

WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

HEFT 4

DER ALLWISSENDE BUDDHA  
EIN BEWEIS UND SEINE PROBLEME

RATNAKĪRTIS SARVAJÑASIDDHI

ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT

VON

GUDRUN BÜHNEMANN



ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN UNIVERSITÄT WIEN

WIEN 1980

Gefördert durch das

Unterrichtsministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien







**WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE**

**HERAUSGEGEBEN VON**

**ERNST STEINKELLNER**

**HEFT 4**

**WIEN 1980**

**ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN  
UNIVERSITÄT WIEN**

DER ALLWISSENDE BUDDHA  
EIN BEWEIS UND SEINE PROBLEME

RATNAKĪRTIS SARVAJÑASIDDHI

ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT

VON

GUDRUN BÜHNEMANN

WIEN 1980

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN  
UNIVERSITÄT WIEN

Preis : ö.S. 200.-

zu beziehen von :

Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische  
Studien

Maria Theresien - Straße 3/4/26

A-1090 W i e n

Austria

# I N H A L T

|  |       |
|--|-------|
| VORWORT  | I     |
| EINLEITUNG   | III   |
| §1. Philologische Bemerkungen  | III   |
| §2. Zur Textstruktur   | IV    |
| §3. Gegnerische Positionen   | V     |
| §4. Materialien zum Allwissenheitsbeweis   | VI    |
| §5. Zusammenfassung der von Ratnakīrti vertretenen<br>Lehren über den Allwissenden | VIII  |
| ABKÜRZUNGEN/LITERATUR  | XVII  |
| 1. Allgemein verwendete Abkürzungen  | XVII  |
| 2. Primärliteratur   | XVIII |
| 3. Sekundärliteratur   | XXIII |
| ANALYSE  | XXIX  |
| VORGESCHLAGENE TEXTVERBESSERUNGEN ZU R <sup>2</sup>                                | XLVII |
| ÜBERSETZUNG  | 1     |
| ANMERKUNGEN  | 91    |
| REGISTER   | 167   |
| 1. Wortverzeichnis   | 167   |
| 2. Namenverzeichnis  | 171   |
| 3. Zitatenverzeichnis  | 173   |

M E I N E R M U T T E R

V O R W O R T

Ziel der vorliegenden kommentierten Übersetzung der Sarvajñasiddhi ist die Erschliessung eines weiteren Essays von Ratnakīrti. Von den Werken Ratnakīrtis sind bisher erschlossen worden: das Santānāntaradūṣaṇa durch die Bearbeitung KAJIYAMAs (1965) und das Sthirasiddhidūṣaṇa durch die Interpretation MIMAKIs (1976). Weiters liegen die Apohasiddhi von SHARMA (1969) und die Kṣaṇabhaṅgasiddhi (Vyatirekātmikā) von McDERMOTT (1969) in - wenn auch nicht unumstrittenen - Übersetzungen vor.<sup>1)</sup>

Auf die Bedeutung Ratnakīrtis (ca. 1000-1050 n. Chr.) als einem der letzten bedeutenden Erkenntnistheoretiker und Logiker des indischen Buddhismus und Schüler Jñānaśrīmitras (erste Hälfte d. 11. Jh. n. Chr.) hat schon THAKUR (1951) hingewiesen, der auch den Wert der Sammlung seiner philosophischen Essays, der sogenannten Nibandhāvali, für die Überlieferung von Zitaten aus verlorengegangenen Werken hervorgehoben hat. An Hand der Sarvajñasiddhi hat FRAUWALLNER (1962) Verse aus Kumārilas Bṛhaṭṭīkā wiedergewonnen. Der Einfluß der Sarvajñasiddhi auf den Allwissenheitsbeweis in Mokṣākaraguptas Tarkabhāṣā<sup>2)</sup> ist klar erkennbar.

-----

1) Vgl. zu SHARMA die Rezension FRAUWALLNERS (IIJ 18.1976. 133), zu McDERMOTT vgl. RUEGG (1970), STEINKELLNER (IIJ 14.1972. 115-118).

2) TBh 61.4-10; 61.10-62.3; 62.7-15; 63.1-9.

Die vorliegende Arbeit besteht aus einer deutschen Übersetzung mit philologischen, literarisch-historischen und erklärenden Anmerkungen. Sie ist als Vorarbeit zu einer Geschichte des Allwissenheitsbeweises gedacht, die wegen des Fehlens anderer wichtiger Vorarbeiten noch nicht vorgelegt werden kann.

Für die äußerst gründliche und wohlwollende Betreuung dieser Arbeit, die als Dissertation an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien angefertigt wurde, bin ich Prof. Dr. E. STEINKELLNER, auf dessen Anregung sie zurückgeht, zu größtem Dank verpflichtet.

Prof. B.K. MATILAL, Oxford, hat im Winter 1978 liebenswürdigerweise Teile des Textes mit mir gelesen. Prof. D. MALVANIA, Ahmedabad, hatte die Freundlichkeit, mit mir im Sommer 1979 Haribhadras Sarvajñasiddhi, und Prof. M. MEHTA, Poona, Anantakīrtis Laghusarvajñasiddhi zu lesen.

Der Bihar Research Society, Patna, gilt mein Dank für Fotografien des von Rāhula Sāṅkr̥tyāyana aus Tibet mitgebrachten Filmnegativs der Ratnakīrtinibandhāvali ff. 1a-17a.

Prof. Dr. H. BECHERT und Dr. G. ROTH, Göttingen, möchte ich für das Bereitstellen der im Seminar für Indologie und Buddhistik aufbewahrten Manuskriptfotos Dank sagen. Herrn Prof. Dr. G. OBERHAMMER danke ich für Hilfe und Rat in verschiedenen Belangen. Der Friedrich-Naumann-Stiftung, Gummersbach, bin ich für die großzügige Förderung meines Studiums und einer Forschungsreise nach Indien sehr verpflichtet.

E I N L E I T U N G

§1. Philologische Bemerkungen. Grundlage der vorliegenden Übersetzung ist A. THAKURs Textedition 'Ratnakīrtinibandhāvaliḥ' in der zweiten verbesserten Auflage, Patna 1975, 1-31. Die erste Auflage (Patna 1957, 1-30), die in vielen Fällen einen besseren Text liefert und in der Kollation der Varianten genauer vorgeht, wurde ebenfalls benutzt (= R<sup>1</sup>). Ferner wurden die mir von der Bihar Research Society, Patna, dankenswerterweise zur Verfügung gestellten Manuskriptfotos für Textverbesserungen herangezogen, die in einem besonderen Verzeichnis aufgeführt sind.

Die Anmerkungen sind philologischer und erklärender Natur, sollen aber auch literarhistorisches Assoziationsmaterial zu Textinhalten bieten. Zu den zahlreichen wörtlichen oder umgeformten Textübernahmen Ratnakīrtis wurde der Wortlaut der Quelle angegeben. Wo ein Text von Ratnakīrti umgeschrieben wurde - wie es z. B. bei vielen Übernahmen aus Jñānaśrīmitras Yoginirṇayaprakaraṇa der Fall ist - sind die Ratnakīrtis Lesarten gegenübergestellten Abweichungen jedoch nicht als *variae lectiones* zu verstehen. Durchweg sind die abweichenden Lesarten der zitierten Quellen angegeben, da der Herausgeber leider darauf verzichtet hat. Im Falle der Nyāyakaṇikā Vācaspatis mag dies zu einer starken Belastung der Anmerkungen geführt haben, was mir aber in Anbetracht der Art von THAKURs Edition bei diesem Abschnitt gerechtfertigt erschien. Bei Zitaten aus dem Slokavārttika Kumārilas (von Ratnakīrti als Kārikā zitiert), wo ein kritisch edierter Grundtext noch nicht vorliegt, wurde auf die Gegenüberstellung der Varianten verzichtet. Ein zukünftiger Herausgeber des Sloka-

vārttika wird hoffentlich die Varianten in den bei Ratnakīrti überlieferten Versen berücksichtigen.

Von den zahlreichen im Text vorkommenden Zitaten verdient der Abschnitt 147.10-152.22 aus Vācaspatimiśras Nyāyakaṇikā<sup>1)</sup> (= R 10.15-14.15) besondere Erwähnung, da hier eine echte Zweitüberlieferung vorliegt. Hier hat der Herausgeber der Nibandhāvali einen Teil der Lesarten des Manuskripts in die Fußnoten verbannt, dagegen die Version der Kaṇikā in den Haupttext aufgenommen, teilweise auch aus beiden Überlieferungen einen neuen Text geschaffen. Da dieser Abschnitt in THAKURs Edition so nicht brauchbar ist, habe ich den nach dem Manuskript neu erstellten Text der Sarvajñasiddhi, auf den sich meine Übersetzung bezieht, in den Anmerkungen angeben müssen.

Interesse verdienen ferner ein Fragment des Nyāyaprakīrṇa(ka)<sup>2)</sup> Trilocanas, das R 14.16-15.27 zitiert wird, und Verse aus der Bṛhaṭṭikā<sup>3)</sup> Kumārilas.

§2. Zur Textstruktur. Die Sarvajñasiddhi ist in ihrer Struktur bereits von STEINKELLNER (1977) analysiert worden. Einen genauen Überblick gebe ich in der beigefügten Analyse. Wie auch bei den übrigen Essays<sup>4)</sup> liegt hier Ratnakīrtis Verdienst nicht in schöpferischer Eigenleistung, sondern in der straffen Darstellung des Stoffes der Werke seines Lehrers Jñānaśrīmitra.<sup>5)</sup>

-----

1) Ich habe die Edition der NK durch TAILANGA RĀMASĀSTRĪ (1907) benutzt, da die Edition GOSWAMĪs (= NK<sup>2)</sup> keine neuen Lesarten, sondern nur geringe Druckfehlerverbesserungen bietet

2) Zu diesem Werk vgl. STEINKELLNER (1961) 157.

3) Zur Bṛhaṭṭikā vgl. FRAUWALLNER (1962).

4) Vgl. STEINKELLNER (1977) 391, Anm. 6.

5) Vgl. R 31.26. Ferner MIMAKI (1976) 3-5.

Die Sarvajñasiddhi legt die Inhalte von Jñānaśrī's verlorengegangener Sarvajñasiddhi<sup>1)</sup> und dem Yoginirṇayaprakaraṇa in einer streng logischen Ordnung dar. Zahlreiche Übernahmen und Zitate aus diesen beiden und anderen Werken zeugen von der Sammlertätigkeit Ratnakīrtis.

Der erste Teil der Sarvajñasiddhi (1.1-7.18) lehnt sich - wie STEINKELLNER (1977) 384f. gezeigt hat - an Jñānaśrī's Sarvajñasiddhi an, der zweite (7.19-23.8), der die Möglichkeit eines den Allwissenden aufhebenden Erkenntnismittels widerlegt, ist der Darstellung im Yoginirṇayaprakaraṇa verpflichtet. Der letzte Teil (23.9-31.31) richtet sich nach dem Argumentationsverlauf in Tattvasaṃgraha und Tattvasaṃgrahapañjikā.

§3. Gegnerische Positionen. Sowohl die Buddhisten als auch die Jainas<sup>2)</sup> haben für ihren Religionsstifter Allwissenheit postuliert und verteidigen ihren Anspruch - meist mit sehr ähnlichen Argumenten<sup>3)</sup> - gegen die Angriffe der Mīmāṃsā, vor allem Kumārilas<sup>4)</sup>. Die Mīmāṃsā läßt allein den ewigen Veda als Mittel zur Erkenntnis von Dharma und Adharma gelten und lehnt die Möglichkeit menschlicher übersinnlicher Erkenntnis ab.<sup>5)</sup> Auch Ratnakīrti ist gezwungen, sich mit seinen

-----

1) Zu diesem Werk vgl. STEINKELLNER (1977).

2) Vgl. z. B. die Arbeiten von BHASKAR (1976), BHATTACHARYYA (1967), JAINI (1974), SINGH (1974), SOLOMON (1962).

3) Vgl. z. B. die Argumentation in Haribhadras Sarvajñasiddhi und Anantakīrtis Bṛhat- und Laghusarvajñasiddhi mit der in TS und TSP.

4) Vgl. KAWASAKI (1963), (1975a), KIMURA (1978), MOOKERJEE (1960), PATHAK (1930).

5) Vgl. Anm. 2 zur Übersetzung.

Gegnern, die er durch Zitate aus der Bṛhaṭṭikā, dem Śloka-vārttika, der Kāśikā Sucaritamīśras und Vācaspatīs Nyāyakaṇikā zu Wort kommen läßt, ausführlich auseinandersetzen. Die gegnerischen Naiyāyikas, die die Allwissenheit des Īśvara annehmen<sup>1)</sup>, und die die Analyse der yogischen Wahrnehmung durch die Buddhisten ablehnen, werden durch Zitate aus Trilocanas Nyāyaprakīrṇaka und Bhāsarvajñas Nyāyabhūṣaṇa berücksichtigt.

§4. Materialien zum Allwissenheitsbeweis. Da ich wegen der zu geringen Vorarbeiten die Entwicklung des Allwissenheitsbeweises nicht darstellen kann, möchte ich hier wenigstens kurz die in einer solchen Studie zu berücksichtigenden Materialien erwähnen. Auf die Texte des Hīnayāna-Buddhismus und die Spekulationen, ob dort der Buddha als allwissend angesehen wird, gehe ich dabei nicht ein.<sup>2)</sup>

Das zehnte Kapitel der Madhyamakahrdayakārikā (P 5255, ff. 43a3-43b3) Bhāvavivekas (6. Jh. n. Chr.) mit dem Autokommentar Tarkajvālā (P 5256, ff. 367b6-374b1) trägt den Titel Sarvajñasiddhinirdeśa<sup>3)</sup> und ist gegen den Allwissenheitsbeweis der Jainas geschrieben. Das Werk ist bis auf Fragmente nur tibetisch erhalten. Die Kārikās mit den durch V.V. GOKHALE (von R. SĀNKRṬYĀYANA) und G. TUCCI zur Verfügung gestellten

-----  
1) Vgl. CHEMPARATHY (1963) 132ff., (1969).

2) Vgl. die Arbeiten von COOMARASWAMY (1936), JAYATILLEKE (1963) 114f.; 202ff; 376ff.

3) Vgl. V.V. GOKHALE (The Vedānta-Philosophy described by Bhavya in his Madhyamakahrdaya. IJ 2. 1958. 165-80) 165.

Sanskritfragmenten werden z. Z. von japanischen Gelehrten unter Leitung von J. TAKASAKI, Tokyo, bearbeitet.

Von größter Bedeutung für die Entwicklung des Beweises sind die Äußerungen Dharmakīrtis (600-660 n. Chr.) in Pramāṇavārttika und Pramāṇaviniścaya zur Gültigkeit yogischer Erkenntnis<sup>1)</sup>, die ja Voraussetzung der Allwissenheit ist.

Prajñākaraguptas (9. Jh. n. Chr.) Vārttikālaṅkāra<sup>2)</sup> enthält lange Exkurse zum Thema, die aber bisher noch nicht bearbeitet wurden.

Śāntarakṣita (725-88 n. Chr.) und Kamalaśīla (740-95 n. Chr.) verteidigen den buddhistischen Standpunkt ausführlich im letzten Kapitel des TS und der TSP, der *atīndriyārthadarśiparīkṣā*.

Ein langer buddhistischer Pūrvapakṣa unbekannter Herkunft in Vācaspatis Nyāyakaṇikā (141.22-146.23)<sup>3)</sup> befaßt sich mit der yogischen Erkenntnis als Mittel zur Erlangung der Allwissenheit.

Jñānaśrīmitra hat im Yoginirṇayaprakaraṇa ausführlich das Problem der Zuverlässigkeit der yogischen Erkenntnis als Erkenntnismittel behandelt. Seine Sarvajñasiddhi ist verloren.

Eine etwas anders gelagerte Problemstellung findet sich bei dem außerhalb der Tradition stehenden Philosophen Śubhagupta und bei Śaṅkaranandana. Die nur tibetisch erhaltene Sarva-

-----

1) Vgl. STEINKELLNER (1978) 126ff.; ferner McDERMOTT (1978), SHAH (1967).

2) Vgl. PVBh 29.29-31; 32.10-15; 50.23-53.22; 110.19-115.32; 164.26-165.12; 327.32-331.9; ferner die unter dem Stichwort *sarvajña* u. ä. verzeichneten Belege.

3) Vgl. STEINKELLNER (1978) 128.

jñāsiddhikārikā (P 5741) Subhaguptas (720-78 n. Chr.)<sup>1)</sup> scheint sich hauptsächlich gegen die Autorität des Veda zu wenden.

Die von dem kaschmirischen Autor Śaṅkaranandana (9. oder 10. Jh. n. Chr.) verfaßte Sarvajñāsiddhikārikā und Svalpasarvajñāsiddhikārikā<sup>2)</sup> sind noch unediert.

Es ist anzunehmen, daß auch Jitāri (9. Jh. n. Chr.)<sup>3)</sup> dieses Thema ausführlich behandelt hat<sup>4)</sup>, möglicherweise in dem von Ratnakīrti zitierten Vedāprāmāṇya. In den erhaltenen Werken ist zum Allwissenheitsbeweis nichts überliefert.

§5. Zusammenfassung der von Ratnakīrti vertretenen Lehren über den Allwissenden. Eine Autorität, nach deren Anweisungen der Buddhist sein Denken und Handeln ausrichten kann<sup>5)</sup>, muß,

-----

1) Vgl. FRAUWALLNER (1933) 240-41, (1957) 98ff.

2) Vgl. BÜHNEMANN (1980). Laut briefl. Mitteilung Pt. J. PANDEYS, Patna, vom 27.2.80 sind diese beiden Texte auch in dem Textkonvolut 'Sarvajñāsiddhi' der Bihar Research Society als Sarvajñāsiddhikārikā und Sarvajñāsiddhisamkṣepa mit dem Kommentar Śaṅkaranandanans enthalten (ff. 1b1-30b2).

3) Vgl. HB I, 20 Anm.

4) Vgl. R 31.22; Anm. 651 zur Übersetzung.

5) Vgl. PV II 30; TSP 1017.8-10; R 6.8-9 (=J).

wenn ihre Aussagen Erkenntnismittelwert besitzen sollen, neben Qualitäten wie Mitleid, die die Uneigennützigkeit garantieren<sup>1)</sup>, aus eigener Erfahrung<sup>2)</sup> den Weg zur Erlösung und das Wesen des 'Anzunehmenden' und 'Abzulehnenden' (*heyo-pādeyatattva*) kennen, d. h. sie muß allwissend sein hinsichtlich des zur Erlösung Notwendigen.<sup>3)</sup> Dharmakīrti hat sich PV II 31-33 eindeutig gegen einen Allwissenden ausgesprochen, der 'alles und jedes' wie z. B. die Zahl der Insekten kennt. In seiner Definition ist derjenige allwissend, der alles zum Heil Nützliche weiß.<sup>4)</sup> Jedoch muß er auch mit einer potentiellen totalen Allwissenheit als Voraussetzung für die Kenntnis sämtlicher Gegebenheiten gerechnet haben.<sup>5)</sup> Wegen der schlechten Beweisbarkeit äußern sich Prajñākaragupta<sup>6)</sup>, Jñānaśrī<sup>7)</sup> und Ratnakīrti<sup>8)</sup> hierzu eher zurückhaltend.

In Anlehnung an Dharmakīrti hat die spätere Tradition mit Jñānaśrī, Ratnakīrti, Mokṣākaragupta zwei Arten von Allwissenden unterschieden: den, der alles (für die Erlösung) Nützliche weiß (*upayuktasarvajña*) und den, der alles und jedes weiß (*sarvasarvajña*)<sup>9)</sup>. Diese Unterscheidung steht am Anfang der

-----

1) Vgl. VETTER (1964) 31-34.

2) PV II 145c.

3) PV II 32.

4) Vgl. zu dieser Ansicht auch TS 3527-28.

5) Vgl. STEINKELLNER, Pvin II 2. 92-93 und SCHMITHAUSEN, Anhang III 150-51. Ferner TS 3308; TSP 1044.15-19; TSP 1061.19-1062.12 (bes. 1062.11-12).

6) Vgl. PVBh 165.2-3.

7) Vgl. R 6.6-9 (= J); STEINKELLNER (1978) 134.

8) Vgl. R 1.13; 1.18; 21.26-33; 31.13f.

9) Vgl. Anm. 9 zur Übersetzung.

Abhandlung Ratnakīrtis: 1.20f. wird der Beweis des alles (für die Erlösung) Nützliche Wissenden durchgeführt:

"Jede Art von Geistesfunktion<sup>1)</sup>, die von andächtiger, ununterbrochener und langzeitiger Übung begleitet ist, ist zur Klarheit fähig;  
wie das (geistige) Bild eines jungen Mädchens für den Liebhaber;  
und die (geistigen) Bilder der vier edlen Wahrheiten sind (Arten von) Geistesfunktionen, die von Übung der genannten Art begleitet sind.  
(In dem in dieser Art (formulierten Beweis) ist eine wesentliche Beschaffenheit logischer Grund."<sup>2)</sup>

In intensiver Betrachtung , so glaubt man, kann eine von Übung begleitete Geistesfunktion vollständig klar werden, so wie im von heftiger Leidenschaft bewegten Denken des Liebhabers das Bild der Geliebten deutlich erscheint.

Das Erkenntnisbild der buddhistischen vier edlen Wahrheiten, die von den Yogis betrachtet werden, kann dann ebenfalls durch intensive Betrachtung im Geist des Yogi klar erscheinen. Dies bedeutet Allwissenheit, denn Allwissenheit wird bei Ratnakīrti als die Geeignetheit der Geistesfunktion zur Klarheit verstanden (5.16) oder genauer mit Jñānaśrī (bei R 4.29-30) als eine Geistesfunktion, die durch Aufzugebendes, Anzunehmendes und deren Abarten gekennzeichnet ist und bezüglich einer

-----

1) Zu Geistesfunktion (*cetoguna*) vgl. Anm. 13 zur Übersetzung.

2) Zur Erklärung des Beweises vgl. Anm. 16 zur Übersetzung.

großen Zahl offen daliegender Lebenssituationen klar werden kann. <sup>1)</sup>

Die Verteidigung des Beweises erfolgt 1.25-3.29. Dabei soll die Übung voraussetzende Geistesfunktion an sich als logischer Grund nicht direkt und zwingend die Existenz des Allwissenden beweisen, sondern nur auf die Möglichkeit seiner Existenz hinweisen (3.18f.). Der Nachweis des Allwissenden ergibt sich sekundär, weil der Grund Geistesfunktionsein Beschaffenheit des Gegenstandes ist, wenn dieser Gegenstand durch die vier Wahrheiten gebildet ist (4.24f.). Allwissend ist nur der Buddha, weil bei ihm allein Wissen und Mitleid vorkommen, und weil nur er die durch Erkenntnismittel bewiesene Augenblicklichkeit und Ichlosigkeit lehrt (6.11-20).

In der Polemik mit den Mīmāṃsakas stellt sich die Frage, ob die am Ende einer intensiven Betrachtung gewonnene Erkenntnis maßgebliche Erkenntnis sei. Da sie ein klares und vorstellungsfreies Erkenntnisbild liefert, wird sie neben Sinneswahrnehmung (*indriyapratyakṣa*), Denkwahrnehmung (*mānasapratyakṣa*) und Selbstbewußtsein (*svasaṃvedana*) als Wahrnehmung klassifiziert.<sup>2)</sup> Dharmakīrti stellt PV III 285 fest, daß die Klarheit bei wirklichen und unwirklichen<sup>3)</sup> Gegenständen jedoch die gleiche ist. Daher müssen die Betrachtungsobjekte

-----  
1) Vgl. die Definitionen in TS und TSP Anm. 9 zur Übersetzung.

2) Vgl. VETTER (1964) 37-41.

3) Vgl. PVin I, Anm. 47. Auch im Traum erscheinen die Bilder deutlich, sagt der Gegner R 4.17.

vorher durch die Tradition gesichert, dann durch Schlußfolgerung bestimmt, und schließlich, um direkte Erkenntnis zu gewinnen, betrachtet werden.<sup>1)</sup> Die im Beweis genannte klare Erkenntnis der vier Wahrheiten ist deshalb gültig, weil diese vorher durch Erkenntnismittel bewiesen sind.<sup>2)</sup>

Damit die yogische Erkenntnis 'alles' zum Objekt haben kann, kann sie sich nicht auf Einzeldinge (*svalakṣaṇa*) richten, die sich zum Zeitpunkt der Vollendung der Betrachtung schon verändert haben oder vergangen sein können. Vielmehr muß sie sich auf Beschaffenheiten der Wirklichkeit richten, d. i. z. B. Augenblicklichkeit und Ichlosigkeit, deren Betrachtung alle konkreten Einzeldinge, die ja der Augenblicklichkeit und Ichlosigkeit unterworfen sind, in den Gesichtskreis bringt (R 19.15-25).

Die aus der Betrachtung entstandene yogische Erkenntnis ist eine Denkerkenntnis (16.29), wobei das Denkorgan mit der Betrachtung über einen wirklichen, jedem Nichtwissen entgegengesetzten Gegenstand verbunden ist (17.3-4; 19.19-20). So entsteht sie aus Betrachtung und Gegenstand (20.20; 22.21). Dabei muß zugestanden werden, daß zwei Erkenntnisbilder gleichzeitig deutlich werden können (23.3-6). Der gewöhnliche Mensch besitzt diese Erkenntnis nicht, da ihm die mitwirkende, jedes Nichtwissen entwurzelnde besondere Betrachtung fehlt (17.6-8). Noch ist die durch Drogeneinfluß etwa entstandene Erkenntnis des gewöhnlichen Menschen der yogischen Erkenntnis gleich, weil ihr

-----  
1) PVin I 72.30ff.

2) Vgl. STEINKELLNER (1978) 127.

die Ausrichtung auf das höchste Menschenziel fehlt (22.30-31).

Nach 23.31-33 braucht der Yogi nur die Übereinstimmung (*sā-rūpya*) mit dem Objekt, jedoch muß seine Erkenntnis nicht aus einem äußeren Gegenstand entstehen. 22.18f. wird diesem Konzept widersprochen, indem es deutlich heißt, daß ihr Entstehen aus einem Gegenstand als Bedingung für ihre Gültigkeit angenommen wird.

Der Vorwurf, daß die Betrachtung sinnlos sei, wenn ihr Objekt durch Tradition und Schlußfolgerung vorgegeben ist, trifft nicht zu, weil die Hemmnisse der Laster und des zu Wissenden ohne das in der Betrachtung stattfindende direkte Erkennen nicht beseitigt werden (18.17-21). Ferner ist die Betrachtung sinnvoll, weil einer, der die Wirklichkeit direkt erkannt hat, auch andere zu dieser Erkenntnis führen kann (18.21-25). Die Schlußfolgerung, die die Wirklichkeit nicht direkt berührt, da ihr Objekt das Allgemeine (*sāmānyalakṣaṇa*) ist, kann die direkte Erkenntnis nicht ersetzen (18.32-19.3).

Der alles und jedes Wissende (*sarvasarvajña*) wird wegen seiner untergeordneten Heilsbedeutung von Ratnakīrti in 1.18 abgewertet, wenn er von der 'Sucht nach dem alles und jedes Wissenden' spricht. 6.6-9 (= J) wird deutlich der vorgezogen, der das Mittel zur Befreiung aus dem Existenzkreislauf kennt. Jedoch wird er 21.26-33 möglicherweise als Voraussetzung für den alles (für die Erlösung) Nützliche Wissenden angenommen, obwohl er nicht beweisbar ist. Die Ausdrucksweise an dieser Stelle wirkt gekünstelt und läßt Einzelheiten in der Schwebe. Nach Prajñākaragupta und Jitāri<sup>1)</sup> wird 31.13f. der Beweis

-----

1) Vgl. Anm. 650, 651 zur Übersetzung.

dieses Allwissenden anhangsweise vorgelegt. Die nur kurze Bezugnahme auf diesen Beweis läßt die geringe Bedeutung erkennen, die Ratnakīrti ihm beimißt.

Zur Erklärung der Tatsache, daß das Sprechersein des Buddha, das Wirkung von Vorstellung ist, nicht seiner allwissenden vorstellungsfreien Erkenntnis widerspricht, werden verschiedene Theorien angeboten. Nach Ratnakīrti besteht zwischen vorstellender und vorstellungsfreier Erkenntnis kein Widerspruch, weil beide nicht gleichzeitig vorkommen. Beim Sprechen treten 'reine weltliche Vorstellungen' (*śuddhalaukikavikalpa*) beim Buddha auf (24.6f.).

Eine andere Tradition muß die Ansicht vertreten haben, daß, während der Buddha schweigend in Versenkung verharret, seine Lehren auch aus Wänden hervorkommen (24.22f.). Nach den Yogācārin<sup>1)</sup> lehrt der Buddha spontan und ohne Anstrengung (*anābhoga*) aufgrund seines früheren Vorsatzes (25.11f.).

In Zusammenhang mit der Frage, ob sich der Allwissende aus der Überlieferung (*āgama*) erweisen läßt, argumentiert Ratnakīrti, daß kein Vedawort die Nichtallwissenheit aller Menschen lehrt (27.23-24). "Vielmehr wird sogar sehr deutlich ein Allwissender in einer anderen Wissenschaft (*śākhāntare*) mit dem Namen 'Vorzeichen' (*nimitta*) gelehrt" (27.24). Da es keine vedische Schule (*śākhā*) gleichen Namens gibt, liegt bei der Interpretation des angeführten "Zitats" TS 3512-13 die Vermutung nahe, daß hier die Wissenschaft von der Traumdeu-

-----  
1) Vgl. Anm. 538 zur Übersetzung.

tung gemeint ist, und daß der Textbeleg eine Zusammenfassung der von Brahmanen nach Empfängnis und Geburt Buddhas gegebenen Traumdeutungen und Prophezeiungen ist<sup>1)</sup>, die von Sāntarakṣita und danach von Ratnakīrti geschickt in die Diskussion eingebracht wird.

Weiters belegt Ratnakīrti mit einem Zitat aus Śvetāśvatara-Upaniṣad (*sa vetti viśvaṃ na ca tasya vettā*), daß im Veda ein Allwissender gelehrt wird. Allerdings ist das Zitat an entscheidender Stelle geändert, da Śvet. Up. 3.19 statt *viśvam* nur *vedyam* liest (27.25-27).

---

1) Vgl. Anm. 581-82 zur Übersetzung.



A b k ü r z u n g e n      u n d      L i t e r a t u r

1. Allgemein verwendete Abkürzungen

|          |   |
|----------|---|
| ABORI    | Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona   |
| ALB      | The Adyar Library Bulletin, Adyar   |
| Anm.     | Anmerkung   |
| BHSD     | Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary by F. EDGERTON. Vol. II: Dictionary. New Haven 1953   |
| IBK      | Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū, Tokyo   |
| IHQ      | Indian Historical Quarterly, Calcutta   |
| IIJ      | Indo-Iranian Journal, 'S-Gravenhage   |
| J(O)BORS | Journal of the Bihar (and Orissa) Research Society, Patna   |
| JIP      | Journal of Indian Philosophy, Toronto   |
| m. c.    | metri causa   |
| MIK      | Miscellanea Indologica Kiotiensa, Kyoto   |
| MS       | Manuskript  |
| P        | Ausgabe von Peking = The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Reprinted under the supervision of the Otani University, Kyoto. Ed. by D. T. SUZUKI. 168 Vols., Tokyo-Kyoto 1955-61 |
| Th       | A. THAKUR   |
| vgl.     | vergleiche  |

- v. l. varia lectio
- WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien
- WZKS Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd (Bd.1-13: und Ost-)asiens, Wien
- s. siehe
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden

## 2. Primärliteratur

- AK Abhidharmakośa (kārikā) (Vasubandhu): s. AKBh
- AKBh Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. P. PRADHAN. Patna 1967
- AD Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Ed. P.S. JAINI. Patna 1959
- AVS The Arthaviniścaya-Sūtra and its Commentary (Nibandhana). Ed. N.H. SAMTANI. Patna 1971
- Kāśikā (Sucaritamiśra): Mīmāṃsāslokavārttikaṃ Sucaritamīśrapraṇītayā Kāśikākhyayā ṭīkayā sametam. Ed. SĀMBAŚIVA ŚĀSTRĪ, V. A. RĀMASVĀMI ŚĀSTRĪ. 3 Vols. Trivandrum 1926-43
- Chāndogya Chāndogya Upaniṣad : IN: Eighteen Principal Upaniṣads. Vol. I. Ed. V.P. LIMAYE and R.D. VADEKAR. Poona 1958
- J Jñānaśrīmitranibandhāvali. Ed. A. THAKUR. Patna 1959
- TK Vācaspatimiśras Tattvakaumudī. Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminierter Überlieferung. Ed. A.S. SRINIVASAN. Hamburg 1967

- TBh<sup>1</sup> Tarkabhāṣā (Mokṣākaragupta): Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitāripāda. Ed. RANGASWAMY IYENGAR. Mysore 1944
- TBh<sup>2</sup> Tarkabhāṣā of Mokṣākara Gupta. Ed. with a Sanskrit Commentary by E. KRISHNAMACHARYA. Baroda 1942
- TRD Tarkarahasyadīpikā s. ṢDS
- TV Tattvavaiśārādī s. YS
- TS Tattvasaṅgraha; Śāntarakṣita-viracitaḥ Tattvasaṅgrahaḥ Kamalaśīla-Pañjikopetaḥ. Ed. DVĀRĪKĀDĀSA ŚĀSTRĪ. 2 Vols. Vārāṇasī 1968
- TSP Tattvasaṅgrahapañjikā s. TS
- DhP Dharmottarapradīpa: Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa. Being a subcommentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu. Dec. and ed. D. MALVANIA. Patna 1955
- NK Nyāyakaṇikā s. VV
- NK<sup>2</sup> Nyāyakaṇikā s. VV<sup>2</sup>
- NB Nyāyabindu s. DhP
- NBT Nyāyabinduṭīkā s. DhP
- NBhūṣ Nyāyabhūṣaṇa: Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajñapraṇī-tasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam. Ed. SVĀMĪ YOGĪNDRĀNANDA. Vārāṇasī 1968
- NM The Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa. Ed. S.N. SUKLA. Benares City 1936

- NM<sup>2</sup> Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippani -  
Nyāyasaurabha by the editor. Vol. I. Ed. K.S.  
VARADACHARYA. Mysore 1969
- NR Nyāyaratnākara: Mīmāṃsāślokavārttika by Kumārila  
Bhaṭṭa, with the commentary called Nyāyaratnā-  
kara by Pārthasārati Miśra. Ed. RĀMA ŚĀSTRĪ TAI-  
LANGA. Benares 1898
- PKM Prameyakamalamārttaṇḍa: śrīman-Māṇikyanandi-vi-  
racita-Parīkṣāmukhasūtrasya alaṅkārahūtaḥ...  
Prabhācandrācāryaviracitaḥ Prameyakamalamārt-  
taṇḍaḥ. Ed. MAHENDRAKUMĀRA ŚĀSTRĪ. Bombay <sup>2</sup>1941
- PV Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan).  
Ed. YŪSHO MIYASAKA. Acta Indologica 2 (1971/72)  
1-206<sup>\*</sup>
- PVin I Pramāṇaviniścaya, Kapitel I: T. VETTER, Dharma-  
kīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 1. Kapitel: Praty-  
akṣam. Wien 1966
- PVin II Pramāṇaviniścaya, Kapitel II: E. STEINKELLNER,  
Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 2. Kapitel:  
Svārthānumānam. Teil I: Tibetischer Text und  
Sanskrittexte. Wien 1973. Teil II: Übersetzung  
und Anmerkungen. Wien 1979
- PVBh Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of  
Prajñākaragupta. Being a commentary on Dharma-  
kīrti's Pramāṇavārtikam. Ed. R. ŚĀṆKRṬYĀYANA.  
Patna 1953

-----  
<sup>\*</sup> Die Kapitel I, II, III meiner Anordnung entsprechen den Ka-  
piteln III, I, II bei MIYASAKA.

- PVV Pramāṇavārttikavṛtti: Dharmakīrti's Pramāṇa-vārttika with a commentary by Manorathanandin. Ed. R. SĀṆKṚTYĀYANA. Patna 1938-40
- PVSV Pramāṇavārttikasvavṛtti: R. GNOLI: The Pramāṇa-vārttikam of Dharmakīrti, the first chapter with the autocommentary. Roma 1960
- BCA Bodhicaryāvatāra by Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati. Ed. P.L. VAIDYA. Darbhanga 1960
- BCAP Bodhicaryāvatārapañjikā s. BCA
- BSS Bṛhatsarvajñāsiddhi (Anantakīrti): IN: Laghīyas-trayādisaṃgraha...Ed. K.BHARMAPA NITVE. Kolhapur-Bombay 1915 (Māṇikacandradigambarajainagranthamālā 1)
- Maitrī Up. J.A.B.VAN BUITENEN, The Maitrāyaṇīya Upaniṣad. 's-Gravenhage 1962
- YBh Yogabhāṣya (Vyāsa) s. YS
- YS The Sāṃgha Yogadarśana or Yoga Darśana of Patañjali with the scholium of Vyāsa and the commentaries Tattvavaiśāradī...of Vācaspati Miśra... Ed. Śrī GOSVĀMĪ DĀMODARA Śāstrī. Benares 1935
- R<sup>1</sup> Ratnakīrtinibandhāvalī. Ed. A. THAKUR. Patna 1957
- R Ratnakīrti-Nibandhāvalī. Ed. A. THAKUR. Patna<sup>2</sup>1975
- LSS Laghusarvajñāsiddhi (Anantakīrti) s. BSS
- VN Dharmakīrti's Vādanyāya with the Commentary of Śāntarakṣita. Ed. R. SĀṆKṚTYĀYANA. Patna 1935-36
- VNV Vādanyāyavipaṅcitārthā (Śāntarakṣita) s. VN

- VV Vidhiviveka: Śrīmad-ācārya-Maṇḍana-miśra-viracitaḥ Vidhivivekaḥ Nyāyakaṇṭhikākhyaḥ vyākhyayā samalaṅkāṭṭhaḥ. Ed. MĀNAVALI UPĀHVA TAILANGA RĀMA-SĀSTRĪ. KĀŚĪ 1907
- VV<sup>2</sup> Vidhiviveka of Śrī Maṇḍana Miśra with the Commentary Nyāyakaṇṭhikā of Vāchaspati Miśra. Ed....LAL GOSWAMI. Vārāṇasī 1978
- ŚV Śloka-vārttika s. NR
- Svet. Up. Svetāśvatara Upaniṣad: IN: Eighteen Principal Upaniṣads. Vol. I. Ed. V.P. LIMAYE and R.D. VADEKAR Poona 1958
- ŚDS Śaḍdarśanasamuccaya of Haribhadra Sūri [with the Commentaries of Tarka-rahasya-dīpikā of Guṇaratna-sūri and Laghuvṛtti of Somatilaka and an Avacūrṇi]. Ed. MAHENDRA KUMAR JAIN. Calcutta-Vārāṇasī-Delhi 1969
- SDS Sarva-Darśana-Saṅgraha of Mādhavācārya. Ed. U.S. SHARMA. Vārāṇasī 1964
- SVM Syādvādamañjarī of Malliṣeṇa with the Anyayoga-Vyavaccheda-Dvātrimśikā of Hemacandra. Ed. A.B. DHRUVA. Benares 1933
- SVR Syādvādaratnākara: Śrīmad-Vādidevasūri-viracitaḥ Pramāṇanaya-tattvālokālaṅkāraḥ tadvyākhyā ca Syādvādaratnākaraḥ. 5 Vols. Ed. L. MOTILĀL. Poona 1926-30
- SS Sarvajñāsiddhi (Haribhadra): Śrī-Haribhadrasūri-viracitā Sarvajñāsiddhiḥ...Ed. MUNI HEMACANDRA-VIJAYA. Śirpur 1963
- HB Hetubindu: E. STEINKELLNER, Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil I. Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text. Wien 1967

- HB II           Hetubindu: E. STEINKELLNER, Dharmakīrti's  
Hetubinduḥ. Teil II. Übersetzung und Anmerkungen.  
Wien 1967
- HTB             Hetubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with the Sub-Commen-  
tary entitled Āloka of Durveka Miśra. Ed. S.  
SANGHAVI, MUNI JINAVIJAYAJI. Baroda 1949

### 3. Sekundärliteratur

- BHASKAR, B. (1976): Conception of Omniscience in Jainism and  
Buddhism. IN: Buddhism and Jainism. Cuttach 1976
- BHATTACHARYYA, H.M. (1967): Omniscience (*sarvajñatā*) and Me-  
taphysic of Knowledge (*adhigama*) in Jainism.  
Kavirāj Abhinandana Grantha. Lakhnau
- BÜHNEMANN, G. (1980): Identifizierung von Sanskrittexten Sañ-  
karanandanas. WZKS 24. 191-198.
- CARDONA, G. (1967): Negations in Pāṇinian Rules. Language 43.  
34-56
- CHEMPARATHY, G. (1963): Aufkommen und Entwicklung der Lehre  
von einem höchsten Wesen in Nyāya und Vaiśeṣika.  
Wien (ungedr. Diss.)
- (1969): Two Little-known Fragments from Early  
Vaiśeṣika Literature on the Omniscience of Iśvara.  
ALB 33. 117-34
- (1972): An Indian Rational Theology. Intro-  
duction to Udayana's Nyāyakusumāñjali. Wien

- COOMARASWAMY, A.K. (1936): Rebirth and Omniscience in Pali Buddhism. Indian Culture 3. 19-34
- D'SA, F.X. (1973): Kumāriḷa's Theorie der Worterkennung, Śabdaprāmāṇyam. Wien (ungedr. Diss.)
- (1974): Offenbarung ohne einen Gott. IN: Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Wien. 93-105
- FRAUWALLNER, E. (1930): Dignāgas Ālambanaparīkṣā. WZKM 37. 174-94
- (1933): Dignāga und anderes. IN: Festschrift für M. Winternitz. Leipzig. 237-42
- (1957): Zu den buddhistischen Texten in der Zeit Khri-Sroṅ-Lde-Btsan's. WZKS 1. 95-103
- (1962): Kumāriḷa's Bṛhaṭṭikā. WZKS 6. 78-90
- (1971): Abhidharmastudien III. WZKS 15. 69-121
- JAINI, P.S. (1974): On the *Sarvajñatva* (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha. IN: Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner. Ed. L. COUSINS et al. Dordrecht-Holland. 71-90
- JAYATILLEKE, K.N. (1963): Early Buddhist Theory of Knowledge. London
- JHA, G. (1937): The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla, transl. into English. Vol. I-II. Baroda 1937-39

- KAJIYAMA, Y. (1963): *Trikapañcakacintā*. Development of the Buddhist Theory on the Determination of Causality. MIK 4-5. 1-15
- (1965): *Buddhist Solipsism*. A free translation of Ratnakīrti's *Samtānāntaradūṣaṇa*. IBK 13.1. 435-420
- (1966): *An Introduction to Buddhist Philosophy*. An Annotated Translation of the *Tarkabhāṣā* of Mokṣākaragupta. Kyoto
- (1973): *Three Kinds of Affirmation and two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy*. WZKS 17. 161-175
- KAWASAKI, Sh. (1963): *Criticism of the Buddhist Idea of Sarvajña as Found in the Tattvasaṃgraha*. (Jap.) IBK 11. 2. 548-49
- (1975): *A Reference to Maga in the Tibetan Translation of the Tarkajvālā*. IBK 23.2. 1103-1097
- (1975a): *Is There a Man Who Can Know the Dharma?* (Jap.) IN: *Essays on Buddhist Dharma Dedicated to Dr. Akira Hirakawa*. Tokyo. 267-289
- KIMURA, T. (1978): *Sarvajñasiddhiparīkṣā*. IBK 27.1. 447-443
- LAMOTTE, É. (1962): *L'Enseignement de Vimalakīrti*. Louvain
- MALLMANN, M.-Th. DE (1964): *Étude iconographique sur Mañjuśrī*. Paris
- MCDERMOTT, A.C.S. (1969): *An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'*. Dordrecht-Holland
- (1978): *Yogic Direct Awareness as Means of Valid Cognition in Dharmakīrti and Rgyal-tshab*. IN: *Mahāyāna Buddhist Meditation*. Ed. M. KIYOTA. Honolulu

- MIMAKI, K. (1976): La réfutation bouddhique de la permanence des choses (*sthīrasiddhidūṣaṇa*) et la preuve de la momentanéité des choses (*kṣaṇabhaṅgasiddhi*). Paris
- MIYASAKA, Y. (1970): Dharmakīrti no shōgai to sakuhin (1). Mikkyō Bunka. 93. 104-64
- MOOKERJEE, S. (1960): The Omniscient as the Founder of a Religion. The Nava-Nālandā Mahāvīra Research Publication Vol. II. Nālandā. 1-44
- OBERHAMMER, G. (1964): Der Svabhāvika-Sambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik. WZKS 8. 131-81
- PATHAK, K.B. (1930): Kumārila's Verses attacking the Jain and Buddhist Notions of an Omniscient Being. ABORI 12. 123-31
- RUEGG, D.S. (1970): On Ratnakīrti. JIP 1. 300-309
- SCHMITHAUSEN, L. (1963): Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha. WZKS 7. 104-15
- (1969): Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīś-cayaṣaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ. Wien
- SHAH, N. (1967): Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy. Ahmedabad
- SHARMA, D. (1969): The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic. The Hague-Paris
- SINGH, R. (1974): The Jaina Concept of Omniscience. Ahmedabad
- SOLOMON, E.A. (1962): The problem of Omniscience. ALB 26. 36-77
- STEINKELLNER, E. (1961): Die Literatur des älteren Nyāya. WZKS 5. 149-62
- (1968): Die Entwicklung des *kṣaṇikatvānumānam* bei Dharmakīrti. WZKS 12-13. 361-377
- (1971): Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti. WZKS 15. 179-211

STEINKELLNER, E. (1974): On the Interpretation of the Svabhāvahetuḥ. WZKS 18. 117-29

--- (1977): Jñānaśrīmitra's Sarvajñasiddhiḥ. IN: Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in honor of Edward Conze. Berkeley. 383-393

--- (1978): Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus. IN: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Hrsg. von G. OBERHAMMER. Wien. 121-34

--- (1979): Miscellen zur erkenntnistheoretisch-logischen Schule des Buddhismus. WZKS 23. 141-54

THAKUR, A. (1951): Ratnakīrti and his Works. JBORS 37. 25-31

VETTER, T. (1964): Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti. Wien

WEZLER, A. (1975): Bestimmung und Angabe der Funktion von Sekundärsuffixen durch Pāṇini. Wiesbaden



A N A L Y S E

0. EINLEITUNG (1.4-19)

Gegenstand des Beweises ist der, der alles (für die Erlösung) Nützliche weiß (*upayuktasarvajña*), nicht der, der alles und jedes weiß (*sarvasarvajña*).

1. DER BEWEIS UND SEINE VERTEIDIGUNG (1.20-3.29)

1.1 Beweis: Behauptung - das Erkenntnisbild der vier edlen Wahrheiten kann klar erscheinen,  
Grund - weil es eine besondere, von andächtiger, ununterbrochener und langzeitiger Übung begleitete Geistesfunktion ist,

Beleg - wie das Bild des jungen Mädchens für den Liebhaber.

Umfassung - der Grund 'von Übung begleitetes Geistesfunktionsein' wird von der Folge 'Klarheit' umfaßt (1.20-24).

1.2 Verteidigung (1.25-3.29)

1.21 Unerwiesensein (*asiddhatva*) liegt weder von der Grundlage (*āśraya*) noch vom Grund her vor (1.25-3.20),

1.211 weil die Grundlage (= Bilder der Wahrheiten) und der Grund in seiner Form als Geistesfunktion an sich (*cetoguṇamātra*) jedem erkennbar sind (1.25-3.20).

1.2111 Auch die besondere Bestimmung des Grundes, die andächtige, ununterbrochene und langzeitige Übung, ist nicht unerwiesen (1.26-3.20).

1.21111 Dreizehn Gründe für die Unmöglichkeit der Übung (2.1-6)

1.21112 Widerlegung dieser Gründe (2.7-3.17)

- 1.21113 Auch wenn diese Übung bei niemandem beobachtet wird, kann sie nicht widerlegt werden (3.18-20).
- 1.22 Der Grund ist nicht widersprüchlich, weil er im Gleichartigen vorkommt (3.21).
- 1.23 Der Grund ist nicht un schlüssig, weil das Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen besondere-Geistesfunktion-Sein und Geeignetheit zum Erzeugen eines klaren Bildes durch dreifache Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung erwiesen ist (3.21-28).
- (1.2) (Schluß) (3.28-29)
  
- 2. VERTEIDIGUNG DER MÖGLICHKEIT EINER SCHLUßFOLGERUNG ÜBERHAUPT (3.30-6.21)
  - 2.1 Pūrvapakṣa (3.30-4.23)
    - 2.11 Gegen den Beweis der Existenz des Allwissenden im allgemeinen (3.30-4.17)
      - 2.111 Einleitung (3.30-4.2)
        - 2.1111 Unbestimmtsein des Grundes wegen der Transzendenz des Allwissenden (3.30-4.1)
        - 2.1112 Alle drei Fehler des Grundes sind bei diesem Beweis möglich (4.1-2).
      - 2.112 Gegen den besonderen Beweis von R 1.20ff. (4.3-17)
        - 2.1121 Unschlüssigkeit des Grundes im Schluß von der Übung auf das klare Bild (4.3-10)
          - 2.11211 Gegen den Beweis der Geeignetheit der Geistesfunktion zur Klarbildlichkeit (4.4-10)
            - 2.112111 unmittelbar (4.5-6)
            - 2.112112 mittelbar (4.6-7)
          - 2.11212 Der Beweis der Geeignetheit der Geistesfunktion zur Klarbildlichkeit beweist nicht das Wissen des Allwissenden (4.7-10).

- 2.1122 Das Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen der Übung und der Klarheit des Bildes des Mädchens ist wegen Nichtwahrnehmbarkeit nicht erkennbar (4.11-17).
- 2.11221 Die Umfassung gilt nicht zwischen dem Voraussetzen der Übung und dem Bild an sich, sondern nur zwischen dem Voraussetzen der Übung und dem Bild des Mädchens (4.14-16).
- 2.11222 Die Umfassung gilt nicht, weil Klarheit auch im Traum vorkommt (4.16-17).
- 2.12 Gegen die Beschränkung des Beweises auf den Beweis des alles (für die Erlösung) Nützliche Wissenden (4.18-23)
- 2.121 Der Beweis eines besonderen Allwissenden beweist nicht den Allwissenden im allgemeinen (4.22).
- 2.122 Der Beweis der Existenz des Allwissenden ist zwecklos, weil die bloße Existenz des Allwissenden nicht motivierende Ursache für sein Handeln ist (4.23).
- 2.2 Uttarapakṣa (4.24-6.21)
- 2.21 Beweis der Existenz des Allwissenden im allgemeinen (4.24-6.4)
- 2.211 Einleitung (4.24-5.4)
- 2.2111 Der Grund (durch Übung ausgezeichnetes Geistesfunktionsein) schließt nur die Nichtwahrnehmung der zu beweisenden Klarbildlichkeit am Beschaffenheitsträger (Bild der Wahrheiten) aus (4.24-5.4).
- 2.21111 Die drei Fehler des Grundes ergeben sich nicht, weil der Beschaffenheitsträger erwiesen ist (5.3-4).
- 2.212 Für den besonderen Beweis von R 1.20ff. (5.4-6.4)

- 2.2121 Es gibt keine Unschlüssigkeit des Grundes im Schluß von der Übung auf das klare Bild, weil nur die Geeignetheit der Geistesfunktion zur Klarheit angenommen wird (5.4-16).
- 2.21211 Beweis der Geeignetheit als mittelbarer, indem sie auf die Möglichkeit des Vorhandenseins der Wirkung hinweist (5.5-9).
- 2.21212 Der Beweis der Geeignetheit beweist das Vorhandensein einer Ursache des Allwissenden (5.10-16).
- 2.2122 Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist erkennbar (5.16-6.4)
- 2.21221 aufgrund von Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung (5.17-29),
- 2.21222 weil die Traumklarheit sich der Gattung nach von der Klarheit der Betrachtung unterscheidet (5.30-6.4).
- 2.22 Für die Beschränkung auf den Beweis des alles (für die Erlösung) Nützliche Wissenden aus Heilsgründen (6.5-21).
- 2.221 Durch den Beweis ist denen, die an der Existenz des Allwissenden an sich zweifeln, seine Existenz bewiesen (6.10).
- 2.222 Tatsächlich ist nur der Buddha allwissend, weil nur sein Handeln durch Wissen und Mitleid bestimmt ist (6.11-21).
- (2.2) (Schlußsatz) (6.21)
  
- 3. POLEMIK (6.22-31.11)
- 3.1 Einleitung (6.22-24)
- 3.11 Weil ein aufhebendes Erkenntnismittel existiert (6.22-23),
- 3.111 ergibt sich das Behandeln des Allwissenden als nicht-seiend (6.22-23)

- 3.112 oder die Widerlegung des Behandelns als seiend (6.23).
- 3.12 Weil ein beweisendes Erkenntnismittel nicht vorhanden ist, ergeben sich 3.111 und 3.112 (6.23-24).
- 3.2 Widerlegung der Möglichkeit eines aufhebenden Erkenntnismittels:  
ein aufhebendes Erkenntnismittel könnte in Wahrnehmung, Schlußfolgerung, Überlieferung, Vergleich, Implikation oder Nichtvorhandensein bestehen (6.25-29.7).
- 3.21 Wahrnehmung ist kein aufhebendes Erkenntnismittel, weil der Allwissende transzendent ist (6.27-7.14).
- 3.211 Fehlende Wahrnehmung beweist nicht das Nichtvorhandensein des Allwissenden, sofern sie verstanden wird (7.1-13) als
- 3.2111 Fehlen der Wahrnehmung: Denn der zwingende Zusammenhang zwischen dem Fehlen der Wahrnehmung und dem Nichtvorhandensein eines Dinges ist nicht erwiesen (7.7-8).
- 3.2112 Als Sinneswahrnehmung, die mit Fehlen verbunden ist: Weil die Verbindung von etwas mit dem eigenen Nichtvorhandensein unmöglich ist (7.9-10).
- 3.2113 Als Wahrnehmung, die fehlt: Weil Nichtseiendes nicht Ursache sein kann (7.11-13).
- (3.21) (Schlußsatz) (7.13-14)
- 3.22 Schlußfolgerung ist nicht aufhebendes Erkenntnismittel (7.15-27.19).
- 3.220 Einleitung (7.15-18)  
Eine Schlußfolgerung kann mit Bezug auf den Allwissenden nicht aufhebendes Erkenntnismittel sein, denn eine Schlußfolgerung entsteht grundsätzlich aus drei Arten von Gründen (7.15).

- 3.2201 Von diesen beweisen 'Wirkung' (*kārya*) und 'wesentliche Beschaffenheit' (*svabhāva*) etwas Positives, können also für Beweise eines Nichtvorhandenseins nicht verwendet werden (7.15-16).
- 3.2202 Der dritte, die Nichtwahrnehmung von Sichtbarem (*dṛśyānupalambha*), funktioniert deshalb nicht, weil der Allwissende nicht wahrnehmbar ist (7.16-18).
- 3.221 Pūrvapakṣa:  
Aus der Nichtwahrnehmung ihrer Ursache ergibt sich die Negation der Allwissenheit (7.19-16.27).
- 3.2211 Als Ursache kommen in Betracht: Sinneserkenntnis, Denkerkenntnis, kraft der Betrachtung entstandene Sinnes- oder Denkerkenntnis (7.19-16.26).
- 3.22111 Die Augerkennungnis erfaßt nicht alles, weil sie auf bestimmte Objekte festgelegt ist (7.22-8.16).
- 3.221111 Auch nicht unter Annahme von besonderer Schärfe (8.4-12);
- 3.221112 auch nicht die fünf Sinnesorgane gemeinsam unter Annahme von besonderer Schärfe (8.13-16).
- 3.22112 Die Denkerkenntnis erfaßt nicht alles, weil das Denken vom Äußeren abhängig ist und nichts erfassen kann, was nicht zuvor von den Sinnesorganen erfaßt worden ist (8.17-21).
- 3.22113 Eine kraft der Betrachtung entstandene Erkenntnis erfaßt nicht alles (8.22-16.26),
- 3.221131 wenn sie sich auf die Sinne stützt, denn Sinnesorgane liefern nur bestimmte Objekte (8.22-24);
- 3.221132 wenn sie Denkerkenntnis ist, denn dann gibt es kein unmittelbares Gegenstandserkennen (8.25-9.19).
- 3.2211321 Ferner gibt es einen außergewöhnlichen Zustand der Denkerkenntnis nur in objektbegrenzter Weise (8.27-9.19).

- 3.221133 Stellenlese (9.20-16.26)
- 3.2211331 Kāśikā (9.20-10.14)
- 3.22113311 Die Betrachtung ist nicht Ursache für die yogische Erkenntnis, weil sie schon Erkanntes zum Objekt hat und daher überflüssig ist (9.20-10.8).
- 3.221133111 Es gibt kein Erkenntnismittel für das Objekt der Betrachtung (9.22-10.8):
- 3.2211331111 Keine Schlußfolgerung (9.23-28),
- 3.2211331112 keine Überlieferung (9.29-10.8).
- 3.22113312 Die aus der Betrachtung entstandene Erkenntnis ist nicht gültig, weil sie Erfasstes erfaßt (10.9-14).
- 3.2211332 Kaṅikā (10.15-14.15)
- Die aus der Betrachtung entstandene Erkenntnis ist, obwohl sie Klarheit besitzt, weder gültige Erkenntnis (*pramāṇa*) noch eine Wahrnehmung (*pratyakṣa*).
- 3.22113320 Einleitung:
- Das Objekt der Betrachtung ist überliefert oder erschlossen, aber nicht beliebig (10.15-17).
- 3.22113321 Die Betrachtung verursacht nicht eine Erkenntnis, die die wirklichen Dinge zum Objekt hat (10.18-13.5),
- 3.221133211 nicht dadurch, daß die Erkenntnis das Einzel Ding bestimmt (10.24-12.29).
- 3.2211332111 Das vorgestellte Objekt ist nicht das Einzel Ding (10.29-11.12),
- 3.2211332112 und ist nicht dadurch Objekt, daß die Erkenntnis indirekt aus dem Einzelding hervorgegangen ist (11.13-12.5).

- 3.22113321121 Die Erkenntnis weicht vom Gegenstand nicht deshalb nicht ab, weil sie aus ihm entsteht, der Gegenstand also ihre Objektursache ist (11.27-12.3).
- 3.22113321122 Klarheit der Erkenntnis ist bei unwirklichen Gegenständen in gleicher Weise wie bei wirklichen möglich (12.3-5).
- 3.2211332113 Da nur die unmittelbar vorhergehenden Phasen als Objektursachen der Erkenntnis in Betracht kommen, hat diese Betrachtungserkenntnis nicht 'alles' zum Objekt (12.5-29).
- 3.221133212 Nicht dadurch, daß die Erkenntnis wesentlich im Erscheinenlassen wirklicher Dinge besteht (13.1-5).
- 3.22113322 Eine 'alles' zum Objekt habende Erkenntnis ist nicht Wahrnehmung (13.5-14.15).
- 3.221133221 Beweisformulierung, Begründung (13.23-14.14) und
- 3.2211332211 Verteidigung (14.10-14).  
(3.22113322) (Schlußsatz) (14.14-15)
- 3.2211333 Nyāyaprakīrṇaka (14.16-15.27)
- 3.22113330 Einleitung (14.16-21):  
Die Lehre der Buddhisten die vier edlen Wahrheiten, besonders die vom Weg betreffend.
- 3.22113331 Unter Voraussetzung der buddhistischen Lehre vom Objekt der Vorstellungen ergibt sich, daß die vorstellungsfreie yogische Erkenntnis kein Objekt hat, und, da sie sich nicht bewährt, kein Erkenntnismittel ist (14.22-15.8).
- 3.221133311 Die Augenblicklichkeit ist kein wirkliches Objekt (15.4-7).

- 3.22113332 Eine betrachtende Übung ist nicht möglich, wenn man annimmt, daß die Erkenntnis augenblicklich ist (15.9-20).
- 3.22113333 Die Herstellung der Konzentration des Geistes durch die Übung ist nicht möglich bei Annahme der Augenblicklichkeit (15.20-27).
- 3.22113334 Nyāyabhūṣaṇa (15.28-16.11)  
Die buddhistische Beschreibung einer yogischen Wahrnehmung ist falsch:
- 3.22113341 Unter Annahme der Yogācāra-Lehre (15.28-31)
- 3.22113342 Unter Voraussetzung der Sautrāntika-Lehre vom Erkenntnisbildsein des Objektes ist die yogische Erkenntnis irrig, weil Vergangenes und Zukünftiges, also Nichtvorhandenes, in ihr erscheint (16.1-11).
- 3.221133421 Daß irrtümliche Erkenntnis, weil sie sich bewährt, gültig sein kann, widerspricht der Wahrnehmungsdefinition (16.5-8).
- 3.221133422 Der Begriff des Sichbewährens ist unbrauchbar (16.8-11).
- (3.22113342) (Schlußsatz) (16.11)
- 3.22113335 Pūrvapakṣa-Zusammenstellung von Jñānaśrī (16.12-26)
- 3.22113351 Gegen die Gültigkeit der yogischen Erkenntnis (16.12-18):
- 3.221133511 Die yogische Erkenntnis ist auch dann nicht gültige Erkenntnis, wenn sie sich auf Erschlossenes stützt, da man dem Objekt der Schlußfolgerung Entgegengesetztes betrachten kann und das ursprüngliche Objekt vergangen sein oder sich verändert haben kann (16.12-16).

- 3.221133512 Die durch Betrachtung gewonnene Erkenntnis des gewöhnlichen Menschen müßte, da sie kein wahrhaft wirkliches Objekt hat, eine weitere Art von Wahrnehmung sein (16.16-18).
- 3.22113352 Gegen die Beurteilung der yogischen Erkenntnis als eigene Art von Wahrnehmung (16.19-26).
- (3.221) (Schlußsatz) (16.26-27)
- 3.222 Uttarapakṣa (16.28-23.8)
- 3.2221 Ursache des Allwissenden ist die durch Betrachtung entstandene Denkerkenntnis (16.28-30).
- 3.2222 Die Direktheit dieser Denkerkenntnis des Yogi ist, auch ohne daß sie durch Sinnesorgane verursacht ist, möglich (16.30-17.14).
- 3.2223 Die Denkerkenntnis hat trotz Unabhängigkeit von den Sinnesorganen einen wirklichen Gegenstand (17.15-18.17).
- 3.22231 Einwände (17.15-22)
- 3.222311 Konsequenz des Fehlens von Blinden und Tauben usw. (17.15).
- 3.222312 Zu: Die Erkenntnis der Yogis erscheint nicht wahrnehmbar, weil der Kontakt mit den Sinnesorganen fehlt wie bei uns (17.16-21).
- 3.2223121 Die yogische Wahrnehmung ist unabhängig von den Sinnesorganen, daher kann ihre Objektursache kein wirklicher Gegenstand sein (17.18-21).
- 3.222313 Eine Wahrnehmung von Übersinnlichem oder Allwissenheit ist bei niemandem beobachtbar (17.21-22).
- 3.22232 Widerlegung (17.23-18.17)
- 3.222321 Bei Blinden usw. fehlt die Betrachtung als mitwirkende Ursache, daher trifft diese Konsequenz nicht zu (17.23-25).

- 3.222322 Unter Bezug auf die Beschaffenheit seines unmittelbaren Gegenstandserkenntnisens an sich ist die als Grund verwendete Nichtbeobachtung der Ursache unschlüssig (17.25-18.14).
- 3.222323 Nichtwahrnehmung kann durch Nichtbeobachtung nicht verneint werden (18.14-17).
- 3.2224 Widerlegung von Argumenten aus der Stellenlese (18.18-23.6).
- 3.22241 Kāśikā (18.18-19.4)
- 3.222411 (ad 9.22) Die Betrachtung als Ursache der yogischen Erkenntnis ist, obwohl ihr Objekt etwas durch ein anderes Erkenntnismittel Erkanntes ist, sowohl *svārtha* als auch *parārtha* sinnvoll (18.18-31).
- 3.2224111 (ad 9.22-10.8) Das Objekt der Betrachtung wird durch Schlußfolgerung, z. B. *kṣaṇikatvānumāna*, bestimmt (18.25-31).
- 3.222412 (ad 10.9-13) Die yogische Wahrnehmung erfaßt nicht bereits durch andere Erkenntnismittel Erfasstes (18.32-19.4).
- 3.22242 Kaṇḍikā (19.5-20.21)
- 3.222421 (ad 10.15-11.26) Widerlegung der Argumente gegen die Unmaßgeblichkeit der Betrachtungserkenntnis, weil sie sich, sofern sie eine Schlußfolgerung voraussetzt, nicht bewähre (19.5-27).
- 3.222422 (ad 11.27-12.3) Widerlegung des Argumentes, daß das Objektursachesein des Gegenstandes durch die Abhängigkeit von einem Sinnesorgan umfaßt sei (19.28-29).
- 3.222423 (ad 12.3-5) Widerlegung des Argumentes, daß die Klarheit der Erkenntnis bei wirklichen und unwirklichen Objekten gleich sei (19.29-33).

- 3.222424 (ad 12.5-29) Widerlegung des Argumentes dagegen, daß die Betrachtungserkenntnis 'alles' zum Objekt haben kann (19.33-20.5).
- 3.222425 (ad 13.1-5) Zustimmung zur Ablehnung des Ansatzes, daß Erkenntnis im Erscheinenlassen wirklicher Dinge bestehe (20.5-6).
- 3.222426 (ad 13.5-10) Widerlegung des Argumentes, daß die 'alles' zum Objekt habende Erkenntnis nicht Wahrnehmung sein kann (20.6-10).
- 3.222427 (ad 13.10-19) Widerlegung der Aufhebbarkeit der Erkenntnis der Ichlosigkeit (20.10).
- 3.222428 (ad 13.19-22) Widerlegung des Argumentes, daß eine Wahrnehmung sich nicht auf Überliefertes oder Erschlossenes beziehen kann (20.11-14).
- 3.222429 (ad 13.23-14.14) Widerlegung der zusammenfassenden Beweisführung und ihrer Begründung (20.14-21).
- 3.22243 Nyāyaparakīrṇa(ka) (20.22-21.20)
- 3.222431 Widerlegung des Vorwurfs, der 'Weg' sei nicht durch Erkenntnismittel erkannt (20.22-23).
- 3.222432 Widerlegung des Vorwurfs der Objektlosigkeit der yogischen Erkenntnis (20.24-21.5).
- 3.222433 Eine Betrachtung ist auch bei Annahme der Augenblicklichkeit möglich (21.6-13).
- 3.222434 Zerstreutheit des Denkens ist auch bei Annahme der Augenblicklichkeit möglich (21.14-20).
- 3.22244 Nyāyabhūṣaṇa (21.21-22.16)
- 3.222441 Die Widerlegung unter Bezug auf die Yogācāra-Position ist fehl am Platz, weil bei der vorliegenden Beweisführung mit einem äußeren Gegenstand gerechnet wird (21.21-22).
- 3.222442 Widerlegung des Argumentes, daß die yogische Erkenntnis irrig sei, weil Nichtvorhandenes in ihr erscheint (21.22-22.16).

- 3.2224421 Nur die Betrachtung des alles (für die Erlösung) Nützliche Wissenden ist relevant (21.23-26).
- 3.2224422 Für die besondere Erkenntnis des Yogi gilt nur die Entsprechung mit dem Objekt (*sārūpya*) als Objektbedingung; daher können auch Vergangenes und Zukünftiges in seiner Erkenntnis klar werden (21.26-22.16).
- 3.22244221 Diese Erkenntnis ist dann trotz der Entfernung des Objektes nicht objektlos (22.5-14).
- 3.22245 Pūrvapakṣa-Zusammenstellung von Jñānaśrī (22.17-23.6)
- 3.222451 Widerlegung der Gründe gegen die Maßgeblichkeit (22.17-26).
- 3.2224511 Die Betrachtungserkenntnis entsteht aus Betrachtung und Gegenstand (22.17-25).
- 3.2224512 Die Konsequenz einer weiteren Art von Wahrnehmung aus der Annahme von Betrachtungserkenntnis bei gewöhnlichen Menschen ist hinfällig, weil sie zu entsprechender Betrachtung unfähig sind und diese zwecklos ist (22.25-26).
- 3.222452 Die Frage der Verschiedenheit oder Nichtverschiedenheit der yogischen Erkenntnis von der Sinneserkenntnis (22.27-23.6).
- (3.222) (Schlußsatz) (23.6-7)
- 3.223 Widerlegung der aufhebenden Erkenntnismittel, die der Pūrvapakṣa gegen den Allwissenden aufstellt (23.9-27.19).
- 3.2231 Pūrvapakṣa: Widerlegung des Allwissenden durch Schlußfolgerung mit den Gründen Erkennbarkeit usw. (23.9-20).
- 3.2232 Uttarapakṣa: Es besteht kein Widerspruch zwischen Erkennbarkeit usw. und Allwissenheit (23.21-27.19).

- 3.22321 nicht direkt (23.24-31)
- 3.223211 in Form eines Bestehens unter gegenseitiger Ausschließung (23.24-27)
- 3.223212 in Form einer Unvereinbarkeit (23.28-31)
- 3.22322 nicht indirekt (23.32-27.12).
- 3.223221 Es besteht kein indirekter Widerspruch zwischen Sprechersein und Allwissenheit, sofern das Sprechersein Wirkung der Vorstellungen sein soll, die mit dem vorstellungsfreien Allwissen in Widerspruch stehen (24.5-26.7).
- 3.2232211 Widerlegung von Einwänden des Slokavārttika und der Bṛhaṭṭīkā unter Bezug auf das Auftreten von 'reinen weltlichen Vorstellungen' (24.13-26.7).
- 3.22322111 Unter Bezug auf die Yogācāra-Lehre von der Spontaneität des Handelns des Buddha (25.11-20).
- 3.22322112 Widerlegung des Vorwurfs, die Lehre des Buddha stamme von Piśācas usw. (25.21-26.7).
- 3.223222 Es besteht kein indirekter Widerspruch zwischen Sprechersein und Allwissenheit, sofern das Sprechersein Wirkung der Leidenschaft sein soll, die mit der die Allwissenheit umfassenden Leidenschaftslosigkeit in Widerspruch steht (26.8-27.18).
- 3.2232221 Eine besondere, durch Leidenschaft verursachte Rede kann nicht eindeutig als Wirkung von Leidenschaft bestimmt werden (26.12-15).
- 3.2232222 Rede im allgemeinen ist nicht Wirkung von Leidenschaft (26.15-27.18).
- 3.22322221 Widerlegung des Grundes *indriyādimattvāt*, der als *pratiṣedhyavyāpakaviruddhakāraṇopalambha* interpretiert wird (27.13-18).
- (3.223) (Schlußsatz) (27.18-19).

- 3.23 Widerlegung der anderen, von der Mīmāṃsā angenommenen Erkenntnismittel als den Allwissenden aufhebend (27.20-29.7).
- 3.231 Überlieferung ist nicht aufhebend, weil im Veda ein Allwissender gelehrt wird (27.22-27).
- 3.232 Vergleich ist nicht aufhebend (27.28-28.5),
- 3.2321 weil man die Gedanken eines Allwissenden nicht erkennen kann (27.28-31),
- 3.2322 weil sich nicht alle Menschen als nichtallwissend bestimmen lassen (28.1-5).
- 3.233 Implikation ist nicht aufhebend, weil kein Gegenstand die Nichtallwissenheit voraussetzt (28.6-17).
- 3.2331 Widerlegung der Annahme, daß die Anfangslosigkeit des Existenzkreislaufs ohne Nichtallwissenheit nicht möglich ist (28.8-16).
- (3.233) (Schlußsatz) (28.16-17)
- 3.234 Nichtvorhandensein definiert als das Fehlen der fünf Erkenntnismittel ist nicht aufhebend (28.18-29.7).
- 3.2341 'Fehlen' ist denkbar als (1) bloßes Nichtentstehen der Erkenntnismittel in Form einer reinen Negation oder als (2) anderes Ding in Form einer ausschließenden Negation; und zwar als (2a) Ungeistiges oder als (2b) Erkenntnis; und zwar als (2b1) allgemeine Erkenntnis oder als (2b2) die Erkenntnis eines Dinges, das auf dieselbe Erkenntnis bezogen ist (28.18-32).
- 3.23411 (1) ist nichts, weil ihm jede Befähigung fehlt, und kann daher nichts bestimmen (28.22-26).
- 3.23412 (2a) kann als Ungeistiges nichts erkennen (28.27-28).
- 3.23413 (2b1) würde zur Konsequenz haben, daß auch entfernte Dinge nicht vorhanden wären (28.28-30).

- 3.23414 (2b2) entspricht der von den Buddhisten angenommenen Nichtwahrnehmung von Sichtbarem, die sich aber für den Nachweis des Nichtvorhandenseins des Buddha nicht anwenden läßt (28.30-32).
- 3.2342 Nichtvorhandensein von Erkenntnismitteln ist weder als Fehlen der eigenen Erkenntnismittel noch als Fehlen der Erkenntnismittel bei allen anderen Wesen schlüssig (29.1-6).
- (3.234) (Schlußsatz) (29.7)
- 3.3 Widerlegung der Einwände aufgrund des Fehlens eines beweisenden Erkenntnismittels (29.8-31.11).
- 3.31 Pūrvapakṣa: Es gibt kein Beweismittel für den Allwissenden (29.8-31.8):
- 3.311 Keine Wahrnehmung: Weil er transzendent ist (29.8-17).
- 3.312 Keine Schlußfolgerung: Weil ein mit dem Allwissenden verknüpftes Merkmal nicht bestimmt ist und sich beim Beweis der Existenz des Allwissenden die drei Fehler des Grundes ergeben (29.18-26).
- 3.313 Keine Überlieferung (29.27-30.17).
- 3.3131 Einleitung (29.27-30.6)
- 3.31311 Weil bei einer verfaßten Überlieferung, die von einem Allwissenden stammt, gegenseitige Abhängigkeit eintritt (29.28-30).
- 3.31312 Weil eine verfaßte Überlieferung, die nicht von einem Allwissenden stammt, nicht als Erkenntnismittel angesehen wird (29.30-30.2).
- 3.31313 Weil die ewige Überlieferung (Veda) keinen Allwissenden lehrt und entsprechende Sätze als deskriptive Sätze (*arthavāda*) anzusehen sind (30.2-6).
- 3.3132 Belege aus *Slokaṅkāra* und *Bṛhaṭṭīkā* (30.7-16).
- (3.313) (Schlußsatz) (30.16-17)

- 3.314 Keinen Vergleich: Weil kein dem Allwissenden ähnlicher Mensch existiert (30.18-23).
- 3.315 Keine Implikation: Weil es nichts gibt, das ohne den Allwissenden nicht möglich wäre (30.24-26).
- 3.316 Kein Nichtvorhandensein: Weil es die Nichtexistenz von etwas beweist (30.27-28).
- 3.317 Andere buddhistische Beweise sind in Kārikā und Bṛhaṭṭīkā widerlegt (30.28-31.5).
- (3.31) (Schlußsatz) (31.6-8)
- 3.32 Uttarapakṣa: Die früher genannte Schlußfolgerung allein ist das den alles (für die Erlösung) Nützliche Wissen- den beweisende Erkenntnismittel. Verweis auf die Schluß- folgerung von 1.20ff. und die Bestimmung des Grundes 4.24-5.3 (31.9-11).
  
- 4. NACHTRAG: BEWEIS DES ALLES UND JEDES WISSENDEN (31.12-23)
  - 4.1 Beweis (31.13-17)
  - 4.2 Verteidigung (31.7-21)
  - (4.) (Schluß: Verweis auf die Darstellung Jitāris in An- schluß an Prajñākaragupta) (31.22-23)
  
- 0. Schlußvers, Wunschgebet und Kolophon (31.24-32)



Vorgeschlagene Textverbesserungen zu R<sup>2</sup>

1. Anm. 3 statt "tāvat MS": "tāvāt MS" (mit MS, R<sup>1</sup>)
- 1.26 " cetoguṇatvamā°: cetoguṇamā° (mit MS, TBh)
- 2.1 " saṃkalpārūḍhā catur°: °rūḍhacatur (gegen MS)
- 2.3 " tasyāhetutvāt: tasyāhetukatvāt (gegen MS)
- 2.13 " narakam pre°: narakapre° (mit MS)
- 2.20 " °pravṛtti°: °pravṛtta° (mit MS)
- 3.23 " kāryakāraṇayoḥ: kāraṇakāryayoḥ (mit TBh)
- 3.28 " iyam: ity (mit TBh, gegen MS)
- 4.29 " sphurat saṃ°: sphuratsaṃ°
- 5.8 " brīhy°: vrīhy° (mit MS)
- 5.23 " cityacaitya°: cittacaitta° (mit MS)
6. Anm. 1 tilgen!
- 6.2 " samāmaṅgati°: samāsajjate (gegen MS)
- 6.3 " niddha°: nidra° (gegen MS)
- 6.19 " ado 'stamāne: udasyamāne (gegen MS)
- 6.22 " avadye: anavadye (mit MS)
- 6.22 " punar apy etad: punar etad (mit MS)
- 7.3 " pravṛttis: vṛttis (mit MS)
- 8.7 " °vṛttau: °dṛṣṭau (gegen MS, mit ŚV, TS)
- 8.7 " śrotravṛttitaḥ: śrotravṛttitā (gegen MS)
- 8.26 " tadānvartha°: tadānartha° (gegen MS)
- 9.2 " ātiśete: atiśete (gegen MS)
- 9.2 " parān api: parān narān (gegen MS, mit TS)
- 9.3, 4 " °āvavara°: °āpavara° (gegen MS)
- 9.16 " ye: yo (mit MS, R<sup>1</sup>)
- 9.17 " /: // (mit MS, R<sup>1</sup>)
- 9.29 " āga[ma]mānāt: āgamāt (gegen MS)
- 10.8 " °dhīḥ phalaṃ: °dhīphalaṃ (MS)

- 10.9 statt *api ca: api ca /* (mit MS)  
10.16 " *nāvajānīmahe: nāpajānīmahe* (mit MS)  
10.16-17 " *yad viṣayajātaṃ tad eva viśadapratipattigocaraḥ: tadviṣayāñjanā tad eva viśadayatuyat tadgocaraḥ* (mit MS)  
10.17 " *rasaviṣayavijñāna°: rasavijñāna°* (mit MS)  
10.23 " *te eteṣām anyanivṛttimātrā°: te sāmānyamātrā°* (mit MS)  
10.24 " *bhāvanā /: bhāvanā //* (mit MS)  
11. Anm. 5 tilgen!  
11. Anm. 16 " *bhidheya: dheya* (NK)  
11.8 " *vijñānād atirekāt: vijñānātirekāt* (mit MS)  
11.9 " *ekasya vijñānasyetaravijñānavedanānupapatteḥ: ekavijñānasyetaravijñānānupapatteḥ*  
11.14 " *dahanavikalpaḥ: dhūmavikalpaḥ* (mit MS)  
11.15 " *prāpakaṃ ca: prāpakaṃ* (mit MS)  
11.17-18 " *ativiśadavijñānaṃ: ativiśadaṃ jñānaṃ* (mit MS)  
11.18 " *°māṇam iti: °māṇam* (mit MS)  
11.19 " *bhāvanādhipatya°: bhāvanādheya°* (mit NK)  
11.22 " *°viśadābhavi°: °viśadavi°* (mit MS, NK, R)  
11.24 " *°āpatitam / : °āpatitam //* (mit MS)  
11.28 " *°pratya-yatvavijñānaṃ pratīndriyā°: °pratya-yatvam indriyā°* (mit MS)  
11.28 " *cāsmāt svaviru°: cāsmāt viru°* (mit NK)  
12.3 " *ca bhūta°: cābhūta°* (mit MS, J)  
12.6 " *purastāttanā avyavadhānās: purastāttanās* (mit MS)  
12.26 " *asmād apārthatvam asyeti / tad ayuktaṃ vikalpanirmāṇa°: asmād asadarthanirmāṇa°* (mit MS)  
12.27 " *sulabha°: sulabhā* (mit J)  
13.3 " *prasaṅgāt [7b]: prasaṅgā[7b]t* (mit MS)  
13.8 " *tathā ca sati: tathā sati* (mit NK)

- 13.14 statt *tatpakṣapātītā bhūtārthaiḥ pratipakṣair*  
*bādho na bhavet: tatpakṣapātena nābhūtārthaiḥ*  
*pratipakṣair bādhā bhavet* (mit MS)
- 13.17 " *evāsthirā°: eva sthirā°* (mit MS)
- 13.20 " *tadviparītatvāt: tadviparītārthatvāt* (mit NK)
- 13.21 " *apekṣayā: apekṣatayā* (mit NK)
- 13.23 " *apramāṇyāt: apramāṇatvāt* (mit NK)
- 13.27 " *°[prakarṣa]jatvāt: °jatvāt* (mit MS)
- 13.28 " *bhāvanāprakarṣajaṃ: bhāvanājaṃ* (mit MS)
14. Anm. 1 " *tadrūpatadrūpiṇo bhāvā MS: tadrūparūpiṇo*  
*bhāvās tadrūpahetujā MS*
- 14.10 " *°bhedataḥ: °bheda iti* (mit MS)
- 14.17 " *āryāṇāṃ: āryāṇi*
- 14.24 " *tato: tatra* (mit J)
- 14.26 " *sattve: asatye* (mit J)
15. Anm. 1 *tilgen!*
- 15.3 " *mitrā°: pitrā°* (mit J)
- 15.8 " *saṃvādān: visaṃvādān* (mit MS)
- 16.5 " *tathā°: athā°* (gegen MS, mit NBhūṣ)
- 16.5-6 " *anumānajñānasya bhrāntatve 'pi avisaṃvāditvā-*  
*bhyupagamāt: anumānajñānasyāvisaṃvāditve 'pi*  
*bhrāntatvābhyupagamāt*
- 16.7 " *atha bhrā°: athābhrā°* (gegen MS, mit NBhūṣ)
- 16.13 " *cakṣurda°: vidyudda°* (mit MS, J)
- 16.22 " *kṣaṇika°: kṣaṇikatva°* (mit J)
- 16.23 " *syairya°: sthairya°* (gegen MS)
- 16.23 " *siddhiḥ: śuddhiḥ* (gegen MS, mit J)
- 17.7 " *arthasa°: arthaṃ sa°* (mit MS)
- 17.9 " *°sthitika eva: °stheti ka evaṃ* (mit J)
- 17.10 " *°dhāraṇaṃ: °dhāraṇa* (mit J)
- 17.19 " *svaviruddho°: viruddho°* (gegen MS)
- 17.21 " *°hetukānu°: °hetutvānu°* (mit MS)
- 18.22 " *pravartyante: pravartante* (gegen MS, mit R<sup>1</sup>)

|            |   |
|------------|---|
| 18.27      | statt °vastu tattvaṃ: °vastutattvaṃ           |
| 18.32      | " api ca bhā°: api ca / bhā° (mit MS)         |
| 19.8       | " vahniviṣayenu°: vahniviṣaye 'nu° (mit MS)   |
| 19.25      | " bhrāntiḥ: bhrāntiḥ / (mit MS)               |
| 20.6       | " api manoharam: apy amanoharam (mit MS)      |
| 20.26      | " tadvastusaṃ°: tadvastvasaṃ° (mit MS)        |
| 21.6       | " cetyādi na: cetyādinā                       |
| 21.17      | [ca] tilgen! (Mit MS)                         |
| 21.26      | " ni[ṣṭha]kasya: niṣkampa (mit MS)            |
| 22.12      | " °yuktas: °yogas (mit PVBh)                  |
| 23.5       | " apratimau: apratighau (mit MS)              |
| 24.14      | " etenaid: etenaitad                          |
| 25.1       | " ityādi kīrta°: ityādikīrtya° (gegen MS)     |
| 25.26      | " nekṣate: nekṣyate (gegen MS)                |
| 25.27      | " yathā°: yac cā° (gegen MS, mit TS)          |
| 26.4       | " yogeṣv: yāgeṣv (mit MS)                     |
| 26.8       | " °rāgadi°: °rāgādi°                          |
| 26.21      | " kārāṇa°: karaṇa° (mit MS)                   |
| 26.25      | " sāśrava°: sāśrava° (gegen MS)               |
| 27.22      | " pauruṣeyava°: pauruṣeyaṃ va° (mit MS)       |
| 29. Anm. 1 | tilgen!                                       |
| 29.10      | " iti ca: iti (mit ŚV)                        |
| 29.14      | " vā°: cā° (mit MS)                           |
| 29.31      | " °siddhiḥ //: °siddhiḥ / (mit MS)            |
| 30.1       | " ca sarvajña°: cāsarvajña° (mit MS)          |
| 30.10      | " evaṃ paro: evaṃparo                         |
| 30.15      | " °bodhakaḥ: °bodhaye (mit MS)                |
| 30.16      | " ityādi sapta°: ityādisapta°                 |
| 31.5       | " °deśād // °deśād / (mit MS)                 |
| 31.17      | " sarvajñasaṃ°: sarvasaṃ° (gegen MS, mit TBh) |
| 31.19      | " pramāṇaniś°: pramāṇasaṃvādinīś° (gegen MS)  |
| 31.31      | " °dharaḥ / °dharaḥ // (mit MS)               |





N A C H W E I S     D E S     A L L W I S S E N D E N

[ 0.   E I N L E I T U N G ]

Verehrung der Tārā.

Den betrachten wir hier klar als Allwissenden, dem gegenüber Mißachtung die Hölle erwirkt und Liebe alles Erwünschte verleiht, der uneingeschränkt der einzigartige Freund der Welt ist.

1) Diesbezüglich erklärt nämlich Kumārila<sup>2)</sup>, obwohl er keinen anderen als den Kenner des Dharma (*dharmajñā*)<sup>3)</sup> als einen anerkennt, der restlos (alles) weiß (*anavaśeṣajñā*), indem er sich einbildet, der Veda sei (als Mittel zur Dharmakenntnis) annehmbar, nachdem er bloß jeden (Menschen als) Dharmakenner geleugnet hat:

4) "Allein die Verneinung der Dharmakenntnis (seitens eines Menschen) ist in diesem Zusammenhang wohl am Platz; niemand dagegen verbietet, daß ein Mensch alles andere weiß."

Deshalb sagt auch der Lehrer (Dharmakīrti), obwohl er eine Welt annimmt<sup>5)</sup>, die ätherweit mit dem Fußstaub des alles und jedes Wissenden (*sarvasarvajñā*)<sup>6)</sup> versehen ist, (den Gedanken) einführend (*antar-nī*), daß es auch durch den Nachweis des 'Menschenlotus', der das Scheiteljuwel der Dreiwelt ist, und der die Wirklichkeit dessen, was aufzugeben und anzunehmen ist und die Mittel (dazu) (*saparikaraheyopādeyatattva*)<sup>7)</sup>

kennt, einen Schlag gegen das ganze dumme Geschwätz angefangen bei dem unmaßgeblichen sinnlosen vedischen Wörterhaufen gibt:

8) "Wer die aufzugebende und anzunehmende Wirklichkeit kennt und die Mittel (dazu), den nehmen wir als Erkenntnismittel an, aber nicht einen, der alles (und jedes) weiß (*sarvasya vedaka*)<sup>9)</sup> ." usw.

Deshalb beweisen wir jetzt zunächst<sup>10)</sup> nur den, der alles (für die Erlösung) Nützliche weiß (*upayuktasarvajña*). Zum Schluß<sup>11)</sup> aber werden wir auch die Sucht nach einem, der alles und jedes weiß (*sarvasarvajñadohada*), beseitigen.

Möge Zufriedenheit herrschen!

[ 1. DER BEWEIS UND SEINE VERTEIDIGUNG ]

12) Jede Art von Geistesfunktion (*cetoguṇa*)<sup>13)</sup>, die von andächtiger, ununterbrochener und langzeitiger Übung (*sāḍaranirantaradīrghakālābhyāsa*) begleitet ist, ist zur Klarheit fähig (*sphuṭībhāvayogya*); wie das (geistige) Bild (*ākāra*)<sup>14)</sup> eines jungen Mädchens für den Liebhaber; und die (geistigen) Bilder der vier edlen Wahrheiten sind (Arten von) Geistesfunktionen, die von Übung der genannten Art begleitet sind.

(In dem) in dieser Art (formulierten Beweis) ist eine wesentliche Beschaffenheit<sup>15)</sup> logischer Grund.

Hierbei ist zunächst weder durch die Grundlage (*āśraya*) [= die Bilder der vier Wahrheiten]<sup>16)</sup> noch durch den Grund [= das Geistesfunktionsein] ein Unerwiesensein (des Beweises) möglich, weil die in der Vorstellung entstandenen Bilder der vier edlen Wahrheiten und der Grund, die Geistesfunktion an sich<sup>17)</sup>, jedem persönlich erkennbar sind.

Auch ist die besondere Bestimmung des Grundes (*hetu-viśeṣaṇa*)<sup>18)</sup>, die als andächtige, ununterbrochene, langzeitige Übung definiert ist, nicht unmöglich. Das heißt: [2] diese Betrachtung<sup>19)</sup> der (geistigen) Bilder der vier edlen Wahrheiten, die in der Vorstellung gegeben sind<sup>20)</sup>, wird unternommen, um das hohe Maß an Leid, das im Existenzkreislauf besteht, zu beseitigen.

Und ist diese (Betrachtung) vielleicht nicht möglich,  
<sup>21)</sup> 1) weil das zu Betrachtende nicht in der Vorstellung gegeben sein kann,  
 2) weil es ein Streben (danach, das Leid aufzugeben) nicht gibt<sup>22)</sup>,  
 3) weil die Form des Aufzugebenen [= Leid] nicht bestimmt ist<sup>23)</sup>,  
 4) weil das Aufzugebende [= Leid] ewig ist<sup>24)</sup>,  
 5) weil das (Leid) keine Ursache hat<sup>25)</sup>,  
 6) weil diese Ursache ewig ist<sup>26)</sup>,  
 7) weil die Ursache des Aufzugebenden [= Leid] nicht bekannt ist<sup>27)</sup>,  
 8) weil das, was dieses (Leid) aufhebt, nicht vorhanden ist<sup>28)</sup>,  
 9) weil das (das Leid) Aufhebende nicht bekannt ist<sup>29)</sup>,  
 10) weil das Denken aus Fehlern besteht,  
 11) weil das (Denken) von bestimmter Beschaffenheit ist<sup>30)</sup>,

- 12) weil es keine weitere Existenz gibt,  
 13) oder weil ein (bereits) ausgerotteter Fehler wieder entsteht<sup>31)</sup>?

Dies sind die dreizehn Möglichkeiten (von Gründen für die Unmöglichkeit dieser Betrachtung).

Davon gilt zunächst das erste Argument nicht, weil das zu betrachtende, in der Vorstellung gegebene Bild der vier edlen Wahrheiten, das im Aufzugebenden, Anzunehmenden und den Mitteln (dazu) besteht, jedem persönlich erkennbar ist.

Auch nicht das zweite (Argument), weil die Umfassung sogar des Leides an sich durch das Streben sich (seiner) zu entäußern durch die Erfahrung aller Leute erwiesen ist.<sup>32)</sup>

Auch nicht das dritte (Argument), weil die Form des Leides, die im Existenzkreislauf besteht, (allgemein) bekannt ist.

Fragt man: "Auf welche Weise besteht der (Existenzkreislauf) aus Leid?" ist zusammenfassend geschildert worden:

<sup>33)</sup> "Offensichtlich besteht die Natur von Höllenbewohnern<sup>34)</sup>, Pretas und Tieren aus Leid. Wenn einmal ein Sterblicher Freude hat, (dann) wird auch diese schon von Kummer verschlungen.

Auch bei den Göttern (ist dies der Fall), wenn der Reisevorrat an Verdienst zur Neige gegangen ist.

Ach, Freuden sind nur die, die von der Vernichtung durch die Leidenschaftsflamme<sup>35)</sup> befreien."<sup>36)</sup>

Und nicht das vierte (Argument), weil man das Entstehen des Leides, das aus den gegenwärtigen fünf Gruppen besteht, erkennt.<sup>37)</sup>

Und nicht das fünfte (Argument), weil das Leid gelegentlich eintritt.<sup>38)</sup>

Auch nicht das sechste (Argument), weil die Gelegentlichkeit der Wirkung [= Leid] vom Besitzen einer nicht ewigen Ursache umfaßt ist.<sup>39)</sup>

Auch nicht das siebte (Argument), weil beim Leid die als Glaube an ein Ich definierte Ursache, die verbunden ist mit Taten, deren Kraft aus Irrtum und Durst entstanden ist<sup>40)</sup>, bestimmt ist, weil sonst die als die fünf Gruppen im Existenzkreislauf definierte Wirkung unmöglich ist.

Denn (Jñānaśrī) sagt:

33) "Zuerst ist das Ichbewußtsein; ihm schließt sich das Meinbewußtsein an; aus diesen beiden entsteht Leidenschaft usw.; aus einem davon befallenen<sup>41)</sup> Geist das Feuer des Hasses; als Ergebnis daraus (entsteht) die Befleckung (und) aus der daraus entstehenden Fülle der Taten der sich ausbreitende Existenzkreislauf, ohne Schutz (und) äußerst grausam."<sup>42)</sup>

33) "Deshalb sind Durst und Irrtum, denen der Glaube an ein Ich vorangeht, als die Gruppen der im Existenzkreislauf befindlichen (Wesen) hervorbringend bestimmt durch die Wirkung als logischem Grund<sup>43)</sup>."

Und daß der Glaube an das Ich Nichtwissen bedeutet, ist durch die Widerlegung des Ich zu erkennen. Bei der Erörterung des augenblicklichen Vergehens<sup>44)</sup> ist das zur anderen Welt Gehörige [= *cittasamtāna*] usw. auch beim Nichtvorhandensein des (Ich) problemlos festgestellt.

Und nicht das achte (Argument), weil es die Erkenntnis der Ichlosigkeit gibt, die das Entgegengesetzte zum im Glauben an ein Ich bestehenden Nichtwissen ist. <sup>45)</sup> [3]

Auch nicht das neunte (Argument), weil die Erkenntnis der Ichlosigkeit, die durch das Wort 'Weg' bezeichnet wird, durch maßgebliche Erkenntnis bestimmt ist. <sup>46)</sup>

Auch das zehnte (Argument) ist unmöglich, weil der Geist (nur) im Fehlerzustand durch eine Beeinflussung (*saṃskāra*) bedingt ist.

Denn was mit einem bestimmten Wesen versehen in diesem Wesen feststeht, ist nicht durch eine Bearbeitung (*saṃskāra*) bedingt;

so wie geläutertes Gold - nachdem man den Makel entfernt hat - in unveränderlichem Zustand feststeht.

Es ist aber der Geist im Zustand des Nichtwissens durch eine Beeinflussung (*saṃskāra*) bedingt.

(In dem) in dieser Art (formulierten Beweis) ist die Wahrnehmung von etwas [= Bedingtheit durch Beeinflussungen = Fehlerzustand], das im Widerspruch zum (die Eigenatur) Umfassenden [= Nichtbedingtheit] (*vyāpakaviruddhopalabdhi*) <sup>47)</sup> steht, logischer Grund.

Was mit dem, das das zu verneinende Besitzen dieser (bestimmten) Natur umfaßt, (nämlich) dem Nichtbedingtsein durch Beeinflussungen, in Widerspruch steht, ist die Bedingtheit (durch Beeinflussungen). So ergibt sich die Widerlegung des Bestehens des Geistes aus Fehlern. <sup>48)</sup>

Auch das elfte (Argument) ist unrichtig, weil man beim Geist ein hohes Maß an (diskriminierender) Erkenntnis wahrnimmt,

wenn ein hohes Maß an diesen und jenen Beeinflussungen (*sam-skāra*) vorliegt.

Und nicht das zwölfte (Argument), (und zwar) aufgrund des Beweises der jenseitigen Welt.<sup>49)</sup> Nämlich:

<sup>50)</sup> Jede Geist(phase) (*cittam*) ist mit einer anderen Geist(phase) verknüpft;

wie die gegenwärtige Geist(phase);

und die zur Todesstunde bestehende ist (ebenfalls) eine Geist(phase).

(In) diesem (Beweis) ist eine wesentliche Beschaffenheit logischer Grund.

Und es liegt kein Fehlgehen (des Grundes) durch die letzte Geist(phase) eines Arhat (*arhaccaramacitta*)<sup>51)</sup> vor, weil nur aus der (buddhistischen) Überlieferung bekannt ist, daß (ein Arhat, bei dem alle Leidenschaften zerstört sind, nicht wiedergeboren wird)<sup>52)</sup>, oder weil eine andere fleckenlose Geist(phase) entsteht, oder weil der Grund [= Geistphasesein] (durch den Zusatz) 'wenn (noch) eine Befleckung vorhanden ist' bestimmt<sup>53)</sup> ist. Das ist der Beweis für eine zukünftige Existenz.

Ebenso:

Jeder Geist(phase) geht eine andere Geist(phase) voraus;

wie der gegenwärtigen Geist(phase);

und die zur Geburtsstunde bestehende ist (ebenfalls) eine Geist(phase).

(In) diesem (Beweis) ist der Sache nach eine Wirkung logischer Grund.

Das ist der Beweis für eine vergangene Existenz.

Und nicht das dreizehnte (Argument), weil die Erkenntnis der Ichlosigkeit, die dem Glauben an ein Ich, der Ursache für die Fehler ist, widerspricht, nicht verletzt werden kann<sup>54)</sup>, denn sie hat die Wirklichkeit zum Gegenstand, und ist, weil (die Ichlosigkeit) das Wesen (der Wirklichkeit) ist, immer vorhanden.<sup>55)</sup>

Deshalb ist dies auch kein in seiner Besonderheit unerwiesener Grund.

(Einwand:) "Dennoch wird eine solche (andächtige, ununterbrochene und langzeitige) Übung bei niemandem gesehen."

(Antwort:) Sie braucht nicht gesehen zu werden. Die Möglichkeit kann zunächst nicht verneint werden; und das Tun der gegenwärtig vorhandenen Menschen ist unbehindert. Nichts anderes (als das) erkennt man. Eben deshalb wird diese (Schlußfolgerung) als Schlußfolgerung auf eine Möglichkeit<sup>56)</sup> vorgetragen.

<sup>57)</sup> Auch ist dies kein widersprüchlicher Grund, weil er im Gleichartigen, dem (geistigen) Bild der Geliebten, vorkommt.

Und er ist nicht unschlüssig, weil die Umfassung des Von-Übung-begleitete-Geistesfunktion-Seins, des Beweisenden, durch die Geeignetheit zur Erzeugung (*karāṇa*) eines klaren Bildes (dann) erwiesen ist, wenn das Verhältnis von Ursache und Wirkung bei der von Übung begleiteten Geistesfunktion als Ursache<sup>58)</sup> und dem klaren Bild als Wirkung<sup>58)</sup> - wie bei Topf und Töpfer - allumfassend durch Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung<sup>59)</sup> erwiesen ist. Nämlich: Mit Bezug auf die Grundlage der Umfassung, das Bild des jungen Mädchens, das sich (im Denken)<sup>60)</sup> des Liebeskranken vorfindet, liegt vor der von andächtiger, ununterbrochener, langzeitiger Übung begleiteten

Geistesfunktion eine Nichtwahrnehmung des klaren Bildes vor; danach erkennen wir die Übung, (und danach) erkennen wir das klare Bild. Derart ist das durch eine dreifache (Erkenntnis in Form von) Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung zu beweisende Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen dem von Übung begleiteten Geistesbild und dem klaren Bild. <sup>61)</sup> So erhält man eine allesumfassende Umfassung.

Daher ist auch die Unschlüssigkeit unmöglich.

Somit ist der Grund untadelig.

[ 2. VERTEIDIGUNG DER MÖGLICHKEIT EINER SCHLUßFOLGERUNG ]

<sup>62)</sup> (Einwand:) "Wie ergibt sich aufgrund von Schlußfolgerung Vertrauen in den Nachweis des Allwissenden (*sarvajña-siddhipratyāśā*), da durch dessen Unsichtbarsein ein mit ihm verknüpftes Merkmal [4] nicht bestimmt ist?

<sup>63)</sup> Und fällt nicht jeder Grund beim Beweis der Existenz des Allwissenden unter die drei Arten von Fehlern?

<sup>64)</sup> Denn beim Allwissenden ergibt sich Unerwiesenheit (des Grundes) im Beschaffenheitsträger. Weiters ergibt sich Widersprüchlichkeit (des Grundes) bei einem Nichtallwissenden. Und im Fall desjenigen, der beides (allwissend und nicht allwissend) ist, liegt Unschlüssigkeit (des Grundes) vor."

Ferner liegt Unschlüssigkeit vor, wenn man die Wirkung, das klare Bild, aufgrund der Ursache, der Übung, erkennt, weil <sup>65)</sup> die Ursachen nicht notwendigerweise Wirkungen haben.

Wenn nun die Geeignetheit (der Geistesfunktion) zur Klarheit (*sphuṭībhāva*) erschlossen wird, wird auch sie als Kraft bezeichnet. Und diese ist mit Bezug auf die Wirkung entweder unmittelbar oder mittelbar gegeben.

Von diesen (beiden Alternativen) ist die erste [= unmittelbare] gleichzeitig mit der Wirkung zu erkennen. Es kann aber der (schon) erkannten Wirkung durch diese (Kraft) gar nicht (mehr) geholfen werden.<sup>66)</sup>

Die zweite [= mittelbare] dagegen könnte kein eindeutiges Enden (*avasāya*) in der Wirkung [= klares Bild] zustande bringen. Auch ist die Bestimmung der Geeignetheit nicht möglich, wenn die Wirkung nicht erkannt ist.

Ferner hat der Beweisführende sein Ziel nicht erreicht, wenn nur die Geeignetheit bewiesen wird, weil für den Streit um die Wirkung, das Wissen des Allwissenden, alles beim alten bliebe.

Mag der Nachweis der Klarheit (einer Geistesfunktion) (einmal) gelten, aber was ist (überhaupt) der Gegenstand desjenigen, der im Streit um den Allwissenden einen Beweis begonnen hat, um die Klarheit des Geistes zu beweisen?

Ferner kann man zwar in einer Schlußfolgerung auf (allgemein) bekannte (Gegenstände) das Verhältnis von Ursache und Wirkung dadurch erfassen, daß (z. B.) die Erde, der Beschaffenheitsträger, und Topf und Töpfer<sup>67)</sup>, die Beschaffenheiten, bekannt sind. Wie erkennt man Ursache und Wirkung dagegen beim (vorliegenden) Gegenstand, da der Beschaffenheitsträger, (nämlich) das Bild des jungen Mädchens, das sich im (Geistes-)Strom des Liebeskranken befindet, und die Beschaffenheiten, (nämlich) Klarheit und die ihr vorangegangene Übung, nicht wahrnehmbar sind?

Und wie ihr zu einem Anhänger des Nyāya sagt: <sup>68)</sup> "Durch Wahrnehmung ist Wirkung an sich nicht als vom Menschen umfaßt erwiesen, sondern ganz unterschiedlich eine topfartige Wir-

kung" , ebenso ergibt sich das Bild an sich nicht als eine Übung voraussetzend, sondern ganz unterschiedlich (nur) die (mit dem wirklichen Objekt übereinstimmende) Gemeinsamkeit des Bildes des jungen Mädchens. Das ist offenkundig.

Auch ist die Klarheit keine Wirkung der Übung, weil man (sie) auch beim Fehlen der (Übung) im Falle des Traumes beobachtet.

Ferner ist auch beim Allwissenden, wenn sich die Allwissenheit aufgrund der vollständigen Kenntnis der vier edlen Wahrheiten einstellt, die Allwissenheit dann auch hinsichtlich der Kenntnis gewisser Dinge wie Töpfe gegeben. Dies ist die richtige Wahrheit.

Und ferner sagt ihr selbst sogar:

69) "Ein Wissender wird von denen, die bei der Ausführung der Anweisung eines Toren eine Täuschung befürchten, gesucht, um das von ihm Gesagte auszuüben."

Und man kann nicht dadurch, daß (man sich beim Beweis eines Allwissenden) auf einen besonderen (Allwissenden) stützt (*viśeṣaniṣṭhatā*), einen finden, der Wissen von allem besitzt.

Und der Nachweis seiner bloßen Existenz hat keinen Nutzen, weil (die bloße Existenz des Allwissenden) nicht (motivierende) Ursache<sup>70)</sup> für (sein) Handeln ist (*pravṛtter anaṅgatvāt*)<sup>71)</sup>. Daher ist alles unrichtig.

72) (Antwort:) Wir sind nicht (mit euch) der Meinung, daß der Grund (unseres Beweises, nämlich Übung voraussetzendes Geistesfunktionsein) hinsichtlich der Behauptung der Existenz in der Weise direkter (Erkenntnis) (*sākṣāt*) eines Allwissen-

den fungiert wie im Falle der Existenz des auf dem Berg befindlichen Feuers. Vielmehr (fungiert der Grund) mit dem Zweck, die Nichtverbindung des zu Beweisenden, der Klarbildlichkeit (*sphuṭābhatva*), am Beschaffenheitsträger, der im Bild der vier edlen Wahrheiten besteht, auszuschließen (*ayogavyavaccheda*)<sup>73)</sup> wie beim Ausschluß der Nichtverbindung von Feuer an sich am Berg. Die Klarbildlichkeit aber ist im Beispiel, etwa dem (Erkenntnis-)Bild der Geliebten sicherlich beobachtet; und das verhält sich wie im Falle des zum Berg gehörenden Feuers. Wir meinen, daß sich die Allwissenheit (erst sekundär) kraft der Tatsache ergibt, daß (der Grund) Beschaffenheit des Gegenstandes (*pakṣadharmatābalataḥ*)<sup>74)</sup> ist, wenn die Grundlage der vier Wahrheiten gegeben ist.

So sagt (Jñānaśrī):

33) "Durch die Kraft solcher Übung ist es möglich, daß eine Geistesfunktion<sup>75)</sup>, die durch Aufzugebendes, Anzunehmendes und deren Abarten (*tadaṅga*) gekennzeichnet ist, in Bezug auf eine große Zahl offen daliegender Lebenssituationen klar wird. Nur dies bedeutet für uns Allwissenheit."

Deswegen ist hier (in unserem Beweis) jedes mit Übung verbundene Bild der vier edlen Wahrheiten der Beschaffenheitsträger, eine Gemeinsamkeit; Grund ist das durch Übung ausgezeichnete Geistesfunktionsein an sich; das zu Beweisende ist die Geeignetheit zur Klarheit. So wie der im Berg bestehende Beschaffenheitsträger durch ein Erkenntnismittel erkannt ist, wenn man zweifelt, ob er Feuer trägt oder nicht [5], ebenso ist auch hier, trotz der Meinungsverschiedenheit über Allwissenheit und Nichtallwissenheit, das jedem bekannte Bild der vier Wahrheiten der Beschaffenheitsträger.

Deswegen gibt es sehr wohl eine Feststellung des mit ihm verknüpften Merkmals<sup>76)</sup>, weil die Umfassung (des Grundes) durch die zu beweisende Klarbildlichkeit im Beispiel erwiesen ist. Es gibt (daher) keine Gelegenheit für die dreifache Art von Fehlern<sup>77)</sup>, weil der Beschaffenheitsträger, das Bild der vier edlen Wahrheiten, auch bei einem Zweifel über das zu Beweisende erwiesen ist.

Und weil die Geeignetheit (im Beispiel) bewiesen ist, widerlegt auch (die Aussage)<sup>78)</sup> "Wenn man die Wirkung aufgrund der Ursache erkennt, liegt Unschlüssigkeit (des Grundes) vor" etwas, was wir nicht annehmen.

Die Geeignetheit ferner wird nur als mittelbare bewiesen. Und diese (Geeignetheit) muß wohl nicht schlüssig das Vorhandensein der Wirkung erkennen lassen, sondern weist nur hin auf die noch nicht sich verwirklichende Möglichkeit dieses (Vorhandenseins der Wirkung). Dann wird, selbst wenn man die zukünftige Wirkung bezweifelt, sehr wohl die Geeignetheit der Ursache bestimmt, weil man bei Reis<sup>79)</sup> usw. durch die Bestimmung der Geeignetheit handelt, auch wenn die zukünftige Wirkung<sup>80)</sup> nicht bestimmt ist. Sonst folgt, daß auch Stein, Holz usw. als Ursachen (für eine Reiswa-  
kung) (in Frage kommen).

(Einwand:) "Man beobachtet die Eignung (*sāmarthya*) eines Der-[= Reis]artigen, das im Rohrzustand in Schlamm gesetzt wurde."<sup>81)</sup>

(Antwort:) Auch in diesem Fall ist es das gleiche, (wenn wir sagen ) daß im Falle des Bildes der Geliebten die Geeignetheit, Klarheit zu bewirken, für das, was Betrachtungsartig (*bhāvanājātīya*) ist, beobachtet ist.

In dieser Weise hat der Beweisführende schon durch den Beweis der bloßen Geeignetheit sein Ziel erreicht<sup>82)</sup>, weil durch das Vorhandensein einer Ursache des Allwissenden die, die seine Nichtexistenz verkünden, vernichtet sind, und weil

die Möglichkeit einer sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beziehenden (*traikālika*) Wirkung [= Allwissenheit]<sup>83)</sup> bewiesen ist; weil ferner kein Widerspruch zum Handeln der nach Erlösung Strebenden besteht; und weil der Sprecher den Beweis nur dieser (Geeignetheit) beabsichtigt.

Daher trifft auch (der Einwand:) <sup>84)</sup> "Was ist im Streit um die Existenz des Allwissenden Gegenstand des Beweises der Klarheit?" usw. nicht zu, weil wir mit dem Wort 'Allwissender' die Geeignetheit (der Geistesfunktion) zur Klarheit meinen.<sup>85)</sup>

<sup>86)</sup> Ebenso ist natürlich auch die Erkenntnis von Ursache und Wirkung möglich. (Diese Erkenntnis ergibt sich) nämlich (in folgender Weise:) Wahrnehmung des aufgeregten Körpers und der verwirrten Rede (beim Liebhaber), die den (Geistes-)Strom der Betrachtung (*abhyāsa*) der Geliebten begleitet, Wahrnehmung des (geistigen) Bildes der Geliebten und seiner Betrachtung; (ferner) Nichtwahrnehmung eines derartigen (erregten) Körpers und einer derartigen (verwirrten) Rede (und) Nichtwahrnehmung der Betrachtung. Ebenso Wahrnehmung eines besonders charakterisierten Körpers und einer besonders charakterisierten Rede, die den Strom des klaren Bildes begleiten (und) Wahrnehmung des klaren Bildes, (sowie) Nichtwahrnehmung eines Körpers und einer Rede von solcher Verfassung und Nichtwahrnehmung eines klaren Bildes. Daher gibt es eben auch im vorliegenden Fall<sup>87)</sup> eine Erkenntnis des Verhältnisses von Ursache und Wirkung durch Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung<sup>59)</sup>. Und diese Regel für das Erkennen des klaren Bildes durch Einübung (*abhyāsa*) des Bildes des jungen Mädchens, das sich an diesem einen Ort [= im Geist des Liebhabers] befindet, beim Erfassen von Körper und Wort eines in solcher Verfassung befindlichen Liebeskranken, muß sich einer, der der alltäglichen Praxis folgt (*vyavahārika*), notwendig zu eigen machen. Andernfalls (würde auch) die optische Wahrnehmung (*cakṣuḥ-pratyakṣa*), die einen

Teil von Form/Farbe erfaßt, auch bei Töpfer, Topf, Ort usw., die aus einer Menge von Geist, geistigen Gegebenheiten<sup>88)</sup> und Atomen usw. von Form/Farbe, Geschmack, Geruch, Berührung bestehen, nicht die (ganze) Anhäufung (*samudāya*) bestimmen (und) daher das Aufhören aller landläufigen Erkenntnismittel folgen. Ebenso ist die Schlußfolgerung auf einen, der mit Verstand versehen ist<sup>89)</sup>, durch ein Andersartiges, wenn man die Umfassung durch ein Andersartiges erfaßt, unrichtig. Denn es gibt bei den (erkenntnis)äußeren Töpfen, Geliebter usw. einen großen Artunterschied, der durch deren Wirksamkeit verursacht ist.<sup>90)</sup> Es gibt aber eine Einheitlichkeit der Art dadurch, daß die in der Vorstellung befindlichen Erscheinungsformen von Wasser, Feuer, jungem Mädchen usw., auch wenn sie übertragen als (erkenntnis)äußerlich bestimmt sind, die einheitliche Natur der Erkenntnis haben. Deshalb dürfte es eine Umfassung der Klarheit durch eben das mit der Betrachtung verbundene (geistige) Bild an sich geben.

Auch gibt es im Falle des Traumes<sup>91)</sup> kein Fehlgehen (des Grundes) bezüglich der Klarheit, weil man notwendigerweise im Falle des Gattungsunterschiedes zweier Ursachen, die als Betrachtung und Zaubermacht definiert sind, auch wenn man die beiden Wirkungen dieser (Ursachen) für ein und dieselbe hält, einen Gattungsunterschied (bei den Wirkungen) zugestehen muß. Denn man sieht, daß die eine Art von Klarheit, die durch Zaubermacht zustande kommen kann, bei Abbruch des Schlafes unabhängig von einer Betrachtung von etwas Entgegengesetzten (*viparītabhāvanā*) abgebrochen wird. Daß die durch Betrachtung entstehende (Art von Klarheit abgebrochen wird) dagegen, (sieht man) nicht ohne die Übung des Entgegengesetzten (*vipakṣābhyāsa*), selbst wenn jemand wach ist<sup>92)</sup>.

(Jñānaśrī) sagt: [6]

33) "Auch im Traum ist die Klarheit (des Bildes) die gleiche, dennoch gibt es natürlich keine Einheit zwischen beiden. Allein die sich aus dem Modus ergebende (*prākāra*)<sup>93)</sup> Gleichheit zieht<sup>94)</sup> nicht die Gleichheit der Gattung nach sich. Die eine Klarheit ist durch Unterbrechung des Schlafes<sup>95)</sup> aufzuheben, die andere dagegen durch Anstrengungen, wie bei den verschiedenen Härtherzigkeiten (*nairghṛpyabheda*)<sup>96)</sup> (deren Klarheit) kraft der Betrachtung des Entgegengesetzten (*viparītabhāvanā*) [= Mitleid] (aufgehoben wird)."

Und wenn gesagt wurde: <sup>97)</sup> "... (dann) dürfte er auch hinsichtlich der Kenntnis gewisser (Dinge) wie Töpfe allwissend sein," ist auch hierauf (der Vers:)

33) "Welcher Fehler (bestünde), wenn auch bei einem Wissen von allem, was erwähnt wurde wie Topf, die Furcht vor der Existenz verloren werden könnte? Auch dieser (dies alles Wissende) würde allwissend werden. Wir hingegen, die nach der Befreiung vom Leid des Existenzkreislaufs streben, würden den vorziehen, der das Mittel dazu kennt, um auf dem von ihm gelehrt Weg<sup>98)</sup> zu bleiben."

als Antwort zu betrachten.

In dieser Weise ist lediglich die Existenz (des Allwissenden) denen gegenüber bewiesen, die (seine) Existenz an sich bestreiten. Wenn man aber einen besonderen (Allwissenden) kennen will, dann ist nur der die durch Erkenntnismittel gewonnene Augenblicklichkeit und Ichlosigkeit lehrende Sugata, der Erhabene, allwissend.

Deshalb wird auch das zurückgewiesen, was (Kumārila)Bhaṭṭa

sagt:

99) "Wenn der Sugata allwissend ist, welchen Beweis gibt es (dann dafür), daß Kapila es nicht ist? Wenn nun aber beide allwissend sind, wieso besteht (dann) ein Unterschied in der Lehre der beiden?"

Daher ist (indem Jñānaśrī sagt:)

33) "In der angegebenen Reihenfolge offenbart die Stärke (*śakti*) der richtigen Erkenntnis in der Lehre des Königs der Weisen unbegrenztes Wissen und Mitleid. Bei einem anderen (Lehrer) dagegen sind die beiden [= Wissen und Mitleid] verworfen. Wenn sie verworfen sind<sup>100)</sup>, ist daher nur der Eine Zuflucht; (und) er ist der, der die ichtlosen (Gegebenheiten) lehrt."<sup>101)</sup>

auch der Nachweis der Besonderheit (des Buddha) unangreifbar.

Dieses ganze konsistente (Lehrgebäude) verstehen die anderen, deren Gedanken verwirrt sind, nicht.

[ 3 . P O L E M I K ]

102) Obwohl dieser Beweis unangreifbar<sup>103)</sup> ist, sagen die, deren Verstand durch das Feuer schlechter Verfahrensweise verbrannt ist, wiederum folgendes<sup>104)</sup>:

Weil es ein aufhebendes Erkenntnismittel gibt, ist für den Allwissenden das Behandeln als nichtseiend am Platz oder die Negation des Behandelns als seiend, oder weil ein beweisendes Erkenntnismittel fehlt.

Dazu stellen wir (folgende) Überlegungen an:

Ist nun das den Erhabenen aufhebende Erkenntnismittel Wahrnehmung, Schlußfolgerung oder Wort usw.<sup>105)</sup>? Dies sind die Alternativen.

<sup>106)</sup> Zunächst ist nicht die Wahrnehmung (aufhebendes Erkenntnismittel), denn die Wahrnehmung, sofern sie mit Bezug auf einen einzigen Ort usw.<sup>107)</sup> fungiert, verneint dort nur das für ihre Funktion geeignete Ding. (Sie verneint) nicht ein Ding an sich. Und die Funktion der Wahrnehmung ist mit Bezug auf den Allwissenden nicht geeignet, weil sein Eigenwesen transzendent ist. [7]

<sup>108)</sup> (Einwand:) "Wir sagen nicht, daß eine fungierende Wahrnehmung das Nichtvorhandensein (des Allwissenden) beweist, sondern eine fehlende (Wahrnehmung). Das heißt: mit Bezug auf welchen Gegenstand die Wahrnehmung fehlt, der ist nichtseiend wie ein Hasenhorn usw. Mit Bezug auf welchen (Gegenstand) dagegen eine Wahrnehmung vorkommt<sup>109)</sup>, der ist seiend wie Topf usw. Es liegt aber beim Allwissenden das Fehlen einer Wahrnehmung vor. Wer verbietet deshalb auch bei ihm das Nichtvorhandensein?"<sup>110)</sup>

(Antwort:) <sup>111)</sup> Was ist der Sinn (der Aussage:) "fehlende Wahrnehmung beweist das Nichtvorhandensein?" (Heißt das)

- (1) der Nachweis des Nichtvorhandenseins ergibt sich aus dem Fehlen der Wahrnehmung?
- (2) Oder aus Wahrnehmung, die mit Fehlen verbunden ist?
- (3) Oder aus Wahrnehmung, die fehlt?

Die erste These gilt nicht, weil der zwingende Zusammenhang des Fehlens der Wahrnehmung, das festgestellt wird, auch wenn der Gegenstand vorhanden ist, mit dem Nichtvorhandensein des Dinges nicht erwiesen ist.<sup>112)</sup>

Auch die zweite (These) gilt nicht, weil die Verbindung von etwas mit dem eigenen Nichtvorhandensein unmöglich ist, da sonst sein Fehlen unmöglich wäre.

Und die dritte (These) gilt nicht; nämlich: Nachweis des Nichtvorhandenseins aufgrund fehlender Wahrnehmung<sup>113)</sup> heißt aufgrund nichtseiender Wahrnehmung.<sup>114)</sup> Nichtseiendes kann aber nicht Ursache sein, weil dieses (Nichtseiende) dadurch charakterisiert ist, daß ihm jede (Wirk-)Fähigkeit fehlt.<sup>115)</sup> Es ist nämlich nicht richtig, (zu sagen ) daß etwas sowohl nicht vorhanden ist, als auch, daß eine Erkenntnis durch es entsteht.

<sup>116)</sup> Somit ist zunächst die Wahrnehmung kein den Allwissenden aufhebendes (Erkenntnismittel).

Auch die Schlußfolgerung ist kein (aufhebendes Erkenntnismittel): sie ist nämlich dreifach, sofern sie aus dem dreifachen Grund (*trividhaliṅga*) entsteht.<sup>117)</sup> Weil von diesen (drei Gründen) die Wirkung und die wesentliche Beschaffenheit eine Bejahung beweisen<sup>118)</sup>, können sie nicht eingesetzt werden, wenn eine Verneinung bewiesen werden soll. Auch sind die Nichtwahrnehmung eines Sichtbaren (*dṛśyānupalambha*)<sup>119)</sup> oder ihre Abarten wie Nichtwahrnehmung der Wirkung (*kāryānupalabdhi*)<sup>120)</sup> oder die Nichtwahrnehmung von Geeignetem (*yogyānupalambha*), die von andern angenommen wird<sup>121)</sup>, hierfür nicht Erkenntnismittel, weil die Allwissenheit nicht wahrnehmbar ist, sofern sie ihrem Wesen nach transzendent ist.

122) (Einwand:) "Schon durch die Nichtwahrnehmung der Ursache (*kāraṇānupalambha*)<sup>123)</sup> ist die Negation der Allwissenheit erwiesen. Nämlich: <sup>124)</sup> der (Allwissenheit) Ursache (könnte) Sinneserkenntnis (1) oder Denk(erkenntnis) (2) oder kraft der Betrachtung entstandene (Erkenntnis) (3) sein. Auch die kraft der Betrachtung Entstandene (könnte) entweder Sinnes(erkenntnis) (4) oder Denk(erkenntnis) (5) sein. Dies sind die Alternativen.

Davon erfaßt zunächst die Erkenntnis durch das Sinnesorgan Auge (1) <sup>125)</sup> nicht sämtliche Gegenstände, <sup>126)</sup> weil sie jeweils bestimmte Gegenstände zum Objekt hat; - ebenso ist sie innerhalb des Raumes (und) innerhalb der Zeit festgelegt, weil sonst die Kausalität nicht vorhanden wäre <sup>127)</sup> und die Nutzlosigkeit mehrerer Sinnesorgane folgen würde. So sagt auch die Kārikā<sup>128)</sup>:

129) ,Der (Buddhist), der annimmt, daß (jemand) durch maßgebliche Erkenntnis aufgrund von einem einzigen Sinnesorgan alles weiß, der erkennt sicherlich (auch selbst) mit dem Auge (allein) alle (anderen Sinnesobjekte) wie Geschmack.'

130) ,Und daß man Gegenstände von bestimmter Art durch Erkenntnismittel von bestimmter Art wahrnimmt, dürfte jetzt für die Menschen gelten. Ebenso ist es (wohl) auch zu früherer Zeit gewesen.'

Und daher ist in folgender Weise eine Beweis(formel) aufzustellen:

131) Das Auge des Buddha hat Vergangenes usw. nicht zum Objekt;  
weil es ein Auge ist;  
wie ein Auge von uns usw. [8]  
Oder: (das Auge des Buddha) ist kein Auge;  
weil es Vergangenes usw. zum Objekt hat;  
wie das Wort.

All dies ist auch für (den Fall von) Gehör usw. zu zeigen.

(Und) einen außergewöhnlichen Zustand (*prakarṣa*) von Auge usw., der über seinen (bestimmten) Gegenstand hinausreicht, nimmt man nicht wahr.

Die Kārikā meint:

132) ,Auch wo (bei einem Sinnesorgan) ein hoher Grad (*atīśaya*) (an Fähigkeit) festgestellt wird, (da) ist er (nur) dadurch gegeben, daß der eigene Gegenstand nicht übersprungen wird. Die Funktion<sup>133)</sup> des Gehörs dürfte vorliegen, wenn entfernte oder subtile (Töne) erkannt werden<sup>134)</sup>, (aber) nicht in Hinsicht auf die Form (die Gegenstand des Auges ist).'

Und die Brhaṭṭikā meint:

135) ,In Hinsicht auf die Töne, die durch das Gehör wahrnehmbar sind, stellt man einen hohen Grad (an Hörfähigkeit) beim Menschen fest aufgrund der Wahrnehmung von entfernten und subtilen (Tönen), aber nicht aufgrund der Wahrnehmung von Form usw.'

<sup>136)</sup> ,Und auch das Erreichen eines hohen Grades an (Fähigkeit) bewirkt (nur) die Wahrnehmung von fernen und subtilen Formen durch das Auge, aber nicht das Erkennen von Tönen usw.'

<sup>137)</sup> Auch darf man Folgendes nicht sagen: ,Wenn auch durch jedes einzelne Sinnesorgan oder durch die Erkenntnis durch dieses (Organ) nicht alles erfaßt wird, so wird doch durch die fünf Sinnesorgane (miteinander) oder durch die Erkenntnisse durch diese (Organe), die gerade in Bezug auf ihre jeweiligen Objekte fungieren, und einen hohen Grad (an Erkenntnis) erreicht haben, (alles erfaßt) sein, ' weil man ein Erfassen sämtlicher spezifischen Objekte auch für jedes einzelne (Sinnesorgan) nicht kennt, und weil es das Erfassen von Übersinnlichem wie den Gedanken anderer (Personen) nicht gibt. Deshalb erfaßt in dieser Weise ein Sinnesorgan oder die Erkenntnis durch ein Sinnesorgan nicht alles. Somit gilt die erste These nicht.

<sup>138)</sup> Auch nicht die zweite (These). Nämlich: wenn auch diese Denk(erkenntnis) (als Ursache) <sup>139)</sup> alle Dinge zum Objekt hat, so ist doch diese (Denkerkenntnis) beim Erfassen (ihres) Gegenstandes nicht unabhängig tätig, weil das Denkorgan vom Äußeren nicht unabhängig ist. Sonst <sup>140)</sup> würde das Nichtvorhandensein von Blinden und Tauben usw. folgen, weil auch sie ein Denkorgan haben. <sup>141)</sup> Und wenn (das Denkorgan) abhängig ist, dann stellt sich durch das Denkorgan keine Bestimmung eines Gegenstandes, der nicht im Erkenntnisbereich der Sinne liegt, ein - wie Vergangenes, Zukünftiges, Entferntes, Subtiles, Verstecktes, Gedanken anderer (Personen) - weil (das Denkorgan) Gegenstände, die von der Sinneserkenntnis (bereits) erfaßt worden sind, zum Objekt hat. Wie könnte es daher Allwissen-

heit geben?

Auch nicht die dritte (These): ‚die kraft der Betrachtung entstandene (Erkenntnis) erfaßt alle Gegenstände.‘  
Nämlich: wenn auch diese kraft der Betrachtung entstandene (Erkenntnis) sich auf die Sinne stützt - das ist die vierte These - dann ist auch diese (dritte These) ungereimt, weil das (beteiligte) Sinnesorgan und die durch dieses (entstandene) Erkenntnis erkennen lassen, daß bestimmte Objekte Objekte sind.

Wenn nun ‚eine Denkerkenntnis, die auf diese Weise kraft der Betrachtung entstanden ist, erfaßt alle Gegenstände‘ - das ist die fünfte These - (aufgenommen wird), dann ist zu erklären, daß es ein direktes Gegenstandserkennen (*arthasā-kṣātkāritva*) nicht gibt wegen der Sinnlosigkeit<sup>142)</sup> des Wortes ‚Wahrnehmung‘, und weil diese (Erkenntnis), obwohl sie von der Kraft der Betrachtung abhängt, nicht durch die Sinnesorgane entstanden ist.

Ferner wird auch ein außergewöhnlicher Zustand (der Denkerkenntnis) nur in der Weise festgestellt, daß (diese Erkenntnis) nicht über die Grenze ihres Objektes hinausgeht<sup>143)</sup>, aber nicht in der Weise, daß (sie) alles zum Objekt hat. Wie gäbe es daher auch durch diese (außergewöhnliche Denkwahrnehmung) die Wahrnehmung der Masse sämtlicher Gegenstände usw.<sup>144)</sup> Denn auch bei Übung ist von niemandem bekannt, daß er übersinnliche Dinge sieht.

Die Bṛhaṭṭīkā sagt:

<sup>145)</sup> ‚Auch Menschen, bei denen man einen außergewöhnlichen Zustand an Erkenntnis, Klugheit und Kraft in allmählicher Steigerung<sup>146)</sup> beobachtet, erkennen nichts Übersinnliches. [9]

147) Und selbst ein kluger Mann, auch wenn er fähig ist, subtile Dinge zu sehen, übertrifft<sup>148)</sup> andere Männer<sup>149)</sup>, ohne über seinesgleichen hinauszugehen.

150) Wenn die Wahrnehmung eines sich im inneren Raum<sup>151)</sup> Befindenden tätig ist, dürfte ihre Kraft nur für diesen gegeben sein, sicher nicht für einen andern Raum<sup>151)</sup>.

152) Und die Gegenstände, die durch Landschaften, Berge, Meere weit getrennt sind und durch andere Weltzeitalter<sup>153)</sup> und Kontinente, wer könnte die sehen, wenn er sich nur hier (an diesem Ort) befindet?'

154) Hierbei ist *varṣa* eine besondere Zeit.

155) ,Ebenso findet man bei Untersuchungen in einer Wissenschaft große Überlegenheit (an Erkenntnis), aber durch diese allein ergibt sich nicht die Kenntnis anderer Wissenschaften.

156) Wenn einer Grammatik kennt, wird (seine) Kenntnis von Wortform und unrichtiger Wortform (*śabdāpaśabda*) weit ausgedehnt, nicht (aber) hinsichtlich der Bestimmung von Mondhäusern, lunarem Tag, Verfinsterung.

157) Und ein Astronom - auch wenn er bei (der Bestimmung von) Mond, Sonne, Verfinsterung usw. ausgezeichnet ist, muß nicht die Korrektheit von Worten wie *bhavati* kennen.

158) Ebenso kann auch einer, der ein hohes Maß an Kenntnis von Veda, Itihāsa usw. besitzt, nicht Himmel, Gottheit und Apūrva<sup>159)</sup> wahrnehmen.

160) Wer<sup>161)</sup> etwa beim Springen in zehn Hasta (Höhe) des Luftraums gelangt, der kann auch durch hundertmalige Übung nicht einen Yojana (hoch) kommen.<sup>162)</sup>

163) Deshalb kann man durch außerordentliche Kenntnisse - auch wenn sie sehr weit reichen - nur ein wenig mehr wissen, aber nicht Übersinnliches.'

164) Im (Abschnitt des) Pratyakṣa-Sūtra<sup>165)</sup> aber sagt der Verfasser der Kāśikā [d. i. Sucaritamīśra], die Ansicht der Gegner bezweifelnd:

166) ,[Und wenn die Kraft der Betrachtung als Ursache für das Entstehen der yogischen Erkenntnis angegeben wird ]<sup>167)</sup> dann ist (das) nicht der Fall, weil die Betrachtung (schon vorher) Erkanntes zum Objekt hat. Und es ist nicht möglich, daß sich die Erkenntnis grundlos einstellt, weil alle entstandenen (Dinge) eine Ursache haben. Wenn etwas betrachtet wird, das (vorher) durch ein anderes Erkenntnismittel erkannt wurde, wozu braucht man (dann) die Betrachtung?

(Gegner:) Weil sich dieser (Gegenstand der yogischen Erkenntnis) nur aus der (Betrachtung) ergibt.

(Antwort:) Und welches Erkenntnismittel (habt ihr) dafür? Zunächst nicht die Schlußfolgerung, weil, dadurch, daß man Dharma und Adharma nicht vorher erkennt, die Erkenntnis des durch diese umfaßten Merkmals nicht möglich ist. Denn

auch durch die Implikation aus der Vielfältigkeit der Welt wird (nur) soviel erkannt, daß es irgendeine Ursache gibt, aber keine Besonderheit. Und es gibt keine Betrachtung mit einer (vorher) nicht angegebenen Besonderheit als Objekt. Denn auch in den Yogaśāstras werden nur Besonderheiten als das gelehrt, worüber man meditieren soll mit (Worten) wie:

168) „Zu betrachten ist der mächtige Ātmā, der sich wie eine Lampe im Herzen befindet.“

(Gegner:) Dann wird man ein durch die Überlieferung<sup>169)</sup> (vorher) erkanntes (Objekt) betrachten.

(Antwort:) Wenn (die Erkenntnis) aufgrund eines Erkenntnismittels (wie der Überlieferung) zustande kommt, wozu braucht man (dann) die Betrachtung, da sich dann die Erkenntnis nur aufgrund dieses (Erkenntnismittels) einstellt? Denn ein Ding will man zum Zweck des Aufgebens oder Annehmens kennen; diese aber sind schon durch das (Erkenntnismittel Überlieferung) erwiesen. [10] Daher ist die Betrachtung nutzlos. Denn auch ein Mitleidiger könnte ja seinen Schülern die Überlieferungen über den Dharma erklären. Er müßte keine besonderen Betrachtungen unternehmen. Wenn (man meint, daß) der, der, weil die Täuschungen in den Überlieferungen zahlreich sind, zweifelt, ob die Überlieferung Erkenntnismittel ist oder nicht, durch Betrachtung erkennen möchte, (dann sagen wir:) dies (ist) nicht (möglich), weil das (was durch Überlieferung erkannt ist) auch durch die (Betrachtung) nicht erwiesen ist. Die Erkenntnis hat, obwohl sie kraft der Betrachtung entstanden ist, nur einen nicht vertrauenswürdigen Gegenstand, weil sie auch unwirkliches zu Betrachtendes zeigt wie einen wahrnehmbaren Gegenstand.

So haben diese (Buddhisten) selbst gesagt:

<sup>170)</sup> „Was immer man daher, sei es wirklich oder unwirklich, betrachtet, das bringt bei Vollendung der Betrachtung eine klare und vorstellungsfreie Erkenntnis<sup>171)</sup> hervor.“

Ferner<sup>172)</sup> ist (die Erkenntnis ) die kraft der Betrachtung entsteht, kein Erkenntnismittel, weil sie (bereits durch ein anderes Erkenntnismittel) Erfasstes erfaßt. Denn nur soviel wie (durch das andere Erkenntnismittel) erfaßt wurde, macht sich die Betrachtung zum Objekt. Selbst in geringem Ausmaße läßt die Betrachtung nicht mehr zum Objekt werden; denn nur die Erinnerung, die verursacht wird durch die Schärfe (*pāṭava*) der Eindrücke, die von Yogaübung begleitet sind, wird "Betrachtung" genannt. Und diese (Erinnerung) ist kein Erkenntnismittel, das steht wohl fest. Und sie ist kein Erkenntnismittel in dem Sinne, daß eine direkte Erkenntnis (*sākṣātkārijñāna*) im Anschluß an diese (Erinnerung) entsteht, weil man eine direkte Gegenstandserkenntnis ohne Kontakt mit den Sinnesorganen nirgends beobachtet.

<sup>173)</sup> Es gibt bei den Yogis keine Erkenntnis von Dharma und Adharma, in der Wahrnehmbares erscheint; weil ein Kontakt mit den Sinnesorganen nicht vorhanden ist; wie bei uns usw.'

Vācaspati(miśra) aber sagt in der Nyāyakaṇikā:

174) 'Mag sein; (aber) daß die Betrachtung, die sich auf ein überliefertes (*śruta*) und (dann) erschlossenes Objekt bezieht, Ursache für eine Erkenntnis<sup>175)</sup> mit klarem (Erkenntnis-)Bild ist, bestreiten<sup>176)</sup> wir nicht; <sup>177)</sup>vielmehr muß die (Betrachtung), die durch ein bestimmtes Objekt gefärbt ist, natürlich das deutlich machen, was ihr Objekt<sup>178)</sup> ist. Auf keinen Fall dient eine intensive Betrachtung (*bhāvanāprakarṣa*)<sup>179)</sup> der Form/Farbe der Klarheit der Erkenntnis von<sup>180)</sup> Geschmack.

(Einwand:) „Wir nehmen nicht an, daß die Betrachtung Ursache für die Klarheit eines anderen Objektes ist, sondern nur, daß sie Ursache für die Klarheit eines überlieferten und (dann) erschlossenen Objektes ist. Und ihr Objekt<sup>181)</sup> ist die Ichlosigkeit sämtlicher Dinge. Daher zieht die intensive Betrachtung dieser (Ichlosigkeit), indem sie die Ichlosigkeit sämtlicher Dinge erhellt, die Klarheit sämtlicher Dinge nach sich, weil diese (Betrachtung) ohne die Klarheit sämtlicher Dinge unmöglich ist.“<sup>182)</sup>

(Antwort:) Klug gesagt, aber falsch. Nämlich: Überlieferung und Schlußfolgerung haben nicht die ichlosen, wirklichen Einzeldinge (*vastubheda*) zum Objekt. Denn beide können<sup>183)</sup>, sofern sie sich auf die bloße Gemeinsamkeit (*sāmānya*)<sup>184)</sup> beziehen, das wirkliche Einzelding (*paramārthasatsvalakṣaṇa*) nicht zum Objekt machen. Noch hat (daher) die Betrachtung diese (wirklichen Einzeldinge) zum Objekt.<sup>185)</sup>

(Einwand:) „Obwohl das Einzelding nicht durch die (Betrachtung) erfaßbar ist, ist es ihr Objekt, sofern es durch sie bestimmt wird.“<sup>186)</sup> Daher hat auch die durch das (Einzelding) entstandene Betrachtung dieses (Einzelding) zum Objekt.

Deshalb ist die Intensität der (Betrachtung) Ursache für die Klarheit des (Einzeldinges)<sup>187)</sup>."

(Antwort:) Nein, weil auch das, was durch die (intensive Betrachtung) bestimmt wird<sup>188)</sup>, nicht die Wirklichkeit (*paramārthasattva*) ist. Nämlich: <sup>663)</sup> Was durch Schlußfolgerung erfaßt wird und was bestimmt wird<sup>190)</sup>, auch<sup>191)</sup> diese<sup>192)</sup> beiden Verneinungen anderer (Bestimmungen) sind keine wirklichen Dinge, weil ein (Erkenntnis-)Bild (*pratibhāsa*)<sup>193)</sup>, das für eine Verbindung mit sprachlichem Ausdruck geeignet ist (*abhilāpa-saṃsargayogya*), nicht entsteht, wenn ein Bezug auf ein Einzelding vorliegt<sup>194)</sup>.

(Einwand:) „Mag das Einzelding nicht der (Überlieferung und Schlußfolgerung) Objekt sein. Es wird aber (Objekt) des Denkaktes (*cetas*) sein, der ein klares (Erkenntnis-)Bild hat<sup>195)</sup>, und am Ende<sup>196)</sup> einer intensiven Betrachtung, die an diesem (Objekt) ansetzt<sup>197)</sup>, entsteht - [11] wie das direkte Erkennen (*sākṣātkāra*) des Einzeldinges der Geliebten für einen Liebeskranken aufgrund der intensiven Betrachtung, die bei der Vorstellung der Geliebten ansetzt. Denn man beobachtet Rede und Körpergestik (folgender Art)<sup>198)</sup>:

<sup>199)</sup> „Du allerliebste Frau mit den entzückenden<sup>200)</sup> Brustkrügen, hart wie die Stirnhöcker eines Elefanten, mit unsteinen Augen wie ein Gazellenjunges<sup>201)</sup>, mit einem schlanken Körper<sup>202)</sup>, goldfarbig wie die Blütenblätter der Campaka (blüte), Du Schönheitsteich, gewähre eine Umarmung, die (wie) die Kandali<sup>203)</sup> ist, deren schöne Arme sich übergangslos anschmiegen. Belebe (mich), Herrin (meines) Lebens<sup>204)</sup>! Ich bin zu Deinen Fußlotussen niedergefallen.“

Und es haben (eben) Vorstellung und Nichtvorstellung irgendwie ein gemeinsames Objekt. Daher liegt (hier) keine zu weitreichende Folge vor."

(Antwort:) Richtig, es gibt diese<sup>656)</sup> Erkenntnis, aber sie kann nicht maßgebliche Erkenntnis für die Sache sein, weil das notwendige Nichtabweichen davon für etwas, das nicht daraus entsteht<sup>205)</sup> (oder) nicht mit diesem identisch ist, nicht möglich ist. Und der (reale) Gegenstand ist nicht identisch (mit der Erkenntnis), weil er über die Erkenntnis hinausreicht<sup>206)</sup>, und weil er, selbst wenn er nicht hinausreichte, nicht (damit) identisch wäre wegen der wechselseitigen Verschiedenheit der Erkenntnisse<sup>207)</sup>, weil die eine Erkenntnis nicht als andere Erkenntnis möglich ist<sup>208)</sup>. Und<sup>209)</sup> wenn man eine Einheit von Einzelding und Erkenntnis annimmt (in der Form)<sup>210)</sup> „Daher ist das ewige, eine<sup>211)</sup>, zweitlose Brahman zu studieren!“ (dann) dürfte sich die Annahme der Übung der Augenblicklichkeit und Ichlosigkeit als hinfällig (*dattajalāñjali*)<sup>212)</sup> ergeben. Daher gibt es kein Nichtabweichen der<sup>213)</sup> (Erkenntnis vom realen Gegenstand) aufgrund der Identität (der beiden), noch auch, weil (die Erkenntnis) des (Gegenstandes) Wirkung ist. Diese (klare) Erkenntnis ist nämlich die Wirkung der intensiven Betrachtung, nicht die Wirkung des Objekts.

(Einwand:) „(Die klare Erkenntnis) ist indirekt Wirkung des (Objekts) wie bei einer Schlußfolgerung. Nämlich: aufgrund des Einzeldings Feuer (entsteht) das Einzelding Rauch; daraus (entsteht) die Rauchwahrnehmung; daraus die Rauchvorstellung<sup>214)</sup>, und daraus ist die Schlußfolgerung entstanden. Deshalb ist indirekt, weil es mit dem Feuer verknüpft ist, das (gegeben), was das Feuer erlangen läßt<sup>215)</sup>, das (seinerseits) Brennen und Kochen bewirkt. Ebenso ist auch dieser (Fall)<sup>216)</sup> (aufzufassen): die am Ende einer intensiven Betrachtung

tung eines (Gegenstandes), der durch Schlußfolgerung hervor-  
gebracht wurde, entstandene (Erkenntnis) ist diesbezüglich<sup>217)</sup>  
maßgebliche Erkenntnis, weil (ihr) Nichtverfehlen dieses  
(Gegenstandes) dadurch zwingend ist, daß sie indirekt aus dem  
Gegenstand hervorgegangen<sup>218)</sup> ist."

(Antwort:) Ist dann<sup>219)</sup> für einen, der betrachtet, nach-  
dem er durch Schlußfolgerung das Feuer festgestellt hat, die  
äußerst klare<sup>220)</sup> Erkenntnis, die Feuer als Objekt hat, eine  
maßgebliche Erkenntnis<sup>221)</sup>? Für den, der "ja" sagt, folgt,  
daß die Erkenntnis 'Feuer', die aus dem Kontakt mit den Sinnes-  
organen entstanden ist, wenn er den Berghang ersteigt, mit  
der durch die Betrachtung geschaffenen<sup>222)</sup> klaren Er-  
kenntnis notwendig übereinstimmt<sup>223)</sup>. Man nimmt aber häufig  
ein Nichtübereinstimmen wahr. Und wenn im Falle von etwas,  
das das (entsprechende) Merkmal besitzt [z. B. der Erkennt-  
nisinhalt 'Feuer'?] ein Abweichen [z. B. von wahrgenommenem  
Feuer] möglich ist, dann ist dieses Merkmal aufgehoben.  
Daher ist auch das klare Bild wie<sup>224)</sup> die Intuition zweifel-  
haft (und) unmaßgebliche Erkenntnis. Deshalb ist die Tat-  
sache, daß die Betrachtung das Wirkliche zum Gegenstand hat,  
kein Grund dafür, daß die klare Erkenntnis<sup>225)</sup>, die aus ihr  
entsteht<sup>226)</sup>, maßgebliche Erkenntnis<sup>227)</sup> ist, weil sie ab-  
weichen kann. Und so hat sich eingestellt, daß das direkte  
Erkennen sämtlicher ichlosen Dinge für den Tathāgata (sich  
so verhält) wie das direkte Erkennen eines Vagabunden (*pra-*  
*sārpaka*)<sup>228)</sup> von Geld und Besitz, das durch die stete Fol-  
ge (*paramparā*) des Wunsches nach Erlangung hervorgebracht  
ist<sup>229)</sup>, die im Erlangen von Gerstenmehl (*saktu*) und Wasser-  
krug (*karkarī*) wurzelt.<sup>230)</sup>

(Einwand:) „Für jede Erkenntnis<sup>231)</sup>, die sich in einem  
Geistesstrom befindet, der von einer alles zum Gegenstand

habenden Betrachtung der Dinge unterstützt wird, ist der bloße Gegenstand<sup>232)</sup> Objektursache (*ālambanapratyayatva*)<sup>233)</sup>. Somit ergibt sich ein zwingendes Nichtabweichen vom (Gegenstand) daraus, daß (die Erkenntnis) aus dem (Gegenstand) entsteht."

(Antwort:) Nein,<sup>234)</sup> das Objektursachesein<sup>235)</sup> eines Gegenstandes nämlich ist durch die Abhängigkeit von einem Sinnesorgan umfaßt. Und diese (Abhängigkeit von einem Sinnesorgan), die durch eine Wahrnehmung (wie der des Yogi), die zu unserer (Art von Wahrnehmung) im Gegensatz steht<sup>236)</sup>, [12] ausgeschlossen wird, schließt auch das Objektursachesein des Gegenstandes aus.<sup>237)</sup> Ohne Feuer, (etwa in der Annahme:) 'ein besonderer Brennstoff ist Ursache für Rauch', bringt man sicherlich auch mit tausend Vorbereitungen keinen Rauch hervor. Oder, wenn man einen (Rauch) hervorbringt, folgt, daß alle Schlüsse, die eine Wirkung als Grund<sup>238)</sup> haben, aufhören.<sup>239)</sup> Auch bei einer Betrachtung, die ein unwirkliches<sup>240)</sup> Objekt hat, wird die Fähigkeit zum Erzeugen einer klaren Erkenntnis<sup>241)</sup> wahrgenommen, sogar wenn sie unabhängig von einem (äußeren) Gegenstand ist, (wie) z. B. bei der bei einem Liebeskranken usw. vorliegenden (Betrachtung). Deshalb ist auch die (Betrachtung) mit einem wirklichen Objekt nur unabhängig von diesem (Objekt) (zum Hervorbringen einer Erkenntnis) fähig. Daher kann man nicht erkennen, daß ein (wirklicher) Gegenstand Objektursache ist.

Ferner kommen auch nur diejenigen Objektursachen als (verursachende) Phasen für die (Erkenntnis) in Frage, welche ihr (unmittelbar) vorangehen<sup>242)</sup>; somit sind nur diese für sie erfassbar, nicht aber die früheren, die gleichzeitigen und die zukünftigen (Phasen). Daher hat (die Erkenntnis) nicht alles zum Objekt.

(Einwand:) Die in der Dreiwelt vorkommenden Lebewesen, die man wahrnimmt, sind Ursache und Wirkung einer Menge ver-

gangener und zukünftiger Konstituenten, die im Ablauf<sup>243)</sup> anderer Existenzen erworben wurden; daher macht das Wahrnehmen dieser (Lebewesen) (seitens des Buddha), indem (die Wesen), dadurch daß sie durch die Identität mit den wahrgenommenen (Konstituenten) diese (wahrgenommenen Konstituenten) bestimmen, auch die vergangenen und zukünftigen (Konstituenten)<sup>244)</sup> zum Objekt<sup>245)</sup>. Und es folgt auch nicht, daß auch die Wahrnehmung von uns und anderen so<sup>246)</sup> beschaffen ist, weil (wir) mit den Unreinheiten, Leidenschaft usw. behaftet sind<sup>247)</sup>. Die hindernisfreie<sup>248)</sup> Erkenntnis des Erhabenen aber<sup>249)</sup>, bei der die Unreinheit sämtlicher Befleckungen und kleineren Befleckungen getilgt ist, dürfte eine Objektursache<sup>250)</sup>, die sich allseits deutlich zeigt, und deren Gestalt alles ist, zum Objekt machen<sup>251)</sup>. Und weil diese (Erkenntnis) direkt und indirekt irgendwie mit allem verbunden ist, dürfte sie (diese Objektursache) ihrer durch die in Ort und Zeit verstreuten bloßen<sup>252)</sup> Dinge bestimmten Natur nach in eben dieser Weise zum Objekt machen. Und diese<sup>253)</sup> (Erkenntnis) gibt es nicht ohne das Erfassen von allem; daher ist die hindernisfreie Erkenntnis des (Erhabenen), die alles zum Objekt hat, erwiesen.

(Antwort:) Das ist unrichtig, weil es einer Untersuchung nicht standhält. Nämlich: ist diese Tatsache, daß die Objektursache ein durch 'alles' bestimmtes Wesen<sup>254)</sup> hat, real (*bhāvīkī*)<sup>255)</sup> oder nicht: wenn sie real ist, dann kann sie zunächst nicht im Falle von 'allem' und im Falle der Objektursache ein und dieselbe sein<sup>256)</sup>, weil unmöglich ist, daß eines in mehreren vorkommt. Wenn sie vielfach ist, verhält es sich so, daß es sowohl die Objektursachen als auch 'alle' gibt. Und in dieser Weise gibt es keine Verbindung (zwischen 'allem' und den Objektursachen). Daher ergibt sich beim Erfassen der (Objektursache) kein Erfassen<sup>257)</sup> von allem.

(Einwand:) „Durch die Tatsache, daß Vorstellungen (auf sie) übertragen worden sind, wird aber <sup>258)</sup> die vorstellungsfreie (Erkenntnis) überall erkannt als eine, die alle <sup>259)</sup> Dinge zum Objekt hat. Daher ist wohlformuliert, daß die vorstellungsfreie (Erkenntnis), die eben bloß ihre Objektursache zum Gegenstand hat, Grund <sup>260)</sup> für das Bestimmen eines Objektes ist, das (seinerseits) durch alle Dinge bestimmt ist. Deswegen hat auch die vorstellungsfreie <sup>261)</sup> (Erkenntnis), deren Funktion vom Bestimmen <sup>262)</sup> begleitet wird, alle Dinge zum Objekt. Wie <sup>657)</sup> (Dharmakīrti) sagt:

<sup>263)</sup> 'Diejenigen, deren Erkenntnis über alle Maßen erhaben ist (*mahādhiyaḥ*), bestimmen <sup>264)</sup> bloß aufgrund von Intuition alle Beschaffenheiten (der Dinge).'

(Antwort:) „Woher <sup>265)</sup> kommt nun diese erhabene Größe der Wahrnehmung, die einige wenige <sup>266)</sup> Dinge zum Objekt <sup>267)</sup> hat, so daß sich eine bestimmte Erkenntnis aller Dinge ergibt?“

(Einwand:) „Dadurch, daß die Hemmnisse Leidenschaft usw. verschwunden sind <sup>268)</sup> .“

(Antwort:) Dann dürfte er die Dinge sehen wie sie sind <sup>269)</sup>. <sup>270)</sup> Nicht aber dürfte ihm aufgrund dieses (Verschwindens der Leidenschaft usw.) Geschicklichkeit im Schaffen (*nirmāṇakauśala*) von unwirklichen Gegenständen zukommen <sup>271)</sup>. Denn es ist leicht <sup>272)</sup>, daß die Unreinheiten, Befleckungen usw. <sup>273)</sup>, die Wirklichkeit verdecken, aber nicht, daß (sie) das Schaffen von Vorstellungen behindern <sup>274)</sup>. Deshalb ist richtig, daß, weil ein notwendiges Nichtverfehlen des Gegenstandes nicht vorhanden ist, auch (die Erkenntnis ) die ein klares Bild hat, da sie nur aus einer intensiven Betrachtung entstanden ist, weil sich der Zweifel auf es erstreckt, unmaßgeblich und keine Wahrnehmung ist. [13]

Daß ferner das Wesen der Erkenntnis das Erscheinenlassen wirklicher Gegenstände (*sadarthaprakāśana*) sei und<sup>275)</sup> Nichtwirkliches-zum-Gegenstand-Haben akzidentell, (und) daß daher, wenn ein aufhebendes (Erkenntnismittel) nicht vorhanden ist, (die Erkenntnis) nur Wirkliches zum Gegenstand hat, das ist unrichtig. Es würde nämlich folgen<sup>276)</sup>, daß die klarbildliche Erkenntnis<sup>277)</sup>, die ein (zuerst) erschlossenes und (dann) betrachtetes Feuer zum Objekt hat, maßgeblich ist. Weil man bei einer derartigen (Erkenntnis)<sup>278)</sup> bisweilen Aufhebung feststellt, liegt auch im vorliegenden Fall<sup>279)</sup> dieselbe Unmaßgeblichkeit vor, weil (sie) sich auf etwas anderes<sup>280)</sup> richten kann. Deshalb ist in diesem Fall, wenn durch die Verbindung der Betrachtung mit den drei Bestimmungen (*viśeṣaṇatraya*)<sup>281)</sup> bewiesen wird, daß sie Ursache für eine Erkenntnis mit klarem Bild ist, (nur) Erwiesenes erwiesen<sup>282)</sup>.

<sup>283)</sup> Mag (einmal) gelten, daß der Tathāgata eine solche [= alles zum Objekt habende] Erkenntnis besitzt. Diese seine Erkenntnis ist aber keine<sup>284)</sup> Wahrnehmung, weil sie keine maßgebliche Erkenntnis ist. Desgleichen wäre der Grund [= die mit den drei Bestimmungen versehene Betrachtung], da er nicht Beschaffenheit des Gegenstandes ist, nicht erwiesen. Denn ein Beschaffenheitsträger, dessen Beschaffenheit bekannt ist<sup>285)</sup>, ist dadurch, daß man (seine) Besonderheit<sup>286)</sup> nicht zu erkennen wünscht, nicht zu Erschließendes.<sup>287)</sup>

(Einwand:) Daß die Betrachtung für eine Wahrnehmungserkenntnis Ursache ist, wird als für den Gegner unerwiesen<sup>288)</sup> bewiesen.<sup>289)</sup>

(Antwort:) Wenn es sich so verhält<sup>290)</sup>, ist der Grund widersprüchlich, weil er das Gegenteil des zu Beweisenden umfaßt, denn auch eine mit den drei Bestimmungen ausge-

stattete Betrachtung erzeugt eine klarbildliche irrige<sup>658)</sup> Erkenntnis, und (außerdem) fehlt das zu Beweisende im Beispiel<sup>291)</sup>.

Und wenn diese (Erkenntnis), auch wenn sie durch eine Betrachtung über etwas Wirkliches erzeugt wurde, nicht maßgeblich ist, weil sie keinen wirklichen Gegenstand hat, dann ist das, was (Dharmakīrti) sagt, falsch. Nämlich:

292) „Etwas (wie der Weg, *mārga*), dessen Wesen (durch Leid) nicht affiziert ist und einen wirklichen Gegenstand hat, kann durch Irrtümer nicht beeinträchtigt werden<sup>293)</sup>, selbst wenn man sich darum bemühte, denn die Erkenntnis steht auf dessen Seite.“

Denn wenn<sup>294)</sup> (die Betrachtung) einen wirklichen Gegenstand hat, dürfte es dadurch, daß die Erkenntnis auf der Seite dessen steht, (was einen wirklichen Gegenstand hat ) keine Aufhebung durch entgegengesetzte (geistige Beschaffenheiten wie Irrtümer, Fehler) geben, die keine wirklichen Gegenstände<sup>295)</sup> haben. Bei dieser keinen wirklichen Gegenstand habenden (Erkenntnis der Ichlosigkeit)<sup>296)</sup> aber ist wie beim falschen Glauben an ein Ich und ein Mein<sup>297)</sup>, obwohl sie zur Gewohnheit geworden ist<sup>298)</sup>, eine Aufhebung möglich. Deshalb ist bloß eine Zunahme des Entgegengesetzten möglich, nicht aber<sup>299)</sup> eine unendliche Zunahme, durch die<sup>300)</sup> die mit Stumpf und Stiel ausgerotteten Fehler nicht wieder entstehen könnten. Eben deshalb ist, sowohl insofern der Besitz einer beständigen<sup>301)</sup> Grundlage (Vorläge) (*sthiraśrayatva*), als auch insofern<sup>302)</sup> eine Unabhängigkeit von immer neuem Training (Vorläge) (*apunaryatnāpekṣatva*)<sup>303)</sup>, für diese (bloße Zunahme des Entgegengesetzten?) eine endgültige Vollendung nicht möglich, weil es (immer wieder) eine widersprüchliche Bedingung gibt, wie für den, der den falschen Glauben an ein Ich und Mein<sup>297)</sup> hegt; und das Entstehen dieser (immer neuen widersprüchlichen

Bedingungen) ergibt sich daraus, daß (die Erkenntnis der Ichlosigkeit) keinen wirklichen Gegenstand hat.

Es gibt aber keine Wahrnehmung, die etwas (zuerst) Überliefertes<sup>304)</sup> und (dann) Erschlossenes zum Objekt hat, weil beide [= Überlieferung und Schlußfolgerung] sich auf eine nicht wahrnehmbare Gestalt beziehen, und weil die Wahrnehmung einen davon verschiedenen Gegenstand hat<sup>305)</sup>, und weil (sie, die Wahrnehmung) dadurch, daß sie für ihr eigenes Objekt, sofern sie den bei den (beiden anderen Erkenntnismitteln) vorliegenden wirklichen und unwirklichen Gegenständen<sup>306)</sup> folgt, von den Erkenntnissen durch das Überlieferte und durch die Schlußfolgerung abhängig ist<sup>307)</sup>, nicht maßgebliche Erkenntnis sein kann.

Deshalb ist Folgendes erwiesen:

Eine Erkenntnis, die am Ende einer intensiven Betrachtung mit einem wirklichen Gegenstand entsteht<sup>308)</sup>, ist keine Wahrnehmung;

weil sie mit Bezug auf den Gegenstand nicht maßgebliche Erkenntnis<sup>309)</sup> ist;

was nicht Erkenntnismittel ist, das ist keine Wahrnehmung bezüglich eines Gegenstandes;

wie die Erkenntnis der Geliebten (seitens) eines Liebeskranken.

<sup>310)</sup> Und diese (am Ende einer Betrachtung über Ichlosigkeit entstandene Erkenntnis) ist kein Erkenntnismittel;

weil sie, sofern ein sehr klares Bild vorhanden ist, durch eine Betrachtung entstanden ist<sup>311)</sup>.

Die Erkenntnis, die, sofern ein sehr klares Bild vorhanden ist, aus der Betrachtung<sup>312)</sup> entstanden ist, ist kein Erkenntnismittel; [14]

wie die klare Erkenntnis von (zuerst) erschlossenem und (dann) betrachtetem Feuer<sup>313</sup>).

Daß etwas aus der gleichen Ursache entstanden ist<sup>659</sup>, wird dadurch, daß es die gleiche Natur hat, umfaßt<sup>314</sup>, wie<sup>660</sup> er sagt:

<sup>315</sup>) „Die Dinge, die diese oder jene Beschaffenheit haben, entstehen aus Ursachen, die diese oder jene Beschaffenheit haben.“

Deshalb läßt die fehlende Maßgeblichkeit der<sup>316</sup>) (Erkenntnis des Feuers) auch das Entstandensein aus gleichen Ursachen fehlen. Aber dieses<sup>317</sup>) am Ende<sup>318</sup>) einer intensiven Betrachtung über einen wirklichen Gegenstand<sup>319</sup>) entstehende (Bild der Erkenntnis)<sup>320</sup>) unterscheidet sich weder mit Bezug auf die Klarheit eines Feuers, das ohne mit Sinnesorganen in Kontakt zu stehen (zuerst) erschlossen und (dann) betrachtet wurde, noch<sup>321</sup>) mit Bezug auf die Klarheit aller ichlosen Dinge. Auch stellt das Freisein von den Hemmnissen der Leidenschaft usw. keinen Unterschied dar<sup>322</sup>). Denn diese (Leidenschaft usw.) verhüllen natürlich die Erkenntnis nicht wie eine Decke usw.<sup>323</sup>), vielmehr kann einer, dessen Geist von den (Fehlern wie Leidenschaft) befallen ist, und der vom Durst usw. nach den mannigfachen verschiedenen Objekten heimgesucht ist, nicht betrachten; deshalb ist schon bei der bloßen Bemühung (*ādara*) um Betrachtung das Freisein von den (Hemmnissen der Leidenschaft usw.) dienlich.

<sup>324</sup>) Und es gibt auch<sup>325</sup>) hier (im Alltag) bei einem, dessen Körperteile durch von übergroßer Kälte verursachte<sup>326</sup>) Gefühllosigkeit sehr steif sind, eine Anwendung der Betrachtung eines (zuerst) erschlossenen Feuers. Daher gibt es keine Verschiedenheit der Ursachen<sup>327</sup>). Das ist der Nachweis des Zusammenhanges (in der obigen Formulierung eines Beweises).

<sup>328)</sup> Und es ergibt sich kein Abweichen (der oben genannten Umfassung) durch (die Eigenschaften des Erdatoms) Geruch, Geschmack, Farbe, Berührung, die eine vielfältige Natur<sup>661)</sup> haben, die (einerseits) aus Ursachen entstanden sind, die ein und demselben Erdatom inhärieren, und die (andererseits) die Verbindung mit einem einzigen Feuer, das von einer gleichen Wärme abhängig ist (?), als nicht inhärierende<sup>329)</sup> Ursache haben, weil ein Erdatom verschiedenartige Fähigkeit besitzt, auch wenn es nur eines ist. Und die Verschiedenartigkeit dieser (Fähigkeit) ergibt sich aus der Beobachtung der Verschiedenartigkeit der Wirkung. Und diese (Verschiedenartigkeit der Fähigkeit) ist als in den ewigen (Atomen) inhärierend ewig, und der Fähigkeit der Ursache gemäß<sup>330)</sup> entsteht sie im erdigen Ganzen, der Wirkung. Dies ist verständlich. Das Übrige aber<sup>662)</sup> werden wir bei Gelegenheit der Erklärung des Abschnitts erklären<sup>331)</sup>. Zunächst genug davon!'

Trilocana aber hat im Nyāyaprakīrṇaka<sup>332)</sup> gesagt:

'Hier (in diesem System) sind ja die edlen<sup>333)</sup> Wahrheiten, die Leid, Entstehen, Aufhebung und Weg heißen, vier. Die direkte Erkenntnis der Gestalt dieser Wahrheiten ist die yogische Wahrnehmung (*yogipratyakṣa*).<sup>334)</sup> Dabei sind die fünf Gruppen des Ergreifens als Ergebnis das Leid. Und dieses muß seiner Gestalt nach erkannt werden. Dieselben (fünf Gruppen) als Ursache sind das Entstehen. Und dies muß zerstört werden. Der befleckungslose Zustand des Geistes ist die Aufhebung. Und diese muß direkt erfahren werden. Die besondere Geistesfunktion, die Ursache für die Erlangung dieses Zustandes ist, und die Ichlosigkeit, Augenblicklichkeit usw. als (Erkenntnis-)Bild hat, ist der Weg. Und er muß be-

trachtet werden. Dies ist die Lehre der Buddhisten.

(Entgegnung:) Es ist schon früher gesagt worden, daß der Weg zunächst nicht durch Erkenntnismittel geklärt ist. Deshalb dürfte sich aufgrund der Übung einer Vorstellung, die etwas nicht Wirkliches zum Objekt hat, die Erkenntnis eines nicht realen Gegenstandes ergeben, nicht (aber) eine sich bewährende (Erkenntnis). Ferner dürfte der Buddhist, der einen durch Erkenntnismittel geklärten Weg lehrt, eine Vorstellung, die aus dem Grund 'Seiendsein' entsteht, nennen, wenn er nach dem Erkenntnismittel gefragt wird.<sup>335)</sup> <sup>336)</sup> Bei ihm<sup>337)</sup> ist alles, sofern es eine durch Vorstellung gezeigte Gestalt hat, nicht real, weil es mit Worten verbunden ist<sup>338)</sup>. Und wenn dieser nicht reale<sup>339)</sup> (Gegenstand) betrachtet wird, fällt für die betrachtende vorstellende (Erkenntnis), wenn die Klarbildlichkeit durch die Betrachtung erzeugt worden ist, das Vorstellendsein aus, das Ursache ist für das mit Worten verbundene Erfassungs(objekt). Fehlt dieses (Vorstellendsein), fehlt auch das mit Worten verbundene Erfassungs(objekt). Deshalb ergibt sich auch die vorstellungsfreie yogische Erkenntnis als objektlos<sup>340)</sup>. Was aber eigentlich wirklich und wesentlich real ist, das ist nicht [15] durch Erkenntnismittel klar erkannt. Oder, wenn es klar ist, wozu nützt (dann) die Betrachtung, da das zu Betrachtende (bereits) direkt erkannt worden ist. Und wenn das eine mit Worten verbundene (Objekt) betrachtet wird, hat das klare (Objekt) keine andere Gestalt,<sup>341)</sup> weil sich auch für einen von Sorge Gequälten, der die Tätigkeit der Sinnesorgane unterdrückt hat, bei der Betrachtung des Sohnes das Erkenntnisbild des Vaters<sup>342)</sup> usw. ergeben würde.

(Einwand:) <sup>343)</sup> „Sofern die Augenblicklichkeit (durch Vorstellung) auf das Betrachtungs(objekt) übertragen wurde, er-

scheint in der yogischen Erkenntnis gerade die reale Augenblicklichkeit. "

(Antwort:) Nein, denn wenn, sofern die im Fehlen der Einheit bestehende Verschiedenheit von Wirklichem und Nichtwirklichem vorliegt, auch bei einem, der Nichtwirkliches betrachtet, Wirkliches erscheint, dann folgt, daß auch bei der (betrachtenden) Übung eines Wirklichen, (z. B.) eines Sohnes, die Gestalt eines anderen erscheint, der (ebenfalls) den Namen 'Sohn' trägt, aber aufgrund der Gleichheit des Wortes (Sohn) nicht verschieden ist.

Deshalb ist (die yogische Erkenntnis), der die (betrachtende) Übung eines nicht wirklichen Objektes zukommt, auch wenn sie vorstellungsfrei ist, weil sie sich nicht<sup>344)</sup> bewährt, kein Erkenntnismittel. Deshalb gibt es keinen Nachweis des Allwissenden.

<sup>353)</sup> Ferner ist wiederholtes Einprägen eines zu betrachtenden Dinges in den Geist Übung. Und diese unter Keuschheit, Askese, andächtig, langfristig und ununterbrochen gepflegte, mit einer festen Grundlage versehene (Übung) halten wir für das, was bei der Vorstellung, die ein unklares (Erkenntnis)Bild hat, die Klarbildlichkeit bewirkt.<sup>345)</sup> Diese (Übung) kann einer, der Augenblicklichkeit und Ichlosigkeit lehrt, nicht festigen. Nämlich: jene (Art von) Vorstellung, die das Betrachtungs(Objekt) erfassend entstanden ist, eben diese geht (wegen der Augenblicklichkeit) spurlos zugrunde. Und wenn diese zugrunde gegangen ist, entsteht eine derartige immer wieder entstehende Erkenntnis als (ganz) neue. Deshalb entsteht auf diese Weise, weil selbst in tausend Zeitperioden, da (immer wieder) eine neue (Erkenntnis) entsteht, keine Besonderheit (der Erkenntnis) vorliegt, kein durch diese (immer neue Erkenntnis) hervorgebrachter (Erinnerungs-)Eindruck, die Übung. Deswegen wird das Entstehen einer besonderen Erkenntnis Übung genannt. Denn

wie könnte die jeweils vorangehende Erkenntnis, wenn sie spurlos zugrunde gegangen ist, einen besonderen immer höheren, verschiedenen Zustand (ihrer selbst) erzeugen? Auf jede Weise kann man (nämlich) durch aufeinanderfolgende<sup>346)</sup> Ursachen nur eine dauernde Gestalt beeinflussen. Eine nicht dauernde (Gestalt) aber ist nur mit ihrem Entstehen und Vergehen verbunden. Daher dürfte sie keine besondere sein. Deshalb: wem ein Eindruck, der aufgrund der Erkenntnis eines zu betrachtenden Dinges (im Zustand) der Wiederholung entstanden ist, zukommt, der einem Eindruck aufgrund der Erkenntnis (im Zustand) des Erwachens (*vyutthāna*)<sup>347)</sup> entgegengesetzt ist, eben dem selbst kommt auch eine starke Ursache für die direkte Erkenntnis des zu Betrachtenden zu. Dies sehen wir als richtig an.

<sup>348)</sup> Ferner wird eine Übung betrieben, zum Zwecke der Beseitigung der Zerstreutheit, um ein konzentriertes (*ekāgra*) Denken herzustellen. Aber für die, die die Augenblicklichkeit lehren (*kṣāṇikavādin*), gibt es kein zerstreutes Denken, weil jedes (Denken) dadurch, daß es (nur) auf je einen Gegenstand gerichtet ist, (immer schon) konzentriertes Denken ist.<sup>349)</sup> Nämlich: wenn die Vorstellungserkenntnis ein (Erkenntnis-)Bild hat<sup>350)</sup>, ist sie, da sie auf ihr Bild festgelegt ist, nur konzentriert; wie wird sie (dann) zerstreut? Wenn sie ohne Bild ist<sup>350)</sup>, auch dann ist das vorzustellende (Objekt) für die jeweilige vorstellende (Erkenntnis) nur verschieden. Dagegen gibt es kein einheitliches vorzustellendes (Objekt) für alle Vorstellungen. Daher ist auch eine Erkenntnis ohne Bild, dadurch, daß sie ein festgelegtes Objekt hat, nur konzentriert, nicht zerstreut. In jedem Fall gibt es für die, die die Augenblicklichkeit lehren, nicht ein einziges, viele Gegenstände besitzendes (und) konstantes Denken<sup>351)</sup>, das man konzentriert machen möchte. Weil deshalb in dieser Weise eine Übung nicht möglich ist<sup>352)</sup>, kommt in einem Geistesstrom (wie dem dieser

Philosophen), der keine allwissende (Erkenntnis) besitzt, auch keine allwissende besondere Erkenntnis zustande.'

Der Verfasser des Nyāyabhūṣaṇa [= Bhāsarvajña] aber hat gesagt:

354) 'Was ist der Unterschied zwischen der Erkenntnis der Yogis und der anderer (Menschen), wenn alle Erkenntnisse ohne Objekt (*nirālanbanatva*) und bloßes (Selbst-)Bewußtsein (*saṃvedanamātratva*) sind?

(Gegner:) „Reinheit und Unreinheit (der Erkenntnis).“<sup>355)</sup>

(Antwort:) Mag es so sein. Dennoch ist unrichtig, daß die vier edlen Wahrheiten usw. Objekt sind. Denn es ist nicht richtig, daß die vier edlen Wahrheiten usw. durch das Bewußtsein (der Erkenntnis) bloß ihrer selbst (*svātmamātravedana*) direkt erkannt werden, weil sich eine zu weitreichende Folge ergeben würde. [16]

(Einwand:) „Dadurch, daß sie das Bild in der (Erkenntnis) sind, sind die (vier edlen Wahrheiten) ihr Objekt.“

(Antwort:) Ist das nun die zugestandene Ansicht der Sautrāntikas<sup>356)</sup>? Gut; (aber) wieso ist auch nach dieser Weise Vergangenes und Zukünftiges Objekt (der Erkenntnis)?<sup>357)</sup> Es gibt ja kein (Erkenntnis-)Bild von einem Nichtseienden. Und wenn kraft der Betrachtung ein gesehenes, (aus der Überlieferung) gehörtes und erschlossenes Bild ganz deutlich erscheint<sup>358)</sup>, dürfte, auch wenn es so ist, die yogische Wahrnehmung nur irrig sein, weil (in ihr) etwas, was es nicht gibt, dem Bild eines Vorhandenen nach erscheint wie im Traum.

Wenn<sup>359)</sup> (ihr meint, daß) (die yogische Wahrnehmung) nicht irrig sei, weil (sie) sich bewährt<sup>360)</sup>, (sagen wir:) nein, weil (von euch)<sup>361)</sup> trotz des Sichbewährens der Schlußfolgerungserkenntnis (ihre) Irrigkeit angenommen wird. Wenn (ihr meint, daß) es Gültigkeit auch für eine irrige (Erkenntnis) dadurch gibt, daß sie sich bewährt, (sagen wir, daß) auch so der Bestimmung der Nichtirrigkeit in der Definition der Wahrnehmung<sup>362)</sup> widersprochen wird.<sup>363)</sup> Außerdem ist auch (der Begriff) des Sichbewährens in deiner<sup>364)</sup> Lehre nicht richtig.

Denn bei euch wird als Sichbewähren angenommen das Zeigen eines erlangbaren Gegenstandes<sup>365)</sup> oder das Zeigen eines Objektes für das Handeln<sup>366)</sup> oder das Zustandekommen von Zweckerfüllung aufgrund des erschienenen (Objekts). Und dies ist bei der Erkenntnis eines vergangenen usw. [d. h. zukünftigen] Gegenstandes nicht möglich. Auch für die Erkenntnis eines gegenwärtigen Gegenstandes trifft es im Falle der These der Augenblicklichkeit natürlich nicht zu.

Deshalb ist die Beschreibung einer yogischen Wahrnehmung bei den Buddhisten ganz und gar falsch.'

<sup>367)</sup> Ferner ist auch Folgendes zu sagen angemessen:

Wenn eine eine Schlußfolgerung voraussetzende Erkenntnis, die kraft der Betrachtung entstanden ist, mit Bezug auf (irgendwelche) Gegenstände Vertrauen verdient, dann<sup>368)</sup> mag man solange der Macht der Schlußfolgerung vertrauen - es könnte, selbst wenn man durch Wahrnehmung einen Blitz<sup>369)</sup>, ein Feuer usw. erfaßt hat, die am Höhepunkt einer intensiven Betrachtung entstandene, besonders dauerhafte Erkenntnis der Bilder dieser (Gegenstände aus der vorherigen Betrachtung) geben -, solange nicht der Höhepunkt der Übung der Betrachtung des (dem Objekt der Schlußfolgerung) Entgegengesetzten eintritt und das Objekt der (Schlußfolgerung) vergangen ist oder einen anderen Zustand angenommen hat. Wie (kann man) daher darauf vertrauen,

daß sie sich bewähren wird, selbst wenn sich (die Erkenntnis) auf etwas bezieht, das (vorher) durch ein Erkenntnis-  
mittel vermittelt worden ist?

<sup>370)</sup> Ferner, wenn einfach ein Pflüger, nachdem er ein  
Feuer erschlossen hat, es durch Betrachtung verdeutlichte,  
dann wäre dies nicht yogische Erkenntnis, weil ein wahrhaft  
wirkliches Objekt nicht vorhanden ist. Daraus ergäbe sich  
die Folge, daß (die durch Betrachtung entstandene Er-  
kenntnis des Pflügers) eine weitere (Art von) Wahrnehmung  
ist.

Ferner ist diese <sup>371)</sup> yogische Erkenntnis von der Erkennt-  
nis durch die Sinnesorgane verschieden oder nicht verschieden?

Wenn man annimmt, daß sie nicht verschieden ist, gibt  
es keine als Wahrnehmung verschiedene (Erkenntnis) namens  
'yogische Erkenntnis', denn (das Objekt wäre dann) schon  
durch die Sinneserkenntnis erfaßt. Und man kann Verschieden-  
heit auch nicht daraus konstruieren, daß so etwas sich bei  
jemandem einstellt, bei dem der (Geistes-)Strom (*santāna*)  
durch Betrachtung verbessert worden ist, weil (sonst) folgte,  
daß man auch unter Bezug auf die Bearbeitung (*sāṃskāra*) (des  
Denkens) durch (Drogen) wie Quecksilberelixier usw. eine  
weitere (Art von) Wahrnehmung aufstellen (müßte).

Und wenn man annimmt, daß sie verschieden ist, ist die  
angemessene richtige Auffassung <sup>372)</sup>, daß die aus der Betrachtung  
entstandene Erkenntnis <sup>373)</sup> die Augenblicklichkeit er-  
kennt, die Sinneserkenntnis aber Dauerhaftigkeit <sup>374)</sup> erfaßt.  
Würde auch die Sinneserkenntnis bei diesem Zustand (der  
Dinge) die Nichtdauerhaftigkeit wahrnehmen, dann wäre die  
yogische Erkenntnis überflüssig. Die Erkenntnis der Augen-  
blicklichkeit könnte aber bei der (Sinneserkenntnis) nicht  
grundlos sein, denn die Erkenntnis der (Augenblicklichkeit)  
hat einer, der über die aus der Betrachtung entstandene Klar-  
heit verfügt. Betrachtung gibt es aber nicht bei der Sinnes-

erkenntnis, sondern bei der Denkerkenntnis. Und wenn auch ohne diese (Betrachtung) direkte Wahrnehmung (*sākṣātkriyā*) erreicht wird, ist die Betrachtung zwecklos.

Deshalb ist schon durch das Nichtvorhandensein einer Ursache (der yogischen Erkenntnis) der Allwissende widerlegt. "

(Antwort:) Wenn zunächst gesagt wurde: <sup>375)</sup> "Ist die Ursache für das Erkennen aller Dinge die Sinneserkenntnis?" usw., (dann) ist von diesen (fünf Möglichkeiten) nur die fünfte unsere These: <sup>376)</sup> "Nur die Kraft der Betrachtung entstandene Denkerkenntnis erfaßt alle Dinge." Daher sind die in den anderen Thesen enthaltenen Fehler dadurch widerlegt, daß wir (diese Thesen) nicht annehmen.

Was aber mit Bezug auf die von uns angenommene fünfte These zur Widerlegung vorgebracht wurde: <sup>377)</sup> "Es gibt kein unmittelbares Gegenstandserkennen wegen der Sinnlosigkeit des Wortes 'Wahrnehmung', und weil diese (Erkenntnis), obwohl sie von der Kraft der Betrachtung abhängt, nicht durch die Sinnesorgane entstanden ist", das ist ungereimt. Es wurde nämlich erklärt, <sup>378)</sup> daß wohl beim Wort 'Wahrnehmung' das Gestütztsein auf die Sinne auf die Etymologie zurückgeht (*vyutpattinimitta*), die direkte Gegenstandserkenntnis aber auf den (philosophischen) Wortgebrauch (*pravṛttinimitta*). [17] Und es gibt bei der von der Kraft der Betrachtung abhängigen Denkerkenntnis kein Hindernis für die Befähigung zum direkten Erkennen von Gegenständen, auch wenn sie sich nicht auf die Sinne stützt. Denn wie das Sinnesorgan Auge ohne seine Fähigkeit zu überschreiten <sup>379)</sup> in Erzeugung seiner spezifischen Erkenntnis in Abhängigkeit von einem Gegenstand, der sich an einem geeigneten Ort befindet, fungiert, ebenso wird auch

das Denkorgan, das mit der Betrachtung über einen wirklichen Gegenstand, die jedem Nichtwissen entgegengesetzt ist, verbunden ist, wenn es den an einem geeigneten Ort befindlichen Gegenstand erlangt hat, in Erzeugung seiner spezifischen Erkenntnis fungieren. Beiden (Organen) ist nämlich gemeinsam, daß sie wirken, ohne in unmittelbarer Berührung (mit dem Objekt) zu stehen<sup>380</sup>), und auch vom Denkorgan wird dann angenommen, daß es einen Gegenstand besitzt. Ein gewöhnlicher Mensch aber hat keine solche Fähigkeit, wodurch auch (sein) Denkorgan wie (sein) Auge und Gehör innerhalb einer solchen Begrenzung zusammen mit einem an einem (zur Wahrnehmung) geeigneten Ort befindlichen, mitwirkenden<sup>381</sup>) Gegenstand eine Erkenntnis hervorbringen könnte, weil eine mitwirkende, jedes Nichtwissen entwurzelnde besondere Betrachtung (beim gewöhnlichen Menschen) nicht vorhanden ist. Deshalb ergibt sich keine zu weitreichende Folge.

(Einwand:) Wer wäre imstande zu erkennen, daß im Zustand des (mit Betrachtung verbundenen Denkens) die Regel, daß der Abstand vom Objekt nicht sehr groß sein darf<sup>382</sup>), auch für das Denkorgan wie für Ohr und Auge besteht?

(Antwort:) Wir sagen nur soviel: In welchem Umfang (der Yogi) ein mitwirkendes Ding, das zur Darbietung seiner Erscheinungsform geeignet ist, erkennen kann, in diesem Umfang wird es ihm in einer mit anderen Leuten nicht gemeinsamen<sup>383</sup>) zerfallenden Gestalt (*truṭyadrūpa*) Objekt.

Eben deswegen ist das (Erkenntnis-)Bild eines Gegenstandes in Wirklichkeit nicht bloß von der Betrachtung erzeugt. Deshalb ist auch die Vermutung eines Abweichens (der yogischen Erkenntnis von der Wirklichkeit) nicht (möglich).

<sup>384</sup>) In einem derartigen (sich auf die wahre Natur der Dinge

beziehenden) Geistesstrom wird nun durch die Betrachtung - wie in ein Auge durch eine besondere Augensalbe - eine bestimmte außerordentliche Fähigkeit befestigt, so daß diesem (Yogi) eine 'Sicht' zukommt, die (ihm) mit anderen Leuten nicht gemeinsam ist. Deshalb ist unmittelbare Gegenstands-erkenntnis für die Denkerkenntnis möglich, auch wenn sie nicht aus den Sinnen entstanden ist.

(Einwand:) <sup>385)</sup> "Das Denkorgan ist vom Äußeren nicht unabhängig, weil sonst das Nichtvorhandensein von Blinden und Tauben usw. folgte. Und es heißt:

<sup>386)</sup> ,Es gibt bei den Yogis keine Erkenntnis von Dharma und Adharma, in der Wahrnehmbares erscheint; weil ein Kontakt mit den Sinnesorganen nicht vorhanden ist; wie bei uns usw.'

Ferner: <sup>387)</sup> ,Das Objektursachesein eines Gegenstandes nämlich ist durch die Abhängigkeit von einem Sinnesorgan umfaßt. Und diese (Abhängigkeit von einem Sinnesorgan), die durch eine Wahrnehmung (wie der des Yogi), die zu unserer (Art von Wahrnehmung) im Gegensatz steht<sup>388)</sup>, ausgeschlossen wird, schließt auch das Objektursachesein des (Gegenstandes) aus. Ohne Feuer (etwa in der Annahme:) „ein besonderer Brennstoff ist Ursache für Rauch“, bringt man sicherlich auch mit tausend Vorbereitungen keinen Rauch hervor. Wenn man einen (Rauch) hervorbringt, folgt, daß alle Schlüsse, die eine Wirkung als Grund haben<sup>400)</sup>, aufhören.

<sup>389)</sup> Außerdem wird bei niemandem beobachtet, daß er kraft der Betrachtung Übersinnliches sieht oder allwissend ist.'

(Antwort:) Unter dem Wort 'Denkorgan' (*manas*) wird zunächst bei uns nur die nicht aus den Sinnen entstandene Erkenntnis verstanden. Und in ihrem Fall ergibt sich nicht die Folge, daß es keine Blinden und Tauben usw. gibt, weil bei Blinden usw. die besondere mitwirkende (Ursache), die als die das Gegenteil jedes Nichtwissens (darstellende) Betrachtung des Wirklichen charakterisiert ist, nicht vorliegt.

(Der Grund) <sup>390)</sup> "Weil ein Kontakt mit den Sinnesorganen nicht vorhanden ist" aber ist, sofern unter Bezug auf das unmittelbare Gegenstandserkenntnis an sich sein gemeinsames Fehlen mit der Folge zweifelhaft ist <sup>391)</sup>, eine unschlüssige Nichtbeobachtung der Ursache. Und unter Bezug auf das unmittelbare Gegenstandserkennen von unseresgleichen <sup>392)</sup> liegt der Nachweis von (bereits) Erwiesenem vor.

(Einwand:) "Weil man schon für das unmittelbare Gegenstandserkenntnis an sich ohne die Bestimmung 'unseresgleichen)' usw. die Abhängigkeit von den Sinnesorganen wahrnimmt, ist Unschlüssigkeit (der Nichtwahrnehmung) nicht möglich."

(Antwort:) Wenn es sich so verhält, (dann) wird wie bei den Sinnesorganen für die unmittelbare Gegenstandserkenntnis an sich eine Abhängigkeit vom Licht beobachtet. Infolgedessen können Eulen usw. in der Dunkelheit nicht sehen.

(Gegner:) Weil man (im Falle der Eulen) das Abweichen wahrnimmt, ist das Licht (für das Sehen an sich) nicht umfassend.

(Antwort:) Dann könnte (doch), weil man ein Abweichen

vermuten könnte, auch das Sinnesorgan (für das Sehen an sich) nicht umfassend sein.

(Gegner:) "(Diese) Vermutung wird durch die Umfassung (zwischen Sinnesorgan und Sehen an sich) widerlegt."

(Antwort:) Weil die Vermutung (eines Abweichens) möglich ist, ist gerade die Umfassung unmöglich. Wenn es nämlich die Umfassung schon vorher gibt, wird man auch kein Abweichen sehen. [18] Deshalb sieht man ein Abweichen nur, weil die Umfassung schwach ist. Und wer wendet sich, wenn die Umfassung schwach ist, gegen die sich logisch ergebende Vermutung (eines Abweichens)?

(Einwand:) "Aufgrund der Verschiedenartigkeit mag es bei Eulen usw. auch beim Fehlen von Licht die Tatsache einer unmittelbaren Gegenstandserkenntnis geben."

(Antwort:) Dann gibt es eben auch bei dem Erhabenen, dem Feind des anfangslosen Nichtwissens, das vom Wind der großen Weltvernichtung am Höhepunkt der intensiven Betrachtung über das Wirkliche vernichtet worden ist, eine wunderbare Verschiedenartigkeit von den Wesen, die in den Brunnen des Existenzkreislaufs gefallen sind. Daher ist bei ihm das unmittelbare Gegenstandserkenntnis ohne (Mitwirkung der) Sinnesorgane direkt aus der unmittelbar vorhergehenden Ursache (*anantarapratyaya*)<sup>393)</sup>, die ihrer Natur nach von einer außergewöhnlichen Betrachtung des Gegensatzes zum Nichtwissen begleitet ist, und aus der Objektursache entstandenen (Erkenntnis) am Platz.

Deshalb sind<sup>394)</sup> "die Nichtwahrnehmung der Ursache" des Verfassers der *Kāśikā* und<sup>395)</sup> "die Wahrnehmung von etwas,

das dem Umfassenden widerspricht" des Vācaspati, weil das gemeinsame Fehlen (beider Gründe) zweifelhaft ist, un-schlüssig. Das zweifelhafte Fehlen (von Grund und Folge) aber ist als Fehler in unserer Widerlegung Gottes<sup>396)</sup> erwiesen worden.

Deshalb ist <sup>397)</sup> die Beschaffenheit des unmittelbaren Gegenstandserkennens bei uns z. B., die wir durch gewöhnliches Karma entstanden sind, durch die Abhängigkeit von einem Sinnesorgan umfaßt. Daher liegt (diesbezüglich) ein Beweis von (bereits) Erwiesenem vor.

Auch gibt es keine Widerlegung einer anerkannten Schlußfolgerung<sup>398)</sup>, weil z. B. beim Rauch, der durch Sichtbarkeit bestimmt ist, das Erfassen einer Umfassung durch Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung<sup>399)</sup> nicht widersprüchlich ist. Mit Bezug auf die Beschaffenheit des unmittelbaren Erkennens dieses Gegenstandes, der kein Objekt aus dem Existenzkreislauf ist, an sich aber, ergibt sich, daß das gemeinsame Fehlen (des Grundes und der Folge) zweifelhaft ist, weil niemand die Umfassung von Unsichtbarem durch Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung<sup>399)</sup> erfassen kann, und weil ein aufhebendes Erkenntnismittel im Gegenteil (des zu Beweisenden)<sup>401)</sup> nicht möglich ist.

Und man kann <sup>402)</sup> die Tatsache, daß jemand Übersinnliches sieht oder allwissend ist, auch wenn man (sie) nicht beobachtet, nicht verneinen, weil eine Verneinung durch eine Nichtwahrnehmung von Nichtwahrnehmbarem nicht möglich ist.

(Einwand:) <sup>403)</sup> "Die Verneinung dieses (Wahrnehmens von Übersinnlichem oder der Allwissenheit) ergibt sich (doch) aus einer Nichtwahrnehmung der Ursache."

(Antwort:) Auch das Nichtvorhandensein einer Ursache ist nicht durch bloßes Nichtsehen erwiesen. Daher ist (eure) De-

mütigung dieselbe.

Wenn aber der Verfasser der Kāśikā gesagt hat: <sup>404)</sup> "Wenn etwas betrachtet wird, das (vorher) durch ein anderes Erkenntnismittel erkannt wurde, wozu braucht man (dann) die Betrachtung? (Gegner:) Weil sich dieser (Gegenstand der yogischen Erkenntnis) nur aus der (Betrachtung) ergibt", ist das auch ungereimt. Das andere Erkenntnismittel ist nämlich die Schlußfolgerung. Es gibt aber, wenn das Wesen der Wirklichkeit in Gestalt der vier edlen Wahrheiten (durch Schlußfolgerung) bestimmt ist, keine Vernichtung des Hemmnisses der Laster und (des Hemmnisses) für das zu Wissende (*kleśajñeyāvaraṇa*) ohne das direkte Erkennen. Daher ist die Betrachtung zunächst auch für einen selbst gerechtfertigt.

Und wenn ein Geistesstrom, der die Wirklichkeit direkt erkennt vorhanden ist, machen sich <sup>405)</sup> auch andere unmittelbar nach der Erkenntnis, daß dies ein mögliches direktes Erkennen ist, daran, direkt zu erkennen, und gelangen durch die Betrachtung der (entsprechenden) Gegenstände zum von diesem gelehrt Mittel für (die Erreichung) des Himmels. Daher ist die Betrachtung auch zur Verwirklichung des Zwecks anderer, der als Himmel und Erlösung (*svargāpavarga*) charakterisiert ist, fruchtbar. Worauf würde sich andernfalls das Reden von den Zwecken anderer beziehen, da doch die Worte von einem, der die Wirklichkeit nicht direkt erkennt (und) die Welt nicht überwunden hat, sicher nicht aufgenommen werden müßten.

Und wenn von <sup>406)</sup> "Und welches Erkenntnismittel (habt ihr) dafür" usw. bis <sup>407)</sup> "(Was immer man) daher, sei es wirklich oder unwirklich" als Nichtfunktionieren einer Schlußfolgerung <sup>408)</sup> mit Bezug auf Dharma und Adharma behauptet wurde was ist in diesem Fall mit dem Wort Dharma und Adharma gemeint?

Wenn die augenblickliche, ichlose Wirklichkeit<sup>409</sup> (gemeint ist), dann wird (sie) - auch wenn sie nicht durch Wahrnehmung bestimmt wird - entsprechend dem Erkennen der Umfassung kraft eines (den Grund) im Gegenteil (des zu Beweisenden) aufhebenden Erkenntnismittels bei Gelegenheit des Beweises der augenblicklichen Vergänglichkeit festgestellt.

Wenn (aber) das Mittelsein der Dinge für Himmel usw. gemeint ist, dann ergibt sich, auch wenn wir nicht beweisen, das dieses Objekt erkannt wird, für uns keine Widerlegung, weil der, der alles (für die Erlösung) Nützliche weiß, allein durch (seine) vollständige Erkenntnis von Nirvāṇa, Existenzkreislauf und allem was dazu gehört, bewiesen wird.

Wie (Dharmakīrti) sagt:

410) "Wer die abzulehnende und anzunehmende Wirklichkeit (kennt)" usw.

Wenn ferner gesagt wurde: <sup>411</sup>"Ferner<sup>412</sup>) ist (die Erkenntnis), die kraft der Betrachtung entsteht, kein Erkenntnismittel, weil sie (bereits durch ein anderes Erkenntnismittel) Erfasstes erfaßt", (dann versteht man) in diesem Fall unter diesem 'Erfassten' entweder ein durch Wahrnehmung oder ein durch Schlußfolgerung (Erfasstes), weil es kein anderes Erkenntnismittel gibt.

Zunächst gibt es mit Bezug auf die Augenblicklichkeit usw. [19] für keinen diesseitigen (Menschen) eine Wahrnehmung. Und auch wenn durch eine Schlußfolgerung die Wirklichkeit, die durch den Ausschluß eines (anderen Wirklichen) charakterisiert worden ist<sup>413</sup>), bestimmt worden ist, erfaßt die (yogische) Wahrnehmung, die als Ganzes die vor Augen liegende Wirklichkeit direkt erkennt, nicht (schon) Erfasstes, weil durch die Schlußfolgerung die Wirklichkeit nicht berührt wird.

<sup>414)</sup> "Und (die Erinnerung ist) kein (Erkenntnismittel in dem Sinne , daß eine direkte Erkenntnis) im Anschluß an diese entsteht" usw. aber ist anläßlich der Widerlegung der Nichtwahrnehmung einer Ursache<sup>415)</sup> widerlegt.

Vācaspati hat (zunächst) mit (den Worten) <sup>416)</sup> "Mag sein" usw. wieder und wieder Antwort für Antwort in Zweifel gezogen; (dann) hat er mit (den Worten) <sup>417)</sup> "Ist dann, nachdem er durch Schlußfolgerung das Feuer festgestellt hat" usw. darauf hingewiesen, daß sich die kraft der Betrachtung entstehende (Erkenntnis) nicht bewährt, wenn sie eine Schlußfolgerung voraussetzt; (schließlich) hat er zusammengefaßt (mit den Worten:) <sup>418)</sup> "Deshalb ist die Tatsache, daß die Betrachtung das Wirkliche zum Gegenstand hat, kein Grund dafür, daß die klare Erkenntnis, die aus ihr entsteht, maßgebliche Erkenntnis ist, weil sie abweichen kann." Das ist unrichtig. Nämlich: ist diese klare Erkenntnis von Feuer mit Bezug auf das Objekt Feuer<sup>419)</sup> kraft der Betrachtung, die eine Schlußfolgerung voraussetzt, auch durch das Feuer entstanden oder bloß durch die so beschaffene Betrachtung?

Bei der ersten Annahme ist schlecht gesagt, wenn gesagt wurde: <sup>420)</sup> "Man nimmt aber häufig ein Nichtübereinstimmen wahr", weil folgen würde, daß auch eine andere Wahrnehmung aus der Hand glitte (*hastakatyāga*), wenn ein Nichtübereinstimmen auch für eine direkt aus dem Gegenstand entstandene (Erkenntnis) möglich ist.

Bei der zweiten Annahme aber ist der Irrtum noch schwerer, weil, wenn man auch häufig ein Nichtübereinstimmen bei der durch bloße intensive Betrachtung entstandenen, (aber) nicht aus dem Gegenstand entstandenen (Erkenntnis) wahrgenommen hat, sogar bei der yogischen Wahrnehmung, die direkt durch Betrachtung und Gegenstand entstanden ist, möglich ist, daß sie nicht übereinstimmt.

(Einwand:) "Wenn die yogische Erkenntnis auch ohne Sinnesorgane durch Betrachtung und Gegenstand entsteht, dann muß mit Bezug auf den Berg durch Betrachtung und Feuer (eine mit der Wirklichkeit) übereinstimmende Erkenntnis von Feuer entstehen. Man nimmt aber häufig ein Nichtübereinstimmen wahr."

(Antwort:) Nein, denn wenn (die Erkenntnis) direkt aus dem Feuer entsteht, gibt es kein Nichtübereinstimmen. Bloß, daß (diese Erkenntnis direkt aus dem Feuer) entsteht, ist schwer möglich. Wir sagen ja nicht, daß das Denkorgan, das mit einer Betrachtung über ein durch Erkenntnismittel erkanntes Ding versehen ist, eine Erkenntnis hervorbringt, die die spezifische Form des Gegenstandes erfaßt, sondern (dasjenige Denkorgan) das mit einer Betrachtung über die als die Augenblicklichkeit und Ichlosigkeit (*kṣaṇikanairātmya*) charakterisierte Natur aller Dinge versehen ist, die dem als die falschen Ansichten charakterisierten Nichtwissen entgegengesetzt ist. Und daß nicht das Feuersein die Beschaffenheit aller Dinge ist, sondern nur die Augenblicklichkeit und die Ichlosigkeit, ist durch den Beweis der augenblicklichen Vergänglichkeit erklärt worden.

Ferner ist sicher diese klare Erkenntnis des Objektes Feuer, das (zuerst) erschlossen und (dann) betrachtet wurde, von deiner eigenen Schlaueit ausgedacht, im Alltag aber ist sie wohl nicht möglich. Nämlich: keiner, der bei Verstand ist, betrachtet ohne Zweck. Und Zweck ist (hier) <sup>421)</sup> auch für einen, dessen Körperteile durch übergroße Kälte steif sind, eben die bloße Glut usw., und dieses <sup>422)</sup> wird nur durch das erschlossene Feuer nach der Ankunft an seinem Ort realisiert <sup>423)</sup>. Wenn man nicht hingeht, ist die Betrachtung zwecklos. Wenn aber das betrachtete (Feuer), bevor man bei ihm angekommen ist, erscheint, handelt es sich unter Bezug

auf diesen Gegenstand der (Erkenntnis) um einen Irrtum<sup>424)</sup>.

Auch der lachhafte (Vergleich)<sup>425)</sup> "Wie für einen Prä-sarpaka" usw. dieses im Herzen getroffenen (Philosophen) ist wie das für anständige Leute unerträgliche Geheul eines alten Schakals, der vom Fressen der fauligen Kuh der schlechten Logik aufgebläht ist.

Und wenn er, nachdem der unmittelbar darauf folgende<sup>426)</sup> (Einwand) bezweifelt wurde, bewiesen hat:<sup>427)</sup> "Das Objektursachesein eines Gegenstandes ist durch die Abhängigkeit von einem Sinnesorgan umfaßt", das ist schon vorher<sup>428)</sup> widerlegt worden.

Ebenso ist auch das falsch, wenn, nachdem mit (den Worten:)<sup>429)</sup> "Auch bei einer Betrachtung" usw. (zuerst) vermutet (und dann) mit (den Worten)<sup>430)</sup> "Man kann nicht erkennen, daß ein (wirklicher) Gegenstand Objektursache ist" gesagt wurde. Man beobachtet, daß auch das Sinnesorgan Auge ohne einen (wirklichen) Gegenstand im Falle zweier Monde, eines Haarnetzes usw. imstande ist, eine klare irrige Erkenntnis hervorzubringen. Also ist auch ein mit einem Gegenstand verbundenes (Sinnesorgan) schon allein imstande (die Erkenntnis hervorzubringen). Daher wäre auch die Sinneswahrnehmung widerlegt, weil man nicht erkennen kann, daß auch Topf usw. Objektursache sind<sup>431)</sup>.

Ebenso [20] ist (die Argumentation) von<sup>432)</sup> "Ferner kommen auch nur diejenigen Objektursachen (als verursachende Phasen der Erkenntnis) in Frage" usw. bis<sup>433)</sup> "Aber nicht, daß (sie) das Schaffen von Vorstellungen behindern" sinnlos, weil wir derartiges mit Bezug auf den Gegenstand der Diskussion nicht zugestanden haben.

Eben deswegen ist auch die Zusammenfassung eine Schande:  
434) "Deshalb ist richtig, daß, weil ein notwendiges Nichtverfehlen des Gegenstandes nicht vorhanden ist, auch (die Erkenntnis ) die ein klares Bild hat, da sie nur aus einer intensiven Betrachtung entstanden ist, weil sich der Zweifel auf es erstreckt, unmaßgeblich und keine Wahrnehmung ist", weil eben alle (genannten) Gründe unerwiesen sind, denn die kraft der Betrachtung entstandene (Sinneswahrnehmung) entsteht auch aus einem Gegenstand, wie die Sinneswahrnehmung.

435) "Das Wesen der Erkenntnis ist das Erscheinenlassen wirklicher Gegenstände" usw. ist auch für uns unangenehm<sup>436)</sup>.

Und für die Betrachtung wird (ganz) allgemein bewiesen, daß sie Ursache für eine Erkenntnis mit klarem Bild ist; wenn (sie) sich aber auf das durch Erkenntnismittel gesicherte Objekt der vier edlen Wahrheiten bezieht (*°niṣṭha°*), dann wird kraft dieses Umstandes (*sāmarthyāt*) auch (ihr) Ursachesein für das Erkenntnismittel Wahrnehmung bewiesen.<sup>437)</sup>

Deshalb eben ist der Grund nicht widersprüchlich<sup>438)</sup>, weil die Klarbildlichkeit, der gemeinsame Charakter der zu beweisenden Eigenschaft<sup>439)</sup>, möglich ist, sowohl wenn (die Erkenntnis ) die das Bild der Geliebten (zeigt), kein Erkenntnismittel ist, als auch wenn (sie) keine Wahrnehmung ist.

Auch ist das Beispiel nicht ohne das zu Beweisende<sup>440)</sup>.

Auch ist bei der Erkenntnis der Ichlosigkeit keine Aufhebung möglich, weil es, da sie aus dem Gegenstand entsteht, nicht zutrifft, daß sie einen unwirklichen Gegenstand hat.<sup>441)</sup>

Auch (die Aussage:) <sup>442)</sup> "Es gibt keine Wahrnehmung, die etwas (zuerst) Überliefertes und (dann) Erschlossenes zum Ob-

jekt hat" ist falsch. Das Objekt von Überlieferung und Schlußfolgerung ist (nämlich) zweifach, das (direkt) Erfasste (*grāhya*) und das (indirekt) Bestimmte (*ādhyavaseya*). Dabei ist das Erfasste die eigene Gestalt (der beiden Erkenntnisse), das Bestimmte dagegen besteht im eigentlich wirklichen Ding, dem Einzelding.<sup>443)</sup> Und wenn im Falle (seiner) Unsichtbarkeit ein Schlußfolgerungskomplex (*anumānasāmagrī*) vorhanden ist, stellen wir eben fest, daß es Objekt einer Schlußfolgerung ist, und wenn ein Wahrnehmungskomplex (*pratyakṣasāmagrī*) vorhanden ist, daß es in der Regel Objekt einer Wahrnehmung ist.

Auch die Zusammenfassung, die (mit)<sup>444)</sup> "Deshalb ist (Folgendes) erwiesen" beginnt, ist natürlich wirr; und der erste Grund:<sup>445)</sup> "Weil sie nicht maßgebliche Erkenntnis ist" ist unerwiesen, weil die kraft der Betrachtung entstandene (Erkenntnis) auch aus dem Gegenstand entsteht, weil die Fähigkeit eines Erkenntnismittels vorhanden ist, wie bei der Wahrnehmung durch die Sinnesorgane. Der zweite (Grund) dagegen:<sup>446)</sup> "Weil (die Erkenntnis) durch eine Betrachtung entstanden ist" ist wegen des zweifelhaften Fehlens (von Grund und Folge) unschlüssig. Ebenso ist auch das Beispiel:<sup>447)</sup> "Wie die klare Erkenntnis vom (zuerst) erschlossenen und (dann) betrachteten Objekt Feuer" für ungültig erklärt worden<sup>448)</sup>. Oder es mag (einmal) gelten. Dennoch ist unerwiesen, daß die yogische Erkenntnis die gleiche Ursache<sup>449)</sup> mit dieser (Erkenntnis des Feuers) hat. Denn diese (Feuererkenntnis) ist bloß aus der Betrachtung eines Dinges entstanden, das (vorher) durch ein Erkenntnismittel erkannt worden ist. Die yogische Erkenntnis dagegen ist aus einem Objekt und der Betrachtung über die wahre Natur aller Dinge entstanden, welche (Betrachtung) das Entgegengesetzte zum Nichtwissen ist. Man muß daher übersehen, daß der in den Abgrund falscher Lehren Gefallene selbst diesen großen Unterschied nicht begreift.

Was aber im Nyāyaprakīrṇa (gesagt wurde:) <sup>450)</sup> "Der Weg ist zunächst nicht durch Erkenntnismittel geklärt", das wird schon durch das diesen (Weg) beweisende Erkenntnismittel <sup>451)</sup> widerlegt.

Und wenn von <sup>452)</sup> "Ferner" ab bis <sup>453)</sup> "...ergibt sich... die yogische Erkenntnis als objektlos" gesagt wurde, (fragen wir:) <sup>454)</sup> Was versteht man denn dabei unter dieser Objektlosigkeit?

(1) Ist es die Tatsache, daß (die Erkenntnis) kein Bild hat, wenn das Vorstellungsbild fehlt,

(2) ist es die Tatsache, daß (die Erkenntnis) ein vom Bild des Gegenstandes verschiedenes Bild hat,

(3) oder die Tatsache, daß (die Erkenntnis), obwohl sie das Bild des (Gegenstandes) hat, nicht <sup>455)</sup> unmittelbar mit dem realen Ding in Verbindung steht?

Zunächst ist die erste These nicht möglich, weil es unmöglich ist, daß eine Erkenntnis ohne (Erkenntnis-)Bild ist.

Auch nicht die zweite (These), weil man sieht, daß durch die Betrachtung der Geliebten usw. nur die mit dem Bild dieser (Geliebten) versehene (Erkenntnis) klar ist.

Und nicht die dritte (These), weil, abgesehen von dem von der Verbindung mit dem Gegenstand zur Verfügung gestellten Bild, keine andere Verbindung mit dem Gegenstand möglich ist.

Dementsprechend hat (Dharmakīrti) gesagt:

<sup>456)</sup> "[Denn etwas anderes außer der Ähnlichkeit mit dem Objekt] verbindet diese (Erkenntnis nicht) mit dem Objekt."

<sup>457)</sup> Und weil man die beiden als Einheit bestimmt, sind Vorkommen und Fehlen eben äußerlich; auch das Klarsein des all-

täglichen (Objektes), das für äußerlich gehalten wird, ist letztlich das Entstehen lediglich einer klaren Phase, die als Vorstellung zu betrachten ist. Insofern gibt es den Sprachgebrauch: "Dieses [21] Objekt wird durch diese (Erkenntnis) direkt erkannt" beim Entstehen auch aus dem Gegenstand. Sonst ist (die Erkenntnis), weil sie abweicht, nicht maßgeblich. Und eine Form, auch wenn sie von der Vorstellung gezeigt wird, ist nicht unwirklich, weil sie aus Erkenntnis besteht; denn wenn sie ohne ein Wesen ist, ist (ihr) Erscheinen nicht möglich. Und die Betrachtung dieser (von der Vorstellung gezeigten Form) ist natürlich die Betrachtung eines Gegenstandes, (und) ihr Klarsein natürlich das Klarsein von etwas Äußerem, weil eine Verbindung mit Äußerem auf andere Weise nicht möglich ist.

Damit sind (auch die Worte) von <sup>458</sup> "Was (aber) eigentlich wirklich..." usw. bis <sup>459</sup> "(Deshalb gibt es) keinen Nachweis des Allwissenden" widerlegt.

Und was von <sup>460</sup> "Ferner" usw. <sup>461</sup> bis <sup>462</sup> "Sehen wir als richtig an" als Widerlegung vorgebracht wurde, <sup>463</sup> auch das ist ungereimt. Die Ursache für die Bestimmung der Notwendigkeit, daß <sup>464</sup> "Gerade von jener Art von erster Erkenntnis, die das Betrachtungs(objekt) erfassend spurlos zugrunde geht, eine (ganz) andere entsteht", ist nichts anderes als die Berührung durch eine zornige Gottheit (*caṅḍadevatāsparśa*).

(Einwand:) "[Daß eine andere Erkenntnis entsteht, ergibt sich] aufgrund der Augenblicklichkeit."

(Antwort:) Der Augenblicklichkeit wird doch durch die Beständigkeit widersprochen, nicht durch das Entstehen von Ungleichem. Wenn nämlich diese frühere (Erkenntnisphase), wenn sie spurlos zugrunde geht, ebenso wie eine ähnliche andere

Phase beginnt, aufgrund der aus dem Entstehen der Wirkung erschließbaren in ihrer eigenen Ursache vorhandenen Fähigkeit eine andere Phase, die sich durch einen geringen Unterschied auszeichnet, hervorbringt, dann liegt kein Fehler vor. Es ist nämlich nicht so, daß auch das Seiende (*bhāva*) die Augenblicklichkeit hassen würde wie ihr (es tut). Deshalb gibt es keinen Widerspruch zwischen der Tatsache des Hervorbringens von Phasen, von denen die (jeweils) folgende sich (durch einen geringen Unterschied) auszeichnet, und der Augenblicklichkeit. Deshalb ist eine Betrachtung (*abhyāsa*) nicht zwecklos.

Und wenn mit <sup>465)</sup> "Ferner" usw. behauptet wurde, <sup>466)</sup> daß bei Augenblicklichkeit das Denken nicht zerstreut ist, auch das ist unrichtig, <sup>467)</sup> weil eben jedes (Denken) zerstreut ist, das der Wahrheit der Ichlosigkeit usw. abgewandt ist; denn (nur) ein (Denken), das kraft der Betrachtung die Wahrheit direkt erkennt, ist gesammelt. Darüber hinaus gibt es auch ein zerstreutes Denken in konventionellem Sinne, <sup>468)</sup> weil <sup>469)</sup> es möglich ist, da (der Zustand) der direkten Erkenntnis der Wahrheit (beim Alltagsmenschen) (noch) nicht erlangt ist, die Subjektform (der Erkenntnis von ihrer Objektform) abzutrennen; <sup>470)</sup> denn dadurch, daß (man denkt:) "Für mich gerade wird es eine Vernichtung der (moralischen) Fehler geben", ist der Vollzug der Übung des Weges behindert. Obwohl es nämlich der höchsten Wahrheit nach etwas zu Erlangendes usw. nicht gibt, ist überall die durch das anfangslose Nichtwissen genährte Vorstellung davon wirksam. Eben daher ist <sup>471)</sup> aufgrund der Übung der Wahrheit vom Weg der Allwissende erwiesen. <sup>472)</sup>

<sup>473)</sup> Auch des Nyāyabhūṣaṇa <sup>474)</sup> Widerlegung unter Bezug auf (die Lehrmeinung) des Yogācāra <sup>475)</sup> steht nicht zur Diskussion, weil wir hier vom Beweis nur unter Annahme eines äußeren Gegenstandes handeln.

Und wenn gesagt wurde: <sup>476)</sup> "(Aber) wieso ist auch nach dieser Weise Vergangenes und Zukünftiges Objekt (der Erkenntnis)? Es gibt ja kein (Erkenntnis-)Bild von einem Nichtseienden", <sup>477)</sup> ist dies das Ergebnis einer (ungenügenden) Vertiefung in (unseren) Gesprächsgegenstand. Denn auf die Betrachtung aller augenblicklichen, ichlosen Dinge wird unter Bezug auf denjenigen, der alles (für die Erlösung) Nützliche weiß, (*upayuktasarvajña*) hingewiesen, nicht mit Bezug auf den, der alles und jedes weiß (*sarvasarvajña*). Daher heben Vergangenes und Zukünftiges, auch wenn sie nicht erkannt werden, (die yogische Erkenntnis) nicht auf, weil schon durch so viel die Aufhebung des Leides erreicht wird und für den anderen die unerschütterliche <sup>478)</sup> Lehre von der Augenblicklichkeit usw. ans Licht tritt. Aber der alles und jedes Wissende (*sarvasarvajña*) gleitet (dabei) nicht aus der Hand (*hastakatyāga*). Nämlich: (wenn) sich bei dem, der beim Erlangen der direkten (Erkenntnis) der vier edlen Wahrheiten <sup>479)</sup> einen hindernisfreien psychischen Apparat besitzt, und der aufgrund der Tatsache, daß er aus Übermaß an Mitleid vor allem den Nutzen der anderen (Wesen) in jeder Form bezweckt, mit Bezug auf sein Denken, das sich auf alle Objekte erstreckt, von lange gewachsener Anstrengung ist, eine derartige Erkenntnis der besonderen Mittel ergeben könnte, (und) wenn er diese (Erkenntnis) praktiziert auch ohne das Entstehen dieser (Objekte) - <sup>480)</sup> wie wenn man aufgrund der Macht einer Gottheit Wahres träumt <sup>481)</sup> - <sup>482)</sup> eine besonders klare Erkenntnis entstünde, die sich auf jedes Atom bezieht, alles zum Objekt hat, und sich auf jeden Zustand seiner Erscheinungsform in Ort und Zeit entsprechend bezieht, dann ergäbe sich zunächst keine durch das Abweichen von den Dingen

verursachte Nichtübereinstimmung, weil nur die (wirklichen) Dinge sich (in der Erkenntnis) abbilden.

<sup>483)</sup> Daß das Objekt (*vedya*) durch das Entstehen und die Entsprechung<sup>484)</sup> feststeht, gilt zwar unter Bezug auf gewöhnliche Leute, für den Yogi aber gilt die Regel, daß (sich) die Erkenntnis schon durch die bloße Entsprechung (ergibt).

[22] <sup>485)</sup> Wie das (*Pramāṇa*)*Vārttika* sagt:

<sup>486)</sup> "Diese Vorstellung von Erfasstem und Erfassendem (im Falle der Erkenntnis) bezieht sich nur auf Leute<sup>487)</sup>, deren Erkenntnis (noch) nicht gereinigt ist, der Wandel der Yogis ist unauslotbar."

Deshalb ist in dieser Weise in der yogischen Erkenntnis das Klarwerden von Zukünftigem und Vergangenen, auch wenn beide nicht Erzeuger (des Erkenntnisbildes) sind, nicht aufhebbar.

<sup>488)</sup> Wenn dann die Gestalt von Zukünftigem und Vergangenen klar wird, dann dürfte nur ein Gegenwärtigsein vorliegen.

(Einwand:) Wenn die Gestalt (des Dinges) entfernt ist, muß die Erkenntnis, sofern man meint, sie hätte sein Bild, notwendig ohne Objekt sein.

(Antwort:) Auch das ist nicht (so), denn wie könnte die Erkenntnis, die sich, obwohl der Gegenstand entfernt ist, kraft der Betrachtung auf den Ort, die Zeit und die Erscheinungsform [= Zustand] bezieht, ohne Objekt sein? Und (es ist ferner nicht so), weil (die Erkenntnis), dadurch, daß sie ihn seinem Sosein nach bestimmt, diesen (Gegenstand), als ob man von etwas Wirklichem träumt, durch die bestimmte Zeit charakterisiert, erfaßt.

<sup>489)</sup> So sagt das (*Pramāṇavārttika*)*Bhāṣya*:

490) "Wie dieser (Sohn durch den Yogi) als mit der Zeit des Herbstes usw. verbunden wahrgenommen wurde, so gibt es für ihn kein Aufgehobensein. Die Verbindung<sup>502)</sup> mit dieser Zeit hingegen wird von dem Yogi nicht wahrgenommen; so liegt, auch wenn (die Verbindung mit der Zeit) nicht erkannt ist, kein Fehler vor."

491) Und weil aber in Wirklichkeit bloß die Erkenntnis klar erscheint, ist die Folge, daß (auch Zukünftiges und Vergangenes) gegenwärtig sind, nicht zutreffend.

492) Ebenso gibt es auch bei der These der Augenblicklichkeit aufgrund der Fähigkeit (der Vorstellungen) zur Übertragung von Einheit (*ekatvādhyāropa*) keinen Nachteil für die maßgebliche (yogische) Erkenntnis mit Bezug auf die alltägliche Wirklichkeit. Das ist im *Śāstra* ausführlich erklärt worden.<sup>493)</sup>

Und wenn von<sup>494)</sup> "Ferner ist auch Folgendes zu sagen angemessen" usw. an von einem Abweichen gesprochen wurde, (und zwar) sowohl wenn die aus der Betrachtung entstandene (Erkenntnis) eine Schlußfolgerung voraussetzt, als auch wenn sie eine Wahrnehmung voraussetzt<sup>495)</sup>, das wird weggewischt durch die Annahme, daß die kraft der Betrachtung entstandene (Erkenntnis) direkt auch durch den Gegenstand der (Wahrnehmung und Schlußfolgerung) entsteht. Wie die Erkenntnis zweier Monde usw., obwohl sie aus einem Sinnesorgan entstanden ist, unmaßgeblich ist, weil sie nicht (auch) aus einem Gegenstand entstanden ist, wenn sie dagegen aus Gegenstand und Sinnesorgan entstanden ist, maßgeblich ist, so ist die (Erkenntnis), die aus bloßer Betrachtung entstanden ist, obwohl sie ein Erkenntnismittel voraussetzt, unmaßgeblich, die aus Betrachtung und Gegenstand entstandene dagegen maßgeblich.

(Einwand:) "Wenn die yogische Erkenntnis aus dem Gegen-

stand entsteht, dann hat es keinen Zweck zu berücksichtigen, daß sie ein Erkenntnismittel voraussetzt."

(Antwort:) Nein; denn wenn nach Verzicht auf die Besonderheit von Ort, Zeit und Ding keine bestimmte Erkenntnis vorliegt, (etwa in der Art:) im allgemeinen ist das bloße Ding, das sich in allen Räumen und Zeiten befindet, augenblicklich und ichlos, wird eine Betrachtung, die mit großer Anstrengung auszuführen ist und sich über das (ganze) Leben des Menschen erstreckt, nicht vorkommen.

<sup>496)</sup> Ferner verdeutlicht kein Pflüger, nachdem er ein Feuer erschlossen hat, (dieses Feuer durch Betrachtung ) so daß sich (dadurch) die Folge ergeben würde, daß (seine durch Betrachtung entstandene Erkenntnis) eine weitere Art von Wahrnehmung (sein müßte), weil erklärt wurde<sup>497)</sup>, daß diese (Betrachtung des Pflügers) wegen der Unfähigkeit (des Pflügers zur Betrachtung) und wegen der Nutzlosigkeit<sup>498)</sup> nicht möglich ist.

Wenn ferner gesagt wurde: <sup>499)</sup> "Die Erkenntnis des Yogi ist von der Erkenntnis durch die Sinnesorgane nicht verschieden oder verschieden", dabei ergibt sich <sup>500)</sup> im Falle der ersten These zunächst keine Widerlegung des Gegenstandes (unserer Überlegung), weil eine solche Besonderheit des Menschen erwiesen ist. Die Widerlegung im Falle der Unterscheidung<sup>501)</sup> ist auch nicht (zutreffend). Gerade dadurch nämlich, daß (der Zustand durch Betrachtung) bewirkt werden muß, wird ein solcher besonderer Zustand (der Erkenntnis), deren Hochgradigkeit transzendent ist, als von der den gewöhnlichen Menschen gemeinsamen Sinneserkenntnis verschieden gelehrt, um das besondere Mittel zur Verwirklichung desjenigen zu erklären,

das im höchsten Ziele der Menschen besteht. Und nur weil das höchste Menschenziel (beim gewöhnlichen Menschen) nicht Objekt ist, folgt auch für die durch die Bearbeitung (*sāṃskāra*) (des Denkens) durch (Drogen) wie die aus der Anwendung von Quecksilberelixier usw. <sup>503)</sup> entstandene Erkenntnis nicht, daß sie eine andere Art von Wahrnehmung ist.

<sup>504)</sup> Auch bei der Ansicht, daß ein Unterschied besteht, ist zunächst der Vorwurf nicht möglich, der dadurch veranlaßt wird, daß Dauer (bei der Sinneserkenntnis) und Nichtdauer (*itara*) (bei der yogischen Erkenntnis) klar wird, weil jemand, der ein Ding vollständig erfaßt, es natürlich auch durch die Sinneserkenntnis [23] in (seiner) zerfallenden Gestalt (*truṭyadrūpa*) erfaßt. Denn die bestimmende Erkenntnis (*adhyavasāya*) ist vor (der Sinneserkenntnis) kaum möglich, jetzt aber wird auch diese (bestimmende Erkenntnis) durch die Erkenntnis durch die Sinnesorgane in einem Geistesstrom hervorgebracht, in dem das Nichtwissen kraft der Betrachtung vernichtet ist. Dies ist der Unterschied.

<sup>505)</sup> (Einwand:) "Wenn der Yogi durch Denkerkenntnis und Sinneserkenntnis (gleichzeitig) erkennt, folgt, daß zwei (Erkenntnis-)Bilder klar werden."

(Antwort:) Richtig. Zunächst hat das (Erkenntnis-)Bild in der Erkenntnis der Wahrheit keinen verschiedenen Ort von (dem des) Dinges, weil sich (sonst) eine der beiden (Erkenntnisse) als irrig ergeben würde. Wer wäre daher fähig zu bestimmen, auf welche Weise die beiden keinen Widerstand bietenden <sup>506)</sup> (Erkenntnis-)Bilder deutlich werden?  
Wie (Dharmakīrti) sagt:

<sup>507)</sup> "Unauslotbar ist der Wandel der Yogis."

Auf jede Weise aber ist erwiesen, daß es keine Widerlegung der yogischen Erkenntnis gibt.

Daher gibt es in dieser Weise auch aufgrund der Nichtwahrnehmung (ihrer) Ursache das Nichtvorhandensein der Allwissenheit nicht.

<sup>508)</sup> (Einwand:) "Wenn es auch für die von euch angenommene Schlußfolgerung<sup>509)</sup> kein aufhebendes (Erkenntnismittel) gibt, existiert dennoch eine aufhebende Schlußfolgerung.

<sup>510)</sup> Folgende (Schlußfolgerung) kann man nämlich aufstellen:

Der Sugata ist nicht allwissend;  
weil er erkennbar ist (*jñeyatvāt*);  
weil er richtig erkennbar ist (*prameyatvāt*);  
weil er seiend ist;  
weil er Mensch ist;  
weil er Sprecher ist;  
weil er Sinnesorgane usw. besitzt usw.;  
wie der Mann auf der Straße.

Und ebenso sagt die *Bṛhaṭṭikā*:

<sup>511)</sup> "Wer wird schon den (Allwissenden) annehmen, den die als Erkennbarsein, richtig Erkennbarsein, Realsein, Seiendsein usw. charakterisierten Gründe widerlegen können?"

Auch die *Kārikā* sagt:

512) "Wer wird schon den (Allwissenden) annehmen, dessen Vorhandensein zu widerlegen die unfehlbaren (Erkenntnismittel) Wahrnehmung usw. und die (Gründe) richtig Erkennbarsein usw. imstande sind?"

513) (Antwort:) Widersprechen diese (Gründe) wie Erkennbarkeit der Allwissenheit direkt oder indirekt? Denn wenn man feststellte, daß (die Gründe) nicht widersprechen, wäre eine Widerlegung unmöglich. Und dieser direkte Widerspruch ist entweder definiert als ein Bestehen unter gegenseitiger Ausschließung (*parasparaparihārasthiti*)<sup>514)</sup> wie (der zwischen) Vorhandensein und Nichtvorhandensein (bestehende Widerspruch), oder definiert als Unvereinbarkeit (*sahānavasthāna*) wie (der zwischen) Feuer und Schnee (bestehende Widerspruch)<sup>515)</sup>.

Zunächst (trifft) die erste Möglichkeit nicht (zu).<sup>516)</sup> Wenn man eines nicht bestimmen kann ohne<sup>517)</sup> ein anderes auszuschließen, nur (dann) besteht zwischen diesen beiden der Widerspruch, der als Bestehen unter gegenseitiger Ausschließung definiert ist. Aber Erkennbarkeit usw. kommen nicht unter Ausschließung der Allwissenheit vor, sondern unter Ausschließung der Nichterkennbarkeit usw. Ebenso kommt Allwissenheit vor unter Ausschluß der Nichtallwissenheit, aber nicht unter Ausschließung der Erkennbarkeit.

<sup>518)</sup> Noch (trifft) der zweite Widerspruch (zu). Wenn etwas, das eine vollständige Ursache hat, aufgrund des Gegenwärtigseins des anderen nicht vorhanden ist, nur (dann) besteht zwischen diesen beiden der als Unvereinbarkeit definierte Widerspruch. Es dürfte aber nicht zutreffen, daß die Allwissenheit zuerst als mit einer vollständigen Ursache vorkommend beobachtet wurde, so daß sie später beim Vorkommen der Erkennbarkeit usw. fehlte. Wenn (die Allwissenheit) von dieser Art wäre, dann wür-

de sich nur eine Negation mit Bezug auf einen (bestimmten) Ort usw. (der Allwissenheit) ergeben, nicht aber (ihr) Aufhören auf jede Weise.

Auch besteht nicht indirekt ein Widerspruch, denn wenn er existierte, bestünde er für die zu negierende Allwissenheit, <sup>519)</sup> weil (richtig Erkennbarsein usw.) mit dem (die Allwissenheit) Umfassenden in Widerspruch steht, mit der Ursache in Widerspruch steht, mit der Wirkung in Widerspruch steht; weil (richtig Erkennbarsein usw.) Wirkung des mit der Sache in Widerspruch Stehenden ist, [24] Wirkung des mit dem Umfassenden in Widerspruch Stehenden ist, Wirkung des mit der Ursache in Widerspruch Stehenden ist, Wirkung des mit der Wirkung in Widerspruch Stehenden ist; weil (richtig Erkennbarsein usw.) durch das mit der Sache in Widerspruch Stehende umfaßt ist, durch das mit dem Umfassenden in Widerspruch Stehende umfaßt ist, durch das mit der Ursache in Widerspruch Stehende umfaßt ist oder durch das mit der Wirkung in Widerspruch Stehende umfaßt ist.

Weil es die Allwissenheit in allen diesen Fällen (*tatra?*) nicht gibt, gibt es weder das Umfassende noch die Ursache noch die Wirkung; daher gibt es auch das mit diesen jeweils in Widerspruch Stehende, die Wirkung des in Widerspruch Stehenden und das durch das in Widerspruch Stehende Umfaßte nicht. Somit stehen richtig Erkennbarsein usw. auch indirekt nicht mit der Allwissenheit in Widerspruch.

(Einwand:) <sup>520)</sup> Dem Sprechersein wird sehr wohl (durch die Allwissenheit) widersprochen, weil das Sprechersein die Wirkung von Vorstellungen ist, die (ihrerseits) mit einer vorstellungsfreien Erkenntnis aller Objekte in Widerspruch stehen.

(Antwort:) Dies ist nicht richtig, weil zwischen dem Allwissenden<sup>521</sup>, da vorstellende und nicht vorstellende (Erkenntnisse) nicht gleichzeitig vorkommen, und dem Vorstellendsein kein Widerspruch besteht.

(Einwand:) "Worin unterscheidet er sich dann von einem gewöhnlichen Menschen?"

(Antwort:) (Dazu) wird gesagt: "Wie ein Zauberer sich nicht irrt, wenn er die Erkenntnis eines (durch Zaubertrug) geschaffenen<sup>522</sup> Pferdes usw. als objektlos bestimmt und gegenüber einem anderen (Menschen) überlegen ist, ebenso irrt auch der Erhabene nicht, selbst wenn (bei ihm) reine weltliche Vorstellungen auftreten (*śuddhalaukikavikalpasamukhībhāva*)<sup>523</sup>, noch ist er einem gewöhnlichen Menschen gleich." Und daher steht, weil kein Widerspruch zwischen der vorstellungsfreien Erkenntnis des Allwissenden und der Vorstellung besteht, das Sprechersein eben nicht mit der Allwissenheit in Widerspruch.

Hiermit ist auch Folgendes<sup>524</sup> widerlegt, was der Verfasser der *Kāśikā* gesagt hat:

<sup>525</sup>) "(Wenn ihr meint, daß) er lehren wird, nachdem er sich aus der Versenkung erhoben hat, (antworten wir:) nein, denn die mit Sprache verbundene Erkenntnis von einem, der sich (aus der Versenkung) erhoben hat, dürfte ein irriges, unmaßgebliches Geschwätz sein."

Auch wenn in der *Bṛhātṭīkā* gesagt wurde:

<sup>526</sup>) "Und wenn er irgendeine (Sache) lehrte wie ein gewöhnlicher Sprecher, dann wäre das die Verkündigung eines (Menschen), der einen (besonderen) Teil kennt (*ekadeśajña*), nicht die Rede eines Allwissenden."

ist das widerlegt, weil die Worte von einem, der alles vorstellungsfrei erkennt, eben von einem Allwissenden gesprochen sind, auch wenn er lehrt, nachdem er irgend etwas mithilfe einer Vorstellung deutlich gemacht hat.

Wenn es nun in der Kārikā heißt:

527) "Aufgrund der bloßen Nähe dieses Menschen [d. h. des Buddha] wie (aufgrund der Nähe) eines Wunschjuwels erschallen Lehren nach Wunsch auch aus Wänden usw.

528) Denn für einen Gläubigen nimmt sich das in dieser Weise usw. Gesprochene gut aus. Wir aber trauen diesen Lehren nicht, weil sie aus Wänden usw. hervorgekommen sind:

529) Sollten sie etwa vom Buddha gesprochen sein oder von bösen, unsichtbaren Piśācas usw. zur Täuschung gesagt sein?"

Und in der Brhātṭikā:

530) "Wenn er in Versenkung begriffen verweilt wie ein Wunschjuwel, erschallen Lehren nach Wunsch auch aus Wänden usw.

531) Durch diese (Lehren) kennen die Menschen alle Dinge, die sie erkennen möchten und erlangen schnell in entsprechender Weise das Heil. [25]

532) Mit solchen und anderen (Worten) Behauptetes<sup>533)</sup> nimmt sich zwar für einen Gläubigen gut aus, wir dagegen sind Ungläubige, die nach Argumenten verlangen.

534) Und die aus Wänden usw. hervorgekommenen (Lehren) dürften nicht von einem Glaubwürdigen gelehrt sein, und es dürfte kein Verlaß auf sie sein, [da man sich fragen muß] von wem diese (Lehren) verkündet worden sind.

535) Sollten sie etwa vom Buddha vorgetragen oder von brahmanischen Betrügern gelehrt worden sein, die mit fernen Echos spielen?

536) Oder sind (sie) etwa von unsichtbaren, bösen Piśācas usw. gemacht worden?  
Deshalb dürfen (solche ) die sich für klug halten, sich nicht auf sie verlassen."

Auch dies ist schon dadurch, daß wir es nicht annehmen, widerlegt; denn wir nehmen an, daß die Tatsache, daß der (Erhabene) lehrt, nur durch das Auftreten reiner weltlicher Vorstellungen gegeben ist.

537) Oder: 538) Wie es die Umdrehung des Rades gibt kraft des früher (gegebenen) Schwunges, auch wenn die Tätigkeit des Antreibens mit dem Stock aufgehört hat; wenn (seine) Unterweisung, falls der Erhabene vorhanden ist, obwohl das Netz aller Vorstellungen geschwunden ist, in derselben Weise auf einen früheren Vorsatz (*pūrvaprapīdhāna*) beruhend ununterbrochen und spontan (*anābhoga*) vor sich ginge, was für einen Widerspruch gäbe es dann?

Man darf nicht sagen, daß es keine Rede gibt, wenn der Wunsch zu sprechen nicht vorhanden ist, weil man bei einem Schlafenden eines hier und da geäußerten Wortes gewahr wird, auch wenn dieser (Wunsch zu sprechen) nicht vorhanden ist, denn eine Umfassung der Rede an sich durch den Wunsch zu sprechen

gibt es nicht. Deshalb <sup>539)</sup> steht fest: Wie ein vom Feind Geweckter aufgrund früherer Übung sofort über die erste Bewegung (*prakrama*) des Herausziehens des Schwertes usw. verfügt, die schon dem Erteilen eines Hiebes usw. entspricht, so verfügt auch der, der alles weiß, über alle Künste. Wie der (Vārttika-)Alaṅkāra sagt:

540) "Durch die bloße Nähe des Feindes entstehen schon vorher ohne Überlegung vom Zorn veranlaßte, diesen (Feind) verjagende erste Bewegungen."

Wenn ferner gesagt wurde: <sup>541)</sup> "Durch den Verdacht, daß (die Lehren) von Piśācas usw. stammen, ist für die Guten ein Verlaß auf sie nicht angebracht", ist das unrichtig, denn:

542) "In diesen (Lehren) findet man keine Unterweisung in verwerflichem Betragen <sup>543)</sup> wie sinnlosem Geschwätz <sup>544)</sup> und Schädigung usw. als Produkt von verspielten Piśācas usw."

545) (Die Lehre des Buddha ) für die wir auch im kleinsten durch die beiden Erkenntnismittel keine Aufhebung beobachten <sup>546)</sup>, wird bezüglich des ganzen Bereichs der (beiden Erkenntnismittel) als übereinstimmend mit den beiden Erkenntnismitteln erkannt.

547) Und <sup>548)</sup> sie wird auch mit Bezug auf vollkommen transzendente (Gegenstände) weder durch Früheres noch durch Späteres aufgehoben; sie fördert, weil (durch sie) die Tugenden wie Mitleid entstehen, alle Menschen,

549) sie bezeichnet das Gegenmittel für die Gesamtheit aller Befleckungen (*anuśaya*); sie spaltet die Torflügel der Nirvāṇastadt. [26]

550) Wenn dies die Rede von verspielten (*Piśācas*) oder von *Rakṣas*' sein könnte, dann müssen eben diese vollkommen Erleuchtete sein, weil alle Merkmale des (vollkommen Erleuchteten) (bei ihnen) vorkommen."

551) Wir streiten weder um den Namen ('Buddha' oder 'Rakṣas') noch fehlt die Sache beim Fehlen des Namens, vielmehr<sup>552)</sup> ist anzunehmen, daß nur für den Veda das Verkündetsein durch verspielte *Piśācas* usw. richtig ist, so daß bei Opfern<sup>553)</sup> wie Gosava<sup>554)</sup> unrechtes Benehmen wie unerlaubter Geschlechtsverkehr sichtbar wird.

Ein Gemeinplatz ist auch:

555) "Die drei Verfasser des Veda sind ein Verzückerter (*muni?*), ein Spaßvogel und ein Nachtgespenst."

Damit genug der übertriebenen Beharrlichkeit!

556) (Einwand:) <sup>557)</sup> "Wir nehmen an, daß die Allwissenheit durch Leidenschaftslosigkeit usw.<sup>558)</sup> umfaßt ist. Und mit der (Leidenschaftslosigkeit) in Widerspruch steht das Verbundensein mit Leidenschaft usw.; und dessen Wirkung ist die Rede. Deshalb beweist diese Rede, die Wirkung des mit dem Umfassenden in Widerspruch Stehenden ist<sup>559)</sup>, das Nichtvorhandensein eines Allwissenden, weil es (mit diesem) indirekt in Widerspruch steht."

(Antwort:) Nein, <sup>560)</sup> weil das Verhältnis von Ursache und

Wirkung zwischen Leidenschaft usw. und Rede unerwiesen ist. Nämlich: Wirkung von Leidenschaft usw. könnte eine besondere Rede sein, die eben durch Leidenschaft hervorgebracht würde, oder die Rede an sich.

Dabei gilt zunächst die erste Annahme nicht, weil es kein Mittel zur Bestimmung einer solchen Rede gibt.

(Einwand:) "Die Rede, die Ausübung von unanständigem Geschlechtsverkehr mitteilt, ist Wirkung der (Leidenschaft)."

(Antwort:) Nein, weil die Absicht nicht erkennbar ist.  
561) (Und) die Absicht ist nicht erkennbar, weil sowohl ein Leidenschaftsloser handelt wie einer, der Leidenschaften besitzt, als auch einer der Leidenschaften besitzt wie ein Leidenschaftsloser. 562) Und deshalb ist durch die Vermischung der besonderen Verhältnisse eine Schlußfolgerung auf die Leidenschaft in diesem Fall nicht eindeutig möglich.

Noch ist die Rede an sich eine Wirkung von Leidenschaft usw. Denn beim Preisen ihrer Wahlgottheit und beim Sprechen usw. mit Respektspersonen wie der Mutter etwa stellt man fest, daß auch (Menschen ) bei denen Leidenschaft usw. nicht auftreten, eine bloße Rede reden. 563) Und nicht wird das [z. B. die bloße Rede], was beim Nichtvorhandensein von etwas [z. B. der Leidenschaft] vorhanden ist, dessen Wirkung genannt, weil sich eine zu weitreichende Folge ergeben würde.

(Einwand:) "Dann ist die Geeignetheit zur Leidenschaft usw. die Ursache der Rede, weil man ohne diese (Geeignetheit) bei einem Stück Stein usw. keine Rede beobachtet."

(Antwort:) Nein, 564) denn Ursache der Rede sind der gute Zustand der (Sprech-)Werkzeuge und der Wunsch zu sprechen.

Nur weil diese nicht vorhanden sind, fehlt (die Rede) bei einem Stück Stein usw., nicht weil die Geeignetheit zur Leidenschaft usw. nicht vorhanden ist. Wenn (man sagen könnte), daß die Rede nicht entsteht, weil die Eignung zur Leidenschaft usw. fehlt, obwohl alle von ihr verschiedenen Ursachen wie der gute Zustand der Sprechwerkzeuge<sup>565)</sup> usw. vorliegen, dann wäre diese (Eignung) als Ursache (der Rede) erwiesen. Ein Stück Stein usw. aber hat keinen Wunsch zu sprechen. Deshalb kann diese (Geeignetheit) nicht Ursache für Worte sein.

<sup>566)</sup> So sei dann schon der Wunsch zu sprechen eine Leidenschaft. Weil wir (das durchaus) annehmen, wäre das kein Unheil, denn um den Namen ('Leidenschaft' oder 'Wunsch zu sprechen') streiten wir nicht. In Wirklichkeit <sup>567)</sup> aber nennt man das Verhaftetsein des Geistes, das ein beflecktes <sup>568)</sup> Objekt hat (und) durch die (falschen) Ideen von einem ewigen, glücklichen Ich und Mein überkommen ist, Leidenschaft.

(Einwand:) <sup>569)</sup> "Auch der Wunsch zu sprechen ist nicht angemessen bei einem, bei dem jedes Glück erfüllt ist."

(Antwort:) Dies ist kein Fehler, weil der Wunsch zu sprechen dem Nutzen anderer dient.

(Einwand:) "Wie kommt es, da bei einem Leidenschaftslosen das Verhaftetsein an Gegenstände fehlt, zu einer Tätigkeit, selbst wenn sie dem Nutzen anderer dient?"

(Antwort:) <sup>570)</sup> Nein, (das ist nicht unmöglich ) weil sich eine Tätigkeit ohne Verhaftetsein auch aus dem Mitleid ergibt.

(Einwand:) "Eben dieses (Mitleid) ist Leidenschaft."

(Antwort:) Das ist kein Fehler, weil wir (das ebenfalls) annehmen. Das Wesen der Leidenschaft aber haben wir (oben) beschrieben<sup>571</sup>).

(Einwand:) <sup>572</sup> "Eine Unternehmung ohne Frucht ist auch für einen Mitleidigen nicht angebracht."

(Antwort:) Nein, weil eben der Nutzen anderer die Frucht ist; denn die Frucht ist dadurch definiert, was (ihm) erwünscht ist. Deshalb ist dieser (Einwand) unwichtig. [27]

(Einwand:) "Wie ist das Mitleid in diesem Zustand des Erhabenen, der keine Vorstellung hat, möglich? Denn das Mitleid entspringt aus der Vorstellung vom Leid. Daher ist (unser Gegenstand) durch gemeinsames Vorkommen und Fehlen anders bestimmt (als du es darstellst). Und wieso könnte deshalb die Wirkung vorkommen, da die Ursache fehlt?"

(Antwort:) Nein, denn wie ein Topf usw., der bloß aufgrund seiner eigenen (Kausal-)Reihe gegeben ist, fortbesteht, auch wenn (seine Ursache ) der Töpfer nicht mehr da ist, so ist die Funktion des objektlosen Mitleids, die sich kraft der unmittelbar vorhergehenden Bedingung (*samanantarapratya-ya*) ergibt, nicht aufzuhalten, auch wenn die (es ursprünglich) erregenden Vorstellungen nicht mehr da sind. So sagt der Lehrer (Jñānaśrī):

573) "In welchem Maße einer, der (dem betrachteten Objekt) Realität beilegt, Härte und Not (erfährt) infolge der Betrachtung, ebenso stark ist - wenn auch (beide) geschwunden sind - auch seine Anstrengung

zum Vernichten des Leides. Nur im Entstehen braucht die Frucht eine Ursache, nicht aber im Zustand der Fortsetzung. Deshalb sieht er das Leid, auch wenn es vergangen ist. Verehrung ihm, der leuchtende Liebe usw. besitzt."

Dadurch ist auch das widerlegt, wenn (Kumārila) in der Kārikā gesagt hat:

574) "Und wenn dieser (Buddha) ohne Leidenschaft usw. untätig verweilt, müßte (seine) Lehre von anderen ohne Einsicht (*pratyavekṣaṇa*) verkündet sein."

575) (Einwand:) "Wenn nun in dieser Weise das Sprechersein nicht mit der Allwissenheit in Widerspruch steht, so steht doch sicherlich das Verbundensein (des Allwissenden) mit Körper, Sinnesorganen, Erkenntnis usw.<sup>576)</sup> (mit ihr) in Widerspruch, weil Körper usw. Ursache für Leidenschaft usw. sind, die mit der Leidenschaftslosigkeit, die die Allwissenheit umfaßt, in Widerspruch stehen. Und daraus ergibt sich das Nichtvorhandensein des Allwissenden durch die Wahrnehmung der Ursache desjenigen, das mit dem das zu Verneinende [= Allwissenheit] Umfassenden in Widerspruch steht (*pratiṣedhyavyāpakaviruddhakāranopalambha*)."

(Antwort:) Auch wenn Körper usw. Ursache (von Leidenschaft usw.) sind, erzeugen doch diese einzelnen, bloß mitwirkenden (Ursachen), denen die als Verhaftetsein am Ich definierte Hauptursache fehlt, nicht die Leidenschaft usw. Daher lassen Körper usw. eben nicht das Nichtvorhandensein des Allwissenden erkennen.

Deshalb ergibt sich, weil auch (die Gründe) 'Erkennbar-

sein' usw. ungeeignet sind, auch durch die vom Gegner aufgestellte Schlußfolgerung nicht das Nichtvorhandensein des Allwissenden.

<sup>577)</sup> Noch sind die (anderen) von euch angenommenen (Erkenntnismittel), Überlieferung usw., den Erhabenen aufhebende (Erkenntnismittel). Nämlich: Wenn auch die grobe Widerlegung darin besteht, daß, falls diese (Überlieferung usw.) Erkenntnismittel sind, sie eben in der Schlußfolgerung enthalten sind, und wenn sie nicht enthalten sind, eben keine Erkenntnismittel sind, so besprechen wir (sie) dennoch auch unter der Annahme, daß sie (besondere) Erkenntnismittel sind.

<sup>578)</sup> Zunächst ist eurer Meinung nach die verfaßte <sup>579)</sup> Rede überhaupt kein Erkenntnismittel. <sup>580)</sup> Und man kennt kein Vedawort, das die Nichtallwissenheit aller Menschen lehrt. Vielmehr <sup>581)</sup> wird sogar sehr deutlich ein Allwissender in einer anderen Wissenschaft (*śākhāntare*) mit dem Namen 'Vorzeichen' (*nimitta*) <sup>582)</sup> gelehrt. So ist auch durch (Aussagen wie:)

<sup>583)</sup> "Er weiß alles <sup>584)</sup>, aber es gibt keinen, der ihn kennt" usw.

im Veda ein Allwissender gelehrt worden.

Noch ergibt sich sein Nichtvorhandensein durch einen Vergleich (*upamāna*). Die Regel lautet nämlich: <sup>585)</sup> Durch Vergleich wird ein bloß erinnertes Ding wie Kuh usw. als bedingt durch die Ähnlichkeit mit einem vor Augen befindlichen Gayal usw. erkannt oder eine Ähnlichkeit

(des Gayal) als bedingt durch die (früher wahrgenommene) Kuh.  
 586) Die Gedanken aber, die im (Geistes)Strom des Allwissenden vorliegen, werden von keinem Allwissenden wahrgenommen, so daß er sie durch Erinnerung zum Objekt machen könnte, weil das Erkennen der Gedanken anderer unmöglich ist. [28]

Wenn ferner Kumārila gesagt hat:

587) "Hat man aber alle gegenwärtig existierenden Menschen als nichtallwissend beobachtet, sind durch Vergleich aufgrund der Ähnlichkeit mit diesen die übrigen (Menschen) als nichtallwissend bestimmt."

auch dies ist falsch, weil die Nichtallwissenheit aller gegenwärtig existierenden Menschen nicht sicher erkannt ist. Und weil, falls (sie) sicher erkannt ist, folgen würde, daß man gerade für den selbst ( der sie erkannt hat )die Allwissenheit annimmt. 588)

Auch die Implikation ist nicht aufhebend. 589) Weil man als Implikation die Annahme eines unsichtbaren Gegenstandes (in der Form:) "Ein gesehener oder gehörter (Gegenstand) ist auf andere Weise nicht möglich" bezeichnet. Aber kein gesehener oder gehörter Gegenstand ist bei allen Menschen ohne die Nichtallwissenheit nicht möglich, so daß diese (Nichtallwissenheit) durch Implikation angenommen werden könnte.

(Einwand:) "Zunächst wurde die Anfangslosigkeit des Existenzkreislaufs durch ein Erkenntnismittel erkannt. Und diese wird nicht vom Allwissenden gewußt, weil sich im Falle, daß (die Anfangslosigkeit) nicht jenseits der Grenze seiner Erkenntnis läge, das Aufhören der Anfangslosigkeit einstellen würde. Deshalb beweist die sonst unmögliche Anfangslosigkeit aller Dinge das Nichtvorhandensein des Allwissenden."

(Antwort:) Mit Bezug auf den alles (für die Erlösung) Nützliche Wissenden (*upayuktasarvajña*) ist dies zunächst keine Widerlegung, weil die Tatsache, daß er alles (für die Erlösung) Nützliche weiß, ungestört bleibt, auch wenn er die Anfangslosigkeit nicht kennt.

Aber auch wenn das Nichtvorhandensein dessen, der alles und jedes weiß (*sarvasarvajña*), zu beweisen ist, ist diese Implikation nicht beweiskräftig. Nämlich: wie es bei der Anfangslosigkeit des Existenzkreislaufs keinen Endpunkt für das Vorhandensein jeweils früherer Dinge gibt, ebenso erstreckt sich auch die Erkenntnis des Allwissenden grenzenlos, sofern sie das Vorhandensein jeweils früherer Dinge umfaßt. Daher zieht die trotz des vorhandenen Allwissenden, da es kein einziges Ding, das unerkannt ist, gibt, mögliche Anfangslosigkeit nicht das Nichtvorhandensein des Allwissenden nach sich. Und daher hebt auch die Implikation den Allwissenden nicht auf.

Auch ist der Allwissende nicht durch das Erkenntnismittel Nichtvorhandensein aufzuheben.<sup>594)</sup> Das Fehlen der fünf Erkenntnismittel wird für das Erkenntnismittel Nichtvorhandensein gehalten.<sup>590)</sup> Dabei ist (der Begriff) "Fehlen" als bloßes Nichtentstehen der Erkenntnismittel in Form einer reinen Negation (*prasajyavṛtti*)<sup>591)</sup> gedacht oder als ein anderes Ding in Form einer ausschließenden Negation (*paryudāsavṛtti*); das andere Ding wiederum als ungeistig oder als Erkenntnis; die Erkenntnis wiederum als Erkenntnis im allgemeinen oder als Erkenntnis eines Dinges, das bezogen ist auf dieselbe Erkenntnis (die das fehlende Ding erkennen würde) (*ekajñānasam-sargivastujñāna*)<sup>593)</sup> ? Dies sind die Alternativen.

Dabei ist zunächst nicht das bloße Fehlen (der fünf Erkenntnismittel) als Erkenntnismittel Nichtvorhandensein geeignet. Dies ist ja nicht irgend etwas, da es von jeglicher Fähigkeit frei ist. Und was nichts ist, wie könnte das ein Erkennt-

nisobjekt bestimmen oder wie könnte sein Objekt eine Erkenntnis hervorbringen oder wie (könnte) es (selbst) erkannt sein? Daher ist alles ein Tanz in der Dunkelheit (*andhakāranartana*). Wie es heißt:

595) "Denn das Nichtvorhandensein ist weder Erkenntnis noch Ursache einer Erkenntnis von etwas, noch kann man es selbst erkennen."

Noch ist im Falle der Annahme, daß (das Nichtvorhandensein) ein anderes Ding ist, ein ungeistiges als das Fehlen eines Erkenntnismittels geeignet, weil es unmöglich ist, daß dieses (ungeistige Ding) ein Erkenntnisobjekt bestimmt, da das Bestimmen eine Beschaffenheit des Erkennens ist.

Noch besteht das Nichtvorhandensein in Erkenntnis im allgemeinen, weil daraus das Nichtvorhandensein auch von etwas folgen würde, das mit Bezug auf Ort, Zeit und Zustand entfernt ist, weil dieses (Nichtvorhandensein) auch bezüglich dieser (entfernten Dinge) Erkenntnis im allgemeinen wäre.

Wenn nun (das Nichtvorhandensein) als bestehend (in der Erkenntnis eines Dinges ) das bezogen ist auf dieselbe Erkenntnis angenommen wird, dann ist die Hoffnung auf ein Erkenntnismittel Nichtvorhandensein vernichtet, weil (dann) nur einer besonderen Wahrnehmung der Name des Erkenntnismittels Nichtvorhandensein gegeben wird, und weil wir diese (Art der Wahrnehmung) als das 'Nichtwahrnehmung von Sichtbarem' genannte Beweisende angenommen haben. Daß die Nichtwahrnehmung von Sichtbarem aber zum Beweis des Nichtvorhandenseins des Erhabenen ungeeignet ist, haben wir schon früher<sup>596)</sup> gesagt. [29]

Was ist nun ferner dieses bei euch angenommene Nichtvorhandensein der Erkenntnismittel: das Fehlen aller eigenen Erkenntnismittel oder das Fehlen der Erkenntnismittel bei allen Wesen?

Davon ist das Fehlen aller eigenen Erkenntnismittel un-  
schlüssig, weil ein (der Wahrnehmung) entzogener Gegen-  
stand auch bei bestehendem (Fehlen aller eigenen Erkenntnis-  
mittel) nicht geleugnet werden kann<sup>597)</sup>. Das Fehlen der Er-  
kenntnismittel bei (allen) anderen (Wesen) aber ist für einen,  
der nicht alles weiß, unerwiesen.

Wie (Śāntarākṣita) sagt:

598) "Die Nichterkenntnis bei allen (Wesen) aber ist  
zweifelhaft, die eigene Nichterkenntnis<sup>599)</sup> unschlüssig;  
weil es z. B. Dūrvā(Gras) in den Spalten des Vindhya-  
gebirges gibt, auch wenn man es nicht erkennt."

Deshalb steht in dieser Weise fest, daß es auch durch das Er-  
kenntnismittel Nichtvorhandensein keine Negation des Allwissen-  
den gibt.

600) (Einwand:) "Nichtsdestoweniger gibt es beim (All-  
wissenden) auch kein Beweismittel für die Behandlung als sei-  
end. Nämlich: aufgrund der Übersinnlichkeit des Allwissenden  
beweist ihn zunächst nicht die Wahrnehmung von (Leuten) wie  
wir. Und wie wir ihn nicht wahrnehmen, genauso(wenig) auch  
unseresgleichen, weil (er) auf (seiner) nicht wahrnehmbare  
Natur beschränkt ist. Und die Annahme:

601) 'Dieser<sup>602)</sup> (Allwissende) hat zu einer früheren Zeit exi-  
stiert' trifft nicht zu. Denn so wie man (einen Allwissenden)  
durch die Schlußfolgerung: 'Weil es eine Zeit ist wie die  
gegenwärtige Zeit'<sup>603)</sup> leugnen kann, so kann man (ihn) nicht  
beweisen.

Die Kārikā sagt:

<sup>604)</sup> ,Weil aber (von den Cārvākas) <sup>605)</sup> die Annahme des Allwissenden durch die Gegner und <sup>606)</sup> das Nichtverfaßtsein im Falle des Veda als gleichartig angesehen wird, daher stellen (wir) Folgendes fest:

Zunächst wird ein Allwissender von uns und unseresgleichen in der Gegenwart nicht wahrgenommen. Und die Annahme „er existierte (früher)“ ist nicht in derselben Weise möglich wie (seine) Leugung.'

Noch gibt es einen Nachweis des Allwissenden durch Schlußfolgerung, <sup>607)</sup> weil ein mit ihm verknüpftes Merkmal nicht bestimmt ist.

<sup>608)</sup> Und fällt nicht auch jeder Grund beim Beweis der Existenz des Allwissenden unter die drei Arten von Fehlern, nämlich Unerwiesenheit, Widersprüchlichkeit und Unschlüssigkeit? Nämlich: wenn man den Allwissenden als Beschaffenheitsträger annimmt, ist seine Beschaffenheit als Grund nicht erwiesen, <sup>609)</sup> weil er als das für eben diesen Beschaffenheitsträger zu Beweisende (noch) unerwiesen ist; oder weil (falls der Grund) erwiesen wäre, (der Beweis) sich als nutzlos ergeben würde.

<sup>610)</sup> (Nimmt man) einen Nichtallwissenden als Beschaffenheitsträger (an), gibt es (ebenfalls) keinen Nachweis des Allwissenden, weil der Grund dadurch, daß er das Gegenteil des Allwissenden beweist, widersprüchlich ist. <sup>611)</sup> Auch eine Beschaffenheit (beider), des Allwissenden und des Nichtallwissenden, ist kein Grund, wegen seiner Unschlüssigkeit. <sup>612)</sup> Deshalb gibt es auch durch Schlußfolgerung keinen Nachweis des Allwissenden. Die Kārikā <sup>613)</sup> sagt:

,Und es gibt keinen wahrgenommenen Teil (des Beschaffenheitsträgers) oder ein Merkmal, das eine Schlußfolgerung bewirken könnte.'

Noch ist (der Allwissende) durch Überlieferung erkennbar.<sup>614)</sup> Denn die Überlieferung ist zweifach, verfaßt und ewig. Und dabei wäre<sup>615)</sup> entweder die verfaßte Überlieferung eines solchen (Allwissenden) mit Bezug auf diesen (Allwissenden) Erkenntnismittel oder eine von einem andern (nicht allwissenden) Menschen gelehrt (Überlieferung).

Zunächst ist es nicht die (Überlieferung) eines solchen, weil (in diesem Fall) wechselseitige Abhängigkeit eintritt. Nämlich: Wenn die Überlieferung von einem Allwissenden verkündet worden ist, ist sie Autorität; und wenn sie Autorität ist, wird aus ihr der Allwissende nachgewiesen.

Die von einem andern Menschen gelehrt (Überlieferung) aber wird gar nicht als Erkenntnismittel angesehen. Deshalb ergibt sich auch aus ihr nicht der Nachweis des Allwissenden.

[30] Wenn ferner der Allwissende durch eine von Nichtallwissenden<sup>616)</sup> gelehrt Aussage nachgewiesen wird, was ist schlecht an der Aussage (der einzelnen Buddhisten) selbst<sup>617)</sup>, so daß sich der (Allwissende) nicht auch aus dieser ergeben könnte?

Auch ist der Allwissende nicht durch die ewige Überlieferung erkennbar,<sup>618)</sup> weil es eine solche den Allwissenden lehrende ewige Überlieferung nicht gibt. Und wenn in den Upaniṣaden usw.<sup>619)</sup> ein Satz (vorkommt), der den Allwissenden lehrt, muß man dafürhalten, daß er einen anderen Sinn hat.<sup>620)</sup>

<sup>621)</sup> Außerdem lehrt ein ewiger Satz (des Veda) nicht eine nichtewige Allwissenheit, weil (daraus) folgen würde, daß (er) kein Objekt (mehr) hätte. Ferner,<sup>622)</sup> wozu dient, wenn man eine ewige Überlieferung annimmt, die Annahme eines Allwissenden? Nur die ewige Überlieferung (selbst) wird (dann) das Erkenntnismittel für den Dharma sein. Die Kārikā sagt:

<sup>623)</sup> ,Auch ergibt sich ein Allwissender nicht durch die Überlieferung, weil im Falle ( daß es sich um die verfaßte Überlieferung) eines solchen (handelt ) wechselseitige Abhängigkeit vorläge. (Und) wie könnte man die Gültigkeit einer von einem anderen [= nichtallwissenden] Menschen gelehrten (Überlieferung) annehmen?

Ferner kann man keine ewige Überlieferung, die sich auf so etwas (wie einen Allwissenden) bezieht, hier (in der Welt) finden. Wenn man (aber eine derartige Überlieferung) feststellt<sup>624)</sup> , (dann) handelt es sich um deskriptive Sätze (*arthavāda*). (Und) wenn sich (eine Aussage des Veda) auf diesen (Allwissenden) bezieht, dann würde sie nicht-ewig sein<sup>625)</sup> .

Und sofern die Ewigkeit der Überlieferung erwiesen ist, ist die Annahme dieses (Allwissenden) nutzlos, weil die Menschen gerade diesen Dharma (schon) aus der (Überlieferung) erkennen werden.'

Auch die Brhātṭīkā sagt:

<sup>626)</sup> ,Und es gibt keine ewige Vorschrift der Überlieferung für die Erkenntnis<sup>627)</sup> des Allwissenden.'

Die so beginnenden<sup>628)</sup> 47 Strophen<sup>629)</sup> erklären diesen Gegenstand in allen Einzelheiten. Deshalb ergibt sich auf diese Weise auch durch die Überlieferung nicht der Nachweis des Allwissenden.

<sup>630)</sup> Auch ist (der Allwissende) nicht durch das Erkenntnismittel Vergleich (*upamāna*) zu erkennen. <sup>631)</sup> Denn der Vergleich, der nicht ohne das Erfassen eines Ähnlichen eintritt, hat einen entfernten Gegenstand zum Objekt; wie die Erinnerung an eine Kuh durch das Erfassen eines Gayal.

Es gibt aber niemanden, der dem Allwissenden ähnlich ist.  
Die Kārikā<sup>632)</sup> sagt:

‚Wenn wir in der Gegenwart einen sehen würden, der dem Allwissenden ähnlich ist, dann könnten wir durch Vergleich den Allwissenden erkennen.‘

Auch ergibt sich der Nachweis des Allwissenden nicht durch Implikation.<sup>633)</sup> Die Annahme eines unsichtbaren Gegenstandes (in der Form:) ‚Ein gesehener oder gehörter Gegenstand ist auf andere Weise nicht möglich‘ ist die Definition der Implikation. Aber es gibt in diesem Fall kein durch Erkenntnismittel erkanntes Ding, das, sofern es ohne den Allwissenden nicht möglich ist, seine Existenz beweisen würde. Daher beweist auch die Implikation den Allwissenden nicht.

Und es ergibt sich der Nachweis dieses (Allwissenden) nicht durch das Erkenntnismittel Nichtvorhandensein, das im Nichtvorhandensein der fünf Erkenntnismittel besteht<sup>590)</sup>, weil dieses (Erkenntnismittel) das Nichtvorhandensein eines Dinges beweist. Es ist vielmehr im Gegenteil erklärt worden, daß (dieses Erkenntnismittel) sein Nichtvorhandensein beweist.

Und wenn mit den 61 Strophen der Kārikā und Bṛhaṭṭikā<sup>634)</sup> der Beweis des Buddhisten zum Nachweis des Allwissenden angezweifelt (und dann) widerlegt wurde, dann verursacht es Mitleid. Daher wurde (es) aus Furcht vor dem Umfang des Buches nicht niedergeschrieben. [31]

Nämlich: folgende Beweise werden ja zum Beweis des Allwissenden von den Buddhisten vorgetragen:

‚Es ist wahr, daß der Allwissende existiert; weil er gesagt hat, daß er allwissend ist<sup>635)</sup>; weil er den Dharma gelehrt hat<sup>636)</sup>; aufgrund der lange bestehenden, festen Erinnerung (der Menschen, die ihn kannten):

„Der Buddha ist allwissend“<sup>637)</sup>; vor allem aufgrund (seiner) vollständigen Kenntnis des mannigfaltigen Geistes und der mannigfaltigen geistigen Gegebenheiten (*cittacaitta*) usw. der ganzen Schülerschar<sup>638)</sup>; wegen der Lehre von der wahren Beschaffenheit aller Dinge.<sup>639)</sup>

Deshalb steht Folgendes fest: Es gibt keinen, der Transzendentes unmittelbar wahrnimmt, sondern seine Erkenntnis ist nur durch das ewige Wort (möglich). Deshalb ist, weil so auf keine Weise ein den Allwissenden beweisendes Erkenntnismittel möglich ist, der Sprachgebrauch der Buddhisten, daß der Allwissende seiend ist, unrichtig."

(Antwort:) Daß er aus etwas anderem als der Schlußfolgerung nicht erwiesen ist, ist (nur) Beweis von Erwiesenem. Daß er auch aufgrund von Schlußfolgerung (nicht erwiesen ist), ist unerwiesen, weil wir die Schlußfolgerung oben<sup>640)</sup> genannt haben. Auch der mit<sup>641)</sup> "Weil ein mit ihm verknüpftes Merkmal nicht bestimmt ist" beginnende Widerlegungszusammenhang ist zurückgewiesen<sup>642)</sup>. Deshalb ist zunächst der alles (für die Erlösung) Nützliche Wissende, das Licht der Dreiwelt, erwiesen.

#### [4. NACHTRAG: BEWEIS DES ALLES UND JEDES WISSENDEN]

Für die These von einem, der alles und jedes weiß<sup>643)</sup>, aber gilt folgender Beweis:

<sup>644)</sup> Eine Aussage, die mit den Erkenntnismitteln übereinstimmt und einen bestimmten Gegenstand hat, setzt direkt (oder) indirekt eine direkte Erkenntnis dieses Gegenstandes voraus;

wie die Aussage "Feuer brennt";  
und die folgende Aussage stimmt mit den Erkenntnis-  
mitteln überein und hat einen bestimmten Gegenstand:  
"Alle<sup>645)</sup> Gestaltungen sind augenblicklich."  
(In diesem Beweis) ist der Sache nach eine Wirkung  
logischer Grund<sup>646)</sup>.

Dieser (Grund) ist nicht unerwiesen, weil diese Aussage auf-  
grund des Beweises der augenblicklichen Vergänglichkeit aller  
Dinge<sup>647)</sup> einen wirklichen Gegenstand hat.

(Er) ist auch nicht widersprüchlich, weil er im Gleicharti-  
gen<sup>648)</sup> vorkommt.

Und er ist nicht unschlüssig, weil, obwohl eine Aussage an  
sich Zweifel und Irrtum voraussetzt, eine Aussage, die einen  
mit den Erkenntnismitteln übereinstimmenden<sup>649)</sup> und bestimmten  
Gegenstand hat, direkt (oder) indirekt die direkte Erkenntnis  
seines Gegenstandes voraussetzt. Sonst wäre eine Übereinstimmung  
mit den Erkenntnismitteln zwingend unmöglich.

Und dies (Vorstehende) ist die den alles und jedes Wissenden  
beweisende Beweisformel des Verfassers des (Pramāṇavārttika-)  
Bhāṣya<sup>650)</sup>, die von Paṇḍita Jitāri ausführlich behandelt wur-  
de<sup>651)</sup>. Daher soll man (diese Beweisformel) der Vollständig-  
keit halber eher aus dieser (Darstellung Jitāris) kennen-  
lernen.

Respektlos vor der Stärke der schwer abzuwehrenden Gegner ist durch (seine) Vollendung in der richtigen Erkenntnis dieser Allwissende, die Sonne der Welt, hervorgetreten.

Und die Überlegenheit mit Bezug auf diesen (Gegenstand) gebührt meinem Lehrer, dem Kontinentgebirge der Erde, auf der ein vollkommen Erleuchteter (seinen) Wohnsitz genommen hat;

diese Zusammenfassung aber kommt mir, dem fromm-gelehrten Ratnakīrti zu, der des (Lehrers) Ausführlichkeit vermeiden will.

<sup>652)</sup> Aufgrund dieses guten Werkes (*śubha*) möge sich alles wunschgemäß verhalten. Ratimanmatha<sup>653)</sup> und Mañjuvajra<sup>654)</sup> (mögen) am Ende (sein?). Deren Fuß gewährt wahren Lohn (?).

Und möge ich Mañjuvajra werden, dann Mañjughōṣa, Mañjuvāk, Mañjuśrī, Vādirāṭ, Mañjukumāra, der Führer der Sieger (*jinadhūrdhara*)<sup>655)</sup>.

Der Nachweis des Allwissenden ist beendet.

A N M E R K U N G E N

- 1) Im folgenden polemisiert Ratnakīrti gegen die Mīmāṃsā-Lehre von der Alleingültigkeit des Veda als Mittel zu übersinnlicher Erkenntnis und stellt ihr die buddhistische Annahme des Allwissenden gegenüber, der die aufzugebende und anzunehmende Wirklichkeit kennt.
- 2) Der Mīmāṃsaka Kumāriḥla lehrt, daß die durch Leidenschaft verblendeten Menschen nichts Übersinnliches erkennen können. Dharma und Adharma, die nicht durch Erkenntnismittel wie Wahrnehmung und Schlußfolgerung erfaßbar sind, werden nur durch den ewigen Veda erkannt. Deshalb gibt es keinen Menschen, der den Dharma kennt, mag er auch alles andere als Dharma und Adharma wissen. Zur Darstellung dieser Lehre vgl. etwa ŚV II 111-155 (Polemik gegen die Annahme eines Allwissenden); TS 3127-3260; TSP 989-1024. Vgl. auch D'SA (1973) 128-132, (1974).
- 3) Zum Ausdruck *dharmajñāna* vgl. auch TS 3143; 3266; TSP 1024. 21.24 (*dharmajñāna*); TSP 1025.24; 1046.13.18.
- 4) Das Zitat stammt aus der *Brhaṭṭīkā*, einem nicht erhaltenen Kommentar Kumāriḥlas zu Śabarāsvāmis *Bhāṣya*. Nach FRAUWALLNER (1962) 90 ist sie zwischen 630-40 n. Chr. verfaßt. Der Vers findet sich auch TS 3127 (v. l.: R *tu: cet* TS; R *vijñānaṃ tu: vijñānaḥ* TS).

- 5) Nach PV II 31-33 lehnt Dharmakīrti den alles und jedes Wissenden ab; nach PVin II 29\*. 3-10 ist aber offenbar die Kenntnis sämtlicher Gegebenheiten als Voraussetzung der Kenntnis der notwendigen Gegebenheiten anerkannt. Vgl. PVin II 2, 92-93 und 150-51.
- 6) Zum Begriff des alles und jedes Wissenden (*sarvasarvajña*) als Gegensatz zum alles (für die Erlösung) Nützliche Wissenden (*upayuktasarvajña*) vgl. Anm. 9.
- 7) Der Begriff *saparikara* entspricht *sābhyupāya* PV II 32b, *sopāya* PV I 217b; *heyatattva* entspricht *duḥkhasatya*, *heyābhyupāya* - *samudayasatya*, *upādeyatattva* - *nirodhasatya*, *upādeyābhyupāya* - *mārgasatya*; vgl. dazu z. B. PVV 20.22f.; PVBh 52.16f.
- 8) PV II 32
- 9) Im Anschluß an die Unterscheidung Dharmakīrtis haben sich zwei Termini für die beiden Arten von Allwissenden gebildet: *upayuktasarvajña* (der, der alles Nützliche weiß) ist der, der weiß, was die Wesen zum Heil brauchen, nämlich die vier edlen Wahrheiten; im Gegensatz dazu steht der religiös uninteressante Wissener von allem im eigentlichen Sinne, der *sarvasarvajña* (der, der alles und jedes weiß).
- Diese beiden Termini habe ich bisher nur bei Jñānaśrīmitra (*upayuktasarvajña* 273.14; 330.4; *sarvasarvajña* 330.5; 341.17; *sarvasarvavid* 273.12; 342.8) und Ratnakīrti gefunden. Vgl. aber auch *sarvasarvajñatā* in Tantrālokaviveka VII 36.7 (= The Tantrāloka of Abhinavagupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha. Bombay 1918-38. 12 vols. Kashmir Series of Texts and Studies), dort im Zitat.

9) (Fortsetzung)

Die Ausdrücke sind deshalb entstanden, weil man ursprünglich nur vom *sarvajña* gesprochen hat und erst durch die Diskussion die Differenzierung notwendig wurde.

Vgl. auch KAJIYAMA (1966) 136 Anm. 369; STEINKELLNER (1978) 125.

Zu einer Bestimmung des Begriffs *sarvajña* vgl. weiters:

PV II 31:

*tasmād anuṣṭheyagataṃ jñānam asya vicāryatām /  
kīṭasaṃkhyāparijñānaṃ tasya naḥ kvopayujyate //*

und die sich an die Bestimmung Dharmakīrtis anschließenden Stellen bei Śāntarakṣita und Kamalaśīla:

TS 3308; 3329ab; 3528; TSP 1026.14-16; 1047.23; 1049.16-17; 1052.13; 1061.9-10, 22-1062.6; 1072.24-1073.15

10) In Thakurs Anmerkung 3) zu 1.18 lies *tāvāt MS* statt *tāvat MS*.

11) R 31.12f.

12) R 1.20-26 wird TBh<sup>1</sup> 61.4-10 (KAJIYAMA [1966] 136f.), TBh<sup>2</sup> 33.13-18 zitiert (v. l.: °*sahita*°: °*kalita*° TBh<sup>1</sup>; *tatra* fehlt TBh<sup>1,2</sup>; *saṃkalparū*° R, TBh<sup>1</sup>: *saṃkalpārū*° TBh<sup>2</sup>; *caturāryasatyākārāṇāṃ: caturāryasatyaviṣayāṇām ākārāṇāṃ dharmiṇāṃ* TBh<sup>1,2</sup>).

13) Mit *cetoguṇa* (auch TSP 1083.22) ist der einzelne Erkenntnisakt, nicht aber eine dem Geist oder der Erkenntnis zukommende Eigenschaft gemeint. JHA (1937) II 1513 übersetzt

13) (Fortsetzung)

irrtümlich "qualities of the mind", die es in diesem System nicht gibt.

Vgl. *buddhivṛtti* YBh 435.1.2.4; synonym ist *manoguṇa* TS 3411a; 3432a (*mānasānāṃ guṇānām*); TSP 1077.20-22.

14) Mit *ākāra* ist die vorgestellte Gestalt gemeint.

15) Zum *Svabhāvahetu* vgl. HB II 100-14; STEINKELLNER (1971) 205ff.

Ausgangspunkt für die Formulierung dieses Beweises sind die Dharmakīrti-Stellen über die Wahrnehmung des Yogi (*yogipratyakṣa*) PV III 281-86; PVin I 72.26-76.7.

Vgl. besonders:

PV III 285 (PVin I 31):

*tasmād bhūtam abhūtaṃ vā yad yad evābhibhāvyate /  
bhāvanāpariniṣpattau tat sphuṭākālpadhīphalam //*

Ferner die sich hieran anschließenden Beweisformulierungen bei Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Jñānaśrī: TS 3440; 3441ab; TSP 1060.22-1061.3; 1084.14-15; 1085.14-15; J 323.3-5.

Vgl. ferner YBh 74.4-75.2:

*asti kāṣṭhāprāptiḥ sarvajñabījasya sātiśayatvāt pari-  
māṇavad iti, yatra kāṣṭhāprāptir jñānasya sa sarva-  
jñāḥ sa ca puruṣaviśeṣa iti*

16) Die Glieder des Beweises sind:

1. *āśraya*, *dharmin* (Gegenstand der Schlußfolgerung) -  
die Bilder der vier Wahrheiten
2. *sādhyadharmā* (Beschaffenheit, die zu beweisen ist) -  
Eignung zur Klarheit

16) (Fortsetzung)

3. *sādhana*dharma, *hetu* (beweisende Eigenschaft, Grund) -  
Geistesfunktionsein

Ein Unerwiesensein des Beweises ist möglich:

1. wenn der Gegenstand nicht erwiesen ist oder/und
2. wenn der Grund nicht erwiesen ist.

Weil jeder die vier Wahrheiten kennt, ist der Gegenstand nicht unerwiesen, und weil jeder weiß, was ein Erkenntnisakt ist, ist der Grund nicht unerwiesen.

17) Lies mit MS und TBh<sup>1,2</sup> °*guṇamātra*°: °*guṇatvamātra*° Th.

18) Die erste Begründung für das Erwiesensein des Grundes (*pratyātmavedyatvāt*) bezieht sich nur auf den Grund in seiner Form als bloße Geistesfunktion an sich (*cetoguṇamātra*); nun wird in einem zweiten Schritt das Erwiesensein des Grundes, sofern ihm die besondere Bestimmung 'von andächtiger, ununterbrochener und langzeitiger Übung begleitet' zukommt, angeführt.

19) Zum Begriff *bhāvanā* vgl. FRAUWALLNER (1971)77-79.

20) Lies *saṃkalpārūḍhacatur*° (vgl. R 1.25; TBh 61.9): *saṃkalpārūḍhā catur*° R.

21) Zu den dreizehn möglichen Einwänden gegen die Betrachtung vgl. die Parallelen in TSP, NK, TK.

TSP 1054.17: *kathaṃ nairātmyadarśanodayāsambhavaḥ /*

22) TSP 1054.19-22: *na cāpy evaṃ śakyaṃ vaktuṃ - saiva tādṛśī bhāvanā na kasyacit sambhavati, yā tathābhūta-pratyakṣajñānaphalā bhaved iti; yato 'sambhave kāraṇaṃ*

22) (Fortsetzung)

*vacanīyam / tathā hi bhāvanāyām aprayoge sarveṣām evānar-  
thitvaṃ vā kāraṇaṃ bhavet prekṣāvataḥ pravṛtter arthitayā  
vyāptatvāt?*

Vgl. auch NK 142.7-8; TK 68.12-13.

23) TSP 1054.22-23: *saty api arthitve praheyasvarūpāpari-  
jñānād vā na pravarttate prekṣāvān, anirjñātasvarūpasya  
doṣasya hātum aśakyatvāt?*

24) TSP 1054.23-1055.1: *saty api [1055] tatsvarūpajñāne  
nityatvaṃ vā doṣāṇāṃ...*

Vgl. auch NK 142.9; TK 68.14.

25) Lies *ahetukatvāt*: *ahetutvāt* MS. Vgl. 2.19

TSP 1055.2-4: *asaty api vā nityatve nirhetukatvam eṣām  
avaḡamyā nivarttate, svatrantrāsyāsambhavaducchedatvāt?  
saty api vā kāraṇavattve tatkāraṇasvarūpānīścayād api  
nādriyate bhāvanāyām, avijñātanidānasya vyādhir iva pra-  
hātum aśakyatvāt?*

26) TSP 1055.4-6: *bhavatu vā tatkāraṇaparijñānam, kiṃ tat-  
kāraṇaṃ nityam avagamyā notsahate tatprahāṇāya prekṣā-  
pūrvakārī, avikalakāraṇasya pratibaddhum aśakteḥ?*

27) TSP 1055.6-7: *anityatve 'pi vā tatkāraṇasya doṣāṇāṃ  
prāṇidharmatām avetya na prayatate, svabhāvasya hātum  
aśakyatvāt?*

28) TSP 1055.7-8: *asvabhāvatve vā doṣāṇāṃ kṣayopāyāsam-  
bhavān nivarttate, na hy upāyavikalasyopeyasamprāptir  
asti?*

28) (Fortsetzung)

Vgl. auch NK 142.9-11; TK 68.13; 14-16; 70.3; NBT 14.4-7.

29) TSP 1055.8-9: *sattve 'pi copāyasya tadaparijñānād asam-  
bhavat tadanuṣṭhāno bhavet, aparijñātasvarūpasyānuṣṭhānā-  
sambhavāt?*

30) TSP 1055.10-11: *parijñāne 'pi vā laṅghanād iva vyavasthi-  
totkarṣatayā janmāntarāsambhavena vā bhāvanāyā atyantapra-  
karṣam asambhāvayan nābhiyogavān bhavati? Vgl. NK 145. 12.*

31) TSP 1055.11-13: *bhavatu vātyantaprakarṣagamanam asamha-  
vāt pratipakṣodayena doṣāpāṃ kṣayaḥ, tathāpi tāmrādikāṭhin-  
yavat punar api doṣodayaṃ sambhāvayan nābhiyogam ārabhata  
iti?*

Vgl. auch TK 70.20.

32) TSP 1055.14-15: *tatra na tāvad anarthitvaṃ siddham /  
tathā hi - ye tāvaj jātyādiduḥkhotpīḍitamānasāḥ saṃsārād  
uttrastamanasas tadupaśamam ātmanāḥ prārthayante... (-1056.7)  
Vgl. auch NK 142.13-14; TK 68.16; 68.33-70.1.*

33) Dieser und einige der folgenden Verse gehören wahrschein-  
lich zu Jñānaśrīmitras verlorengegangener Sarvajñasiddhi.  
Vgl. STEINKELLNER (1977).

34) Lies *narakapreta°* mit MS: *narakaṃ preta° Th; naraka m. c.*  
für *nāraka*.

35) *caṇḍa m. c.* für *caṇḍatva/caṇḍatā*.

36) TSP 1056.8-10: *nāpi doṣasvarūpāparijñānam, yato 'bhi-  
ṣvaṅgapariḡhātātātmiyonnatyādyākareṇa rāgadveṣamohamāna-*

36) (Fortsetzung)

*maderṣyāmātsaryādayaḥ kleśopakkleśagaṇā viditasvarūpā evodayante vyayante ca /*

Vgl. NK 142.11-13; TK 68.16.

37) TSP 1056.11: *nāpi ca te nityāḥ, kādācitkatayā saṃvedyamānatvāt /*

Vgl. auch NK 142.16-17.

38) TSP 1056.11-12: *ata eva nāhetukatvam eṣām, ahetor anapekṣitatvena deśakālasvabhāvaniyamāyogāt /*

Vgl. PV II 179cd: *kādācitkatayā siddhā duḥkhasyāsya sahetutā//*

39) TSP 1056.12-15: *ato 'pi nityahetutvam eṣāṃ pratikṣiptam, tatkāraṇasyātmādeḥ sadā sannihitatvād anādheyātiśayasya paraiḥ sahakārinirapekṣatvāt / tanmātrabhāvināṃ sarvadā yugapac cotpattiprasaṅgāt / ataḥ sāmartyād anityahetava evaite /*

40) Lies mit MS °pravṛttaśakti°; °pravṛttiśakti° Th.

41) *ahita* m. c. für *āhita*.

42) Vgl. PV II 217ff. und TSP 1053.11ff.

43) Hier sind die Gruppen die Wirkung, aus denen die Ursache mithilfe der Wirkung als logischem Grund erschlossen werden kann.

44) Vgl. Sthirasiddhidūṣaṇa R 127.14ff; MIMAKI (1976) 176.6f.

45) Vgl. TSP 1057.19-22: *nāpi kṣayopāyāsambhavaḥ; svahetuviruddhasvabhāvapadārthābhyāsasya kṣayopāyatvena sambhavāt / tathā hi - ye sambhavatsvahetuviruddhasvabhāvābhyāsāḥ, te*

45) (Fortsetzung)

*sambhavadatyantasantānavicchedāḥ, tadyathā vrīhyādayaḥ,  
tathā cāmī rāgādaya iti sambhavaty evaiṣāṃ kṣayopāyaḥ /*

Vgl. auch NK 142.16; TK 70.1.

46) TSP 1057.23-1058.2: *nāpi tadaparijñānam, yato hetusva-  
rūpajñānād eva yat tadviparītālambanākāraṃ [1058] vastu  
sa tasya pratipakṣa iti sphuṭam avasīyata eva / nairātmya-  
darśanaṃ ca tatra viparītālambanākāratvāt pratipakṣa iti  
pradarśitam etat /* Vgl. NK 142.17-22; TK 70.1-2.

47) Eine Art der Nichtwahrnehmung. Vgl. PVin II 14.\*16f.;  
NB II 38; KAJIYAMA (1966) 153.

48) Der Grund ist eine Nichtwahrnehmung (*anupalabdhi*) in  
Form der Wahrnehmung von etwas, das im Widerspruch zum  
Umfassenden steht (*vyāpakaviruddhopalabdhi*).

*pratiñā*: der Geist besteht nicht aus Fehlern/ hat keine  
Fehlernatur.

*hetu*: weil man im Fehlerzustand die Bedingtheit durch Ge-  
staltungen beobachtet; und diese Bedingtheit ist der  
Nichtbedingtheit, die ihrerseits die bestimmte, fest-  
stehende Natur des Geistes umfaßt, entgegengesetzt.

*vyāpaka*: Nichtbedingtheit durch Beeinflussungen

*vyāpakaviruddha*: Bedingtheit durch Beeinflussungen

49) Vgl. TSP 1058.6: *nāpi janmāntarāsambhavaḥ; pūrvajanma-  
prasarasya prasādhitvāt /*

50) Die Quelle dieses Beweises ist mir nicht bekannt. SVM  
zitiert ihn 123.23-24 nach TBh (Tbh<sup>1</sup> 63.1-9; TBh<sup>2</sup> 34.13-19),  
die aber auf R 3.9-15 zurückgeht. (V. l.: *°mātrapratītatvāt*

50) (Fortsetzung)

TBh<sup>1,2</sup>: °mātrataḥ pra° R; TBh<sup>1,2</sup> fügt nach anāgatabhava-siddhiḥ ein: *iha pūrvajanmābhyāsāt tapodānādhyayanādau sarvasattvānām abhyāse pravṛttir iti pravādaḥ / tatas tatsiddhaye pramāṇam ucyate - yac...; °pūrvikaṃ TBh<sup>1</sup>: °pūrvakaṃ R, TBh<sup>2</sup>*)

Vgl. auch PV II 45-51 (Arhat) und III 112-19 (Theorie der Wiedergeburt). Parallelstellen siehe auch KAJIYAMA (1966) 137-39. Zum Beweis vgl. PV II 112-119 (Antwort auf PV II 45). Vgl. ferner TSP 634.19-21: *api ca - yady atītadehavarttinaś cetasaḥ prathamajanmacittaṃ prati kāraṇabhāvaḥ syāt, maraṇacittasya cāgāmicittaṃ prati, tadā cittapratibandhānuparamāt paralokakalpanā syāt...*

51) Zur letzten Geistphase des Arhat vgl. PVin II 28\*28ff.; PVin II 2,89-92, Anm. 324-333; Anhang III.

52) Vgl. PV II 46 zum Argument der Anerkennung eines buddhistischen Lehrsatzes. KAJIYAMA (1966) Anm. 374-76; VETTER (1964) 85ff.

53) Vgl. TBh<sup>1</sup> *hetoḥ kleśe sati viśeṣaṇāpekṣaṇād: hetor vā kleśe satīti viśeṣaṇād R ( viśeṣaṇāpekṣaṇād TBh<sup>2</sup>).*

54) Vgl. PV II 210cd, 211ab:

*nirupadravabhūtārthasvabhāvasya viparyayaḥ /  
na bādhā yatnavattve 'pi buddhes tatpakṣapātataḥ //*

55) TSP 1058.6-8: *nāpi tāmṛādikāṭhinyādivat punarutpattisambhavo doṣāṇām; tadvirodhinairātmyadarśanasyātyantasātmyam upagatasya sadānapāyāt / ...*

TSP 1058.18-19: *na ca nairātmyadarśanasya kadācid duṣṭatā; sarvopadravarahitatvena guṇavattvāt /*

- 56) Gemeint ist die 1.20-21 aufgestellte Schlußfolgerung von der mit andächtiger, ununterbrochener, langzeitiger Übung begleiteten Geistesfunktion an sich auf die mögliche Klarbildlichkeit.
- 57) R 3.21-29 wird zitiert in TBh (TBh<sup>1</sup> 61.10-62.3; TBh<sup>2</sup> 33.18-27) (v. l. : *hetuḥ* fehlt TBh<sup>1,2</sup>; *sādhanasya* fehlt TBh<sup>2</sup>; *abhyāsenā sahita*° TBh<sup>1</sup>: *abhyāsasahita*° R, TBh<sup>2</sup>; *ghāṭakumbhakārayor* R: *kumbhakāraghāṭayor* TBh<sup>1,2</sup>; °*ābhasya* R: °*ābhatvasya* TBh<sup>1,2</sup>; °*saciva*° R, TBh<sup>2</sup>: °*sahita*° TBh<sup>1</sup>; °*naikāntikatāpy āsaṃbhavinīty* R: °*naikāntikatvābhāvāt* TBh<sup>1</sup>, °*nekāntikatābhāvād* TBh<sup>2</sup>).
- 58) TBh<sup>1,2</sup> Lesung besser: *kāraṇakāryayoḥ: kāryakāraṇayoḥ* R.
- 59) Zur Feststellung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung (*kāryakāraṇabhāva*) vgl. HB II 97-98, Anm. 49-51; KAJIYAMA (1963) 1-15; (1966) Anm. 305; MIMAKI (1976) Anm. 321.
- 60) Vgl. die Lesung von TBh<sup>2</sup> *kāmyantarvartini: kāmāturavartini* R, TBh<sup>1</sup>.
- 61) Lies mit TBh<sup>1,2</sup> *ity: iyam* R.
- 62) Nachdem Ratnakīrti den Beweis für die Existenz des Allwissenden vorgetragen und eine mögliche Unerwiesenheit, Widersprüchlichkeit und Unschlüssigkeit ausgeschlossen hat, verteidigt er nun die Möglichkeit einer Schlußfolgerung überhaupt. Es folgen nun Einwände gegen den Beweis der Existenz des Allwissenden im allgemeinen (3.30-4.17) und gegen die Beschränkung des Beweises auf den Beweis des alles (für die Erlösung) Nützliche Wissenden (4.18-23).

- 63) Die folgenden Einwände sind aus TSP übernommen. Vgl. TSP 1005.13ff. und auch R 29.19-24, ferner PKM 248.7-8.
- 64) 1. Ist der Beschaffenheitsträger der Allwissende, dann ist er übersinnlich, der Grund ist an ihm daher nicht erwiesen.  
2. Soll der Grund erwiesen sein, muß der Allwissende wahrnehmbar sein, dann ist er aber nicht Allwissender. Der Grund kann also dann nur widersprüchlich sein.  
3. Unschlüssig ist der Grund, wenn der Beschaffenheitsträger zugleich Allwissender und Nichtallwissender ist.
- 65) Vgl. zu R 4.3-4 PVSV 5.21: *nāvaśyaṃ kāraṇāni tadvanti bhavanti*. HBT 210.24-25: *na hy avaśyaṃ kāraṇāni kāryavanti bhavanti*.
- 66) Wenn die Wirkung schon erkannt ist, da sie gleichzeitig mit der Ursache ist, und daher vorhanden ist, hat die Ursache keine kausale Funktion (*upayoga*) mehr.
- 67) Vgl. R 3.22.
- 68) Dieses Argument kommt in der Īśvarapolemik vor. Vgl. R 36.26ff.
- 69) PV II 30
- 70) Zur Bedeutung von *aṅga* vgl. VNV 3.13f.: *kāraṇaparyāyo 'yam atrāṅgaśabdo...ity arthaḥ*.
- 71) Der Gegner meint, es mag einen Allwissenden geben, aber das heißt noch nicht, daß er sich deshalb, weil er alles weiß, für die Wesen einsetzt. Dieses Handlungsmotiv kann

71) (Fortsetzung)

man mit dem Nachweis der Existenz eines Allwissenden nicht beweisen. Wozu ist er also gut?

72) Im folgenden widerlegt Ratnakīrti nacheinander die vom Gegner vorgebrachten Einwände:

| <u>UP</u> | <u>ad PP</u> | <u>UP</u> | <u>ad PP</u> |
|-----------|--------------|-----------|--------------|
| 4.24ff.   | 3.30ff.      | 5.16ff.   | 4.11ff.      |
| 5.4f.     | 4.3f.        | 5.30ff.   | 4.16f.       |
| 5.5f.     | 4.4ff.       | 6.5ff.    | 4.18f.       |
| 5.12ff.   | 4.7ff        |           |              |

73) Zum Begriff *ayogavyavaccheda* vgl. HB II 88f; PVin II 2 Anm. 63; KAJIYAMA (1963) 10f. und 15; (1966) Anm. 132; (1973).

74) Diese Theorie ist eine Erfindung Trilocanas. Vgl. OBERHAMMER (1964) 150ff. Hiermit ist auf hinduistischer Seite gemeint, daß eine bestimmte Eigenschaft bewiesen werden kann, dadurch, daß etwas, das diese voraussetzt, bewiesen wird. Der Buddhist aber will nicht sagen, daß der Beweis des Allwissenden das Geistesfunktionsein voraussetzt, sondern, daß, indem Geistesfunktionsein bei den vier Wahrheiten vorhanden ist, notwendig alle Objekte klar werden müssen. Vgl. PVin II 2 Anm. 332.

75) *guṇa* steht hier für *cetoguṇa*.

76) Vgl. den Einwand von R 3.30f.

77) Vgl. R 4.1.

78) Vgl. R 4.3.

79) Lies *vrī°* mit MS: *brī°* Th.

80) Z. B. die Reisspeise oder die Reiskörner, die aus den Keimen entstehen.

- 81) Ist gemeint, daß erst beim Reis, der als Rohrpfanze in den Schlamm gesteckt wird, eine Geeignetheit, Reisfrucht hervorzubringen, ersichtlich ist?
- 82) Vgl. den Einwand R 4.7f.
- 83) Vgl. R 4.29-30 zur Erklärung, was mit *traikālika* gemeint ist.
- 84) R 4.9f.
- 85) Zur Begriffsbestimmung des Allwissenden vgl. auch TSP 1016.19-21; 1020.22-23; 1051.13-14; 1098.21.
- 86) Vgl. den Einwand R 4.11ff.
- 87) Vgl. R 4.12.
- 88) Lies *cittacaitta*° mit MS: *cityacaitya*° Th.
- 89) Vgl. Anm. 68). Die Schlußfolgerung aus der Wirkung, der Schöpfung, auf einen intelligenten Schöpfer ist unrichtig, weil nicht alle Wirkungen intelligente Ursachen haben. Vgl. CHEMPARATHY (1963) 60f. und 101f.; (1972) 86f.
- 90) Vgl. R 4.15.
- 91) Vgl. den Einwand R 4.16f.
- 92) Vgl. PVin I 76.8-10 zur Antwort Dharmakīrtis auf den Einwand mit der Klarheit von Erkenntnisbildern im Traum.
- 93) *prākāra* ist hier ein Vṛddhi-Ableitungs-Adjektiv ('aus dem Modus entstanden') (ungewöhnliche, aber denkbare Ableitung in Analogie zu den Patronymika).

94) Lies *samāsajjate? samāmaṅgati* MS.

95) Lies m. c. *nidra°* gegen die Lesart des MS *niddha°*.

96) Zum Terminus *nairghṛṇya* vgl. TS 3411:

*manoguṇatayāpy eṣāṃ kāṣṭhāparyantasambhavaḥ /*  
*nairghṛṇyavan mahābhyāsān niṣṭhāśeṣārthabodhanāt //*

und TSP 1077.20-22: *prayogaḥ - ye ye manoguṇās te 'bhyāsā-*  
*tiśaye sati sambhavatprakarṣaparyantavṛttayaḥ, yathā śro-*  
*triyajoṭiṅganairghṛṇyam /*

TSP 1083.22-23: *kiñ ca - sātmiḥbhāvam upagatasya cetoguṇasya*  
*śrotriyasya joṭiṅganairghṛṇyavan na yatnaḥ sambhavati /*

TSP 1056.5-7: *yathā kecid upalabhyante 'titarām abhyasta-*  
*nairghṛṇyā akāraṇam eva paravyasanābhirāmāḥ paraduḥkha-*  
*sukhinaḥ, tathā kecid abhyastakāruṇyāḥ parasukhābhirāmāḥ...*

J 326.11-12: *evaṃ śucikapālabhāvanāyām api nairghṛṇya-*  
*sphuṭībhāvo nāma karparopasarpaṇe veditavyaḥ /*

Vgl. auch SCHLINGLOFF, D. (Ein buddhistisches Yogalehr-  
buch. Textband. Berlin 1964) 168:

*[m](ai)tr[ā]nusāreṇa / upekṣā saṃtiṣṭhate / nā (lies na)*  
*nairghṛṇyadoṣāt / 161 V 5*

Nach SCHLINGLOFF 156 ist mit Hartherzigkeit hier die  
Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der Wesen ge-  
meint.

Vgl. auch PKM 282.5: *yathā rāgādiyogo nairghṛṇyam*. Für  
*nairghṛṇyam* wird die Variante *niṣkṛpatvam* verzeichnet.

97) Vgl. R 4.19.

98) Tilge Thakurs Anm. 1 zu R 6.9.

99) Der Vers stammt aus der *Brhaṭṭikā* (vgl. FRAUWALLNER

- 99) (Fortsetzung)  
[1962] 81) und wird auch TS 3148 zitiert (v. l.: *kathaṃ tayoḥ* R: *tayoḥ kathaṃ* TS).
- 100) Lies *udasyamāne: ado 'stamāne* MS.
- 101) Zu diesem Vers vgl. auch TS 3339. Nach TV dürfen Buddha, Mahāvīra und Kapila nicht als allwissend angesehen werden, weil sie Ichlosigkeit, Augenblicklichkeit usw. verkünden:  
TV 75.27-28: *nanu santi bahavas tīrthakarā buddhārhatakapilarṣiprabhṛtayas tatkasmāt ta eva sarvajñā na bhavanty...*  
TV 76.8-9: *buddhādiprapīta āgamābhāso na tv āgamāḥ; sarvapramāṇabādhitakṣaṇikanairātmyādīmārgopadeśakatvena vipralambhakatvād iti bhāvaḥ...*  
Vgl. aber Haribhadras Sarvajñasiddhi 118, Vers 50:  
*evaṃbhūtaṃ tu yadvākyaṃ jainam eva tataḥ sa vai /  
sarvajño nānya etac ca syādvādoktyaiva gamyate //*
- 102) Nach der Widerlegung der Einwände zur Möglichkeit einer Schlußfolgerung überhaupt folgt nun eine ausgedehnte Polemik (6.22-31.11). Ein den Allwissenden aufhebendes Erkenntnismittel könnte seine Nichtexistenz beweisen bzw. seine Existenz widerlegen. Zunächst wird die Wahrnehmung als ein mögliches aufhebendes Erkenntnismittel widerlegt.
- 103) Lies mit MS *anavadye: avadye* Th.
- 104) Lies mit MS *punar etad: punar apy etad* Th.
- 105) Andere möglicherweise aufhebende Erkenntnismittel werden R 27.28f. genannt: Vergleich, Implikation, Nichtvorhandensein.

- 106) Zu diesem Abschnitt vgl. TSP 1027.3f.
- 107) D. h. auf eine einzige Zeit und einen einzigen Zustand.
- 108) Der Abschnitt 7.1-3 enthält fast wörtliche Übernahmen aus TSP 1027.10-2.
- 109) Lies mit MS *vṛttis:pravṛttis* Th.
- 110) Vgl. TSP 1027.13.
- 111) Zu R 7.5 vgl. TSP 1028.4.
- 112) Vgl. TSP 1027.15f.: *na ca...nivṛttidarśanāt*.
- 113) Vgl. R 7.6.
- 114) Zu R 7.12 vgl. TSP 1027.22-23. Zu der dieser Begründung zugrunde liegenden Seinsdefinition Dharmakīrtis vgl. PVin II 28.<sup>\*</sup>25ff. HB I 19.<sup>\*</sup>10f.
- 115) Zu R 7.13 vgl. J 67.5-6. Mit diesem Satz greift Ratnakīrti einen Satz der Naiyāyikas an. Die Stelle stammt aus einem Śaṅkarasvāmin-Zitat (J 66.22-67.11).
- 116) Zu R 7.13-14 vgl. TSP 1028.16-17: *evaṃ tāvan na pratyakṣaṃ sarvavidō bādhakaṃ sambhavati*.
- 117) Die drei Arten von Gründen sind *kārya*, *svabhāva* und *anupalabdhi*. Vgl. PVSV 2.14-19.
- 118) Vgl. PVSV 2.19; PVin II 10.<sup>\*</sup>12f.; NB II 18.

- 119) Vgl. MIMAKI (1976) 27-28 zu dieser Art der Nichtwahrnehmung.
- 120) Vgl. PVin II 2 Anm. 152, 155, 178; KAJIYAMA (1966) Anm. 214 und Tabelle S. 153.
- 121) Hier wird wohl auf die entsprechende Lehre der Kumārila-Schule (z.B. Pārthasārathimiśra) angespielt.  
Vgl. dazu DHIRENDRA SHARMA, *The Negative Dialectics of India*. Leiden 1970, 92ff.; zur buddhistischen Theorie der *anupalabdhi* HB II 160ff.
- 122) Folgender Einwand soll zeigen, daß sich die Allwissenheit dadurch widerlegen läßt, daß man als ihre Ursache weder die Erkenntnis der Sinnesorgane noch die Denkerkenntnis noch die kraft der Betrachtung entstandene Sinnes- oder Denkerkenntnis annehmen kann.
- 123) Zu *kāraṇānupalambha* vgl. NB II 39.
- 124) Zu R 7.19-21 vgl. J 342.8-10.
- 125) Vgl. TSP 997.23: *na yuktam etair aśeṣārthagrahaṇam*.
- 126) Zu R 7.22-23 vgl. TSP 997.21: *tasya pratiniyatārthaviśayatvād*.
- 127) Zu R 7.24 vgl. TSP 997.24: *anyathā hy anekendriyavaiyārthyaprasaṅgaḥ syāt /*
- 128) Es ist anzunehmen, daß Ratnakīrti zur besseren Unterscheidung von PV das ŚV nicht als Vārttika sondern als Kāśikā bezeichnet.

- 129) ŚV II 112; vgl. TS 3157, cd auch TS 3381cd.  
Vgl. auch TS 3384.
- 130) ŚV II 113. Vgl. auch TS 3158, 3388.
- 131) Vgl. Kāśikā II 71.20-22: *evam hi tatra sādhyate buddha-  
pratyakṣam asarvaviṣayam, pratyakṣatvād asmadādipratya-  
kṣavat / sarvaviṣayam tu na pratyakṣam śabdavat iti /*  
Ferner NM 264.5-6: *na dharmagrāhi pratyakṣam, pratyakṣa-  
tvāt, asmadādipratyakṣavat;*
- 132) ŚV II 114. Vgl. auch TS 3386.
- 133) Lies °vṛttitā gegen MS; vṛttitaḥ TS.
- 134) Lies mit TS °dṛṣṭau: °vṛttau R.
- 135) Der Vers wird auch TS 3161 zitiert. Die Lesart *upa-  
labdhitaḥ Ratnakīrtis (upalabdhibiḥ TS)* wird durch  
Kamalaśīla (TSP 999.18) als alt ausgewiesen.
- 136) Der Vers wird auch TS 3162 zitiert (v. l.: °rūpopa-  
*lambhanam R: °rūpaprakāśanam TS*).
- 137) Zu R 8.13-16 vgl. TSP 998.7-10: *na caitac chakyate  
vaktum - mā bhūd ekena jñānena yugapad aśeṣārthasya  
grahaṇam, anekena bhaviṣyatīti; yato yugapad aneka-  
vijñānāsambhavāt / sambhave 'pi na sarvapadārthagra-*

137) (Fortsetzung)

*haṇam asti; paracittasyendriyajñānāviṣayatvāt...*

138) Zu R 8.17-18 vgl. TSP 998.18-19: *tathāpi na tasya svātantryeṇārthagrahaṇavyāpāro 'sti.*

139) Vgl. R 7.19.

140) Zu R 8.18-19 vgl. TSP 998.19: *andhabadhirādyabhāvaprasaṅgāt /*

141) Zu R 8.19-21 vgl. TSP 998.19-21: *pāratantrye cendriyajñānapariṅghītārthaviṣayatvād dūrasūkṣmavyavahitaparacittāder arthasyendriyajñānāviṣayīkṛtasya tena paricchedo na prāpnoti //*

142) Lies *tadānarthatvāt* gegen MS: *tadānvarthatvāt*, gestützt auf R 16.31.

143) Vgl. TSP 999.15-16: *avilaṅghitasvaviṣayasīmāna eva* und TSP 999.22: *svaviṣayamaryādānatikramo.*

144) R 8.29 = TSP 998.23-24

145) Der Vers wird auch TS 3159 zitiert (v. l.: *te 'tīndriyadarśanāḥ* R: *tv atīndriyadarśanāt* TS).

146) Vgl. *tāratamyabhedadarśanāt* TSP 998.22.

147) Der Vers ist auch TS 3160 zitiert (v. l.: *ca* R: *hi* TS; *sajātīr* R: *svajātīr* TS).

148) Lies mit TS *atīśete*: *ātiśete* R.

- 149) Lies mit TS *parān narān: parān api* R.
- 150) Der Vers wird auch TS 3169 (und 3462) zitiert.
- 151) Lies °*āpavara*° mit TS: °*āvavara*° R.
- 152) Der Vers wird auch TS 3170 zitiert (v. l.: *ca kas* R: *vā kas* TS).
- 153) *varṣa* bedeutet gewöhnlich Land, vgl. auch Kamalaśīlas Interpretation. Ratnakīrti interpretiert hier jedoch anders, um eine Tautologie von *varṣa* und *dvīpa* zu vermeiden.
- 154) Vgl. die andere Interpretation von *varṣa* als Weltteil: TSP 1000.24-1001.5: *varṣam lokaviśeṣaḥ / yathā bhārata- [1001]lokaḥ bhāratavarṣam ity ucyate //*
- ~~155)~~ Der Vers wird auch TS 3163 zitiert (v. l.: *sidhyati* R: *labhyate* TS).
- 156) Der Vers ist auch TS 3164 zitiert (v. l.: *ākṛṣyate* R: *prakṛṣyate* TS).
- 157) Der Vers wird auch TS 3165 zitiert (v. l.: °*grahaṇādiṣu* R: °*grahaṇādikam* TS).
- 158) Der Vers wird auch TS 3166 zitiert (v. l.: °*karape kṣamaḥ* R: °*karapakṣamaḥ* TS).
- 159) Apūrva bedeutet nach TSP 1000.13/4 Dharma und Adharma.
- 160) Der Vers wird auch TS 3167 zitiert.

- 161) Lies *yo* mit MS, TS: *ye* Th.
- 162) In der Textedition ist ein weiterer *Daṇḍa* zu ergänzen (mit MS).
- 163) Der Vers ist auch TS 3168 zitiert.
- 164) Es folgt hier eine längere Stellenlese aus *Kāśikā*, *Nyāyakaṇḍikā*, *Nyāyaprakīrṇaka*, *Nyāyabhūṣaṇa* und dem *Pūrvapakṣa* aus dem *Yoginirṇayaprakaraṇa*.
- 165) Mit *Pratyakṣa-Sūtra* ist *Mīmāṃsāsūtra* I.1.4 gemeint.
- 166) R 9.20-10.14 ist ein Zitat aus *Kāśikā* 217.17-218.13  
(v. l.: 9.21 °*mād*: *mād eva* K;  
9.23 °*saṃvedanāsaṃbhavāt*: °*darśanābhāvāt* K;  
9.25 *hi* fehlt K;  
9.29 *āgamāt tarhi*: *tarhy āgamāt* K; *tadā* fehlt K;  
10. 1 *hi* fehlt K;  
10. 1 *dharmāgamān eva*: *dharmāgamān eva pratyatnataḥ* K;  
10. 2 *bhāvanābhedaḥ*: *bhāvanāparikhedaḥ* K;  
10. 5 *aparokṣārthavat prakāśanāt*: *aparokṣavat prakāśāt* K;  
10. 6 *yathā hi*: *tathā* K;  
10. 9 *tāvad eva*: *tāvad eva hi* K;  
10.10 *mātrayāpy adhikaṃ na bhāvanā*: *mātrayāpi tv adhikaṃ bhāvanayā na* K;  
10.13 R fehlt nach °*darśanāt*: *bhavati cātra prayogaḥ*  
10.14 °*kṣapratibhāsaṃ*: °*kṣāvabhāsi* K)
- 167) *Kāśikā* 217.17: *yac ca bhāvanābalaṃ yogijñānajanmani kāraṇam uktam*.

- 168) V. l.: *hṛdi dīpa iva sthitaḥ* R: *hṛdaye dīpavat sthitaḥ* K. Vgl. Maitrī-Up. 6.30: *dīpavad yaḥ sthito hṛdi*.
- 169) Lies mit K *āgamāt: āgamānāt* R.
- 170) PV III 285; PVin I 31; K zitiert nur Pāda a.
- 171) Lies mit MS, PV *sphuṭākālpadhīphalam:sphuṭā kalpadhīḥ°* Th.
- 172) Nach *api ca* ist ein Daṇḍa einzufügen (mit MS), ebenso R 18.32.
- 173) Dieser Beweis wird auch J 342.13f. zitiert.
- 174) R 10.15-14.15 = NK<sup>1</sup> 147.10-152.22; NK<sup>2</sup> 104.26-108.22 ist die Antwort Vācaspatis auf einen buddhistischen Pūrvapakṣa der Nyāyakaṇikā (NK<sup>1</sup> 141.22-146.23; NK<sup>2</sup> 100.27-104.18), dessen Herkunft bisher noch unbekannt ist.
- 175) R °*jñāna°: °vijñāna°* NK.
- 176) Lies mit MS *nāpajānīmahe: nāva°* NK, Th.
- 177) Lies mit MS *tadviṣayāñjanā tad eva viśadayatu yat tad-gocaraḥ /: yad viṣayajātaṃ tad eva viśadapratipattigocaraḥ /* NK (vielmehr [sind auch wir der Auffassung], daß natürlich [alles] was Objekt ist, [auch] Objekt der klaren Erkenntnis ist.)
- 178) R, NK *viṣayajātaṃ: viṣaye jātaṃ* NK<sup>2</sup>
- 179) Vgl. NB I 11: *bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantajaṃ yogijñānaṃ ceti //* und NBT 67.5-68.3. Vgl. ferner KAJIYAMA

- 179) (Fortsetzung)  
(1966) Anm. 119.
- 180) Lies mit MS *rasavijñāna°*: *rasaviṣayavijñāna°* NK (der Erkenntnis, deren Objekt Geschmack ist).
- 181) R *°viśayaś*: *°viṣayaṃ* NK
- 182) Vgl. hierzu TSP 1077.22-23: *prajñāyāḥ padārthasvabhāvabodhalakṣaṇāyāḥ prakarṣaparyantaḡamaṇaṃ nāśeṣārthaparijñānam antareṇa sambhavati /*
- 183) R *arhatāḥ*: *arhati* NK
- 184) Lies mit MS *te sāmānyamātrā°*: *te eteṣām anyanivṛttimātrā°* NK (die sich auf die bloße Verschiedenheit dieser [Einzeldinge] von andern...). Ersteres ist für Ratnakīrti sicher der bessere Text, denn Ratnakīrti als Apohavādin weiß natürlich, was *sāmānya* nach seiner Schule ist. Vācaspati dagegen muß die Apohavāda-Interpretation von *sāmānya* als *eteṣām anyanivṛtti-* geben, um sich verständlich zu machen. Ratnakīrti hat hier offenbar beim Zitieren geändert.
- 185) Nach *bhāvanā* ist mit MS ein weiterer *Daṇḍa* zu ergänzen.
- 186) Zu den Begriffen *grāhya* und *adhyavaseya* vgl. NBT 71.1-4.
- 187) R *tatprakarṣas tadvaiśadyahetur*: *tatprakarṣavaiśadyahetur* NK
- 188) R *°adhyavaseya°*: *°avaseya°* NK

- 190) R *adhyavasīyate: avasīyate* NK
- 191) J fehlt *api*.
- 192) *te* fehlt NK.
- 193) R °*bhāsā*°: °*pratibhāsatvā*° NK
- 194) Vgl. NB I 5: *abhilāpasam̐sargayogyapratibhāsā pratītiḥ kalpanā //*
- 195) R °*ābhasya ce*°: °*ābhasyāce*° NK
- 196) °*paryanta*° fehlt NK.
- 197) R °*prabhava*°: °*prabhāva*° NK
- 198) Vgl. auch TSP 1059.1-5: *tasmāt sambhavinī nairātmya-bhāvanā / tasyās ca prakarṣaparyantagamanāt sphuṭapratibhāsajñānaphalatvaṃ dr̥ṣṭam, yathā kāminīṃ bhāvayataḥ kāmāturasya / tathā hi tasya savibhramāḥ paśyāmy upagūhā ity evaṃ vācaḥ kāyavyāpārās cābhiprāyānurūpāḥ sākṣātkāri-nibandhanāḥ pravarttante /*
- 199) Handelt es sich hier um ein Zitat aus der Kunstdichtungsliteratur?
- 200) R °*kalāsahāripi*: °*kalāse* NK. Thakur gibt für NK andere Lesarten an, die in meinen Ausgaben nicht verzeichnet sind.
- 201) R, NK<sup>2</sup> °*sāvalolalocane*: °*sāvalolacane* NK (Druckfehler)

- 202) Nach °late ist ein Daṇḍa zu ergänzen (mit MS).
- 203) Zu Kandalī (gloriosa superba lin.) vgl. auch Meghadūta V. 21 (Meghadūta [Le Nuage Messenger] poème élégiaque de Kālidāsa traduit et annoté par R. H. ASSIER DE POMPIGNAN. Paris <sup>2</sup>1967. Auch Anm. S. 8-9): āvirbhūtaprathamamukulāḥ kandalīś cānukaccham; Vgl. Vallabhadeva (Kālidāsa's Meghadūta. Ed...E.HULTZSCH. London 1911) S. 14.7-8: utpannādyakorakāḥ kandalīlatā anukaccham tīrasamīpe dr̥ṣṭvā / tā hi varṣāsu phullanti /
- 204) jīviteśvari fehlt NK.
- 205) Tilge Thakurs Anmerkung 5) S. 11.
- 206) Lies mit MS vijñānātirekāt: vijñānād atirekāt NK, Th.
- 207) R bhedād atādā°: bhedatādā° NK
- 208) Lies mit MS ekavijñānasyetaravijñānānu°: ekasya vijñānasyetaravijñānavedanānu° NK: ekasya vijñānasyetaravijñānavedanānu° Th
- 209) ca fehlt NK.
- 210) Handelt es sich hier um ein Zitat? Vgl. Chāndogya Upaniṣad 6.2.1.: ekam eva advitīyam .
- 211) R ekam: ekam eva NK
- 212) Zum Ausdruck dattajalāñjali vgl. auch die Belegstellen J 85.7; R 36.28; 50.20; 87.21f.; auch NBhūṣ 500.28.
- 213) R tasyā°: asyā° NK

- 214) Lies mit MS *dhūmavikalpaḥ: dahanavikalpaḥ* NK, Th.
- 215) Lies mit MS *prāpakaṃ* statt *prāpakaṃ ca* NK, Th.  
Zum Begriff *prāpaka* vgl. NBT 17.3.
- 216) R *idam: etad* NK
- 217) R *tatra: na* NK
- 218) R *°prasūta°: °prabhūta°* NK
- 219) R *tat: cet* NK
- 220) Lies mit MS *ativiśadaṃ jñānaṃ: viśadaṃ vijñānaṃ* NK:  
*ativiśadavijñānaṃ* Th.
- 221) Lies mit MS *°māṇam: °māṇam iti* NK, Th.
- 222) Lies mit NK *bhāvanādheya°: bhāvanādhipatya°* MS. Die  
Lesart *'bhidheya* K ist in meinen Ausgaben nicht verzeich-  
net.
- 223) R *saṃvāda°* (auch NK<sup>2</sup>): *sambhavāda°* NK
- 224) R *iva: iti* NK
- 225) Lies mit MS (auch R 19.7), NK *°viśadavijñāna°: °viśa-  
dābhavijñāna°* Th.
- 226) R *tajja°: tajjanma°* NK
- 227) R *°prāmāṇyahetuḥ: °prāmāṇye hetuḥ* NK

- 228) R *prā°: pra°* NK
- 229) R *°āhito: °ānīto* NK
- 230) Mit MS und Gesamtgliederung ist ein weiterer *Daṇḍa* im Text zu ergänzen.
- 231) R *°vijñānaṃ: °jñānaṃ* NK
- 232) R *°arthamātrasya: °arthasya* NK
- 233) Zu *ālambanapratyayatva* vgl. FRAUWALLNER (1930) 184.
- 234) NK 149.14-16 ist auch bei J 333.5-6 und R 17.18-20 zitiert.
- 235) Lies mit MS *°pratyayatvam indriyā°: °pratyayatvaṃ vijñānaṃ pratīndriyā°* NK, J: *°pratyayatvavijñānaṃ pratīndriyā°* Th.
- 236) Lies mit NK *cāsmāt viruddho°: cāsmāt svaviruddho°* R.
- 237) NK 149.16-18 ist auch J 333.10-12 und R 17.20-21 zitiert.
- 238) R *°hetvanumāna°: °hetutānumāna°* NK: *°hetutvānumāna°* R 17.21
- 239) NK 149.18-21 ist auch J 335.4-6 zitiert.
- 240) Lies mit MS und J *cābhū°: ca bhū°* NK, Th.
- 241) R *viśadavijñāna°: viśadajñāna°* J
- 242) Lies mit MS *purastāttanās: purastāttanā avyavadhānās* NK, Th.

243) R *janmāntaraparivartopāttātī°*: *janmāntaraparivṛttau yatrātī°* NK. Thakur gibt die NK-Lesart *°rīyaparivṛttau* an, die ich in meiner Textedition nicht belegt finde.

244) R *°gatam*: *°gatāny* NK

245) Vgl. YS III 18 *saṃskārasākṣātkarāṇāt pūrvajātijñānam*.

246) R *tathātvaprasaṅgo*: *tathā prasaṅgaḥ* NK

247) Vgl. NM<sup>2</sup> 273.9-12, 15-16:

*asmadādeś ca rāgādimalāvaraṇadhūsaram /  
mano na labhate jñānaprakarṣapadaviṃ parām //*

*pratyahaṃ bhāvanābhyāsakṣapitāśeṣakalmaṣam /  
yogināṃ tu manaḥ śuddhaṃ kam ivārthaṃ na paśyati //*

*tad evaṃ kṣīṇadoṣāṇāṃ dhyānāv ahitacetasām /  
nirmalaṃ sarvaviṣayaṃ jñānaṃ bhavati yoginām //*

248) R, NK<sup>2</sup> *anāvaraṇam*: *anācarāṇam* NK<sup>1</sup>

249) R *ca*: *hi* NK

250) R *ālambanapra°*: *svālambanaṃ pra°* NK

251) R *gocarayet*: *gocarayat* NK

252) R *°vastumātraviśiṣṭa°*: *°vastuviśiṣṭa°* NK

253) *etat* fehlt NK.

- 254) R °viśiṣṭātmatā: °viśiṣṭatā NK
- 255) R bhāvikī: svābhāvikī NK; na vā / bhāvikī fehlt NK.
- 256) R sambhavati: bhavati NK
- 257) R °grahaṇam / vi°: °grahaṇavi° NK
- 258) NK 150.14-22 wird auch J 336.11-18 zitiert.
- 259) R samastavastu°: vastu° NK
- 260) R, NK °jananam: °hetuḥ J
- 261) R, NK avikalpakam api: avikalpam api J
- 262) R, NK tenādhyavasāyā°: tenāvasāyā° J
- 263) PV III 107cd
- 264) R, J vyavasyantī°: vyavasyanti (°syānti NK<sup>1</sup>) kṣaṇād eva sar-  
vākāraṇ mahādhiya NK
- 265) R kutastya eṣa: kutaḥ sa eṣa NK
- 266) R, NK<sup>2</sup> katipaya°: kativaya° NK<sup>1</sup>
- 267) R °ālabhanānu°: °ālabhanasyānu° NK: °avalambanānu° J
- 268) Zu dieser Auffassung vgl. TSP 1026.14-16: yasya sakala-  
kleśajñeyāvaraṇamalavyapagatena cetasā sakalam eva dharmā-  
dikaṇ jñeyam avabhāsate, sa sarvajño 'bhīṣṭaḥ /

- 269) R *yathāvad vastūni: yathāvastu tāni* NK
- 270) Lies mit MS *asmād asadarthanirmāṇa° (asmād aśeṣavastu-  
vyavasāyanirmāṇa° J): asmād apārthatvam eveti / tad ayuk-  
tam/vikalpanirmāṇa°* NK (*asyeti* Th).
- 271) R *yujoyeta: yujoyate* NK, J
- 272) Lies *sulabhā* mit J: *salabhā* MS; fehlt NK; *sulabha* Th.
- 273) *kleśādīnāṃ* ist eine spätere Zufügung am MS-Rand, fehlt bei J.
- 274) Wenn die Befleckungen Hemmnis für das Schaffen von Vorstellungen wären, müßte bei ihrer Beseitigung ein Schaffen von Vorstellungen unwirklicher Gegenstände eintreten.
- 275) R *cāgan°: tv āgan°* NK
- 276) MS *°prasāṅgā [7b]t: °prasāṅgāt [7b]* Th
- 277) R *°viśadābhajñāna°: °viśadābhavijñāna°* NK
- 278) R *tadvidhasya: tadviṣayasya* NK
- 279) Wie man im Falle der Betrachtungserkenntnis des Feuers Aufhebung feststellt - man hat es gültig erschlossen, betrachtet es bis zur völligen Klarbildlichkeit, es ist aber inzwischen z. B. erloschen - so ist es auch hier, d. h. im Falle der Betrachtungserkenntnis, die sich z. B. auf Unwirkliches richten kann.

- 280) Hiermit ist gemeint, daß die Betrachtung z. B. unwirkliche Objekte haben kann.
- 281) Nach NK 145.21 muß die Betrachtung andächtig, ununterbrochen und langfristig geübt werden.
- 282) Es wird dadurch nur erwiesen, daß die Betrachtung Ursache für eine Erkenntnis mit klarem Bild ist, aber nicht, daß diese Erkenntnis maßgeblich ist.
- 283) Vācaspati wendet sich nun gegen die Schlußfolgerung des Pūrvapakṣa von 145.21-146.1 unter der Voraussetzung, daß dem Buddha eine allumfassende direkte Erkenntnis zuzugestehen wäre.
- 284) R *na tu: na tat tu* NK
- 285) R *prasiddhadharmaṇo dharmiṇo: prasiddhadharmiṇo* NK
- 286) R *°viśeṣatayā: °viśeṣaṇatayā* NK
- 287) Der Grund '*ādarana*irantaryadīrghakālāsevītā bhāvanā'-Besitzen' ist deshalb nicht Beschaffenheit dieses besonderen Gegenstandes, nämlich des Tathāgata, weil er, da seine Allwissenheit als vorausgesetzt nicht mehr zu beweisen gewünscht wird, als Gegenstand der Schlußfolgerung nicht in Frage kommt.
- 288) R *paraṃ praty asiddhā: paraṃ pratyakṣasiddhā* NK
- 289) Auch wenn man die Allwissenheit voraussetzt, so nimmt doch der Gegner nicht an, daß sie Wahrnehmung ist. Der Grund "...Betrachtung" ist also insofern unerwiesen.

- 290) Lies mit NK *tathā sati: tathā ca sati* R.
- 291) Das zu Beweisende ist das Erzeugen einer klaren Erkenntnis des (wirklichen!) Objektes (vgl. NK 145.22). Die Geliebte im Beispiel ist nicht wirklich.
- 292) PV I 221; II 210cd, 211ab.
- 293) R, PV *bādhā: bādho* NK
- 294) R *bhūtārthatve 'pi hi: bhūtārthatve hi* NK
- 295) Lies mit MS *tatpakṣapātena nābhūtārthaiḥ pratipakṣair bādḥā bhavet: tatpakṣapatitābhūtārthaiḥ (°pātītā° Th) pratipakṣair bādho na bhavet* NK<sup>1</sup> (...°pātītve 'bhū° NK<sup>2</sup>).
- 296) Gemeint ist die *nairātmyadrṣṭi*, vgl. R 20.10.
- 297) R *ātmātmīya°: ātmīya°* NK
- 298) R *sātmībhāvam: svātmābhāvam* NK; Thakur nennt in Anm. 6 *sātmābhāvam* als NK-Lesart.  
Vgl. PV I 220c.
- 299) R *tu: ca* NK
- 300) R *yayā: yathā* NK
- 301) Lies mit MS *sthīrāśrayatve: asthīrāśrayatve* Th, NK.
- 302) R *°āpekṣatve: āpekṣitve* NK
- 303) Das sind die beiden Bedingungen für eine mögliche un-

303) (Fortsetzung)

beschränkte Fortentwicklung. Vgl. PV II 121a-c *punaryatnam  
apekṣyeta yadi syāc asthirāśrayaḥ / viśeṣo naiva varddhetā  
svabhāvaś ca na tādṛśaḥ //* ("Wenn der [erreichte] Fortschritt  
[viśeṣa] von immer neuem Training [yatna] abhinge und eine unbe-  
ständige Grundlage hätte, dann könnte er nicht zunehmen.").

304) R *śrutānumita°: tac ca na / anumita°* NK<sup>1</sup> (...*śrutānu°* NK<sup>2</sup>)

305) Lies mit NK *tadviparītarthatvāt: tadviparītatvāt* R.

306) R *°bhūtābhūtārthānu°: °bhūtārthatvānu°* NK

307) Lies mit NK *°āpekṣatayā: °āpekṣayā* R.

308) R *°paryantaja°: °paryantajam°* NK

309) Lies mit R 20.15 *apramāṇatvāt: aprāmāṇyāt* MS: *pramāṇatvāt* NK.

310) NK 152.5-7 wird auch J 337.3-5 zitiert.

311) Lies *bhāvanājatvāt: bhāvanā[prakarṣa]jatvāt* Th: *bhāvanā-  
janyatvāt* NK: *bhāvanābalajatvāt* R 20.16.

312) Lies mit MS *bhāvanājaṃ: bhāvanāprakarṣajaṃ* NK, Th.

313) R *°vahniviśada°: °vahniviṣayaviśadābha°* NK

314) Die genannte Erkenntnis des Feuers ist aus der Betrachtung entstanden, die Erkenntnis Buddhas ist es ebenfalls. So ist auch sie kein Erkenntnismittel.

- 315) PV III 251ab (Pvin I 22ab). Lies mit NK *tadatadrūpiṇo bhāvās tadatadrūpahetujāḥ: tadrūpatadrūpiṇo bhāvās tadrūpahetujā* MS.
- 316) R *asya: asyāḥ* NK
- 317) R *eṣa: eṣā* NK
- 318) R *°paryantajo 'nindriya°: °paryantātīndriya°* NK
- 319) R *bhūtārtha°: bhūtārthe°* NK
- 320) Ist *ābhāsaḥ* zu ergänzen?
- 321) R *ca: api ca* NK
- 322) Vgl. R 12.25. Tilge Thakurs Anm. 3 S. 14.
- 323) NK *kambalādivad: kambalādivavād* MS
- 324) NK 152.14-16 ist auch J 337.7-8 zitiert.
- 325) *api* fehlt J.
- 326) R, J *śiśirabharasambhṛta°: śiśiratarasambhūta°* NK
- 327) Lies mit MS, NK *°bheda iti: °bhedataḥ* Th.
- 328) MS in margine: "Weil man beobachtet, daß die Wirkungen wie Farbe, Geschmack von verschiedener Art sind, wenn das Atom, in dem Farbe, Geschmack usw. inhärieren, in der Nähe von Feuer ist, ist auch bei Gleichheit der Ursachen Verschiedenheit der Wirkung festgestellt. Daher liegt eine

328) (Fortsetzung)

Unschlüssigkeit vor." [D. h. Vācaspati berücksichtigt einen möglichen Einwand, der seinen Ansatz von oben, R 14.1f., als nicht notwendig aufzeigen will.]

329) R °*āsamavāyi*: °*āsamāyi*° NK<sup>1</sup>

330) R °*prakrameṇa*: °*krameṇa* NK

331) R *vyākhyāsyāmaḥ*: *vakṣyāmaḥ* NK

332) Das Nyāyaprakīrṇaka ist ein nicht erhaltenes Werk des Trilocana. Vgl. STEINKELLNER (1961) 157.

333) Lies *āryāṇi satyāni*: *āryāṇā satyāni* MS: *āryāṇaṃ sa*° Th.

334) Vgl. zu diesem Abschnitt DhP 67.16-18: *phalabhūtāḥ pañca sakleśaskandhā duḥkhākhyam satyam ekam / ta eva hetubhūtās tṛṣṇāsahāyāḥ samudayākhyam satyam dvitīyam / cittasya niḥkleśāvasthā nirodhākhyam satyam tṛtīyam / tadavasthāprāptihetunairātmyādyākāraś cittaviśeṣo mārgākhyam satyam caturtham iti.*

335) Wenn der Weg jener Denkmoment (*cittaviśeṣa*) ist, der z. B. die Augenblicklichkeit als Objekt hat, dann wird der Buddhist - seit Dharmakīrti (vgl. STEINKELLNER [1968]) - von einer Vorstellung ( z. B. 'augenblicklich') reden, die sich durch den logischen Grund 'Seiendsein' ergeben hat. Trilocana verweist hier also auf das Sattvānumāna, um zu zeigen, daß das Objekt yogischer Erkenntnis diese Vorstellung ist.

- 336) Der R 14.24-28 wiedergegebene Teil des NP wird auch J 338.2-5 zitiert. (Abweichungen:
- R 14.25 *vikalpena darśitarūpaṃ: vikalpair upa-  
darśitaṃ J;*
  - R 14.26 *bhāvanopahite: bhāvanayopahite J;*
  - R 14.26 *vikalpakasya: vikalpasya J;*
  - R 14.26 *viśadābhatve: viśadabhāve J;*
  - R 14.26 *°grāhya°: °grāhyatva° J;*
  - R 14.27 *nivartate: vyāvartate J;*
  - R 14.27 *grāhyam api śabda°: ca grāhyasarvaśabda°J;*
  - R 14.26 *bhāvakasya: tāvakasya J)*
- 337) Lies mit J *tatra: tato* R.
- 338) Zu dieser Lehre vgl. VETTER (1964) 49.
- 339) Lies mit J *asatye: sattve* R.
- 340) Vgl. DhP 69.15-16: *ayam asyāśayaḥ - śabdākārasaṃsargo  
hi sphuṭābhatvavirodhīti yady asāv abhaviṣyat tadā sphu-  
ṭābham eva nābhaviṣyad iti /*
- 341) Der R 15.2-3 wiedergegebene Teil des NP wird auch J 338.9-10 zitiert. (Abweichung: R 15.3 *°nāyāṃ: °nayā* J)
- 342) Lies mit J *pitṛā°: mitṛā°* R.
- 343) Der R 15.4-8 wiedergegebene Teil des NP wird auch J 338.26-339.4 zitiert. (Abweichungen:
- R 15.4 *yogijñā°: yogivijñā J;*
  - R 15.5 *satyāsatyayor: sattvāsattvayor J;*
  - R 15.5 *bhede 'satya°: bhede [satya]satya° J;*
  - R 15.6 *tarhi: sa tarhi J;*
  - R 15.7 *°viṣayābhyāsaṃ: °viṣayād abhyāsān J)*

- 344) Lies mit MS *visaṃvādān: saṃvādān* Th, J.
- 345) Vgl. YS I 14: *sa tu dīrghakālanairantaryasatkārāsevito dṛḍhabhūmiḥ* und YBh 46.3-4: *dīrghakālāsevitaḥ, nirantarāsevitaḥ, tapasā brahmacaryeṇa vidyayā śraddhayā ca sampāditaḥ satkāravān, dṛḍhabhūmir bhavati.*
- 346) Tilge Thakurs Anm. 1 S. 15.
- 347) *vyutthāna* ist ein Yogaterminus. Vgl. YS III 9; 37.
- 348) Der R 15.20-21 zitierte Teil des NP wird auch J 341.3-5 zitiert. (Abweichungen:  
R 15.20 *vyava°: ava°* J;  
R 15.21 *pratyanthaniya°: pratyartham niya°* J;  
R 15.21 *sarvasya cittaikāgratvāt: sarvasyaikāgratvāt* J)
- 349) Vgl. YBh 91.3-92.2: *yasya tu pratyarthaniyatam pratyayamaṭram kṣapikam ca cittam, tasya sarvam eva cittam ekāgram nāsty eva vikṣiptam* und 93.3-4: *pratyanthaniyatatvād ekāgra eveti vikṣiptacittānupapattiḥ*.
- 350) Zum *sākāravāda* und *nirākāravāda* vgl. KAJIYAMA (1966) Appendix II.
- 351) Zu *ekam anekārtham avasthitaṃ cittam* vgl. YBh 97.1: *tasmād ekam anekārtham avasthitaṃ ca cittam.*
- 352) MS liest *anupatter*, lies *anupapatter* mit Th.
- 353) Der von R 15.9-17 zitierte Teil des NP wird auch J 339.23-340.3 zitiert. (Abweichungen:

353) (Fortsetzung)

- R 15.10 *sādaraṃ dīrghakālaṃ nirantaram: sādara-  
dīrghakālanirantaram J;*
- R 15.11 *sa: sa ca J;*
- R 15.11 *kṣaṇikatva°: kṣaṇika° J;*
- R 15.13 *punaḥ punar: punar J;*
- R 15.15 *pūrvapūrva°: pūrva° J)*
- Vgl. NBT 67.5: *bhūtasya bhāvanā punaḥ punaś cetasi vini-  
veśanam.*

354) R 15.28-16.11 = NBhūṣ 172.9-173.8 (v. 1.:

- R 15.30 *ayuktam: na yuktam NBhūṣ; °veda°: °saṃveda° NBhūṣ;*
- R 16. 1 *°tvena: °tvāt NBhūṣ;*
- R 16. 3 *evāvabhāti: eva prabhāti NBhūṣ;*
- R 16. 3 *ca fehlt NBhūṣ;*
- R 16. 5 *svapnavat: svapnādiññānavat NBhūṣ;*
- R 16. 7 *pratyakṣalakṣaṇasya: pratyakṣasya NBhūṣ;*
- R 16. 9 *°yopadarśa°: °yapradarśa° NBhūṣ;*
- R 16. 9 *avabhātād artha°: avabhātārthād artha° NBhūṣ;*
- R 16.10 *°jñāne: °jñānasya NBhūṣ;*
- R 16.11 *ayuktam: apy asaṃgatam NBhūṣ;*
- R 15.28 *saṃve°: svasaṃve° NBhūṣ;*
- R 15.29 *°pratyayayoḥ: °pratyakṣayoḥ NBhūṣ)*

355) NBhūṣ ...*viśeṣa iti cet - atha manyase yogipratyakṣaṃ  
'vidhūtakaḥpanājālaṃ spaṣṭam evābhāsate'*

356) Zuerst hatte der Gegner den *nirālambanavāda* vertreten,  
jetzt nimmt er ein Bild an, das sich in der Erkenntnis  
zeigt (*ākāra*), also die Sautrāntikalehre.

357) NBhūṣ 172.14-15 wird auch J 341.19 zitiert.

358) Die Worte *spaṣṭa evāvabhāti* lehnen sich an PV III  
281d an: *spaṣṭam evāvabhāsate.*

- 359) Lies mit NBhūṣ *athā°: tathā°* R.
- 360) Vgl. die Pramāṇadefinition PV II 1a.
- 361) R *anumānajñānasya bhrāntatve 'pi avisaṃvāditvābhyupagamāt: anumānajātasyāvīsaṃvāditve 'pi bhrāntatvābhyupagamāt* NBhūṣ. Lies mit NBhūṣ *°visaṃvāditve 'pi bhrāntatvā°*.
- 362) Vgl. die Definition NB I 4: *tatra pratyakṣaṃ kalpanāpōḍham abhrāntam //*
- 363) NBhūṣ 173.4-7 wird auch J 341.24-342.1 zitiert.
- 364) R, J *tvanmate: tanmate* NBhūṣ
- 365) Vgl. NBT 24.1: *yac ca tena pradarśitaṃ tad eva prāpāṇīyam /* R *°darśakatvaṃ vā: °pradarśakatvaṃ* NBhūṣ.
- 366) Vgl. NBT 18.1-2: *pravartakatvam api pravṛttiviśaya-pradarśakatvam eva.*
- 367) Mit dem letzten Stück der Stellenlese hat es folgende Bewandtnis (Parallelen R 16.13-16 = J 323.9ff.; R 16.16-18 = J 323.16f.; R 16.19-26 = J 327.8ff.): die beiden ersten Stellen stammen aus dem einleitenden Pūrvapakṣa, in dem Jñānaśrī aber keine Quelle anzieht, sondern selbst die wichtigsten Einwände zusammenstellt. Ratnakīrti bringt die wichtigsten Stellen dann als Anhang seiner Pūrvapakṣa-Stellenlese, da er diese "Pūrvapakṣa"-Argumente schlecht übergehen kann. Gleiches gilt von der dritten Stelle, mit der Jñānaśrī den wichtigen Abschnitt über das Verhältnis von *yogijñāna* und *indriyajñāna* in Form eines Pūrvapakṣa einleitet.

- 368) R 16.13-16 = J 323.9-12 (Abweichungen: R °*paryante*: °*paryanta*° J; R °*taraṃ*: °*tara* J; R °*ākāravijñānaṃ syāt*: °*ākāraṃ ca jñānaṃ bhaved* J; *avasthāntaraprāpto vā* fehlt J)
- 369) Lies mit MS und J *viddyudda*°: *cakṣurda*° Th.
- 370) R 16.16-18 = J 323.16-18 (Abweichung: R *api ca yadā*: *yadā ca* J; °*viṣayā*°: °*viṣayatvā*° J)
- 371) R 16.19-26 = J 327.8-14 (Abweichungen: R fehlt *kiṃ cātaḥ*; R *pratyakṣeṇa bhinnam*: *pratyakṣabhedāḥ* J; R °*grahaṇe*: °*sākṣātkarāṇe* J; R °*jñānasya*: °*jñāne* J; R *manovijñāne*: *manasaḥ* J)
- 372) Lies mit J gegen MS *śuddhi*: *siddhi* (vgl. R 4.19).
- 373) R *jñānaṃ kṣaṇikasākṣātkāri* / *indriyajñānaṃ ca sthairyagrāhīti*: *kṣaṇikatvasākṣātkārijñānam anyad anyatheti* J; *kṣaṇikatva* (vgl. J 327.20) ist wegen der Parallelität zu *sthairya - kṣaṇika* R vorzuziehen.
- 374) Lies *sthair*° gegen MS *syair*°.
- 375) Vgl. R 7.22 (Gemeint ist der Abschnitt 7.19-22).
- 376) Vgl. R 8.25.
- 377) Vgl. R 8.26-27.
- 378) Vgl. NBT 38.1: *pratyakṣam iti* / *pratigatam āśritam akṣam* / und NBT 38.3-6: *akṣāśritatvaṃ ca vyutpattinimittam śabdasya* / *na tu pravṛttinimittam* / *anena tv akṣāśritatvenaikārthasamavetam arthasākṣātkāritvaṃ lakṣya-*

378) (Fortsetzung)

*te / tad eva śabdasya pravṛttinimittam / tataś ca yat  
kiñcid arthasya sākṣātkāri jñānaṃ tat pratyakṣam ucyate /*

Vgl. ferner TBh 4.13-15: *pratigatam akṣam iti yad uktaṃ  
tad pratyakṣaśabdasya vyutpattimātranimittaṃ pratipādi-  
tam / pravṛttinimittaṃ tu pratyakṣaśabdasyārthasākṣāt-  
kāritvam eva...*

379) R 17.2-12 = J 329.11-18 (R °stham artham: °āvasthitim J;  
sarvāvidyāparipanthibhūtārthabhāvanāsahitaṃ fehlt J;  
yogya - °janane fehlt J; R °janasya: °janasantānasya J;  
sarvā° - °bhāvād fehlt J; R avasthāyāṃ: daśāyāṃ J; R  
°samarthaṃ: °sahaṃ J; R °tīti: °ti J)

380) Vgl. AK I 43c: *cakṣuḥśrotramano 'prāptaviṣayam.*

381) Lies mit MS *arthaṃ sahakāriṇam: arthasahakāriṇam* Th, J.

382) Lies mit J *°steti ka evaṃ: °sthitika eva* R.

383) Lies mit J *°raṇa: °raṇaṃ* R.

384) R 17.12-13 = J 330.1-3 (Abweichung: R *yat parajanā-  
sādhāraṇada°: yayetarajanāsādhāraṇaṃ da°* J)

385) Vgl. R 8.18-19.

386) Vgl. R 10.13-14 (Schluß des aus der Kāśikā Sucarita-  
miśras zitierten Textes).

387) Vgl. R 11.27-12.3.

- 388) Lies gegen MS *viruddho°: svaviruddho°*, vgl. R 11.28.
- 389) Vgl. R 8.29.
- 390) Vgl. R 10.14 und 17.17.
- 391) Daß der vorliegende *Vyatireka*, das Vorkommen des Kontakts mit den Sinnesorganen beim Vorkommen des unmittelbaren Gegenstandserkenntnisens an sich, zweifelhaft ist, ergibt sich aus der Unüberprüfbarkeit der Yogis. Schließt man also aus dem Fehlen des Kontaktes mit den Sinnesorganen, dann ist dieser Schluß aus einer Nichtbeobachtung der Ursache problematisch, weil der Kausalnexus zwischen dem Kontakt mit den Sinnesorganen und dem unmittelbaren Gegenstandserkenntnisens an sich nicht gesichert ist. Setzt man den Grund aber ein unter Bezug auf das unmittelbare-Gegenstandserkenntnis-gewöhnlicher-Menschen-Sein, dann beweist er nichts Neues.
- 392) Gemeint ist *asmadādivat* von R 17.17.
- 393) Unter der unmittelbar vorhergehenden Ursache ist hier der vorhergehende Erkenntnismoment zu verstehen.
- 394) Gemeint ist der *Prayoga* von 10.13f.
- 395) Vgl. R 11.28-12.3.
- 396) Zur Widerlegung des *sandigdghavyatireki* vgl. R 44.17ff.
- 397) R 18.10-11 = J 334.25-26 (Abweichungen: R *arthasākṣātkāritvam: anubhavabhedam* J; R *indriyāpekṣatvena vyāptam: pratīndriyāpekṣatvam ālambanatvasya vyāpakam*)

- 398) Vgl. R 17.20f.
- 399) Zum Erfassen der *vyāpti* beim *kāryahetu* vgl. KAJIYAMA (1963); HB II Anm. I, 49.
- 400) Lies mir MS °*hetutvānu*°: °*hetukānu*° Th.
- 401) Zum Hintergrund dieser Bemerkung vgl. HB §3.31. Das erste *vyāpti*-Verfahren gilt beim *kāryahetu*, das zweite beim *svabhāvahetu*. Beide können hier nicht angewendet werden.
- 402) Vgl. R 17.21/22.
- 403) Vgl. R 18.7 (Gemeint ist der Grund von 17.25).
- 404) Vgl. R 9.22-23.
- 405) Lies mit R<sup>1</sup> gegen MS *pravartante*: *pravartyante*.
- 406) Vgl. R 9.22-23.
- 407) Vgl. R 10.7.
- 408) Vgl. R 9.24.
- 409) Lies °*vastutattvam*: °*vastu tattvam* Th.
- 410) PV II 32a. Vgl. auch PV I 217a.
- 411) Vgl. R 10.9.
- 412) Lies mit MS *api ca / bhā*°: *api ca bhā*° Th. Vgl. auch 10.9.

- 413) Die Schlußfolgerung erfaßt nur das Allgemeine (*sāmānya*), das als Sonderung von anderem (*anyāpoha*) jeweils durch die Ausschließung von einem oder mehreren bestimmten anderen Dingen bestimmt ist. Sie kann aber nicht wie die Wahrnehmung das konkrete Einzelding (*svalakṣaṇa*) in seiner Gesamtheit erfassen.
- 414) Vgl. R 10.12.
- 415) Nach Thakur (Einleitung, 5) handelt es sich hier um den Titel eines verlorengegangenen Werkes. Es ist jedoch kein eigenes Werk gemeint, sondern nur ein Verweis darauf, daß Ratnakīrti schon 17.25-18.14 gezeigt hat, daß der Schluß aus dem Fehlen des Kontaktes mit den Sinnesorganen un-schlüssig ist.
- 416) Vgl. R 10.15 (Gemeint ist der ganze Abschnitt 10.15-11.12.)
- 417) Vgl. R 11.17.
- 418) Vgl. R 11.22.
- 419) Lies mit MS °viṣaye 'numā°: °viṣayenumā° Th.
- 420) Vgl. R 11.20.
- 421) Vgl. R 14.9/10.
- 422) Zu R 19.24-25 vgl. J 323.20-22. (Abweichungen: R *vahninā: hutabhujā* J; R *anupasarpaṇe bhāvanāvaiyarthyaṃ: anupamṛṣṭa-deśe 'pi bhāvanāvaiyarthyaṃ* J)
- 423) R *sidhyati: siddham* J

- 424) Nach *bhrāntiḥ* ist ein *Daṇḍa* zu setzen.
- 425) Vgl. R 11.23.
- 426) Vgl. R 11.27.
- 427) Vgl. R 11.27-28.
- 428) Vgl. R 17.23-25.
- 429) Vgl. R 12.3.
- 430) Vgl. R 12.5.
- 431) Der Wahrnehmungsirrtum dient als Beispiel dafür, um zu zeigen, daß man auch die gewöhnliche Wahrnehmung aufgeben müßte, wenn man meint, daß auch die Betrachtungserkenntnis mit Objekt vom Objekt unabhängig sein muß, weil man sieht, daß auch Betrachtungserkenntnis mit unwirklichem Objekt klar sein kann.
- 432) Vgl. R 12.5f.
- 433) Vgl. R 12.27-28.
- 434) Vgl. R 12.28-29.
- 435) Vgl. R 13.1.
- 436) Lies mit MS *°kam apy amano°*: *°kam api mano°* Th.
- 437) Vgl. R 13.7.

- 438) Vgl. R 13.8.
- 439) Klar ist sowohl das Bild der Geliebten, das ein nicht-wirkliches Objekt hat und unmaßgebliche Erkenntnis ist, als auch das Bild der vier Wahrheiten, das Wirkliches zum Objekt hat und maßgeblich ist.
- 440) Vgl. R 13.9/10.
- 441) Vgl. R 13.10ff., vor allem 13.15f.
- 442) Vgl. R 13.19-20.
- 443) Vgl. NBT 72.1-3 (Dazu vgl. STEINKELLNER [1979] 151, Fragment 1 und das Fragment DhP 72.27 [*avasitās cākāro vikalpānāṃ grāhyaḥ*]). Vgl. auch KAJIYAMA (1966) 59.
- 444) Vgl. R 13.23.
- 445) Vgl. R 13.23.
- 446) Vgl. R 13.27.
- 447) Vgl. R 14.1.
- 448) Vgl. R 19.21-25.
- 449) Vgl. R 14.1f.
- 450) Vgl. R 14.22.
- 451) Der von Trilocana (14.20) gegebenen Definition von 'Weg' entsprechend dürfte Ratnakīrti hier z. B. auf den Augen-

- 451) (Fortsetzung)  
blicklichkeitsbeweis usw. verweisen.
- 452) Vgl. R 14.23.
- 453) Vgl. R 14.28.
- 454) Zum folgenden Abschnitt vgl. J 338.6-9 (Abweichungen).
- 455) Lies mit MS *tadvastvasaṃsparśitā* (vgl. J 338.7 *tadvasturūpāsaṃsargitā*): *tadvastusaṃsparśitā* Th.
- 456) PV III 305a = PVin I 34a
- 457) R 20.32-21.1 = J 338.20-21 (Abweichungen: R *tayoś...*  
*bahir°*: *tayor ekatādhyāsāt* / *spaṣṭībhāvo 'pi hi bahir°* J)
- 458) Vgl. R 14.28.
- 459) Vgl. R 15.8.
- 460) Vgl. R 15.9.
- 461) Lies *°ādinā...paryantena* (*°ādir* nach MS): *°ādi na* Th.
- 462) Vgl. R 15.19.
- 463) R 21.6-12 = J 340.4-9 (Abweichungen: R *apy: etad* J;  
R *tathā hi: na hi* J; R *°vayo ni°: °vayani°* J; R *°rodhe:*  
*°rodhi* J; R *sadṛśa°: sadṛśaṃ°* J...)
- 464) Vgl. R 15.12-13.

465) Vgl. R 15.20.

466) Vgl. R 15.21.

467) Zu R 21.15 vgl. J 341.6-7: *tatra nairātmyāditattva-  
parāñmukhaṃ sarvam eva cittam vikṣiptam ucyate.*

Zum folgenden Abschnitt vgl. J 341.6-15.

468) Vgl. J 341.8f.: *tattvasākṣātkriyākālāt prāg ahamity-  
ekākārāvagrahasaṃbhavād.*

469) Tilge [ca] mit MS.

470) R 21.17-18 = J 341.9-10 (Abweichung: R *abhyāhateti:  
avyāhṛtā bhavati* J)

471) Vgl. J 341.15: *abhyāsāc ca siddhaṃ sarvajña iti.*

472) Dies ist die Antwort auf 15.26/27.

473) R 21.21-22 = J 341.16-17 (Abweichungen)

474) Vgl. R 15.28f.

475) Die Yogācāra-Position wurde R 15.28-31 berücksichtigt.

476) Vgl. R 16.2.

477) R 21.23-26 = J 330.4-6 (Abweichungen: R *°hanaphalam:  
°hanasya phalam* J; R *sarvakṣaṇikanirātmakavastubhāvanopa-  
kṣepaḥ: vastudharmabhāvanopakṣepaḥ kṛtaḥ* J; R *°jñāpekṣayā:  
°jñāpakṣāpekṣayā* J; *°kṣaṇikatvādi* fehlt J)

- 478) Lies mit MS, J °niṣkampaśānā°: °ni[ṣṭha]kasya śānā°  
Th).
- 479) R 21.27-29 = J 330.14-16 (Abweichungen: R °parārtha°:  
°parārthaprārthana° J; R °ṣṭhatas: °ṣṭatas J [Druckfehler])
- 480) Vgl. J 331.9.
- 481) Vgl. TSP 1126.17 *satyasvapnadarśanavad*.
- 482) R 21.29-31 = J 330.16-18 (Abweichungen: R °sarvaviśayaṃ:  
°sarvavastuviśayaṃ J; R °kālākārapra°: °kālaṃ pra° J)
- 483) Vgl. J 331.14-15 (*sārūpyotpattibhyāṃ vedyasthitiḥ yo-*  
*ginaḥ sārūpyamātreṇāpi / svarūpe yogyatāmātreṇaiveti nyā-*  
*yaḥ /*).
- 484) Zum Begriff *sārūpya* vgl. *meyarūpatā* von PV III 306b =  
PVin I 35b.
- 485) R 22.1-3 = J 331.10-12
- 486) PV III 532b-d (v.l.: R, J °grāhaka°: °lakṣaṇa° PV)
- 487) Die Lesart *Ratnakīrtis °dhiyaḥ* ist der Lesart °dhiyaṃ  
PV, J vorzuziehen.
- 488) R 22.4-7 = J 331.15-19 (Abweichungen: R °pasya sphura-  
ṇam: °pasphuraṇam J; R °balāt: *balāc cet* J; R *kālākārānu°:*  
*°kālānu°* J)
- 489) R 22.9-10 = J 331.20-21

- 490) PVBh 113.29-30 (v. l.: R, J *śaradādi*°: *śarīrādi*° PVBh)
- 491) R 22.14 = J 331.26-332.1 (Abweichung:  
*tu* fehlt J)
- 492) R 22.15-16 = J 342.5-6 (Abweichungen)
- 493) Mit der Aussage 'ausführlich' meint Ratnakīrti das  
Stück J 341.1-7.
- 494) Vgl. R 16.12.
- 495) Vgl. R 16.12-16.
- 496) Vgl. R 16.16-18.
- 497) Vgl. R 22.23f.
- 498) Vgl. R 19.22-25. Das Feuer nützt dem Bauern nur, wenn  
er zu ihm hinget, aber nicht, wenn er es nur betrachtet.
- 499) Vgl. R 16.19.
- 500) R 22.27-30 = J 327.23-25 (Abweichungen: R °*doṣaḥ*:  
°*dūṣaṇam* J; R fehlt *sādhyasya*; R *tādṛgdaśā*°: *tādṛśādaśa*°  
J; R °*krāntātiśayasya*: °*krāntarūpatve* J; *paramapuruṣārtha-*  
*rūpasya* fehlt J; R *sādha*°: *tatsādha*° J)
- 501) Vgl. R 16.20ff.
- 502) Lies mit PVBh °*yogas* (vgl. PVBh 112.12): °*yuktas* R.

- 503) Vgl. R 16.21/22.
- 504) R 22.31-23.2 = J 328.6-8 (Abweichungen)
- 505) R 23.3-6 = J 329.1-6 (Abweichungen)
- 506) Lies mit MS, J *apratighau: apratimau* Th. (*apratigha*: ohne Widerstand, d. h. am Ort beider Erkenntnisse können beide bestehen. Das Wort wird hier begrifflich originell verwendet.)
- 507) PV III 532d. Vgl. auch R 22.3.
- 508) Nach der Verteidigung der yogischen Erkenntnis, die als notwendige Ursache der Allwissenheit von den Gegnern geleugnet oder problematisiert wurde, beginnt im folgenden ein neuer Abschnitt, in dem von Seiten der Gegner eine direkte aufhebende Schlußfolgerung (*bādhakānumāna*) aufgestellt wird.
- 509) Hiermit ist die R 1.20-24 vorgetragene Schlußfolgerung gemeint.
- 510) Zu R 23.10-14 vgl. TSP 997.17-18: *tathā hi śakyam idaṃ vaktum - sugato 'sarvajñaḥ, jñeyatvaprameyatva-vastutvasattvavakṛtvapurūṣatvādibhyaḥ, rathyāpurūṣavad iti.*
- 511) Der Vers wird auch TS 3156 zitiert.
- 512) SV II 132

- 513) Zu R 23.21f. vgl. TSP 1065.19-21: *arthāntaravidhāne-  
nārthāntarasya niṣedhaṃ pratipādayitum icchatā sākṣāt  
pāramparyeṇa vā viruddhasyaiva vidhānāt pratipādanīyaḥ,  
na viruddhasya; anyathā hi yasya kasyacid vidhānena sar-  
vasya niṣedhaḥ syāt /*
- 514) Zu den beiden Arten des Widerspruchs vgl. PVin II 2 53;  
ferner NB III 73-75.
- 515) Vgl. TSP 1065.23-24: *parasparaparihārasthitalakṣaṇo  
vā, yathā bhāvābhāvayoḥ kramākramayor vā; sahānavasthāna-  
lakṣaṇo vā, yathāgniśītasparśayoḥ /*
- 516) R 23.24-26 = TSP 1066.6-8.
- 517) Zu *nāntarīyaka* vgl. WEZLER (1975) Anm. 206a.
- 518) R 23.28-30 = TSP 1066.9-12 (Varianten).
- 519) Ratnakīrti gibt hier folgende Arten des Widerspruchs  
(im System 3 (°*viruddha*/ °*viruddhakārya*/ °*viruddhavyāpta*)  
X 4 (*svabhāva/vyāpaka/kāraṇa/kārya*), wobei im ersten Fall  
nur drei Glieder vorhanden sind, weil *svabhāvaviruddha*  
der Fall des direkten Widerspruchs wäre:  
[*svabhāvaviruddha* = direkter Widerspruch]  
*vyāpakaviruddha, kāraṇaviruddha, kāryaviruddha;*  
*svabhāvaviruddhakārya, vyāpakaviruddhakārya, kāraṇa-  
viruddhakārya, kāryaviruddhakārya;*  
*svabhāvaviruddhavyāpta, vyāpakaviruddhavyāpta, kāraṇa-  
viruddhavyāpta, kāryaviruddhavyāpta.*

519) (Fortsetzung)

Zu den Arten des *abhāva* vgl. KAJIYAMA (1966) App. II, 151ff.; P Vin II 2 Anm. 178.

520) Zu R 24.5f. vgl. TSP 1067.10-14: *yady api jñeyatvādayo na viruddhyante sarvajñatvena, vaktṛtvaṃ tu viruddhyata eva; pāramparyeṣaitatkāraṇena vikalpena sarvajñatvasya sahānavasthānāt / ...vikalpānāṃ ca sarveṣām abhilāpasam-sṛṣṭatayā na vastusvarūpagrahaṇam asti; tasya nirvikalpa-jñānagocaratvāt /*

521) Genauer wäre hier zu lesen: zwischen dem allwissende-Erkenntnis-Sein und dem Vorstellungserkenntnis-Sein.

522) Zu *nirmāṇa*, *nirmita* in Verbindung mit Zaubertrug vgl. SCHMITHAUSEN (1969) 172.

523) Aus TS 1853 geht zunächst hervor, daß die Yogis Zukünftiges und Gegenwärtiges mit vorstellenden, reinen weltlichen Erkenntnissen erkennen, obwohl diese (Erkenntnisse) in Wirklichkeit ohne Objekt sind. Das Lehren des Tathāgata ist nur darauf zurückzuführen, daß bei ihm reine weltliche Vorstellungen - wie bei den Yogis - auftreten (R 25.9f.). Sein vorstellungsfreies Allwissen irrt jedoch bezüglich dieser Vorstellungen nicht, sofern er sie - wie der Zauberer das Zauberpferdobjekt-Erkennen als objektlos bestimmt - als objektlos weiß. Es besteht daher kein Gegensatz zwischen diesen Vorstellungen, auf die Bezug genommen werden muß, um die Tatsache zu erklären, daß er lehrt, und dem vorstellungsfreien Allwissen.

Zum Thema, welche Vorstellungen beim Tathāgata anzunehmen

- 523) (Fortsetzung)  
sind, vgl. TS 3593ff. Die beiden Arten von Vorstellungen  
(*klišṭa/aklišṭa*) werden TSP 1117.13-17 beschrieben.  
Zum Zauberer-Vergleich vgl. TS 3598-99.
- 524) Lies mit MS *etenaitad: etenaid* Th.
- 525) R 24.14-15 = K 133.10-12 (v. l.: R *°kṣyata iti cet:*  
*°kṣyatīti* K; *samādher* fehlt K; *hi* fehlt K)
- 526) Der Vers ist auch TS 3239 zitiert, cd auch TS 3592ab.
- 527) ŚV II 138; cd auch TS 3607cd (v. l.: *niścaranti* R:  
*niḥsaranti* TS)  
Zum Vergleich des Buddha mit dem Wunschjuwel vgl. BCA  
IX 36; BCAP 199.26-29; TSP 633.11-12.  
Zum Topos der aus den Wänden hervorkommenden Predigt  
ist mir kein Material bekannt. Zu den fünf Arten der  
Lehrverkündigung durch den Buddha vgl. LAMOTTE (1962)  
S. 109 Anm. 52.
- 528) ŚV II 139
- 529) ŚV II 140
- 530) Dieser und die folgenden Verse sind auch im TS zitiert.  
Zu diesem Vers vgl. TS 3240 (v. l.: R *dhyānasamādhisthe:*  
*jñānasamāpanne* TS).
- 531) Der Vers ist auch TS 3241 zitiert (v. l.: R *yathāyogaṃ:*  
*yathābhavyaṃ* TS).

- 532) Der Vers wird auch TS 3242 zitiert; ab auch TS 3600ab; cd auch TS 3609ab (v. l.: R °nasya: °neṣu; R artha°: prārtha° TS).
- 533) Lies mit TS *ityādikīrtyamānaṃ: °kīrtamānaṃ R.*
- 534) Der Vers wird auch TS 3243 zitiert; ab auch TS 3610ab (v. l.: R *kenaitāḥ: kenemāḥ TS*).
- 535) Der Vers wird auch TS 3244 zitiert (R *kiṃ vā: kim nu TS*).
- 536) Der Vers wird auch TS 3245 zitiert (v. l.: R *parikalpitaḥ: eva kīrttitāḥ TS*).
- 537) Vgl. TS 3367 und die Erklärung TSP 1069.22-1070.7:  
*yathā hi cakrasyoparate 'pi daṇḍaprerāṇavyāpāre pūrvāvega-  
vaśād bhramaṇam, evaṃ bhagavati pratyastamitakalpanājāle  
'pi sthite pravarttata eva pūrvapuṇya[1070]jñānasambhārā-  
vegavaśād deśaneti.*
- 538) Kamalaśīla weist die folgende Begründung den Vijñānavādin zu (TSP 1070.7). Vgl. dazu SCHMITHAUSEN (1969) Anm. 180. Die beiden Typen der Erklärung sind auch in TSP 1067.20ff. erwähnt.
- 539) R 25.15-17 = PVBh 233.7-8 (v. l.: R *yathā: yathā ca PVBh; R anākulam: aviruddham PVBh; R kalāḥ: kriyā PVBh*)
- 540) PVBh 233.6 (v. l.: R °nidhya°: °nidhi° PVBh; R *prāg eva: prāge ca PVBh; R kopa°: kāya° PVBh; R prakramāḥ: prakriyāḥ PVBh*)
- 541) Vgl. TS 3245 (vgl. R 25.7-8).

- 542) TS 3612; vgl. auch TS 3611 (v. l.: R °*darśanam*: °*deśanam* TS; R *piśācādeḥ kā°*: *piśācādikā°* TS).
- 543) TSP erklärt *kutsitārtha* als *kāmamithyācāra*, also eine der Arten von *akuśala karma*, berücksichtigt aber (*hiṃsā*)-*ādi* nicht; *saṃbhinnālāpa* und *hiṃsā* gehören auch zu dieser Reihe. Vgl. Arthaviniścayasūtra 36.1ff; *saṃbhinnapralāpa* wird *ibid.* 38.2ff. so definiert wie bei Kamalaśīla TSP 1120.28. Vgl. auch AK IV 76cd.
- 544) *saṃbhinnālāpa* ist synonym mit *saṃbhinnapralāpa* (vgl. BHSD 580).
- 545) TS 3613
- 546) Lies mit TS *nekṣyate*: *nekṣate* R.
- 547) TS 3614 (v. l.: R *na pūrvāparabā°*: *pūrvāparavibā°* TS, R °*patteḥ*: °*pattau* TS; R *pravartakam*: *prayojakam* TS)
- 548) Lies mit TS *yac cā°*: *yathā* R.
- 549) TS 3616 (v. l.: R °*puṭabhedanam*: °*purabhedi ca* TS)
- 550) TS 3617
- 551) Zu R 26.3 vgl. TSP 1120.15-16: ...*piśāca iti nāma kriyate, kāmam kriyatām, na hi nāmakaraṇe vastusvabhāvahāniḥ /*
- 552) R 26.3-5 = TSP 1121.14-15 (Varianten)
- 553) Lies mit MS, R<sup>1</sup> *yāgeṣv*: *yogeṣv* Th.

554) Lies *gosavā°; gośavā°* Th. Entgegen Thakurs Verbesserung im Nachtrag liest das MS *gośavā°*.

Vgl. TS 2786: *sambhāvyate ca vedasya vispaṣṭaṃ pauraṣe-yatā/ kāmamithyākriyāprāṇihimsāsatyābhidhā tathā //*

und TSP 896.10-21: *kāmamithyācārādyupadeśāder vedadharmasya nāstikādivacaneṣv api darśanāt / kāmamithyākriyā = kāmamithyācāraḥ / mātrādyabhigamanam iti yāvat / tasyopadeśo gosavādau / yathoktam - upahā udakaṃ cūṣati tṛṇāni cchinatti upaiti mātaram uta svagoṭrām ityādi<sup>1)</sup> / upaheti yajamānaḥ / aśvamedhādau prāṇivadhopedeśaḥ / yathoktam - bahūnāni niyujyante paśūnāṃ madhyame 'hani / aśvamedhasya vacanād ūnāni paśubhis tribhiḥ / iti<sup>2)</sup> / asatyam mṛṣavādaḥ, tad apy upadiṣṭam / yathoktam -*

*na narmayuktaṃ hy anṛtaṃ hinasti*

*na strīṣu rājan na vivāhakāle /*

*prāṇātyaye sarvadhanāpahāre*

*pañcānṛtāny āhur apātakāni //*

*iti<sup>3)</sup> / eṣāṃ kāmamithyācārādīnām, abhidhā = abhidhānam / vedadharmā nāstikādivacassv api dṛśyanta iti sambandhaḥ /*

1) Vgl. Āpastamba Śrautasūtra (The Śrauta Sūtra of Āpastamba belonging to the Taittirīyasamhitā, ed. R. GARBE. Calcutta 1902. Vol. III) 222.12:

*upavahāyodakaṃ pibet tṛṇāni cācchindyāt / upa mātaram iyād upa svasāram upa sagotrām /*

Vgl. auch Jaiminīya Brāhmaṇa (Jaiminiya Brahmana of the Samaveda, complete text crit. ed. for the first time by RAGHU VIRA and LOKESH CHANDRA. Nagpur 1954) 207-8 und W. CALAND: Das Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl. Amsterdam 1919. 157 (§135). Die Stelle ist auch zitiert im AKBh IV.68d; Abhidharmadīpa 154.12-14; Vgl. KAWASAKI (1975) 1098-97.

554) (Fortsetzung)

- 2) Vgl. Mahīdharas Vedadīpa zur Vājasaneyi-Saṃhitā (The Vājasaneyi-saṃhitā in the Madhyandina and the Kānva-Śākhā with the commentary of Mahīdhara, ed. by A.WEBER, <sup>2</sup>Vārāṇasī 1972) 746.16-17:

*ślokaś ca ṣaṭ śatāni niyuḥyante paśūnāṃ madhyame 'hani  
āśvamedhasya yajñasya navabhiś cādhikāni ceti.*

Das Stück ist auch zitiert in Gauḍapādas Kommentar zu den Sāṃkhyakārikā (The Sāṃkhya-Kārikā ...with the Commentary of Gauḍapādācārya. Ed. HAR DUTT SHARMA. Poona 1933) 3.18-19: *ṣaṭ śatāni niyuḥyante paśūnāṃ madhyame 'hani/  
āśvamadhasya vacanād ūnāni paśubhis tribhiḥ //*

Ferner in der Māṭhara-Vṛtti (Sāṃkhyakārikā Īśvarakṛṣṇa-  
viracitā māṭharācāryaviracitamāṭharavṛttisahitā, ed.  
VISHNU PRASAD SHARMA. Benares 1922) 7.21-22. 7.23 wird  
auch *gosava* genannt.

Vgl. auch TRD 401.4-5; SVM 28.10-11.

- 3) = Mahābhārata (The Mahābhārata. Text as constituted  
in its critical edition. Poona 1971-) I.77.16 (v. 1.:  
*anṛtaṃ hinasti TSP: vacanaṃ hinasti Mbh)*

Ähnliche Verse finden sich: śrīvāsiṣṭhadharmaśāstram.

Aphorisms on the sacred law of the Āryas, as taught in  
the School of Vasiṣṭha, ed. A. A. FÜHRER. Bombay 1883.

47 (XVI.36): *udvāhakāle ratisaṃprayoge prāṇātyaye sarva-  
dhanāpahāre / viprasya cārthe hy anṛtaṃ vadeyuḥ  
pañcānṛtāny āhur apātakāni //*

Weitere Stellen sind bei W. GAMPERT (Die Sühnezeremonien  
in der altindischen Rechtsliteratur. Prag 1939) 157 ange-  
führt.

Der Vers wird ferner zitiert AKBh IV 68d; Abhidharmadīpa  
154.17-155.2; TRD 401.10-11; SVM 28.16-19.

554) (Fortsetzung)

Zu ähnlichen Vorwürfen gegen den Veda von buddhistischer Seite vgl. Madhyamakahrdayakārikā IX.31 (KAWASAKI [1975] 1103):

*anumeyas ca vedo 'yam asatpuruṣakarṭṛkaḥ /  
bhūtahiṃsāsuraḥpānakriyokter magasāstravat //*

und die Erklärung der Tarkajvālā (KAWASAKI [1975] 1101).

555) Der Vers stammt offensichtlich aus einem Cārvāka-Werk. Er wird auch SDS (Cārvāka-Abschnitt) I.21ab zitiert (zu *munibhaṇḍaniśācarāḥ* R findet sich dort die Variante *bhaṇḍadhūrtaniśācarāḥ*).

556) Der Gegner meint, daß Allwissenheit von Leidenschaftslosigkeit und Sprechen vom Besitzen der Leidenschaft umfaßt sind. So widerspricht das Sprechen als Wirkung der Leidenschaft der Leidenschaftslosigkeit, die die Allwissenheit umfaßt.

557) Dieses Argument findet sich auch bei den Jainas. Vgl. Haribhadra, Sarvajñasiddhi, 16 (Vers 14), 17 (Vers 15).

558) Lies mit MS, R<sup>1</sup> °rāgādi°: °rāgadi° Th.

Der folgende Abschnitt lehnt sich stark, teilweise wörtlich an PVSV zu PV I 12a an.

559) Vgl. R 24.1.

560) R 26.10 = NB III 79 (R *vacasaś: vaṇanādeś* NB)

561) R 26.14 = PVSV 9.7-9 ( *atra yathā rakto bravīti tathā virakto 'pīti vacanamātrād apratipattiḥ / nāpi viśeṣāt /*

561) (Fortsetzung)

*abhiprāyasya durbodhatvāt / )*

Vgl. auch TBh 8.3-4: *sarāgā api vītarāgā iva ceṣṭanta iti nyāyāt katham āptatvaṃ niścīyatām iti /*

562) Vgl. PVBh 52.19: *tataś ca vyavahārasaṃkareṇa sarveṣāṃ iti vacanānām /* Vgl. auch PVSV 9.9-10.

563) Vgl. auch TBh 13.1-2: *na hi yadantareṇāpi yad bhavati tat tasya kāryam, atiprasaṅgāt /*

564) Vgl. PVSV 10.1: *karuṇaguṇavaktukāmate hi vacanam anumāpayet.*

565) Lies mit MS (vgl. R 26.19) *karuṇa°: kāruṇa° Th.*

566) Vgl. PVSV 9.4-5: *saiva rāga iti cet, iṣṭatvān na kiṃcid bādhitam syāt.*

567) R 26.25-26 = TSP 1069.11-12 (= PVSV 9.5-6) (Abweichungen)

568) Lies mit PVSV *sāsrava°: sāśrava° R, TSP.*

569) Vgl. PVSV 9.10f.

570) Zu R 26.28-30 vgl. PVSV 9.11-12: *na, karuṇayāpi vṛttēḥ / saiva rāga iti cet / iṣṭam /*

571) Vgl. R 26.25-26.

572) Zu R 26.32-33 vgl. PVSV 9.16-18: *kāruṇikasyāpi niṣphala ārambho 'viparyāsād iti cet / na / parārthasyaiva phala-*

572) (Fortsetzung)

*tveneṣṭatvāt / icchālakṣaṇatvāt phalasya /*

573) Vgl. Anm. 33. Es handelt sich wohl um einen Anfangs- oder Schlußvers.

Beim Buddha selbst sind Härte und Not geschwunden; daß es sie gibt, erfährt er kraft der Betrachtung, in der er den leidvollen Objekten Realität zubilligt.

574) SV II 137

575) Der Gegner versucht im folgenden, vom Besitzen eines Körpers, der Sinnesorgane usw., die zum Sprechen nötig und Ursache für Leidenschaft sind, auf die Unmöglichkeit der Allwissenheit zu schließen. Die Negation des Allwissenden soll sich damit aus der Wahrnehmung der Ursache (Körper, Sinnesorgane usw.) der Leidenschaft usw. ergeben, die mit der Leidenschaftslosigkeit in Widerspruch steht, welche ihrerseits die Allwissenheit umfaßt. Die Widerlegung folgt dem Vorbild von PVin II 15<sup>\*</sup>. 4-10.

576) Vgl. R 23.12f.: *indriyādimattvāt.*

577) Im folgenden zeigt Ratnakīrti, daß die von den Mīmāṃsakas angenommenen Erkenntnismittel Überlieferung, Vergleich Implikation und Nichtvorhandensein den Allwissenden nicht aufheben.

Vgl. R 6.25 und TSP 1029.22: *nāpi śabdākhyam pramāṇam sarvavido bādhakam asti.*

578) Vgl. TSP 1029.22-24: *yat tāvat pauruṣeyam tad apramāṇam eva svayam mīmāṃsakair atīndriyārthaviṣaye 'bhyupagam-yate / yac cāpauruṣeyam tad apy apramāṇam iti niveditam /*

579) Lies mit MS, TSP *pauruṣeyaṃ va°: pauruṣeyava°* Th.

580) Vgl. TSP 1029.24: *na cāpi kiñcid vaidikaṃ vacanaṃ sarva-  
narāsarvajñatvapatyāyakam upalabhyate /*

581) Vgl. TSP 1030.4-5: *nimittanāmnī ca śākhāntare sphuṭa-  
taram eva sarvajñāḥ paṭhyata iti paścāt pratipādayiṣyāmaḥ /*

TS 3511-13:

*nimittanāmnī sarvajño bhagavān munisattamaḥ /  
śākhāntare hi vispaṣṭaṃ paṭhyate brāhmaṇair budhaiḥ //*

*yo 'sau ṣaḍdantam ātmānam avadātadvipātmakam /  
svapne pradarśya sañjāto bodhisattvo guṇodadhiḥ //*

*vighuṣṭaśabdaḥ sarvajñāḥ kṛpātmā sa bhaviṣyati /  
prāptāmṛtapadaḥ śuddhaḥ sarvalokapiteti (lies °tāpi) ca //*

(Denn in einer anderen Wissenschaft namens Vorzeichen wird der allwissende Erhabene, der beste Asket, deutlich von klugen Brahmanen erwähnt:

1) Wer geboren ist, nachdem er sich als sechszähliger weißer Elefant im Traum gezeigt hat, der wird ein Bodhisattva, ein Tugendsohn werden, dessen Wort laut ertönt, der allwissend<sup>2)</sup>, mitleidig<sup>3)</sup> ist, den Ort der Unsterblichkeit<sup>4)</sup> erlangt hat, rein ist, und der Vater aller Menschen.

1) Die folgenden Verse stellen wohl kein wörtliches Zitat dar, sondern eine Zusammenfassung der im Mahāvastu und Lalitavistara Brahmanen zugeschriebenen Deutungen des Traumes der Māyā anlässlich der Empfängnis Buddhas:  
MV (Mahāvastu Avadāna. Ed. R. BASAK. Vols. I-III. Cal-

581) (Fortsetzung)

cutta 1963-68) II 18.9: *mahābrahmā āha...*

MV II 19.5-8: *svapnāntare yā pramadā adarśi*

*śvetam gajaṃ kukṣim anupraviṣṭam /*

*prāsūyate sā gajasattvasārāṃ*

*so bhavati buddho bodhitārthadharmo //*

MV II 18.8: *buddho hohiti loke sarvajño sarvadarśāvī /*

LV (Lalitavistara. 2 vols. Ed. S. LEFMANN. Halle a. S.

1902) I 57.1f.: *sādhu nṛpati śīghraṃ brāhmaṇān ānayāsmi  
vedasupinapāṭhā ye gr̥heṣū vidhijñā /...*

*brāhmaṇā āhuḥ...sarvalokānukampī /*

*buddho bhavati eṣo dakṣiṇīyas triloke*

*amṛtarasavareṇā tarpayet sarvalokam //*

LV I 58.3-4: *brāhmaṇebhyo lakṣaṇanaimittakavaipañca-*

*kebhyaḥ svapnādhyāyīpāṭhakebhyaḥ pariśrutya...*

LV I 39.13-18: *tatrāgratejo nāma brahmakāyiko devapu-*

*traḥ pūrvarṣijanmacyuto...āha / yathā brāhmaṇānāṃ man-*

*travedaśāstrapāṭhesv āgacchati tādṛśenaiva rūpeṇa bo-*  
*dhisattvo mātuh kukṣāv avakrāmitavyaḥ /tatpunaḥ kīdrśam /*

*gajavaramahāpramāṇaḥ śaḍdanto hemajālasaṃkāśaḥ suruciraḥ*

*suraktaśīrṣaḥ sphuṭitagalitarūpavān / etac chrutvā rū-*

*paṃ brāhmaṇavedaśāstratattvajño...*

LV I 110.21-22: *...so 'paśyad varalakṣaṇaiḥ kavacitaṃ*

*nārāyaṇasthāmavaṃ śīrṣaṃ kampa sa vedaśāstrakuśalo*

*dve tasya paśyadgatī //*

LV I 105.8: *yathā hy asmākaṃ mahārāja mantravedaśāstreṣv*

*āgacchati /*

Zum Motiv des weißen sechszihnigen Elefanten vgl.

E. WINDISCH (Buddha's Geburt und die Lehre von der  
Seelenwanderung. Leipzig 1908)160-66; 174-83.

Leider konnte ich weder im Svapnādhyāya des Atharva-

581) (Fortsetzung)

vedapariśiṣṭa noch in Varāhamihiras Bṛhatsaṃhitā oder im Svapnacintāmaṇi die Beschreibung eines solchen Traumes finden.

2) Vgl. MV II 30.8: *jāyate yadā sarvajñaḥ jāyate carame bhava //*

MV II 31.2: *sarvajño sarvadarśāvī bhaviṣyaṃ puruṣottamaḥ //*

MV II 58.7: *buddho ayaṃ bhaviṣyati sarvajño sarvadharmavaśavartī /*

LV I 97.14: *dhruvaṃ sarvajagatpūjyaḥ sarvajño 'yaṃ bhaviṣyati //*

3) Vgl. LV I 116.17: *tvaṃ maitravākya karuṇānvita...*

4) Vgl. LV I 105.5: *amṛte ca pratiṣṭhāpayiṣyati.*

582) *Nimitta* als Name einer vedischen Schule ist mir nicht bekannt, daher bietet sich hier die Interpretation von *śākhā* im Sinne von Wissenschaft an, und zwar der Traumdeutungslehre wie sie z. B. im Svapnādhyāya des Atharvavedapariśiṣṭa vorkommt.

583) Svet. Up.3.19c und Nārada-parivrājaka-Up. (SCHRADER: The Minor Upaniṣads. 2 vols. Madras 1912) Vol. I, 218.5. Nach SPROCKHOFF (Saṃnyāsa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus I: Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads. Wiesbaden 1976. 354) stammt Nārada-parivrājaka-Up. aus Svet. Up. (Auskunft M. WITZEL)

584) R *viśvaṃ: vedyam* Svet. Up. *viśvam* und *vettā* kommen in den Upaniṣaden nicht gemeinsam vor (Auskunft M. WITZEL). R *na ca tasya vettā: na tasyāsti vettā* Svet. Up.

584) (Fortsetzung)

Der Vers wird häufig in Jainawerken zitiert, jedoch statt *vedyam* immer *viśvam*. Vgl. Anantakīrtis *Brhatsarvajñāsiddhi* 169.3-6:

*apāṅipādo javano grahītā*  
*paśyaty acakṣuḥ sa śṛṇoty akarṇaḥ /*  
*sa vetti viśvaṃ na hi tasya vettā*  
*tam āhur agryaṃ puruṣaṃ mahāntam //*

Vgl. ferner PKM 264.20-23:

*viśvataścakṣur uta viśvatomukho*  
*viśvatobāhur uta viśvataspāt / (= Svet. Up. 3.3ab)*  
*sa vetto viśvaṃ na hi tasya vettā*  
*tam āhur agryaṃ puruṣaṃ mahāntam // (= Svet. 3.19cd)*

585) Vgl. TSP 1029.7-8: *nāpy upamānaṃ kṣamam, tathā hi -*  
*smaryamāṇam eva vastu purovarttipadārthasādrśyopādhi*  
*sādrśyamātraṃ vā purovarttinā smaryamāṇavastugatam upa-*  
*mānena pratīyate /*

Ferner die Mīmāṃsādefinitionen bei Sabara und Kumārila:  
Mīmāṃsāsūtrabhāṣya (= Mīmāṃsādarśana. Ed. RATNA GOPAL  
BHATTA. 2 vols. Benares 1910) I 8.14-15:

*upamānam api, sādṛśyam asannikṛṣṭe 'rthe buddhim utpāda-*  
*yati / yathā, gavayadarśanaṃ gosmaraṇasya /*

Kumārila, SV, upamānapariccheda, 1:

*kīdrḡ gavaya ity evaṃ pṛṣṭo nāgarikair yadi /*  
*bravīty āraṇyako vākyaṃ yathā gaur gavayas tathā //*

586) Vgl. TSP 1029.13-15: *anubhūtam eva ca vastu smarāṇena*  
*viṣayīkriyate, nānyat / na ca sarvanarasantānavarttīni*  
*cetāṃsi kenacit sarvavidānubhūtāni, yataḥ smarāṇena vi-*  
*ṣayīkriyeraṃ / Vgl. auch TSP 1027.6-7.*

587) Der Vers stammt aus der *Ārhattikā* und wird auch TS 3215 zitiert (v. l.: R *tatsādrśyo°: sādṛśyo°* TS). Vgl. FRAUWALLNER (1962) 81.

588) Die Erkenntnis, daß alle Menschen nichtallwissend sind, setzt die Erkenntnis des Denkens aller Menschen voraus, die nur ein Allwissender haben könnte. Vgl. TS 3273. Vgl. ferner Haribhadra, *Sarvajñasiddhi* 22.16-18:

*na ca sarvajanapratyakṣagocarātīkrāntatve tatra vaḥ pramāṇam asti, tac cetasāṃ parokṣatvāt, tadabhyupagame cātīndriyārthadarśinaḥ sattāsiddhiḥ /*

und Anantakīrti, *Laghusarvajñasiddhi* 113.5-6:

*...asarvadarśipratyakṣasya sarvadā sarvatra sarvajñābhāvajñānam ayuktaṃ tathājñāne sarvajñasiddhiprasaṅgāt /*

589) Vgl. R 30.24f. Vgl. ferner TSP 1029.4-6:

*yato dṛṣṭaḥ śruto vārtho 'nyathā nopapadyata ity adṛṣṭaparikalpanārthāpattiḥ / na cāsarvajñatvam antareṇa sarvanareṣu kaścid artho dṛṣṭādir nopapadyate, yatas tadarthāpattyā kalpyeta /*

und TSP 991.18-19: *arthāpattir api dṛṣṭaśrutārthānyathānupapattiparikalpyārthāntaraviṣayā, nāsau dharmādigocarā / na hi kaścid dṛṣṭaḥ śruto vārtho 'sti yo dharmādinā vinā nopapannaḥ /*

Vgl. die *Mīmāṃsā*-definitionen bei Sabara und Kumāriila:

*Mīmāṃsāsūtrabhāṣya* (= *Mīmāṃsādarśana*, loc. cit.) I 8.16-17: *arthāpattir api dṛṣṭaḥ śruto vārtho 'nyathā nopapadyata ity arthāpattikalpanā /*

Kumāriila, *SV*, *arthāpattipariccheda*, 1:

*pramāṇaṣaṭkavijñāto yatrārtho nānyathā bhavet / adṛṣṭaṃ kalpayed anyam sārthāpattir udāhṛtā //*

- 590) Vgl. die Mīmāṃsādefinitionen bei Śabara und Kumāriḷa:  
Mīmāṃsāsūtrabhāṣya (= Mīmāṃsādarśana, loc. cit.)  
I 8.19-20: *abhāvo 'pi pramāṇābhāvo, nāsti - ity asyārthas-*  
*syāsannikṛṣṭasya //*  
Kumāriḷa, SV, abhāvapariccheda, 1:  
*pramāṇapañcakaṃ yatra vasturūpe na jāyate /*  
*vastusattāvabodhārthaṃ tatrābhāvapramāṇatā //*
- 591) Zu *prasajyavṛtti* und *paryudāsavṛtti* vgl. KAJIYAMA  
(1966) 38 Anm. 62; (1973); HB II 165; CARDONA (1967).
- 593) Zu *ekajñānasamṣargivastujñāna* vgl. HB I § c12.
- 594) Der Abschnitt R 28.18-32 findet sich auch R 105.1-14.
- 595) HB I 25.12-14 (vgl. auch den Kontext; der Verweis auf  
PVin zielt wohl ab auf PVin II 11.\*16-12.28)  
Vgl. J 183.5; TSP 1030.7-8; TBh 11.5-6. Nach TBh 11.5  
ist dies der Ausspruch des Paṇḍita Cakracūḍāmaṇi , was  
nach MIYASAKA (1970) 104 ein Beinamen Dharmakīrtis ist.
- 596) Vgl. R 7.16.
- 597) Vgl. TS 3506.
- 598) TS 122

- 599) Tilge Thakurs Anm. 1 zu R 29.5.
- 600) Ratnakīrti hat von 6.25-29.7 die Einwände gegen den Allwissenden aufgrund des Bestehens von aufhebenden Erkenntnismitteln widerlegt. Jetzt nimmt er die Alternative von 6.23f. in Angriff, nach der es kein den Allwissenden beweisendes Erkenntnismittel geben soll.
- 601) Vgl. Kāśikā I 126.14-15: *na ca kālāntare 'bhūd iti kalpayituṃ śakyate yathā nirākartum anumānena kālatvād idanīntanakālatvād iti.*  
Vgl. die Diskussion TS 3504-3507 und die Erklärungen der TSP.
- 602) Tilge das zweite *ca* R 29.10. Vgl. ŚV II 117: *na ca "āśīd" iti kalpanā.*
- 603) Vgl. zu dieser Schlußfolgerung TS 3505 und den Kommentar Umbekas zu ŚV II 117.
- 604) SV II 116-17. Vgl. TS 3184, 3504ab.
- 605) Vgl. die Kommentare Parthasāratis und Umbekas.
- 606) Lies mit MS *cā°: vā°* Th.
- 607) Vgl. R 3.30-4.1.
- 608) Vgl. zum Folgenden R 4.1 und TSP 1005.13-16.
- 609) Vgl. TSP 1005.16-17: *tasyaiva dharmiṇaḥ sādhyatvenā-siddhatvāt, siddhau vā avivādaprasaṅgāt /*

- 610) Vgl. TSP 1005.18-19: *abhāvadharmo hetuḥ sarvajñasiddhaye yuktaḥ; tasya bhāvaviparītasādhakatvena viruddhatvāt /*
- 611) Vgl. TSP 1005.19-20: *nāpy ubhayadharmāḥ; tasyānaikāntikatvāt.*
- 612) Vgl. TSP 1005.22: *iti nānumānataḥ sarvajñasya siddhiḥ.*
- 613) Der folgende Vers wird von Ratnakīrti fälschlich der Kārikā zugeschrieben. Zitiert ist Bṛhaṭṭīkā nach FRAUWALLNER (1962) 80. Vgl. Anantakīrtis Bṛhatsarvajñasiddhi 133.13. Vgl. auch TS 3185cd.
- 614) Vgl. TSP 1006.7-8: *tac ca dvividhaṃ nityaśabdajanitam, pauruṣeyadhvanihetukaṃ ca /*
- 615) Vgl. Kāśikā I 126.21-24: *āgamo hi tadīyo vā tasmin pramāṇam<sup>1)</sup>, narāntarapraṇīto vā / na tāvat tadīyaḥ, anyonyāśrayāpatteḥ / siddhe hi buddhasya sarvavittve tadāgamaḥ pramāṇam, tatprāmāṇyāc ca tatsiddhir iti<sup>2)</sup> / narāntarapraṇītas tu pramāṇatvenānabhimata evety āha...*
- 1) Die Alternative stammt aus ŚV II 118 (zitiert R 30.8f.).
- 2) Vgl. auch TSP 1006.18-20.
- 616) Lies mit MS *cāsarvajña°: ca sarvajña°* Th.
- 617) Vgl. TSP 1006.22ff. zu TS 3189.
- 618) TSP 1006.8-9: *tathāvidhasya sarvajñapratipādakasyāgamasya nityasyābhāvān na tāvad ādyaṃ sambhavati /*

- 619) Vgl. TSP 1006.9-11: *yac copaniṣadādau paṭhyate - yaḥ satyavāk satyasaṅkalpaḥ satyakāmaḥ so 'nveṣṭavyaḥ, sa vijijñāsitavyaḥ*<sup>1)</sup> - *ity evamādi, so 'py arthavādo draṣṭavyaḥ.*
- 1) Vgl. Chāndogya Up. 8.7.1: *ya ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighat so 'pipāsaḥ satyakāmaḥ satyasaṅkalpaḥ so 'nveṣṭavyaḥ sa vijijñāsitavyaḥ /*
- 620) Nach Kumārila besteht der Veda aus *codanā* (Vorschrift für das Handeln) und *arthavāda* (deskriptiven Sätzen), die die Vorschrift erhellen, aber nur sekundäre Autorität haben. Vgl. D'SA (1974) 94.
- 621) Vgl. Kāśikā I 127.10f.; das *nirviṣayatvam* ergibt sich aus dem *nityānityasaṃyogavirodha* der Kāśikā.
- 622) R 30.5-6 = Kāśikā I 127.13-15.
- 623) SV II 118-20. Vgl. TS 3187-92. Lies *evaṃparo°: evaṃ paro°* Th.
- 624) R *drṣṭas: nityas* SV (alle Versionen und Kommentare).
- 625) MS liest *anṛtārthatā: anityatā* Th, das metrisch jedoch nicht paßt.
- 626) Die Zeile wird auch TS 3186ab zitiert.
- 627) Lies mit MS *°bodhaye: °bodhakaḥ* Th.
- 628) Lies *ityādisapta°: ityādi sapta°* Th.
- 629) Das Stück der Pūrvapakṣa des TS, in dem gezeigt wird, daß es kein Erkenntnismittel "Überlieferung" für den

629) (Fortsetzung)

Allwissenden gibt, umfaßt die Verse TS 3186-3213, das sind 28 Verse. Nach Ratnakīrti, der hier den Anfang des Abschnittes zitiert, soll es aber 47 Verse umfassen. Es ist also nicht vollständig in den Pūrvapakṣa des TS übernommen. Vgl. FRAUWALLNER (1962) 82, wo gezeigt wird, daß zwischen den beiden Zeilen von 3186 zwei Verse fehlen; weitere 14 Verse haben in der Br̥haṭṭīkā hinter dem TS 3202 zitierten Vers gestanden. D. h. Ratnakīrti hat die Verse der Br̥haṭṭīkā nicht aus dem TS abgeschrieben, sondern selbst eingesehen.

630) R 30.18 = TSP 1030.18

631) TSP 1013.19-21: *upamānaṃ hi sādṛśyatadupādhiviṣayatvāt sadṛśapadārthagrahaṇānantarīyakam asannikṛṣṭārthagocaram, yathā - gavayagrahaṇadvāreṇa goḥ smarāṇam, na ca sarvajña-sadṛśaḥ kaścit...*

Vgl. auch Anm. 585.

632) Der Vers wird von Ratnakīrti fälschlich der Kārikā zugeschrieben. Nach FRAUWALLNER (1962) 82f. stammt er aus der Br̥haṭṭīkā. Der Teil ab ist auch TS 3214 zitiert (v. l.: R *kiñcid: kaścīd* TS; R *paśyema: dṛśyeta* TS; R *°sadrśaṃ: °sadrśaḥ* TS). Zitiert in Anantakīrtis Br̥haṭṣarvajñasiddhi 135.12-13.

633) Vgl. R 28.6-7.

634) Um welche Verse es sich hier handelt, ist nicht zu entscheiden, da im TS die Br̥haṭṭīkā nicht vollständig zitiert ist. Vgl. auch Anm. 629.

635) Vgl. das Kanon-Zitat TSP 1006.15: *sarvajño 'haṃ sarva-darśī, nāsti tathāgatasya kiñcid ajñātam*. Vgl. hierzu etwa Saddharmapunḍarīka-Sūtra (romanized and revised text of the

635) (Fortsetzung)

Bibliotheca Buddhica publication...by Prof. V. WOGIHARA  
and C. TSUCHIDA. Tōkyō 1934-35) 115.17-19: *aham imaṃ ca  
lokaṃ paraṃ ca lokaṃ samyak-prajñayā yathā-bhūtaṃ prajā-  
nāmi sarvajñaḥ sarva-darśī /*

636) Vgl. TS 3219-20. TSP 1014.25-1015.13: *yaḥ kaścid upa-  
deśaḥ sa vaktrjñānapūrvakaḥ, yathā harītakyaḍisaktyupa-  
deśaḥ / upadeśaś cāyaṃ buddhādīnāṃ dharmādyupadeśa itī  
svabhāva[1015]hetuḥ.*

637) Vgl. SV II 133-34:

*na cāpi smṛtyavicchedāt sarvajñaḥ parikalpyate /  
vigānāc chinnamūlatvāt kaiścid eva parigrahāt //*

*sarvajño 'sāv itī hy eva tatkāle tu bubhutsubhiḥ /  
tajjñānajñeyavijñānarahitair gamyate katham //*

und NR 64.24f.: *nanu buddhaḥ sarvajña itī astī lauki-  
kānām avicchinnā smṛtiḥ, ato 'stī buddhasya sarvajñatvam...*  
und Kāśikā I 131.8f.: *nanu astīyaṃ cirapravṛttā buddhaḥ  
sarvajña itī dṛḍhā smṛtiḥ, tad asyā eva buddher draḍhim-  
naḥ sarvajñapramāṇam anumāsyāmahe...*

Vgl. auch TS 3191.

638) Vgl. TS 3193 und TSP 1008.11: *aśeśaśiṣyajanadharmasyāne-  
kavidhacittacaritādīparijñānād.*

639) Nach °deśād ist mit MS, R<sup>1</sup> ein einfacher Daṇḍa zu setzen:  
doppelter Daṇḍa Th.

640) R 1.20

641) Vgl. R 29.18.

642) Vgl. R 4.24-5.3.

643) Im folgenden bietet Ratnakīrti anhangsweise einen Beweis für die Existenz des alles und jedes Wissenden, der schon 1.18 erwähnt wird.

644) R 31.13-20 wird zitiert in TBh (TBh<sup>1</sup> 62.7-15; TBh<sup>2</sup> 34.2-8) (v. l.: R *niścitarthava°: niścitartham va°* TBh<sup>1,2</sup> [zweimal]; R *paramparayā:pāraparyeṣa [vā]* TBh<sup>1,[2]</sup>; R *cedam: cedam vacanam* TBh<sup>1,2</sup>; R *sarvabhāva°: sarvadharmā°* TBh<sup>1,2</sup>; R *virodhaḥ: viruddhaḥ* TBh<sup>1,2</sup>; R *cānaikāntikaḥ: cānaikāntikatā* TBh<sup>1,2</sup>; R *°niścitarthavacanasya: °niścitarthasya* TBh<sup>1,2</sup>; R *°pūrvakatvāt: pūrvakatvena [°tvasya TBh<sup>2</sup>]* *pratyakṣānupalambhābhyām upalambhāt* TBh<sup>1,2</sup>).

645) Lies mit TBh<sup>1,2</sup> *sarvasaṃskārā: sarvajñasaṃskārā* R.

646) Logischer Grund ist das Übereinstimmen mit den Erkenntnismitteln und einen-bestimmten-Gegenstand-Besitzen.

647) Vgl. die Arbeit von MIMAKI (1976) zum Beweis der augenblicklichen Vergänglichkeit.

648) Das Gleichartige ist die Aussage "Feuer brennt".

649) KAJIYAMA (1966) 137 schlägt mit TBh<sup>1</sup> 62.13 die Konjektur *pramāṇasaṃvādinīś°: pramāṇanīś°* R vor, die hier sinnvoll ist.

650) Eine solche Beweisformel habe ich im PVBh noch nicht gefunden. Als Ansatz für den Beweis des alles und jedes Wissenden vgl. PVBh 165.2-3.

- 651) Das Thema wird in den erhaltenen Werken Jitāris nicht behandelt. Vielleicht wird es im verlorengegangenen Vedā-prāmāṇya, das Ratnakīrti 101.17 erwähnt, bearbeitet. Oder hat auch Jitāri eine Sarvajñasiddhi geschrieben?
- 652) Der Sinn dieses Verses ist mir nicht klar. Der zweite Teil läßt sich nicht konstruieren.
- 653) Für den Namen Ratimanmatha ist mir keine Belegstelle bekannt. Möglicherweise handelt es sich um einen Kāma. Vgl. Marie-Thérèse DE MALLMANN (1964) zum Namen Alimanmatha.
- 654) Vgl. KIRFEL (Symbolik des Buddhismus. Stuttgart 1959) S. 52 Mañjuvajra, S. 53 Mañjughōṣa, S. 53 Vāk, S. 53 und 56 Vādirāt, S. 55 Mañjukumāra. Vgl. ferner Sādhanamālā (Ed. BHATTACHARYA. 2 vols. Baroda 1925-28); GRÖNBOLD, G.: Die Mythologie des indischen Buddhismus. IN: Wörterbuch der Mythologie. Hrsg. A. W. HAUSSIG. Stuttgart [1961].
- 655) Handelt es sich bei dem Wort *jinadhūrdhara* um eine Apposition oder einen Eigennamen?  
Ergänze einen weiteren Daṇḍa.
- 656) R *ayam anubhavo: anubhavo* NK
- 657) R, J *yad: yathā* NK
- 658) R *°bhrānta°: °bhrānti°* NK
- 659) R *°hetujatvaṃ: °hetukatvaṃ* NK
- 660) R *yad: yathā* NK
- 661) R *°nānāsvabhāvair: °nānābhāvair* NK
- 662) *tu* fehlt NK.

663) NK 148.1-3 auch J 332.14-16 und R 73.8-9 zitiert.

Zu R 10.26-27 = NK 148.1-2 vgl. FRAUWALLNER (Beiträge zur Apohalehre II. Dharmottara. WZKM 44. 1937. 233-287) 277, Anm. 3, der zeigt, daß das Zitat in Vācaspatī Nyāyatāt-paryāṭikā (ed. Rajeśvar Śastri Drāvid. Benares 1925-26) II 288.9-21 (verbessert von FRAUWALLNER): *yathāha yac ca gṛhyate yac cādhyavasīyate te dve apy anyavyāvṛttī na vastunīti* an einen Satz in Dharmottaras Apohaprakaraṇa (f. 265b4) anschließt.

R E G I S T E R

1. W o r t v e r z e i c h n i s

*aṅga* 4.23

*atītabhavasiddhi* 3.15

*anavaśeṣajña* 1.9

*anāgatabhavasiddhi* 3.13

*andhakāranartana* 28.24

*abhāvapramāṇa* 28.18; 22; 30.27

*abhyāsa* 1.23; 3.18; 22; 23; 27; 4.3; 13; 16; 17; 29; 31;  
5.17; 22; 8.29; 9.17; 10.10; 11.11; 14.23; 15.9;  
14.15; 20; 26ff.

*ayogavyavaccheda* 4.26

*arthāpatti* 9.24; 28.6; 7; 8; 16; 30.24; 25; 26

*arhaccaramacitta* 3.12

*upamāna* 27.28; 30.18; 23

*upayuktasarvajña* 1.18; 18.30; 21.23; 28.12; 13; 31.11

*upāyajña* 6.9

*ekajñānasamṣargivastujñāna* 28.20/21

*kāraṇānupalambha* 7.19; 17.26; 18.7; 23.7

*kāraṇaviruddhakāryatva* 24.1

*kāraṇaviruddhatva* 23.33

*kāryakāraṇabhāva* 3.23; 27; 4.12; 14; 5.21

*kāryaviruddhakāryatva* 24.1

*kāryaviruddhatva* 23.33

*kāryaviruddhavyāptatva* 24.2/3

*caṇḍadevatāsparsā* 21.8

*cetoguṇa* 1.20; 23; 26; 3.22; 23; 25; 4.30; 32

*trayī doṣajāti* 4.1; 29.19

*trayodaśavikalpa* 2.6

*trividhadoṣajāti* 5.4

*trividhapratyakṣānupalambha* 3.26/27

*trividhaliṅga* 7.15

*truṭyadrūpa* 17.11; 23.1

*dattajalāñjali* 11.11

*daśā* 4.24; 22.29

*devatādhipatya* 21.29

*dharmajña* 1.9

*dharmajñatva* 1.11

*nāntarīyaka* 23.24; 30.18

*nairghṛṇya* 6.4

*pakṣadharmatābalataḥ* 4.27

*paralokaprasādhana* 3.8

*parasparaparihārasthiti (lakṣaṇavirodha)* 23.22; 25

*paryudāsavṛtti* 28.19

*pratipakṣa* 2.31; 13.15; 16; 17.24

*pratyakṣānupalambha* 3.23; 5.21; 18.12; 13

*pravṛttinimitta* 16.33

*prasajyavṛtti* 28.19

*prātibha* 11.21

*prāsarpaka* 11.23; 19.26

*buddhimadanumāna* 5.27

*bhāvanā* 10.11

*bhāvanāprakarṣa* 10.17; 19; 29; 11.1; 12; 16; 12.28; 13.23;  
14.5; 16.14; 18.3; 19.12

*munibhaṅḡaniśācarāḥ* 26.6

*yogipratyakṣa* 14.17; 16.4; 11; 19.13

*yogyānupalambha* 7.17

*rāga* 26.24; 26

*vipakṣābhyāsa* 5.33

*viparītabhāvanā* 5.23; 6.4; 16.14/15

*viśādābhatva* 14.26

*vyāpakaviruddhakāraṇopalambha* 27.15

*vyāpakaviruddhakāryatva* 24.1; 26.9

*vyāpakaviruddhatva* 23.32/33

*vyāpakaviruddhavyāptatva* 24.2

*vyāpakaviruddhopalabdhi* 3.5; 18.7

*vyutthāna* 15.18

*vyutpattinimitta* 16.33

*śuddhalaukikavikalpa* 24.10; 25.9

*saṃmukhībhāva* 24.10; 25.9

*sarvajña* 1.2ff.

*sarvajñānavant* 4.22

*sarvavid* 1.8; 4.18; 29.3; 8

*sarvavedin* 25.16

*sarvasarvajña* 1.13; 18; 21.24; 26; 28.13; 31.12; 22

*sarvasarvajñadohada* 1.18

*sarvasya vedaka* 1.17

*sahānavasthāna(virodha)* 23.23; 29

(*artha*)*sākṣātkāritva* 8.27; 10.13

*sākṣātkāra* 10.13

*sākṣātkārin* 10.12

*sādarānirantaradīrghakālābhyāsaśahitacetoguṇa* 1.20; (26);  
3.25; (15.10)

*sādhyaviparyayavyāpti* 13.8

*sphuṭābhatva* 4.25; 26; 5.2

*sphuṭībhāvayogya* 1.20; 4.4; 32

*svabhāvaviruddhavyāptatva* 24.1/2

*svaviruddhopalabdhi* 11.28; 17.19

*svargasādhana* 18.23; 29

*hastakatyāga* 19.11; 21.26

2. N a m e n v e r z e i c h n i s

(Vārttika-)Alaṅkāra 25.18

ācārya (= Dharmakīrti) 1.13

Upaniṣad 30.3

Kaṇikā 10.15

Kapila 6.14

Kārikā (= Ślokavārttika) 7.24; 8.5; 23.18; 24.21; 27.10;  
29.13; 30.7; 21; 29

kāśīkākāra (= Sucaritamiśra) 9.20; 18.7; 18; 24.14

Kumārila 1.9; 28.1

guravaḥ (= Jñānaśrīmitra) 27.5

Gosava 26.4

Jitāri 31.22

Tārā 1.4

Trilocana 14.16

naiyāyika 4.14

(Nyāya-)Kaṇikā s. Kaṇikā

Nyāyaprakīrṇa(ka) 14.16; 20.22

Nyāyabhūṣaṇa 21.21

nyāyabhūṣaṇakāra (= Bhāsarvajña) 15.28

Pratyakṣasūtra (= Mīmāṃsāsūtra 4) 9.20

(Pramāṇa)vārttika s. Vārttika

(Pramāṇavārttika)bhāṣya s. Bhāṣya

Buddha 24.26; 25.5; 31.3

Bṛhaṭṭīkā 8.8; 30; 23.15; 24.16; 28; 30.14; 29

*bauddha* 30.29; 31.7

Bhaṭṭa (= Kumārila)bhaṭṭa 6.13

Bhāṣya 22.9

*bhāṣyakārīyaḥ* 31.22

Mañjukumāra 31.31

Mañjughoṣa 31.30

Mañjuvāk 31.30

Mañjuvajra 31.29; 30

Mañjuśrī 31.31

Yogaśāstra 9.25

*yogācāra* 21.21

Ratimanmatha 31.28

Ratnakīrti 31.27

Vācaspati 10.15; 18.7; 19.5

Vādirāṭ 31.31

Vārttika 22.1

Veda 1.10; 26.3; 6; 27.27; 29.14

Śāstra (= Yoginirṇayaprakaraṇa) 22.16

Sarvajñasiddhi 31.32

Sugata 6.11; 14; 23.11

*saugata* 14.21; 16.11; 31.1

*sautrāntika* 16.1

### 3. Z i t a t e n v e r z e i c h n i s

#### Kāśikā

133.10-12 = R 24.14-15

277.17-218.13 = R 9.20-10.14

#### Tattvasaṃgraha

122 = R 29.5-6

3612 = R 25.23-24

3613 = R 25.25-26

3614 = R 25.27-28

3616 = R 25.29-30

3617 = R 26.1-2

#### Nyāyakaṇikā

147.10-152.22 = R 10.15-14.15

#### Nyāyaprakīrṇaka

R 14.16-15.27

#### Nyāyabhūṣaṇa

172.9-173.8 = R 15.28-16.11

#### Pramāṇavārttika

II 30 = R 4.20-21

II 32 = R 1.16-17 (18.31)

III 285 = R 10.7-8

III 305ab = R 20.31

III 532b-d = R 21.2-3

III 532d = R 23.6

Brhattikā

- (TS 3127) = R 1.11-12  
(TS 3148) = R 6.14-15  
(TS 3156) = R 23.16-17  
(TS 3159) = R 8.31-32  
(TS 3160) = R 9.1-2  
(TS 3161) = R 8.9-10  
(TS 3162) = R 8.11-12  
(TS 3163) = R 9.8-9  
(TS 3164) = R 9.10-11  
(TS 3165) = R 9.12-13  
(TS 3166) = R 9.14-15  
(TS 3167) = R 9.16-17  
(TS 3168) = R 9.18-19  
(TS 3169) = R 9.3-4  
(TS 3170) = R 9.5-6  
(TS 3185cd) = R 29.26  
(TS 3186ab) = R 30.15  
(TS 3215) = R 28.2-3  
(TS 3239) = R 24.17-18  
(TS 3240) = R 24.29-30  
(TS 3241) = R 24.31-32  
(TS 3242) = R 25.1-2  
(TS 3243) = R 25.3-4  
(TS 3244) = R 25.5-6  
(TS 3245) = R 25.7-8

R 30.22-23

Vārttikālaṅkāra

133.29-30 = R 22.10-13

Ślokavārttika

- II 112 = R 7.25-26
- II 113 = R 7.27-28
- II 114 = R 8.6-7
- II 116 = R 29.14-15
- II 117 = R 29.16-17
- II 118 = R 30.8-9
- II 119 = R 30.10-11
- II 120 = R 30.12-13
- II 132 = R 23.19-20
- II 137 = R 27.11-12
- II 138 = R 24.22-23
- II 139 = R 24.24-25
- II 140 = R 24.26-27

Śvetāśvatara-Upaniṣad

- 3.19 = R 27.26

Sarvajñasiddhi (Jñānaśrīmitra)

- R 2.13-16
- R 2.23-26
- R 2.27-28
- R 4.29-30
- R 6.1-4
- R 6.6-9
- R 6.17-20
- R 27.6-9



## IMPRESSUM

Verleger: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien,  
Maria Theresien - Straße 3/4/26, 1090 Wien

Herausgeber und für den Inhalt verantwortlich: Prof. Ernst Steinkellner,  
Reisnerstraße 6, 1030 Wien

Druck: Hochschülerschaft an der Universität Wien, Wirtschaftsbetriebsges.m.b.H.,  
Berggasse 5, 1090 Wien



WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

Heft 1 (1977) :

Ernst Steinkellner : Verse-Index of Dharmakīrti's Works  
(Tibetan Versions). ö.S. 200.-

Heft 2 (1978) :

Lobsang Dargyay : Die Legende von den Sieben Prinzessinnen  
(Saptakumārikā-Avadāna). ö.S. 200.-

Heft 3 (1979) :

Piotr Klafkowski : The Secret Deliverance of the Sixth Dalai  
Lama, as narrated by Dharmatāla. ö.S. 200.-