

STANISŁAW SCHAYER

## Kamalaśīlas Kritik des Pudgalavāda.

### Vorbemerkung.

1. Aus der Schule der buddhistischen Personalisten (Pudgalavādin: Vātsīputriya<sup>1)</sup> und Sāṃmitīya) besitzen wir bedauerlicherweise kein einziges Originalwerk. In der chinesischen Übersetzung ist zwar ein *Sāṃmitīyanikāyaśāstra* (NANJIO 1272) erhalten, der Text ist aber schlecht überliefert und bietet dem Verständnis grosse Schwierigkeiten. So sind wir vorderhand ausschliesslich auf Traktate anderer Schulen angewiesen, in denen der Pudgalavāda energisch bekämpft und als böse Irrlehre abgelehnt wird. Dass es nicht unbedenklich ist, die Nachrichten über eine philosophische Doktrin aus den polemischen Auseinandersetzungen bei den Gegnern zu schöpfen, braucht nicht gesagt zu werden. Wir sind darum noch weit davon entfernt, die Grundthesen des buddhistischen Personalismus wirklich zu verstehen.

Was wir aus dem *Kathāvatthu* erfahren, ist philosophisch wenig relevant. Auch die Diskussion im *Vijñānakāya*<sup>2)</sup>, welche übrigens „présente avec *Kathāvatthu* I, 1 des analogies étroites qui vont jusqu'à l'identité des formules“, ist nicht ergiebig und wohl dasselbe lässt sich über VASUMITRAS Darstellung der Sekten in dem *I-pu'-tsung-lun-lun*<sup>3)</sup> sagen. Eine wichtige, auf-

<sup>1)</sup> *Vātsīputriya* = *Vajjīputtaka*. Vgl. WALLESER, *Der ältere Vedānta*, S. 11 ff.

<sup>2)</sup> Übersetzt von de LA VALLÉE POUSSIN, *Études Asiatiques*, 1925, I, S. 343–376. Vgl. auch *L'Abhidharmakośa*, Intr. S. XXXIV.

<sup>3)</sup> Vgl. MASUDA, *Asia Major* II, 1925 und WALLESER, *Die Sekten des alten Buddhismus*, 1927.

schlussreiche Quelle für die Kenntnis des Pudgalavāda ist hingegen das neunte Kapitel des *Abhidharmakośa*, das *Pudgalapratiśedhaprakaraṇa* <sup>4)</sup>). In diesem Traktat diskutiert VASUBANDHU u. a. die These der Vātsīputriyas: *pratyutpannādhyātmikopāt-taskandhān upādāya pudgalaḥ prajñapyate* <sup>5)</sup> im Zusammenhang mit der Proportion *agni: indhana = pudgala: upādānaskandha*. Dasselbe Problem der „Konstitution“ des *pudgala* „auf dem Substrat“ und „in Korrelation“ zu den psychophysischen Elementen erörtern auch das *Madhyamakāśāstra* <sup>6)</sup> und der *Sūtrālamkāra*. Es ist dies das „zentrale Problem“ nicht nur des Pudgalavāda, sondern auch der modernen Psychologie. CANDRAKĪRTIS *Prasannapadā* und *Madhyamakāvātāra*, HSIUAN TSANGS *Vijñaptimātratāsiddhi* <sup>7)</sup> und andere Traktate enthalten gleichfalls Fragmente, die der Widerlegung des Pudgalavāda gewidmet sind. Sie gehen meistens auf *Abhidharmakośa* zurück <sup>8)</sup>. Was die nachstehende Kritik KAMALAŚĪLAS aus dessen *Pañjikā* zu *Tattvasaṃgraha* des ŚĀNTARAKṢITA <sup>9)</sup> betrifft, so bringt sie in sachlicher Hinsicht kaum etwas neues gegenüber den älteren Werken, ist aber trotzdem nicht uninteressant und verdient wohl unsere Beachtung. Sie führt den Beweis von der Irrealität des *avācya pudgala* nach allen Kunstregeln der Logik und ist ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der scholastischen Darstellungsmethode.

2. Die Rolle der Pudgalavādins in der Geschichte des Buddhismus ist verschieden beurteilt worden. Die älteren Forscher mit T. W. RHYS DAVIDS an der Spitze zweifelten nicht daran, dass der Anātmavāda im Sinne des Skandhavāda der Theravādins seit jeher die Grundthese des Buddhismus gewesen ist, dass also die Pudgalavādins die ursprüngliche Lehre

<sup>4)</sup> Übersetzt von STCHERBATSKY, *The Soul Theory of the Buddhists*, 1919 und von de LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa* 7—9, 1925.

<sup>5)</sup> Vgl. BUDDHAGHOSAS Kommentar zu *Kathāvatthu* I, 34: *rukkaṃ upādāya chāyāya viya indhanam upādāya aggissa viya ca rūpādāni upādāya puggalassa paññattim paññāpanam avabodhanam icchati*.

<sup>6)</sup> Kap. X (*agnīndhanaparīkṣā*), vgl. meine Übersetzung RO VII, 1930.

<sup>7)</sup> Übersetzt von de LA VALLÉE POUSSIN, *Buddhica* I, S. 14 ff.

<sup>8)</sup> Vgl. de LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa* 7-9, S. 229.

<sup>9)</sup> *Gaekwad Oriental Series*, vol. XXX, S. 125 ff.

gefälscht haben. De LA VALLÉE POUSSIN<sup>10)</sup> vertritt aber bereits seit dreissig Jahren die Ansicht „that the *pudgalavāda* is more in harmony with the *duḥkha satya* and the law of *karman* than the *nairātmyavāda*“. Ähnlich glaubte schon F. O. SCHRADER<sup>11)</sup>, dass Buddha die Seele nicht geleugnet hat. Vielmehr „wich seine Auffassung der letzteren von allem Althergebrachten derartig ab, dass er notwendig seinen Zeitgenossen als ein Seelenleugner erschien“. Gegenwärtig stehen auf diesem Standpunkt u. a. A. B. KEITH<sup>12)</sup> und Mrs. RHYS DAVIDS<sup>13)</sup>. Doch haben auch die Skandhavādins ihre Verteidiger<sup>14)</sup>. In Wirklichkeit ist diese Kontroverse bei dem heutigen Stand der Forschung nicht entscheidbar, da wir über die Lehre des Buddha selbst und seiner Urgemeinde nichts positives wissen. Die These des *nairātmya* lässt a priori verschiedene Deutungen zu und es ist schwer zu sagen, welche von ihnen die „ursprüngliche“ ist<sup>15)</sup>. Die Lehre von der „bloss nominalen Existenz“ (= *prajñapti*) ist bereits in der *Chānd. Up.*<sup>16)</sup> vorweggenommen und die Zerlegung des Individuums in kosmische Substanzen lehrt die *Bṛhad. Ār. Up.*<sup>17)</sup>. Der Skandhavāda ist also eine alte, an vorbuddhistische Vorstellungen anknüpfende Richtung. Der Pudgalavāda scheint jünger zu sein, ist aber möglicherweise ebenfalls vorbuddhistisch. In dem *pudgala*, welcher sich auf dem Substrat der *skandhas* empirisch manifestiert, welcher die „Bürde“ der *skandhas* auf sich nimmt und im

<sup>10)</sup> JRAS, 1901. Vgl. desselben Verfassers, *Bouddhisme, Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*, Troisième Edition, S. 156 ff.; *Nirvāna*, S. 94 ff.; *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, S. 99 ff., 197.

<sup>11)</sup> Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, 1902, S. 5 und *On the Problem of the Nirvāna*, JPTS 1905, S. 162.

<sup>12)</sup> Vgl. *Buddhist Philosophy* S. 81; *The Doctrine of the Buddha*, BSOS VI, 2, 1931.

<sup>13)</sup> *Gotama the Man*, 1928; *Sakya or Buddhist Origins*, 1931; *Felsenriffe der versunkenen Sakyalehre*, *Studia Indo-Iranica* 1931, S. 55 ff.

<sup>14)</sup> STCHERBATSKY, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, 1927, S. 4.

<sup>15)</sup> Vgl. meine *Ausg. Kap. aus der Prasannapadā*, 1931, (Einleitung). Nach WINTERITZ, AO I, 1929, S. 243 „the most plausible solution of the problem seems... that Gotama intentionally left the question what *attā*, the self, really was, unanswered“.

<sup>16)</sup> VI, 4: *apṛgād ādityād ādityatvaṃ vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyaṃ trīṇi rūpāṇīty eva satyam* usw.

<sup>17)</sup> II, 4, 12.

*samsāra* wandert, ist es nicht schwer den *bhūtātman* der jüngeren Upanishaden und des Epos wiederzuerkennen<sup>18)</sup>.

In der weiteren Entwicklungsgeschichte der buddhistischen Philosophie spielen die Pudgalavādins insofern eine wichtige Rolle, als sie historisch den Übergang von dem Hīnayāna zu dem Mahāyāna vermitteln<sup>19)</sup>. Das Verhältnis des *pudgala* zu den *skandhas* ist dem der *tathatā* zu den *dharmas* zum Teil analog. Auch ist die *tathatā*, ähnlich wie der *pudgala*, diskursiv unbestimmbar (*anirvacanīya*). Ob aber der *pudgala* das „Überpersönliche“ ist, das sich nur in Korrelation zu den psycho-physischen Elementen als „Person“ individualisiert, muss vorläufig dahingestellt bleiben. Der Zusammenhang des *pudgala* mit dem Tathāgata-Problem ist jedenfalls evident: ist doch der Tathāgata der *pudgala* par excellence<sup>20)</sup>. Schwieriger und komplizierter ist das Verhältnis des Pudgalavāda zum Vijñānavāda. Da wir über den älteren, hīnayānistischen Vijñānavāda der Sautrāntikas wenig wissen, ist auch diese Frage nicht zu entscheiden. Wir können nur feststellen, dass die Pudgalavādins mit den Vijñānavādins grundsätzlich nicht verwechselt werden dürfen. Weder der *ekarasaskandha* noch das *ālayavijñāna* sind mit dem *pudgala* identisch. Dagegen sind die Beziehungen zum *gotra*-Begriff bei den Yogācāras, wie OBERMILLER, *The Sublime Science*, S. 102 gezeigt hat, unverkennbar.

### Übersetzung der Vātsīputriyātmaparīkṣā.

[KAMALAŚĪLAS PAÑJIKĀ ZU TATTVASAṂGRAHA 336—349.]

#### § 1. Die Vātsīputriyas sind Pseudobuddhisten.

Um den *pudgala*, wie sich ihn die Vātsīputriyās vorstellen, zurückzuweisen, sagt [der Lehrer Śāntarakṣita]:

„Manche aber, sich auch für Jünger des Sugata haltend, beschreiben den ātman unter der Bezeichnung des *pudgala* als

<sup>18)</sup> Vgl. DEUSSEN, *Allg. Gesch. der Phil.* I, 3, S. 63; OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden*, S. 229.

<sup>19)</sup> Vgl. meine *Ausg. Kap. aus der Prasannapadā*, S. 88, Anm. 59.

<sup>20)</sup> Vgl. die *tathāgataparīkṣā* (Kap. XXII) im *Madhyamaka Śāstra*.

frei von Identität, Verschiedenheit usw.“ (336).

Manche = die Vātsiputriyas. Sich selbst auch für Jünger des Sugata haltend, postulieren sie unter der Bezeichnung des *puḍgala* einen *ātman*, welcher in Bezug auf Identität und Verschiedenheit gegenüber den *skandhas* unbestimmbar (*avācya*) ist. Indessen, wer sich zur Jüngerschaft des Sugata, des erhabenen Verkünders der Lehre von der Irrealität des *ātman*, bekennt, wie kann er [zu gleicher Zeit] der Ketzerei der *ātmadrṣṭi* ergeben sein? Auf diesen [Widerspruch] hinweisend, sagt [der Lehrer] ironisch <sup>21)</sup> (*upahāsapadam āha*): „sich auch für Jünger des Sugata haltend“. Denn also definieren [die Naiyāyikas] den *ātman*: 1) als den Täter verschiedener, reiner und nicht reiner Taten, 2) als den Geniesser gewünschter und nicht gewünschter Frucht der selbstgewirkten Tat und 3) als den Geniesser, welcher im *saṃsāra* wandert, indem er die alten *skandhas* aufgibt und die neuen *skandhas* ergreift <sup>22)</sup>. Das alles wird auch [von den Vātsiputriyas] für den *puḍgala* in Anspruch genommen. So ist der Unterschied [zwischen dem *ātman* und dem *puḍgala*] ein bloss terminologischer <sup>23)</sup> (*kevalam nūmni vivādah*).

<sup>21)</sup> Zu der Frage, ob die Puḍgalavādins Buddhisten sind, vgl. de LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa*, 9, *Notes Préliminaires*.

<sup>22)</sup> Vgl. *Tattvasaṃgraha* 171—175: „Andere wiederum (= die Naiyāyikas) postulieren den *ātman* als das Substrat des Wünschens usw., als an sich seiend, bewusstlos, ewig und allgegenwärtig. [Dieser *ātman*] ist der Täter der guten und der bösen Taten und der Geniesser ihrer Früchte, indem er die Verbindung mit dem Bewusstsein (*cetanā*) eingeht. Seinem Wesen nach ist er aber mit dem Bewusstsein nicht identisch. Er ist Täter, sofern er mit [den Aktionen des] Erkennens, des Wollens (= des Sich-Bemühens, *prayatna*) usw. in Verbindung steht. Ein Geniesser ist er aber, weil ihm das Bewusstsein von Lust und Unlust inhärent ist. Wenn er sich mit einem [neuen] Körper und mit anderen, neuen Vorstellungen (*buddhi*) und Gefühlen (*vedanā*) vereinigt, so nennt man das seine Wiedergeburt. Gibt er auf die Verbindung mit dem früher besessenen Körper, so ist das der Tod, worauf dann wieder die Geburt folgt“.

<sup>23)</sup> Das geben die Puḍgalavādins nicht zu. Denn auch sie lehren das *nairātmya*, sind also keine Ātmavādins. Der *puḍgala* ist kein *prthag-dharma*.

## § 2. Die Lehre der Vātsīputriyas von der Unbestimmbarkeit des pudgala.

Jetzt zeigt der Lehrer, wie diese [vermeintliche] Unbestimmbarkeit des *pudgala* [von den Vātsīputriyas] begründet wird: „Der *pudgala* ist nicht verschieden von den *skandhas*, weil sich daraus ein ketzerischer Standpunkt ergeben würde. Auch ist er nicht nicht verschieden mit Rücksicht auf die Konsequenz der Vielheit usw. Darum ist die Unbestimmbarkeit wohl am Platze“. (337).

Wenn der *pudgala* von den *skandhas* verschieden wäre, dann würde die *ātmadrṣṭi*, wie sie von den Nicht-Buddhisten fälschlich postuliert wird, die Folge sein. Und daraus würde sich [weiterhin] der [Begriff des] ewigen *ātman* ergeben (*śāśvatātmaprasaṅgaḥ*). Die Täterschaft, das Geniessersein usw. sind aber [als Attribute] des ewigen *ātman* nicht möglich, weil [der ewige *ātman*] ähnlich wie der leere Raum (*ākāśa*) absolut attributlos ist (*nirviśiṣṭatvād*). Ausserdem wurde der ewige *ātman* durch den Erhabenen abgelehnt und steht im Widerspruch mit der Feststellung der Schrift, dass alle *dharma*s nicht *ātman* sind.

Nun mag angenommen werden, dass [der *ātman* von den *skandhas*] nicht verschieden ist. Darauf erwidert der Vātsīputriya: „auch ist er nicht nicht verschieden“. In der Tat, wenn die *skandhas*, das *rūpa* usw. mit dem *pudgala* identisch wären, dann, aus der Identität mit den *skandhas*, d. h. aus der Wesensgleichheit mit ihnen, würde sich die Vielheit<sup>24)</sup> (*anekatā*) des *pudgala* ergeben. Man postuliert aber nur einen *pudgala*. Es heisst ja<sup>25)</sup>: „Ein *pudgala*, wenn er in dieser Welt

<sup>24)</sup> Vgl. CANDRAKĪRTIS *Madhyamakāvāta*, S. 245 (zitiert *Prasannapadā* S. 342): *skandhā ātmā ced atas tadbahulvād / ātmānaḥ syus te 'pi bhūyāṃsa eva*.

<sup>25)</sup> *Ang. Nik. I, 22: ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya bahujanasukhāya usw. — katamo ekapuggalo? — tathāgato araham sammā sambuddho*. Vgl. auch *Kathāvattu I, S. 65* und *Abhidharmakośa 9, S. 259*.

entstanden ist, entsteht usw.“ — [nämlich ein *pudgala*] wie der Tathāgata. Durch „usw.“ (nach den Worten „mit Rücksicht auf die Konsequenz der Vielheit“) [soll angedeutet werden], dass die [Gegensätze] Nichtewigkeit [und Ewigkeit] (*anityatva*) usw. mit eingeschlossen sind. [Ein weiteres Argument:] Ist der *pudgala* von den *skandhas* nicht verschieden, dann muss er, so wie die *skandhas*, die Eigenschaft des Aufhörens (*uccheditva*) besitzen<sup>26)</sup>. Daraus würde sich ergeben, dass die getane Tat vernichtet werden kann<sup>27)</sup>. Nun wurde aber die Lehre vom Aufhören [der Existenz und des *karma*] (*ucchedavāda*) durch den Erhabenen zurückgewiesen<sup>28)</sup>. Es steht somit [als Endergebnis dieser Analyse] fest, dass der *pudgala* unbestimmbar ist.

### I. Systematische Widerlegung.

(Der unbestimmbare Pudgala ist kein realer Gegenstand).

#### § 3. Das Hauptargument: die Unbestimmbarkeit schliesst die Realität aus.

„Diesen ist zu erwidern“. — In diesen Worten zeigt der Lehrer, dass auf Grund dessen, was die Vātsīputriyas selbst behaupten, nämlich auf Grund der Unbestimmbarkeit, der *pudgala* überhaupt kein realer Gegenstand ist (*vastuvat pudgalo na bhavati*).

„Diesen ist zu erwidern: der *pudgala* als absolute Realität existiert überhaupt nicht. Weiler in Bezug auf Identität und Verschiedenheit usw.<sup>29)</sup> unbestimmbar ist, ist er irreal wie eine Luftblume“. (338).

In der syllogistischen Formulierung (*prayoga*):

- [1. These: der *pudgala* ist kein realer Gegenstand.
2. Begründung: weil er in Bezug auf [die Alternative]

<sup>26)</sup> Vgl. *Madhyamaka Śāstra* XVIII, 1: *ātman skandhā yadi bhaved, udāyavyayabhāg bhavet.*

<sup>27)</sup> Vgl. *Madhyamakāvātāra* l. c.: *kartur nāsāt tatphalābhāva eva / bhv-ñjītānyenā 'rjitaṃ karma cānyaḥ.*

<sup>28)</sup> Auch der Pudgalavāda ist eine *madhyamā pratīpad* und meidet die beiden *antas* des *sāsvatavāda* und des *ucchedavāda*,

<sup>29)</sup> Ich lese: *tattvīmyatvādyavācyatvād.*

'Identität oder Verschiedenheit gegenüber einem realen Gegenstand' nicht bestimmbar ist].

3. Positive Instanz: Was in Bezug auf [die Alternative] 'Identität oder Verschiedenheit gegenüber einem realen Gegenstand' nicht bestimmbar ist, das ist nicht ein realer Gegenstand, wie z. B. die Luftblume<sup>80</sup>).

4. Negative Instanz (= *vaidharmyeṇa*): die *vedanā*<sup>81</sup>).

5. Anwendung: der *pudgala* ist in Bezug auf [die Alternative] 'Identität oder Verschiedenheit gegenüber einem realen Gegenstand' nicht bestimmbar.

Somit, infolge der Negation des Implikans (*vyāpakānupalabdhe*'), [muss auch das Implikat negiert werden. Wir gewinnen mithin:

6. den Schlusssatz: der *pudgala* ist kein realer Gegenstand].

#### § 4. Nachweis der Implikation zwischen Realität und Bestimmbarkeit.

Jetzt um zu zeigen, wie die Implikation (*vyāpti*) [zwischen Realität und Bestimmbarkeit] wirklich stattfindet, sagt der Lehrer:

„Das reale Sein überschreitet nicht die Alternative des Andersseins und der Identität. Was aber aller Realität bar ist, das darf wohl als unbestimmbar bezeichnet werden“. (339).

In der Tat, ein realer Gegenstand kann unmöglich die beiden [Möglichkeiten] der Identität und der Verschiedenheit gegenüber einem [beliebigen] realen Gegenstand überschreiten. Denn es gibt nicht eine dritte Möglichkeit (= *gatyantarābhāvād*). Sonst würde sich ergeben, dass auch [die *skandhas*], das *rūpa* usw. gegeneinander nicht bestimmbar sind. Deshalb darf nur etwas, was wesenlos (*nīrāpa*) und ohne Eigensein<sup>82</sup>) (*asvabhāva*)

<sup>80</sup>) D. h.: „wenn x gegenüber einem beliebigen realen Gegenstand y weder als „dasselbe“ noch als „nicht dasselbe“ bestimmt werden kann, dann ist x kein realer Gegenstand“.

<sup>81</sup>) *vedanā* ist ein realer Gegenstand. Denn sie ist identisch mit allen *vedanās* und verschieden von allen *rūpas*, *viññānas* usw. Sie ist „bestimmbar“.

<sup>82</sup>) Über den Begriff des *svabhāva* vgl. *Ausg. Kap. aus der Prasannapadā*, S. 54, Anm. 41.



ist, als unbestimmbar bezeichnet werden, nicht aber ein realer Gegenstand.

Dazu gibt der Lehrer eine nähere Erklärung:

„Der reale Gegenstand ist an die Alternative Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit gebunden. Die Unmöglichkeit der Aussage, ob etwas identisch oder nicht identisch usw. ist, kann nur gegenüber dem Irrealen, nicht aber gegenüber dem Realen zugelassen werden. Negiert man, dass A und B gleich sind, so ist dadurch evidenterweise B als ein besonderer Gegenstand gegenüber A und somit als Anderssein prädiziert. Und wenn man die Nichtidentität negiert, so ist das [gleichbedeutend mit der] Affirmation der Identität. Denn kein Gegenstand kann über [die Zweiteilung] der Realität in Identität und Verschiedenheit hinausschreiten“. (340—342).

Nur der reale Gegenstand ist an die Alternative Verschiedenheit oder Nicht-Verschiedenheit gebunden, nicht aber der irrealer Gegenstand. Daher ist die [prinzipielle] Unmöglichkeit der Aussage, ob etwas identisch oder verschieden usw. sei (*tattvānyatvādyanirdeśa*), nur gegenüber solchen Gegenständen zulässig, die ohne Eigensein (= irreal) sind, d. h. kein Eigensein besitzen (*svabhāvavirahiteṣu*). Gegenüber einem realen Gegenstand ist hingegen die Unmöglichkeit der Aussage, ob er identisch oder verschieden usw. ist, nicht zulässig. Das ist der Sinn. Denn in der Sphäre des Real-Gegenständlichen (*tatra = vastutve*) ist eine dritte Möglichkeit ausserhalb der Verschiedenheit und der Nicht-Verschiedenheit nicht vorhanden.

Um zu zeigen, warum eine dritte Möglichkeit nicht vorhanden ist, sagt der Lehrer: „[Negiert man, dass] A und B gleich sind, so ist dadurch usw.“ Nämlich: wenn man [die erste Möglichkeit] negiert, dass A = die Substanzen des *rūpa* usw. und B = der *pudgala* identisch sind, so ist dadurch B (= der *pudgala*) gegenüber A = den Substanzen des *rūpa*

usw. als das Anderssein (*anyatva*) prädiziert. Denn die Negation der Identität eines Gegenstandes mit einem anderen Gegenstand impliziert notwendigerweise die Affirmation der Wesensverschiedenheit (= *svabhāvāntaravidhināntariyakatvād vastuno vastvantara[tad]bhāvanīṣedhasya*<sup>83</sup>).

In der syllogistischen Formulierung:

[1. These: der *pudgala* ist gegenüber dem *rūpa* usw. ein 'anderes'.

2. Begründung: denn er besitzt nicht das Wesen des *rūpa* usw.].

3. Instanz: wenn der Gegenstand A das Wesen B nicht besitzt, so ist er gegenüber diesem Wesen ein 'anderes', z. B.: das *rūpa* gegenüber der *vedāna*<sup>84</sup>).

4. Anwendung: der *pudgala* besitzt nicht das Wesen des *rūpa* usw.

[5. Schlusssatz: der *pudgala* ist gegenüber dem *rūpa* usw. ein 'anderes'].

So lässt sich [aus der Nichtwesensgleichheit das Anderssein] analytisch deduzieren (= *iti svabhāvahetuḥ*<sup>85</sup>).

Wenn man aber die Nichtidentität, die Nichtwesensgleichheit (*atadrūpa*) eines realen Gegenstandes negiert, so ist das mit der Affirmation der Identität und des Nichtverschiedenseins gleichbedeutend. Denn die Negation der Verschiedenheit eines real seienden Gegenstandes gegenüber einem anderen [realen] Gegenstand impliziert notwendigerweise die Affirmation der Identität (= *tattvavidhināntariyakatvād vastusato 'rthāntarabhāvanīṣedhasya*). Sonst, d. h. wenn überhaupt kein Wesen des

<sup>83</sup>) Die *Gaekwad*-Ausgabe liest: *vastvantarabhāvāntīṣedhasya*.

<sup>84</sup>) Zum *svabhāva* der *vedanā* gehört der *viṣayānubhava*; das *rūpa* besitzt aber den *anubhava* nicht, darum ist das *rūpa* gegenüber der *vedanā* ein „anderes“ (*anyat*).

<sup>85</sup>) Über den *svabhāvahetu* vgl. *Nyāyabindu* II, 16: *svabhāvaḥ svasat-tāmātrabhāvīni sādhyadharme hetuḥ*. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic* II, S. 65 und 127 Anm. 1: „a reason which alone by itself is a sufficient ground for deducing the consequence, the consequence is contained in the reason, no other additional or accidental condition is needed“. Gemeint ist also der rein analytische Schluss. Der Gegensatz zu *svabhāvahetu* ist der empirische, auf dem Gesetz der Kausalität beruhende Schluss (*kāryahetu*). Vgl. KEITH, *Indian Logic*, S. 102.

Gegenstandes positiv behauptet wird, muss sich die Irrealität [dieses Gegenstandes] als Konsequenz der Negation alles Wesens (*svabhāva*) ergeben. Denn die Irrealität wird geradezu als Negation alles Wesens definiert (*sarvasvabhāvanīṣedha-lakṣaṇatvād avastutvāsyā*).

In der syllogistischen Formulierung:

1. These; der *pudgala* ist mit den *skandhas*, dem *rūpa* usw. identisch.
2. Begründung: denn er gerät in Widerspruch mit sich selbst, wenn er als verschieden von den *skandhas*, dem *rūpa* usw. aufgefasst wird.]
3. Instanz: wenn bei der Behauptung, dass ein Gegenstand A von dem Gegenstand B verschieden ist, der Gegenstand A in Widerspruch mit sich selbst gerät, dann ist A mit B identisch (*yad vastu yato 'rthāntaratvena pratiṣiddhātmatattvam, tat tad eva*), wie z. B. das *rūpa* in Widerspruch mit sich selbst gerät, wenn es als verschieden von seinem Wesen (*svasvabhāvād*) aufgefasst wird.
4. Anwendung: der *pudgala* gerät in Widerspruch mit sich selbst, wenn er als verschieden von den *skandhas*, von dem *rūpa* usw. aufgefasst wird.
- [5. Schlusssatz: der *pudgala* ist mit den *skandhas*, dem *rūpa* usw. identisch.]

Auf diese Weise lässt sich [aus dem In-Widerspruch-Stehen zum eigenen Wesen bei der Annahme der Verschiedenheit die Identität] analytisch deduzieren. Ein realer Gegenstand kann daher nicht die beiden [Möglichkeiten der] Identität und der Verschiedenheit gegenüber einem [anderen] realen Gegenstand [zugleich] überschreiten. Somit ist die Implikation (*vyāpti*) [zwischen Realität und Bestimmbarkeit] in dem Hauptargument (*maulasya hetoh*) bewiesen<sup>80)</sup>.

<sup>80)</sup> Die Hauptmomente dieses Beweises lassen sich kurz in folgenden Thesen zusammenfassen: 1) X ist „bestimmbar“ (*vācya*), wenn es als Subjekt einer Aussage „X ist A“ fungieren kann. 2) X ist „unbestimmbar“ (*avācya*) bedeutet demnach, dass alle Aussagen von der Gestalt „X ist A“ falsch sind. Wahr sind hingegen alle Negationen „X ist nicht A“, wo aber die Negation „nicht“ nicht zu A, sondern zum Copula „ist“ gehört, also nicht A, sondern die ganze Aussage „X ist A“

## § 5. Umkehrung des Hauptarguments: die Realität schliesst die Unbestimmbarkeit aus.

So ist zunächst die bloss nominale Realität<sup>87)</sup> (*prajñaptisattvam*) des *pudgala* bei der Voraussetzung seiner Unbestimm-

verneint. Symbolisch:  $\sim (X \text{ ist } A)$ . 3) Nun wird behauptet, dass  $X$  dann und nur dann ein realer Gegenstand (*vastu*, *svabhāva*) ist, wenn die These:  $\sim (X \text{ ist } A)$  in die These „ $X \text{ ist } \sim A$ “ übergeführt werden kann, in unserem Fall: wenn die Negation der Identität der Seele und des psychophysischen Substrats mit der Affirmation der Nicht-Identität (= Verschiedenheit), bezw. umgekehrt: die Negation der Verschiedenheit mit der Affirmation der Nicht-Verschiedenheit (= Identität) äquivalent ist. 4) Nimmt man darum mit den Pudgalavādins an, dass erstens  $P$  (= *pudgala*) ein realer Gegenstand ist, und zweitens die Aussagen:  $\sim (P \text{ ist } A)$  wahr sind, dann gelten notwendigerweise auch die Aussagen „ $P \text{ ist } \sim A$ “, in denen  $P$  als Subjekt durch  $\sim A$  positiv bestimmt ist. In diesem Sinne darf wohl behauptet werden, dass zwischen Realität (= Gegenständlichkeit = *vastutva*) und Bestimmbarkeit (= Prädizierbarkeit = *vācyatva*) das Verhältnis der Implikation (*vyāpti*) besteht.

Diese Auffassung ist höchst beachtenswert, denn sie deckt sich grundsätzlich mit der Definition der Negation in der modernen Prädikatenlogik (LEŚNIEWSKIS „Ontologie“):

$$\text{II } A, B \left\{ A \text{ est } \sim B = [\Sigma X (A \text{ est } X). \sim (A \text{ est } B)] \right\}$$

D. h.: für alle  $A$  und  $B$ , 'A ist nicht B' bedeutet: für ein bestimmtes  $X$  'A ist X' und die Aussage 'A ist B' ist falsch. Mit anderen Worten der Satz 'A ist nicht B' impliziert zweierlei: 1) die Behauptung, dass  $A$  ein etwas (ein realer Gegenstand) ist und 2) die Negation der ganzen Aussage 'A ist B'. Vgl. KOTARBIŃSKI, *Elemente der Erkenntnistheorie, der formalen Logik und der Methodologie der Wissenschaften*, Lwów 1929, S. 231 ff. LEŚNIEWSKI, *Über die Grundlagen der Mathematik*, *Przegląd Filozoficzny* 31 (1930), S. 263, Anm. 6. Über den Unterschied zwischen der „Prädikatenlogik“ (*rachunek nazw* in der polnischen Terminologie) und der „Aussagenlogik“ (*rachunek zdań*) vgl. H. SCHOLZ, *Geschichte der Logik*, Berlin, 1931, S. 31.

Auch in diesem Zusammenhang muss nachdrücklich betont werden, was ich bereits in meinen *Ausgewählten Kapiteln aus der Prasannapadā* S. 37, Anm. 30 festgestellt habe: dass es selbstverständlich nicht klug wäre, wollte man in den buddhistischen Śāstras Erkenntnisse suchen, die erst in der modernen wissenschaftlichen Logik (Logistik) klar gesehen und ausgesprochen wurden. Intuitive Antezipationen liegen aber in den indischen Traktaten wohl vor. Sie verdienen gesammelt und untersucht zu werden.

<sup>87)</sup> Der Ausdruck „real existierender und unbestimmbarer *pudgala*“ enthält einen Widerspruch, ist leer und designatlos, ähnlich wie

barkeit bewiesen. Nun [beweisen wir die umgekehrte Abhängigkeit]: dass die Unbestimmbarkeit nicht zulässig ist, wenn man die Realität des *pudgala* voraussetzt<sup>88)</sup>. Denn sonst, [im Falle, dass beides zugleich: die Realität und die Unbestimmbarkeit zuträfe], würde sich der Selbstwiderspruch in der These (*svavacanavirodhaḥ pratijñāyāḥ*) ergeben. Dies im Sinne habend, schliesst der Lehrer:

„Der *pudgala* ist nicht von den *skandhas* verschieden' — sagt man das, so ist das mit der Behauptung der Nichtverschiedenheit gleichbedeutend. 'Der *pudgala* ist nicht ein *skandha*' — sagt man das, so [behauptet man] evidenterweise die Verschiedenheit“. (343).

§6. Die These von der Unbestimmbarkeit impliziert die Verschiedenheit zwischen dem *pudgala* und den *skandhas*.

Und ferner: wenn unser Gegner sagt, dass der *pudgala* unbestimmbar ist, so spricht er sich deutlich und laut für die Verschiedenheit des *pudgala* gegenüber den *skandhas* aus. Um das zu zeigen, sagt der Lehrer:

„der Sohn einer unfruchtbaren Mutter“. Doch auch abgesehen von der Unbestimmbarkeit ist der *pudgala* nach der Auffassung der *Skandhavādins* und der *Śūnyavādins* deshalb ein Pseudo-Gegenstand, eine bloss verbale Hypostase (*prajñapti*), weil er in Korrelation zu den *skandhas* vorgestellt wird. Die *Pudgalavādins* leugnen nicht, dass der *pudgala* eine *prajñapti* ist, sie verstehen aber die kanonische These: *skandhān upādāya pudgalaḥ prajñāpyate* grundsätzlich anders. Nach ihrer Auffassung 'konstituiert' sich der *pudgala* auf dem psychophysischen Substrat, ist aber trotzdem ein Ens. Die *upādānaskandhas* bedingen nur seine empirische Manifestation, nicht aber seine absolute Realität: wie „Feuer und Brennstoff“.

<sup>88)</sup> Es besteht die Implikation nicht nur zwischen Bestimmbarkeit (*X* ist *vācya*) und Realität (*X* ist *vastu*), sondern auch umgekehrt: zwischen Realität und Bestimmbarkeit. Also sind Bestimmbarkeit und Realität äquivalent. Ich bin aber nicht sicher, ob der indische Verfasser diese Konsequenz gesehen hat. Er spricht nur von der *vyāpti*.

„Wenn das Behaftetsein durch zwei sich gegenseitig ausschliessende Qualitäten vorliegt, so wird das als Verschiedenheit der Gegenstände bezeichnet. Sind nun nicht eben in diesem Sinne der pudgala und die skandhas verschieden?“ (344).

In syllogistischer Formulierung:

Wenn zwei Gegenstände Qualitäten besitzen, welche sich gegenseitig ausschliessen, dann sind diese Gegenstände verschieden;

z. B.: das *rūpa* und die *vedanā*, von denen das erstere gestaltet (*mūrtta*), die andere gestaltlos ist.

Von den *skandhas* und dem *pudgala* wird vorausgesetzt, dass sie verschiedene, sich gegenseitig ausschliessende Qualitäten besitzen, nämlich die Bestimmbarkeit und die Unbestimmbarkeit, also usw.

So lässt sich [die Verschiedenheit aus dem Behaftetsein durch widersprechende Qualitäten] analytisch deduzieren.

Um zu zeigen, dass der [eben formulierte] Syllogismus wohlbeweiskräftig ist (*na cāyam asiddho hetur iti*), sagt der Lehrer:

„Nämlich, man nennt den pudgala unbestimmbar im Gegensatz zu *vedanā* usw. [Die *skandhas*], das *rūpa*, die *saṃjñā* usw. sind aber wohl bestimmbar in Bezug auf die Identität und Verschiedenheit untereinander“. (345).

In der Tat, man postuliert, dass der *pudgala* in Bezug auf Identität und Verschiedenheit gegenüber der *vedanā*, *saṃjñā* usw. unbestimmbar ist; hingegen sind das *rūpa*, die *vedanā*, *saṃjñā* untereinander wohl als verschieden bestimmbar. Daher kann nicht eingewendet werden, dass [unser] Syllogismus nicht beweiskräftig ist (*nāsiddhatā hetoḥ*).

Jetzt zeigt der Lehrer, dass das Behaftetsein durch widersprechende Qualitäten unzweifelhaft vorliegt:

„Es wurde gelehrt, dass *rūpaskandha* usw. als vergänglich bestimmbar sind. Der *pudgala* dagegen nicht. Darum liegt die Verschiedenheit deutlich vor“. (346).

Weil gelehrt wurde [durch den Buddha], dass alle *saṃskāras* vergänglich sind, deshalb sind *rūpa* usw. als vergänglich bestimmbar. Von dem *pudgala* wird aber behauptet, dass er in dieser Weise als vergänglich nicht bestimmbar ist. Denn er ist überhaupt in jeder Hinsicht unbestimmbar (*sarvaprakāreṇa tasyāvācyatvāt*).

[Nun könnte jemand einwenden, dass das Argument: „das Behaftetsein durch widersprechende Qualitäten setzt die Verschiedenheit der Gegenstände voraus“ nicht eindeutig (*anaikāntika*) ist.] Wir bestreiten aber, dass hier die Nichteindeutigkeit des Grundes (*anaikāntikatā hetoḥ*) vorliegt. Denn der Gebrauch des Ausdrucks „Verschiedenheit“ ist eben nur darauf (= auf das Behaftetsein durch widersprechende Qualitäten) beschränkt<sup>39)</sup> (= *etāvanmātranibandhanatvād bhedavyavahārasya*). Sonst würde überhaupt alles derselbe, identische Gegenstand sein<sup>40)</sup>. Und es würde sich daraus die absurde Konsequenz ergeben, dass Entstehen und Vergehen koexistent (d. h. dass sie Qualitäten derselben Gegenstände) sind (= *sa-hotpādavināśaprasaṅgaḥ*).

## § 7. Die Unbestimmbarkeit schliesst die Realität im Sinne der Aktionsfähigkeit aus.

Nun ist aber der *pudgala* nicht nur, wie wir bereits bewiesen haben, deshalb ein irrealer Gegenstand, weil er in Be-

<sup>39)</sup> Mit anderen Worten: zwei Gegenstände sind dann und nur dann verschieden, wenn sie in ihren Eigenschaften nicht zusammengehen. Darf man daraus im Sinne des Verfassers schliessen, dass zwei Gegenstände identisch sind, wenn sie in ihren Eigenschaften übereinstimmen? Das würde der Leibnizschen Lehre von der *identitas indiscernibilium* nahe kommen.

<sup>40)</sup> Sonst, d. h. wenn man den Begriff der Verschiedenheit nicht auf Eigenschaften, sondern auf Substanzen anwenden wollte, würde man überhaupt den Begriff der Verschiedenheit aufgeben müssen. Denn die absolute Substanz ist ja *ekam advayam* und als solche nach der Auffassung des Mahāyāna kein Gegenstand, d. h. grundsätzlich nicht prädizierbar. Es gibt viele Gegenstände der möglichen Prädizierung (= die Sphäre des *prapañca*) und nur eine absolute, unprädizierbare (*avācya*) Substanz (= die Sphäre des *paramārtha*). *sakalam eva viśvam ekam vastu syāt* ist somit eine Deduktion ab absurdum.

zug auf Identität und Verschiedenheit unbestimmbar ist. Um zu zeigen, dass er auch deshalb unreal ist, weil er in Bezug auf Vergänglichkeit [und Unvergänglichkeit] nicht bestimmt werden kann, sagt der Lehrer:

„Die Existenz wird definiert als die Potentialität, welche der zweckmässigen Aktivität zugrunde liegt. Sie ist notwendigerweise an das momentan Seiende gebunden. Daher ist keine Realität im Unbestimmbaren“. (347).

Die Potentialität, welche der zweckmässigen Aktivität zugrunde liegt, ist das Merkmal der Existenz, das Wesen der Realität (= *idam eva hi vidyamānatvalakṣaṇam vastusvabhāvo yad utārthakriyāsu śaktiḥ*). Weil die Irrealität (= die Nicht-Gegenständlichkeit = *avastutva*) als der Schwund sämtlicher Potentialität definiert wird, deshalb, eben mit Rücksicht auf [diese] Potentialität, wird die Realität als die der zweckmässigen Aktivität innewohnende Potenz (= als Potenz der zweckmässigen Aktivität = *arthakriyāsāmarthya*) bestimmt<sup>41</sup>).

Die zweckmässige Aktivität ist notwendigerweise (*niyatā*) an das momentan Seiende (*kṣaṇika*) gebunden<sup>42</sup>). Denn sie ist durch die Momentanheit implicite mitgesetzt (*kṣaṇikatvenaiiva vyāptā*), während das unvergänglich Seiende (*nitya*) die zweckmässige Aktivität sowohl in der Sukzession [der Momente] als auch [in einem Moment] zugleich (*kramayaugapadyābhyām*) prinzipiell ausschliesst. Dem *pudgala*, welcher als momentan nicht bestimmt werden kann, fehlt darum die Realität, und zwar infolge der Negation der Momentanheit, welche [ihr = der Momentanheit] Implikans (= *vyāpaka*) ist, ähnlich wie man das Śimsapa-Sein ausschliesst, wenn man das Baum-Sein negiert hat. Es heisst ja: „Wovon nicht positiv ausgesagt werden kann, dass es vergänglich ist, das kann keine Ursa-

<sup>41</sup>) Über die Definition der Realität als Wirkungsfähigkeit im System der Sautrāntikas vgl. *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, S. 82 Anm. 57.

<sup>42</sup>) Eine ausführliche Begründung dieser These gibt *Sarvadarśanasamgraha*, S. 19 ff. (Poona 1924). Vgl. SCHERBATSKY, *Buddhist Logic II*, S. 121, Anm. 1.



che irgend einer Wirkung sein“ (*anityatvena yo 'vācyaḥ hetur na hi kasyacid*).

Hier wendet der Gegner ein: Wir geben zu, dass der *puḍgala* die Möglichkeit der zweckmässigen Aktivität nacheinander und auf einmal ausschliessen würde, wenn er unvergänglich (*nitya*) wäre. Indessen [wir behaupten nicht direkt, dass er unvergänglich ist. Vielmehr sagen wir, dass] er in Bezug auf die Unvergänglichkeit (*nityatvena*) in der gleichen Weise, wie in Bezug auf die Vergänglichkeit (*anityatvena*) unbestimmbar ist. [Wir negieren also lediglich, dass er vergänglich ist, behaupten aber dadurch nicht, dass er unvergänglich ist<sup>43</sup>]. Darum ist bei ihm die Möglichkeit der zweckmässigen Aktivität doch nicht ausgeschlossen.

[Wir erwidern darauf]: Das ist nicht richtig. Denn ein Gegenstand, welcher von den beiden disjunktiven Prädikationen losgelöst ist (*ubhayākāravīnirmukta*), kann überhaupt kein Eigenwesen (= *svalakṣaṇa*) besitzen. [Erstens], weil er [dadurch] als [ein Sein] definiert wurde, in dem die Funktionen (*vṛtti*) des Vergänglichen und des Unvergänglichen sich gegenseitig ausschliessen, [und zweitens], weil die notwendige Folge der Negation, bezw. der Affirmation einer These, die sich auf das Real-Seiende bezieht, [ihre] Affirmation, bezw. [ihre] Negation sein muss.

Tatsächlich bestreiten wir nicht die Anwendung des Prädikats „unbestimmbar“ auf den *puḍgala*. Denn man kann nicht bestreiten das, was ein System postuliert<sup>44</sup>) (= *svatantracchāmātrāntasya kenacit pratiṣeddhum aśakyatvād*). Das [Unbestimmbare] wird aber hier als realer Gegenstand aufgefasst. [Eben das geben wir nicht zu. Wir fragen]: Wie ist das Eigensein dieses als *puḍgala* bezeichneten realen Gegenstandes: existiert es ununterbrochen (= *sarvadū*) oder nicht? Wenn ja, dann ist dieses Eigensein unvergänglich. Denn kein ande-

<sup>43</sup>) Auch hier weigert sich der Puḍgalavādin die Möglichkeit des Übergangs von der These  $\sim (X \text{ ist } A)$  zu der These  $(X \text{ ist } \sim A)$  zuzugeben, behauptet aber trotzdem, dass  $X$  ein Gegenstand ist.

<sup>44</sup>) Damit ist der Grundsatz der immanenten Kritik anerkannt. Er wird aber in den indischen Śāstras selten beobachtet. Vgl. STCHERBATSKY, *Nirvāṇa*, S. 38, Anm. 3.

res [Eigensein] ist „unvergänglich“; vielmehr wird ein Eigensein als unvergänglich bezeichnet [eben dann und nur dann], wenn es, fortwährend in sich beharrend, der Veränderung nicht unterworfen ist (= nicht vergeht) (= *yaḥ svabhāvaḥ sadā 'vasthāyī na vinaśyati, sa nitya ucyate*). Es heisst ja: „Ein Eigensein, welches nicht schwindet, nennen die Wissenden unvergänglich“.

Oder aber man stellt sich auf den Standpunkt, dass [das Eigensein des *pudgala*] nicht [ununterbrochen] existiert. Dann ist der *pudgala* vergänglich, weil er dadurch als ein Sein definiert wird, dessen Eigensein nicht beharrlich ist (*anavasthāyīsvabhāvalakṣaṇatvād*). Nun gibt es ausserhalb der Momentanheit und der Nichtmomentanheit eine dritte Möglichkeit nicht und das Nichtmomentane schliesst die zweckmässige Aktivität sowohl nacheinander als auch auf einmal aus. Darum ist die Realität (*sattva*), als Synonym der Aktionsfähigkeit, das Implikat der Momentanheit (*kṣaṇikatvena 'rthakriyāsāmarthyalakṣaṇam sattvam vyūptam*). Wenn man also die Momentanheit des *pudgala* negiert, so ist dadurch implicite auch die Negation seiner Realität behauptet.

## II. Exegetische Diskussion.

(Der Pudgalavāda ist nicht die echte Lehre des Buddha).

§ 8. Die Lehre vom *pudgala* gehört zum *upāyaukāśalya* des Buddha.

[Nun erhebt der Pudgālavādin den folgenden Einwand]: Wenn es so ist, dass der *pudgala* gar nicht existiert, warum hat der Erhabene, als man ihn fragte, ob Seele und Leib identisch oder verschieden seien<sup>45)</sup>, die Antwort gegeben, dies sei ein unlösbares Problem (*avyākṛtam*), anstatt geradeaus zu sagen, dass Seele und Leib überhaupt unreal sind? Auf diesen [Einwand] erwidert der Lehrer:

„In [der Beseitigung des scheinbaren] Widerspruchs mit dem Sinn der überlie-

<sup>45)</sup> Über die *avyākṛtavastūni* vgl. *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, S. XXV ff.

ferten Lehre haben sich geniale Geister hervorgetan. Verschiedene, aus Mitleid verkündete Lehren, um dem Negativismus vorzubeugen, [enthaltend keinen Widerspruch mit dem *nairātmyavāda*]. (348).

Wenn der *pudgala* als Subjekt (*dharmin*) wirklich existierte, dann könnte wohl über ihn positiv ausgesagt werden, ob er die Attribute (*dharma*) der Identität, bzw. der Verschiedenheit besitzt. Weil aber ein solches Subjekt gar nicht wirklich ist, wie könnte also irgend ein Attribut dieses irrealen Subjekts gelehrt werden? Für das nicht existierende Horn des Esels gibt es doch keine Schärfe usw., durch die es prädzierbar wäre<sup>46)</sup>. Weil der Erhabene zu verstehen geben wollte, dass der *pudgala* ein bloss nominales Sein besitzt (*prajñaptisattvam*), hat er gesagt, dass diese Frage positiv nicht zu beantworten ist. Mit einem „es ist nicht“ hat er aber deshalb nicht geantwortet, weil er von dem Unterredner nach der absoluten Realität des Subjekts (*dharmin*) gar nicht gefragt wurde. Oder aber<sup>47)</sup> er hat mit einem „es ist nicht“ deshalb nicht geantwortet, — obwohl [der *pudgala*] ein bloss nominales Sein besitzt — weil er der Inklinaton zum Negativismus (*abhāvābhiniveśa*) vorbeugen wollte und auf das geistige Niveau der zu belehrenden Individuen, welche die Lehre von der *śūnyatā* zu fassen nicht imstande waren, Rücksicht nahm (*śūnyatādeśanāyām abhavyavineyajanāśayāpekṣayā*). Es heisst ja<sup>48)</sup>: „Gedenkend einerseits der Wunden, welche durch die falschen Ansichten beigebracht werden, anderseits des Sturzes der [guten] Taten, so wie die Tiegerin ihr Junges packt, also lehren die Sieger ihre Lehre“. So haben den Sinn der Lehre Vasubandhu und andere Meister in dem *Abhidharmakośa*, in der

<sup>46)</sup> Irreale Gegenstände, oder besser: Nicht-Gegenstände, können nicht als Subjekt sinnvoller Aussagen auftreten.

<sup>47)</sup> Wir haben hier zwei verschiedene Erklärungen des *avyākṛta*-Problems: 1) eine prinzipielle, logische und 2) eine didaktisch-pädagogische.

<sup>48)</sup> Diese Strophe zitiert auch *Abhidharmakośa* 9, S. 265. Ihr Verfasser ist nach der Angabe der *Vyākhyā* der Dichter Kumāralābha. Der Sanskrittext ist von de LA VALLÉE POUSSIN rekonstruiert worden. Danach ist in der *Gaekwad*-Ausgabe die Lesart *dr̥ṣṭidamṣṭrāvabheda* zu behalten.

*Paramārthasaptati* und anderen Traktaten [erklärt und] sich [durch diese Erklärung] rühmlich hervorgetan (*parākrānta*). Darum muss alles nähere [über das Problem der *avyākṛtavastūni*] aus ihren Werken entnommen werden: hier wird es nicht referiert, um den Umfang des Traktats nicht übermässig zu vergrössern.

Nun heisst es [in der Schrift]: „Es gibt spontan wiedergeborene Wesen<sup>40)</sup>“. Fragt man, wie das zu interpretieren ist, so antwortet darauf der Lehrer: „um dem Negativismus vorzubeugen (*nāstikyapratishedhāya*)“ usw. Denn „die verschiedenen, aus Mitleid verkündeten (= *dayāvataḥ*) Lehren“, welche die Realität des Individuums verkünden (*sattvūstitvābhidhāyinyo deśanās*), stehen nicht im Widerspruch [zu dem *nairātmya*] — so ist der Satz zu ergänzen. Denn der Pseudobegriff des Individuums (*sattvaprajñapti*) kommt zustande auf [dem Substrat] des Bewusstseinsstromes (*cittasamtāne*). Und da er [nun einmal] vorhanden ist [als natürliche Illusion bei allen Menschen], deshalb, um die Tatsache der Ununterbrochenheit (*anuccheda*) [der Existenz] zu lehren, hat der Erhabene gesagt, dass es 'Individuen gibt'. Denn sonst würden die Menschen zu der Überzeugung gelangen, dass die *saṃskāras*, welche eine nie aufhörende Kette von kausal determinierten Momenten bilden (*anuparatakāryakāraṇakṣaṇaparāmpara*), unreal sind. [Und sie würden denken:] „Weil es kein nach dem Tode fortexistierendes Individuum gibt (*paralokino 'sattvāt*), daher gibt es auch kein Jenseits (*paraloka*)“. Und so würden die zu bekehrenden Individuen in die Ketzerei des Negativismus verfallen (= *nāstikyadrṣṭayo bhaveyur*).

<sup>40)</sup> Über die „spontan wiedergeborenen Wesen“ (*upapādūka* oder *aupapādūka-sattva*) vgl. *Abhidharmakośa* 2, S. 132; 3, S. 27 ff.; 9, S. 258. Gemeint sind: Götter, Höllenwesen und menschliche Wesen im „Zwischenstadium“ (*antarābhava*) zwischen Tod und Wiedergeburt, die „Gandharvas“. Sie sind alle nicht aus dem Samen, sondern „spontan“ entstanden. Die Materialisten leugnen solche Wesen. Vgl. *Dighanikāya* II, 23; *Prasannapadā* XVII, S. 356; Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano*. *Accademia dei Lincei* 1929, VI, vol. II; fasc. X, S. 674. JAWORSKI, *La Section de l'Ordination dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin*, Warszawa 1931, S. 33.

## § 9. Das Sūtra vom Lastträger. Das Problem der spezifischen Negation.

[Der Pudgalavādin ergreift das Wort:] Es wurde gesagt: 'Ich werde euch, ihr Mönche, die Last lehren, das Aufnehmen der Last, das Niederwerfen der Last und den Träger der Last. Die Last sind die fünf Gruppen des Haftens, das Aufnehmen der Last ist die Gier, das Niederwerfen der Last ist die Erlösung, der Träger der Last ist der *pudgala*'. Wie wird nun dieses Sūtra ausgelegt? Denn die Last und der Träger der Last können nicht dasselbe sein.

Darauf erwidert der Lehrer:

„Mit dem Gedanken an das Entstehen usw. [vorgetragene] Lehre vom Träger der Last [enthält keinen Widerspruch]. Und mit Rücksicht auf [Individuen], die diesen Ketzereien ergeben sind, wurde die spezifische Negation formuliert“. (349).

Mit dem Ausdruck „Entstehen“ (*samudāya*) sind alle *skandhas* insgesamt, sofern sie sich gleichzeitig manifestieren, gemeint (*samānakūlāḥ skandhā eva sāmastyena vivakṣitāḥ*). Eben diese, als Ursachen und als Wirkungen fungierenden und gleichzeitig in Erscheinung tretenden [Komplexe der Elemente] werden auch 'Kontinuum' (*saṃtāna*) genannt. Und zwar werden sie mit diesen zwei Ausdrücken: 'Kontinuum' und 'Entstehen' deshalb bezeichnet, weil sie einerseits die Vorstellung der Homogenität erzeugen (= weil sie *ekākāraparāmarśahetavaḥ* sind), andererseits [fortwährend] in [neuen] Komplexen (= *saṃ-*) auftauchen (*-bhavantaḥ*). Darum „mit dem Gedanken an das Entstehen usw.“ (*samudāyādicittena*), d. h. das Entstehen usw. im Sinne habend (*abhiprayeṇa*), [wurde durch den Erhabenen] die Lehre vom Lastträger usw. [verkündet]. „Sie enthält keinen Widerspruch“ — so ist der Satz zu ergänzen. Durch das erste „usw.“ soll auch [der Begriff des] 'Kontinuums' [neben dem des Entstehens] mit eingeschlossen werden, durch das zweite „usw.“ [nach dem Worte Lastträger] — [die anderen im Sūtra genannten Begriffe], die Last usw. Unter dem Ausdruck „der *pudgala*, welcher Lastträger ist“ sind also die *skandhas* zu verstehen, und zwar

insofern sie „entstehen“, ein „Kontinuum bilden“ usw. Nur weil die Welt vom *pudgala* spricht, antwortete der Erhabene auf die Frage, welcher *pudgala* der Lastträger sei, mit diesen Worten: „Der Ehrwürdige Soundso, von dem und dem Namen, von der und der Geburt, von dem und dem Geschlecht, der sich so und so ernährt, der dieses und jenes Leid und Glück erlebt, der so und so lange lebt“. Auf diese Weise wurde der *pudgala* umschrieben<sup>50)</sup>. Und eben dieser *pudgala*, welcher eine bloss nominale Existenz besitzt (*prajñaptisat*<sup>51)</sup> und ein Ausdruck für Bezeichnung der „entstehenden *skandhas*“ ist, wird fälschlich (*anyathā*) als identisch bleibender (= *nānya*), unvergänglicher (*nitya*), substanziell wirklicher (*dravyasat*) und nicht abgeleiteter (= nicht auf dem Substrat eines anderen Seins hypostasierter = *aparaparikalpita*<sup>52)</sup> [Gegenstand] aufgefasst (*vijñāyeta*). — So muss notwendigerweise (*avaśyam*) die [wirkliche] Intention dieser Belehrung [über den Lastträger] verstanden werden. Sonst<sup>53)</sup> müssten [konsequenterweise] auch die „Last“ usw., ähnlich wie der *pudgala*, [unabhängige], unter dem Begriff der *skandhas* nicht zu subsumierende (*skandhānantargata*) [Entitäten] bedeuten, da doch auch sie mit einem besonderen, von den „*skandhas*“ verschiedenen [Ausdruck] bezeichnet wurden. [Das will aber selbst der Pudgalavādin nicht behaupten]. Daher [bleibt nur übrig die folgende Interpretation]: die früheren *skandhas*<sup>54)</sup>, welche die Entstehung der *skandhas* im nächst folgenden Moment be-

<sup>50)</sup> *Samyutta-Nikāya* III, 25. Literatur über das Bhārahara-Sūtra vgl. *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, S. X, Anm. 2.

<sup>51)</sup> Die Ausgabe liest: *prajñaptiḥ san* und *dravyaṃ san*.

<sup>52)</sup> Die Ausgabe liest: *paraparikalpita*.

<sup>53)</sup> D. h. wenn man auf dem Standpunkt stehen wollte, dass es ein besonderes Ens, den Lastträger, nur deshalb geben muss, weil Buddha in dem Sūtra das Wort „Lastträger“ gebraucht hat.

<sup>54)</sup> Dieselbe Erklärung gibt auch VASUBANDHU, *Abhidharmakośa* 9, S. 257. Die vorhergehenden *skandhas* „drücken“ die nächstfolgenden *skandhas*, daher heißen die ersteren (die „drückenden“) die „Last“ und die anderen (die „gedrückten“) der „Lastträger“. So nach der Interpretation YAŚOMITRAS. Nach HUAN TSANG sind umgekehrt: die „früheren“ *skandhas* der Lastträger, die „späteren“ *skandhas* die Last. Vgl. STCHERBATSKY, *The Soul Theory*, S. 955.

wirken, sind „die Last“ (*sa eva skandhā ye skandhāntarasyot-pādāya vartante pūrvakāś te bhāra iti kṛtvoktāḥ*), die *skandhas*, welche als Folge [der früheren *skandhas*] (= *phalabhūtāḥ*) [in dem nächsten Moment] in Erscheinung treten, sind „die Lastträger“. So sind [die Last, der Lastträger usw.] designatlose Ausdrücke (= *ity ajñāpakam etat*).

Nun sagt aber UDDYOTAKARA<sup>55</sup>): Wenn man den *ātman* leugnet, so kann das nicht als der wahre Sinn der Lehre des Tathāgata anerkannt werden. Denn es wurde gesagt: „O Bhadanta, das *rūpa* ist nicht das Ich, die *vedanā*..., die *saṃjñā*..., der *samskāra*..., das *viññāna*, o Bhadanta, ist nicht das Ich... O Bhikṣu! So ist dieses *rūpa* nicht Du, die *saṃjñā*..., der *samskāra*..., das *viññāna* ist nicht Du“. Durch diese Worte wurde geleugnet, dass das *rūpa* und die übrigen *skandhas* das Objekt des Ichbewusstseins seien (*skandhā ahaṅkāraviṣayatvena pratiśiddhāḥ*), dies ist aber nur eine spezifische Negation (*viśeṣapraṭiṣedha*) und nicht eine generelle Negation (*sāmānyapraṭiṣedha*). Will man den *ātman* leugnen, so muss er generell negiert werden [in der Formulierung]: ‘Du existierst nicht’. Die spezifische Negation ist hingegen notwendigerweise mit der Affirmation eines bestimmten x äquivalent (*anyavidhināntarīyako bhavati*). So z. B. wenn jemand sagt „ich sehe mit dem linken Auge nicht“, so versteht man dies als [mittelbare Feststellung], dass er mit dem rechten Auge wohl sehe. Wenn man aber auch mit dem rechten Auge nicht sieht, dann ist das Erwähnen des linken Auges überflüssig (*anarthakam*); vielmehr muss man einfach sagen: „ich sehe nicht“. Ähnlich verhält es sich auch in unserem Fall. Wenn [Buddha] gesagt hat ‘das *rūpa* ist nicht der *ātman*’ usw., so hat er dadurch deutlich gelehrt, dass es einen von den *skandhas* verschiedenen (*vilakṣaṇa*) *ātman* geben muss<sup>56</sup>). Dieser *ātman* mag nun undefinierbar oder definierbar sein, wirklich ist er jedenfalls.

Auf diese [Argumentation] erwidert der Lehrer: „[Mit Rücksicht auf bestimmte Irrtümer] wurde die spezifische Ne-

<sup>55</sup>) *Nyāyavārttika*, Adhyāya III, S. 338 (*Kaśi Sanskrit Series* 33). Vgl. VIDYABHUSANA, *A History of Indian Logic*, S. 127.

<sup>56</sup>) Ähnlich der Pudgalavādin im *Abhidharmakośa* 9, S. 242: „Ce Sūtra dit que c'est méprise de reconnaître un moi dans ce qui n'est pas

gation formuliert“. Es wurde gesagt: „Mit zwanzig Gipfeln ragt empor bei den Irrlehrern der Berg des falschen Personalismus. Nämlich: das *rūpa* ist der *ātman* usw. bis: das *vijñāna* ist der *ātman*; der *ātman* ist *rūpavān* usw. bis: der *ātman* ist *vijñānavān*; in dem *ātman* ist das *vijñāna*, [usw.]“. Um diese fünf Hauptketzereien zurückzuweisen, „mit Rücksicht auf [die Individuen], die diesen Ketzereien ergeben sind“ (= *taddr̥ṣṭīkān prati*) wurde die Negation „spezifisch“ (*viśeṣarūpeṇa*) formuliert. — „Diesen Ketzereien ergeben“ sind Individuen, welche zu den Ketzereien: ‘der *ātman* ist mit dem *rūpa* wesensgleich’ usw. prädisponiert sind. Nur „bezugnehmend“ (*anādyā*) auf die Punkte, welche den Unwissenden Anlass zur Ungewissheit geben, wurden diese [Punkte hier noch einmal] negativ beantwortet. Ein Lehrsatz, der etwas [Neues] lehrt, ist aber nicht gemeint<sup>57)</sup> (*na tv atra kasyacid vidhir abhipretah*). Sonst würde selbst ein unverständiger Mensch, wenn er einen Satz spricht, welcher den Hörer nicht bildet<sup>58)</sup>, ein Lehrer sein (*anyathā hy aśroṭṛsaṃskāraḥ vākyaṃ bruvāṇo 'prekṣāvān eva pratipādakah syād*).

---

moi; il ne dit pas que ce soit méprise de reconnaître un moi dans ce qui est un moi“. Nicht anders argumentieren die modernen Verteidiger der Orthodoxie der Pudgalavadins. Vgl. z. B. Mrs. RHYS DAVIDS, *Sākya or Buddhist Origins*. S. 126 ff.: Das Anattalakkhanasutta „was a warning, parallel to that in the Kauṣītaki Upanishad, against the tendency then beginning, to reckon as the self or man the man's instruments“ . . . . „If it is admitted that the little formula of repudiation of what is not the self represents a current saying used first by teachers of Sankhya and then by Sakyan teachers, it is reasonable inference that the Sakyans, especially at the start of their mission, would not have used the saying in a different sense from that used by the Sankhyan teachers“. Ähnlich de LA VALLÉE POUSSIN, *Le Dogme et la Philosophie*.

<sup>57)</sup> Der Streit, ob der Satz „der *ātman* ist nicht das *rūpa*“ die Negation des *ātman* impliziert, ob also hier die „spezifische“ oder die „generelle“ Negation gemeint ist, lässt sich nicht entscheiden. Denn nur die moderne, symbolische Logik verfügt über die Mittel, um den prinzipiellen Unterschied zwischen  $\sim$  (*ātman* ist *rūpa*) und (*ātman* ist  $\sim$  *rūpa*) auszudrücken. Den natürlichen Sprachen fehlt diese Möglichkeit. Dass nur der Satz (*ātman* ist  $\sim$  *rūpa*) die Realität des *ātman* impliziert, haben die Inder wohl gesehen. Über die Doppeldeutigkeit der Negation in den natürlichen Sprachen vgl. KOTARBIŃSKI, l. c.



### Nachtrag I.

Die *Paramārthasaptati* des VASUBANDHU, welche KAMALAŚĪLA in seiner *Vātsīputrīyātmaparīkṣā* (S. 87 der Übersetzung) erwähnt, ist nicht erhalten. Wir wissen nur aus PARAMĀRTHAS *Lebensbeschreibung des Vasubandhu*, dass sie verfasst wurde, um die *Hiraṇyasaptati* des Sāṃkhya-Lehrers VINDHYAVĀSIN zu bekämpfen<sup>60)</sup>. Nach der bekannten Hypothese TAKAKUSUS<sup>60)</sup> ist VINDHYAVĀSIN mit ĪSVARAKṚṢṆA und die *Hiraṇyasaptati* mit den siebenzig Strophen der *Sāṃkhyakārikā* identisch. Diese Identifizierung hat seiner Zeit allgemein Anklang gefunden, lässt sich aber heute nicht mehr aufrechterhalten<sup>61)</sup>. Die indischen Autoren unterscheiden wohl zwischen VINDHYAVĀSIN und ĪSVARAKṚṢṆA. Der Gegner VASUBANDHU ist daher aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Verfasser der *Sāṃkhyakārikā* nicht identisch.

Aus dem Zusammenhang, in welchem KAMALAŚĪLA die *Paramārthasaptati* zitiert, geht hervor, dass ihr Hauptthema die Widerlegung des *ātmaśāstra* des Sāṃkhya gewesen ist. Dadurch erklärt sich vielleicht, warum VASUBANDHU in dem *Pudgalapratiśedhaprakaraṇa* nur den buddhistischen Personalismus und die Vaiśeṣikas bekämpft und auf die Lehren des Sāṃkhya nicht eingeht. Dass ihrerseits auch die *Hiraṇyasaptati* der Kritik der buddhistischen Seelentheorie gewidmet war,

---

Dasselbe Problem hat auch ARISTOTELES beschäftigt. Vgl. *Analytica Priora*. Lib. I. Cap. XL: Es sei wichtig, ob man τὸ μὴ εἶναι τοῦτι und εἶναι μὴ τοῦτο als gleichbedeutend, oder als nicht gleichbedeutend betrachtet. Nach ARISTOTELES sind diese zwei Formen der Aussage nicht äquivalent.

<sup>60)</sup> D. h. nichts zu seiner Bildung beiträgt, nichts positives lehrt. Der Sinn dieses *nyāya*, soweit ich ihn verstehe, ist dieser, dass man als Inhalt eines Lehrsatzes nur das annehmen darf, was dieser Lehrsatz tatsächlich ausdrückt, nicht aber das, was sich dabei der Hörer denkt oder daraus mittelbar zu entnehmen glaubt.

<sup>60)</sup> WASSILJEW, *Buddhismus*, S. 230.

<sup>60)</sup> *T'oung Pao*, 1904, S. 282 ff., 461 ff.; *JRAS* 1905, S. 44 ff.

<sup>61)</sup> Vgl. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Litteratur* III, S. 452; KEITH, *Indian Logic and Atomism*, S. 248, Anm. 1; *Buddhist Philosophy*, S. 231; DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy* I, S. 218; BELVALKAR, *Bhandarkar Commemoration Volume*, S. 176; BHATTACARYA, *Foreword* zur Ausgabe des *Tattvasamgraha* S. LXII ff.

können wir vermuten auf Grund der Angabe im *Ślokavārttika* <sup>62)</sup>, dass „VINDHYAVĀSIN die Lehre vom *antarābhavadeha* widerlegt hat“. Wir müssen bedauern, dass uns die Einzelheiten dieser Kontroverse zwischen Sāṃkhya und Buddhismus nicht bekannt sind. KAMALAŚĪLA, *Pañjikā* S. 22 führt eine Strophe an, welche vielleicht <sup>63)</sup> der *Paramārthasaptati* entnommen ist. Sie ist nicht ohne Interesse, weil wir aus ihr den Eigennamen des VINDHYAVĀSIN erfahren :

*yad eva dadhi tat kṣīram, yat kṣīram tad dadhiti ca  
vadatā Rudrilenaiwa khyāpinā Vindhyavāsinā.*

Möglicherweise gelingt es in den philosophischen Śāstras weitere und sichere Zitate aus der *Paramārthasaptati* nachzuweisen.

### Nachtrag II.

Die Negation der fünf Hauptketzereien der *satkāyadrṣṭi* ist nach der Erklärung KAMALAŚĪLAS (S. 91 meiner Übersetzung) nur eine „Bezugnahme“ (*anuvāda*) und nicht ein „Lehrsatz“ (*vidhi*). Prof. O. STRAUSS macht mich aufmerksam, dass es sich um termini technici der Mīmāṃsā handelt: „*vidhi* ist eine Vorschrift, die etwas Neues lehrt. *anuvāda* ist ein Ausspruch, der nichts Neues lehrt, sondern einen schon gelehrten *vidhi* ergänzt. Ich pflege *anu-vad* mit 'Bezug nehmen' zu übersetzen. So auch hier. Die Negierung von *rūpam ātmā* ist eine Bezugnahme auf diese Ketzerei, aber nicht ein Lehrsatz über die Existenz des *ātman*“ (Briefliche Mitteilung vom 19. 4. 32.). Es ist klar, dass nur der *vidhi* ein *śrotṛsamskāraṇam vākyaṃ* sein kann.

Über die 20 (5×4) „Gipfel des Berges des falschen Personalismus“ vgl. *Samyutta-Nikāya* III, S. 3; *Prasannapadā* S. 212, 284, 341, 432; *Vyutpatti* § 208; *Feuer und Brennstoff*, RO VII, S. 47; *Ausgewählte Kapitel*, S. 90, Anm. 60.

Warszawa, Dezember 1931.

<sup>62)</sup> *Chowkh. Sanskr. Ser.*, S. 393. Vier weitere Zitate aus VINDHYAVĀSIN bei GARBE, *Die Sāṃkhya-Philosophie* <sup>2</sup>, S. 78.

<sup>63)</sup> So vermutet BHATTACARYA l. c.