh usw. weder mit Bezug auf die Termini noch auf die Reihenfolge noch die Anzahl der Gründe übereinstimmt, obwohl die drei Gründe in der SK erwähnt sind (*atidūra* = *viprakṛṣṭa*, *saukṣmya* = *sūkṣma* und *vyavadhāna* = *vyavahita*), kann man konstatieren, dass wir es mit einer etwas anderen, wesentlich erweiterten und späteren Klassifikation zu tun haben.

der drei Gründe der Unsichtbarkeit (*sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭa*) ist nicht zufällig; man findet kaum Abweichungen.

Auch bei Bhartṛhari im VP stoßen wir auf drei Kategorien von nicht wahrnehmbaren Gegenständen, die in Bezug auf ihren Zustand (*avasthā*), Ort (*deśa*) und Zeit (*kāla*) verschieden (*bheda*, *bhinna*) sind.⁵³ Seine Typologie, die sich von allen oben erwähnten philosophischen Richtungen unterscheidet, weist eine engere konzeptuelle Verwandtschaft mit der späteren Typologie Dharmakīrtis auf.⁵⁴ Erstens unterscheiden beide Klassifikationen nach Objekten, die wegen der dreifachen “Entfernung” unsichtbar sind, nämlich sowohl durch ihre Natur / ihren Zustand (*svabhāva/avasthā*) als auch durch den zeitlichen (*kāla*) und räumlichen (*deśa*) Abstand, wobei weder Bhartṛhari noch Dharmakīrti einen wirklichen qualitativen Unterschied zwischen verdeckten (*vyavahita*) und fernen (*viprakṛṣṭa/dūra*) Gegenständen sieht. Zweitens weist die von beiden Philosophen verwendete Terminologie eine ähnliche Struktur auf: Das letzte Kompositumsglied bleibt unverändert (Dharmakīrti: ^o*viprakṛṣṭa*/^o*viprakarṣa*, Bhartṛhari: ^o*bheda*) und wird auf dreifache Weise qualifiziert, was in beiden Fällen beinahe identisch ist.

Bei der Aufzählung hält sich Bhartṛhari an die für alle oben genannten Schulen geltende Reihenfolge. Dharmakīrti dagegen führt die Kategorien unterschiedlich auf. Am häufigsten findet man eine im Vergleich zu anderen Schulen umgekehrte Reihenfolge,⁵⁵ die Dharmakīrti

⁵³ VP 1.32: *avasthādeśakālānām bhedaḥ bhinnāsu śaktiṣu | bhāvānām anumānena prasiddhir atidurlabhā ||*. Bhartṛhari verwendet gelegentlich auch andere Ausdrücke für diese Kategorien von unsichtbaren Entitäten, z.B. *atītānāgata* (VP 1.37), *sūkṣma* (VP 1.120) usw.

⁵⁴ Man könnte erwarten, einen Ansatz und eine Inspiration für Dharmakīrti in der Abhidharma-Literatur zu finden, was mir aber bis jetzt nicht gelungen ist. Nur bei Vasubandhu stößt man auf die in Tabelle 1 als Kategorie III aufgefasste Idee von räumlich unzugänglichen Gegenständen (“verdeckte Objekte”), die auch ähnlich (und im Unterschied zu Dharmakīrti) wie in der Tradition von YS, YBh, VS(C), PBh, MŚV und ĀMī benannt werden (*vyavahita* und *antarita*); siehe AK/AKBh₂ 1.42cd, p. 30.10-11: *drśyate rūpaṃ na kilāntaritam yataḥ || yasmāt kila rūpaṃ kuḍyādivyavahitam na drśyate*. Die anderen Kategorien nicht wahrnehmbarer Objekte sind anscheinend bei Vasubandhu in diesem Kontext nicht zu finden.

⁵⁵ Z.B. in PVIin II p. 16.12 (siehe n. 28), NB 2.27 (siehe n. 33), HB p. 26.12-13: *taṃ ca deśakālasvabhāvāvasthāniyataṃ tadātmanopalambhamānā buddhiḥ ..., und PVSv₂ p. 165.15-16: tathānyo 'pi draṣṭā deśakālasvabhāvaviprakṛṣṭānām arthānām kim asambhavī drṣṭaḥ?*

kīrti zweifelsohne vorzog. Gelegentlich beginnt Dharmakīrti die Aufzählung in Übereinstimmung mit anderen Schulen mit *svabhāvādi*,⁵⁶ was bezeugt, dass die Reihenfolge für ihn nicht absolut festgelegt war.

Wenn man die beiden Typologien vergleicht, d.h. die Einteilung in feine, verdeckte und ferne Gegenstände (*sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭa*) der Yoga-Vaiśeṣika-Mīmāṃsā-Einordnung einerseits und andererseits die Dharmakīrti- und Bhartṛhari-Typologie von Objekten, “die dem Ort, der Zeit und dem Eigenwesen (dem Typus) nach entfernt sind” (*deśakālasvabhāvaviprakṛṣṭa*) oder “in ihrem Zustand, ihrem Ort und ihrer Zeit abgelegenen sind” (*avasthādeśakālabheda*), lassen sich die folgenden Unterschiede und zwei unterschiedliche Aufteilungssysteme feststellen:

	I	II	III	IV
YS	<i>sūkṣma</i>	—	<i>vyavahita</i>	<i>viprakṛṣṭa</i>
YBh	<i>sūkṣma</i>	<i>atīta-anāgata</i>	<i>vyavahita</i>	<i>viprakṛṣṭa</i>
VS(C)/PBh	<i>sūkṣma</i>	—	<i>vyavahita</i>	<i>viprakṛṣṭa</i>
ŚBh	<i>sūkṣma</i>	<i>bhūta-bhaviṣyat</i>	<i>vyavahita</i>	<i>viprakṛṣṭa</i>
MŚV	<i>sūkṣma</i>	<i>atīta-anāgata</i>	<i>vyavahita</i>	<i>dūra</i>
ĀMī	<i>sūkṣma</i>	—	<i>antarita</i>	<i>dūra</i>
Dharmakīrti	<i>svabhāva-viprakṛṣṭa</i>	<i>kāla-viprakṛṣṭa</i>	<i>deśa-viprakṛṣṭa₁</i>	<i>deśa-viprakṛṣṭa₂</i>
VP	<i>avasthā-bheda</i>	<i>kālabheda</i>	<i>deśabheda₁</i>	<i>deśabheda₂</i>

Tabelle 1

Die zwei Arten von verdeckten (*vyavahita*) und entfernten (*viprakṛṣṭa/dūra*) Gegenständen, die in YS, YBh, VS(C), PBh und MŚV vorkom-

⁵⁶ Z.B. PVS₂ p. 101.11-13: *satām api svabhāvādiviprakarṣāt kadācid anupalambhāt tasyātsv api tulyatvāt*; PVS₂ p. 103.1-2: *yasya kasyacit svabhāvo nopalabhyate deśādiviprakarṣān na sa tadanupalambhamātreṇāsan nāma yathoktam prāk*; PVS₂ p. 153.6-7: *tad ime svabhāvadeśakālaviprakarṣeṇa santo 'py anupalakṣyāḥ syuh*. Vgl. auch PVS₁ ad 1.291 (siehe n. 34) und TSaP₂ 2972, p. 947. 5-6 (= TSaP₁ p. 782): *na cātra yathā svabhāvadeśakālavasthitavastupratibhāso 'sti*

men, sind eindeutig von Bhartṛhari und Dharmakīrti dem Typus von räumlich begrenztem Unsichtbaren (*deśabheda*, *deśaviprakṛṣṭa*) zugeordnet. Bhartṛhari, Dharmakīrti, die Mīmāṃsā-Tradition und die spätere Yoga-Schule (nach dem YBh) kennen ferner die Kategorie von zeitlich begrenztem Unsichtbaren (d.h. vergangenen und zukünftigen Gegenständen), die in der Klassifikation des Vaiśeṣika und des früheren Yoga fehlen.

In Werken wie YS, YBh, VS(C), PBh und MŚV erkennt man ein sich stets wiederholendes Muster, wobei gleiche Begriffe und Konzepte in der gleichen Reihenfolge aufgelistet werden; sogar die terminologische Abweichung bei Uddyotakara (siehe n. 46 und 47) unterstützt die These, dass es sich um eine kontinuierliche Tradition gehandelt haben muss. Sie bildete teilweise den Kontext, in dem Dharmakīrti das Konzept der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem formulierte, wobei er sich möglicherweise an die Typologie Bhartṛharis anlehnte. Diese Tradition bot auch ein wichtiges Klassifikationsprinzip, das von Bhartṛhari und Dharmakīrti kreativ und kritisch überarbeitet wurde.⁵⁷ Aus dem obigen Vergleich der Struktur der Aufzählung von Ursachen der Nichtwahrnehmung eines grundsätzlich sichtbaren Objekts ergeben sich weitere wichtige Beobachtungen. Wir merken, dass der zeitliche Faktor bei Śabarāsvāmin (c. 400-425) und Bhartṛhari (c. 425-450) zum ersten Mal auftaucht. Die früheren Werke – d.h. das Yogasūtra Patañjalis (mit verschiedenen historischen Schichten, die zwischen dem 2. und 4. Jh. liegen) und die Sāṃkhyakārikā Īśvarakṛṣṇas (350-450, eher 350-400), die einen Versuch präsentiert, die ältere Liste um neue Elemente zu erweitern (vgl. oben n. 52), aber vielleicht auch das Vaiśeṣikasūtra, das die dreifache Aufteilung

⁵⁷ Die von Dharmakīrti und Bhartṛhari befürwortete Typologie fand auch den Weg in die spätere Nyāya-Tradition; siehe z.B. NSā p. 170: *yogipratyakṣaṃ tu deśakālasvabhāvaviprakṛṣṭārthagrāhakam* (“Die übersinnliche Wahrnehmung eines Yoga-Adepten erkennt ihrerseits die Objekte, die dem Ort, der Zeit und dem Eigenwesen (dem Typus) nach entfernt sind.”), und NBhū p. 170: *deśaviprakṛṣṭāḥ satyalokādayo ’tidūrasthā vyavahitās ca nāgabhuvanādayaḥ, kālaviprakṛṣṭās tv atītānāgatāḥ, svabhāvaviprakṛṣṭāḥ paramānvākāśādaya iti* (“[Die] dem Ort nach entfernten [Gegenstände] sind fernab gelegene [Objekte], wie z.B. die ‘wahre Welt’ usw. (d.h. die siebte [*brahmaloka*] und oberste Welt), und verdeckte [Objekte], wie z.B. die [unterirdischen/unterseeischen] Schlangenwelten usw.; [die] der Zeit nach entfernten [Gegenstände] sind vergangene und zukünftige [Objekte]; [die] dem Eigenwesen (dem Typus) nach entfernten [Gegenstände] sind Atome, Äther usw.”).

zu implizieren scheint – erwähnen die “zeitlich entfernten” (d.h. vergangenen oder zukünftigen) Gegenstände überhaupt nicht.

Dagegen tritt die zeitliche Ursache in der Periode nach Śābarasvāmin und Bhartṛhari auf, z.B. im Yogabhāṣya (nach der 2. Hälfte des 5. Jh.) und im Mīmāṃsāsālokaśārttika Kumārīlas. Nicht in allen philosophischen Werken des sechsten oder siebten Jahrhunderts, wie z.B. dem Bhāṣya Praśastapādas (*sūkṣma – vyavahita – viprakṛṣṭa*), der Āptamīmāṃsā Samantabhadras (*sūkṣma – antarita – dūra*) oder dem Nyāyavārttika Uddyotakaras (*[*sūkṣma/svabhāva*]vyavahita – *dūrāvasthita*; vgl. n. 47), halten es die Autoren für notwendig, den zeitlichen Faktor zu berücksichtigen, was darauf hinweist, dass die neue, den zeitlichen Faktor einschließende Klassifikation noch nicht so stark etabliert war wie später zur Zeit Akalaṅkas (siehe unten n. 125; AśŚ: *svabhāvaviprakarṣin – kālaviprakarṣin – deśaviprakarṣin*) oder Bhāsarvajñas (siehe n. 57; NSā: *deśaviprakṛṣṭa – kālaviprakṛṣṭa – svabhāvaviprakṛṣṭa*).

Das Bild der historischen Entwicklung, das sich daraus entfaltet, sieht meines Erachtens folgendermaßen aus: Die Dreiteilung (nicht wahrgenommene Objekte im Bezug auf ihre Feinheit, ihr Verdecktsein und ihre Entfernung) wird im Yoga-Milieu eingeführt (YS: *sūkṣma – vyavahita – viprakṛṣṭa*) und weiter entwickelt. Es werden dann in der Sāṃkhya-Yoga-Tradition gelegentlich Versuche unternommen, diese Dreiteilung auszubauen und neue Ursachen der Nichtwahrnehmung einzubeziehen (SK: *atidūra – sāmānyā – indriyaghāta – mano’navasthāna – saukṣmya – vyavadhāna – abhībhava – samānābhībhāra*), die aber die Zeit als eine zusätzliche Ursache der Nichtwahrnehmung übersehen. Erst Śābarasvāmin in der Mīmāṃsā-Tradition erweitert die Liste um den zeitlichen Faktor (ŚBh: *bhūta – bhavat – bhaviṣyat – sūkṣma – vyavahita – viprakṛṣṭa*).

Bhartṛhari fügt, wahrscheinlich unter dem Einfluss Śābarasvāmins, in der Auflistung den Zeitfaktor hinzu, setzt ihn aber als ein neues Element an das Ende der Liste (VP: *avasthābheda – deśabheda – kālabheda*), was nicht zufällig ist. Zusätzlich strukturiert er die gesamte Aufzählung um: Er interpretiert “den feinen Charakter” (*sūkṣmatva*) der Gegenstände als “ihren spezifischen, charakteristischen Zustand” und gruppiert ferner die zwei Kategorien von “verdeckten und fernen Gegenständen” in einer Rubrik als “entfernte Objekte im Bezug auf ihren Ort”, die wegen ihrer räumlichen Lokalisierung (entweder durch Entfernung oder Verdeckung durch andere Objekte) den Sinnen nicht zugänglich sind. Das würde auch

erklären, warum *kāla* bei Bhartṛhari als letztes Glied des Kompositums (*avasthādeśakāla*) steht. Folglich wird auch die Yoga-Liste um das zeitliche Element erweitert, das seinen Weg ins Yogabhāṣya (nach der 2. Hälfte des 5. Jh.) als letztes Element der Aufzählung findet (YBh: *sūkṣma – vyavahita – viprakṛṣṭa – atīta – anāgata*).

Schließlich scheinen die Klassifikation und Ausdruckweise Bhartṛharis direkt von Dharmakīrti übernommen zu werden, obgleich er eine andere Reihenfolge vorzieht (*deśaviprakṛṣṭa – kālaviprakṛṣṭa – svabhāvaviprakṛṣṭa*). Diese These bestätigt nicht nur die spezifische, einzigartige Struktur der Ausdrücke in beiden Fällen (bei Bhartṛhari A-*bheda*, B-*bheda* und C-*bheda*, bei Dharmakīrti A-*viprakṛṣṭa*, B-*viprakṛṣṭa* und C-*viprakṛṣṭa*), sondern auch die Tatsache, dass man in der vor-Dharmakīrtischen buddhistischen Literatur (siehe n. 54) keiner Parallele oder inspirierenden Feststellung begegnet. Im Gegenteil, man stößt eher auf Stellen, z.B. bei Candrakīrti (c. 600),⁵⁸ an denen sich die frühere typische Dreiteilung von *sūkṣma – vyavahita – viprakṛṣṭa* vermuten lässt.⁵⁹

3

Nach diesen einleitenden Worten kehre ich zu Akalaṅka zurück. In der Strophe LT 15 wendet sich dieser gleichzeitig gegen die buddhistische Auffassung vom logischen Grund (*trairūpyahetu/trilakṣaṇahetu*) – wobei er stattdessen ein von Pātrasvāmin (ca. 660-720?)⁶⁰ vorgeschlagenes Modell⁶¹ des einförmigen Beweismittels *anyathānupapatti* befürwortet – und gegen Dharmakīrtis Ansicht, dass das Argument der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem zwangsläufig mit Ungewissheit verbunden sei, weil der Beobachter mit Gewissheit nur feststellen könne, dass er nicht in der Lage sei, das Vorhandensein eines unsichtbaren Objekts an einem bestimmten Ort und zu einer

⁵⁸ Vgl. Ruegg 1981: 71: c. 600-650; Sørensen 1986: 7: 530-600.

⁵⁹ Auf diese Aufteilung deuten die Ausdrücke *viprakṛṣṭadeśāntarāvasthita* und (*a*)*vyavahitadeśāntarāvasthita* hin; siehe PP 7.11, p. 153: *athāprāptāv api satyām ayaskāntamaṇīprabhṛtīnām yogyadeśāvasthitānām eva svakāryakṛttvaṃ bhaviṣyati cet, tad api na yuktam. aprāptau hi satyām viprakṛṣṭadeśāntarāvasthita- vad avyavahitadeśāntarāvasthitavac cāprāptavād yogyadeśāvasthitānām api yogyadeśāvasthitatvaṃ na yuktam iti kuto yogyadeśāvasthitānām [sva]kāryakṛttvaṃ pra- setsyati.*

⁶⁰ Siehe Balcerowicz bevorstehend a.

⁶¹ Vgl. Balcerowicz 2003: 343-345.

bestimmten Zeit zu leugnen oder – was das eigentliche Ziel des *anupalabdhi*-Arguments sei (vgl. oben p. 153) – dessen Nichtvorhandensein zu beweisen (vgl. oben p. 163):

[Sogar] gewöhnliche Menschen [ganz zu schweigen von Experten]⁶² erkennen das Fehlen des unsichtbaren Bewusstseins⁶³ usw. anderer [Lebewesen in deren Leichen], weil Veränderungen usw. der [wahrnehmbaren] Erscheinungsformen⁶⁴ dieses [unsichtbaren Bewusstseins anderer Lebewesen] nicht anders erklärbar sind.⁶⁵

Dass diese Strophe nicht allein von einem zusätzlichen Fall von Schlussfolgerung spricht, der vom *trilakṣaṇahetu* nicht abgedeckt ist, wodurch seine Allgemeingültigkeit entkräftet wird, macht Akalaṅka im Eigenkommentar zu LT 15 deutlich:

Im Fall völligen Zweifels [bezüglich der Gültigkeit der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem]⁶⁶ kann nicht nur das Fehlen des Be-

⁶² Siehe LTTV p. 162 (nachgedruckt in NKC p. 462, n. 6): *vidur jānanti, ke? laukikāḥ. apīśabdo 'tra draṣṭavyaḥ, tena laukikā gopālādāyo 'pi kiṃ punaḥ parīkṣā-kā ity arthaḥ.*

⁶³ Vgl. NVi₁ 399ab (p. 83.17) = NVi₂ 2.13 (II p. 171.7): *nityasyāpi [= ātmanaḥ, NViV] sataḥ sāksādadr̥śyānubhavātmanaḥ | = PSa 71cd (p. 122.10): kūtasthasya sataḥ sāksādadr̥śyānubhavātmanaḥ ||.*

⁶⁴ Z.B. die das Bewusstsein begleitende körperliche Wärme; siehe NKC *ad locum*, p. 463.4-5: *tenādr̥śyaparacittādīnā sahabhāvī śarīragata uṣṇasparśādīlakṣaṇa ākāraś tadākāraḥ.* Vgl. die ähnliche Vorstellung von Eigenschaften, die das Bewusstsein begleiten (z.B. Ein- und Ausatmen), bei Dharmakīrti in PV 1.37-38a: *prāṇāpānendriyadhīyaṃ dehād eva na kevalāt | sajātinirapekṣāṇaṃ janma janmaparigrahe || atīprasāṅgāt*

⁶⁵ LT 15: *adr̥śyaparacittāder abhāvaṃ laukikā viduḥ | tadākāravikārāder anyathānupapattitaḥ ||.*

⁶⁶ D.h., wenn man annimmt, dass das auf dem logischen Grund “Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem” basierende Argument in allen Fällen ungültig ist. Siehe PVS_V 1 ad 3.3: [3ab] *appravṛtīḥ pramāṇānām anupalabdhīr apravṛtīphalā 'sati | sajjñānaśabdavyavahārapraṭiśedhaphalā, upalabdhī'pūrvakatvāt teṣāṃ iti. idaṃ sadasatpraṭiśedhavidhihetvoś tulyaṃ rūpam. tathā hi sattvaṃ upalabdhīr eva vastuyogyatālakṣaṇā, tadāśrayā vā jñānapravṛtīḥ, tataḥ sajjñānaśabdavyavahāravṛtteḥ. asatām cāsattvaṃ anupalabdhīḥ. [3cd] asajjñānaphalā kācid dhetubhedavyapekṣayā || hetuṃ anupalabdhīḥ. bhedo 'syā viśeṣaṇam upalabdhīlakṣaṇaprapṛptasattvaṃ. ... evam anayoṃ anupalabdhīyoḥ svaviparyayaheṅvabhāvabhāvābhīyāṃ sadvyavahārapraṭiśedhaphalatvaṃ tulyam. ekatra saṃśayād anyatra viparyayāt. tatrādīyā sadvyavahāranīśedhopayogāt pramāṇam uktā. na tu vyatirekadarśanādāv upayujyate saṃśayāt.* † PV₂ p. 3.1-3: °*phalopalabdhī*°. — Der Ausdruck *saṃśayaikānte* in LTV 15 ist eine Anspielung an das zuvor aus PV 3.3cd zitierte *saṃśayāt* (vgl. n. 25).

wusstseins anderer [Lebewesen in deren Leichen] aufgrund des [logischen Grundes] der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem nicht erwiesen werden, sondern auch das Vorhandensein des eigenen Bewusstseins, weil dessen teillose⁶⁷ Realität von unsichtbarer Natur ist. Dementsprechend [stellt sich] ferner [die Frage:] Weshalb ist das [von den Buddhisten angenommene] momentane Verfallen des im Sinn der höchsten Wirklichkeit Seienden [das ja ebenfalls nicht wahrnehmbar ist] erwiesen? [Ein solches Verfallen] dürfte nur für etwas dem [unteilbaren Bewusstsein] Entgegengesetztes (d.h. für das teilhafte Bewusstsein) [erwiesen] sein, das als ununterschieden⁶⁸ charakterisiert ist.⁶⁹

Das von Akalaṅka in der Strophe LT 15 angeführte Beispiel soll aufzeigen, dass es nicht nur in der alltäglichen Praxis der Menschen gebräuchlich, sondern auch logisch gerechtfertigt ist, das Nichtvorhandensein eines unsichtbaren Objekts aufgrund einer Art von Nichtwahrnehmung mit Sicherheit anzunehmen. Diese Sicherheit wäre aber allein durch den *adr̥śyānupalabdhi*-Grund, den Dharmakīrti als zwangsläufig mit Zweifeln verbunden auffasst, nicht gewährleistet. Akalaṅka sagt nichts Genaueres über die eigentliche Natur des Arguments, und auch sein Kommentator Prabhācandra, der nicht immer zuverlässig ist, erklärt es nirgendwo im Detail.

⁶⁷ Ohne Subjekt-Objekt-Dichotomie; vgl. PV 2.330: *avedyavedakākārā [buddhiḥ]*. Nach der Auffassung Dharmakīrtis ist alles, was real existiert, räumlich, zeitlich und konzeptuell unteilbar und daher nicht mehr in weitere Elemente und Aspekte – wie z.B. den zu erkennenden und den erkennenden Aspekt – auflösbar, kann also kein komplexes Ganzes sein.

⁶⁸ Prabhācandrasūri und Akalaṅka unterscheiden zwischen *anaṃśa* (Homogenität, Abwesenheit von jeglichem internen Unterschied und jeglicher Subjekt-Objekt-Zweiteilung) und *abheda* (Unverwechselbarkeit eines Dinges, das stets als dasselbe identifizierbar ist). Siehe NKC p. 483.2-3: *tasmād anaṃśatattvād viparītaṃ sāmśatattvaṃ tasya. kathambhūtasya? abhedalakṣaṇasya yugapad krameṇa vānekasvabhāvātmaḥsya syād bhavet kṣaṇabhaṅgasiddhir nānyasyety evakārthah*. Die von Prabhācandra verwendeten Ausdrücke *yugapad* und *krameṇa* beziehen sich auf die Idee synchronischer Identität (*tiryaksāmānya*) und diachronischer Identität (*ūrdhvatāsāmānya*); siehe Balcerowicz 1999.

⁶⁹ LTV ad 15: *adr̥śyānupalabdheḥ sāmśayaikānte na kevalaṃ paracittābhāvo na sidhyaty api tu svacittabhāvaś ca, tadanamśatattvasyādr̥śyātmakatvāt. tathā ca kulaḥ paramārthasataḥ kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ? tadviparītasyaḥ abhedalakṣaṇasyaiva syāt*.

3.1.1

Trotz der Knappheit der Ausdrucksweise, die für Akalaṅka typisch ist, lässt sich die Struktur seines Arguments und die Gedankenfolge relativ leicht rekonstruieren. Akalaṅka impliziert nicht, dass es möglich wäre, über die An- oder Abwesenheit eines nicht wahrnehmbaren Objekts zu urteilen, ohne einen erkennbaren Beweisgrund zu haben. Die eigentliche, treibende Kraft hinter dem Argument sind die von Akalaṅka erwähnten “Veränderungen usw. der [wahrnehmbaren] Erscheinungsformen dieses [unsichtbaren Bewusstseins anderer Lebewesen]” (*tadākāravikārādi*), mit anderen Worten: die das unsichtbare Objekt begleitenden beobachtbaren Ereignisse. Aufgrund des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins von wahrnehmbaren physikalischen Eigenschaften, wie körperlicher Wärme, Bewegungen, Ein- und Ausatmen usw.,⁷⁰ schließt man auf die An- oder Abwesenheit des nicht wahrnehmbaren Antreibers.⁷¹ Das Argument basiert also auf einer festen Relation (*vyāpti*) zwischen zwei Arten von Re-

⁷⁰ Vgl. n. 64.

⁷¹ Siehe PV₁ 1.53cd: *anivṛttiprasaṅgāś ca dehe tiṣṭhati cetasaḥ | tadbhāve bhāvād vaśyatvāt prāṇāpānau tato na tat ||* – “Und beruht [das Bewusstsein] auf dem Körper; ergibt sich die unerwünschte Folge, dass [solange der Körper da ist,] das Bewusstsein nicht austritt. Ein- und Ausatmen gehen aus dem [Bewusstsein] hervor; nicht [aber] dieses [Bewusstsein aus dem Ein- und Ausatmen], weil [die beiden] da sind, wenn dieses [Bewusstsein] da ist, denn [das Ein- und Ausatmen] hängt [davon] ab.” Vgl. auch SAS 1-2 (zitiert nach Kitagawa 1965: 409-410): “Realists: ‘[We infer the existence of the movement of another mind on the following grounds. First,] we observe in ourselves that [our bodily] actions (Tib. *bya ba*) and speech are preceded by a movement of [our] mind; then we observe *bodily actions and speech* in another person, and on the ground of these observations we infer [the existence of] a movement [of mind] in others. If there existed nothing but the mind, as you insist, then bodily actions and speech would not exist and we could not infer the existence of the movement of another mind’. Idealists [defended by Dharmakīrti – P.B.]: ‘Even [if we stand] on the side of idealism, we can use the same reasoning; therefore, we – who claim that there exists nothing but the mind – are also able to infer [the existence of] another mind. [For,] *we* do not admit that those representations (Tib. *śes pa*, Sans. *jñāna*) which appear as the signifier [siehe Kitagawas n. 15] [of the existence of another mind] can occur in the absence of a certain movement of that person’s mind’ [wörtliche Übersetzung, siehe Kitagawas n.: ‘We too do not admit that such representations that appear as the signifiers consisting of body and words can occur in the absence of a certain movement of other representations (another mind).’]. [In other words, we claim that nothing exists except mind, but we do not mean that everything is of the imagination and can be created or altered without any cause].’”

lata: zwischen den beweisenden, wahrnehmbaren Eigenschaften (*sādhana*) und den zu beweisenden, nicht wahrnehmbaren Entitäten (*sādhya*).

Versucht man, den dreiförmigen logischen Grund auf die vorliegenden Verhältnisse anzuwenden, stellt man fest, dass diese Situation wegen eines sich ergebenden Widerspruchs (*virodha*) nicht einen Fall des Grunds des Eigenwesens (*svabhāvahetu*) repräsentieren kann, wie z.B. die Relation zwischen *śiṃśapā* als Spezies und Baum als Gattung,⁷² weil die wahrnehmbare Eigenschaft (*sādhana*) von gleicher Natur sein sollte wie das nicht wahrnehmbare Ding (*sādhya*), also ebenfalls nicht wahrnehmbar. Dharmakīrti lässt keinen Zweifel an der Notwendigkeit der Wahrnehmbarkeit des Objekts, das dem *svabhāva*-Argument zu Grunde liegt.⁷³

Überdies dürfte das angeführte Beispiel auch nicht einen Fall des Grunds der Wirkung (*kāryahetu*) illustrieren, wo sich das Vorhandensein einer Ursache (z.B. Feuer) auf der Basis des Vorhandenseins der Wirkung (z.B. Rauch) erschließen lässt.⁷⁴ Im Unterschied zum *svabhāvahetu*, der sich auf das Prinzip der essentiellen Identität stützt (*tādātmya*), basiert der *kāryahetu* auf der Regel der Kausalität (*tadutpatti*); beide Gründe weisen positive, wahrnehmbare Tatsachen auf.⁷⁵ In beiden Fällen (*svabhāva*- und *kāryahetu*) ist das folgende Prinzip bindend:

Ein Objekt könnte nämlich auf ein [anderes] Objekt deuten, vorausgesetzt, dass [zwischen den beiden] eine Verbindung durch das Eigenwesen (d.h. eine essentielle Verwandtschaft von Natur her) besteht.⁷⁶

Sowohl das von seiner Ursache bewirkte Resultat als auch die durch ihr Eigenwesen mit ihrer "Gattung" verbundene Eigenschaft ist in der Lage, sein/ihr Relatum erschließen zu lassen, aber nur unter der

⁷² PVS_V₁ p. 2.3-4 = PVS_V₂ p. 2.16: *vṛkṣo 'yaṃ śiṃśapātvāt* = NB 2.16.

⁷³ NB 2.14. Siehe p. 155 und n. 9.

⁷⁴ PVS_V₁ p. 2.3 = PVS_V₂ p. 2.15: *agnir atra dhūmāt* = NB 2.17.

⁷⁵ NB 2.24: *te ca tādātmyatadutpattī svabhāvakāryayor eveti tābhyām eva vastusiddhiḥ*. Die beiden sind zwei Unterarten der ontologischen Relation zwischen dem beweisenden Merkmal (*sādhana*) und dem zu beweisenden Merkmal (*sādhyā*), die von Dharmakīrti die essentielle Verwandtschaft von Natur her genannt wird; siehe NB 3.31: *sa ca dviprakārah sarvasya. tādātmyalakṣaṇas tadutpattilakṣaṇas cety uktam*.

⁷⁶ NB 2.19: *svabhāvapratibandhe hi saty artho 'rthaṃ gamayet*.

Bedingung, dass der Relation die gleiche essentielle Natur (*svabhāva*) zu Grunde liegt.⁷⁷ Wie könnten beispielsweise sichtbare, makroskopische Objekte durch unsichtbare Atome, die keine räumliche Ausdehnung haben, “verursacht”, d.h. zur Sicht gebracht werden?⁷⁸ Derartige essentielle Unterschiede im Eigenwesen werden von Akalaṅka angeführt, um die Irrealität von Atomen zu leugnen. Zweifels- ohne sollten ähnliche essentielle Unterschiede auch zwischen sichtbaren Ereignissen (körperlicher Wärme usw.) und deren angeblicher, unsichtbarer Quelle (der Seele) bestehen. Aber nicht nur wegen der essentiellen Inkompatibilität zwischen physikalischen Ereignissen und der Seele dürfte das von Akalaṅka angeführte Beispiel keinen *kāryahetu* repräsentieren, sondern auch deswegen, weil ein *regressus ad infinitum* (*anavasthā*) folgen würde: Um die Relation (*vyāpti*) zwischen der beweisenden, sichtbaren Eigenschaft (*sādhana*) und der zu beweisenden, unsichtbaren Ursache (*sādhya*) feststellen zu können, müsste man über die Fähigkeit verfügen, vorher jeweils die An- bzw. Abwesenheit der unsichtbaren Ursache (*sādhya*) bei An- bzw. Abwesenheit der Wirkung festzustellen. Wenn man das Ziel mittels eines weiteren *kāryahetu* zu erreichen versuchte, ergäbe sich die gleiche Schwierigkeit. Andernfalls müsste man versuchen, die Relation mit Hilfe des Grunds der Nichtwahrnehmung (*anupalabdhihetu*) festzustellen, wobei das Relatum unsichtbar (*adrśya*) wäre. Infolgedessen würde das ursprüngliche Problem der Zweifelhaftigkeit des *adrśyānupalabdhihetu* wiederkehren; man könnte höchstens sagen, dass es hier nicht der Fall sei, dass die *vyāpti*-Relation als vorhanden festzustellen ist, und “ablehnen, die *vyāpti*-Relation als anwesend zu behandeln” (*sadvyavahārapratīṣedha*). Wie Dharmakīrti selbst bemerkt: “Nur bei einem Allwissenden kann das Fehlen der Wahrnehmung [einer Entität ihre] Abwesenheit in allen Fällen erweisen.”⁷⁹

Könnte also Akalaṅkas Beispiel vielleicht ein schlüssiger Fall von *anupalabdhi* sein, wobei man mit Gewissheit das Nichtvorhandensein des zu beweisenden Objekts, wie z.B. das Nichtvorhandensein eines

⁷⁷ Vgl. NBT *ad loc.*, p. 110: *kāraṇe svabhāve vā sādhye svabhāvena pratibandhaḥ kāryasvabhāvayor aviśiṣṭa ity ekena samāsenā dvayor api saṃgrahaḥ*. Zu den zwei Bedeutungen der essentiellen Verwandtschaft (*svabhāvapratibandha*) vgl. Steinkellner 1971: 183-187.

⁷⁸ Vgl. PV 2.321cd: *sarūpayanti tat kena sthūlābhāsam ca te 'navah ||*.

⁷⁹ PVSV₂ p. 10.6-7: *sarvadārśino hi darśanavyāvṛtṭiḥ sarvatrābhāvaṃ gama- get*.

Topfes an einem bestimmten Ort, feststellt?⁸⁰ Dies ist zu verneinen, da im Fall des angesprochenen Objekts (z.B. der Seele) das für den zweifelsfreien *anupalabdhihetu* unentbehrliche Kriterium der Wahrnehmbarkeit des Objekts nicht erfüllt werden kann, d.h. nicht alle notwendigen Bedingungen für seine Wahrnehmung erfüllt werden können (*anupalabdhi-lakṣaṇaprāpta*). Außerdem ist der Grund *anupalabdhihetu* laut Dharmakīrti auf den *svabhāvahetu* reduzierbar,⁸¹ wodurch er sich für die Untersuchung unsichtbarer Objekte als nicht tauglich erweist. Es scheint, dass im Fall eines Objekts, das weder wahrnehmbar noch – wegen der mangelnden *vyāpti*-Relation – erschließbar ist, und wenn eine zusätzliche, verbale Informationsquelle (z.B. ein Informant, die Offenbarung usw., d.h. *āgama*) nicht vorhanden ist, jede Möglichkeit fehlt, das Nichtvorhandensein des Objekts durch Erkenntnismittel wie Wahrnehmung, Schlussfolgerung und mündliche Überlieferung festzustellen:⁸²

Die Person, die versucht, das Nichtvorhandensein [eines durch Wahrnehmung, Schlussfolgerung oder mündliche Überlieferung nicht erkennbaren Objekts] zu beweisen, könnte [müheles] allein durch Nichtwahrnehmung, auf Grund des Nichtauftretens aller drei Erkenntnismittel, [auch das Nichtvorhandensein] von allen [anderen, möglichen] Objekten beweisen,⁸³

– eine undenkbbare Konklusion (*asambhava*), die auch für Dharmakīrti nicht akzeptabel ist. Solange man dagegen die Zuverlässigkeit und positive (d.h. zu Gewissheit über die Abwesenheit eines Objekts führende) Beweiskraft dem Grund der Nichtwahrnehmung vorenthält, ist man gezwungen, jede Konklusion bezüglich der An- oder Abwesenheit eines unsichtbaren Objekts aufzugeben, was aber Akalaṅkas Ansicht nach im Widerspruch zur alltäglichen Praxis stehen würde, weil angeblich auch gewöhnliche Menschen die Abwesenheit der unsichtbaren Seele im Körper feststellen können. Diese Aufgabe wird durch den Grund des “Sachverhalts, der nicht anders erklärbar ist” (*anyathānupapatti*), erfüllt, der als einzig gültiges Beweismittel anzuerkennen ist. Das kommt aber keineswegs der Ablehnung des *a-*

⁸⁰ Vgl. NB 2.12 und PVS₁ p. 2.4 = PVS₂ p. 2.16-17; siehe oben n. 8.

⁸¹ Vgl. Steinkellner 1967b: 155f.; Iwata 1991: 88; Steinkellner 1991: 712f.

⁸² PV₁ 198 = PV₂ 202 = PV₃ 199: *śāstrādhikārāsambaddhā bahavo 'rthā atīndriyāḥ | aliṅgāś ca kathaṃ teṣāṃ abhāvo 'nupalabdhitāḥ ||*. Vgl. den längeren Diskurs in PVS₁ p. 67.23ff. = PVS₂ p. 102.1ff. (übersetzt in Yaita 1985a: 215-216).

⁸³ PVS₁ p. 67.22 = PVS₂ p. 101.23-102.1: *so 'yam asattāṃ sādhaḥyann anupalabdhimātreṇa sarvārthānāṃ pramāṇatrayānivr̥tṭyā sādhaḥyēt.*

drśyānupalabdhihetu an sich gleich, worauf der Vorbehalt *saṁśayai-kānte* (“im Fall völligen Zweifels”, LTV ad 15) offenkundig hindeutet: Akalaṅka akzeptiert die Legitimität des Grunds der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem, der lediglich unter den *anyathānupapatti*-Grund subsumiert und dem dadurch eine positive, definitive Beweiskraft gewährt wird.

3.1.2

Die Abwesenheit der Seele im Körper stellt man laut Akalaṅka aufgrund der Nichtbeobachtung / des Aufhörens ihrer Wirkungen fest, wobei sich die Beweismethode ohne weiteres als Anwendung des Grunds der Nichtwahrnehmung der Wirkung (*kāryānupalabdhi*) interpretieren lässt: Hier ist keine unsichtbare Ursache vorhanden, weil es keine sichtbaren Wirkungen dieser Ursache zu beobachten gibt. Auf eine solche Interpretation deutet die Nennung von offensichtlich wahrnehmbaren “Veränderungen usw. der [wahrnehmbaren] Erscheinungsformen dieses [unsichtbaren Bewusstseins von anderen Lebewesen]” (LT 15c: *tadākāravikārādeḥ*), die “nicht anders erklärbar sind” (*anyathānupapattitah*), hin. In einem anderen Werk verwendet Akalaṅka explizit den Beweis der Anwesenheit einer Seele aufgrund solcher sichtbarer Wirkungen: “Ein lebender Körper ist mit einer Seele versehen, weil er Atem usw. besitzt.”⁸⁴

Auch Prabhācandra versteht in seinem Kommentar zu LT 15c unter den “Veränderungen usw. der [wahrnehmbaren] Erscheinungsformen” somatische Zustände, Vorgänge und Reaktionen, wie körperliche Wärme usw.,⁸⁵ die von der Seele bewirkt werden. Ferner basieren die anderen, von Akalaṅka in AṣṢ ad ĀMī 4 angeführten Beispiele

⁸⁴ PSaV § 31 (ad PSa 4.29ab), p. 104.6-7: *sātmakaṃ yāvat* (recte: *jīvat*-)*śarīraṃ prāṇādīmativād iti*, was eine direkte Anspielung auf Dharmakīrti ist; cf. PVS_V₁ p. 8.15 (ad PV₂ 20c) = PVS_V₂ p. 13.2 (ad PV₃ 18c): *nedam nirātmakaṃ jīvaccharīraṃ aprāṇādīmativaprasaṅgād iti*. Eine ähnliche Idee liegt auch den folgenden Argumenten zugrunde: (1) PSaV § 42-46 (ad PSa 42ab) (p. 108.18-109.2): [§ 42] *prāṇādīnām anyathā niścītaṃ sattvaṃ viruddham acalātmani. svayam adrśye 'pi nyāyasya pratijṛmbhaṇāt. ...* [§ 43] *calānām tanukaraṇabhuvanādīnām sanniveśāder anyathā nirṇītaṃ sarvaṃ* (recte: *sattvaṃ*) *viruddham acalātmani ...*, und (2) PSaV § 89 (ad PSa 9.86cd-87ab), p. 127.10-11: *... svato jīvatīti vṛkṣe 'pi nādrakāpyādau prāṇādīpariṇāmaviśeṣe 'pi caitanyavilakṣaṇatayā mūrtimataḥ kāyādīpravṛttaśrotasaḥ karmaṇo vā ...*

⁸⁵ Z.B. *uṣṇasparśādi* in NKC p. 463.4-5; siehe n. 64.

von “Krankheit und Symptomen” (siehe p. 188f. und n. 107) auf der Relation zwischen Ursache und Wirkung. Akalaṅkas Kommentator Vidyānanda führt in AṣS (siehe n. 106) weiter zwei konkrete Illustrationen aus: Krankheit (als unsichtbarer Ursachenkomplex) hat aufgehört, weil es keine sichtbaren Symptome mehr zu sehen gibt, und in einer Leiche ist kein Geist vorhanden, weil es keine Bewegungen als Wirkungen des Geistes zu beobachten gibt. Ein ähnliches Beispiel lässt sich auf der Basis von LT 16 (siehe p. 197) rekonstruieren: An einem bestimmten Ort gibt es keine verbundenen mikroskopischen Atome (*paramāṇu*), weil es keinen makroskopischen Gegenstand (*sthūla*) zu sehen gibt.

Könnte man deshalb vielleicht das *adrśyānupalabdhi*-Argument im Gewand des *anyathānupapatti*-Grunds als Dharmakīrtis *kāryānupalabdhi*-Grund einordnen,⁸⁶ wie etwa “Hier [in der Leiche] gibt es kein unsichtbares Bewusstseins von anderen Lebewesen, das die Fähigkeit besitzt, körperliche Veränderungen usw. [zu verursachen], weil keine [Veränderungen usw. der wahrnehmbaren Erscheinungsformen dieses unsichtbaren Bewusstseins] vorhanden sind” (*neha tadā-kāravikārādisāmarthyam adrśyaparacittaṃ tadabhāvāt*)? Wie ich in § 3.1.1 ausgeführt habe, müssen bei Dharmakīrti die beiden Relata *vyāpya-vyāpaka* ihrer Natur gemäß sichtbar sein, und infolgedessen ist eine solche feste Relation (*vyāpti*), die immer zwei sichtbare Ereignisse verbindet, von jedem Menschen zumindest theoretisch festzustellen. Mit Hilfe des Grunds der Nichtwahrnehmung der Wirkung (*kāryānupalabdhi*), der bei Dharmakīrti eine Unterart des *anupalabdhihetu* ist, werden aber ausschließlich sichtbare (*drśya*) Objekte berücksichtigt, in deren Fall alle notwendigen Bedingungen für ihre Wahrnehmung erfüllt sind (*upalabdhilakṣaṇaprāpta*). Aus diesem Grund lassen sich Akalaṅkas Beispiele mit Hilfe des *kāryānupalabdhihetu* Dharmakīrtis nicht erklären.

Dharmakīrti war sich dieser Schwierigkeiten anscheinend bewusst. Darauf weist sein Einwand in der Santānāntarasiddhi hin, der sich gegen die Möglichkeit wendet, dass man die Anwesenheit des Bewusstseins eines anderen mittels des *trairūpyahetu* nachweisen könne:

⁸⁶ Vgl. NB 2.32: *kāryānupalabdhir yathā nehāpratibaddhasāmarthyāni dhūmakāraṇāni santi dhūmābhāvād iti*. – “[Die zweite Art des Grunds der Nichtwahrnehmung ist] der Grund der Nichtwahrnehmung der Wirkung, zum Beispiel: Hier gibt es keine Ursachen von Rauch, deren Fähigkeit [etwas zu bewirken] unbehindert ist, weil kein Rauch vorhanden ist.”

[Realists:] [In so far as one cognizes another mind] through the medium of indicators (*liṅga*) [and not by direct perception,] his cognition is [by nature limited to] a generality. [It is understood,] therefore, that one cannot cognize the specific forms [of another mind through indicators].

[Idealists:] ... Therefore, by no means can we cognize another mind itself through inference.⁸⁷

Vergleichen wir die Klassifikation des *anupalabdhihetu* bei Dharmakīrti⁸⁸ mit einer entsprechenden, von Akalaṅka vorgeschlagenen Liste,⁸⁹ so stellen wir fest, dass sich bei Akalaṅka der *kāryānupalabdhihetu* tatsächlich nicht nur auf wahrnehmbare (*drśya*), sondern auch auf nicht wahrnehmbare Objekte (*adrśya*) erstreckt. Als ein Beispiel für *kāryānupalabdhi* nennt Akalaṅka das folgende:

[Die zweite Art des Grundes der Nichtwahrnehmung ist] der Grund der Nichtwahrnehmung der Wirkung [zum Beispiel]: Weil es hier (d.h. bei der Annahme des absoluten momentanen Verfallens der Dinge)⁹⁰ keine Wirkung gibt. Wäre die Wirkung [vorhanden], wenn

⁸⁷ SAS 69 und 73 (zitiert nach Kitagawa 1965: 424).

⁸⁸ Zur Klassifikation der Unterarten des *anupalabdhihetu* bei Dharmakīrti und in seiner Tradition siehe Kajiyama 1966: 151-154, Steinkellner 1979: 56 und 60-61, n. 178, van Bijlert 1989: 104-107 und Kellner 1997: 103, n. 156. Eine erweiterte Liste bietet BTB₁ p. 31.7-34.5 = BTB₂ § 13.5 in Kajiyama 1966: 81-86: (1) *svabhāvānupalabdhi*, (2) *kāryānupalabdhi*, (3) *kāraṇānupalabdhi*, (4) *vyāpakānupalabdhi*, (5) *svabhāvaviruddhopalabdhi*, (6) *kāryaviruddhopalabdhi*, (7) *kāraṇaviruddhopalabdhi*, (8) *vyāpakaviruddhopalabdhi*, (9) *svabhāvaviruddhakāryopalabdhi*, (10) *kāryaviruddhakāryopalabdhi*, (11) *kāraṇaviruddhakāryopalabdhi*, (12) *vyāpakaviruddhakāryopalabdhi*, (13) *svabhāvaviruddhavyāptopalabdhi*, (14) *kāryaviruddhavyāptopalabdhi*, (15) *kāraṇaviruddhavyāptopalabdhi*, (16) *vyāpakaviruddhavyāptopalabdhi*.

⁸⁹ Akalaṅka unterscheidet zwei Kategorien von Argumenten, die die Abwesenheit eines Gegenstands beweisen (*abhāvasādhani*), nämlich die Nichtwahrnehmung einer bestimmten Eigenschaft *x* (*x-anupalabdhi*) und die Wahrnehmung einer bestimmten Eigenschaft *x* (*x-upalabdhi*). Die erste Kategorie des die Abwesenheit eines Gegenstands beweisenden (*abhāvasādhana*) Grundes ist der Grund der Nichtwahrnehmung (*anupalabdhi*), aufgeteilt in sechs Subkategorien, nämlich: (1) *svabhāvānupalabdhi*, (2) *kāryānupalabdhi*, (3) *kāraṇānupalabdhi*, (4) *svabhāvasahacārānupalabdhi*, (5) *sahacarakāryānupalabdhi* und (6) *sahacarakāraṇānupalabdhi*, die in PSaV § 33 (*ad* PSa 4.30ab, p. 105.2-15) besprochen werden. Die zweite Kategorie ist der dreifache Grund der Wahrnehmung (*upalabdhi*), und zwar (1) *svabhāvaviruddhopalabdhi*, (2) *kāryaviruddhopalabdhi* und (3) *kāraṇaviruddhopalabdhi*, erläutert in PSaV § 34 (*ad* PSa 4.30cd, p. 105.17-21).

⁹⁰ PSaV p. 2: *na kṣaṇakṣayaikāntaḥ*.

eine solche [Ursache] da wäre, [ergäbe sich] die unerwünschte Folge der Gleichzeitigkeit [von Ursache und Wirkung beim Beweis des momentanen Verfallens der Dinge].⁹¹

In der *vyāpti*-Relation, auf der der bereits von Akalaṅka eingeführte *kāryānupalabdhi*-Grund basiert, wird eine unter normalen Umständen sichtbare Eigenschaft (*kārya*) mit ihrer unsichtbaren Ursache (*kāraṇa*, hier: das absolute momentane Verfallen der Dinge) als “Eigenschaftsträger” verbunden.

Wie wir sehen, ist es in dem von Akalaṅka befürworteten Beweisrahmen möglich (obwohl nicht unbedingt im allgemeingültigen Sinn beweiskräftig), Schlussfolgerungen zu formulieren, die unsichtbare Ursachen (Seele, Atome, Krankheit) mit ihren sichtbaren Wirkungen (körperliche Eigenschaften wie Temperatur, Bewegungen und Atem; makroskopische Dinge; Krankheitsanzeichen) verbinden.

3.2

Im Eigenkommentar zu LT 15 führt Akalaṅka ein zusätzliches, gegen die Idee des *trairūpyahetu* gerichtetes Argument ein: Aufgrund des logischen Grundes der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem “kann auch das Vorhandensein des eigenen Bewusstseins nicht erwiesen werden, weil dessen teillose Realität von unsichtbarer Natur ist” ([*na sidhyati*] *svacittabhāvaś ca, tadanaṃśatattvasyādrśyātmatkātvaṭ*). Eine Ergänzung ist hier geboten: Wenn Akalaṅka von “der teillosen Realität des Bewusstseins” spricht, meint er etwas anderes als Dharmakīrti.⁹² Letztgenannter fasst die Natur des Bewusstseins als

⁹¹ PSaV § 33 (*ad* PSa 4.30ab), p. 105.4-5: *kāryānupalabdhiḥ – atra kāryābhāvāt. sati tādrśe kāryaṃ yady akramaprasaṅgaḥ.*

⁹² Vgl. PV 2.326-331: [326] *ātma sa tasyānubhavaḥ sa ca nānyasya kasyacit / pratyakṣaprativedyatvam api tasya tadātmatā* // [327] *nānyo ’nubhāvyas tenāsti tasya nānubhavo ’paraḥ | tasyāpi tulyacodyatvāt svayaṃ saiva prakāśate* // [328] *nīlādirūpas tasyāsau svabhāvo ’nubhavaś ca saḥ | nīlādyanubhavāt* (recte: *anubhavaḥ*; vgl. PV₄) *khyātaḥ svarūpānubhavo ’pi san* // [329] *prakāśamānas tadātmyāt svarūpasya prakāśakaḥ | yathā prakāśo ’bhīmatas tathā dhīr ātmavedinī* // [330] *tasyāś cārthāntare vedye durghaṭau vedyavedakau | avedyavedakākārā yathā bhrāntair nirīkṣyate* // [331] *vibhaktalakṣaṇagrāhyagrāhakākāravīplavā | tathā kṛtavyavastheyam keśādijñānabhedavat* // – “[326] Diese Natur des [Bewusstseins] besteht in der Erfahrung seiner [selbst] (d.h. ohne ein äußeres Objekt), und diese [Erfahrung] bezieht sich auf keinen anderen (d.h. einen äußeren Gegenstand). Auch wenn es durch die Wahrnehmung [als ein Gegenstand] erkannt zu sein [scheint], besteht es darin. [327] Es gibt kein anderes durch das

ein Erkenntniskontinuum auf, das von der Dualität von Objekt und Subjekt abgesondert ist (*avedyavedakākārā buddhiḥ*) und allein zum augenblicklichen Zeitpunkt existiert, obwohl seine Eigenart in alltäglicher Empirie nicht beobachtet werden kann.⁹³ Dieses teillose Bewusstsein dient als Grundlage für die sich manifestierende phänomenale Welt der äußeren Ereignisse.⁹⁴ Dagegen ist das duale, durch normale Erkenntnisprozesse präsentierte Erscheinungsbild des Bewusstseins, das in Objekt und Subjekt aufgeteilt ist, lediglich eine Art Täuschung.⁹⁵ Akalaṅka unterscheidet sich von Dharmakīrti darin, dass er eine Vielfalt (*anekānta*; vgl. p. 206) von realen, miteinander verbundenen mentalen Phänomenen anerkennt, vor allem zwei

[Bewusstsein] zu erfahrendes [Objekt]; es gibt keine weitere Erfahrung des [Bewusstseins]. Da auch diese [weitere Erfahrung durch das Bewusstsein als etwas] ähnlich [Irreales] zurückzuweisen ist, beleuchtet dieses [Bewusstsein] allein sich selbst [und weder ein äußeres Objekt (*grāhya*) noch ein anderes Erkenntnissubjekt (*grāhaka*)]. [328] Das Eigenwesen dieses [Bewusstseins] hat die Form z.B. eines dunkelblauen [Flecks, der in der Wahrnehmung als äußeres Objekt erscheint], und es ist eben Erfahrung. [Sie] wird als die Erfahrung von etwas Dunkelblauem usw. bezeichnet, obwohl sie die Erfahrung des Eigenwesens ist. [329] Wie angenommen wird, dass das Licht, wenn es leuchtet, aufgrund der Identität mit diesem [Leuchten] seine eigene Natur aufzeigt, genauso erkennt das Bewusstsein sich selbst. [330ab] Und wenn dieses [Bewusstsein] ein anderes (d.h. äußeres) Objekt zu erkennen hätte, wären der zu erkennende und der erkennende Aspekt [dieses Bewusstseins] kaum möglich (d.h. weder ein äußeres Objekt noch das Bewusstsein in seiner erkennenden Form könnte erscheinen). [330cd-331] Wie das [Bewusstsein], [obwohl] es [in Wirklichkeit] nicht die Form des zu erkennenden und des erkennenden Aspekts hat, durch irrige [Erkenntnisakte] erkannt wird als etwas, das die falsche Vorstellung [der Dualität] des objektiven und des subjektiven Aspekts hat, die durch unterschiedliche Merkmale [gekennzeichnet sind], so wird dieses [Bewusstsein] mit der unterscheidenden Festsetzung [des zu erkennenden und des erkennenden Aspekts] hervorgebracht (vgl. PVA), ähnlich wie der Unterschied zwischen dem [illusorischen] Haarnetz und der Erkenntnis [dieses Haarnetzes].”

⁹³ Vgl. PV₁ 2.218 (siehe unten, n. 132).

⁹⁴ Vgl. PV₁ 2.219: *tadupekṣitatattvārthaiḥ kṛtvā gajanimīlanam | kevalam lokabuddhyaiva bāhyacintā pratanyate ||* – “Wenn man mit [halb] geschlossenen Augen nach [der Gewohnheit von] Elefanten [über das real Seiende vorläufig hinwegsieht, wie die Buddhas] die auf die Wahrheit ausgerichtet sind, die [ihrerseits] wegen des [empirischen Irrtums vorübergehend] unbeachtet gelassen wird, entfaltet sich allein die Vorstellung von den äußeren [Objekten] eben durch das weltliche erkennende Bewusstsein.” Zum Problem der (Ir-)Realität der äußeren Objekte bei Dharmakīrti siehe Dreyfus 1997: 83-105.

⁹⁵ PV 2.331ab: *vibhaktalakṣaṇagrāhyagrāhākākāraviplavā [dhīh]*.

Aspekte der Erkenntnis: die objektive (*grāhya*), vom erkennenden Subjekt unabhängige Sphäre und die subjektive (*grāhaka*) Sphäre, aber auch das grundlegende Substratum (“mentale Stofflichkeit”), das von beiden Sphären untrennbar, obgleich konzeptuell sehr wohl unterscheidbar ist.

Wegen der in § 3.1.1 aufgezählten Gründe sollte die Möglichkeit der eventuellen Beweisbarkeit des homogenen, in augenblicklichen Momenten real existierenden Bewusstseins⁹⁶ dem Bereich des *adrśyānupalabdhihetu* zugeordnet werden, weil ein derartiges Bewusstsein als solches niemals in der Erkenntnis auftritt, auch nicht in der sich selbst erkennenden Erkenntnis (*svasaṃvedana*), obwohl es sich durch *anumāna* erschließen ließe. Deshalb muss man sich auf eine Beweismethode verlassen, mit der auch unsichtbare Objekte behandelt werden können.

Da in diesem Fall weder der Grund der Wirkung (*kāryahetu*) noch der Grund des Eigenwesens (*svabhāvahetu*) – wegen des Kriteriums der Verbindung durch essentielle Verwandtschaft der Natur (*svabhāvapratibandha*; vgl. § 3.1.1, p. 178), die auf wahrnehmbare Objekte beschränkt ist – eingesetzt werden kann, wäre das, was übrig bliebe, der Grund der Nichtwahrnehmung, und zwar der *adrśyānupalabdhihetu*, der seinerseits aber dafür gedacht ist, die *Abwesenheit* eines Gegenstands zu beweisen, nicht aber dessen Vorhandensein. Demzufolge wäre es nicht möglich, das Vorkommen des eigenen, nicht-dualen Bewusstseins festzustellen.

Die gleichen Überlegungen bezüglich der Bedeutung der Unsichtbarkeit einer unteilbaren Entität für deren (Un-)Beweisbarkeit durch den *adrśyānupalabdhihetu* sollten auch im Zusammenhang mit der Behauptung des momentanen Verfallens des wirklichen Einzeldings (*svalakṣaṇa*) gelten. Das momentane Verfallen kann nicht unmittelbar erkannt, sondern nur auf Grund des Erscheinungsbilds des augenblicklichen Objekts, das das Erscheinungsbild in der darauffolgenden Erkenntnis verursacht, erschlossen werden.⁹⁷ Akalaṅkas Erachten nach sind das momentane Verfallen der Dinge und das von Objekt und Subjekt freie Bewusstsein gleichermaßen nicht wahrnehmbar und nicht erschließbar:

⁹⁶ PV₁ 2.496c: *buddhiś ca kṣaṇikā*.

⁹⁷ Vgl. PV 2.247: *bhinnakālaṃ kathaṃ grāhyam iti ced grāhyatām viduḥ | hetutvam eva yuktijñā jñānākārpaṇakṣamam ||*.

Wenn die beiden Formen des zu erkennenden und des erkennenden Aspekts, die einem in Wirklichkeit numerisch einem (d.h. nicht-dualen) Bewusstsein gehören, separat als Erkenntnismittel und resultierende [Erkenntnis] zu etablieren wären, würde sich die unerwünschte Folge ergeben, dass [nicht nur das nicht-duale Bewusstsein] sondern auch das momentane Verfallen usw. direkt wahrnehmbar wäre.⁹⁸

Der Kommentator Prabhācandra weist zunächst darauf hin, dass im Fall der Nichtwahrnehmbarkeit des unteilbaren Bewusstseins alle Kategorien, einschließlich der logischen, nichtig wären:

Solange die teillose Realität dieses [Bewusstseins] wegen seiner Nichtwahrnehmbarkeit weder als äußerlich (d.h. als Objekt) noch als innerlich (d.h. als Subjekt) bewiesen werden kann, ist es ja nicht logisch, [etwas] als als Eigenschaftsträger usw. (d.h. als andere, gerade erwähnte Glieder der Beweisformel) etabliert anzunehmen; und aus welchem Grund wäre es möglich, das momentane Verfallen zu beweisen, wenn diese [Glieder der Beweisformel] nicht etabliert sind?⁹⁹

Da die momentanen und unteilbaren Einzelepisoden des Bewusstseins als eine ontologische Grundlage und epistemologischer Ausgangspunkt des momentanen Verfallens (*kṣaṇikatva*) fungieren, wenn sie mittels des *trairūpyahetu* zu beweisen sind, hieße dies, dass nicht nur sie allein, sondern auch ihre logische Folge, das momentane Verfallen des im Sinn der höchsten Wirklichkeit Seienden, wahrnehmbar sein sollten.

Das Bewusstsein könnte im logischen Gebäude Dharmakīrtis, das sich auf das Fundament der drei logischen Gründe stützt, seinen Platz haben, vorausgesetzt, dass es die gewöhnlichen Bedingungen der Wahrnehmbarkeit erfüllt; es sollte ein entweder konzeptuell, räumlich oder zeitlich (*yugapad*, *kramaṇa*) sichtbares Ganzes (*abhedalakṣaṇa*)¹⁰⁰ sein, was aber im Widerspruch zur ursprünglichen Prämisse der Buddhisten stehen würde: Als ein konzeptuelles/räumliches/zeitliches Ganzes wäre es nicht mehr unteilbar, sondern würde objektive und subjektive Elemente beinhalten, und als ein zeitliches Ganzes würde es aufhören, augenblicklich zu sein.

⁹⁸ LTV ad LT 7ab: *paramārthaikaśaṃvīter vedyavedakākārayoḥ pramāṇaphalavyavasthāyām kṣaṇabhāṅgāder api pratyakṣatvaṃ prasajjeta.*

⁹⁹ NKC p. 482.21-483.1: *na khalu bahir antar vānaṃśatattvasyādr̥śyātmatayāsiddhau dharmyādeḥ (= dharmihetudr̥śāntādeḥ) siddhir yuktā, tadasiddhau ca kutah kṣaṇabhāṅgādeḥ siddhiḥ syāt?*

¹⁰⁰ LTV ad 15: *tadviparītasāyābhedalakṣaṇasyaiva syāt.*

Noch einmal kommt Akalaṅka in seinen Werken auf das Argument der “Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem” zu sprechen, und zwar in seinem Kommentar Aṣṭaśatī (AṣṢ) zu Samantabhadras Āptamīmāṃsā (ĀMi) (höchstwahrscheinlich kurz vor Dharmakīrti, ca. 550-600). Die Ausdrucksweise ist ebenfalls lakonisch, stimmt aber mit der LT-Stelle in den Kernpunkten überein:

Es ist nicht stimmig [zu behaupten, dass] “man aufgrund [des Arguments] der Nichtwahrnehmung eines unsichtbaren [Objekts] die Abwesenheit [dieses Objekts] nicht beweisen kann”,¹⁰¹ (1) weil [sonst] ein Zweifel bezüglich des Aufhörens (d.h. des Austretens/Fehlens) des Bewusstseins eines anderen [Lebewesens im Zustand der Leiche] erfolgen würde,¹⁰² (2) weil sich die unerwünschte Folge ergäbe, dass [alle Lebewesen], die Eindrücke erzeugen [die karmische Wirkungen haben],¹⁰³ [allezeit] sündhaft wären^{104, 105} [und] (3) weil man oftmals

¹⁰¹ Vgl. PVS₁ 8.16-17 (*ad* PV₂ 1.20c) = PVS₂ 13.4-5 (*ad* PV₃ 1.18c): *adrśyā-nupalambhād abhāvāsiddhau ghaṭādīnāṃ nairātmyāsiddheḥ prāṇāder anivṛtīh*. – “Der Atem usw. kann [in leblosen Gegenständen, wie z.B. einem Topf] nicht aufhören aufzutreten, weil es nicht bewiesen ist, dass ein Topf und andere [leblose Objekte] keine Seele besitzen, da man aufgrund [des Arguments] der Nichtwahrnehmung eines unsichtbaren [Objekts] die Abwesenheit [dieses Objekts] nicht beweisen kann.”

¹⁰² Nach dem Tod einer Person könnte man immer noch vermuten, dass sich das Bewusstsein oder die Seele in ihrem Körper befindet.

¹⁰³ Vgl. RVār 1.1, p. 13.2-3: *ke punaḥ saṃskārāḥ? rāgādāyāḥ. te ca tridhā puṇyā-puṇyānejasamskārāḥ, yata idam ucyata avidyāpratīyāḥ saṃskārāḥ*.

¹⁰⁴ Mit *pātakīn* sind zu irdischem Verhängnis verdammte Lebewesen (*abhavya*) gemeint, die wegen ihrer Natur die Erlösung niemals erlangen können; vgl. TS 2.7: *jīvabhavyābhavyatvāni ca*. Die Implikation des obigen Arguments scheint zu sein, dass ohne die Möglichkeit, alle Fehler und karmischen Verhüllungen vernichten zu können, der Weg zur Erlösung für alle Lebewesen versperrt wäre. Im Zusammenhang mit den wenigen Lebewesen, die wegen ihrer substantiellen Natur (RVār 2.7, p. 111.8: *dravyasvabhāvakṛtāḥ*) für immer zu irdischem Verhängnis verdammt sind (*abhavyajīva*), erwähnt Akalaṅka, dass die Aufwärtsbewegung eine verbreitete, natürliche Bewegung in der Welt ist; nicht nur Feuer usw. bewegen sich aufwärts, sondern auch die erlösten Seelen gehen, wenn die karmische Materie beseitigt ist, aufwärts in “die Welt der Vollendeten” (*siddhaloka*); siehe RVār *ad* 2.7, p. 113.7-8: *ūrdhvagatitvam api sādharmaṇam agnyādīnām ūrdhvagatipāriṇāmīkatvāt. tac ca karmodayādyapekṣābhāvāt pāriṇāmīkam*. Interessanterweise kommentiert Vidyānanda Pātrakesarisvāmin in der AṣṢ (p. 52) die etwas unklare Begründung *saṃskartṛṇāṃ pātakītvaprasaṅgāt* nicht. Auch die beiden Ausdrücke *saṃskartṛ* und *pātakīn* lassen sich in anderen Werken Akalaṅkas nicht finden.

¹⁰⁵ Eine Inspirationsquelle für Akalaṅka könnte PSā 1.45-46 gewesen sein; vgl. p. 192, n. 120.

das Verschwinden einer Krankheit (d.h. Genesung) usw. feststellt, obwohl sie (d.h. die Krankheit als Ursache ihrer Symptome) unsichtbar ist^{106, 107}.

4.1

Das Novum im vorliegenden Abschnitt sind zwei zur Schlussfolgerung auf die Abwesenheit der Seele im Körper anderer Lebewesen (*paracittābhāva*) hinzukommende Begründungen für die Gültigkeit der *adṛśyānupalabdhi*. Die zweite Beweisführung betrifft, wenn ich sie richtig verstehe, das zukünftige Aufhören der Wirkung der karmischen Materie auf die Seele (*jīva*), was auch zur Sphäre des *adṛśyānupalabdhihetu* gehört. Die Beseitigung von Karman und Unwissenheit gleicht dem Erlangen des Allwissenheits- und Erlösungszustands: “Vollständiges Verschwinden (d.h. Beseitigung) der karmischen Materie ist mit der absoluten Befreiung der Seele durchaus identisch.”¹⁰⁸ Dieser Zustand ist aber der Erkenntnis gewöhnlicher

¹⁰⁶ Vidyānanda Pātrakesarivāmin erläutert in AṣSp. 52.12-15: *vyāpāravayāhārākāravaiśeṣavyāvṛttisamayavaśāt tādrśam* [= *caitanyābhāvaviśiṣṭam*] *loko vivecayati* – *nāsty atra mṛtaśarīre caitanyam vyāpāravayāhārākāravaiśeṣānupalabdheḥ, kāryavaiśeṣānupalambhasya kāraṇavaiśeṣābhāvāvinābhāvitvāt, cāndanādīdhūmānupalambhasya tatsamarthacāndanādīpāvākābhāvāvinābhāvitvāt. tathā nāsty asya rogo jvarādiḥ sparśādivaiśeṣānupalalabdheḥ, bhūtagrahādir vā ceṣṭāvaiśeṣānupalabdheḥ.* – “Aufgrund der konventionellen Praxis, die auf dem Aufhören (d.h. der Abwesenheit) von bestimmten Formen von Handeln und Sprachgebrauch basiert, bestimmt man [den Körper] als so beschaffen: In dieser Leiche gibt es kein Bewusstsein, weil man keine bestimmten Formen von Handeln und Sprachgebrauch wahrnimmt; denn die Nichtwahrnehmung einer bestimmten Wirkung ist untrennbar mit der Abwesenheit einer bestimmten Ursache verbunden, weil [z.B.] die Nichtwahrnehmung des Rauches von Sandelholz usw. untrennbar mit der Abwesenheit eines das Sandelholz usw. [verbrennenden] Feuers verbunden ist, das dazu (d.h. zum Verursachen von Rauch) fähig ist. Ebenso gibt es für diesen [Körper] keine Krankheit, wie Fieber usw., weil man keine bestimmten [Symptome] wie [z.B. erhöhte] Temperatur* usw. [beim Berühren] wahrnimmt. Oder: [Es liegt in dieser Leiche] keine Besessenheit durch einen Geist usw. [vor], weil man keine bestimmten Gesten wahrnimmt.” * Zur Bedeutung *sparśa* = “Temperatur” im Nyāya-Vaiśeṣika siehe Preisendanz 1994: 503-504; cf. *tejaḥsparśa* in NV ad 2.1.23.

¹⁰⁷ AṣŚ₁ p. 52.10-11 = AṣŚ₂ p. 4.3-5 (ad ĀMī 4): *adṛśyānupalambhād abhāvāsiddhir ity ayuktam, paracaitanyanivṛttāv ārekāpatteḥ, saṃskartṛṇām pātakitvaprasaṅgāt, bahulam apratyakṣasyāpi rogāder vinivṛttinirṇayāt.*

¹⁰⁸ AṣŚ₁ p. 53.25 = AṣŚ₂ p. 4.10 (ad ĀMī 4): *karmaṇo 'pi vaikalyam āmakaivalyam asty eva.*

Menschen nicht zugänglich, und auch die karmische Materie an sich bleibt der menschlichen Wahrnehmung entzogen. Die rekonstruierte Schlussfolgerung (“Argument der Unsichtbarkeit des Erlösungszustands”) sollte höchstwahrscheinlich folgendermaßen lauten: “Hier ist der Allwissenheits- und Erlösungszustand nicht gegeben wegen [des Vorhandenseins] von Fehlern wie Unwissenheit usw. (**nātrātma-kaivalyam asty*¹⁰⁹ *ajñānādidoṣāt*¹¹⁰).” Das Fehlen des Erlösungszustands in einer bestimmten Beobachtungssituation S₁ (Beobachter B₁, Ort O₁, Zeit T₁) soll folglich – aufgrund des *adṛśyānupalabdhi*-Arguments – implizieren, dass dieser Zustand für eine andere Beobachtungssituation S₂ (B₂, O₂, T₂) zu demonstrieren ist. Sein Vorhandensein in S₂ soll die Bedingung für die Annahme sein, dass der Allwissenheits- und Erlösungszustand in der Situation S₁ nicht gegeben ist.

Im Fall des Versuchs eines Beweises des jetzigen/hiesigen Fehlens des Erlösungszustands / der Seele würde das Akalāṅkische Schlussfolgerungsmuster wahrscheinlich entweder dem Dharmakīrtischen “Nachweis von etwas Widersprüchlichem” (*viruddhasiddhi*) im Pramānaviniścaya¹¹¹ entsprechen, was mit der “Wahrnehmung des im Widerspruch mit dem Eigenwesen Stehenden” (*svabhāvaviruddhopalabdhi*) im Nyāyabindu identisch ist,¹¹² oder dem “Nachweis der Wirkung von etwas Widersprüchlichem” (*viruddhakāryasiddhi*) im Pramānaviniścaya,¹¹³ was seinerseits mit der “Wahrnehmung der Wirkung von etwas Widersprüchlichem” (*viruddhakāryopalabdhi*) im Nyāyabindu identisch ist,¹¹⁴ wobei die “Fehler wie Unwissenheit usw.” (*ajñānādidoṣa*) entweder direkt als unsichtbares Karman an sich oder als die sichtbare Wirkung von Karman fungieren würden.¹¹⁵

¹⁰⁹ Vgl. n. 108.

¹¹⁰ Vgl. AṣṢ₁ p. 51.4 = AṣṢ₂ p. 3.31 (*ad* ĀMī 4): *vacanasāmarthyād ajñānādīr doṣaḥ svaparapariṇāmahetuḥ*.

¹¹¹ PVin II p. 14*.14-15: *’gal ba grub pa ni dper na ’di na graṅ ba ’i reg pa med de / me yod pa ’i phyir ro = viruddhasiddhyā yathā na śītasparśo ’trāgneḥ* (“Hier ist Kälte nicht vorhanden wegen [des Vorhandenseins] des Feuers”); vgl. Steinkellner 1979: 56.

¹¹² NB 2.34: *svabhāvaviruddhopalabdhir yathā nātra śītasparśo vahner iti*.

¹¹³ PVin II p. 14*.19-21: *’gal ba ’i ’bras bu grub pa ni dper na ’di na graṅ ba ’i reg pa med de / du ba yod pa ’i pyir ro = viruddhakāryasiddhyā yathā na śītasparśo ’tra dhūmāt* (“Hier ist Kälte nicht vorhanden wegen [des Vorhandenseins] des Rauches”); vgl. Steinkellner 1979: 56.

¹¹⁴ NB 2.35: *viruddhakāryopalabdhir yathā nātra śītasparśo dhūmād iti*.

¹¹⁵ Zur Klassifikation Dharmakīrtis vgl. n. 88.

Das Problem ist aber, dass die von Dharmakīrti dargebotenen Klassifikationen sich nur auf die Nichtwahrnehmung eines sichtbaren Objekts (*dr̥śyānupalabdhi*) beziehen. Folglich wäre es laut Akalaṅka nicht möglich, die Wirklichkeit der Erlösung zu begründen, wenn man nicht die positive Beweiskraft des *adr̥śyānupalabdhihetu* voraussetzt, und die gesamte Erlösungslehre wäre somit gegenstandslos.

Es ist aber doch der Fall, behauptet Akalaṅka, dass nicht nur der Allwissenheits- und Erlösungszustand möglich ist, sondern es auch möglich ist, diesen Zustand zu beweisen:

Und auf diese Weise kann die vollendete Beseitigung von Fehlern usw. irgendwie alle [karmischen] Befleckungen vernichten [ohne die Seele zu vernichten]; weswegen sollte der Nachweis des befleckungsfreien Zustands deshalb nicht möglich sein?! Die Beseitigung von Verschmutzung usw. [bei einem Edelstein bedeutet] nicht das Ende des Edelsteins [und ähnlich zerstört der Prozess der Beseitigung von karmischen Fehlern die Seele nicht], weil es logisch nicht möglich ist, etwas real Existierendes [wie die Seele] vollständig zu vernichten.¹¹⁶

Dieser Nachweis müsste sich aber auf den Grund der *adr̥śyānupalabdhi* als Unterart des Grunds des "Sachverhalts, der nicht anders erklärbar ist" (*anyathānupapatti*) stützen.

4.2

Die dritte Begründung in der Aṣṭaśatī (§ 4) beruht auf der empirisch leicht nachvollziehbaren Konklusion, dass man aufgrund des Aufhörens von sichtbaren Symptomen einer Krankheit, die als unsichtbare Ursache verstanden wird, wieder genesen ist (*apratyakṣasyāpi rogāder vinivṛttinirṇayāt*). Auch in diesem Fall könnte man die Methode der *adr̥śyānupalabdhi* anwenden, um damit positiv und zweifellos die Abwesenheit der unsichtbaren Ursache (hier: der Krankheit) festzustellen.

¹¹⁶ AṣṢ₁ p. 53.9-16 = AṣṢ₂ p. 4.7-9 (*ad* ĀMī 4): *tathā ca doṣāder hānir atīśayavati kutaścīn nivartayitum arhati sakalaṃ kalaṅkam iti katham akalaṅkasiddhīr na bhavet? na† maṇer malāder vyāvṛtīḥ kṣayaḥ, sato 'tyantavināśānupapatteḥ*. † Beide Ausgaben (Nagin Shah folgt AṣṢ₁) lesen kein *na* (*na bhavet? maṇeḥ ...*), obwohl der Kommentar deutlich macht, dass hier die Negation zu lesen ist; siehe AṣṢ p. 53.15ff.: *pradhvaṃsābhāvo hi kṣayo hānir ihābhipretā. sā ca vyāvṛtīr eva maṇeḥ kanakapāṣānād vā [recte: pāṣānāder vā] malasya kittāder vā. na punar atyantavināśaḥ. sa hi dravyasya vā syāt paryāyasya vā? na tāvad dravyasya nityatvāt ...*

4.3

Der von Akalaṅka in der Aṣṭaśatī erwähnte Nachweis der Erlösung ist in Wirklichkeit eine neue Formulierung des älteren Beweises von Samantabhadra, der auch den eigentlichen Hintergrund für die gesamte Besprechung der *adrśyānupalabdhi* durch Akalaṅka bietet:

Eine vollständige, [zur Erlösung führende] Beseitigung von Fehlern und karmischen Verhüllungen [die die angeborenen Fähigkeiten der Seele verringern] ist [möglich], weil die Höchstleistung (d.h. die allmähliche Vollendung) [in diesem Prozess möglich] ist, analog zum [allmählichen] Vergehen von äußeren und innerlichen Makeln¹¹⁷ in gewissen Fällen¹¹⁸ aufgrund von relevanten Maßnahmen.¹¹⁹

Auf den Beweis, den wir als “Argument der allmählichen Vollendung” (*atiśaya*, *atiśāyana*) bezeichnen können, stoßen wir bereits in Schriften Kundakundas, z.B. in seinem Pavayaṅasāra (zwischen dem 3. und 4. Jh.[?]):

[45] Vollendete Seelen [erlangen ihren Zustand] als Ergebnis von tugendhaften Taten (oder: tugendhaftem Karman); ihr Handlungs-zustand ist eine natürliche Entwicklung, der von [Fehlern] wie Verblendung usw. befreit ist und deshalb als “aus der Vernichtung [des Karmans] resultierende” betrachtet ist. [46] Wenn die Seele nur dank ihrer Eigennatur von sich allein weder glücklich (*śubha*) noch unglücklich werden könnte, gäbe es für alle mit einer Seele [versehenen] Körper auch keine Seelenwanderung (d.h. keine Änderung der Lebenslage).¹²⁰

¹¹⁷ Die äußerlichen und innerlichen Makel entsprechen den objektiven, vom Karman verursachten, und den seelischen, von der Seele verursachten schädlichen Veranlagungen. Akalaṅka (AṣṢ) expliziert *bahirantarmala* mit *doṣaḥ svaparapariṇāmahetuḥ*, und Vidyānanda interpretiert die äußerlichen und innerlichen Makel als karmische Materie und frühere Veränderungen in der Seele (AṣṢ p. 51.6-7: *taddhetuḥ* [d.h. *doṣahetuḥ*] *punar āvaraṇaṃ karma jīvasya pūvasvapariṇāmaś ca*); vgl. n. 6 des Herausgebers (AṣṢ p. 51): *svaparau jīvakarmaṇī*. Diese Zweiteilung (*svapara-*) impliziert einen kognitiven (direkt mit der Seele verbundenen) und einen materiellen (mit dem Karman verbundenen) Aspekt, weil die Natur der Seele in Erkenntnis besteht (*sva = jīva = jñāna*), während das Karman einen materiellen Charakter besitzt.

¹¹⁸ Akalaṅka nennt als Beispiel Eisenrost (AṣṢ₂ p. 3.31 = AṣṢ₁ p. 52.22: *loṣṭāḍau*) und Vidyānanda spricht von einen Klumpen Golderz (AṣṢ p. 51.1: *kvacid kanakapāṣāṇāḍau*), wobei er Akalaṅkas Beispiel aus RVār *ad* 2.7 (p. 111.12-14: *yathā yo 'nantakālenāpi kanakapāṣāṇo na kanakībhaviṣyati ...*) verwendet.

¹¹⁹ ĀMī 4: *doṣāvaraṇayor hānir niḥśeṣāsty atiśāyanāt | kvacid yathā svahetubhyo bahirantarmalakṣayaḥ ||*.

¹²⁰ PSā 1.45-46: *puṅṇaphalā arahantā tesim kiriyā puṇo hi odaiyā | mohādīhim virahiyā tamhā sā khāiga tti madā || jādī so suho va asuho ṇa havadi ādā*

Das Argument lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ein unsichtbarer, vollkommener Zustand x (z.B. Erlösung, Allwissenheit, übersinnliche Wahrnehmung) ist möglich, weil eine Steigerung von Leistung (d.h. ein Prozess von allmählicher Vollendung) auf dem jeweiligen Gebiet erreichbar ist. Es wird später auch häufig von unterschiedlichen Śvetāmbara-Autoren, wie etwa Hemacandrasūri in der Pramāṇamīmāṃsā,¹²¹ verwendet, obwohl es nicht auf das jinitische Schrifttum beschränkt ist, sondern auch in Werken von Bhartrhari,¹²² Dharmakīrti¹²³ oder Jayanta Bhaṭṭa¹²⁴ zu finden ist; es wird heftig in der Mīmāṃsā-Schule kritisiert.¹²⁵

sayam sahāveṇa / saṃsāro vi ṇa vijjadi savveṣiṃ jīvakāyāṇaṃ ||. Vgl. auch SSā 204.

¹²¹ PMī 1.16: *prajñātiśayaviśrāntyādisiddhes tatsiddhiḥ* [d.h. *kevalajñānasiddhiḥ*], und PMīV ad 1.16, § 55 (p. 13): *tāratamyam kvacid viśrāntam, atiśayatvāt, parimāṇātiśayavad ity anumānena niratiśayaprajñāsidhhyā tasya kevalajñānasya siddhiḥ*.

¹²² VP 3.1.46: *jñānam tv asmadviśiṣṭānām† tāsu sarvendriyam‡ viduḥ | abhyāsān mañirūpyādviśeṣeṣv iva tadvidām ||* – “Es ist aber bekannt, dass die alle Sinnesorgane umfassende‡ Erkenntnis seitens [Allwissender], die uns überlegen sind,† bezüglich dieser [unsichtbaren Universalien] aus kontinuierlicher Übung [entsteht], ähnlich wie [die Sachkenntnis] seitens der Spezialisten bezüglich bestimmter [Dinge] wie Edelsteine, Silber usw. (siehe VP 1.35).” † Vgl. VS(C) 2.1.18 (p. 13): *saṃjñākarma tv asmadviśiṣṭānām liṅgam*, und PBh₁ 8.12.2.1, p. 187 = PBh₂ § 241: *asmadviśiṣṭānām tu yoginām yuktānām yogajadharmānuvṛhiteṇa manasā svātmāntarākāśadikkālaparamāṇuvāyumanahsu tatsamavetaḡanākarmasāmānyaviśeṣeṣu samavāye cāvitathaṃ svarūpadarśanam utpadyate*. ‡ Mit diesem Attribut wird eine Art von übersinnlicher Wahrnehmung impliziert, die die übliche Beschränkung der sinnlichen, nur eine bestimmte Kategorie von Sinnesreizen empfindenden Rezeptoren überschreitet (siehe VP 1.155) und in einem einzigen Akt alle Sinnesindrücke erschaut. — Das Prinzip der allmählichen Steigerung wird ferner in VP 1.65 beschrieben: *guṇaḥ prakarṣahetur yaḥ svātantryeṇopadiśyate | tasyāśrītād guṇād eva prakṛṣṭatvam pratīyate ||*.

¹²³ NB 1.11: *bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantaḡam yogijñānam ceti*.

¹²⁴ NMa (Bd. I, p. 157.1-7): *darśanātiśaya eva pramāṇam. tathā hy asmadādir apekṣitāloko ’valokayati nikaṣasthitam arthavṛndam, unduravairiṇas tu sāndratamatamahpaṅkapāṭalavilīptadeśapatitam api sampāśyanti. sampātīnāmā ca ḡdhra-rājo yojanaśatavyavahītām api daśarathanandanasundarīm dadarṣeti rāmāyaṇe śrūyate. so ’yam darśanātiśayaḥ śuklādiguṇātiśaya iva tāratamyasamānvita itī gamayati param api niratiśayam atiśayam. ataś ca yatrāsya paraḥ prakarṣas te yogino ḡyante. darśanasya ca paro ’tiśayaḥ sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭabhūtabha-viśyadādiviśayatvam*.

¹²⁵ Z.B. in Sucarita Mīras MŚVT ad MŚV 4.27 (p. 215.15ff.) oder bei Pārthasārathi Mīra in NRĀ ad MŚV 4.26 (p. 102.15-16).

Ein jiniistisches Register von Ursachen für die Unsichtbarkeit von Objekten bietet Samantabhadra in seinem zweiten Nachweis der Erlösung, die in diesem Fall als notwendiges Pendant von Allwissenheit verstanden wird, in der *Āptamīmāṃsā*:

Feine, verdeckte und ferne Gegenstände müssen für jemanden direkt wahrnehmbar sein, weil sie erschließbar sind, wie z.B. Feuer usw. – das ist der Beweis von einem Allwissenden.¹²⁶

Der Ausgangspunkt dieser Argumentation ist die Notwendigkeit der Wahrnehmung als Grundlage für jede Schlussfolgerung, aber auch für jede zuverlässige Überlieferung (*āgama*): analog zur Erschließung von Feuer an einem entfernten Ort aufgrund des beobachteten, vom Feuer verursachten Rauches sind die Menschen in der Lage, auch andere, unter normalen Umständen unsichtbare Gegenstände festzustellen; das würde aber die Existenz einer Person voraussetzen, die z.B. als Informationsquelle zu diesen nicht zugänglichen Objekten dienen könnte. Außerdem ist alles, was man erschließen kann, auch für einen bestimmten Beobachter wahrnehmbar.

Samantabhadra spricht von drei Arten von nicht wahrnehmbaren Objekten, nämlich “feinen, verdeckten und fernen Gegenständen” (*sūkṣmāntaritatadūra*), was sich mit der im Yoga, im Vaiśeṣika und in der Mīmāṃsā vertretenen Aufteilung in feine, verdeckte und ferne Gegenstände (*sūkṣmavyavahitaviprakṛṣṭa*; vgl. Tabelle 1 auf p. 171) deckt; auch die Ausdrucksweise ist sinngemäß identisch. In der Tat finden wir hier die gleiche Klassifikation, die sich von der Bhartṛhari-Dharmakīrtischen Klassifikation in drei wichtigen Punkten unterscheidet. Bei Samantabhadra fehlt die Idee der zeitlichen Entfernung (*kālaviprakṛṣṭa*). Stattdessen unterscheidet er zwei Arten von räumlich bestimmtem Unsichtbaren (*antarita*, *dūra*), die von Bhartṛhari und Dharmakīrti der gleichen Kategorie – als “in Bezug auf den Ort abgelegen” (*deśabheda*) oder “dem Ort nach entfernt” (*deśaviprakṛṣṭa*) – zugeordnet werden. Ferner stimmen die von Samantabhadra angewendeten Termini nicht mit der buddhistischen Einteilung überein, sondern mit den in der Yoga- und Vaiśeṣika-Tradition verwendeten Begriffen.

¹²⁶ ĀMī 5: *sūkṣmāntaritatadūrārthāḥ pratyakṣāḥ kasyacid yathā | anumeyatvato gnyādīr iti sarvajñasamsthitiḥ ||*. Das gleiche Argument verwendet z.B. auch Hemacandrasūri in PMīV ad 1.16, § 55 (p. 14): *sūkṣmāntaritatadūrārthāḥ kasyacid pratyakṣāḥ prameyatvāt, ghaṭavad iti*.

Wenn aber Akalaṅka diese Phrase kommentiert, spricht er ausdrücklich von Gegenständen, “die dem Eigenwesen (dem Typus), der Zeit und dem Ort nach entfernt sind” (*svabhāvakāladeśaviprakarṣin*).¹²⁷ Bis auf den Unterschied in der Aneinanderreihung der aufgelisteten Elemente ist diese Aufzählung mit dem Dharmakīrtischen Katalog (*deśakālasvabhāvaviprakrṣṭa*) identisch. Im Unterschied zu Samantabhadra und in Übereinstimmung mit der Bhartṛhari-Dharmakīrtischen Klassifikation führt Akalaṅka die Idee der zeitlichen Entfernung (*kālaviprakarṣin*) ein und erkennt nur eine einzige Art von Objekten, die “dem Ort nach entfernt” sind (statt zwei Arten, nämlich verdeckten und fernen Gegenständen); die Ausdrucksweise stimmt mit der Dharmakīrtis fast buchstäblich überein (*α-viprakarṣin* statt *α-viprakrṣṭa*). Allein in der Aneinanderreihung der Elemente richtet sich Akalaṅka grundsätzlich nach der Gliederung der kommentierten Passage. Auch bei der zuerst in der Aṣṭaśatī (AṣṢ₁ p. 52.10-11 = AṣṢ₂ p. 4.3-5 *ad* ĀMī 4) besprochenen Aufzählung von Bedingungen der Nichtwahrnehmung (§ 4, p. 189, n. 107) scheint Akalaṅka interessanterweise der Dharmakīrtischen Klassifikation von Ursachen der Nichtwahrnehmbarkeit zu folgen, und nicht der Tradition Samantabhadras:

	Akalaṅka, AṣṢ <i>ad</i> ĀMī 4	Dharmakīrti
(1)	Fehlen von Bewusstsein (<i>paracaitanyanivṛttāv ārekāpatteḥ</i>)	das dem Eigenwesen (dem Typus) nach entfernte Objekt (<i>svabhāvaviprakrṣṭa</i>)
(2)	das jetzige Fehlen von zukünftiger Erlösung (<i>saṃskartṛṇāṃ pātakitvaprasaṅgāt</i>)	das der Zeit nach entfernte Objekt (<i>kālaviprakrṣṭa</i>)
(3)	Fehlen von Krankheit usw. (<i>bahulam apratyakṣasyāpi rogāder vivivṛttinirṇayāt</i>)	das dem Eigenwesen (dem Typus) nach entfernte Objekt (<i>svabhāvaviprakrṣṭa</i>)

Tabelle 2

Das bei Samantabhadra fehlende Element der zeitlichen Entfernung (*kālaviprakrṣṭa*) taucht bei Akalaṅka als Punkt 2 (i.e., das jetzige

¹²⁷ AṣṢ₁ p. 53.19-20 = AṣṢ₂ p. 20.3-5 (*ad* ĀMī 5): *svabhāvakāladeśaviprakarṣināṃ anumeyatvam asiddham ity anumānam utsārayati*.

Fehlen von zukünftiger Erlösung) auf. Obwohl in dieser Aufzählung (s. Tabelle 2) die räumliche Entfernung von Objekten (*deśaviprakrṣṭa*) nicht eingeführt wird, ist der buddhistische Einfluss unverkennbar. Dass ein solcher Schritt seitens Akalaṅka nicht notwendig war, zeigt das Beispiel des Śvetāmbara Hemaṅdrasūri, der in diesem Kontext – ebenso wie der Digambara Samantabhadra – von *sūkṣmāntarita-dūrārthāḥ* spricht,¹²⁸ statt der buddhistischen und Akalaṅkaschen Tradition zu folgen.

Akalaṅka benutzt den Terminus *viprakrṣṭa* im Bhartṛhari-Dharmakīrtischen Sinn (mit Einbezug von zeitlicher Entfernung), und nicht im Sinn Samantabhadras (ohne Einbezug der zeitlichen Entfernung), auch bei anderen Gelegenheiten, z.B. im Nyāyaviniścaya:

Die klare Erkenntnis (d.h. Wahrnehmung), die unmittelbar [stattfindet], steht nicht im Widerspruch zu einem entfernten Objekt (d.h. sie kann auch ein entferntes Objekt direkt erfassen), oder [auch die Wahrnehmung] im [hellseherischen] Schlaf oder [die] einer Wahrsagerin usw. (d.h. auch mittels dieser Erkenntnisse kann ein entferntes Objekt direkt erkannt werden), weil [solche übersinnlichen Wahrnehmungen eines entfernten Objekts] durch die Abtrennung von karmischen Verhüllungen [bedingt ist], die [solche] Erkenntnisse [normalerweise behindern].¹²⁹

“Ein entferntes (*viprakrṣṭa*) Objekt” bezieht sich in dieser Strophe eben auch auf Objekte, die “der Zeit nach entfernt” sein können, worauf durch die Erwähnung einer Wahrsagerin (*īkṣaṇikā*)¹³⁰ hingedeutet wird, die die Zukunft voraussagen können soll.

6

In LT 15 wird das Beispiel des Erkennens des Fehlens von Bewusstsein in einer Leiche eingeführt (siehe oben, n. 65); damit soll zunächst bewiesen werden, dass die buddhistische Theorie des logischen Grunds nicht alle Fälle gültiger Schlussfolgerungen abdeckt und man stattdessen die positive Beweiskraft des Arguments der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem akzeptieren sollte. Nachdem

¹²⁸ PMṅV ad 1.16 § 55, p. 14.

¹²⁹ NV₁ 407 (p. 84.13-14) = NV₂ 21 (Bd. 2, p. 291.1-2): *viñānam añjasā spaṣṭam viprakrṣṭe virudhyate | na svapneṣaṇikāder vā jñānāvṛttivivekateḥ ||*.

¹³⁰ Vādirājasūri (NV₄) erklärt *īkṣaṇikā* als *grāmaḍākiṇī*.

diese anerkannt ist, wird in LT/LTV 16 ein weiteres Beispiel benutzt:

[LT] Das Nichtwahrnehmen der runden Gestalt, des momentanen Verfallens usw. von Atomen, [die] ein sichtbares [grobes Objekt bilden], ist wie die Nichtwahrnehmung des Unterschieds der Form eines Gegenstands [in der Erkenntnis] vom Selbsterkennen¹³¹ [das diese Erkenntnis des Gegenstands wahrnimmt].¹³²

[LTV] Ein grobes, einheitliches [Objekt], das eben von wahrnehmbarer Natur ist, ist [aber] nicht ewig, weil der frühere und der spätere Zeitpunkt [des Objekts] aufgrund von Nichtwahrnehmung als nicht vorhanden erwiesen sind, so wie die Erkenntnis, unterschieden in erkannte und erkennende Gestalt, im Sinn der höchsten Wirklichkeit seiend ist. Nicht aber [ist es der Fall, dass] die runden [Atome] usw. [nicht ewig sind], so wie [es auch nicht der Fall ist, dass] das teillose (d.h. homogene) So-sein des Bewusstseins [im Sinn der höchsten Wirklichkeit seiend ist].¹³³ Noch werden die momentanen, runden [Atome] usw. oder das So-sein der teillosen Erkenntnis jemals selbst wahrgenommen, weil [sie] gerade so (nämlich als momentan, rund,

¹³¹ Die Nichtwahrnehmung der unsichtbaren Eigenschaften von Atomen (ihre runde Gestalt usw.) wird hier mit der Nichtwahrnehmung einer unsichtbaren Beschaffenheit des Bewusstseins (siehe oben, p. 185) verglichen; deswegen ist für den vorliegenden Ausdruck die Interpretation "die Nichtwahrnehmung eines von Selbsterkennen und Objektgestalt freien [Bewusstseins]" nicht möglich. Vgl. auch in diesem Sinn den Kommentar Prabhācandras, NKC p. 483.16-17: *svasaṃvidobaudhahakalpitāniramaśabuddher yo viṣayākārasya sthūlādīyākārasya viveko vyāvṛtṭis tasyānupalambhavat*.

¹³² Siehe PV₁ 2.218: *asaṃviditatattvā ca sā sarvāparadarśanaḥ | asaṃbhavad vinā teṣāṃ grāhyagrāhakaviplavaiḥ ||* – "Ferner wird diese [homogene Erkenntnis] (PVV: *viññaptiḥ*) in ihrem Wesen in allen folgenden Wahrnehmungsakten nicht [wahrheitsgemäß] erkannt, weil diese [folgenden Wahrnehmungsakte] ohne irrige [Erkenntnisakte] über [ein in] Objekt und Subjekt [aufgeteiltes Bewusstsein] nicht möglich sind." Vgl. auch SAS 10 (zitiert nach Kitagawa 1965: 411, n. 27): "Since even according to us (*gshan-la yan*) [– who hold idealism –] one [is] not [supposed] to feel the mind-cause in his own [*saṃtāna*, we hold] the same view as you do as to the first point of your argument."

¹³³ Die Struktur des Arguments stellt sich folgendermaßen in zwei Strängen dar: zwei unabhängige Prämissen, (1a) ein grobes Einzelding (*sthūla*) ist vergänglich (*anitya*) und (1b) das geteilte, erkennende Bewusstsein (*sāṃśaviññāna* = *buddhī*) ist im Sinn der höchsten Wirklichkeit seiend (*paramārthasat*), sollen parallel zu zwei verschiedenen Konklusionen führen (d.h. 1a → 2a und 1b → 2b), nämlich (2a) die Atome (*anu*) sind ewig (*nitya*) und (2b) das ungeteilte erkennende Bewusstsein (*anaṃśaviññāna*) ist nicht im Sinn der höchsten Wirklichkeit seiend (*aparamārthasat*).

teillos) [im Bewusstsein] nicht erscheinen. Deshalb, da das Eigenwesen [des Bewusstseins] auf diese oder eine andere Art und Weise¹³⁴ erscheint, ist die Vielfältigkeit [des Bewusstseins] erwiesen.¹³⁵

Die Aussagen Akalaṅkas bedürfen eines Kommentars. Zunächst gibt er zu, dass nicht nur die Atome an sich, sondern auch ihre räumlich begrenzte, mikroskopische Form und ihre zeitlich begrenzte, auf einen Moment beschränkte Dauer niemals direkt in der Erkenntnis erscheinen; trotzdem nimmt man einen groben, makroskopischen, von Atomen verursachten Gegenstand wahr. Das gleiche Prinzip gilt aber auch im Fall von augenblicklichen Erscheinungen des Objekts (*svalakṣaṇa*), die, obwohl sie unsichtbar sind, von Buddhisten als die Ursache von Wahrnehmung anerkannt werden:

Die für einen Augenblick erscheinenden Einzeldinge sind, genau wie die Atome, für die Erkenntnis, insofern sie [entsteht], ohne das Abbild von diesen [augenblicklichen Einzeldingen und Atomen] aufzuzeigen,¹³⁶ [tatsächlich] nicht direkt wahrnehmbar, ähnlich wie der Unterschied der Form des Gegenstands [in der Erkenntnis vom Selbsterkennen dieser Erkenntnis nicht direkt wahrnehmbar ist].¹³⁷

Ein absoluter Unterschied (d.h. Teilbarkeit) oder eine absolute Identität (d.h. Unteilbarkeit) der Erscheinungsform der Erkenntnis [einerseits], die sichtbar ist, und der Augenblicklichkeit [von Einzeldin-

¹³⁴ Für die Jinisten repräsentiert *kathaṃcī* (“irgendwie”) oft den Modalfunktor *syāt* (“in einem bestimmten Sinn”) oder paraphrasiert auch, wie hier, die Idee von Mannigfaltigkeit (*anekāntatva*), d.h. “auf unterschiedliche Art und Weise”.

¹³⁵ LT/LTV 16: *vīkṣyāṇupārimāṇḍalyakṣaṇabhāṅgādyavīkṣaṇam | svasaṃvid-viṣayākāravivekānupalambhavat || sthūlasyaikasya dṛṣyātmana eva pūrvāparakoṭyor anupalambhād abhāvasiddher anityatvaṃ buddher iva vedyavedakākārabhedasya paramārthasattvam, na punaḥ parimaṇḍalāder vijñānānaṃśatattvat. nāpi kṣaṇikaparimaṇḍalāder avibhāgaññānatattvasya vā jātucit svayam upalabdhis tathāvāpratibhāsanāt. tat kathaṃcī tatsvabhāvacapratibhāse 'nekāntasiddhiḥ.*

¹³⁶ = ĀIP 1c: *atadābhatayā tasyāḥ [buddheḥ].*

¹³⁷ Vgl. NViV *ad locum*, Bd. I, p. 492: *artho darśanavikalpaikatvarūpo vibhramākāras tasmād viveko vikalpasvasaṃvedanasya sa iva tadvat pratīkṣaṇaṃ viśeṣā na pratyakṣāḥ* – “Das Objekt [in der Erkenntnis] besitzt den Charakter einer Einheit in der Vorstellung, [die] aus der Wahrnehmung [hervorgeht]; das ist eben die illusorische Form; davon der Unterschied; [gemeint ist der Unterschied] des Selbsterkennens der Konzeptualisierung [davon]. Gleich diesem, [d.h.] wie dieser [Unterschied], sind die für einen Augenblick erscheinenden Einzeldinge nicht direkt wahrnehmbar.” Weniger plausibel, aber nicht unmöglich, wäre eine andere Interpretation: “... ähnlich wie [etwas nicht direkt wahrnehmbar ist] die Unterscheidung [in der Erkenntnis] zwischen dem äußerlichen] Objekt und dessen Form [in der Erkenntnis].”

gen andererseits], die unsichtbar ist, ist weder aufgrund von diesen [beiden zusammen] (d.h. aufgrund der Erkenntnis und des äußeren Objekts)¹³⁸ noch in gegenseitiger [Abhängigkeit anzunehmen].¹³⁹

Aber angesichts des bereits in LT/LTV 12 als gültig bewiesenen¹⁴⁰ und in LT/LTV 15 exemplifizierten¹⁴¹ logischen Grundes des “Sachverhalts, der nicht anders erklärbar ist” (*anyathānupapatti*), der sich auch auf unsichtbare Objekte erstrecken kann, scheint Akalaṅka davon auszugehen, dass nichts der Erklärung der Entstehung von sichtbaren Wirkungen unsichtbarer Atome als Ursachen widersprechen dürfte. Die Situation entspricht dem Verhältnis zwischen der inneren Abbildung eines äußeren Objekts in der Erkenntnis und dem selbsterkennenden Erkenntnisakt, mittels dessen man sich innerlich der Abbildung des Objekts in der Erkenntnis bewusst wird: im Akt der Wahrnehmung des Objekts beobachtet man den Unterschied nicht.

6.1

Der Abschnitt LT/LTV 16 scheint direkt von den folgenden Versen Dharmakīrtis inspiriert worden zu sein und die dort enthaltenen Vorstellungen über die Zusammenhänge zwischen mikroskopischen Atomen und makroskopischen, sichtbaren Gegenständen einerseits und zwischen dem teillosen, homogenen Bewusstsein und dessen Zweiteilung in das zu erkennende Objekt und das erkennende Subjekt andererseits¹⁴² kritisch aufzunehmen:

¹³⁸ NViV *ad locum*, Bd. I, p. 492.10: *tayoṣ tadvatas tadadhikaraṇāj jñānād arthāc ca*.

¹³⁹ NVi₁ 140-141 (p. 48.17-21) = NVi₂ 1.143 (Bd. I, p. 491-492): *pratikṣaṇaṃ viśeṣā na pratyakṣāḥ paramāṇuvat | atadābhatayā† buddher‡ arthākāravivekavat || atyantabhedābhedau na tadvato na parasparam | dṛśyādṛśyātmanor buddhīnīrbhāsakṣaṇabhaṅgayoh || † NVi₁: ārambhatayā. ‡ Cf. ĀIP 1c: atadābhatayā tasyāḥ [= buddheḥ]. Vgl. auch PSaV § 33 (*ad* PSa 30ab) (p. 105.3): *paramāṇuvac chalasya (recte: sthūlasya) kasyacit pratibhāse tadābhāsavirodhaḥ*.*

¹⁴⁰ LTV *ad* 12: *na hi tādātmyatadutpattī jñātum śakyete vinānyathānupapattī-vītarkaṇa, tābhyaṃ vinaiva, ekalakṣaṇasiddhiḥ*. – “Es ist wohl nicht möglich, die [Relation der] essentiellen Identität und der Kausalität zu erkennen ohne eine Kenntnis, die einen Sachverhalt voraussetzt, der nicht anders erklärbar ist; auch wenn beide [Relationen] fehlen, [bleibt der logische Grund des ‘Sachverhalts, der nicht anders erklärbar ist’ in Kraft – das ist] der Nachweis, [dass der logische Grund] nur eine Eigenschaft [hat, im Gegensatz zum *trairūpya*].”

¹⁴¹ Siehe oben, § 3.

¹⁴² Vgl. die Darstellung der Dharmakīrtischen Auffassung von Atomen im Zusammenhang mit dem Bewusstsein in Dreyfus 1997: 83-90 und 100-103.

[211] Deswegen ist das Erscheinen (d.h. die falsche Vorstellung) von groben, [makroskopischen Dingen] weder in Bezug auf [äußere] Objekte noch in Bezug auf die Erkenntnis [möglich], weil etwas, das den Charakter eines solchen [groben, makroskopischen Dinges besitzt], in Bezug auf ein einzelnes [Atom] negiert ist, und auch in Bezug auf mehrere [Atome] ist [etwas, das diesen Charakter besitzt] nicht möglich. [212] Die interne [im Bewusstsein wahrgenommene] Unterscheidung¹⁴³ [zwischen dem zu erkennenden Objekt und dem erkennenden Subjekt] ist genauso [illusorisch] aufgebaut wie dieser andere [sich von der Erkenntnis unterscheidende] äußerliche (d.h. objektive) Bereich, weil das Erscheinungsbild des Unterschieds des [äußeren Aspekts, der] von der Erkenntnis nicht getrennt [ist,] ein Irrtum ist. [214] Nun basiert diese etablierte Auffassung vom abgesonderten Status von [makroskopischen, unabhängig vom teillosen Bewusstsein existierenden] Dingen auf der Aufteilung dieses [Bewusstseins in das zu erkennende Objekt und das erkennende Subjekt].¹⁴⁴ Da aber diese Aufteilung [des Bewusstseins] ein Irrtum ist, ist auch der abgesonderte Status von diesen [makroskopischen, unabhängig vom homogenen Bewusstsein existierenden Dingen] ein Irrtum.¹⁴⁵

Diese Argumentation Dharmakīrtis geht zurück auf die wohlbekanntesten, von Dīnāga in der *Ālambanaparīkṣā* ausgearbeiteten Ideen, vor allem auf die folgenden Verse:¹⁴⁶

[1] Auch wenn der zu erkennende Teil (d.h. die Atome) die Ursache der durch Sinnesorgane entstehenden Erkenntnis wäre, ist der [Teil] (d.h. die Atome) trotzdem nicht der Inhalt [dieser Erkenntnis], da die [Erkenntnis] kein Abbild dieses [Teils] (d.h. der Atome) aufzeigt,¹⁴⁷ genauso wie die Sinnesorgane [aus diesem Grund nicht zum Inhalt der Erkenntnis werden]. [2] Diese [Erkenntnis entsteht] nicht

¹⁴³ Cf. PV₁ 2.364ab (= PVA 3.364ab): *tatra buddheḥ paricchedo grahakākārasam-mataḥ*.

¹⁴⁴ PVV: *tasya grāhyagrāhakasya bhedaḥ*.

¹⁴⁵ PV₄ 2.211, 212, 214: *tasmān nārtheṣu na jñāne sthūlābhāsaś tadātmanah | ekatra pratiṣiddhatvād bahuṣv api na sambhavaḥ || paricchedo 'ntar anyo 'yaṃ bhāgo bahir iva sthitaḥ | jñānasyābhedino bhedapratibhāso* hy upaplavaḥ || tadbhedāśrayiṇī ceyam bhāvānām bhedasaṃsthitih | tadupaplavabhāve ca teṣāṃ bhedo 'py upaplavaḥ ||* * = PVA 3.213. PV₁: *jñānasyābhedinau bhinnau prati-bhāso*.

¹⁴⁶ Zu dieser Argumentation siehe Tola – Dragonetti 1982 und Hayes 1988: 175-178; zur Verbindung zu Dharmakīrti siehe Singh 1984: 61-63. Was das gesamte Argument angeht, vgl. auch Shah 1967: 165.

¹⁴⁷ = NV₁ 140c (p. 48.18) = NV₂ 1.143c (Bd. I, p. 491): *atadābhatayā buddheḥ*.

aufgrund des [Gegenstands], dessen Abbildung sie aufzeigt (d.h. aufgrund eines groben, makroskopischen Gegenstands), weil [solche makroskopischen] substantiellen Dinge nicht existieren, genauso wie der doppelte Mond [irreal ist]. Und so kann keiner der beiden äußeren [unabhängig vom Bewusstsein existierenden Gegenstände] (d.h. weder die Atome noch makroskopische Dinge) als Inhalt der Erkenntnis agieren. (...) [6] Der [Aspekt] aber, der die Form hat, die innerlich [im Bewusstsein] zu erkennen ist [und] als äußerer [Gegenstand] zur Erscheinung kommt, ist das [tatsächliche] Objekt [der Erkenntnis], weil [er] die Form der Erkenntnis ist, und auch deswegen, weil [er] als kausaler Faktor für die [Erkenntnis] agiert.¹⁴⁸

Die Beweisführung lässt sich folgendermaßen darstellen:

- (1) Die von der Abhidharma-Tradition übernommene Grundannahme:¹⁴⁹ Was sich nicht mehr in Bestandteile (zeitlich, räumlich und konzeptuell) auflösen lässt, existiert in Wirklichkeit, also etwa Atome und augenblickliche Erscheinungen.
- (2) Was in der Erkenntnis erscheint, sind dagegen grobe, makroskopische Gegenstände (Ganzheiten); da diese zusammengesetzten Ganzheiten sich in unsichtbare Atome analysieren lassen, sind sie keine real existierenden Entitäten, sondern werden nur in der Vorstellung gebildet.
- (3) Folglich sollten die wirklichen Ursachen der Erkenntnis allein die Atome als die Bausteine der Ganzheiten sein; sie werden aber keinesfalls in der Erkenntnis widerspiegelt und können deswegen auch keine wirkliche Ursache der Erkenntnis sein. Da sich die makroskopischen Objekte ihrer Natur nach von Atomen

¹⁴⁸ ĀIP 1-2 und 6: *yady apīndriyavijñāpter grāhyāṃśaḥ (= aṇavaḥ) kāraṇaṃ bhavet | atadābhatayā tasyā nākṣavad viśayaḥ sa tu (= aṇavaḥ) || yadābhāsā na tasmāt sā dravyābhāvād dvicandravat | evaṃ bāhyadvayaṃ caiva na yuktaṃ matigoraḥ || yad antarjñeyarūpaṃ tu bahīrvad avabhāsate | so 'rtho vijñānarūpatvāt tatpratyaayatayāpi ca ||*

¹⁴⁹ Vgl. AK₁ 6.4: *yatra bhinne na tadbuddhir anyāpoḥe dhiyā ca tat | ghaṭāmbuvat[†] saṃvrtisat paramārthasad anyathā ||* – “[Bloß] konventionell Seiendes ist das, von dem keine Erkenntnis [mehr entsteht], wenn es [räumlich in seine Bestandteile] aufgeteilt ist, und [auch] das [was bleibt], wenn man [von ihm] mittels des Intellekts alles andere [wie z.B. seine Eigenschaften] abstrahiert hat, wie zum Beispiel der [räumlich in Scherben aufteilbare] Topf und das [konzeptuell analysierbare, von allen seinen Eigenschaften abstrahierte] Wasser. Das real Seiende ist andersartig (d.h. weder räumlich aufteilbar noch konzeptuell analysierbar).” † AK₂: *ghaṭārthavat*.

wesentlich unterscheiden (“Die Einzeldinge sind für die Sinnesorgane wahrnehmbar, also sie sind keine Atome”¹⁵⁰), wäre es für unsichtbare Atome auch nicht möglich, eine sichtbare Wirkung zu verursachen: “Womit könnten diese Atome dieser [Erkenntnis], die das Vorstellungsbild eines groben [Gegenstands] hat, [ihre] Form verleihen?”¹⁵¹

- (4) Das, was die Erkenntnis als ihren Gegenstand abbildet, ist eben der Inhalt der Erkenntnis (der objektive Aspekt), der auch die tatsächliche Ursache des Wahrnehmungsbilds ist; der Zustimmung zum objektiven Aspekt der Erkenntnis folgt ferner die Annahme des subjektiven Aspekts.
- (5) Da die beiden Aspekte aus einem einzigen Bewusstsein entstehen, ist allein dieses homogene Bewusstsein, das als ihre Ursache dient, das, was wirklich existiert.

6.2.1

Im Kommentar zu LT 16 setzt Akalaṅka seine Kritik gegen die gerade skizzierte Argumentation auf zweierlei Art fort. Er stützt sich dabei auf die buddhistische Idee der Teilbarkeit, die der Idee vom momentanen Verfallen der Dinge und von den Atomen zugrunde liegt.

Als erstes versucht Akalaṅka, die Realität makroskopischer Gegenstände (*sthūla*) im Gegensatz zur These von Dinnāga und Dharmakīrti zu beweisen. Tatsächlich seien grobe, wahrnehmbare Dinge, so wie sie sich vor unseren Augen zeigen, zeitlich teilbar,¹⁵² wie auch die Buddhisten behaupten, und die Grenze der Teilung ihrer zeitlichen Kontinuität läge in den unteilbaren Momenten. Aufgrund der Nichtwahrnehmung von unsichtbaren früheren und späteren Zeitabschnitten (“Existenzpunkten”) eines makroskopischen Gegenstands könne man ihre Abwesenheit feststellen und damit die zeitliche Zerteilung des Gegenstands in augenblickliche Phänomene beweisen:

¹⁵⁰ PV₁ 1.87ab: ... *viśiṣṭānām aindriyatvam ato 'naṇuḥ* |.

¹⁵¹ PV₁ 2.321cd: *sarūpayanti tat kena sthūlābhāsam ca te 'ṇavaḥ* ||.

¹⁵² Im folgenden verwende ich die Ausdrücke “teilen”, “teilbar” und “[Zer-]Teilung” in drei Bereichen, d.h. im zeitlichen, physischen und konzeptuellen Sinn; ein zusammenhängendes Ganzes, sei es ein zeitliches Kontinuum, ein makroskopisches physisches Objekt oder ein komplexes Konzept, lässt sich in seine Teile auflösen, zerlegen oder analysieren.

Eine gewisse Erscheinungsform des Gegenstands ist stets zeitlich begrenzt und erlaubt seine Wahrnehmung in genau dieser Form nur zu einem bestimmten Moment, nicht aber in vorhergehenden und darauf folgenden Zeitabschnitten.¹⁵³ Um die zeitliche Zerteilung des Gegenstands in momentane Phänomene mittels des zeitlich gebundenen *anupalabdhi*-Grunds nachweisen zu können, d.h. um zu demonstrieren, dass der jetzige Gegenstand in dieser Form weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft wahrgenommen werden kann, was auch die Bedingung der Zerteilung in Momente ist, muss man in der Lage sein, das jetzige Vorhandensein (d.h. die Existenz) dieses Gegenstands zu beobachten, weil das Argument der Nichtwahrnehmung (*anupalabdhi*) das räumlich und zeitlich gebundene Nichtvorhandensein eines Objekts aufzeigt, das zwar von einem bestimmten Beobachter B_1 an einem bestimmten Ort O_1 zu einem bestimmten Zeitpunkt T_1 (hier: in der Vergangenheit und in der Zukunft) nicht wahrgenommen wird, aber in einer anderen Beobachtungssituation (am Ort O_2 zum Zeitpunkt T_2 ; hier: im jetzigen Moment) doch empirisch wahrnehmbar ist. Der Nachweis bestätigt also, dass der makroskopische, in der aktuellen Wahrnehmung abgebildete Gegenstand (*sthāla*) der Wirklichkeit entspricht.¹⁵⁴

Der zweite Teil des Beweises in LTV *ad* 16, der die Dauerhaftigkeit der Atome betrifft, ist lakonisch und leicht verschlüsselt. Wenn ich das Argument richtig verstehe, basiert es auf ähnlichen Prämissen der Gültigkeit des *anupalabdhi*-Grunds und lässt sich – zum Teil analog zum Nachweis der Wirklichkeit der makroskopischen Gegenstände – folgendermaßen rekonstruieren: Da die makroskopischen,

¹⁵³ Mit diesem Argument hat der Kommentator Prabhācandra Schwierigkeiten; aus diesem Grund interpretiert er den Abschnitt als einen gegnerischen Einwand, den er selber beantwortet, wobei er darauf hinweist, dass es offensichtlich ist, dass vergangene und zukünftige Momente in der Gegenwart nicht existieren und der Gegner deshalb einen Fehler durch das Beweisen von bereits Bewiesenem begeht (*siddhasādhana*). Siehe NKC p. 484.10: *yataḥ kathamcit tatra tadabhāvasādhane siddhasādhanam*.

¹⁵⁴ Eine vermutlich ähnliche Schlussfolgerung lässt sich auch in der tibetischen Tradition bei Sa-skya Paṅḍita in Rigs gter Rañ 'grel 34.b.3-35.a.6 feststellen; siehe Dreyfus 1997: 96: "Sa-paṅ reaches a similar conclusion [= a continuum cannot be one substance with its parts – P.B.] by considering the temporal nature of continua, which are created by putting together past, present, and future moments. Only the present moment, however, is real. A continuum depending for its existence on unreal moments can be only unreal. It is like putting a jar between the two horns of a rabbit."

zusammengesetzten (*sthāla*) Dinge zeitlich teilbar (d.h. in augenblickliche Momente zerlegbar, ohne weitere Ausdehnung in der Dimension der Zeit) sind, müssten sie auch räumlich teilbar (d.h. in physische Punkte zerlegbar, ohne weitere Ausdehnung im Raum) sein; am Ende dieses räumlich-physischen Zerlegungsprozesses befänden sich die unteilbaren Atome. In Fall von makroskopischen Dingen, die ihrer Natur nach in gewissen Beobachtungssituationen auch wahrnehmbar (*drśya*) sind, ist es möglich, auf solche Beobachtungssituationen zu verweisen (in der Vergangenheit und in der Zukunft), wenn sie jetzt nicht wahrnehmbar sind und deshalb nicht existieren, was aufgrund des *drśyānupalabdhi*-Grunds zu erschließen ist. Dagegen gibt es im Fall von mikroskopischen Atomen, die stets unsichtbar (*adrśya*), d.h. “dem Eigenwesen nach entfernt” (*svabhāva-viprakarṣin* = *svabhāvaviprakṛṣṭa*) sind, keine entsprechende Beobachtungssituation S_1 (Beobachter B_1 , Ort O_1 , Zeit T_1), in der man die Anwesenheit von Atomen erkennen könnte, um mit Bezug darauf in einer anderen Beobachtungssituation S_2 (B_2 , O_2 , T_2) ihre Abwesenheit festzustellen. Mit anderen Worten: Man kann weder mittels des Grunds der Nichtwahrnehmung von Sichtbarem (*drśyānupalabdhi*) noch mittels des Grunds der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem (*adrśyānupalabdhi*) die Zerteilung der Atome in momentane Phänomene nachweisen. Gleichzeitig muss man aber ihre Existenz wegen ihrer wahrnehmbaren, sich andauernd ereignenden Wirkungen in der Form von makroskopischen (*sthāla*) Gegenständen anerkennen und daraus ihre unveränderbare und unvergängliche Natur – weil das einzige, was sich an den Atomen nicht ändert, ihre Unsichtbarkeit (*adrśya*) ist – erschließen.

In der Beweisführung wird einerseits die Dauer von makroskopischen Objekten in sichtbare (d.h. räumlich weiter auflösbare), aber zeitlich unteilbare “Bestandteile” (d.h. unzerlegbare Momente), und andererseits ihre Masse in unsichtbare (d.h. räumlich unzerlegbare), aber zeitlich teilbare “Bestandteile” (d.h. Atome) unterteilt. Das Problematische an Akalaṅkas Beweis der Nichtaugenblicklichkeit der Atome scheint darin zu liegen, dass man nach dem konsequent eingesetzten Prinzip der räumlichen und zeitlichen Teilbarkeit von groben Gegenständen unvermeidlich die Unteilbarkeit ihrer Bestandteile erreichen sollte, die ersichtlich sowohl den räumlichen als auch den zeitlichen Aspekt umfasst. Darauf würde Akalaṅka erwidern, dass ein solcher Auflösungsprozess des Ganzen keineswegs allumfassend ist, wie man anhand des Beispiels der makroskopischen

Gegenstände demonstrieren kann. Sie werden eben in räumlich weiter teilbare, aber zeitlich unzerlegbare Punkte aufgeteilt; *mutatis mutandis* sollen sie auch in räumlich unteilbare, aber zeitlich weiter zerlegbare Punkte aufgeteilt werden. Diese räumlich unzerlegbaren, zeitlich trennbaren Punkte sind also dauerhafte Atome.

Konsequenterweise müssten die Buddhisten die Unvergänglichkeit der unsichtbaren Atome und die Wirklichkeit des sichtbaren Ganzen gelten lassen. Auf diese Weise stellt sich ein äußerst origineller Beweis der Existenz von ewigen Atomen dar, der von ähnlichen Prämissen wie der buddhistische Beweis der Zerteilung der Dinge in momentane Phänomene (d.h. ihres momentanen Verfallens) ausgeht, aber zu gegensätzlichen Ergebnissen führt.

6.2.2

Der zweite Bestandteil von Akalaṅkas Widerlegung der buddhistischen Lehre in LT/LTV 16 betrifft die Annahme eines teillosen, homogenen Bewusstseins.¹⁵⁵ Das Argument scheint eine etwas einfachere Struktur zu haben. Wenn man die Existenz einer als einziges real existierenden Gesamtheit des unteilbaren Bewusstseins annimmt, auf der die illusorische Aufteilung des Bewusstseins in das zu erkennende Objekt (*grāhya*) und das erkennende Subjekt (*grāhaka*) basiert, analog zu den unsichtbaren Atomen, die als kausale Faktoren für die illusorische Erkenntnis eines makroskopischen Gegenstands dienen, gibt man gleichzeitig auch zu, dass dieses Bewusstsein wahrnehmbar ist, weil, wenn eine Erkenntnis von einer anderen Erkenntnis (*svasamvitti*) entsteht, diese also wahrgenommen wird, dies heißt, dass sie erkennbar ist. Damit wird aber die Möglichkeit aufgezeigt, dieses angeblich homogene Bewusstsein weiter in das zu erfassende Objekt und das erkennende Subjekt aufzuteilen, was gegen die ursprüngliche Annahme der Unteilbarkeit des Bewusstseins spricht.

Überdies impliziert die Aussage Akalaṅkas, dass "... das So-sein der teillosen Erkenntnis niemals selbst wahrgenommen [wird], weil [sie] gerade so (nämlich als rund [*parimaṇḍala*], momentan [*kṣaṇika*], teillos) niemals [im Bewusstsein] erscheint" (*nāpi ... avibhāga-jñānatattvasya vā jātucit svayam upalabdhis tathaivāpratibhāsanāt*), eine Folge, die sich auf den Grund der Nichtwahrnehmung der durch sich

¹⁵⁵ Siehe oben p. 184f.

selbst wahrnehmbaren Erkenntnis (*dr̥śyānupalabdhi*)¹⁵⁶ stützt: Wenn diese angeblich unteilbare Erkenntnis, die auch wahrnehmbar sein muss, da wäre, würde sie auch wahrgenommen. Mit anderen Worten: In jedem Erkenntnisakt sind ausnahmslos mindestens zwei Aspekte – der des Objekts und des Subjekts – zu unterscheiden, was die epistemologischen und ontologischen Hauptthesen der Jinisten nachweisen sollte; diese Thesen sind nämlich die Vielfältigkeit des Bewusstseins (d.h. die epistemologische Prämisse der Jinisten) und weiter die Vielfältigkeit der Welt (*anekāntasiddhi*) (d.h. die ontologische Prämisse der Jinisten), die in jedem Erkenntnisakt als solche widergespiegelt werden.

7

Wieweit Akalaṅka's Auffassung des (*a*)*dr̥śyānupalabdhi*-Arguments überzeugend, einwandfrei und schlüssig sein mag, ist eine andere Frage. Viel wichtiger scheint jedoch, dass Akalaṅka diese Beweismethode für soteriologische Zwecke benutzt und damit die logisch-epistemologische Lehre und Methodologie in die Dienste der soteriologischen Problematik stellt, mit der Absicht, sowohl die Wirklichkeit der Erlösung, die für die Jinisten mit der Idee von Allwissenheit, Autoritätsstatus und Wahrhaftigkeit untrennbar verbunden ist, als auch die Zweckmäßigkeit und Wahrhaftigkeit der jinistischen Erlösungslehre zu beweisen.

Die soteriologische "Frygt og baeven" (Søren A. Kierkegaard) oder die Befürchtung der Sinnlosigkeit der Erlösungslehre, falls die Erreichbarkeit der Erlösung und Allwissenheit nicht nachweisbar wäre, drückt Akalaṅka in Form eines gegnerischen Einwandes wie folgt aus: "Es gibt keinen Allwissenden, weil [keiner] wahrgenommen wird."¹⁵⁷

¹⁵⁶ Vgl. PV 2.323: *tatsārūpyatadutpattī yadi saṃvedyalakṣaṇam | saṃvedyam syāt samānārthaṃ vijñānaṃ samanantaram ||*.

¹⁵⁷ Die Gegner waren hauptsächlich die Cārvākas und Mīmāṃsakas. Einige Argumente gegen die Möglichkeit von Allwissenheit werden u.a. von Kumārila und Pārthasārathi formuliert, zum Beispiel (1) MŚV 2.114 (zitiert auch in NMA 2 [Bd. I, p. 157.8-9]): *yatrāpyatiśayo dr̥ṣṭaḥ sa svārthānatilāṅghanāt | dūrasūkṣmādidr̥ṣṭau syān na rūpe śrotavr̥ttitā ||*, (2) MŚV 2.134-136: *sarvajño 'sāv iti hy eva tatkāle tu bubhutsubhiḥ | tajjñānājnēyavijñānarahitair gamyate katham || kalpanīyāś ca sarvajñā bhaveyur bahavas tava | ya eva syād asarvajñāḥ sa sarvajñāṃ na budhyate || sarvajño 'navabuddhaś ca yenaiva syān na taṃ prati | tadvākyaṇāṃ pramāṇatvaṃ mūlājñāne 'nyavākyaivat ||*, (3) MŚV 4.28cd-30: *na lokavayatiriktam hi pratyakṣam yojinām api || pratyakṣatvena tasyāpi vidyamānopalambhanam |*

Rasch beantwortet er selbst, dass ein solcher Gedanke an sich “die Aufhebung von von einem selbst anerkannten Erkenntnismitteln [bedeutet]”, aber “auch auf andere Weise [zurückzuweisen ist]: Die Ablehnung [der Möglichkeit], alles [direkt] wahrnehmen zu können, kann [nämlich] nicht bewiesen werden”.¹⁵⁸ Um die Unmöglichkeit der Allwissenheit beweisen zu können, müsse man zuerst aufzeigen, dass es keine Allwissenden in der ganzen Welt gab, gibt und geben wird; diese Kenntnis aber wäre mit der Allwissenheit gleichzusetzen.¹⁵⁹ Da unter normalen Umständen die entsprechenden Erkenntnismittel fehlen würden, “wenn man trotzdem [die Existenz] eines Allwissenden negieren würde, wären [solche] Aussagen usw. zweifelhaft”.¹⁶⁰ Ähnliche Erwägungen stehen im Hintergrund der folgenden Argumentation Dharmakīrtis:

[Es gibt keinen Allwissenden, da] “man keinen Redner sieht, der allwissend ist”. [Diese Begründung ist aber nicht konklusiv (*an-aikāntika*)], weil eine derartige Wahrnehmung dadurch, dass ihr Inhalt etwas ist, das von seiner Natur her unsichtbar ist (d.h. ein Allwissender), Grund für Zweifel ist.¹⁶¹

satsamprayogajvatvaṃ vāpy asmatpratyakṣavad bhavet || teṣāṃ avartamāne 'rthe yā nāmotpadyate matiḥ | pratyakṣaṃ sā tatas tv eva nābhilāśasmṛtādivat ||, und (4) NRĀ ad MŚV 2.111cd (p. 59): *yo hi śadbhiḥ pramāṇaiḥ sarvaṃ jānāti sa dharmādharmāv api vedena jānan na codanāivety avadhāraṇaṃ viruṇaddhīti na nirākartavya iti.*

¹⁵⁸ PSaV § 50 (ad PSa 44ab) (p. 110.2-5): *nāsti sarvajño 'nupalabdher iti svapramāṇanivṛttir anyathāpi: sarvopalambhanivṛttir asiddhā.*

¹⁵⁹ Das Argument finden wir z.B. bei Siddharṣigaṇin in NAV p. 27.4 (*pramāṇapañcakaṃ tadgocaraṃ na pravartata iti kathaṃ bhavato nirṇayaḥ? kiṃ niyatadeśakālavṛtyā yad vā samastadeśakālāskandaneneti? yady ādyaḥ pakṣaḥ, tato yathā ghaṭādeḥ kvacit pramāṇapañcakaṃ tadgocaraṃ nirvartamānaṃ abhāvaṃ sādhayati, evaṃ samastavastusaṃvedanagocaraṃ api tan nivartamānaṃ niyatadeśadaśāvachinnam abhāvaṃ sādhayen, na sarvatra; tatas ca ghaṭādivat tad durnivāraṃ syāt. atha dvitīyaḥ pakṣaḥ, asāv asambhavy eva; samastadeśakālavartipurusaṃpariṣatsaṃvedanasākṣātkāriṇo hy evaṃ vaktuṃ yuktam, yad uta na kvacit samastārthasaṃvedanaṃ astīti – na bhavataḥ, tathāvidhapuruṣasambhavānabhyupagamāt. itarathā ya eva kaścīn niścityaivam abhidadyāt, sa eva samastavastuvistāravyāpījñānāloka iti*) und Hemacandrasūri in PMiV ad 1.17, § 60 (p. 16: *yadi niyatadeśakālavaiṣayatvena bādhakaṃ tarhi sampratipadyāmahe. atha sakaladeśakālavaiṣayatvena, tarhi na tat sakaladeśakālapuruṣapariṣatsākṣātkāram antareṇa sambhavatīti siddhaṃ na samāhitam*).

¹⁶⁰ NVi₁ 349ab = NVi₂ 2.180ab: *sarvajñapratīṣedhe tu sandigdhā vacanādayaḥ |.*

¹⁶¹ NB 3.70: *sarvajño vaktā nopalabhyata ity evaṃprakārasyaṇupalambhasyādrīṣyātmavaiṣayatvena sandehaheturvāt.* Vgl. auch PVS₂ p. 10.6-7 (zitiert in n. 79).

In diesem Fall gibt es zwar keinen Anlass, Dharmakīrti die Ausübung eines Einflusses auf Akalaṅka zuzuschreiben, weil der Kerngedanke dieser Idee bereits bei Samantabhadra in ĀMī 7 präsent ist; dennoch ist ein kurzer Vergleich beider Einstellungen für die Problematik des Arguments der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem relevant.

Für Dharmakīrti ist die Behauptung, dass man aufgrund der Nichtwahrnehmung eines Beispiels die Existenz einer allwissenden beziehungsweise erlösten Person überhaupt ablehnt, nicht schlüssig: Da die allwissende Natur nicht sichtbar (*adrśya*) ist, sollte das Argument als ein Fall von *adrśyānupalabdhi* angesehen werden. Aber mit Hilfe des *adrśyānupalabdhi*-Arguments kann man im Hinblick auf einen “mutmaßlichen Allwissenden” allein “Erkenntnis, Benennung und praktisches Handeln gegenüber [einem Allwissenden als] real [postuliertem Objekt] verwerfen” (*sannīscayaśabdavyavahārapratīṣedha*; siehe oben, n. 22). Im Klartext heißt dies, dass man sich mit dem folgenden Zweifel abfinden müsste: Da nicht ausgeschlossen, aber auch nicht bestätigt werden kann, dass der “mutmaßliche Allwissende” allwissend ist, muss man so handeln, als ob er nicht allwissend sei (*sadvyavahārapratīṣedha*). Man könnte höchstens den Autoritätsstatus und die Wahrhaftigkeit eines “mutmaßlichen Allwissenden” aufgrund seiner Aussagen allein mit gewöhnlichen Erkenntnismitteln (d.h. mittels der Wahrnehmung oder Schlussfolgerung) zu erschließen versuchen:

Die Unfehlbarkeit der [Aussage einer Autorität], die sich auf sichtbare und unsichtbare Gegenstände bezieht, die [ihrerseits] Objekte dieser [beiden] (d.h. von Wahrnehmung und Schlussfolgerung) sind, heißt das Fehlen eines Gegenbeweises, [der] mittels der Wahrnehmung und zweifachen Schlussfolgerung [dargelegt ist]^{162, 163}

Auch diese, auf Dīnṅāga zurückgehende¹⁶⁴ Methode, dass [nämlich] zuerst nachgewiesen werden sollte, dass es überhaupt kein Zeugnis oder keinen Beweis gibt oder geben kann, der die Wahrhaftigkeit

¹⁶² PVSVT ad PV 3.215 (p. 392.14-15): *anumānena ca dvividhena vastubalapravṛttenāgāmāśritena ca*. Vgl. auch die Übersetzung in van Bijlert 1989: 123f.

¹⁶³ PV 3.215: *pratyakṣeṇānumānena dvividhenāpy abādhanam | dṛṣṭādrṣṭārthayor asyāviśaṃvādas tadarthayoḥ ||*.

¹⁶⁴ Pramāṇasamuccaya 2.5ab: *āptavādāviśaṃvādasāmānyād anumānatā |*, zitiert in PV₃ 3.216: *āptavādāviśaṃvādasāmānyād anumānatā | buddher agatyābhīhitā parokṣe 'py' asya gocare ||* † PV₁ 3.218: *niṣiddhāpy*.

einer Person negiert, sichert kein schlüssiges Ergebnis, mit dem man den Autoritätsanspruch oder die Allwissenheit einer Person beweisen könnte. Wie es Vādirājasūri, Akalaṅkas Kommentator, in seiner Untersuchung einer Reihe von Widerlegungen der Allwissenheit erklärt: Analog führen

[solche] Aussagen usw. [die die Unmöglichkeit der Allwissenheit beweisen sollen], so lange sie die Dreiförmigkeit [des logischen Grunds] in der Form der Wirkung, des Eigenwesens und der Nichtwahrnehmung nicht aufgeben, zu keiner sicheren Erkenntnis gerade deshalb, weil [sie] nicht auf [dem logischen Grund des] "Sachverhalts, der nicht anders erklärbar ist" basieren,¹⁶⁵

d.h. alle Beweise der Existenz eines Allwissenden, die sich auf das buddhistische Modell des dreifachen logischen Grunds stützen, sind nicht definitiv.

Akalaṅka nimmt den von Dharmakīrti in NB 3.70 geäußerten Zweifel (siehe oben, p. 207) auf und entgegnet:

Wieso ist ein allwissender Redner nicht möglich?! Je mehr [seine erkennende] Natur zunimmt, desto mehr wird dadurch deren Wirkung [in der Form von autoritativen Aussagen] nicht widersprochen.¹⁶⁶

Dieses Argument ist eindeutig eine Umformulierung des bereits besprochenen "Arguments der allmählichen Vollendung" (siehe § 4.3), das in einem engeren Zusammenhang mit dem zweiten "Argument der Unsichtbarkeit des Erlösungszustands" (siehe § 4.1) steht: Man kann die unsichtbare Natur einer angeblich allwissenden Person allein durch ihre Wirkungen, wie z.B. verbale Aussagen oder praktisches Handeln,¹⁶⁷ feststellen. Die allmähliche Vollendung der Erkenntnis soll in der Unwidersprüchlichkeit von Aussagen, in absoluter Zuverlässigkeit und Tugendhaftigkeit resultieren. Der Kommentator Vādirājasūri fasst Akalaṅkas Argumentation zusammen, wobei er auch bestätigt, dass die Nichtwahrnehmbarkeit einer erlösten

¹⁶⁵ NViV ad NVi₂ 2.183, Bd. II, p. 218.25-26 (= NVi₁ 352): *evam ete vacanādayaḥ kāryasvabhāvānupalambharūpatayā trairūpyam aparityajanto 'py anyathānupapattivaikalayād evāgamakāḥ*.

¹⁶⁶ NVi₁ 353 = NVi₂ 2.184cd-185ab: *kathaṃ na sambhavī vaktā sarvajñas tasya tena no || yāvat prakṣyate rūpaṃ tāvat kāryaṃ virudhyate |*.

¹⁶⁷ Man kann hier eine direkte, notwendige Bindung zwischen Erkenntnis und Ethik beobachten, ähnlich wie zwischen der Sokratischen Weisheit (ἡ σοφία) und Tugend (ἡ ἀρετή).

oder allwissenden Person nur situationsgebunden ist; für ganz bestimmte Betrachter, nämlich andere Allwissende, wird sie sichtbar:

[Gegnerischer Einwand]: Wieso führt denn [das Argument] der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem zu sicherer Erkenntnis, wo doch, auch wenn ein reales Ding da ist, [seine Nichtwahrnehmung] möglich ist!¹⁶⁸ [Es ist] genauso, wie [wenn man] die speziellen Funktionen des Bewusstseins eines anderen [nicht wahrnimmt]. [Wir antworten]: Soll etwa ein Allwissender unsichtbar sein? [Gegner]: Ja! [Wir antworten]: Nein [das ist falsch], weil sich die unerwünschte Folge ergäbe, dass er auch für sich selbst [unsichtbar wäre].¹⁶⁹

8.1

Aus dem Vorangehenden wird ersichtlich, dass für Akalaṅka Allwissenheit und Erlösung eine¹⁷⁰ mit Erkenntnismitteln definitiv beweisbare Begebenheit sind, obgleich diese unter normalen Umständen nicht wahrnehmbar sind. Ihre Beweisbarkeit beruht auf drei Bedingungen: einerseits auf den zwei Prämissen, dass (1) auch nicht wahrnehmbare Entitäten zu Gegenständen einer legitimen Schlussfolgerung werden können und (2) die feste Relation (*vyāpti*) zwischen sichtbaren (*dṛśya*) Wirkungen und deren unsichtbaren (*adrśya*) Ursachen festgestellt werden kann, und andererseits (3) in der von Akalaṅka angenommenen Gültigkeit des Arguments der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem (*adrśyānupalabdhi*). Die Möglichkeit der Beweisbarkeit von Allwissenheit und Erlösung wird allein durch den im vorliegenden Zusammenhang einzig gültigen logischen Grund des "Sachverhalts, der nicht anders erklärbar ist" (*anyathānupapatti*) gesichert; dagegen soll das buddhistische logische Modell die Beweisbarkeit von nicht wahrnehmbaren Entitäten nicht gewährleisten.

¹⁶⁸ NBT ad 2.27 (p. 117): *saty api vastuni tasyāḥ sambhava ity āha*; vgl. HBT p. 168.4-6: *evaṃ copalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdhiḥ saty api vastuni sambhavatīty asadvyavahārasiddhāv anaikāntikīty ācaḥsate*.

¹⁶⁹ NViV ad NVi₂ 2.183, Bd. II, p. 218.18-19 (= NVi₁ 352): *katham punar adrśyānupalabher gamakatvaṃ saty api vastuni sambhavāt paracetovṛttiviśeṣavad iti cet, kiṃ punaḥ sarvajñasyādrśyatvam? tathā cet, na, svayam api tatprasaṅgāt*.

¹⁷⁰ Obwohl zwischen Allwissenheit und Erlösung eine zeitliche Abhängigkeit besteht und den beiden zum Teil unterschiedliche Ursachen zu Grunde liegen, nämlich die Zerstörung der die Geisteskräfte der Seele verringernden karmischen Materie im Fall der Allwissenheit (siehe z.B. TS 10.1) und die Zerstörung aller karmischen Materie im Fall der Erlösung (siehe z.B. TS 10.2), werden sie oft als eine konzeptuelle Einheit betrachtet, da die Erlangung der einen notwendigerweise mit dem Erlangen der anderen verbunden ist.

Ferner ist es nach Ansicht Akalaṅkas durchaus möglich, sowohl die Abwesenheit als auch die Anwesenheit eines unsichtbaren Objekts (*adrśya*) ohne Zweifel festzustellen. Das Erstgenannte gelingt durch die positive Beweiskraft des Arguments der *adrśyānupalabdhi* als Unterart der *anyathānupapatti*, und zwar aufgrund der Nichtbeobachtung von sichtbaren Wirkungen ohne die für Dharmakīrti notwendige essentielle Verwandtschaft im Hinblick auf die Natur (*svabhāvapratibandha*; vgl. § 3.1.1) zwischen *sādhya* und *sādhana*. Auch die Anwesenheit eines unsichtbaren Gegenstands wird aufgrund der Beobachtung seiner sichtbaren Wirkungen durch den logischen Grund des “Sachverhalts, der nicht anders erklärbar ist” (*anyathānupapatti*), bewiesen. Der logische Grund der *anyathānupapatti* besitzt also die Fähigkeit, unsichtbare Ursachen mit sichtbaren Wirkungen zu verknüpfen, worin er sich vom dreiförmigen Grund (d.h. dem durch *trairūpya* bestimmten) Dharmakīrtis unterscheidet.

Eine mögliche Antwort auf die Frage, ob es andere spezifische Gründe gab, die Akalaṅka dazu veranlassten, die Gültigkeit des *adrśyānupalabdhi*-Grunds zu akzeptieren, könnten die zwei folgenden, nicht näher identifizierten Strophen¹⁷¹ bieten:

Seiendsein und Wahrnehmbarkeit kommen dem nicht Existierenden in gewisser Weise zu, [was man] aufgrund der von den Sinnen abgeleiteten Erkenntnis¹⁷² [feststellt]. Und Nichtseiendsein und Nichtwahrnehmbarkeit kommen [auch] dem Existierenden in gewisser Weise zu [in] Deiner [Lehre, o Jina].¹⁷³

Diese beiden Eigenschaften kommen [aber] dem Existierenden auf keinen Fall in jeder Hinsicht zu, weil sich der [logische] Fehler (d.h. die unerwünschte Folge) [ergäbe], dass [alles] alles [wäre]. Diese

¹⁷¹ Beide Strophen sind im Stotra-Stil komponiert, ähnlich wie alle bekannten Werke Samantabhadras. Vermutlich stammen sie aber aus der Zeit nach Dharmakīrti und wurden als Reaktion auf Dharmakīrti verfasst; vgl. Balcerowicz bevorstehend b.

¹⁷² Über die Synonymität von *mati* (durch die Sinnesorgane bewirkte Erkenntnis), die praktisch mit der sinnlichen Wahrnehmung (*pratyakṣa*) gleich ist, und *smṛti* (von den Sinnen abgeleitete Erkenntnis, der mittels der Sinnesorgane erlangte Grund des Gedächtnisses und der Erinnerung) bei Akalaṅka siehe Balcerowicz 2005, besonders § 1 und 9.

¹⁷³ Das Expletiv *te* ist typisch für die jīnistische Stotra-Literatur. In Werken Samantabhadras kommt es als an den Jina gerichteter Aufruf sehr oft vor; siehe z.B. SvSt 43, 45, 52, 53, 60, 61, 64, 98, 100, 101, 103 und 114, ĀMī 6, 14, 38, 100 und 108 sowie YA 34 und 48.

beiden Eigenschaften kommen [auch] dem nicht Existierenden auf keinen Fall in jeder Hinsicht zu, weil es nicht mehr der Fall wäre, dass [das nicht Existierende] der Bereich von Wörtern ist.¹⁷⁴

Die Verse, die offensichtlich die traditionell jainistische Vielfältigkeitslehre (*anekāntavāda*) einführen, werden von Akalaṅka als Konklusion zum Abschluss seines Exkurses zitiert, in dem er pauschal alle möglichen Argumente gegen die Existenz einer Seele als logisch fehlerhaft widerlegt.¹⁷⁵ Eines dieser Argumente lautet folgendermaßen: “Es gibt keine Seele, weil sie nicht wahrnehmbar ist, wie ein Hasenhorn.”¹⁷⁶ Der Kontext ist also derjenige der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem, in diesem Fall der unsichtbaren Seele als zentralem Ausgangspunkt und Voraussetzung jainistischer Soteriologie und Epistemologie: Es sind die Seelen, die Erlösung und Allwissenheit erlangen. Akalaṅka behauptet, dass auch unsichtbare Gegenstände auf gewisse Weise erkennbar sind; dank der vielfältigen Natur gibt es keine Objekte, die absolut nicht wahrnehmbar sind.¹⁷⁷ Die Nichtwahrnehmbarkeit von Unsichtbarem ist infolgedessen niemals vollständig, und der Grund hierfür liegt in der ontologischen Struktur der Welt. Wie aber das Verhältnis zwischen dem ontologischen Aspekt der Lehre des *anekāntavāda* und der logischen Maßgeblichkeit der *adrśyānupalabdhi* genau aussieht, soll eine Fragestellung für künftige Forschung sein.

¹⁷⁴ RVār ad 2.8, p. 122.19-22: *astitvam upalabdhiś ca kathaṃcid asataḥ smṛteḥ | nāstivānupalabdhiś ca kathaṃcit sata eva te || sarvathaiva sato netau dharmau sarvātmadoṣataḥ | sarvathaivāsato netau vācāṃ gocaratātyayāt ||*.

¹⁷⁵ Der Abschnitt (RVār ad 2.8, p. 121.11-122.24) beginnt mit der These *ātmanihnavo na yuktaḥ sādhanadoṣadarśanāt*. – “Die Leugnung [der Existenz] einer Seele ist nicht stimmig, weil man [logische] Fehler der [dabei angeführten] Beweise demonstrieren kann.”

¹⁷⁶ RVār ad 2.8, p. 122.3: *nāsty ātmāpratyakṣatvāc chaśaśṛṅgavad iti*.

¹⁷⁷ RVār ad 2.8, p. 122.23: *nāstivāpratyakṣatvābhyām api rahitaṃ tad avastv iti dharmyasiddhiś ca*. – “Etwas, das auch vom Nichtseiendsein und von der Nichtwahrnehmbarkeit frei ist, ist nichts Reales, und deswegen ist [für die Nichtwahrnehmbarkeit als beweisende Eigenschaft in der Begründung der Irrealität der Seele] kein Eigenschaftsträger erwiesen.” Die Implikation ist, dass es keinen Eigenschaftsträger gibt, der absolute Unsichtbarkeit besitzen und den man mit der Seele identifizieren könnte: Die Seele kann nicht im absoluten Sinn unsichtbar sein.

8.2

Die vorangehende Analyse des Arguments der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem bestätigt die These eines entscheidenden Einflusses Dharmakīrtis auf die Erkenntnistheorie Akalaṅkas.¹⁷⁸ Wenn von Akalaṅka gelegentlich in Digambara-Kreisen als “the father of Jaina logic” gesprochen wird,¹⁷⁹ sollte vielleicht Dharmakīrti – auch in Anbetracht seines Einflusses auf andere jainistische Philosophen, wie Siddhasena Mahāmati, den Verfasser des Nyāyāvātāra¹⁸⁰ – die Rolle des “Großvaters” zugeteilt werden Auf keinen Fall handelt es sich jedoch bei Akalaṅka um einen Epigonen: Trotz des Einflusses zeigt er sich als völlig unabhängig denkender, exzellenter Philosoph und äußerst scharfsinniger Kritiker u.a. der buddhistischen Tradition, der seine überaus subtilen und originellen Argumente in ein komplex strukturiertes Beweisgewand kleidet. Akalaṅkas Philosophie, vor allem seine Erkenntnistheorie, nur als eine Erweiterung und Anwendung von Dharmakīrtischen Ideen zu betrachten, würde gegen das Zeugnis seiner Werke sprechen und dem Philosophen Unrecht zufügen. Die kritische Übernahme von bestimmten neuen, sich gerade unter den intellektuellen Eliten etablierenden Termini, mit deren Hilfe man sich viel effizienter mit gegnerischen Ansichten auseinandersetzen kann, oder die konstruktive Umgestaltung der im philosophischen Diskurs gängigen Ideen gehört zur üblichen Praxis in der Geschichte der Philosophie.

8.3

Aus der obigen Diskussion darüber, wie Akalaṅka den Rahmen des *adrśyānupalabdhi*-Grunds Dharmakīrtis betrachtet, könnten sich auch nützliche Erkenntnisse für Dharmakīrti-Forscher ergeben. In den letzten Jahren wurde gelegentlich diskutiert, inwiefern Dharmakīrti tatsächlich die Schlüssigkeit des Arguments der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem (*adrśyānupalabdhi*) anerkannte, da diese Annahme erst in einer späteren tibetischen Tradition eindeutig belegt ist.¹⁸¹ Die gegen Dharmakīrti gerichtete Kritik Akalaṅkas könn-

¹⁷⁸ Vgl. Shah 1967: 38-39.

¹⁷⁹ Siehe z.B. Nagin Shah in seiner Einleitung zu *ĀM*₂, p. 33.12.

¹⁸⁰ Vgl. Balcerowicz 2001: iii-xxxvi und 2003: 343ff.

¹⁸¹ Vgl. z.B. Tillemans 1995: 131: “What is not obvious at all for someone relying on only the Indian texts is that, following Tibetan exegesis on Dharmakīrti’s *adrśyānupalabdhi*, the Indian texts do not explicitly state that the object of perception is not perceived because it is not perceived.”

te möglicherweise ein wichtiges zusätzliches Zeugnis dafür bieten, dass die tibetische Tradition in diesem Zusammenhang mit einer Dosis Vorsicht betrachtet werden muss und Dharmakīrti – zumindest in den Augen seines bedeutenden jinistischen Kritikers, der über tiefe, gründliche und unmittelbare Kenntnis des Dharmakīrtischen Oeuvres verfügte – das *adr̥śyānupalabdhi*-Argument nicht als absolut bindend und zweifelsfrei anerkannte.

Diese Konklusion stimmt mit der folgenden Aussage Dharmakīrtis überein:

Auch im Fall der Nichtwahrnehmung besteht für das erkennende Subjekt die Beweiskraft [eines logischen Grunds,¹⁸² und zwar ist es] der Beweis [bestehend in] der Nichtwahrnehmung [eines Objekts], in dessen Fall alle für seine Wahrnehmung notwendigen Bedingungen erfüllt sind, weil allein durch derartige Nichtwahrnehmung (d.h. *dr̥śyānupalabdhi*) das Behandeln eines Objekts als nicht vorhanden bewiesen wird, da *die Abwesenheit eines [unsichtbaren Objekts], in dessen Fall nicht alle notwendigen Bedingungen für seine Wahrnehmung erfüllt sind, nicht bewiesen werden kann, auch wenn es kein Erfassen (upalabdhi) mittels der [sinnlichen] Wahrnehmung (pratyakṣa) seitens des erkennenden Subjekts gibt.* In diesem Fall [bedeutet die Voraussetzung, dass] alle notwendigen Bedingungen für die Wahrnehmung [eines Objekts] erfüllt sind, das spezifische Eigenwesen (d.h. das Objekt selbst) und die Gesamtheit aller anderer Ursachen [für seine Wahrnehmung].¹⁸³ [Hier bedeutet] das spezifische Eigenwesen [des Objekts] das, was [für den Beobachter] nicht durch die dreifache Entfernung entfernt ist,¹⁸⁴ [d.h.] die Form [des Objekts], die das Erscheinungsbild in der Wahrnehmung des erkennenden Subjekts ist, im Unterschied zum Erscheinungsbild [in der Wahrnehmung]

kīrti, there was a use of *adr̥śyānupalabdhi* which was fully probative. In other words, Tibetans recognized two equally valid, but different types of *anupalabdhihetu*, viz. the familiar *dr̥śyānupalabdhi* (*snañ ruñ ma dmigs pa*), non-apprehension of a perceptible thing, and a specific, well-circumscribed use of *adr̥śyānupalabdhi* (*mi snañ ruñ ma dmigs pa*), non-apprehension of an imperceptible thing. Dharmakīrti thus supposedly recognized a type of *adr̥śyānupalabdhihetu* which could not be assimilated to the frequently criticized fallacious use, but which actually was a valid reason for proving a certain type of negative proposition. ... At any rate, following the Tibetan scholastic, both sorts of valid *anupalabdhihetu* were of *equal status*, and led to negations and hence to inferential *pramāṇas* which were equally full-fledged and equally authoritative.”

¹⁸² VNT p. 18.20: *sāadhanāṅgasyety adhyāhāryam*.

¹⁸³ Vgl. p. 144 und NB 2.13-14 (zitiert in n. 9).

¹⁸⁴ Siehe oben, p. 164 und n. 27f.

von etwas, dessen Form nicht es selbst (d.h. das Objekt) ist. Ein solches [potentiell wahrnehmbares spezifisches Eigenwesen], das auf solche Weise nicht wahrgenommen wird, obwohl alle anderen für seine Wahrnehmung notwendigen Bedingungen erfüllt sind, ist [eben] Gegenstand des Behandeln als etwas nicht Vorhandenes. Wenn [der Sachverhalt] anders als dieser gerade geschilderte [Wahrnehmungsgrund] ist, erfolgt Zweifel [bezüglich der Abwesenheit des unsichtbaren Objekts], wobei [auch in diesem Fall die Nichtwahrnehmung] das [beweisende] Zeichen (d.h. der logische Grund) ist.¹⁸⁵

Der gesamte Abschnitt spricht eindeutig gegen die Möglichkeit eines nicht anzweifelbaren Beweises aufgrund der Nichtwahrnehmung eines Objekts, in dessen Fall nicht alle notwendigen Bedingungen für seine Wahrnehmung – die neben der “Gesamtheit aller anderer Wahrnehmungsursachen” (*kāraṇāntarasākalya*) das sichtbare spezifische Eigenwesen beinhalten – erfüllt sind. Das Objekt, das für den Beobachter “durch die dreifache Entfernung entfernt ist” (**trividhena viprakarṣeṇa viprakṛṣṭam*), d.h. “die dem Ort, der Zeit und dem Eigenwesen (d.h. dem Typus) nach entfernt sind”, muss unsichtbar sein.¹⁸⁶ Wenn also in einer bestimmten Beobachtungssituation keine Wahrnehmung von Unsichtbarem auftritt, kann man zweifeln, ob es vorhanden ist oder nicht.

Bibliographie

- AK Vasubandhu: Abhidharmakośa. (1) Swami Dwarikadas Shastri (Hrsg.), *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomītra*. [Bauddha Bharati Series 5, 6, 7, 9]. Vārāṇasī: Bauddha Bharati, ²1987. (2) P. Pradhan (Hrsg.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. [Tibetan Sanskrit Works Series 8]. Patna: Bauddha Bharati, 1967.
- AKBh Vasubandhu: Abhidharmakośabhāṣya. Siehe AK.

¹⁸⁵ VN₁ p. 18.2-19.3 = VN₂ p. 4.20-5.6 = VN₃ § 9, p. 11: *anupalabdihāv apī pratipattur upalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdhisādhanam samarthanam, tādrīśyā evānupalabdher[†] asadvyavahārasiddheḥ, anupalabdhilakṣaṇaprāptasya pratipattipratyakṣopalabdhiniṣṛtāv apy abhāvāsiddheḥ. tatropalabdhilakṣaṇaprāptiḥ svabhāvaviśeṣaḥ kāraṇāntarasākalyam ca. svabhāvaviśeṣo yan na trividhena viprakarṣeṇa viprakṛṣṭam, yad anātmārūpapratibhāsavivekena pratipattipratyakṣapratibhāsarūpam. tādrīśaḥ satsv anyeṣūpalambhapratyayeṣu tathānupalabdho[‡] sadvyavahāravīṣayaḥ. tato[‡] nyathā[‡] sati līṅge saṃśayaḥ. [†] VN₁: tādrīśyasyātra cānupalabdher; [‡] VN₁: sadvyavahāravīṣayasto[‡] nyathā.*

¹⁸⁶ Siehe oben, p. 164f. und n. 28.

- ĀIP Dīnnāga: Ālambanaparīkṣā. N. Aiyaswami Sastri (Hrsg., Übers.), *Ālambana-parīkṣā of Dīnnāga with the Commentary of Dharmapāla*, restored into Sanskrit from Tibetan and Chinese versions and edited with copious extracts from Vinītadeva's Commentary. Madras: The Adyar Library, 1942.
- ĀMī Samantabhadra: Āptamīmāṃsā. (1) Vamśīdhar (Hrsg.), *Aṣṭasahasrī tarkikacakra-cūḍāmaṇṣyādvādavidyāpatinā śrīvidyānandasvāminā nirākṛta*. Bombay: Nirṇaya Sāgara Press, 1915. (2) Nagin Shah (Hrsg., Übers.), *Samantabhadra's Āptamīmāṃsā. Critique of an Authority* [Along with English Translation, Introduction, Notes and Akalaṅka's Sanskrit Commentary Aṣṭaśatī]. [*Sanskritsanskriti Granthamālā* 7]. Ahmedabad: Dr. Jagruti Dilip Sheth, 1999.
- AṣS Vidyānanda Pātrakesarīsvāmin: Aṣṭasahasrī. Siehe ĀMī₁.
- AṣŚ Akalaṅka: Aṣṭaśatī. Siehe ĀMī₁ und ĀMī₂.
- Balcerowicz 1999 Piotr Balcerowicz, How could a Cow be Both Synchronically and Diachronically Homogenous, Or on the Jaina Notions of *tiryak-sāmānya* and *ūrdhvatā-sāmānya*. In: N.K. Wagle – Olle Qvarnström (Hrsg.), *Approaches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*. Proceedings of the International Conference on Approaches to Jaina Studies: *Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*, 31.03-2.04.1995 Toronto. [*South Asian Studies Papers* 11]. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, p. 211-237.
- Balcerowicz 2001 Id., *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective*. Critical Edition and English Translation of Logical-Epistemological Treatises: Nyāyāvātāra, Nyāyāvātāra-vivṛti and Nyāyāvātāra-tippaṇa with Introduction and Notes. Bd. 1-2. [*Alt- und Neu-Indische Studien* 53,1-2]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.
- Balcerowicz 2003 Id., Is "Inexplicability Otherwise" (*anyathānupapatti*) Otherwise Inexplicable? *Journal of Indian Philosophy* 31/1-3 (2003) 343-380 [= *Proceedings of the International Seminar "Argument and Reason in Indian Logic" 20-24 June, 2001 – Kazimierz Dolny, Poland*, hrsg. von Piotr Balcerowicz].
- Balcerowicz 2005 Id., *Pramāṇas and Language*. A Dispute between Dīnnāga, Dharmakīrti and Akalaṅka. *Journal of Indian Philosophy* 33/4 (2005) 343-400.
- Balcerowicz bevorstehend a Id., On the Relationship of the *Nyāyāvātāra* and the *Sammatī-tarka-prakarāṇa*. Bevorstehend in *Indologica Taurinensia*.

- Balcerowicz bevorstehend b Id., Dharmakīrti's Criticism of the Jaina Doctrine of Multiplexity of Reality (*anekānta-vāda*), bevorstehend in *Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Wien, 23-27. August 2005*.
- Berkeley 1909-1914 George Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists*. [*The Harvard Classics* 37,2]. New York: P.F. Collier & Son Company, 1909-1914.
- Bocheński 1956 J.M. Bocheński, *Formale Logik*. Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 1956.
- BTBh Mokṣākaragupta: Bauddhatarkabhāṣā. (1) H.R. Rangaswami Iyenagar (Hrsg.), *Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitārīpāda* with a Foreword by Mahāmahopādhyāya Vidhuśekhara Bhattācārya. Mysore: The Hindustan Press, 1952. (2) Siehe Kajiyama 1966.
- DPS Candramati (Maticandra): Daśapadārthaśāstra (Daśapadārthī). Siehe Miyamoto 1996.
- DNC Mallavādin Kṣamāśramaṇa: Dvādaśāranayacakra. Muni Jambūvijayaḥ (Hrsg.), *Dvādaśāraṇaḥ Nayacakraṇaḥ of Ācārya Śrī Mallavādi Kṣamāśramaṇa*. With the commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Ācārya Śrī Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa. Pt. I (1-4 Aras), Bhāvnagar: Śrī-Jaina-Ātmānaṃda-sabhā, 1966 [Nachdruck: Bhāvnagar 2000]; Pt. II (5-8 Aras); Bhāvnagar 1976; Pt. III (9-12 Aras): Bhāvnagar 1988.
- DNCV Siṃhasūri: Nyāyāgamānusāriṇī Dvādaśāranayacakravṛtti. Siehe DNC.
- Dreyfus 1997 Georges B.J. Dreyfus, *Recognizing Reality*. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Halbfass 1992 Wilhelm Halbfass, *On Being and What There Is*. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany: SUNY, 1992.
- Hattori 1968 Masaaki Hattori, *Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣa-pariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Edition of Tibetan Translations and the Sanskrit Text as well as the English Translation of the Chapter I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- Hayes 1988 Richard P. Hayes, *Dignāga on the Interpretation of Signs*. [*Studies of Classical India* 9]. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1988.
- HB Dharmakīrti: Hetubindu. Siehe Steinkellner 1967a und Steinkellner 1967b.

- HBṬ Arcāṭa Bhaṭṭa: Hetubinduṭīkā. Sukhlalji Sanghavi – Muni Shri Jinavijayaji (Hrsg.), *Hetubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcāṭa with the Sub-Commentary entitled Āloka of Durveka Miśra*. Baroda: Baroda Oriental Institute, 1949.
- Honda 1988 Megumu Honda, Vaiśeṣika Sūtorā oboegaki II [Notes on the Vaiśeṣikasūtra II]. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* [*Journal of Indian and Buddhist Studies*] 37/1 (1998) 472-467 [zitiert nach Isaacson 1993].
- Isaacson 1993 Harunaga Isaacson, Yogic Perception (*yogipratyakṣa*) in Early Vaiśeṣika. *Studien zur Indologie und Iranistik* 18 (1993) 139-160.
- Iwata 1991 Takashi Iwata, On the Classification of Three Kinds of Reason in *Pramāṇa-viniścaya* III – Reduction of Reasons to *svabhāva-hetu* and *kārya-hetu*. In: Ernst Steinkellner et al. (Hrsg.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11-16, 1989. [*Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften* 222]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, p. 85-96.
- Kajiyama 1966 Yuichi Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy*. An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣakaragupta. Kyoto 1966.
- Katsura 1992 Shoryu Katsura, Dignāga and Dharmakīrti on *Adarśanamātra* and *Anupalabdhi*. *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 46/1 (1992) 222-231 [= Commemoration Volume for Jacques May].
- Katsura 1999 Shoryu Katsura (Hrsg.), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997. [*Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* 32]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.
- Kellner 1997 Birgit Kellner, *Nichts bleibt nichts*. Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas *abhāvapramāṇa*. Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṅgraha vv. 1647-1690 mit Kamalaśīlas Tattvasaṅgrahapañjikā sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negativer Erkenntnis in der indischen Philosophie. [*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 39]. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1997.
- Kellner 1999 Id., Levels of (Im)perceptibility. Dharmottara on the *Dṛśya* in *Dṛśyānupalabdhi*. In: Katsura 1999, p. 193-208.

- Kellner 2001 Id., Negation – Failure or Success? Remarks on an Allegedly Characteristic Trait of Dharmakīrti's *Anupalabdhi*-Theory. *Journal of Indian Philosophy* 29 (2001) 495-517.
- Kellner 2003 Id., Integrating Negative Knowledge into *Pramāṇa* Theory: The Development of the *Dr̥ṣyānupalabdhi* in Dharmakīrti's Earlier Works. *Journal of Indian Philosophy* 31/1-3 (2003) 121-159 [= *Proceedings of the International Seminar "Argument and Reason in Indian Logic" 20-24 June, 2001 – Kazimierz Dolny, Poland*, hrsg. von Piotr Balcerowicz].
- Kitagawa 1965 Hidenori Kitagawa, A Refutation of Solipsism (Annotated Translation of the *Santānāntarasiddhi*). Appendix I. In: Id., *Indo Koten Ronrigaku no Kenkyū – Jinna (Dignāga) no Taikei [A Study of Classical Indian Logic – A System of Dignāga]*. Tokyo: Suzuki Gakujutsu Zaidan, 1965.
- LT Akalaṅka: Laghīyastraya. (1) Kallāpā Bharamāppā Niṭṭve (Hrsg.), *Laghīyastrayādisaṅgrahaḥ*. 1. *Bhaṭṭākalaṅkadevakṛtaṃ laghīyastrayaṃ ānantakīrtiracitatātāpāryavṛttisahitam*; 2. *Bhaṭṭākalaṅkadevakṛtaṃ svarūpasambodhanam*; 3-4. *Anantakīrtikṛtalaghūbhatsarvajñāsiddhī ca*. [*Māṅikacandra-Digambara-Jaina-Grantha-Mālā* I]. Bombay: Nāthūrām Premī Maṁtrī – Māṅikacandra-Digambara-Jaina-Grantha-Mālā-Samiti, 1915. (2) Mahendra Kumār Nyāya Śāstri (Hrsg.), *Nyāya-kumudacandra of Śrīmat Prabhācandrācārya*. A Commentary on Bhaṭṭākalaṅkadeva's Laghīyastraya. With an Introduction (*Prastāvanā*) by Kailāścandra Śāstri. 2 Vols. [*Sri Garib Dass Oriental Series* 121]. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991 [1. Aufl.: Bombay 1938-1942]. (3) Nyāyācārya Mahendra Paṇḍita Kumār Śāstri (Hrsg.), *Śrīmad bhaṭṭākalaṅkadevaviracitam Akalaṅkagranthatrayam* [Svopajñavivṛttisahitam Laghīyastrayam, Nyāyaviniścayaḥ, Pramāṇasaṅgrahaś ca]. Ahmadābād: Sarasvatī Pustak Bhaṇḍār, 1996 [1. Aufl.: Ahmedabad – Calcutta 1939].
- LTTV Abhayacandrasūri: Laghīyastrayatātparyavṛtti [Syādvādbhūṣaṇa]. Siehe LT.
- LTV Akalaṅka: Laghīyastrayavivṛti. Siehe LT.
- Miyamoto 1996 Keiichi Miyamoto, *The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣikas With An Appendix: Daśa-padārthī of Candramati* (A Translation with a Reconstructed Sanskrit Text, Notes and a Critical Edition of the Chinese Version). [*Bhandarkar Oriental Series* 28]. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1996.

- Mookerjee – Nagasaki 1964 Satkari Mookerjee – Hojun Nagasaki, *The Pramāṇa-vārttikam of Dharmakīrti*. An English Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments (Kārikas I-LI). [*The Nava Nālandā Mahāvihāra Research Publication* 4]. Nalanda – Patna: Nava Nālandā Mahāvihāra, 1964.
- MŚV Kumārila Bhaṭṭa: Mīmāṃsāslokavārttika. Dvārikādāsa Śāstrin (Hrsg.), *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāya-ratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*. [*Ratnabharati Series* 3]. Varanasi: Tārā Publications, 1978.
- MŚV† Sucaritamīśra: Mīmāṃsāslokavārttikaṭīkā [Kāśikā]. Sāmbaśiva Śāstri – V.A. Rāmasvāmī Śāstri (Hrsg.), *Ślokavārttikam Sucaritamīśrapraṇūṭayā Kāśikākhyayā ṭīkayā sametam*. 3 Vols. [*Trivandrum Sanskrit Series* 23, 29 and 31]. Trivandrum: CBH Publications, 1926-1943.
- NAV Siddharṣigaṇin: Nyāyāvatarāvivṛti. Siehe Balcerowicz 2001.
- NB Dharmakīrti: Nyāyabindu. Dalsukhbhai Malvania (Hrsg.), *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottara-pradīpa* [Being a Subcommentary on Dharmottara's Nyāyabindu-ṭīkā, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1955 [Nachdruck 1971].
- NBh Vātsyāyana Pakṣilasvāmin: Nyāyabhāṣya. Siehe NS.
- NBhū Bhāsarvajña: Nyāyabhūṣaṇa. Svāmī Yogīndrananda (Hrsg.), *Śrīmadācāryabhāsarvajñapraṇūṭasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*. [*Ṣaḍḍa rśanaparakāśanagranthamālā* 1]. Vārāṇasī: Ṣaḍḍarśana Prakāśana Pratiṣṭhānam, 1968.
- NB† Dharmottara: Nyāyabinduṭīkā. Siehe NB.
- NKan Śrīdhara Miśra: Nyāyakandalī. Siehe PBh₁.
- NKC Prabhācandrasūri: Nyāyakumudacandra. Siehe LT₂.
- NMa Jayantabhaṭṭa: Nyāyamañjarī. Gaurinath Sastri (Hrsg.), *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa with the Commentary of Granthibhaṅga by Cakradhara*. Part 1-3. [*M.M. Śivakumārasāstri-Granthamālā* 5]. Vārāṇasī: Sampūrṇānand Saṃskṛt Viśvavidyālaya, 1982, 1983, 1984.
- NRĀ Pārthasārathi Miśra: Nyāyaratnākara. Siehe MŚV.
- NS Akṣapāda Gautama: Nyāyasūtra. Anantalal Thakur (Hrsg.), *Gautamīyanīyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- NSā Bhāsarvajña: Nyāyasāra. Siehe NBhū.

- NV Uddyotakara: Nyāya[bhāṣya]vārttika. Pt. Vindhyeśvarī Prasāda Dvivedin (Hrsg.), *Nyāyavārttika*. Vārāṇasī 1916-1918 [Nachdruck Delhi: Eastern Book Linkers, 1986].
- NVi Akalaṅka Bhaṭṭa: Nyāyaviniścaya. (1) Nyāyācārya Mahendra Paṇḍita Kumār Śāstri (Hrsg.), *Śrīmadbhāṭṭākalāṅkadevaviracitam Akalaṅkagranthatrayam* [Svopajñavivṛtisahitam Laghīyastrayam, Nyāyaviniścayaḥ, Pramāṇasaṅgrahaś ca]. Ahmadābād: Sarasvatī Pustak Bhaṇḍār, 1996 [1. Aufl.: Ahmedabad – Calcutta 1939]. (2) Mahendra Kumar Jain (Hrsg.), *Nyāyaviniścayavivaraṇa of Śrī Vādirāja Sūri, the Sanskrit Commentary on Bhaṭṭa Akalaṅkadeva's Nyāyaviniścaya*. Vol. 1-2. Vārāṇasī: Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, 1949, 1955 [2. Aufl.: Delhi: Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, 2000].
- NViV Vādirājasūri: Nyāyaviniścayavivaraṇa. Siehe NVi.
- PBh Praśastapāda: Praśastapādabhāṣya (Padārthadharmasaṅgraha). (1) Vindhyeśvarī Prasāda Dvivedin (Hrsg.), *The Praśastapāda Bhāṣya with Commentary Nyāyakandālī of Śrīdhara*. Vārāṇasī 1895 [2. Aufl.: Delhi: Sri Satguru Publications, 1984]. (2) Johannes Bronkhorst – Yves Ramseier (Hrsg.), *Word Index to the Praśastapādabhāṣya*. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
- PBhTŚ Śāṅkara Miśra: Praśastapādabhāṣyaṭīkāsaṅgraha. Vindhyeśvarī Prasāda Dvivedin (Hrsg.), *Praśastapādabhāṣyaṭīkāsaṅgrahaḥ, tatra kaṇḍādarahasyam, śrīśāṅkaramiśraviracitam*. [Chowkhambā Sanskrit Series 231, 255]. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1917.
- PMi Hemacandrasūri: Pramāṇamīmāṃsā. Satkari Mookerjee – Nathmal Tatia (Hrsg.), *Hemacandra's Pramāṇamīmāṃsā*. Text and Translation with Critical Notes. Varanasi: Tara Publications, 1970.
- PMiV Hemacandrasūri: Pramāṇamīmāṃsāsvopajñavṛtti. Siehe PMi.
- Potter 1968 Karl H. Potter, Astitva Jñeyatva Abhidheyatva. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 12-13 (1968) 275-280 [= *Festschrift für Erich Frauwallner*].
- Potter 1995 Id., *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. II: *Indian Metaphysics and Epistemology*. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1977 [Indische Ausgabe: Delhi: Motilal Banarsidass, 1977; Nachdruck: 1995].

- PP Candrakīrti: Prasanna-padā. Louis de La Vallée Poussin (Hrsg.), *Madhyamakavṛttiḥ Mūlamadhyamaka-kārikās de Nāgarjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. [Bibliotheca Buddhica 4]. St.-Petersbourg 1903-1913 [Nachdruck: Osnabrück 1970].
- Preisendanz 1994 Karin Preisendanz, *Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspati Miśras II*. [Alt- und Neu-Indische Studien 46/1-2]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.
- PSa Akalaṅka: Pramāṇasaṅgraha. Siehe LT₃, p. 97-127.
- PSā Kundakunda: Pavayaṇasāra [Pravacanasāra]. A.N. Upadhye (Hrsg.), *Śrī Kundakundācārya's Pravacanasāra (Pavayaṇasāra), a Pro-Canonical Text of the Jainas*. The Prakṛit Text Critically Edited with the Sanskrit Commentaries of Amṛtacandra and Jayasena. Agās (Gujarat): Śrī Paramaśruta-Prabhāvaka-Maṇḍala, Śrīmad Rājacandra Āśrama, 1984 [1. Aufl.: Bombay 1935].
- PSaV Akalaṅka: Pramāṇasaṅgrahavivṛti. Siehe LT₃, p. 97-127.
- PV Dharmakīrti: Pramāṇavārttika. (1) Rāhula Sāṅkṛtyāyana (Hrsg.), *Pramāṇavārttikam Ācāryamanorathanandikṛtayā vṛtṭiyā samvalitam* [Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam with a Commentary by Manorathanandin]. Parts I-II. Appendix to *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24-26 (1938-1940). (2) Dalasukha Mālavāṇiyā (Hrsg.), *Ācārya Dharmakīrti kṛta Svārthānumānapariccheda*. [Hindu Vishvavidyalaya Nepal Rajya Sanskrit Series 2]. Varanasi: Hindu Vishvavidyalaya Sanskrit Publication Board, [1959]. (3) Raniero Gnoli (Hrsg.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary*. Text and Critical Notes. [Serie Orientale Roma 23]. Roma: ISMEO, 1960. (4) Yūsho Miyasaka (Hrsg.), *Pramāṇa-vārttika-kārikā* (Sanskrit and Tibetan). [Chapter 2 = *Pramāṇasiddhi*, Chapter 3 = *Pratyakṣa*, Chapter 4 = *Parārthānumāna*]. *Acta Indologica [Indo-koten-kenkyū]* 2 (1971/1972) 1–206.
- PVA Prajñākaragupta: Pramāṇavārttikālaṅkāra. Rāhula Sāṅkṛtyāyana (Hrsg.), *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta* (Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam). Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.
- PVin I Dharmakīrti: Pramāṇaviniścaya I (Pratyakṣa). Tilmann Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayah*. 1. Kapitel: *Pratyakṣam*. [Veröffentlichungen der Kommission

- für *Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens* 3]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1966.
- PVin II Dharmakīrti: Pramānaviniścaya II (Svārthānumāna). (a) Tibetischer und Sanskrit-Text. Siehe Steinkellner 1973. (b) Deutsche Übersetzung und Anmerkungen. Siehe Steinkellner 1979.
- PVSV Dharmakīrti: Pramānavārttikasvavṛtti. (1) Siehe PV₂. (2) Siehe PV₃.
- PVSVṬ Karṇakagomin: Pramānavārttikasvavṛttiṭīkā. Rāhula Sāṅkṛtyāyana (Hrsg.), *Ācāryadharmakīrteḥ pramānavārttikam (svārthānumānaparicchedah) svopajñavṛtṭiyā Karṇakagomiviracitayā tatṭīkayā ca sahītam*. Pāhābād: Kitāb Mahal, 1943 [Nachdruck: Kyoto 1982].
- PVV Manorathanandin: Pramānavārttikavṛtti. Siehe PV₁.
- Rigs gter Rañ 'grel Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan, *Tshad ma rigs pa'i gter gyi Rañ 'grel*. In: bSod nams rgyal mtsho (Hrsg.), *The Complete Works of Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan*. [The Complete Works of the Great Masters of the Sa Skya Sect of the Tibetan Buddhism 5]. Tokyo: Tokyo Bunko, 1968.
- Ruegg 1981 David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyama School of Philosophy in India*. [A History of Indian Literature VII/1]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- RVār Akalaṅka: Tattvārthavārttika (Rājavārttika). Mahendra Kumar Jain (Hrsg.), *Tattvārtha-vārttika [Rājavārttika] of Śrī Akalaṅkadeva*. Edited with Hindi Translation, Introduction, Appendices, Variant Readings, Comparative Notes etc. Parts I-II. [*Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Grantha-mālā* 10, 20 (Sanskrit Grantha)]. Delhi: Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, 1953-1957 [2. Aufl.: Delhi 1982].
- SAS Dharmakīrti: Santānāntarasiddhi. Siehe Kitagawa 1965.
- ŚBh Śabarāsvāmin: Mīmāṃsāsābarabhāṣya. Yudhiṣṭhira Mīmāṃsaka (Hrsg.), *Mīmāṃsāsābarabhāṣyam*. Bd. 1. Bahālgadh Sonīpat (Haryāṇā): Śrī Śāntisvarūp Kapūr, Rāmālāl Kapūr Trust Press, 1987.
- Shah 1967 Nagin J. Shah, *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy*. A Study. [*Lalbhāi Dalpatbhāi Series* 11]. Ahmedabad: Bhāratīya Sanskrit Vidyamandir – L.D. Institute of Indology, 1967.
- Singh 1984 Amar Singh, *The Heart of Buddhist Philosophy*. Dīnṅāga

- and Dharmakīrti. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1984.
- SK Īśvarakṛṣṇa: Sāṃkhyakārikā. Nārāyaṇacarāṇa Śāstri – Śvetavaikuṇṭha Śāstri (Hrsg.), *Sāṃkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*, With the Commentaries of Svāmin Nārāyaṇa, Gauḍapādācārya and Tattvakaumudī of Vācaspati Miśra with Kiraṇāvalī of Kṛṣṇavallabhācārya Svāminārāyaṇa. Banaras: 1937 [Nachdruck: Vārāṇasī: Vyāsaprakāśan, 1989.]
- Sørensen 1986 Per K. Sørensen, *Candrakīrti: Triśaraṇasaptati*. The Septuagint on the Three Refuges. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1986.
- SSā Kundakunda: Samayasāra. Pannālāl Jain (Hrsg.), *Śrīmadbhagavatkundakundācāryaviracitaḥ Samayasāraḥ Ātmakhyātītātpāryavṛtti-ātmakhyātibhāṣāvacanikā iti Tīkātrayopetaḥ*. Agās: Śrī Paramaśruta Prabhāvaka Maṇḍala – Śrīmad Rājacandra Āśrama, 1997.
- Steinkellner 1967a Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*. Teil I: *Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 4]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1967.
- Steinkellner 1967b Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*. Teil II: *Übersetzung und Anmerkungen*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 5]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1967.
- Steinkellner 1971 Ernst Steinkellner, Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 15 (1971) 179-211.
- Steinkellner 1973 Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayah*, 2. Kapitel: *Svārthānumānam*. Teil I: *Tibetischer Text und Sanskrittexte*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 12]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1973.
- Steinkellner 1979 Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayah*, 2. Kapitel: *Svārthānumānam*. Teil II: *Übersetzung und Anmerkungen*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 15]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979.
- Steinkellner 1991 Ernst Steinkellner, Dharmakīrti on the Inference of Effect (*Kārya*). In: Li Zheng – Jiang Zhongxin (Hrsg.), *Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of his 80th Birthday*. Jiangxi 1991, p. 711-736.

- SvSt Samantabhadra: Svayambhūstotra. Jugal Kiśor Mukh-tār ‘Yugavīra’ (Hrsg.), *Śrīmatṣvāmīsamaṅgabhadrācārya-viracita Caturviṃśatījinastavanātmaka Svayambhūstotra (Stutiparaka Jaināgama)*. [Virasevāmandiragranthamālā 7]. Sahāranapura: Vira-sevā Mandira, Sarasāvā Jilā, 1951.
- Tillemans 1995 Tom J.F. Tillemans, Dharmakīrti and Tibetans on *Adṛśyānupalabdhihetu*. *Journal of Indian Philosophy* 23 (1995) 129-149.
- Tola – Dragonetti 1982 Fernando Tola – Carmen Dragonetti, Dignāga’s *Ā-lambanaparīkṣāvṛtti*. *Journal of Indian Philosophy* 10 (1982) 105-134.
- TS Umāsvāmin: Tattvārthasūtra. M.K. Mody (Hrsg.), *Tattvārthādhigama by Umāsvāmi Being in the Original Sanskrit with the Bhāṣya by the Author Himself*. [Bibliotheca Indica 1044, 1079, 1118] Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1903-1905 [= Śvetāmbara-Rezension].
- TSaP Kamalaśīla: Tattvasaṅgrahapañjikā. (1) Embar Krishna-macharya (Hrsg.), *Tattvasaṅgraha of Śāntarakaṣita with the Commentary of Kamalaśīla*. 2 Vols. [Gaekwad’s Oriental Series]. Baroda: Oriental Institute, 1926 [Nachdruck: 1984, 1988]. (2) Dvarikadas Shastri (Hrsg.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakaṣita with the Commentary ‘Pañjikā’ of Shri Kamalaśīla*. 2 Vols. [Bauddha Bharati Series I]. Vārāṇasī: Bauddha Bharati, 1981-1982.
- Ui 1917 Hakuju Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy According to the Daśapadārtha-śāstra*. Chinese Text with Introduction, Translation, and Notes. London: The Royal Asiatic Society, 1917.
- Van Bijlert 1989 Vittorio A. van Bijlert, *Epistemology and Spiritual Authority*. The Development of Epistemology and Logic in the Old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology with an Annotated Translation of Dharmakīrti’s *Pramāṇavārttika II (Pramāṇasiddhi)* vv. 1-7. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 20]. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1989.
- VN Dharmakīrti: Vādanyāya. (1) Rāhula Sāṅkṛtyāyana (Hrsg.), *Ācāryyadharmakīrtteḥ vādanyāyaḥ ācāryyaśāntarakaṣitapraṇītayā vipaṅcītārthābhīdhayaḥ ṭīkayā samvālitaḥ*. Appendix to *JBORS* 21-22 (1935-1936). (2) Michael Torsten Much, *Dharmakīrtis Vādanyāyaḥ*. Teil I: *Sanskrit-Text*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 25]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991. (2a) Michael Torsten Much, *Dharmakīrtis Vādanyāyaḥ*.

- Teil II: *Übersetzung und Anmerkungen*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprache und Kulturen Südasiens 25]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991. (3) Pradeep P. Gokhale, *Vādanyāya of Dharmakīrti. The Logic of Debate*. Critically Edited and Translated with Introduction and Notes. [Bibliotheca Indo-Buddhica Series 126]. Shakti Nagar – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993.
- VNT‡ Śāntarakṣita: Vādanyāyaṭīkā. Siehe VN₁.
- VP Bhartṛhari: Vākyapadīya. Wilhelm Rau, *Bhartṛharis Vākyapadīya*. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen. [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII,4]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977.
- VS(C) Kaṇāda: Vaiśeṣikasūtra. Muni Jambuvijaya (Hrsg.), *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. With the Introduction by Anantalal Thakur. [Gaekwad's Oriental Series 136]. Baroda: Oriental Institute, 1961.
- VSV(C) Candrānanda: Vaiśeṣikasūtravṛtti. Siehe VS(C).
- VS(Ś) Kaṇāda: Vaiśeṣikasūtra. Jayanārāyaṇa Tarkapañcānana (Hrsg.), *Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda with the Commentaries Vaiśeṣikasūtrapaskāra of Śāṅkara Miśra and Kaṇādasūtravivṛti of Jayanārāyaṇa Tarkapañcānana*. [Bibliotheca Indica 34]. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1861.
- YA Samantabhadra: Yuktyanusāśana. Indra Lāl (Hrsg.), *Yuktyanusāśana of Samantabhadra*. Edited with the Tīkā of Vidyānandācārya. [Māṇikacandra-Digambara-Jaina-Grantha-Mālā]. Bombay: Nāthūrām Premī Mañtrī – Māṇikacandra-Digambara-Jaina-Grantha-Mālā-Samīti, 1921 (Sam. 1977).
- Yaita 1985a Hideomi Yaita, On *Anupalabdhi*. Annotated Translation of Dharmakīrti's *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (I). *Taishōdaigaku Daigakuin Kenkyūronshū* 9 (1985) 216-199.
- Yaita 1985b Hideomi Yaita, On *Anupalabdhi*. Annotated Translation of Dharmakīrti's *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (II). *Chizan Gakuhō* 34 (1985) 1-14.
- YBh Vyāsa: Yogabhāṣya. Siehe YS.
- YS Patañjali: Yogasūtra. Polakam Sri Rama Sastri – S.R. Krishnamurthi Sastri (Hrsg.), *Pāṭāñjalayogasūtrabhāṣya Vivaraṇam of Śāṅkarabhagavatpāda*. Madras: Government Oriental Manuscripts Library, 1952.