

# OAG AKTUELL

---

Gregor Paul

---

## Zur buddhistischen Logik und ihrer Geschichte in Japan



Nr. 56 · TOKYO 1992

---

DEUTSCHE GESELLSCHAFT  
FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS

Die Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) wurde 1873 in Tōkyō gegründet, um "die Länder und Völker Ostasiens (insbesondere Japan) zu erforschen und Kenntnisse darüber zu verbreiten". Zu diesem Zweck veranstaltet sie Vorträge und gibt Publikationen heraus, um auf diese Weise ihren Mitgliedern und anderen Interessierten ein Forum zur Verbreitung der Ergebnisse ihrer Arbeit zu bieten. Hierbei bemüht sie sich um ein möglichst weites Spektrum von Ansichten. Aus ihren Veröffentlichungen kann nicht auf eine wie immer geartete Meinung der OAG geschlossen werden.

Die Reihe *OAG aktuell* erscheint in unregelmäßigen Abständen und geht allen Mitgliedern der OAG kostenlos zu. Soweit die jeweilige Auflage reicht, steht sie auch anderen Interessenten zur Verfügung.

Die Manuskripte für die Reihe *OAG aktuell* gehen in der Regel auf Vorträge zurück, die in der OAG Tōkyō gehalten wurden.

Das vorliegende *OAG aktuell* beruht auf einem Vortrag, der am 15.5.1991 in der OAG Tōkyō gehalten wurde.

Redaktion: Dr. Ulrich Pauly

Copyright © 1992 Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG), Tōkyō, Japan  
Printed in Japan by Komiyama Printing Co.,

März 1992

ISSN 0915-8790

## Zur buddhistischen Logik und ihrer Geschichte in Japan

GREGOR PAUL

### Vorwort

Die Anmerkungen brauchen nur dann gelesen zu werden, wenn man sich für detaillierte fachwissenschaftliche Informationen interessiert, nach Erläuterungen von Fachausdrücken sucht oder Stellenangaben von Zitaten sehen möchte. Im übrigen habe ich mich darum bemüht, den Haupttext so verständlich zu formulieren, wie es mir bei dem teilweise sehr akademischen Charakter der Materie möglich war – einer Materie freilich, die längst eine gründliche und dabei auch möglichst verständliche Erörterung verdient hätte, ist sie doch seit Jahrzehnten Gegenstand eines verbissenen ideologischen Streits, der sich weithin aus Unkenntnis nährt und der nichtsdestoweniger – oder gerade deshalb – auch eine breitere Öffentlichkeit fasziniert und beeinflusst. Gibt es überhaupt noch eine größere deutsche Buchhandlung, in der sich kein Titel über die unergründliche Andersartigkeit asiatischer Logik findet?

## I Über die Ansicht, es gebe eine spezifisch japanische oder gar spezifisch östliche Logik

Eines der hartnäckigsten und zugleich absurdesten Vorurteile, die über "japanisches" oder gar "östliches Denken" bestehen, ist die Ansicht, daß es eine spezifisch japanische oder östliche Logik gebe. Selbst ein so klarer Kopf wie Katō Shūichi behauptet, daß japanische Kultur dazu tendiere "Logik zu vermeiden". Sie sei eher ästhetischer Ausdruck reinen Gefühls<sup>1</sup>. Nach Nakamura ignoriert die buddhistische Schule der drei Sastrer (j. Sanron-shū) den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (Tertium non datur), das Prinzip, wonach ein X entweder Y oder nicht Y ist<sup>2</sup>. Weinmayr zufolge gilt dasselbe für Nishida Kitarō (1870-1945), den Begründer der Kyōto-Schule. Weinmayr bezeichnet den Satz vom ausgeschlossenen Dritten als Gesetz "europäischer Logik". Shimomura, ein Vertreter der Kyōto-Schule, behauptet summa summarum:

"Jedenfalls ist klar: Die Logik, welche die faktischen Gedanken der Japaner ermöglicht, kann durch den Satz des ausgeschlossenen Dritten nicht näher bestimmt werden. . ."<sup>3</sup>

Solche Vorurteile sind in erster Linie von psychologisch-soziologischem sowie politischem Interesse. Sie dokumentieren individuelle, kulturelle und nationale Identifikationsprobleme<sup>4</sup>. Soweit sie sachliches Interesse verdienen, beziehen sie sich wie die Äußerungen Nakamuras und Weinmayrs auf Argumentationsstrukturen in buddhistischen oder durch buddhistische Philosophie bestimmten Texten und dabei vor allem auf die Bewertung und Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Ich werde diesem Prinzip deshalb

besondere Aufmerksamkeit widmen. Zunächst jedoch sind einige grundlegende Erwägungen angebracht.

## II Die Anerkennung universaler logischer Gesetze als Voraussetzung interkultureller Studien

Ich habe wiederholt dargelegt, daß es hinsichtlich einer so fundamentalen Fähigkeit und Praxis, wie es die logische Reflexion ist, keine signifikanten Unterschiede zwischen Kulturen oder Philosophien verschiedener Kulturen gibt und dabei folgende Punkte hervorgehoben<sup>5</sup>.

1. Die Fähigkeit zum logischen Denken ist dem Menschen angeboren. Sie gehört zu den stärksten Anlagen des Homo sapiens. Ohne sie zu entwickeln und einzusetzen, kann kein Mensch überleben. Das zeigt bereits das Verhalten dreijähriger Kinder, die einem langsam heranfahrenden Auto ausweichen<sup>6</sup>. Wird also das Wort "logisch" in seiner normalen Bedeutung verwendet, in der es Strukturen bezeichnet, die mit logischen Regeln übereinstimmen, so ist die Rede von "unlogischen Kulturen" unsinnig. Mit logischen Regeln meine ich vor allem das Prinzip der Identität (A ist A), das Prinzip der Widerspruchsfreiheit (A ist nicht Nicht-A) und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

2. Wollen wir eine fremde Kultur verstehen, so müssen wir voraussetzen, daß ihre Mitglieder logisch denken können und es im allgemeinen auch tun. Dies ist im übrigen ein unumgängliches methodologisches Prinzip allen Verstehens überhaupt. Wenn wir beispielsweise einen Text interpretieren, dann müssen wir davon ausgehen, daß er in bestimmter Hinsicht den Regeln der Logik folgt. Sonst könnten wir ihm gar keinen Sinn abgewinnen. Dasselbe gilt für Übersetzungen, die ja Spezialfälle von Interpretationen sind. Wir lesen damit

keineswegs Logik in den Text. Wir fallen auch keinem Circulus vitiosus zum Opfer; denn unser Ansatz erlaubt den Schluß, daß ein bestimmter Text völlig unverstänlich sei, was dann in der Tat bedeuten kann, daß der Text nicht nur Regeln der Logik verletzt, sondern Regeln folgt, die von denen der Logik völlig verschieden sind. Der erste Fall ist unwichtig, da wir z.B. auch mathematische Regeln verletzen. Im zweiten Fall aber wären wir unfähig, die von den Regeln der Logik gänzlich abweichenden Prinzipien anzugeben. Ich kenne keine Interpretation, die zu dem Schluß gekommen wäre, daß ein Text durch solch mysteriöse Regeln bestimmt sei, geschweige denn eine ganze Kultur. Gewiß haben einige Daoisten und Zen-Jünger logische Regeln attackiert. Das taten auch einige westliche Philosophen. Doch wann immer sie versuchten, dabei zu überzeugen, mußten sie selbst logische Regeln anwenden.

3. Fundamentale logische Regeln wurden nicht nur im alten Griechenland, sondern auch im vorchristlichen China des vierten Jahrhunderts und im Indien der Zeitenwende formuliert. Sie sind miteinander vereinbar und teilweise äquivalent<sup>7</sup>. Die in China entstandene spätmohistische Logik enthält Formulierungen der drei oben genannten logischen Regeln. Dies zeigt im übrigen auch an, daß Logik sprachunabhängig ist<sup>8</sup>. Chinesisch geschriebene philosophische Texte sind ebenso konsistent oder inkonsistent wie etwa deutsch geschriebene Erörterungen. Wie wichtig diese Einsicht für ein Verständnis der traditionellen Philosophie in Japan ist, wird klar, wenn man sich bewußt macht, daß es sich bei ihr weithin um chinesisches geschriebene Texte handelt.

Lehrstücke sogenannter indischer Logik, die in jeder logisch relevanten Hinsicht mit aristotelischen Logik-Theorien übereinstimmen, wurden von chinesischen und schließlich japanischen Logikern übernommen.

Sie erreichten Japan in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts und wurden in der Nara-Zeit (710-94) zum Gegenstand ausgedehnter Studien – ein Sachverhalt, dessen philosophiegeschichtliche Relevanz gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann und der gleichwohl in deutschsprachigen Studien über Philosophie in Japan nie erörtert wird. Der Transfer "indischer" Logik wäre unmöglich gewesen, wenn nicht eine universal gültige Kernlogik existierte.

Mathematische Theoreme wie der Satz des Pythagoras wurden unabhängig voneinander in Ägypten, Mesopotamien, Griechenland und China formuliert. Auch das dokumentiert, daß überall dieselben logischen Gesetze gelten.

4. Die Existenz explizit formulierter Theorien über Logik und das Interesse an solchen Theorien dürfen nicht mit logischer Kompetenz und faktischer Anerkennung oder Nicht-Anerkennung logischer Gesetze verwechselt werden. Ein Mensch mag äußerst scharfsinnig sein und brillant argumentieren, ohne sich dabei im mindesten für Theorien der Logik zu interessieren. In der Tat sind in China und Japan erheblich weniger Untersuchungen über Logik geschrieben worden als in Europa.

5. Poetische, literarische und unsystematische Ausdrucksweisen dürfen nicht mit logischer Inkonsistenz verwechselt werden. Kein kompetenter Leser würde die folgenden Verse aus Goethes *Faust* als inkonsistent ansehen. Er würde sie sogleich als Metaphern identifizieren.

"Grau, lieber Freund, ist alle Theorie,  
Und grün allein des Lebens goldner Baum."

Termini wie "logisch", "ästhetisch" oder "emotional" sind ungeeignet, wichtige Kulturunterschiede zu



beschreiben. Man mag sie so feinsinnig "definieren", wie man will: gewöhnlich werden sie in einem Sinn verstanden, der ihre normale Bedeutung einschließt. Sie täuschen ein Ausmaß und eine Gewichtigkeit kultureller Unterschiede vor, die es nicht geben kann und erschweren so interkulturelles Verstehen. Da ein Terminus wie "logisch" im allgemeinen mit der Absicht verwendet wird, logische Gesetze zumindest mit zu bezeichnen, wird sein Gebrauch noch problematischer. Beispiele, in denen eine solche Bedeutung explizit ausgeschlossen wäre, kenne ich nicht, und wenn es sie gäbe, so wären sie kaum überzeugend. In der Tat: Wann immer Termini wie "Logik" und "logisch" dazu dienen sollen, wichtige kulturelle Unterschiede zu bezeichnen, rufen sie Vorstellungen fast mysteriös fremdartiger Welten hervor.

Was für den Terminus "logisch" gilt, gilt in ähnlicher Weise für die als Gegenbegriffe verwendeten Termini "ästhetisch" und "emotional". Einmal sind sie keine echten Gegenbegriffe und deshalb irreführend. Wie unter Punkt 5 angesprochen, sind logische Konsistenz und ästhetische Ausdrucksweise ja durchaus miteinander vereinbar. Ein japanisches Gedicht kann in logisch einwandfreier Weise philosophische Gedanken ausdrücken. Der Heian-zeitliche (794-1185) Roman *Genji monogatari* enthält argumentative Passagen, in denen überzeugend Grundzüge einer ästhetischen Theorie dargestellt werden<sup>9</sup>. Ferner gilt, daß Gegenbegriffe eines fehlerhaften Begriffs schon aus rein logischen Gründen selbst fehlerhaft sein müssen. Wenn "schwarz" Gelb bezeichnet, dann bezeichnet "nicht schwarz" Nicht-Gelb und unter anderem auch Schwarz.

### III Buddhistische Logik

#### III.1 Der Begriff

Selbst gute Nachschlagewerke identifizieren den Begriff "buddhistische Logik" einfach mit dem Sanskrit-Konzept *hetu-vidyā* (ch. *yin ming*, j. *immyō*)<sup>10</sup>. Das ist irreführend; denn *hetu-vidyā* oder *immyō* ist eine Argumentationstheorie, die im übrigen nur insofern "buddhistisch" ist, als sie in erster Linie der überzeugenden Darstellung, Verteidigung und Propagierung buddhistischer Lehren dienen soll. Allgemein gesagt, geht es ihr darum, wie eine erfolgreiche Disputation zu führen sei. Dabei erörtert *hetu-vidyā* auch solch psychologische und pragmatische Aspekte wie die Frage, unter welchen Bedingungen und in welcher Situation welche Art des Auftretens und Verhaltens besonders überzeugend wirke. Darüber hinaus behandelt die Disziplin erkenntnistheoretische Probleme wie die Frage nach den Quellen sicherer Erkenntnis. Theorien der Logik, d.h. Theorien logisch konsistenter Rede und logischer Folgerung, bilden nur einen Teil der gesamten Argumentationstheorie. Wenn ich im folgenden von buddhistischer Logik spreche, dann stets im strengen Sinn des Terminus. Wenn ich von der Logik eines Philosophen oder einer Schule rede, so meine ich stets die entsprechenden Theorien der Logik.

#### III.2 Der Weg der buddhistischen Logik von Indien nach Japan

Buddhistische Logik geht weithin auf Lehren zurück, die seit etwa 100 n. Chr. in der brahmanischen Tradition entwickelt wurden<sup>11</sup>. Wie Vidyabhusana nachzuweisen sucht, wurden diese Theorien durch die Aristotelische Logik beeinflusst. Das gilt insbesondere für das Konzept des Syllogismus. Nach Vidhyabhusana

war auch Dignāga (j. Jinna), der Ende des 4. bis Mitte des 5. Jahrhunderts lebende, vielleicht bedeutendste buddhistische Logiker überhaupt, durch aristotelische Lehren beeinflusst<sup>12</sup>. Es sind vor allem Dignāgas Ideen, die im 7. Jahrhundert über China nach Japan gelangten. Auch falls Vidyabhusana irrt, bleibt richtig, daß die Logiken Aristoteles' und Dignāgas in jeder logisch relevanten Hinsicht äquivalent sind. Im Grunde überrascht das nicht. Ich erinnere nur daran, daß dasselbe auch für aristotelische und Mohistische Logik gilt<sup>13</sup>.

Im übrigen ähneln sich auch die Umstände, in denen die Logiken in Griechenland, Indien und China entwickelt wurden, sowie die dabei verfolgten Ziele. Es waren Zeiten ungemein reger und scharfer intellektueller Auseinandersetzungen. Dies führte nicht nur zu einem Niveau der Argumentation, wie es selten wieder erreicht worden ist: es entstand auch das Bedürfnis, praktikable Regeln effizienter Diskussionsführung zusammenzustellen, und d.h. eben auch, Logiken zu formulieren. Wie Nāgārjunas (j. Ryūju, um 200) Erörterungen zeigen, hatte freilich schon die pure Anwendung der Logik deutlich logischen Charakter. Auch ohne Studien der Logik muß dieser Charakter für die japanischen Gelehrten der Asuka- und Nara-Zeit unübersehbar gewesen sein.

Dignāgas *Nyāyamukha* und Samkarasvāmins (j. Shōkarashu, 6. Jh.) *Nyāyapravesa*, eine Einführung in die Logik Dignāgas, wurden von Xuan Zang 647 und 649 ins Chinesische übersetzt, und zwar als *Yin ming zheng li men lun* (j. *Immyō-shōrimon-ron*) und *Yin ming ru zheng li lun shu* (j. *Immyō-nishōri-ron*)<sup>14</sup>. Kui Ji (j. Kiki oder, mit seinem Ehrennamen, Jion-daishi, 632–682), der bekannteste Schüler und Mitarbeiter Xuan Zangs, schrieb einen umfassenden Kommentar zum *Nyāyapravesa*, der als *Yin ming da shu* (j. *Immyō-*

*daisho*), als "Großer Kommentar zur buddhistischen Argumentationstheorie" bekannt wurde<sup>15</sup>. Wie kein anderer Text sonst bestimmte er die weitere Geschichte buddhistischer Argumentationstheorie und Logik in China und Japan<sup>16</sup>.

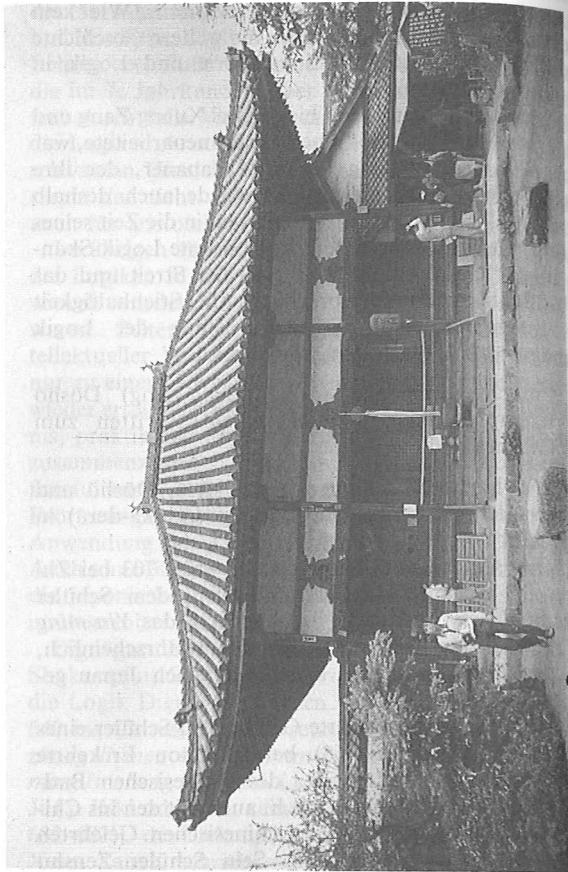
Dōshō, der von etwa 653 bis 660 bei Xuan Zang und Kui Ji studierte bzw. mit ihnen zusammenarbeitete, war nach der Überlieferung der erste Japaner, der ihre Logiktheorien kennenlernte. Er wurde auch deshalb mit diesen Theorien konfrontiert, weil in die Zeit seines Aufenthalts in Chang'an der berühmteste Logik-Skandal in der Geschichte Chinas fiel, der Streit und das halb-öffentliche Streitgespräch um die Stichhaltigkeit der Interpretationen, die Xuan Zang der Logik Dignāgas gab<sup>17</sup>. Nach dem *Shoku-nihongi*

"machte Tripitaka (d.h. Xuan Zang) Dōshō Exemplare aller buddhistischen Schriften zum Geschenk, die er besaß"<sup>18</sup>.

Dōshō folgten 658 Chitatsu und Chitsū. Dōshō und Chitatsu lehrten später am Gangōji (Asuka-dera) in Asuka.

Chihō, Chiran und Chiyū, die ab etwa 703 bei Zhi Zhou (j. Chishū, 688–721) studierten, dem Schüler eines Schülers von Kui Ji, brachten u.a. das *Yin ming da shu* mit zurück, doch es ist unwahrscheinlich, daß der Text damit zum ersten Mal nach Japan gelangte<sup>19</sup>.

Etwa 716 bis 734 studierte Gembō, ein Schüler eines Schülers Chihōs (gest. 766), bei Zhi Zhou. Er kehrte mit "einem kompletten Satz des Chinesischen Buddhistischen Kanons" heim<sup>20</sup>, d.h. auch mit den ins Chinesische übersetzten und von chinesischen Gelehrten verfaßten logischen Arbeiten. Sein Schüler Zenshu (723–797) schrieb dann 781 einen umfassenden Kom-



Der Asuka-dera (Gangōji) in Asuka, Präfektur Nara. Hier wirkten Dōshō u. a. frühe Hossō-Meister (Foto: U. Pauly, August 1971)

mentar zu *Kui Jis Yin ming da shu*, das *Immyō-ron-sho-myōitō-shō*<sup>21</sup>. Es ist die älteste erhalten gebliebene logische Untersuchung, die in Japan entstand. Vor Zenshu hatte u. a. Kōjin (-767?) einen Kommentar verfaßt, der jedoch nach der Heian-Zeit verloren ging<sup>22</sup>.

### III.3 Die Gestalt der Logik, die in Japan Eingang fand

Spätestens seit etwa 710 also setzten sich japanische Gelehrte intensiv mit buddhistischer Logik auseinander. Doch ist es wahrscheinlich, daß schon vorher vereinzelt Logik-Studien betrieben wurden, und zwar unter anderem deshalb, weil sie nach Xuan Zangs Auffassung integraler Teil der von ihm favorisierten Nur-Bewußtseins-Lehre (j. Yuishiki- oder Hossō-Lehre) waren. Zudem erzwang die Auseinandersetzung mit den grundlegenden Texten aller im siebten Jahrhundert in Japan eingeführten Schulen buddhistischer Philosophie<sup>23</sup> und insbesondere der Sanron-shū bewußtes und angestregtes logisches Denken. Sie tut es noch heute<sup>24</sup>.

Diese Texte sind zwar keine Arbeiten über Logik, aber sie wenden logische Regeln in einer Form an, die zugleich die logische Struktur der Regeln explizit macht. D.h. sie formulieren so, daß der Gesetzescharakter der jeweils befolgten Regeln mitausgedrückt wird. Das gilt auch für den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Wie gesagt, behaupten ja viele Interpreten der Sanron-Lehre, daß sie dessen Gültigkeit bestreite.

Das *Kusha-ron*, Xuan Zangs Übertragung des *Abhidharmakosa*<sup>25</sup>, die zum Grundtext der Kusha-Schule wurde, widerlegt die These, daß es einen ersten Anfang gebe, indem es sie zum Widerspruch, d.h. ad absurdum führt.



Xuan Zang mit der Bücherkniepe auf dem Heimweg von Indien nach China  
(Steinabreibung. Foto des Autors, Juni 1985)

“Wenn man annimmt, daß es einen Anfang gibt, dann muß der Anfang ohne Ursache sein. Wenn aber der Anfang ohne Ursache ist, dann muß alles andere von selbst entstehen. Nun sieht man jedoch . . . , daß Keime . . . aus Samen . . . als Ursache entstehen . . . Daher ist es gewiß nicht der Fall, daß die Gegebenheiten ohne Ursache zustandekommen. Die Lehre von einer ewigen Ursache (Gott usw.) ist. . . bereits früher zurückgewiesen worden”<sup>26</sup>.

#### Der Satz

“man kann sich Zweifel und Sicherheit, Leid und Lust, Liebe und Haß usw., die einander ihrem Merkmal nach entgegengesetzt sind, nicht als gleichzeitig vorstellen”<sup>27</sup>,

ist eine exemplarische Formulierung des Prinzips der Widerspruchsfreiheit. Da er eine Behauptung begründen soll, liegt sein Sinn eben darin, ein Argumentationsprinzip wiederzugeben.

Im folgenden Einwand gegen die Annahme eines substantiellen Ich spielt das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten eine entscheidende Rolle:

“Falls eine Person etwas wirklich Seiendes ist, das ein eigenes Wesen (Ich) besitzt . . . , so muß sie entweder aufgrund von Bedingungen oder unabhängig von Bedingungen entstanden sein. Im ersten Fall ist sie nicht ewig, wie . . . behauptet. . . Im zweiten Fall nimmt man ganz offensichtlich eine nicht-buddhistische Position ein . . .”<sup>28</sup>

Nach dem *Jōjitsu-ron*, der kurz nach 400 entstandenen chinesischen Übersetzung des *Satyasiddhi-sāstra*, dem grundlegenden Text der Jōjitsu-Schule, ist

es ein Widerspruch, das Nirvana als Gegebenheit zu betrachten.

“‘Sein’ ist nur ein anderer Name für ‘Gegebenheit’. Das Nichtsein der Gegebenheiten der fünf Gruppen (sc. von Daseinselementen) nennt man Nirvana. Das Nichtsein also hier als Sein zu bezeichnen, das ist unmöglich.”

Es schließt sich das Argument an, daß andernfalls weitere Gegebenheiten angenommen werden müßten, deren Nicht-Existenz außer Zweifel steht. D.h. man würde einer allgemeingültigen Erkenntnis widersprechen.

“Man spricht nämlich von Nirvana, weil es die Vernichtung (sc. des Seins) ist. Wenn z.B. ein Kleid vernichtet wird, gibt es weiterhin keine gesonderte Gegebenheit. Denn andernfalls müßte es auch gesonderte Gegebenheiten wie die der Vernichtung des Kleides geben.”<sup>29</sup>

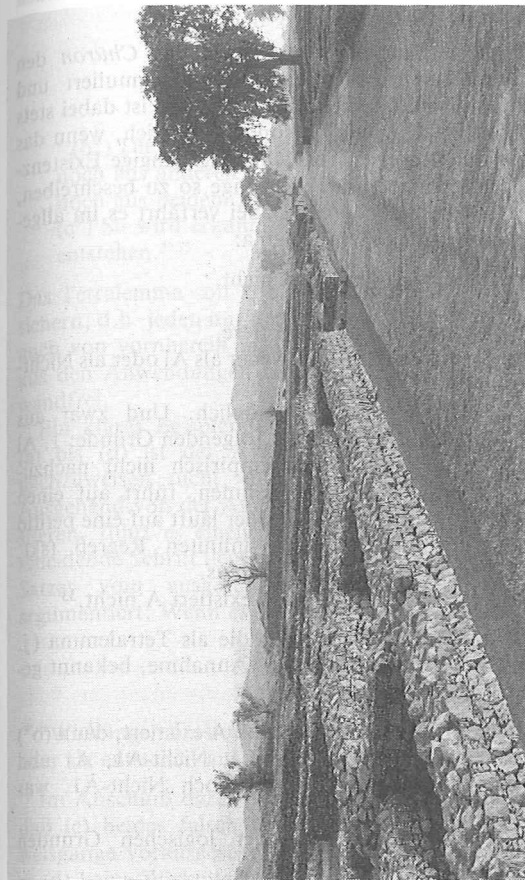
Nāgārjuna beeinflusste die Geschichte buddhistischer Philosophie in Japan wie kaum ein zweiter. Sein *Chūron*<sup>30</sup>, der wichtigste Text der Sanron-Schule, enthält unter anderem die folgenden exemplarischen Formulierungen des Widerspruchsfreiheitsprinzips:

法若實有則不應無。

“Existieren die Dharma (j. *hō*, die Daseinselemente oder Entitäten) wirklich, so können sie nicht nicht existieren.”<sup>31</sup>

Dieser Satz ist auch eine Formulierung oder Anwendung des Gesetzes der doppelten Negation, wonach “nicht Nicht-A” dasselbe bedeutet wie “A”.

有與無相違。



Taxila in Gandhara. Hier soll im 2. Jh. n. Chr. Nāgārjuna gelehrt haben  
(Foto: U. Pauly, Januar 1991)

“Existenz (j. *u*) und Nicht-Existenz (j. *mu*) bilden einen Widerspruch (j. *sōi*)”<sup>32</sup>.

Zahlreiche Beispiele zeigen, wie das *Chūron* den Satz vom ausgeschlossenen Dritten formuliert und anwendet. Die Gültigkeit dieses Prinzips ist dabei stets vorausgesetzt. Das wird besonders deutlich, wenn das *Chūron* nachzuweisen versucht, daß gängige Existenzbegriffe ungeeignet sind, die Dinge so zu beschreiben, wie sie wirklich existieren. Dabei verfährt es im allgemeinen nach folgendem Schema:

Behauptung: A existiert nicht.

Beweis:

- (a) Angenommen, A existiere.
- (b) Dann existiert A entweder als A1 oder als Nicht-A1.
- (c) Dies ist jedoch unmöglich. Und zwar aus mindestens einem der folgenden Gründe: 1. A1 und Nicht-A1 sind empirisch nicht nachzuweisen. 2. Sie anzunehmen, führt auf einen Widerspruch (j. *sōi*) oder läuft auf eine *petitio principii* oder einen infiniten Regreß (skt. *anavasthā*, j. *mugū*) hinaus.
- (d) Schlußfolgerung: Also existiert A nicht.<sup>33</sup>

Statt b und c findet sich auch die als Tetralemma (j. *shiku-fumbetsu*), als vierteilige Annahme, bekannte gewordene Argumentationsform:

Wenn man (a) annimmt, daß A existiert, dann (b\*) existiert A entweder als A1, Nicht-A1, A1 und Nicht-A1, oder weder A1 noch Nicht-A1, was jedoch (c\*) aus empirischen oder logischen Gründen unmöglich ist.<sup>34</sup>

Ein Beispiel lautet:

諸法不自生、  
亦不從他生、  
不共不無因、  
是故知無生。

“(b\*) Die Dharma entstehen weder von selbst noch aus anderen

noch aus beidem noch grundlos.

(c\*) So wird erkannt, daß sie gar nicht entstehen.”<sup>35</sup>

Das Tetralemma soll kombinatorische Vollständigkeit sichern, d.h. jeden nur denkbaren Fall erfassen, mag er auch von vornherein unsinnig erscheinen. Wie gerade aus den Anwendungen hervorgeht, ist es logisch einwandfrei.

Ein klares Beispiel für das Argumentationsschema (a) bis (d) ist der Abschnitt, in dem das *Chūron* nachzuweisen sucht, daß es keine Wirkungen gibt. Ausgehend von der Annahme (a), daß Wirkungen existieren, führt es einen Widerspruchsbeweis. Der entscheidende Schritt liegt dabei (b) in der Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Der Text argumentiert: Wenn es Wirkungen gibt, so gilt:

果爲從緣生、

爲從非緣生。

“Wirkungen entstehen entweder aus Bedingungen, oder sie entstehen aus Nicht-Bedingungen.”<sup>36</sup>

Im Anschluß daran versucht das *Chūron* zu zeigen, daß (c) beides falsch ist. Die Korrektheit dieser Beweisgänge vorausgesetzt, folgt dann unmittelbar, daß es (d) keine Wirkungen geben kann. Es ist völlig klar,

daß das Zitat den Satz vom ausgeschlossenen Dritten nicht infrage stellt. Wie viele ähnlich lautende Passagen besagt es lediglich, daß ein bestimmtes "A" nicht existiere, weil es weder als A1 noch als Nicht-A1 existiere.

Sehr überzeugend ist auch die folgende Stelle:

無有去者。何以故。若有去者則有二種。  
若去者若不去者。若離是二。無第三去者。

“(Behauptung:) Es gibt keine Gehenden. Warum (nicht)? (a) Wenn es Gehende gibt, so (b) (zerfallen sie in) zwei Arten. Sie sind entweder (selbständig?) Gehende oder nicht (selbständig?) Gehende. Außer diesen zwei Arten gibt es keine dritte Art von Gehenden.”<sup>37</sup>

Die zwei Arten aber (c) existieren dem *Chūron* zufolge nicht.

Das Fazit seiner gesamten Philosophie zieht Nāgārjuna mit den Worten:

“Hat ein Mensch den Sinn der Substanzlosigkeit begriffen, so realisiert er alles (d.h. die Lehre Buddhas, wie Nāgārjuna sie versteht). Wenn er den Sinn der Substanzlosigkeit nicht begreift, so realisiert er nichts.”<sup>38</sup>

Aryādevas (j. Daiba, 3. Jh.) *Hyaku-ron* (skt. *Satasāstra*), ein weiterer Grundtext der Sanron-shū, enthält nicht nur beispielhafte Formulierungen des Prinzips der Widerspruchsfreiheit, sondern auch exemplarische Fassungen des Satzes der Identität:

一法有無相不可得故。

“Die Eigenschaften der Existenz und Nicht-Existenz können nicht (zur selben Zeit) am selben Dharma/Seienden wahrgenommen werden.”<sup>39</sup>

生無生共、不一時生。

“Geburt und Nicht-Geburt können sich nicht zur selben Zeit ereignen.”<sup>40</sup>

若當有有、若當無無。

“Falls etwas existiert, existiert es. Falls es nicht existiert, existiert es nicht.”<sup>41</sup>

但牛爲牛。

“Nur der Ochse ist der Ochse.”<sup>42</sup>

Bei Aristoteles ist der Satz der Identität nicht so klar ausgesprochen.

Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten findet u.a. folgende Anwendung:

“Geburt/Entstehung existiert entweder vorher in der Ursache, oder sie existiert nicht vorher in der Ursache. Aber diese zwei Meinungen kannst Du nicht beweisen.”<sup>43</sup>

Auch diese Stelle besagt nicht, daß das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten bestritten werde. Nāgārjuna folgend, lautet Aryādevas Argument einfach, daß es keine Geburt gebe und deshalb kein Beweis möglich sei<sup>44</sup>.

Auf der Ebene “weltlicher Wirklichkeit” (j. *zokutai*) erkennen Nāgārjuna und Aryādeva den Satz vom ausgeschlossenen Dritten uneingeschränkt an. Sofern sie ihn nicht als “wahre Wirklichkeit” (j. *shintai*) gelten lassen, meinen sie lediglich, daß er so substanzlos sei wie alles andere auch. Dies aber ist keine Kritik an der Logik als solcher. Es ist ein Aspekt ihrer umfassenden ontologischen Kritik alles Seienden, die im übrigen genauso in bezug auf den ontologischen Charakter der wahren Wirklichkeit gilt. Um es paradox



auszudrücken: Es gibt nichts, das einen höheren ontologischen Wert hätte als der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, und es geht um Ontologisches.<sup>45</sup>

Wie irrelevant Ontologie und Erkenntnistheorie der Sanron-Schule sind, wenn man sie als Logik-Theorien verstehen will, wird auch klar, wenn man sie mit der kritischen Philosophie Kants vergleicht. Denn auch nach Kant gilt ja die Logik nur im Bereich der Erscheinungen, ohne daß er ein Verächter der Logik gewesen wäre.<sup>46</sup>

Eine der Passagen, in der Aryādeva das Gesetz der Transitivität anwendet (wonach aus "A ist B" und "B ist C" "A ist C" folgt), hat die amüsante Form:

"Wenn Fuß und Körper nicht voneinander verschieden sind, warum ist der Fuß dann nicht der Kopf?"<sup>47</sup>

Immer wieder versucht Aryādeva, gegenteilige Meinungen als widersprüchlich zu beweisen<sup>48</sup>. Er benutzt das Gesetz der doppelten Negation, dem zufolge A nicht Nicht-A ist und stellt z.B. fest: "Der Topf ist nicht Nicht-Topf"<sup>49</sup>. Er verwendet das Prinzip der Kontraposition (nach dem gilt: Wenn kein S ein P ist, dann ist kein P ein S). So heißt es bei ihm: "Falls das, was existiert, nicht vergeht, so ist, was vergeht, nicht existent"<sup>50</sup>.

Und schließlich wimmelt seine Erörterung nur so von formgerechten Syllogismen. Folgendes Beispiel mag die Raffinesse der Wortwechsel dokumentieren:

"Du (sc. Aryādeva) hast widerlegt, daß irgendein Dharma Eigenschaften habe. Wenn dann diese Widerlegung existiert, ist es unmöglich zu sagen, daß alle Dharmas substanzlos seien . . . Wenn die Widerlegung nicht existiert, dann existieren Dhar-

mas . . .

(Antwort:) Wenn diese Widerlegung existiert (d.h. falls Du annimmst, daß diese Widerlegung existiere), so ist sie bereits widerlegt und (deshalb) substanzlos . . .

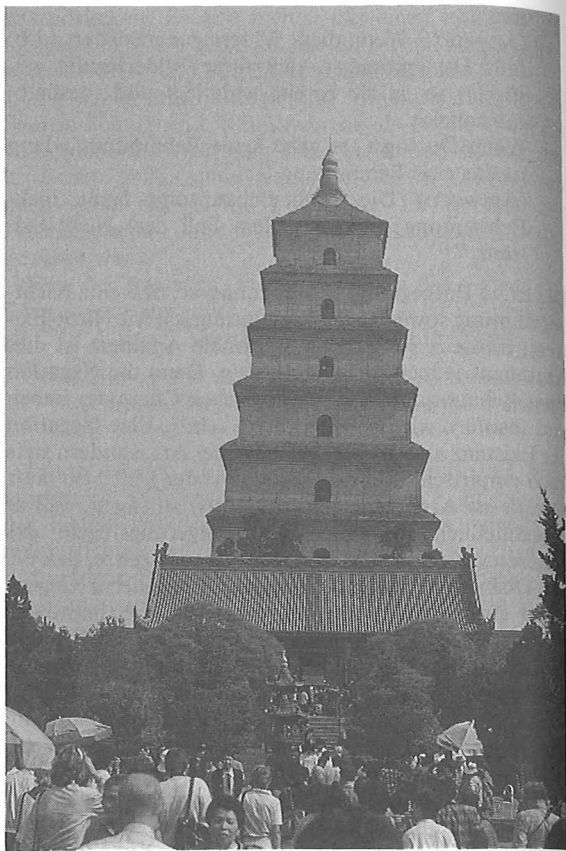
Wenn Du sagst, es gebe keine Behauptung, dann ist das eine Behauptung . . .

(Antwort:) Die Nicht-Behauptung heißt nicht Behauptung, wie (in jedem Fall der) Nicht-Existenz."<sup>51</sup>

Die letzte Entgegnung besagt zunächst, daß eine Nicht-Behauptung sowenig eine Behauptung sei, wie Nicht-Existenz Existenz sei. Als bloß formale Analogie ist dies Argument jedoch nicht stichhaltig. Denn die Negation einer Behauptung kann rein logischen Charakter haben und insofern wieder Behauptung sein<sup>52</sup>. Eine Negation der Existenz aber ist nie rein logischer Art, sondern stets auch empirisch, und dies sogar in erster Linie. So läuft Aryādevas Argument darauf hinaus, zu sagen, daß er ausschließlich Prämissen und Folgerungsregeln des anderen verwende und zum Widerspruch führe, daß die zur Diskussion stehende Frage kein möglicher Gegenstand einer Behauptung sei, da sich Unbestimmbares nun einmal nicht bestimmen lasse oder daß auch Negationen substanzlos und in diesem Sinn gar "nicht vorhanden" seien. Wenn etwas substanzlos bzw. "nicht vorhanden" sei, dann könne es auch keine Behauptung sein. Hier ließen sich weitere Reflexionen anschließen.

Das *Jōyūishiki-ron*, der Grundtext der Nur-Bewußtseins-Schule, wurde von Xuan Zang selbst konzipiert, und zwar zumindest in teilweiser Übertragung aus dem Sanskrit. Wie Nāgārjuna versucht auch Xuan Zang zu widerlegen, was er für falsche Existenzkonzepte der Dharmas hält. Dabei spiegelt er Vollständigkeit vor, in-





Die Große Wildganspagode in Chang'an (Xi'an) wurde 652 auf Wunsch Xuan Zangs erbaut  
(Foto: U. Pauly, Mai 1989)

dem er, Nāgārjunas Tetralemma nutzend, vier Fälle unterscheidet:

Eine Schule behauptete, daß "die existierenden Dharma und das Wesen (j. *shō*) des Seins . . . in der Substanz identisch seien". Diese Ansicht widerspricht nach Xuan Zhang der von der Schule vertretenen These, daß Qualitäten wie Gutheit oder Aktivität unterschiedliche Substanzen besäßen. Außerdem widerspreche sie "der Tatsache, daß die verschiedenen Dharma der Welt sich unterscheiden".

Eine andere Schule behauptete, daß "sich die existierenden Dharma und das Wesen des Seins in der Substanz gänzlich unterscheiden". Der Text weist die These mit dem Argument zurück, daß es gar nichts geben könne, wenn die Substanz der Dharma gar nicht am Wesen des Seins teilhabe. Überdies sei es "eine Tatsache, daß in der Welt Dinge . . . existieren".

Eine dritte Schule behauptete, daß "die existierenden Dharmas und das Wesen des Seins . . . sowohl identisch als auch verschieden seien". Nach Xuan Zang ist die These unhaltbar, da sie in sich widersprüchlich ist. "Die zwei Merkmale (Identität und Differenz) widersprechen sich (j. *ni sō sōi*)."

Eine vierte Schule behauptete, "daß die existierenden Dharmas und das Wesen des Seins weder identisch noch verschieden seien". Die Gegenargumente lauten:

"Diese These widerspricht der Vernunft. Warum? Weil die These, daß existierende Dharmas und Natur des Seins weder identisch noch verschieden seien, letztendlich der These entspricht, daß existierende Dharmas und Natur des Seins sowohl identisch als auch verschieden seien. Ist der Ausdruck 'weder identisch mit noch verschieden

von' eine Affirmation (j. *hyō*) oder eine Negation (j. *sha*)? Ist er eine Affirmation, so sollte (die Regel) der Doppelten Negation (j. *sō-hi*) angewendet werden. Ist er eine Negation, so sollte die These nicht vertreten werden. Ist er sowohl eine Affirmation als auch eine Negation, so ist er ein Selbst-Widerspruch (j. *go-sōi*). Und ist er weder Affirmation noch Negation, so ist er Unsinn."<sup>53</sup>

Der dritte und vierte Fall sind keine logischen Alternativen, sondern rein mechanisch-kombinatorische Möglichkeiten. Denn beide gelten offenbar von vornherein als widersprüchlich oder unsinnig. Dies wirft Licht auf die zahlreichen Passagen in den *Sanron*, denen das Schema folgt und die in ähnlicher Weise logisch bedeutungslos sind.

Doch auch die kombinatorische Vollständigkeit besteht nur dem Anschein nach. Denn der erste und zweite Fall sind lediglich konträre, keine kontradiktorischen Gegensätze. Dritter und vierter Fall wiederum stehen zu erstem und zweitem nur in konträrem Gegensatz. Im übrigen ist zu bezweifeln, daß die als dritter und vierter Fall angeführten Thesen je in der Form vertreten wurden, in der sie wiedergegeben sind.

Die Widerlegung der vierten These ist zwar brillant. Neben anderen logischen Regeln setzt sie auch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten ein. Aber die These selbst ist eben nur ein Strohhalm.

Immerhin jedoch ist die Argumentation raffiniert genug, um Kopfzerbrechen zu bereiten. Mit solchen Texten also hatten sich selbst die buddhistischen Gelehrten der ausgehenden Asuka- und der Nara-Zeit herumzuschlagen, die keine Logik-Traktate lasen.

Welches Bild buddhistischer Logik aber vermitteln die *Immyō*-Werke selbst, die in Asuka, Nara und Kyōto

eingeführt wurden? Wie gesagt, handelt es sich dabei vor allem um Xuan Zangs zwei einschlägige Übertragungen und um Kui Jis *Yin ming da shu*.

Wichtige Ziele dieser Werke und buddhistischer Logik gehen aus folgenden Erklärungen hervor:

"Ich habe dieses Buch zusammengestellt, weil ich die wahre Natur der Argumente sicherstellen möchte, mit denen man (eine Behauptung) beweist oder widerlegt."<sup>54</sup>

"Beweis und Widerlegung . . . dienen dazu, anderen Erkenntnisse zu vermitteln."<sup>55</sup>

"Selbst wenn man eine These behauptet: Solange man keine Gründe und stützenden Beispiele (für sie) angibt – wie (es) all diese Disputanten (versäumen), die sich an ihre eigenen Ansichten klammern und fortfahren, entlang der eigenen Linien zu denken – ist das gewiß falsch!"<sup>56</sup>

Wen Gui (j. Monki, 7. Jh.) bemerkt in seinem Kommentar zum *Nyāyapravesā*, dem ältesten überlieferten chinesischen Kommentar zu diesem Werk überhaupt:

"Höchste Wahrheit ist dunkel und oberflächlicher Erkenntnis unzugänglich. So kamen konkurrierende Ansichten auf über die verschiedenen tiefgründigen Lehren . . . Will man Wahrheit oder Falschheit feststellen, so muß man sie nach der Argumentationstheorie (j. *immyō*) beurteilen, der Theorie der Wahrnehmung und Folgerung."<sup>57</sup>

Nach Dignāga sind unmittelbare Wahrnehmung und Folgerung die einzigen Erkenntnisquellen und -wege überhaupt. Er weicht damit von älteren Epistemologien ab, die weitere Erkenntnismittel annahmen. Es lohnt sich, Dignāgas Erkenntnistheorie zu skizzieren, auch

wenn dies insofern einen Exkurs bedeutet, als unser Thema Logik ist. Doch immerhin ist sie Teil von *Nyāyamukha*, *Nyāyapravesa* und *Yin ming da shu*. Außerdem erlaubt eine solche Skizze eine bessere Einordnung der buddhistischen Logik ins Gesamtsystem.

Dignāga bestritt insbesondere, daß das "Buddhawort" (skt. *āgama*, j. *agon*) eine selbständige Erkenntnisquelle sei<sup>58</sup>. Damit widersprach er nicht nur berühmten Vorgängern. Er schien auch die Autorität der Buddha zugeschriebenen Sutren in Frage zu stellen. Im Grunde jedoch ist seine These ein rationaler theoretischer Versuch, Spannungen auszugleichen, die seit vorchristlicher Zeit zwischen *dharmānūsārin*, der Lehre Ergebenen oder Schriftgläubigen, und *parīksakas* (j. *semmonka*), Gelehrten oder – nach Walter Rubens Übersetzung – Philosophen bestanden<sup>59</sup>. Dignāgas Lösung war einfach. Da es nur zwei Arten Erkenntnisgegenstände (j. *shosen*) gebe, das Besondere (j. *shi*) und das Nicht-Besondere, das Allgemeine (j. *kyō*), existierten nur zwei Erkenntnismittel. So beruhten auch Buddhaworte auf unmittelbarer Wahrnehmung oder Folgerung. Obwohl fast alle späteren buddhistischen Philosophen – die der Nara-Zeit eingeschlossen – Dignāgas These übernahmen, bemühten sie sich um weitere Erklärungen der Gegensätze zwischen alter und neuer Erkenntnistheorie. Kui Ji argumentierte, daß die Theorien auf unterschiedlichen vollständigen Disjunktionen gründeten. Die ältere Epistemologie sei von einer Unterscheidung der Erkenntnisfähigkeiten (j. *nōsen*) ausgegangen und habe deshalb Einsichten, die Buddhas Fähigkeiten entsprangen, als eigene Kategorie betrachtet. Im Grunde handle es sich also nur um verschiedene Einteilungen derselben Sachen<sup>60</sup>.

Buddhistische Erkenntnistheorie, die Dignāga folgt,

ist ihrem Anspruch nach radikaler Empirismus. Sie ist in dieser Hinsicht so radikal und rational wie der logische Positivismus etwa Carnaps. Und sie verfällt demselben Fehler. Dignāga stellt fest:

"Es gibt nur zwei Erkenntnismittel (skt. *pramāna*, j. *ryō*), und zwar unmittelbare Wahrnehmung (skt. *pratyaksa*, j. *genryō*) und Schlußfolgerung (skt. *anumāna*, j. *hiryō*). . . . Unmittelbare Wahrnehmung muß frei sein von jeder (gedanklichen) Zergliederung (j. *mu fumbetsu*)."<sup>61</sup>

Samkarasvāmin, der diese Auffassung übernimmt, zitiert die Passage fast wörtlich<sup>62</sup>. Kui Ji betont:

" . . . was nicht durch die richtigen Erkenntnismittel, d.h. entweder durch äußere oder innere unmittelbare Wahrnehmung, oder durch Schlußfolgerung bestimmt ist, existiert nicht (!)."<sup>63</sup>

Dignāgas Bestimmung besagt: Unmittelbare Wahrnehmung muß frei sein von jedem Klassenbegriff bzw. jeder Klassifizierung und jeder Bezeichnung: sie ist individuell. Sie dient der Auffassung eines Objektes als solchem; Schlußfolgerung dagegen ist mentale Konstruktion eines Allgemeinen wie z.B. der Eigenschaft, ein Topf zu sein, d.h. der "Topfheit". Wie gesagt, gibt es nach Dignāga außer dem Objekt als solchem und dem Allgemeinen keine weiteren Erkenntnisgegenstände.<sup>64</sup>

Auch "die Vorstellungen der Mystiker, die sich von den dialektischen Konstruktionen befreien, die einem System eigen sind . . . , heißen unmittelbare Wahrnehmung."<sup>65</sup>

Dignāgas Begriff "reiner" Erfahrung ist fragwürdig. Denn wie die Diskussion um den logischen Empirismus

gezeigt hat, ist alle Erfahrung theoriegeprägt. Reine Erfahrung gibt es nicht<sup>66</sup>. Dignāgas Begriff der Folgerung als mentaler Konstruktion und Erkenntnis von Allgemeinem aber ist so aktuell wie zur Zeit seiner Formulierung. Zugleich ist er ein weiteres Beispiel für das hohe philosophische Niveau der buddhistischen Theorien, die im siebten Jahrhundert in Japan Eingang fanden.

Logik im strengen Sinn ist vor allem eine Theorie korrekter oder zulässiger Folgerungen. Die zentrale Frage jeder Theorie der Logik lautet also: Wann ist eine Folgerung korrekt?

In der Antwort auf diese Frage wird gemeinhin zwischen den Ausdrucksmitteln einer Folgerung, d.h. den Zeichen, Begriffen, Sätzen oder Urteilen, in denen sie formuliert ist, ihren Grundlagen oder Axiomen und ferner ihren Regeln unterschieden. Zu den Grundlagen jeder Logik gehört das Prinzip der Widerspruchsfreiheit, zu den Folgerungsregeln das Transitivitätsprinzip.

Zwei logische Systeme, d.h. zwei Systeme von Axiomen und Regeln, sind dann äquivalent, wenn ihre Anwendung auf dieselben Urteile zu denselben Schlüssen führt. Zweifellos ist es schwierig, zu entscheiden, ob in verschiedenen Sprachen formulierte Urteile dasselbe bedeuten oder nicht. Doch was ein Satz bedeutet, ist oft schon zwischen Liebespaaren derselben Sprache Gegenstand heftigen Streits. Solche Interpretationsprobleme sind irrelevant, wenn es um die Frage der Gleichwertigkeit von Logiken geht. Auch grammatische Formen wie z.B. die Subjekts- und Prädikatsstrukturen im Altgriechischen und im Sanskrit sind lediglich verschiedene Ausdrucksweisen, die durchaus dasselbe besagen können, und insofern logisch irrelevant.

So unterscheidet auch Dignāga klar zwischen logischen und grammatischen Gesetzen und Eigenschaften.

Logische Beziehungen betrachtet er als unabhängig von syntaktischen Verbindungen<sup>67</sup>. Und so interessierten sich die chinesischen Logiker in ihren Analysen und Beschreibungen der Struktur korrekt formulierter Urteile denn auch nur aus philologischen und didaktischen Motiven für die grammatischen Eigenschaften etwa eines Prädikats im Sanskrit. Wie Dignāga ging es ihnen vielmehr von vornherein um logisches Subjekt und logisches Prädikat. Wie *Nyāyamukha* und *Nyāyapravesa* unterschieden sie zwischen Subjekt und Prädikat, indem sie die Identitäts- und Diversitätsbeziehungen beschrieben, die zwischen beiden bestehen bzw. bestehen sollten.

„Das, was (sc. im Chinesischen) zuerst vorgebracht wird (das grammatische Subjekt), ist der ‘Träger einer Eigenschaft’ oder ‘das, was modifiziert wird’. Das, was zuletzt ausgedrückt wird (das Prädikat), ist die ‘Eigenschaft’ oder die ‘Unterkategorie’.“<sup>68</sup>

Kui Ji unterscheidet zwischen “Identifikator”, “Eigenschaftsträger” und “dem, was subkategorisiert” wird, einerseits und “Eigenschaft” und “Unterkategorie” bzw. “dem, was subkategorisiert” andererseits<sup>69</sup>. “Identifikator” dürfte einen ähnlichen Sinn wie die grammatische Kategorie “Thema” (im Gegensatz zu “Rhema”) haben.

“Eigenschaftsträger” und “Eigenschaft” entsprechen Unter- oder Artbegriff und Ober- oder Gattungsbegriff, wie wir sie aus der Tradition aristotelischer Logik kennen; denn Kui Jis Bestimmung entspricht den durch die Beispiele “Laute sind vergänglich” und “Diese Laute sind Gesang” illustrierten Schemata. Dabei sind die grammatischen Subjekte die Eigenschaftsträger oder Unterbegriffe. Die Analyse der Be-

dingungen korrekter Folgerung wird diese Interpretation bestätigen.

Dignāgas, Samkarasvāmins und Kui Jis nachdrückliche Hinweise, daß man sich über die Bedeutung von Eigenschaftsträgern und Eigenschaften einig sein müsse, bevor eine Behauptung diskutabel und d.h. überhaupt als Behauptung etabliert sei, zeigen erneut, daß sie klar zwischen logischen und nicht-logischen Aspekten unterschieden<sup>70</sup>.

Der skizzierte Begriff des Urteils ist demnach mit den uns bekannten Begriffen vereinbar. Ja, er stimmt mit dem aristotelischen Begriff eines logischen Urteils überein. Denn wie angedeutet, ist dies ebenfalls als Identitäts- und Diversitätsrelation zwischen zwei Begriffen rekonstruierbar. Allgemein gesagt, ist die buddhistische Logik wie die des Aristoteles eine Begriffslogik und keine Aussagenlogik. Logische Beziehungen sind Identitäts- und Differenzbeziehungen zwischen Begriffen.<sup>71</sup>

Eine Folgerung ist der Übergang von bestimmten Urteilen (Prämissen) zu anderen Urteilen, und zwar insbesondere von als unstrittig geltenden Prämissen zu einer dann ebenso unstrittigen Konklusion. Handelt es sich bei der Konklusion um eine vorab formulierte Behauptung, so ist dieser Übergang zugleich Beweis. Nach Dignāga und seinen Kommentatoren wird er mit Hilfe der Relationen vollzogen, die zwischen den Begriffen bestehen, die Prämissen und Konklusion bzw. Behauptung konstituieren. Wenn alles Geschaffene vergänglich und der Laut geschaffen ist, dann ist der Laut vergänglich.

Nach den buddhistischen Logikern ist eine Folgerung nur dann gültig, wenn sie bestimmten Axiomen genügt. Insbesondere darf sie weder das Prinzip der Widerspruchsfreiheit noch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten verletzen. Diese Gesetze werden in den Texten

nicht als Axiome bezeichnet. Auch die buddhistische Logik ist nicht in Form eines Axiomensystems formuliert, doch sie betrachtet die Grundprinzipien als fraglos gültige Normen logischen Schließens, die unter keinen Umständen verletzt werden dürfen, und dies heißt eben, daß sie als Axiome gelten.

Dabei wird das Gesetz der Widerspruchsfreiheit besonders betont. Das *Nyāyamukha* nennt die "Kontradiktion" einen "logischen Fehler"<sup>72</sup>. Über zwanzig Mal betont es, daß eine Folgerung fehlerhaft und ungültig sei, wenn sie Widersprüche enthalte. Auch die Fehler-Liste des *Nyāyapravesa* nennt wiederholt Widerspruch und Selbstwiderspruch<sup>73</sup>. Wen Gui lieferte eine brillante Analyse des schon von Dignāga als widersprüchlich bezeichneten logischen Paradoxes "Alle Behauptungen sind falsch".

"Falls die Behauptung, daß alle Behauptungen falsch seien, nicht falsch ist, wie können wir dann sagen, daß alle Behauptungen falsch seien? . . . Falls der Gegenüber die Situation rettet, indem er äußert 'Meine ausgenommen, sind alle Behauptungen falsch', und dann jemand, der dies hört, sagt 'Deine Worte sind nicht falsch; sie sind absolut wahr' – sind dann dessen Worte falsch oder sind sie wahr? Falls wir sagen, die Worte seien falsch, dann war die Äußerung leer. Falls wir sagen, sie seien wahr, dann liegt ein Selbstwiderspruch vor."<sup>74</sup>

Nirgendwo findet sich freilich eine Feststellung wie: Widerspruchsfreiheit ist ein Grundgesetz Logik gemäßer Rede. Doch das verweist nur auf eine systematische Schwäche.

Die Anerkennung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten kommt in solch exemplarischen

Bemerkungen zum Ausdruck wie der Feststellung:

常無常外餘非有故。

“Es ist unmöglich, daß es irgendetwas gibt, das weder vergänglich noch unvergänglich ist.”<sup>75</sup>

Daneben gelten u.a. das Gesetz der doppelten Negation<sup>76</sup> und das Transitivitätsgesetz als Axiome. Letzteres ist zugleich eine Schlußregel und in der buddhistischen Logik auch als solche formuliert.

Wie gesagt, muß eine Folgerung den Axiomen entsprechen. Doch ist dies nach Dignāga und seinen Kommentatoren nur eine notwendige Bedingung ihrer Gültigkeit. Exakt formuliert, lautet ihre These, daß eine Behauptung “S ist P” genau dann stichhaltig, d.h. eine gültige Schlußfolgerung ist, wenn es einen Begriff G, einen “Grund” gibt, so daß gilt:

- (1) S ist G.
- (2) Es gibt mindestens ein P, für das gilt: P ist G.
- (3) Alle Nicht-P sind Nicht-G.

(3) ist äquivalent zu “Alle G sind P”. Dies war Dignāga natürlich bewußt<sup>77</sup>. So folgt die Behauptung “S ist P” also schon aus (1) und (3). Das Schlußschema entspricht damit dem fundamentalen aristotelischen Syllogismus *Barbara* und d.h. auch dem Transitivitätsgesetz; denn *Barbara* besagt ja, daß aus “alle S sind G” und “alle G sind P” die Konklusion “alle S sind P” folgt. In der aristotelischen Tradition steht dabei anstelle von G freilich M, das den aristotelischen Mittelbegriff symbolisiert. Logisch gesehen, entspricht der “Grund” G also dem aristotelischen Mittelbegriff M.

Die drei Folgerungsregeln heißen die drei Merkmale (j. *sansō*) des Grundes (skt. *hetu*, ch. *yin*, j. *in*). Wie angedeutet, schreiben sie bestimmte Begriffsrelationen

vor. Der Ausdruck *immyō* (*in + myō*) ist durch die Rolle motiviert, die der Grund, *in*, in der buddhistischen Logik spielt. Das *Nyāyapravesa* definiert “die Schlußfolgerung” als “das Erkennen eines Gegenstands vermittels seines Grundes”<sup>78</sup>. Dignāga selbst formuliert die Regeln mit den Worten:

(1) “Die (Gültigkeit) eines Grundes (G) hängt vor allem von der durchgängigen Gegenwärtigkeit des Grundes im gesamten Subjekt (skt. *paksa*, j. *shū*) (S) ab.”<sup>79</sup> “Ein Grund (G), der (2) in einer der zwei Weisen in den positiven Beispielen (d.h. der Gattung P) (skt. *sapaksa*, j. *dōhon*) gegenwärtig ist und (3) (allen) negativen Beispielen (Nicht-P) (skt. *vipaksa*, j. *ihon*) fehlt, ist ein gültiger Grund. (Ein Grund), der sich davon unterscheidet, ist entweder widersprüchlich oder nicht schlüssig.”<sup>80</sup>

“In einer der zwei Weisen in P gegenwärtig sein” heißt, entweder in allen oder in einigen, aber nicht allen, P gegenwärtig zu sein.<sup>81</sup> Das Zitat setzt bereits voraus, daß S auch G ist. Man beachte im übrigen, daß es eine zweimalige Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten enthält. Samkarasvāmin charakterisiert die drei Folgerungsregeln bzw. Merkmale des Grundes mit den Sätzen:

“Der Grund (G) hat drei Merkmale . . . (1) durchgängig Eigenschaft des Subjekts (S) zu sein, (2) unzweifelhaft in den positiven Beispielen (P) gegenwärtig zu sein, und (3) den negativen Beispielen (Nicht-P) durchgängig abzugehen.”

Das zu (3) gegebene Beispiel lautet dabei: “Alles, was nicht vergänglich ist, ist nicht erzeugt”.<sup>82</sup>

Wie gesagt, implizieren die drei Merkmale das Transitivitätsgesetz. Wendet man es mehrfach hintereinan-

der an, so erhält man das Dictum de omni, eine der wichtigsten Folgerungsregeln überhaupt. Es besagt in seiner vielleicht verständlichsten Formulierung, daß die Eigenschaften, die ein Begriff oder eine Gattung besitzt, auch dessen Unterbegriffen bzw. deren Arten zukommen. Da Vergängliches entstanden ist, und Töpfe vergänglich sind, müssen sie entstanden sein. Ist das Prädikat (P) ein negativer Begriff, so ergibt sich letztlich das Gegenstück des Dictum de omni, das Dictum de nullo. Es besagt, daß eine Eigenschaft, die einem Begriff abgeht, auch allen Unterbegriffen abgesprochen werden muß. Ist Ewiges nicht erzeugt, und ist der Raum etwas Ewiges, so ist auch er nicht erzeugt.

In der Tat kommt eine Passage im *Nyāyapraveśa* letztendlich der Forderung gleich, das Dictum de nullo zu beachten. Das Werk unterscheidet "vier Arten des Widerspruchs (j. *shi shu sōi*) (in der Verwendung des Grundes)", und nennt dabei an vierter Stelle den Widerspruch zwischen Grund (G) und Eigenschaften (E) des Subjekts (S)<sup>83</sup>. Solch einen Widerspruch als inakzeptabel anzusehen, kommt der Norm gleich, einem Begriff (E) nicht zu widersprechen, weil man damit auch dem Unterbegriff (S) widerspreche, den man bestätigen wolle, und d.h. eben dem Dictum de nullo. Das erste Merkmal des Grundes besagt ja "S ist G". Gilt nun "S ist E" und "E ist Nicht-G", so folgt daraus "S ist Nicht-G".

Wie Aristoteles entwarfen auch die buddhistischen Logiker eine ideale Form, in der eine Folgerung zu formulieren sei, den sogenannten buddhistischen Syllogismus. Die logische Relevanz der Syllogismen wird oft überschätzt. Sie sind in erster Linie bestimmte sprachliche Ausdrucksweisen. Logisch gesehen, sind auch andere Ausdrucksweisen möglich. Die logische Substanz eines buddhistischen Syllogismus liegt in der

Erfüllung der drei Aspekte. Ein immer wieder zitierter Syllogismus lautet:

(a) 聲無常。

Behauptung: "Laut (S) ist vergänglich (P)".

(b) 所作性故。

Grund: "Wegen seines Erzeugtseins (G)".

(c) 若是所作見彼無常。如瓶等。

Positives Beispiel: "Alles, was erzeugt ist, ist vergänglich, wie ein Topf und ähnliches (ein bestimmtes P)".

(d) 若是其常見非所作。如虛空。

Negatives Beispiel: "Alles, was unvergänglich ist, ist unerzeugt, wie der Raum (ein bestimmtes Nicht-P)".<sup>84</sup>

(B) formuliert das erste Merkmal bzw. erfüllt Dignāgas Bedingung (1) "S ist G". (D) erfüllt (3), d.h. "Alle Nicht-P sind Nicht-G". Wie gesagt, ist dies äquivalent zu "Alle G sind P".

Was als Behauptung bezeichnet wird, ist nach dem Schema des Aristoteles die Konklusion. Buddhistische Syllogismen beginnen mit der Behauptung, um dem imaginierten Disputationscharakter Rechnung zu tragen. (B) und (d) entsprechen den aristotelischen Prämissen. So ergibt die Verbindung von (b), (d) und (a) erneut den Aristotelischen Syllogismus *Barbara*. Aus "S ist G" und "Alle G sind P" folgt "S ist P".<sup>85</sup>

Doch welchen Sinn hat das positive Beispiel (c)? Es erfüllt (2). Es soll sichern, daß die Schlußfolgerungen nicht im Bereich des rein logisch Möglichen bleiben, indem es ein unbestreitbares Beispiel der Existenz des



infrage stehenden Sachverhalts gibt. Denn wenn sich z.B. nichts Vergängliches (kein P) findet, das zweifellos erzeugt (G) ist, dann natürlich auch nichts Erzeugtes (G), das vergänglich (P) ist. Damit wäre es zweifelhaft, ob Verbindungen von G und P überhaupt existieren können bzw. ob G und P überhaupt faktisch miteinander vereinbar sind. Berücksichtigt man das, so ist nicht mehr sicher, daß jedes G ein P ist. Dies aber ist nach (3) unabdingbare Voraussetzung eines gültigen Schlusses. Eben aus diesem Grund heißt es im *Nyāya-pravesa* auch:

“Die positiven Beispiele (P) haben unzweifelhaft (ch. *ding*, j. *tei* oder *jō*) die Eigenschaft (G)”.<sup>86</sup>

Dignāga räumt ein, daß auf ein positives Beispiel verzichtet werden könne, wenn die Existenz eines solchen Beispiels fraglos sei.

Anders als Harbsmeier, der anscheinend den Argumenten von Logikern wie Kneale/Kneale folgt, glaube ich nicht, daß Fragen der Existenz in der traditionellen aristotelischen Logik eine Rolle spielen und daß Aristoteles in seiner Syllogistik Existenz implizit voraussetze und eben deshalb mit nur zwei Prämissen auskomme. Logizität als solche ist unabhängig von Existenzfragen. Wenn alle Engel schön sind, dann ist auch der Erzengel Gabriel schön, gleich, ob es jemals Engel gegeben hat. Die Prämisse (c) ist also keine rein logische Voraussetzung. Wenn es jedoch um Existenzfragen geht, dann kann sie zu einer notwendigen Bedingung werden. Und den Buddhisten ging es im allgemeinen um solche Fragen.

Ihre durchgängige metaphysische Basis ist ihre Ontologie. Sie bestimmt deshalb auch die Grenzen dessen, was aus buddhistischer Sicht Gegenstand sinnvoller bzw. akzeptabler logischer Erörterung sein kann.

Dementsprechend heißt es in den logischen Texten, daß die Existenz von Eigenschaftsträgern (S) und Eigenschaften (P) gewiß sein müsse, bevor man sie logischem Diskurs unterwerfe. So wird von daher noch einmal einsichtig, warum Nāgārjuna und Aryādeva sagen konnten, daß, was “nicht existiere”, kein möglicher Gegenstand irgendeiner Prädikation sei.<sup>87</sup>

Im übrigen ist der Ausdruck “Beispiel” irreführend. Denn die Prämissen (c) und (d) des Syllogismus enthalten ja nicht nur Beispiele wie “Topf” oder “Raum”, sondern auch Formulierungen der dritten Folgerungsregel bzw. des dritten Merkmals. Wie Dignāga selbst festhält, reicht deshalb auch “jedes (sc. der zwei “Beispiele”)

für sich aus, den gewünschten Begriff (P) (zu) erschließen, das erste durch positive, das zweite durch ausschließende Anwendung.”<sup>88</sup>

Die buddhistischen Logiker formulierten auch noch andere Regeln. Da sich jedoch nur wenige gern mit Logik befassen, seien an weiteren Details Interessierte auf die Übersetzungen und Erläuterungen Tuccis, Tachikawas und Harbsmeiers verwiesen. Was ich selbst diesen Arbeiten verdanke, zeigt die gegebene Darstellung. Das Gesagte sollte jedenfalls ausreichen, um den Mythos von einer östlichen Logik ein weiteres Mal zu erschüttern und deutlich zu machen, daß die sogenannte buddhistische Logik im Kern universal ist. Meine Studien über aristotelische und spätmohistische Logik zeigen darüber hinaus, wie ein regelrechter Äquivalenzbeweis zu führen wäre: Es wäre im Detail nachzuweisen, daß aristotelische und buddhistische Axiome und Schlußregeln logisch gleichwertig sind. Dies dürfte nicht allzu schwierig sein, da beide Traditionen Begriffslogiken vertreten, wonach logische Beziehungen in der Identität und Diversität von Begriffen bestehen. Und beide betrachten Satz der Identität, Widerspruchs-



freiheitsprinzip, Satz vom ausgeschlossenen Dritten, Prinzip der doppelten Negation, Kontrapositionsregel, Transitivitätsgesetz und Dictum de omni et nullo als unbedingt gültige logische Normen. Ein zweiter Äquivalenzbeweis ist bei Sugiura angedeutet, der die Regeln des buddhistischen und scholastischen Syllogismus miteinander vergleicht. Dabei weist er darauf hin, daß die aristotelische Figurenlehre logisch irrelevant sei, wenn man nur bestimmte Schlußregeln voraussetze, die dann die Überführung des Schemas (oder, wie es traditionellerweise heißt, Modus) *Barbara* in die übrigen Modi aller Figuren gestatten würden. Die buddhistische Logik vermeide damit die von Kant verspottete "Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren".<sup>89</sup>

Natürlich unterscheiden sich aristotelische und skizzierte buddhistische Logiktheorie auch in einigen Punkten. Doch unterscheiden sie sich nicht anders, als sich "westliche" Logiktheorien voneinander unterscheiden.<sup>90</sup> Es ist das für Theoriebildung als solche Spezifische, das hier ins Spiel kommt. Aristoteles und Dignāga definieren den Quantor "einige" unterschiedlich, sie bewerten die Existenzfrage unterschiedlich. Aristoteles formuliert außerdem eine differenzierte Figurenlehre: er benutzt den Terminus bzw. Begriff "Axiom", während Dignāga etwa von "Beweismitteln" (j. *nōryū*), den "drei gültigen Aspekten" (j. *sansō*) und "logischen Fehlern" (j. *ji*) spricht und manche Gesetze nur exemplarisch ausdrückt. D.h. Dignāgas Begriff logischer Regeln ist weniger explizit. Aber er ist doch hinreichend klar ausgedrückt. Sieht man von rein sprachlich-konventionellen Unterschieden in Definitionen, Divergenzen in der Existenzfrage und Unterschieden in der Ausführlichkeit und Explizitheit der Darstellung ab, so ergibt sich Äquivalenz.

Dieses Ergebnis ist nur dann enttäuschend, wenn

man die Trivialität, daß das Denken aller Menschen prinzipiell denselben logischen Gesetzen folgt, für unwichtig hält. Es ist jedoch nicht nur Feststellung dieser Trivialität. Denn das Ergebnis beruht ja auf einer Interpretation schriftlich formulierter Regeln, auch wenn einige von ihnen nur exemplarisch ausgedrückt sind.

#### IV Die Rezeption buddhistischer Logik in Japan

Wie aber wurde die buddhistische Logik im 6. und 7. Jahrhundert in Japan aufgenommen? Und wie gestaltete sich die weitere Geschichte der Logik? Neben dem *Yin ming da shu* wurde vor allem das *Nyāyapravesa* studiert und kommentiert. Rosenberg behauptet:

"Die japanischen Buddhisten des VII. Jahrhunderts vertieften sich mit Begeisterung in das detaillierte Studium der scholastischen Dogmatik . . . vom VII. bis zum IX. Jahrhundert begeisterte man sich besonders für die Philosophie des Vasubandhu und die Logik. . . einige . . . Arbeiten (sc. der japanischen Autoren) haben ihre Bedeutung bis in die Gegenwart nicht eingebüßt. . ."<sup>91</sup>

Als Beispiel nennt er Genshins (942–1017) *Immyō-ronsho-shisōi-ryakushūshaku* ("Anmerkungen zu den vier Arten des Widerspruchs")<sup>92</sup>, eine Untersuchung, die freilich erst im 10. Jahrhundert entstand. In der hohen Einschätzung dieses Werks stimmt ihm Nakamura zu<sup>93</sup>.

Im übrigen aber teilt selbst Nakamura gängige Vorurteile, wenn er nicht gar zu ihnen beigetragen hat. Auch er glaubt, wie gesagt, daß die Sanron-Schule die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten ignoriere. Darüber hinaus behauptet er, daß die (Geschichte der) Logik in Japan folgende Besonderheiten

aufweise:

1. Logik (j. *immyō*) sei als Technik betrachtet worden, deren man sich bediente, um bei den Disputationen (j. *mondō*) der offiziellen buddhistischen Zusammenkünfte (j. *hō-e*) erfolgreich abzuschneiden. Sie sei nicht als Wissenschaft (j. *gakumon*), sondern um der Anwendung (j. *ōyō*) willen betrieben worden.
2. Ihr Studium sei in apologetisch-dogmatischem Geist geführt worden.
3. Sie sei weithin im Geheimen studiert und tradiert worden.
4. Logik-Studium sei weithin Philologie und Text-Exegese gewesen.
5. Die öffentlichen Diskurse nach den Regeln der Logik (j. *immyō*) seien bereits in der Heian-Zeit zu rezitativischen Gesellschaftsspielen verkommen.<sup>94</sup>

Natürlich handelt es sich bei diesen Merkmalen um keine logischen Besonderheiten.

Selbstverständlich ist sich Nakamura der Tatsache bewußt, daß gerade Gelehrte der ausgehenden Nara-Zeit und der Heian-Zeit zahlreiche Schriften zur Logik verfaßten. Selbst wenn sie dabei von religiösem Sendungsbewußtsein bestimmt waren, schloß das nicht aus, daß sie Untersuchungen von sachlichem Wert schrieben.

Seit Ende der Nara-Zeit fanden jedes Jahr offizielle Disputationen (j. *hō-e no mondō*) über buddhistische Fragen statt<sup>95</sup>. Die wichtigsten besaßen für die Teilnehmer sozusagen existentielle Relevanz. Ryōben (912-985), das 18. Haupt der Tendai-shū, machte vor allem dank seiner brillanten Disputationskunst Karriere<sup>96</sup>. Wie Nakamura selbst sagt, durfte keiner teilnehmen, der die buddhistischen Argumentationsmethoden (j. *immyō no rompō*) nicht beherrschte<sup>97</sup>.

So war eine "wissenschaftliche" Auseinandersetzung mit *immyō* schwerlich zu vermeiden.

Wie die erhaltenen Schriften zur Logik belegen, interessierten sich die japanischen Buddhisten besonders für die Theorie logischer Fehler. Bis zur Edo-Zeit entstanden vermutlich rund 50 Erörterungen, die allein die vier Widersprüche im Gebrauch des Grundes thematisierten<sup>98</sup>. Auch dieses Interesse zwang zu seriösen Studien.

Nakamura behauptet, daß Saichō die Logik (*immyō*) "verachtet" habe<sup>99</sup>. Doch obwohl Saichō äußerte, daß *immyō* nichts zum Verständnis des Mahāyāna (!) beitrage, kehrte er mit *Immyō*-Texten aus China zurück und schrieb selbst einschlägige Werke<sup>100</sup>.

Auch eine Tendenz zu geheimer Überlieferung schließt wissenschaftliches Studium nicht aus. Sie kann im übrigen gerade in der (eifersüchtigen) Einsicht gründen, daß Logik etwas wirklich Wertvolles sei.

Eine konsistente Behauptung aber ist auch dann konsistent, wenn sie zitiert wird. "4 mal 4" bleibt auch dann 16, wenn man es singt.

Schließlich erinnere ich daran, daß Texte wie die *Sanron* zu bewußter logischer Reflexion zwangen und daß dies Logik-Studien fördern mußte. In der Hossō-Schule gehörten sie ja ohnenin zum Curriculum.

Selbstverständlich ist die Geschichte der Logik in Japan nicht frei von Irrationalismen. Doch das ist kein spezifisches Merkmal japanischer Kultur. So weist die Geschichte der Logik in Europa bis heute irrationale Züge auf. Sie gleichen in verblüffender Weise den von Nakamura ins Feld geführten angeblichen Besonderheiten. Der wichtigste, aber im gegebenen Zusammenhang gänzlich irrelevante Unterschied liegt darin, daß in Europa nicht der Buddhismus, sondern das Christentum zu apologetischem Eifer, Dogmatismus, ehrgeizigem Prag-

matismus und zu Formalismus (ver)führte.

Es lohnt sich, dies in einem Exkurs ausführlicher darzustellen. Denn die Vorurteile über die Geschichte der Logik in Japan und ihre angeblichen Besonderheiten existieren ja auch deshalb, weil die Geschichte der Logik in Europa unbekannt ist oder falsch gesehen wird.

In der mittelalterlichen Scholastik spielte Logiktheorie eine wichtige Rolle. Doch da die Logiker christliche Priester oder Mönche waren, betrieben sie ihre Studien oft auch in apologetischer Absicht. Wegen der ungeheuren politischen und gesellschaftlichen Macht, die das Christentum damals besaß, war es ohnehin gefährlich, Logik zur Kritik christlicher Lehren zu nutzen.

In der Zeit der Scholastik fanden Disputationen statt, die den buddhistischen Diskussionen in mancherlei Hinsicht glichen. Es ging dabei um Fragen christlicher Theologie – darunter die berühmte Frage, wieviele Engel auf einer Nadelspitze Platz fänden. Die Disputationen führten zur Entwicklung einer ausführlichen Theorie "legitimer Disputation", der Methode der disputatio legitima<sup>101</sup>. Wie in Japan, konnte eine Karriere davon abhängen, wie man in einer disputatio abschnitt. Das alles zeigt, daß auch europäische Logiker der "Anwendung" großen Wert beimäßen.

Arnaulds 1685 erschienene berühmte *Logik oder Kunst des Denkens* schließt theologische Erörterungen ein. Die letzten fünf Kapitel thematisieren Christentum und Wunder. Während Zenshu sein *Immyō-ron-sho-myōtō-shō* mit einem Preis Buddhas beginnt, lautet der erste Satz in Christian Wolffs 1713 veröffentlichter *Deutscher Logik*:

"Der Mensch hat nichts vortreflicheres von GOTT empfangen, als seinen Verstand: denn sobald er

nur in demselben verrückt wird . . . , ist (er) also ungeschickt, GOTT zu ehren und den Menschen zu dienen".<sup>102</sup>

Das zwölfte Kapitel handelt von der Bibel.

Ersichtlich ist der christliche Begriff eines allmächtigen und allgütigen Gottes, der Böses zuläßt, in sich widersprüchlich. Dennoch wird er noch immer von vielen logisch versierten Philosophieprofessoren verteidigt<sup>103</sup> – während schon der früheste Buddhismus solch einen Begriff als unhaltbar zurückweist.

Seit Jahren versucht der christliche Logiker Bochen-ski, eine Logiktheorie religiöser Sprache zu entwickeln. Dabei kommt er u.a. zu dem Ergebnis, daß das Wort "Gott" kein Prädikat sein könne. Wessel kritisiert diese These. Nach seiner Auffassung entspringt sie der rein apologetischen Absicht, den christlichen Monotheismus zu verteidigen. Ist "Gott" nämlich weder ein Name wie z.B. "Astrid" noch eine Kennzeichnung wie "der Maler der 'Mona Lisa'", sondern ein Prädikat, so kann seine Bedeutung mehr als nur einem "Subjekt" zugesprochen werden<sup>104</sup>.

Im übrigen erging sich auch "europäische Logik" Jahrhunderte lang weithin in der Exegese und Kommentierung von Texten, und zwar vor allem Aristotelischer Schriften und früher einschlägiger Interpretationen. Daher bestätigt auch dieser Exkurs: Sowenig "japanisches Denken" besonders "irrational" ist, sowenig ist "westliches Denken" besonders "logisch" oder "rational".

Es läßt sich nicht genau sagen, wieviel logische Untersuchungen in der Nara- und Heian-Zeit entstanden, doch sind etwa 70 Titel bekannt, die mit dem Wort *immyō* beginnen. Wie erwähnt, gehörten ihre Verfasser zu den verschiedensten Schulen. Die meisten zählten zu

den angesehensten und einflußreichsten buddhistischen Gelehrten ihrer Zeit überhaupt. Gomyō (749–834), ein Vertreter der Hossō-shū, war Sōjō, Träger des höchsten Mönchsgrades, Enchin (814–891) Haupt der Tendai-Schule, Kanri (894–974) Leiter eines Shingon-Tempels; Dōsen (797?–876) verfocht in einer Diskussion im Jahr 868 die Philosophie der Sanron-Schule.

Da an fast jedem der großen Tempel in Nara Lehrer verschiedener Schulen lebten und da ein junger Mönch oft an mehreren Tempeln studierte, war die Rezeption der Logik in den ersten Jahrhunderten zudem eher durch Öffentlichkeit und Offenheit als durch Geheimnistuerei gekennzeichnet. Die große Zahl der Erörterungen, der Status ihrer Autoren und die faktische Offenheit der Lehre bestätigen erneut, daß die buddhistische Logik damals Gegenstand breiten und auch sachlichen Interesses war.

Welches Bild aber vermittelt der Inhalt der japanischen Werke? Wie die erhaltenen Texte zeigen, übernahm und kommentierte man *Yin ming da shu* und *Nyāyapravesa* in ähnlicher Weise, wie man im mittelalterlichen Europa Lehren aus Aristoteles' *Organon* aufnahm und sich mit ihnen auseinandersetzte. Falls man das für einen Mangel an Originalität hält, so sollte man bedenken, daß fundamentale Logik schlichtweg keine Neuerungen erlaubt. Gesetze wie das Widerspruchsfreiheitsprinzip zu bestreiten, ist einfach sinnlos<sup>105</sup>. Die originären Leistungen japanischer Logiker liegen wie die der europäischen Aristoteliker in der Analyse und Explikation teilweise sehr spezifischer Fragen, und zwar, wie angedeutet, vor allem in Erörterungen der vier Arten des Widerspruches in der Anwendung des Grundes. Genaue Angaben sind zur Zeit noch nicht möglich. Denn sie setzen die Kenntnis von mehreren tausend Seiten der einschlägigen *Immyō*-

Texte voraus, die in China und Japan geschrieben wurden. Ich kenne keine einzige Untersuchung, die dazu irgendeinen substantiellen Beitrag leistete. Es bleibt entweder bei allgemeinen oder formalen Feststellungen, oder die Darstellung ist philologisch oder historisch orientiert<sup>106</sup>. So muß ich es bei meinen bisherigen Argumenten belassen – die freilich, wie ich glaube, weiter gehen als das, was ich bisher über Logik in Japan gelesen habe.

Wenn ich im folgenden Zenshus Werk darstelle, so ist dies denn auch nicht als exemplarisches Beispiel zu verstehen. Die Skizze soll lediglich einen Eindruck vom Charakter der ältesten überlieferten logischen Untersuchung der Nara-Zeit vermitteln.

Im *Immyō-ron-sho-myōtō-shō*, seinen Gedanken zum "Großen Kommentar", erläutert Zenshu den Text Kui Jis fast Satz für Satz, d.h. er zitiert eine Passage und erklärt sie dann. Darauf geht er zur nächsten Passage über. Ja, er zitiert selbst Zitate, so etwa das Zitat aus dem *Nyāyapravesa*, daß unmittelbare Wahrnehmung und Schlußfolgerung samt den für sie kennzeichnenden Fehlern für das eigene Verstehen bestimmend seien<sup>107</sup>. Zugleich übernimmt er die damit verbundene Erkenntnistheorie und Kui Jis einschlägige historisch-systematischen Erklärungen<sup>108</sup>. Natürlich gibt er Formulierungen der drei Merkmale wieder<sup>109</sup>. Soweit ich sehe, akzeptiert Zenshu Kui Jis grundlegende Ausführungen einschränkungslos. Seine traditionellen Formeln nachgebildeten Eingangsverse sind auch ein Preis auf die Logik:

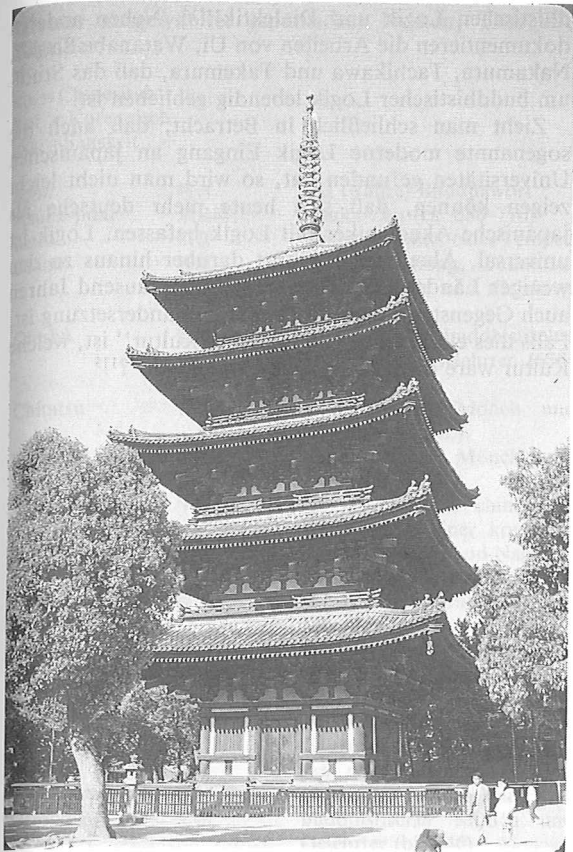
“Vor der Lehre, schwer zugänglich, wahr und über alles erhaben,  
vor dem edlen Sākyamuni, der in die letzte  
Wahrheit eindrang,

vor Weisen wie Dignāga und Samkarasvāmin,  
und dem Meister der Übersetzung, Xuan Zhang,  
neige ich mich in Ehrfurcht  
Ein Ozean großen Wissens ist die Argumenta-  
tionstheorie (j. *immyō*).  
So gut ich es vermag, werde ich Sätze aus ihr  
erläutern,  
so daß das Licht der Lehre alle Zeiten strahle und  
nie erlösche."<sup>110</sup>

Wie sein berühmter Lehrer Gembō war auch Zenshu eine prominente und einflußreiche Figur der "kulturellen Szene" der Nara-Zeit. Nach Jahren am Kōfukuji gründete er einen eigenen Tempel, den Akishi-no-dera. Er ist bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben, wenn auch nicht in ursprünglicher Form. Bei der Einweihung einer Halle auf dem Hieizan, dem Zentrum der Tendai-Schule, leitete er die Zeremonien. Zenshu war bei Hof hochangesehen und erfuhr entsprechende Ehrungen. So wurde er u.a. zum Sōjō ernannt. Im übrigen verfaßte er ein für seine Zeit erstaunlich umfangreiches Werk. Das alles läßt darauf schließen, daß sein Logik-Kommentar Beachtung fand und nicht ohne Einfluß blieb. Die Geschichte seiner Rezeption im Detail zu verfolgen, würde freilich eine eigene Untersuchung verlangen.

Die Tradition buddhistischer Logik besteht bis auf den heutigen Tag. Hōtan (1657–1738) verzeichnet in seinem *Immyō-ron-sho-zuigenki* 84 japanische Logik-Werke<sup>111</sup>. Auch bei Sugiura findet sich eine beachtliche Liste<sup>112</sup>. Eine Bibliographie buddhistischer Literatur nennt bis etwa 1930 ungefähr 200 Titel, die nach ältester Tradition mit dem Wort *immyō* beginnen<sup>113</sup>.

Wie Rosenberg feststellt, gehörten *Nyāyapravesa* und *Yin ming da shu* noch 1918 zum "Kursus der bud-



Der Kōfukuji in Nara, die Wirkungsstätte Gembōs, Zenshūs u.a. Hossō-Meister

(Foto: U. Pauly, August 1972)

dhistischen Logik und Dialektik"<sup>114</sup>. Neben anderen dokumentieren die Arbeiten von Ui, Watanabe Shōkō, Nakamura, Tachikawa und Takemura, daß das Studium buddhistischer Logik lebendig geblieben ist.

Zieht man schließlich in Betracht, daß auch die sogenannte moderne Logik Eingang an japanischen Universitäten gefunden hat, so wird man nicht leicht zeigen können, daß sich heute mehr deutsche als japanische Akademiker mit Logik befassen. Logik ist universal. Aber Japan gehört darüber hinaus zu den wenigen Ländern, in denen sie seit über tausend Jahren auch Gegenstand theoretischer Auseinandersetzung ist. Falls dies ein Zeichen "unlogischer Kultur" ist, welche Kultur wäre dann nicht auch "unlogisch"?<sup>115</sup>

### Glossar ausgewählter japanischer Namen, Titel und Begriffe

ch. = Chinesisch  
kor. = Koreanisch  
skt. = Sanskrit

|                         |      |   |
|-------------------------|------|---|
| <i>agon</i>             | 阿舍   | das (wahre) Buddhawort  |
| Asuka-jidai             | 飛鳥時代 | Asuka-Zeit (ca. 550-710)  |
| bettō                   | 別當   | Hauptverwalter eines Tempels  |
| Chihō                   | 智鳳   | kor. Chie-Bong, buddhistischer Mönch und Gelehrter (7. Jh.)   |
| Chishū                  | 智周   | ch. Zhi Zhou, buddhistischer Mönch und Gelehrter (688-723)  |
| Chitatsu                | 智達   | buddhistischer Mönch und Gelehrter (7. Jh.)   |
| Chitsū                  | 智通   | buddhistischer Mönch und Gelehrter (7. Jh.)   |
| Chūron                  | 中論   | ch. <i>Zhong lun</i> , chinesische Übertragung einer kommentierten Ausgabe von Nagarjuna's <i>Mūlamadhya makakārikā</i> |
| Daiba                   | 提婆   | skt. Aryādeva, buddhistischer Mönch und Gelehrter (3. Jh.)  |
| <i>dōhon</i>            | 同品   | skt. <i>sapaksa</i> , dieselbe Gattung, Klasse, Dinge derselben Art   |
| Dōshō                   | 道昭   | buddhistischer Mönch und Gelehrter (629-700)  |
| engi                    | 緣起   | skt. <i>pratiya-samutpāda</i> , Entstehen in Abhängigkeit   |
| Gembō                   | 玄昉   | buddhistischer Mönch und Gelehrter (bis 746)  |
| <i>Genji monogatari</i> | 源氏物語 | <i>Die Geschichte vom Prinzen Genji</i> . Roman von Murasaki Shikibu 紫式部 (um 1000)                                      |

|                        |         |   |
|------------------------|---------|---|
| Genjō                  | 玄奘      | ch. Xuan Zang, buddhistischer Mönch und Gelehrter (600–664)   |
| genryō                 | 現量      | skt. <i>pratyaksa</i> , unmittelbare Wahrnehmung  |
| Genshin                | 源信      | buddhistischer Mönch und Gelehrter (942–1017)   |
| Gien                   | 義淵      | buddhistischer Mönch und Gelehrter 644–728)   |
| go-sōi                 | 互相違     | Selbst-Widerspruch  |
| Hyaku-ron              | 百論      | skt. <i>Sata-sāstra</i> , Hundert Diskurse  |
| Heian-jidai            | 平安時代    | Heian-Zeit (794–1185)   |
| hiryō                  | 比量      | skt. <i>anumāna</i> , (logische) Schlußfolgerung  |
| hō                     | 法       | skt. <i>dharmā</i> , u.a. Daseinselement, Seiendes, Gesetz und buddhistische Lehre                        |
| hō-e                   | 法会      | größere offizielle buddhistische Versammlung mit Text-Lesungen, Vorträgen und/oder Disputationen          |
| Hossō-shū              | 法相宗     | Hossō-Schule, anderer Name für Yuishiki-shū   |
| Hōtan                  | 鳳潭      | buddhistischer Mönch und Gelehrter (1657–1738)  |
| hyō                    | 表       | Affirmation   |
| ihon                   | 異品      | skt. <i>vipaksa</i> (S), verschiedene Gattung, Klasse, Dinge einer anderen Art                            |
| immyō                  | 因明      | skt. <i>hetu-vidyā</i> , ch. <i>yin ming</i> , buddhistische Logik, Argumentations- und Erkenntnistheorie |
| Immyō-nisshōri-ron     | 因明入正理論  | skt. <i>Nyāyapravesa</i>  |
| Immyō-nisshōri-ron-sho | 因明入正理論疏 | ch. <i>Yin ming ru zheng li lun shu</i> , Großer Kommentar  |

|                                     |            |  |
|-------------------------------------|------------|--|
|                                     |            | (zum <i>Nyāyapravesa</i> )<br>buddhistische Argumentationsmethoden                                     |
| Immyō no rompō                      | 因明の論法      | Kommentar zum Großen Kommentar   |
| Immyō-ronsho-myōtō-shō              | 因明論疏明燈抄    | Anmerkungen zu den vier Formen des Widerspruchs in der Verwendung des Grundes                          |
| Immyō-ronsho-shi-sōi-ryaku-chūshaku | 因明論疏四相違略註釋 | Bericht über die glückverheißende Tradition logischer Untersuchungen                                   |
| Immyō-ronsho-zūgenki                | 因明論疏瑞源記    | skt. <i>Nyāyamukha</i>   |
| Immyō-shōrimon-ron in               | 因明正理門論因    | skt. <i>hetu</i> , ch. <i>yin</i> , Grund, entspricht dem aristotelischen Mittelbegriff                |
| ji                                  | 似          | skt. <i>ābhāsa</i> , (Argumentations) fehler, logischer Fehler   |
| Jinna                               | 陣那         | skt. Dignāga (4.–5. Jh.)   |
| Jion-daishi                         | 慈恩大師       | Ehrenname Kikis bzw. (ch.) Kui Jis (632–682)   |
| Jōjitsu-ron                         | 成實論        | skt. <i>Satyasiddhi-sāstra</i> , ein Werk von Harivarman (250–350)                                     |
| Jōjitsu-shū                         | 成實宗        | Jōjitsu-Schule, Schule der Realisation der Wirklichkeit; grundlegender Text ist das <i>Jōjitsu-ron</i> |
| Kiki                                | 窺基         | ch. Kui Ji, buddhistischer Philosoph und Logiker (632–682)   |
| kōji kū                             | 講師空        | Lektor   |
| Kusha-ron                           | 俱舍論        | skt. <i>Abhidharmakosa</i> , ein Werk von Vasubandhu (5. Jh.)  |
| Kusha-shū                           | 俱舍宗        | Kusha-Schule, Schule der Dogmatik; grundlegender Text ist  |

|                       |      |   |
|-----------------------|------|---|
| <i>kyō</i>            | 共    | das <i>Kusha-ron</i>  |
| Kumarajū              | 鳩摩羅什 | allgemeines Erkenntnisobjekt  |
| <i>mondō</i>          | 問答   | skt. Kumārajīva (344–413)   |
| Monki                 | 文軌   | Disputation   |
|                       |      | ch. Wen Gui, buddhistischer   |
|                       |      | Gelehrter (7. Jh)   |
| <i>mu fumbetsu</i>    | 無分別  | ohne (gedankliche) Zergliederung, ganzheitlich  |
| <i>mugū</i>           | 無窮   | skt. <i>anavasthā</i> , regressus in infinitum  |
| Nara-jidai            | 奈良時代 | Nara-Zeit (710–794)   |
| <i>ni sō sōi</i>      | 二相相違 | “die zwei Merkmale widersprechen sich”  |
| <i>nōha</i>           | 能破   | skt. <i>dūsana</i> , (Mittel der) Widerlegung   |
| <i>nōryū</i>          | 能立   | skt. <i>sādhana</i> , Beweis (mittel), Syllogismus  |
| <i>nōsen</i>          | 能詮   | Erkenntnisfähigkeiten   |
| <i>ōyō</i>            | 応用   | Anwendung   |
| Risshi                | 律師   | Lehrer der Verhaltensregeln, dritthöchste Position in Sōgō                                    |
| <i>ryō</i>            | 量    | skt. <i>pramāna</i> , Erkenntnismittel  |
| Ryūju                 | 龍樹   | skt. Nāgārjuna (um 200)   |
| Sanron-shū            | 三論宗  | Sanron-Schule, Schule der drei Traktate, zweier Werke Nāgārjunas und eines Werks von Aryādeva |
| <i>sansō</i>          | 三相   | die drei Aspekte/Eigenschaften des logischen Grundes  |
| Seshin                | 世親   | skt. Vasubandhu (5. Jh.)  |
| <i>sha</i>            | 遮    | Negation  |
| <i>shi</i>            | 自    | besonderes, individuelles Erkenntnisobjekt  |
| <i>shi shu sōi</i>    | 四種相違 | die vier Arten des Widerspruchs (in der Verwendung des Grundes)                               |
| <i>shiku fumbetsu</i> | 四句分別 | Tetralemma  |

|                           |      |   |
|---------------------------|------|---|
| <i>shintai</i>            | 眞諦   | absolute Wirklichkeit, Wahrheit                                 |
| <i>sho</i>                | 所    | skt. <i>sādhya</i> , logisches Prädikat                         |
| <i>shō</i>                | 性    | Natur, Wesen, Essen   |
| Shōkarashu                | 商羯羅主 | skt. Samkarasvāmin (6. Jh.)                                     |
| <i>shosen</i>             | 所詮   | Erkenntnisobjekte   |
| <i>shū, sō</i>            | 宗    | skt. paksa, logisches Subjekt                                   |
| Sōgō                      | 僧綱   | Amt für buddhistische Angelegenheiten (Mönchsangelegenheiten)   |
| <i>sō-hi</i>              | 雙非   | doppelte Negation   |
| <i>sōi</i>                | 相違   | skt. <i>viruddha</i> , (argumentativer) Widerspruch             |
| <i>sōjō</i>               | 僧正   | höchste Position bzw. höchster Titel in Sōgō                    |
| <i>sōzu</i>               | 僧都   | zweithöchste Position im Sōgō                                   |
| <i>iei</i> oder <i>jō</i> | 定    | unzweifelhaft   |
| <i>tokuchō</i>            | 特徴   | spezifische Besonderheit  |
| <i>yu</i>                 | 喻    | skt. <i>drstānta</i> , Beispiel (im buddhistischen Syllogismus) |
| Yuishiki-shū              | 唯識宗  | Yuishiki-Schule, Nur-Bewußtseins-Schule                         |
| <i>zasu</i>               | 座主   | Haupt eines Tempels oder einer Schule, einem Abt vergleichbar   |
| Zenshu                    | 善珠   | buddhistischer Mönch und Gelehrter, Logiker (723–797)           |
| <i>zokutai</i>            | 俗諦   | weltliche Wirklichkeit, Wahrheit                                |



### Chronologisches Verzeichnis der wichtigsten Autoren und Werke bis zum Ende der Heian-Zeit

Mit biographischen und bibliographischen Hinweisen

DIGNĀGA (j. Jinna, 4.–5. Jh.). Indischer buddhistischer Philosoph und bedeutender Logiker. *Nyāyamukha* (j. *Immyō-shōri-mon-ron*, Einführung in die korrekten Prinzipien der Argumentation). *T* XXXII: 1628, Tucci (EÜ) 1930b; *KIK* (JÜ), Ronshōbu I. Nakamura 1980: 298ff und 376.

SAMKARASVĀMIN (j. Shōkarashu, 6. Jh.). Interpret der Logik Dignāgas. *Nyāyapravesa* (j. *Immyō-nisshōri-ron*). *T* XXXII: 1630, Tachikawa (EÜ) 1971; *KIK* (JÜ), Ronshōbu I. Eine Einführung in die Argumentationstheorie und Logik Dignāgas. Nakamura 1980: 300f.

XUAN ZANG (j. Genjō, 600–664). Chinesischer Mönch und Philosoph. Vermittler der Nur-Bewußtseins-Schule (Yuishiki-shū oder Hossō-shū). Übersetzer von *Nyāyamukha* (647) und *Nyāyapravesa* (649). *T* XXXII: 1628 und 1630. Waley 1952; Nakamura 1980; Beal o.J. und 1911; Watters 1904; *SE*: 30f.

KUI JI (j. Kiki oder Jion Daishi, 632–682). Mitarbeiter Xuan Zangs. Erster Patriarch (j. Soshi) der Hossō-shū. *Yin ming ru zheng li lun shu* oder *Yin ming da shu* (j. *Immyō-nisshōri-ron-sho* oder *Immyō-daisho*, Großer Kommentar zum Nyāyapravesa). *T* XLIV: 1840; *KIK* (JÜ), Ronshōbu XXIII. Harbsmeier; Weinstein 1959; Nakamura 1980: 300f; *SE*: 37ff; *Jion Daishi*.

HUI ZHAO (j. Eshō oder Shishū Daishi, 649–714). Schüler Kui Jis und zweiter Patriarch der Hossō-shū. Mehrere Schriften zur Logik. Darunter Kommentare

zum *Nyāyapravesa*. Erhalten: *T* XLIV: 1841, 1842; *DNZZ* LXXXVI. Vgl. *BK* I: 183, 192f, 193, 195, 199, 202, 203, 205, 206. *SBDJ*: 114. *Kōfukuji*: 63; *SE*: 41.

ZHI ZHOU (j. Chishū oder Bukuyō Daishi, 678–733). Schüler Hui Zhaos und dritter Patriarch der Hossō-shū. Mehrere Schriften zur Logik. Kommentare zum *Yin ming da shu* Kui Jis. Erhalten: *DNZZ* LXXXVI: 893 und LXXXVII: 1 und 57. *SBDJ*: 988. *SE*: 42.

DŌSHŌ, 629–700. Etwa 653–660 als Schüler Xuan Zangs und Kui Jis in Chang'an (j. Chōan). Erste Überlieferung der Hossō-Philosophie und der Logik nach Japan. Am Asuka-dera (bzw. Hōkōji oder Gangōji) Begründer der sogenannten Südlichen Schule des Buddhismus. Ließ eine Zen-Halle erbauen. *Shoku-nihongi*, I, Snellen (EÜ) 1934: 181ff; *SBDJ*: 1049.

CHITATSU, 7. Jh., und CHITSŪ, 7. Jh. Um 660 Schüler Xuan Zangs und Kui Jis. Zweite Überlieferung der Hossō-Lehren und der Logik. Am (Neuen) Gangōji in Nara, der die Rolle des Asuka-dera übernommen hatte, bzw. am Kannonji (im Gebiet des heutigen Kyōto). Fortführung der Südlichen Schule. Chitsū wurde 673 zum *sōjō* ernannt. *SBDJ*: 989.

CHIHŌ (kor. Chie-Bong), 7./8. Jh. Ein aus Silla nach Nara eingewanderter koreanischer Gelehrter. Reiste 703 mit Chiran und Chiyū nach China, wo sie bei Zhi Zhou studierten. Lehrte am Gangōji. Vertreter der Hossōshū. Dritte Überlieferung. Chihō war 704 *kōji* (Lehrmeister bzw. Vortragender) der Yuima-e. *NBJJ*; *DBTC*; 43; *SBDJ*; 991.

GIEN, 644–728. Schüler Chihōs. Vertreter der Hossō-shū. Am Gangōji. 703 Ernennung zum *sōjō*. Wegen seiner zahlreichen Schüler eine Schlüsselfigur in der

Geschichte des Nara-Buddhismus. *SBDJ*: 237. *SE*: 3, Abb. und S. 12.

GEMBŌ, gest. 746. Schüler Giens und (ca. 717 bis 733) Zhi Zhous. Zweiter Patriarch der japanischen Hossō-shū. Vierte Überlieferung. Brachte Kopien des gesamten chinesischen buddhistischen Kanons nach Japan zurück. Begründete am Kōfukuji in Nara die Nördliche Schule. 737 Ernennung zum *sōjō*. – Gembō beteiligte sich an politischen Intrigen und soll Frauen nachgestellt haben. Er besaß zeitweise außerordentlichen Einfluß und hatte dementsprechend viele Gegner. 745 wurde er nach Kyūshū verbannt und dort vermutlich ermordet. Matsunaga 1974: 124f.; *SSDJ*: 357.

RŌBEN, 689–773. Studierte bei Gembō Hossō-Lehren. Später Anhänger der Kegon-shū, als deren zweiter Patriarch er gilt. Seit 752 Aufseher des Kōfukuji und schließlich *sōjō*. *DBTC*: 356.

KŌJIN, gest. ca. 767. Vertreter der Hossō-shū. Schüler Gyōshins, eines Schülers des *dai-sōjō* (Groß-*sōjō*) Gyōgi (688–749), der seinerseits u.a. auch bei Gien studiert hatte. *Immyō-sho-ki*, *BK* I: 188. Kommentar zum *Yin ming da shu*. Einer der ältesten bekannten Titel. Von Zōshun zitiert (*T* 2271: 440). Fukihara 1944: 216ff.

ZENSHU, 723–797. Am Kōfukuji Schüler Gembōs. Dritter Patriarch (*soshi*) der japanischen Hossō-shū. Gründer des Akishi-no-dera in Nara. *Sōjō*. *Immyō-ron-sho-myōtō-shō* (781), Kommentar zum *Yin ming da shu*. *T* LXVIII: 2270, *KIK* (JÜ), Ronshōbu XXI und XXII. *SBDJ*: 850. Lewin 1962b; *SE*: 23.

GOMYŌ, 749–834. Am Gangōji. Vertreter der Hossō-shū. Schüler Sōgos (oder Sōgus, 732–811), der seiner-

seits bei Gyōgi studiert hatte (*SBDJ*: 702). 827 Ernennung zum *sōjō*. *Immyō-shōrimon-ron-gesekki*, *BK* I: 189. Von Zōshun zitiert (*T* 2271). Kommentare zum *Nyāyamu-kha*. *Immyō-shōrimon-ron-jūshi-karui-ki*, *BK* I: 201. Über die von Samkarasvāmin angeführten 14 Arten fehlerhafter Verwendung des Grundes (j. *in*). Gomyō war der wohl einflußreichste Gegenspieler Saichōs. Lewin 1962a: 169; Groner 1984; 14, 31, 72fA34, 112f, 118A, 128A, 131, 136, 146ff, 154n, 283, 288, 291; *DBTC*: 144f. *SBDJ*: 428.

SHUEN, 771–835. Am Kōfukuji. Vertreter der Hossō-shū. Schüler Senkyōs, eines Schülers von Gien. 802 in einer Disputation von Saichō geschlagen. *Immyō-sanyō-shō-shū* (Systematischer Umriß der Argumentationstheorie), *BK* I: 186. *Immyō-hishin* (Der geheime Kern der Argumentationstheorie), *BK* I: 201. Obwohl Vertreter der Hossō-shū, Saichō gegenüber eher verbindlich. Groner 1984: 31, 35A31, 65ff, 89, 91f, 290f; *SBDJ*: 619; *DBTC*: 397.

KEISHUN, 782–805. *Immyō-ron-mon-ki-sho-ki*, *BK* I: 206. Anmerkungen zu einem Immyō-Werk Wen Guis (j. Monki, 7. Jh.). Nach Groner (1984: 94A27) 778 gestorben.

SAICHŌ, 767–822. Begründer der Tendai-shū. *Immyō-gentō-hitsu-i-tayō-shiki*, Notizen zur Argumentationstheorie, *BK* I: 184. *Immyō-shū-in-yu-tsu-shū* (Über Subjekt, Grund und Beispiel in der Argumentationstheorie), *BK* I: 187. *Immyō-ron-gisho-mokuroku*, ein Verzeichnis von Schriften zur Argumentationstheorie, *BK* I: 203. Groner 1984; Takemura 1970: 30f; *SE*: 82.

GANGYŌ, gest. 864. Am Gangōji. Studium von Sanron, Hossō und Mikkyō. *Sōzu*. *Immyō-gi-kotsu* (Gerüst der Argumentationstheorie), *BK* I: 183. Zitiert von Zōshun

(T 2271). *SDBJ*: 213.

MYŌSEN, 789–868. Am Gangōji. Schüler Chūkeis (–843), eines Schülers von Gomyō (*NBJJ*). 849 *kōji* der Yuima-e. 864 Ernennung zum *dai-sōzu*. *Immyō-sen-uragaki* oder *Immyō-daisho-uragaki*, *BK I*: 190, *TLXIX*: 2274. *Immyō-daisho-dō*, *BK I*: 191, *TLXIX*: 2273. Beide Werke Erörterungen des *Yin ming da shu*. *SDBJ*: 1381.

DŌSEN, 797?–876. Ausgebildet am Tōdaiji. Später am Hōryūji. Vertreter der Sanron-shū. 868 an einer Disputation mit Tendai- und Hossō-Mönchen beteiligt, die am Hof stattfand (Groner 1984: 96). *Immyō-shishu-sōi-gi*, *BK I*: 186. Über die vier Arten des Widerspruchs in der Verwendung des Grundes. *SDBJ*: 1053.

ENCHIN, 814–891. Auch Chishō Daishi. Am Enryakuji. Fünfter Leiter (*zazu*) der Tendai-shū. Chinareise. *Immyō-shō*, *BK I*: 190. Groner 1984; *Art Treasures*; Takemura 1970: 52A3; *SE*: 88ff.

KANRI, 894–974. Am Kōfukuji Studium von Hossō, Sanron und Mikkyō. Später *zazu* des Shingon-Tempels Daigo im Südosten des heutigen Kyōto. *Immyō-shishu-sōi-shiki*, *BK I*: 186, *TLXIX*: 2275. Erörtert und kommentiert Punkt für Punkt Kui Jis Ausführungen über die vier Arten des Widerspruchs. *Immyō-ron-gi-dammon-shishu-sōi-shiki*, *BK I*: 202, Abschrift erhalten. Über die vier Arten des Widerspruchs in der Verwendung des Grundes. Nakamura 1958: 15; Takemura 1970: 31; *SDBJ*: 234.

HŌZŌ, 905–969. Am Kōfukuji. Vertreter der Hossō-shū. In der berühmten Disputation von Owa (*Owa no rongi* oder *Owa no shūron*) 963 von Ryōgen geschlagen.

*Immyō-sho*, *BK I*: 187. Kommentar zum *Nyāyaparyesa*. McMullin 1989: 130f.

RYŌGEN, 912–985. Mehrere Ehrentitel. Am Enryakuji. 18. *zazu* der Tendai-shū. Brillanter Disputand. Greift in seinen Schriften logische Fragen auf. McMullin 1989; Nakamura 1958: 15; Takemura 1970: 31; *SDBJ*: 1470; *SE*: 94ff.

CHŪSAN, 935–976 oder 899–969. Am Kōfukuji. Vertreter der Hossō-shū. Teilnehmer an der Disputation von Owa. 966 *bettō* des Saidaiji, des Westlichen Tempels in Nara. *Immyō-shishu-sōi-shiki* (953), *BK I*: 186, Abschrift erhalten. Auseinandersetzung mit Kui Jis Erörterung der vier Arten des Widerspruchs in der Verwendung des Grundes. McMullin 1989: 131f; Nakamura 1958: 15; *SDBJ*: 996.

UNBEKANNTER VERFASSER. *Immyō-sanjūsan-kahon-sahō*. Eine Erörterung der 33 von Samkarasvāmin angeführten Argumentationsfehler. Vgl. Nakamura 1958: 15.

SHINGŌ, 934–1004. Bei Chūsan Hossō- und Logik-Studien. Nach Mikkyō-Studium Vertreter der Shingon-shū. 1003 *kōji* der Yuima-e. 1004 *kōji* der Saishō-e und *sōzu*. Von Fujiwara Michinaga hochgeachtet. *Immyō-sanyō-ryakki*, *BK I*: 196, *TLXIX*: 2279. Kommentar zu einer Untersuchung Hui Zhaos. *Immyō-shishu-sōi-shiki* (Notizen zu den vier Arten des Widerspruchs im Gebrauch des Grundes), *BK I*: 186f und 204. *TLXIX*: 2277. *Immyō-nishshōri-ron-gidan-ryakki*, *BK I*: 193f, *TLXIX*: 2278. Kommentar zu Hui Zhaos Erörterungen der vier Arten des Widerspruchs. Nakamura 1958: 16; *SDBJ*: 782.

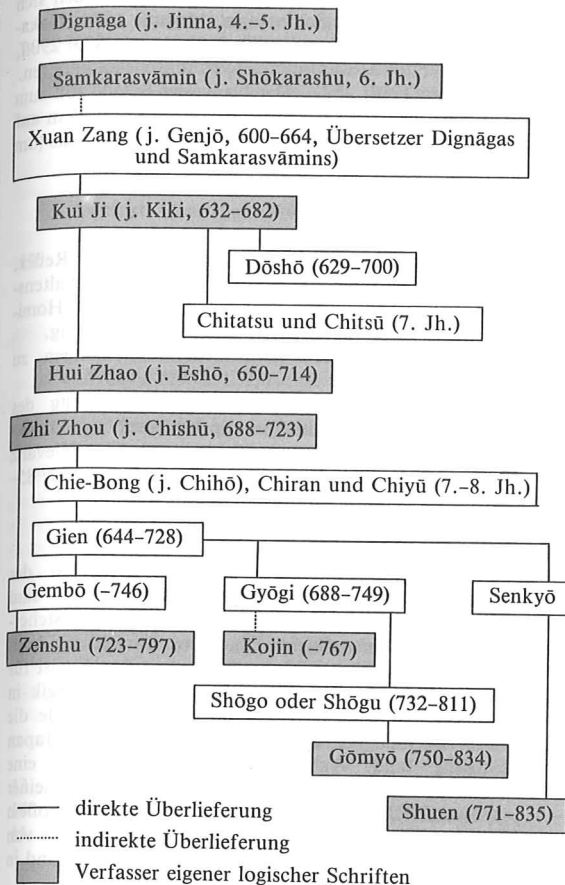
GENSHIN, 942–1017. Am Enryakuji. Vertreter der Tendai-shū. *Sōzu*. Schüler Ryōgens. *Immyō-ron-sho-shisōi-ryaku-chūshaku* (Kurzer Kommentar zu den vier Arten des Widerspruchs im “Großen Kommentar”), *BK* I: 197f, *T* LXIX: 2276. Andrews 1973: 39ff. *SBDJ*: 347.

CHINKAI (1091–1152). Am Tōdaiji und Daigoji Studium von Sanron und Shingon. Sein größtes Interesse galt der Jōdō-shū. Auch Zeichner und Maler. *Immyō-daisho-shishu-sōi-shō* (Zu den vier Arten des Widerspruchs im “Großen Kommentar”), *BK* I: 191, *T* LXIX: 2280. Nakamura: 16; *SBDJ*: 1010.

ZŌSHUN, 1104–1180. Am Kōfukuji. Vertreter der Hossō-shū. 1177 *bettō* des Gangōji. 1178 Ernennung zum *shōsōzu* (Klein-*sōzu*). Weitere Ämter. *Immyō-kyō-ju-shō* (Zur Argumentationstheorie), *BK* I: 184, erhalten. *Immyō-shishu-sōi-yō-mon* (Das Wichtigste über die vier Arten des Widerspruchs im Gebrauch des Grundes), *BK* I: 187, Abschrift erhalten. Eine Auseinandersetzung mit Kui Jis Ausführungen. *Immyō-(dai)sho-shō* (Über Kui Jis “Großen Kommentar”), *BK* I: 188, *T* LXVIII: 2271. Zōshun zitiert und erörtert zahlreiche und japanische Arbeiten zur Logik. Nakamura 1958: 16; *SBDJ*: 884f.

KAKUKEN, 1131–1212. *Bettō* des Kōfukuji. *Kōji* einer Yuima-e. 1190 *gonsōjō* (Assistenz-*sōjō*). *Immyō-shō* (Zur Argumentationstheorie), *BK* I: 190. *SBDJ*: 180. Nakamura 1958: 17.

## Der Weg der buddhistischen Logik von Indien nach Japan



## Anmerkungen

1. Katō 1979ff, Bd. 1: 2. Ähnliche Ansichten finden sich bei Lüth 1944: 11, Schinzinger/Magnus 1964, Nakamura 1968: 531–567 und 1980: 249, Moore 1973: 290ff, Weinmayr 1989, Shimomura 1990 und vielen anderen.
2. Nakamura 1980: 249. – Der Name der Schule soll zum Ausdruck bringen, daß sich ihre Lehren vor allem auf drei Erörterungen stützen, zwei Werke Nāgārjunas (um 200) und ein Werk Aryādevas (3. Jh.).
3. Weinmayr 1989 und Shimomura 1990: 376.
4. Paul 1986c, 1987 und 1990.
5. Paul 1984, 1987, 1988, 1990, 1991b.
6. Eine solche Handlung ist kein instinktbedingter Reflex. Die Frage nach vergleichbaren tierischen Verhaltensweisen darf offen bleiben. Wahrscheinlich sind alle Homi-niden zu rudimentären logischen Leistungen fähig.
7. D.h. sie führen bei gleichen Voraussetzungen zu gleichen Schlüssen.
8. Eine umfassende und gründliche Widerlegung des “sprachlichen Relativitätsprinzips” bietet Langs Dissertation (1981). Zur Frage nach der logischen Relevanz grammatischer Syntax vgl. meine Darstellung 1987: 85–87.
9. Benl (Ü) 1966, I: 726f.
10. Vgl. z.B. *JEBD*: 127 und *SBDJ*: 71.
11. Die immer noch besten Gesamtdarstellungen der Geschichte indischer buddhistischer Logik sind Vidyabhusanas *A History of Indian Logic* und Stcherbatskys *Buddhist Logic*. Die beste Darstellung buddhistischer Logik in China gibt Harbsmeier. Sie ist für ein Studium der Geschichte buddhistischer Logik in Japan unentbehrlich. Denn sie beschreibt gerade die Form der Logik, die im 7. Jahrhundert in Japan Eingang fand. Außerdem enthält das Buch eine nützliche Bibliographie. Für eine Vorabkopie seiner Arbeit bin ich Christoph Harbsmeier deshalb zu großem Dank verpflichtet. Ebenfalls unentbehrlich ist die von Nakamura (1980: 294–312) gegebene Übersicht und in

- westlicher Sprache wohl einzigartige Bibliographie buddhistischer Logik. Eine Skizze der Geschichte der Logik in Japan enthält Nakamura (1964). Wertvolle Informationen bieten darüber hinaus Sugiura (1900) und Rosenberg (1924). Die für die Geschichte der Logik in Japan bestimmenden chinesischen Übertragungen indischer Logik-Werke wurden von Tucci (1929 und 1930b), Tachikawa (1971) und teilweise von Harbsmeier ins Englische übersetzt. Tachikawa geht dabei zwar vom Sanskrittext aus, doch gibt er stets an, wann und wie die chinesische Übertragung von der Sanskrit-Fassung abweicht. Übertragungen und Paraphrasen vereinzelter Stellen finden sich bei Sugiura und Rosenberg.
12. Diese Ansichten sind freilich umstritten. Sugiura (1900: 103f) weist sie u.a. mit der Begründung zurück, daß Aristoteles von den indischen Logikern nicht erwähnt werde und daß sich die äußere Form aristotelischer und indischer Logiktheorien klar voneinander unterscheiden. Staal (1988: 129) tut sie als unseriös und Ausdruck westlicher Voreingenommenheit ab. Vidyabhusanas Argument läuft darauf hinaus, daß die historischen Verhältnisse in Indien zwischen 200 und 500 nach Christus eine Begegnung mit aristotelischer Logik unabweichlich machten und daß die Übereinstimmungen zwischen aristotelischer und indischer Logik zu weit gingen, um ohne historische Berührung erklärbar zu sein. Ich neige zur selben Meinung, muß es jedoch bei diesen Hinweisen belassen. Eine regelrechte Begründung würde eine separate Erörterung über die Geschichte der Logik in Indien verlangen. Im übrigen gebrauche ich das Wort “Aristotelisch”, wenn ich mich auf Aristoteles bzw. dessen Werke beziehe. Ich verwende das klein geschriebene “aristotelisch”, wenn ich die traditionelle, von Aristoteles herkommende, “europäische” Logik meine.
  13. Paul 1987.
  14. *T* 1628, XXXII: 1–6, und *T* 1630, XXXII: 11–13.
  15. *T* 1840, XLIV: 91–143; vgl. Harbsmeier. Wie Harbsmeier ausführt, sind insgesamt zwölf chinesische Kom-

- mentare zum *Nyāyapravesa* erhalten geblieben. Zu den Details vgl. ibd.
16. Vgl. Rosenberg 1924: 38A8, 41 und 58A19, und Nakamura 1980: 300.
  17. In diesem Zusammenhang sei auf die so informative wie spannende Darstellung Waleys (1952: 107–111) verwiesen, die auch umfassend über Xuan Zangs Begegnungen mit Logikern und Logik unterrichtet. Vgl. außerdem Ui 1939: 343ff.
  18. Snellen (EÜ) 1934: 182.
  19. Chie-Bong (j. Chihō), ein Koreaner, war von Silla nach Yamato gekommen.
  20. *JEBD*: 71.
  21. *T* 2270, LXVIII: 201–435, *KIK* (JÜ), Ronshōbu XXI und XXII.
  22. Die Graphik auf S. 61 soll die Überlieferung übersichtlich darstellen. Das Verzeichnis auf S. 54–60 bietet biographische und bibliographische Informationen.
  23. Wie ich an anderer Stelle (1991a) erläutert habe, unterscheide ich zwischen Philosophie und Religion, Philosophische Texte sind kritische argumentative Auseinandersetzungen, die bloßem Glauben bestenfalls eine geringe Rolle zubilligen.
  24. Wann immer die folgenden Erörterungen die Kenntnis buddhistischer Lehren oder Schulen verlangen, gebe ich entsprechende Informationen. Doch sind solche Kenntnisse kaum erforderlich, um zu verstehen, was in den folgenden Zitaten logisch relevant ist.
  25. Wenn ich hier und an anderen Stellen darauf verzichte, chinesische Übertragungen auch nach ihren chinesischen Titeln zu zitieren, dann vor allem um einer besseren Lesbarkeit willen. Es ist keinerlei Japanzentrismus im Spiel.
  26. *T* 1558: 48, Frauwallner (Ü) 1956: 80; La Vallée Poussin (FÜ) 1980, II: 59f.
  27. *T* 1558: 68, Frauwallner (Ü): 107; La Vallée Poussin (FÜ) 1980, III: 7.
  28. Conze (EÜ) 1959: 192f; La Vallée Poussin (FÜ) 1980, V: 233.

29. *T* 1646: 369, Frauwallner (Ü): 138f.
30. Genauer gesagt, ist das *Chāron* die chinesische Version eines – verloren gegangenen – Sanskrittextes, der nicht nur Verse Nāgārjunas, sondern auch einen über hundert Jahre späteren Kommentar zu diesen Versen einschloß.
31. *T* 1564: 1cf, *KIK* (JÜ), Chūganbu I: 59, Walleser (Ü) 1912: 3.
32. *T* 1564: 3a, *KIK* (JÜ), Chūganbu I: 64, Walleser (Ü) 1912: 8. Weitere Formulierungen und Anwendungen des Prinzips der Widerspruchsfreiheit finden sich in Hülle und Fülle. Vgl. Walleser (Ü): 37, 49, 50, 51, 56, 135.
33. Z.B. Walleser (Ü) 1912: 7–11, 14–18. – Eine *petitio principii* ist ein Verfahren, das als gültig voraussetzt, was es beweisen soll. Ein infinites Regreß ist ein Verfahren, dessen Begründungen weitere Begründungen verlangen, und zwar bis ins Unendliche. Keine der beiden Methoden führt zu einer akzeptablen Begründung. Vgl. *KIK* (JÜ), Chūbu I: 87; Walleser (Ü): 26 und 5, 38 und 47.
34. Vgl. z.B. Walleser (Ü) 1912: 5, 47, 115 und 146.
35. I: 1, *KIK*, Chūganbu I: 61, Walleser (Ü) 1912: 5.
36. *T* 1564: 2c, *KIK* (JÜ), Chūganbu I: 63, Walleser (Ü) 1912: 7.
37. *T* 1564: 4b, *KIK* (Ü), Chūganbu I: 72, Walleser (Ü) 1912: 14.
38. *T* 1564: 33a, *KIK* (JÜ), Chūganbu I: 216, Walleser (Ü) 1912: 159. Formulierungen und Anwendungen des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten sind zahlreich. Vgl. Walleser (Ü): 17, 35, 37, 65, 99, 100, 114, 131, 136, 139.
39. *KIK*, Chūganbu I: 257, Tucci (EÜ) 1929: 8.
40. *KIK*, Chūganbu I: 298, Tucci (EÜ) 1929: 50.
41. *KIK*, Chūganbu I: 312, Tucci (EÜ) 1929: 64.
42. *KIK*, Chūganbu I: 271, Tucci (EÜ) 1929: 24; vgl. auch 22.
43. *KIK*, Chūganbu I: 314, Tucci (EÜ) 1929: 65; vgl. 68 und 82.
44. Es mag sein, daß Aryādeva in bestimmten Fällen neben

A und Nicht-A Unbeweisbarkeit oder Unbestimmbarkeit zuläßt. Diese Frage bedürfte einer eigenen Untersuchung. Ist etwas unbestimmbar, so ist auch dessen Negation unbestimmt. Doch ergäbe sich dann erneut eine vollständige Disjunktion. Sie bestünde zwischen Bestimmbarem und Unbestimmbarem. Ist alles unbestimmt bzw. unbestimmbar, und dies in jeder Hinsicht, so ergäbe sich nicht etwa eine dreiwertige Logik, wie immer wieder gesagt wird, sondern eine einwertige Logik; denn die Werte "wahr" und "nicht-wahr" entfielen. Es bliebe nur der Wert "unbestimmt" übrig. Damit würde jedes sinnvolle Sprechen unmöglich. Eine dreiwertige Logik kann also nicht den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, sondern nur dessen uneingeschränkte Anwendbarkeit leugnen.

45. Allgemein gesagt, beruhen die meisten Fälle, in denen der Satz vom ausgeschlossenen Dritten verletzt oder gelehnt scheint, und die dementsprechenden (Fehl)interpretationen auf begrifflicher Unklarheit und Verwechslungen von konträren und kontradiktorischen Begriffen. D.h. A und Nicht-A sind Gegensätze wie "ewiges, substanzhaftes Sein" und "gänzlichliches Nicht-Sein" statt Kontradiktionen wie "Sein" und "Nicht-Sein". Die buddhistischen Fachbegriffe, und insbesondere ihr kommentarloses Zitat, provozieren solche Mißverständnisse. Oder eine Negation ist lediglich Verneinung einer Sprechhandlung. D.h. es wird nur verneint, daß man entweder A oder Nicht-A sagt oder gesagt bzw. behauptet oder behauptet hat (vgl. Matilal 1986: 88f). Schließlich kann es sich um radikalen Skeptizismus oder Nihilismus handeln. Wenn man nichts "kennt" oder wenn es "nichts gibt" oder nichts "bestimmbar" ist, dann eben auch kein Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Alle drei Erklärungen gelten für korrekte Interpretationen bestimmter Lehren der Sanron-Philosophie.
46. Natürlich bewertet Kant die Erkenntnis von Erscheinungen, d.h. die Erkenntnis, die gemäß dem für den Menschen spezifischen Erkenntnisvermögen gewon-

nen wird und insofern relativ ist, höher als die Sanron die weltliche Wahrheit. Nach Kant ist dies die einzige intersubjektiv mögliche menschliche Erkenntnis. Was er die "Dinge an sich" nennt und was in gewisser Hinsicht der "wahren Wirklichkeit" der Sanron-Schule entspricht, betrachtet er zwar als möglichen Gegenstand von Spekulationen. Doch sind sie nach Kant empirisch nicht zu begründen und insofern willkürlich, so daß er ihnen die Bezeichnung "Erkenntnis" verweigert.

47. Tucci (EÜ) 1929: 40.  
 48. Tucci (EÜ) 1929: 22, 26, 51 und 73.  
 49. Tucci (EÜ): 46 und 49.  
 50. *KIK* (JÜ), Chūganbu I: 309, Tucci (EÜ) 1929: 61.  
 51. *T* 1569: 181a, *KIK* (JÜ), Chūganbu I: 330–333, Tucci (EÜ) 1929: 82ff.  
 52. Bestreitet man die Behauptung, daß es Kentauren gibt, so ist dies ebenfalls eine Behauptung. Sagt man gar nichts oder widerlegt man eine Existenzbehauptung eines anderen, indem man ausschließlich dessen Prämissen und Folgerungsregeln verwendet, so stellt man selbst keine Existenzbehauptung auf.  
 53. *T* 1585: 3c–4a, Chan (EÜ) 1969: 377–379.  
 54. *Nyāyapravesa*, Tucci (EÜ) 1930b: 5.  
 55. *Nyāyapravesa*, Tachikawa (EÜ) 1971: 120; vgl. auch *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 5.  
 56. *Yin ming da shu*, Harbsmeier (EÜ).  
 57. Harbsmeier (EÜ).  
 58. *Nyāyamukha*, *T* 1628: 12, Tucci (EÜ) 1930b: 50.  
 59. Siehe Tucci 1930a und Nakamura 1983: 120.  
 60. *Yin ming da shu*, *T* 1640: 137c, *KIK* (JÜ), Ronshōbu XXXIII: 225f.  
 61. *Nyāyamukha*, *T* 1628: 12, Tucci (EÜ) 1930b: 50.  
 62. *Nyāyapravesa*, Tachikawa (EÜ): 128.  
 63. *Yin ming da shu*, Rosenberg (Ü) 1924: 58.  
 64. Vgl. *Nyāyamukha*, *T* 1628: 12, Tucci (EÜ) 1930: 50.  
 65. Op. cit.: 51f.  
 66. Paul 1988a.  
 67. Tachikawa 1971: 112f. Vgl. auch oben, Anm. 8.  
 68. Wen Gui, Harbsmeier (EÜ). Parenthesen von Paul.

69. Harbsmeier (EÜ).
70. *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 15; *Nyāyapravesa*, Tachikawa (EÜ): 120; *Yin ming da shu*, Harbsmeier (EÜ).
71. Solche Logiken können allerdings Aussagenlogiken äquivalent sein. Vgl. den Beweis bei von Petzinger 1975.
72. Tucci (EÜ) 1930b: 24.
73. Tachikawa (EÜ) 1971: 122ff.
74. *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 5; Wen Gui, Harbsmeier (EÜ).
75. *Nyāyapravesa*, T 1630: 11, Tachikawa (EÜ): 124.
76. *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 8f.
77. *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 36f. Im übrigen formuliert er (3) unter anderem auch folgendermaßen: Wo immer P fehlt, da fehlt G. Bzw.: Aus "X ist Nicht-P" folgt "X ist Nicht-G" (op. cit.: 37). Freilich benutzt er dabei keine Buchstaben, sondern technische Ausdrücke.
78. Tachikawa (EÜ) 1971: 128.
79. *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 11 und 14; Kombination zweier Stellen: vgl. auch op. cit.: 26.
80. 29f: vgl. auch 12A, 20f, 44 und 49.
81. *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 30. Die buddhistischen Logiker gebrauchen den Quantor "einige" wie die Mohisten. D.h. "einige" bedeutet stets "nicht alle". Sie verwenden den Quantor damit anders als Aristoteles, nach dessen Theorie "einige S" einfach "mindestens ein S" bezeichnet. Natürlich unterscheiden sich damit auch die Intensionen des buddhistischen und aristotelischen "alle". Der Subalternationsschluß, d.h. der Schluß von "allen S" auf "einige S" ist somit nach der buddhistischen Logik nicht zulässig. Doch ist dies ein rein sprachliches Problem. Vgl. dazu Paul 1987: 85ff.
82. *Nyāyapravesa*, T 1630: 11; Harbsmeier (EÜ) 1991, Tachikawa (EÜ) 1971: 121.
83. *Nyāyapravesa*, T 1630: 12a, Tachikawa (EÜ): 125.
84. *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 37; *Nyāyapravesa*, Tachikawa (EÜ) 1971: 121f; Harbsmeier (EÜ).
85. Daß es sich bei S möglicherweise um einen Individualbegriff und keinen Allgemeinbegriff handelt, ist hier irrelevant. Man könnte für S auch "alle Laute" setzen. Jedenfalls würde in beiden Fällen dieselbe Gesetzmäßigkeit gelten (vgl. Freytag-Löringhoff 1972).
86. Tachikawa (EÜ) 1971: 121; vgl. auch *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 42f, 46, 47.
87. Vgl. zu all dem die ungemein klare Darstellung bei Rosenberg 1924, vor allem S. 56ff.
88. *Nyāyamukha*, Tucci (EÜ) 1930b: 36f.
89. Sugiura 1900: 51.
90. Ja, Intuitionismus und Konstruktivismus sind weiter von der aristotelischen Tradition entfernt als Dignāgas Logik.
91. Rosenberg 1924: 40f.
92. T 2276, LIX: 291-338.
93. Nakamura 1964: 547.
94. Nakamura 1958: 20-23 und 1954: 539-551.
95. Soweit ich weiß, stammen die ältesten erhaltenen Protokolle aus dem 9. Jahrhundert, d.h. aus der Heian-Zeit.
96. McMullin 1989.
97. Nakamura 1958: 20.
98. Vgl. BK.
99. Nakamura 1958: 21.
100. Vgl. Takemura 1970: 30f und unten, S. 57.
101. In meinem Aufsatz 1988a skizziere ich diese Methode.
102. Wolff 1978: 105.
103. Vgl. z.B. Lübke 1987.
104. Wessel 1976: 126ff.
105. Noch Kant behauptete, daß die Theorie der Logik seit Aristoteles keine Fortschritte gemacht habe. Soweit er sich damit auf ihre grundlegenden Eigenschaften bezieht, hat er recht. Und noch heute spricht man ja von einer aristotelischen Tradition der Logik.
106. Selbst Übersetzungen fehlen. Ausgenommen *Nyāyamukha*, *Nyāyapravesa*, *Yin ming da shu* und Zenshus *Immyō-ron-sho-myōtō-shō* sind noch keine der einschlägigen in Indien, China und - bis hin ins 18.



Jahrhundert ja chinesisch geschriebenen – in Japan verfaßten Arbeiten ins Japanische übersetzt, und nicht ein chinesischer oder japanischer Text ist in eine westliche Sprache übertragen.

107. T 2270: 219, *KIK* (JÜ), Ronshöbu XXI: 61.  
 108. T 2270: 412c–413c, *KIK* (JÜ), Ronshöbu XXII: 270–274.  
 109. T 2270: 260f, *KIK* (JÜ), Ronshöbu XXI: 203 und 207.  
 110. T 2270: 201, *KIK* (JÜ), Ronshöbu XXI: 7.  
 111. Nakamura 1964: 544.  
 112. Sugiura 1900: 105ff.  
 113. *BK* I: 182–206.  
 114. Rosenberg 1924: 31 und 58. Die besondere Stellung Kui Jis selbst im gegenwärtigen Buddhismus in Japan belegen populäre Ausstellungen, die die seit der Heian-Zeit gefertigten zahlreichen Porträts dieses Gelehrten zeigen (*SE* 1981 und *Jion Daishi* 1982). Die letzte Ausstellung dieser Art fand im Herbst 1991 am Yakushiji, einem Tempel in Nara statt.  
 115. Als ich am 20. März 1992 durch das Tokyoter Bücher-Viertel in Kanda bummelte, entdeckte ich in einem auf “östliche Studien” spezialisierten Laden Takemura Shöhōs 1986 bei Hōzōkan erschienene Untersuchung *Immyō-gaku*, von deren Existenz auch keiner der von mir befragten japanischen Kollegen gewußt hatte. Sie enthält ein Verzeichnis von über 80 (!) während der Nara- und Heian-Zeit entstandenen Immyō-Werken. In meinem Ende des Jahres bei iudicium in München erscheinenden Buch *Philosophie in Japan von den Anfängen bis zur Heian-Zeit* sind die Ergebnisse Takemuras berücksichtigt. Soweit ich sehe, gehen sie nur in historischen Details über das von mir Gesagte hinaus.

### Literaturverzeichnis

In den Literaturangaben verwendete Abkürzungen:  
 Zeitschriften, Nachschlagewerke und Serien

- BK* *Bussho kaisetsu daijiten* [1977 ff], hg. von Ono Gemmyō, Tōkyō, Daitō shuppansha  
*DBTC* *A Dictionary of Buddhist Terms and Concepts* [1983], published by Nichiren Shoshu International Center, Tōkyō  
*DNZZ* *Dainippon zoku zōkyō*  
 EÜ Englische Übersetzung  
 EK Englischer Kommentar  
 FÜ Französische Übersetzung  
 Hg Herausgeber  
*HJAS* *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press  
*JCP* *Journal of Chinese Philosophy*, Honolulu, Hawaii, Dialogue Publishing Company  
*JEBD* *Japanese-English Buddhist Dictionary* [1970], Tōkyō, Daitō shuppansha  
 JÜ Japanische Übersetzung  
 K Kommentar  
*KEJ* *Kodansha Encyclopedia of Japan* [1983], 9 Bde., Tōkyō, New York, Kodansha International  
*KIK* *Kokuyaku issaikyō* [–1978], Tōkyō, Daitō shuppansha  
*MN* *Monumenta Nipponica*, Tōkyō, Sophia University  
*MOAG* *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Tōkyō  
*NBJJ* *Nihon bukka jimmei jisho* [1918], hg. von Washio Junkei, Tōkyō, Kōyūkan

- OAG Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens [in] Tōkyō
- SBDJ *Sōgō bukkyō daijiten* 1987, hg. von Nishimura Akira, Tōkyō, Hōzōkan
- SE *Special Exhibition of Buddhist Portraiture* 1981, hg. vom Nara National Museum, Nara. Japanisch mit kurzen englischsprachigen Erläuterungen
- T *Taishō shinshū daizōkyō* [The Tripitaka in Chinese], hg. von J. Takakusu und K. Watanabe, Tōkyō, The Taisho issai-kyo kanko kwai-Society for the Publication of the Taisho Edition of the Tripitaka]
- TASJ *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Yokohama, Tōkyō
- TÜ Teilübersetzung

**Bücher und Artikel**

- Andrews, Allan, A.  
*The Teachings Essential for Rebirth, A Study of Genshin's Ojōyōshū*, Tōkyō, Sophia University, 1973
- Arnauld, Antoine  
*Die Logik oder die Kunst des Denkens*, aus dem Französischen übersetzt von Christos Axelos, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972
- Art *Treasures of Mii-dera Temple commemorating the 1100th anniversary of the death of the patriarch Chishō Daishi* [Enchin], hg. vom Tōkyō kokuritsu hakubutsukan u.a., Tōkyō, Nihon keizai shimbunsha. Japanisch mit kurzen englischsprachigen Erläuterungen, 1990
- Aston, W.G. (EÜ)  
*Nihongi*, Rutland, Vermont & Tōkyō, Tuttle, 1972
- Beal, Samuel (EÜ) o.D.  
*Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, Translated From the Chinese of Hiuen Tsiang [Xuan Zang], San Francisco, Chinese Materials Center Reprint 1976
- Beal, Samuel (ETÜ)  
*The Life of Hiuen-Tsiang [Xuan Zang] by the Shaman Hwui Li*, San Francisco, Chinese Materials Center Reprint 1974, 1911
- Benl, Oscar (Ü)  
*Die Geschichte vom Prinzen Genji* [von Murasaki Shikibu], 2 Bde., Zürich, Manesse, 1966
- Buchner, Hartmut (Hg.)  
*Japan und Heidegger*, Sigmaringen, Thorbecke, 1989

- Chan, Wing-Tsit (Hg. und EÜ)  
*A Source Book in Chinese Philosophy*,  
 Princeton, Princeton University Press, 1969
- Ci Hai, Zhe Xue Fenzi  
 Shanghai, Shanghai Cishu Chuban She, 1986
- Conze, Edward (Hg. und EÜ)  
*Buddhist Scriptures*, Harmondsworth, Penguin  
 Classics, 1959
- De Bary, William Theodore (Hg.)  
*The Buddhist Tradition in India, China and  
 Japan*, New York, Vintage Books, 1972
- Frauwallner, Erich (Ü und K)  
*Die Philosophie des Buddhismus*, hg. von  
 Walter Ruben, Berlin [DDR], Akademie-Verlag,  
 1956
- Freytag-Löringhoff, Bruno Baron von  
*Logik I*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz,  
 Kohlhammer, 51972
- Fukihara, Shōshin  
*Nihon yuishiki shisō shi*, Tōkyō, Daigadō, 1944
- Geldsetzer, Lutz und Hong Han-Ding  
*Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen  
 Philosophie*, Chinesisch und Deutsch. Ü von  
 Geldsetzer and Hong. Aalen, Scientia, 1986
- Graham, A.C.  
*Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong-  
 kong, London, The Chinese University Press,  
 School of Oriental and African Studies, 1978
- Groner, Paul  
*Saichō: The Establishment of the Japanese Ten-  
 dai Sect*, Berkeley, Berkely Buddhist Studies  
 Series, 1984
- Haas, Hans  
*Annalen des japanischen Buddhismus*. In:  
*MOAG XI*, S. 281–388, 1908

- Harbsmeier, Christoph  
*Language and Logic in Traditional China*,  
 Needham, Joseph (Hg.) [1954ff], Bd. VII, Cam-  
 bridge University Press, 1992
- Inada, Kenneth K. (EÜ)  
*Nāgārjuna, A Translation of his Mulamadhy-  
 makakārikā with an Introductory Essay*, Tōkyō,  
 The Hokuseidō Press, 1970
- Jion Daishi  
 hg. vom Nara kokuritsu hakubutsukan, Nara,  
 1982
- Kalupahana, David J. (EÜ und K)  
*Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*,  
 Albany, SUNY Press, 1985
- Katō, Shūichi  
*A History of Japanese Literature*, 3 Bde.,  
 Tōkyō, New York & San Francisco, Kōdansha,  
 1979ff
- Kneale, William und Martha  
*The Development of Logic*, Oxford, Clarendon  
 Press, 1978
- Kōfukuji, Kokuhōkan o.J.  
 Katalog des Kōfuku-Tempels in Nara
- La Vallee Poussin, Louis de (FÜ und FK)  
*A'Abhidharmakosa de Vasubandhu, traduit et  
 annoté* [u.a. nach der Übertragung Xuan Zangs],  
 6 Bde., Paris, Paul Geuthner, Louvain, J.B.  
 Ista. Nouv. ed. anastique présentée par L.  
 Lamotte, Bruxelles 1980, 1923–1931
- Lang, Heribert  
*Die chinesische Sprache und das sprachliche  
 Relativitätsprinzip*, Diss. [masch.], Universität  
 Frankfurt, 1981

- Lenk, Hans (Hg.)  
*Zur Kritik wissenschaftlicher Rationalität*,  
Freiburg/München, Alber, 1986
- Lenk, Hans und Paul, Gregor (Hg.)  
*Epistemological Issues of Classical Chinese  
Philosophy*, New York, SUNY, 1992 (im Druck)
- Lewin, Bruno  
*Aya und Hata: Bevölkerungsgruppen Altjapans  
kontinentaler Herkunft*, Wiesbaden, Har-  
rassowitz, 1962a
- Lewin, Bruno (Ü)  
*Rikkokushi: Die amtlichen Reichsannalen  
Japans*, Tōkyō, OAG, 1962b
- Lübbe, Herrmann  
*Religion nach der Aufklärung*, Graz, Wien,  
Köln, 1987
- Lüth, Paul  
*Die japanische Philosophie*, Tübingen, Mohr,  
1944
- Matilal, Bimal Krishna  
*Perception*, Oxford, Clarendon Press, 1986
- Matsunaga, Daigan und Alicia  
*Foundation of Japanese Buddhism*, Bd. 1., Los  
Angeles, Tōkyō, Buddhist Books International,  
1974
- McMullin, Neil  
*The Lotus Sutra and Politics in the Mid-Heian  
Period*. In: Tanabe/Tanabe, S. 119–141, 1989
- Nakamura, Hajime (JÜ und K)  
*Immyō nisshōri ronsho. KIK*, Ronshōbu XXIII,  
1958
- Nakamura, Hajime  
*Ways of Thinking of Eastern People*, hg. von  
Philip P. Wiener, Hawaii, The University Press  
of Hawaii, 1964

- Nakamura, Hajime  
*Indian Buddhism*, Tōkyō, Kufs Publication,  
1980
- Nanjio Bunyiu [Nanjō Bunyu]  
*A Catalogue of the Chinese Translation of the  
Buddhist Tripitaka: The Sacred Canon of the  
Buddhists in China and Japan*, Chinese  
Materials Center Reprint 1974, 1883
- Needham, Joseph  
*Science and Civilization in China*, Cambridge,  
Cambridge University Press, 1954 ff.
- Ōhashi, Ryōsuke (Hg.)  
*Die Philosophie der Kyoto-Schule*, Freiburg,  
Alber, 1990
- Paul, Gregor  
*Asien und Europa - Philosophien im Vergleich*,  
Frankfurt a.M., Berlin, München, Diesterweg,  
1984
- Paul, Gregor (Hg.)  
*Klischee und Wirklichkeit japanischer Kultur*,  
Frankfurt a.M., Bern, Paris, New York, Peter  
Lang, 1986a
- Paul, Gregor  
*Rationalität als Weg zur Humanität: Die Ent-  
mythologisierung in China* [ . . . ]. In: Lenk (Hg.):  
187–204, 1986b
- Paul, Gregor  
*Zur Geschichte der Philosophie in Japan und  
zu ihrer Darstellung*, hg. von der Deutschen  
Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Osta-  
siens [OAG], Tōkyō, 2. Aufl., 1986c
- Paul, Gregor  
*Die Aktualität der klassischen chinesischen  
Philosophie*, München, iudicium, 1987

- Paul, Gregor  
*Begriffe idealer sprachlicher Kommunikation: Vergleiche klassischer Ansätze in Europa und China.* In: *Studies in the Humanities*, No. 40, S. 591–617, Ōsaka, Osaka City University, 1988a
- Paul, Gregor  
*Mythos, Philosophie und Rationalität*, Frankfurt a.M., Bern, Paris, New York, Peter Lang, 1988b
- Paul, Gregor  
*Aspects of Confucianism: A Study of the Relationship between Rationality and Humaneness*, Frankfurt a.M., Bern, Paris, New York, Peter Lang, 1990
- Paul, Gregor  
*Die Anfänge der Philosophie in Japan. Die Rezeption chinesischer Kultur in vorbuddhistischer Zeit*, Tōkyō, OAG, 1991a
- Paul, Gregor  
*Japan und Heidegger.* Review article. In: *MN* 45, S. 492–494, 1991b
- Paul, Gregor  
*Reflections on the Usage of the Terms "Logic" and "Logical" in Comparative Philosophy.* In: *JCP*, Vol. 18, S. 73–87, 1991c
- Paul, Gregor  
*Equivalent Axioms of Aristotelian, or Traditional European, and Later Mohist Logic: An Argument in Favor of the Universality of Logic and Rationality.* In: Lenk/Paul (Hg.), 1992
- Petzinger, J.-M. von  
*Das Verhältnis von Begriffs- und Urteilslogik*, Diss. [masch.], Universität Tübingen, 1975

- Rosenberg, Otto  
*Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, Leipzig, Harrassowitz, 1924
- Schinzinger, Robert und Magnus, Albrecht  
*Gibt es nur eine Logik?* [Protokoll eines Gesprächs vom 30. Juli 1942]. In: *MOAG*, Bd. XLIV, Teil 2: 106–119, 1963
- Shimomura, Toratarō  
*Mentalität und Logik der Japaner.* In: Ōhashi (Hg.), S. 369–385, 1990
- Shoku nihongi. Siehe Lewin 1962b und Snellen.
- Snellen, J.B. (EÜ)  
*Shoku Nihongi (Chronicles of Japan).* In: *TASJ* XI, S. 151–239, 1934.
- Snellen, J.B. (EÜ)  
*Shoku Nihongi IV–VI (Chronicles of Japan – Continued).* In: *TASJ* XIV, S. 209–278, 1937
- Staal, Frits  
*Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1988
- Stcherbatsky, F. Th.  
*Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, Ü von Otto Strauss, München-Neubiberg, Verlag Oskar Schloss, 1924
- Stcherbatsky, F. Th.  
*Buddhist Logic*, 2 Bde., New York, Dover Publications, 1962
- Sugihara, Takeo  
*Dignaga and Aristotle.* In: *Fukui daigaku kyōikugaku-bu kiyō*, Nr. 25, S. 1–8, 1975
- Sugiura, Sadajiro  
*Hindu Logic as Preserved in China and Japan*, hg. von Edgar A. Singer, Boston, Publications of the University of Philadelphia, 1900

- Tachikawa, Musashi (Hg. und EÜ)  
*A Sixth-Century Manual of Indian Logic [A Translation of the Nyāyapravēsa]*. Sanskrit und Englisch. In: *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 1, No. 2, S. 111–145, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1971
- Takemura, Shōhō  
*Nihon ni okeru immyō kenkyū*. In: *Ryūoku Daigaku Ronshū* 394, S. 30–52, 1970
- Tanabe, George J., und Tanabe, Willa Jane (Hg.)  
*The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989
- Tucci, Giuseppe  
*Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Baroda, Oriental Institute, 1929
- Tucci, Giuseppe  
*On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya[nātha] and Asanga*, San Francisco, Chinese Materials Center Reprint 1975, 1930a
- Tucci, Giuseppe  
*The Nyāyamukha* [kommentierte EÜ von Dignāgas *Nyāyamukha*]. In: *Jahrbuch des Instituts für Buddhismuskunde*, Vol. I, S. 1–72, Heidelberg, vorm. Weiss'sche Universitätsbuchhandlung, 1930b.
- Ui, Hakuju  
*Bukkyō ronrigaku*, Tōkyō, Daitō shuppansha, 1933
- Vidyabhusana, S. Chandra  
*A History of Indian Logic*, Delhi, Varanasi, Patna, Motilal Banarsidass, 1970
- Waley, Arthur  
*The Real Tripitaka*, London, George Allan & Unwin, 1952

- Walleser, Max (Ü)  
*Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, Nach der chinesischen Version [des Kumārajīva] übertragen*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1912
- Watanabe, Shōkō (JÜ)  
*Zenju: Immyō-ron-sho-myōtō-sho*. KIK, Bd. XVIII, 1936.
- Watters, Thomas  
*On Yuan Chwang's [Xuan Zang's] Travels in India*, 2 vols., San Francisco, Chinese Materials Center Reprint 1975, 1904
- Weinmayr, Elmar  
*Denken im Übergang – Kitarō Nishida und Martin Heidegger*. In: Buchner (Hg.), S. 39–61, 1989
- Weinstein, Stanley  
*A Biographical Study of Tz'u-en* [Kui Ji]. In: *MN* 15, S. 119–49, 1959
- Wessel, Horst  
*Logik und Philosophie*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1976
- Wolff, Christian  
*Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes [Deutsche Logik]*, hg. von Hans Werner Arndt, Hildesheim, Olms, 1971
- Xuan Zang  
 Siehe Beal, *Si-Yu-Ki*.

**Gregor Paul**

- Geb. am 22. 7. 1947 in Magdeburg  
 1966/67– Studium der Philosophie, Mathematik und  
 1970/71 Germanistik in Tübingen, Heidelberg und  
 Mannheim  
 1970/71 Großes Wissenschaftliches Staatsexamen  
 1970–1973 Lehrer für Mathematik, Deutsch,  
 Geschichte und Erdkunde an einem  
 Privatgymnasium  
 1973–1974 Referendarzeit  
 1974 Pädagogisches Staatsexamen  
 1974–1979 Studienrat und Oberstudienrat an einem  
 staatlichen Gymnasium. Fächer:  
 Philosophie, Mathematik, Deutsch und  
 Literatur. Mitarbeiter der Lehrplankom-  
 mission Philosophie des Landes Baden-  
 Württemberg  
 1976 Promotion im Fach Philosophie (extern)  
 1979–1985 Lektor für deutsche Sprache und Literatur  
 an der Universität Kumamoto/Japan  
 1983 Habilitation im Fach Philosophie (extern)  
 Seit 1985 Privatdozent für Philosophie an der  
 Universität Karlsruhe  
 1987–1988 Gastprofessur für Deutsch und  
 Philosophie an der TH Kunming, VR  
 China  
 Seit 1988 Associate Professor für deutsche Sprache  
 und Literatur an der Städtischen Univer-  
 sität Ōsaka

Veröffentlichungen insbesondere zu Fragen der  
 Wissenschaftstheorie, Ästhetik und Komparativen  
 Philosophie.

Weitere Veröffentlichungen der OAG, in  
 denen Sie Informationen zum Thema des  
 vorliegenden Heftes finden:

*Mitteilungen (MOAG) Nr. 39 C*

Doi, Torakazu

*Das Kegon-Sutra.* Vorwort von Robert  
 Schinzinger.

Tōkyō 1957, Yen 600

*OAG aktuell*

Paul, Gregor

*Zur Geschichte der Philosophie in Japan  
 und zu ihrer Darstellung.*

Tōkyō 1986, Yen 300

*OAG aktuell Nr. 54*

Paul, Gregor

*Die Anfänge der Philosophie in Japan.*

Tōkyō 1991, Yen 500

sowie in:

Paul, Gregor

*Die Aktualität der klassischen chinesi-  
 schen Philosophie.*

judicium verlag, München 1987, Yen  
 1.200