Erich Frauwallner
Die Philosophie des Buddhismus

Erich Frauwallner

DIE PHILOSOPHIE DES BUDDHISMUS

Fünfte Auflage

Mit einem Vorwort von
Eli Franco und Karin Preisendanz

Akademie Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-05-004531-3

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2010

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: HSB Telecom & Multimedia, Altenmünster
Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

MEINEM VEREHRTEN FREUND

ETIENNE LAMOTTE

GEWIDMET

INHALT

Vorwort (Eli Franco und Karin Preisendanz) XI
Appendix I
Frauwallners Skizze für seine *Geschichte der indischen Philosophie* XXXI
Appendix II
Bibliographie der Schriften Erich Frauwallners XXXIV
Appendix III
Weiterführende und ergänzende Literatur zum südasiatischen Buddhismus (Auswahl) XLI
Einleitung 1

A. DIE LEHRE DES BUDDHA

Der Buddha (um 560–480 v. u. Z.) 6
Die Predigt von Benares (Dharmacakrapravartanasūtram) 7
Der buddhistische Erlösungsweg 9
Ānanda 12
Das Sūtra von Vatsagotra und dem Feuer (Aggivacchagottasuttantaṃ) . . 13
Das Sūtra vom Lastträger (Bhārahārasūtram) 16

Der Lehrsatz vom abhängigen Entstehen 17
Der Bericht von der Erleuchtung (Bodhikathā) 18
Das große Sūtra von den Grundlagen des Entstehens (Mahānidānasuttantaṃ) 20
Das Sūtra vom abhängigen Entstehen (Pratītyasamutpādasūtram) 25
Aus Vasubandhus „Kommentar zum Sūtra vom abhängigen Entstehen“ (Pratītyasamutpādavyākhyā) 28
Das Sūtra von der jungen Reispflanze (Śālistambasūtram) 31

B. DIE DOGMATIK DES HĪNAYĀNA

Die Entstehung der buddhistischen Schulen 38
Die philosophischen Hauptlehren des Sarvāstivāda 39
Aus den „Fragen des Menandros“ (Milindapañhā) 42
Vasubandhu der Jüngere (um 400–480 n. u. Z.) 47

Aus der „Schatzkammer des Abhidharma“ (Abhidharmakośaḥ) (Es gibt keine Seele) 48
Aus der „Widerlegung der Person“ (Pudgalapratiṣedhaprakaraṇam) 54
Aus der „Schatzkammer des Abhidharma“ (Abhidharmakośaḥ) (Es gibt keine Substanz, S. 63; Die Augenblicklichkeit der Dinge, S. 65) 63

Die Dogmatik des Sarvāstivāda 69
Aus dem „Werk über die fünf Gruppen“ (Pañcaskandhakam) 69
Die Schule der Sautrāntika 74
Aus der „Schatzkammer des Abhidharma“ (Abhidharmakośaḥ) (Das scheinbar und das wahrhaft Wirkliche, S. 76; Das Wesen der Erlangung, S. 77) 75

Die Erlösungslehre des Hīnayāna 79
Aus der „Schatzkammer des Abhidharma“ (Abhidharmakośaḥ) (Die Unterdrückung durch Erkenntnis, S. 82; Das Nirvāṇa als ein Nichtsein, S. 83) 82
Aus dem „Nachweis der Wahrheit“ (Tattvasiddhiḥ) 85

C. DIE SCHULEN DES MAHĀYĀNA

1. *Die Madhyamaka-Schule* 90

Die Anfänge des Mahāyāna 90
Die Sūtren des Mahāyāna 91
Die Prajñāpāramitā-Literatur 92
Aus der „Vollkommenheit der Einsicht in achttausend Verszeilen“ (Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā) 95
Aus dem „Juwelenhaufen“ (Ratnakūṭaḥ) 103
Nāgārjuna (um 200 n. u. Z.) 107
Aus den „Merkversen der mittleren Lehre“ (Madhyamakakārikā) 112
Aus der „Streitabwehrerin“ (Vigrahavyāvartanī) 129
Aus der „Juwelenkette“ (Ratnāvalī) 134
Āryadeva (Anfang des 3. Jahrhunderts n. u. Z.) 141
Aus dem „Werk in vierhundert Strophen“ (Catuḥśatakam) 143
Buddhapālita (etwa 5. Jahrhundert n. u. Z.) 144
Aus dem „Kommentar zu den Merkversen der mittleren Lehre“ (Mūlamadhyamakavṛttiḥ) 145
Bhāvaviveka (Mitte des 6. Jahrhunderts n. u. Z.) 146

Aus der „Leuchte der Einsicht“ (Prajñāpradīpaḥ) 147
Aus dem „Juwel in der Hand“ (Tchang tchen) 151
Candrakīrti (7. Jahrhundert n. u. Z.) 156
Aus der „Wortklaren“ (Prasannapadā) 157
Aus der „Einführung in die Madhyamaka-Lehre“ (Madhyamakāvatāraḥ) 162

2. *Die Schule Sāramatis* 165
Sāramati (um 250 n. u. Z.) 166
Aus der „Erläuterung des Keimes der (drei) Juwelen“ (Ratnagotravibhāgaḥ) 167

3. *Die Schule der Yogācāra* 172
Die Anfänge der Yogācāra-Schule 173
Aus der „Stufe des Bodhisattva“ (Bodhisattvabhūmiḥ) 176
Aus der „Erläuterung des geheimen Sinnes“ (Saṃdhinirmocanasūtram) 185
Maitreyanātha (um 300 n. u. Z.) 192
Aus dem „Schmuck der Sūtren des Mahāyāna“ (Mahāyānasūtrālaṃkāraḥ) 201
Aus der „Erläuterung der Mitte und der Extreme“ (Madhyāntavibhāgaḥ) 212
Asaṅga (um 315–390 n. u. Z.) 214
Aus der „Zusammenfassung des Mahāyāna“ (Mahāyānasaṃgrahaḥ) . . 220
Vasubandhu der Ältere (um 320–380 n. u. Z.) 229
Der „Nachweis, daß (alles) nur Erkenntnis ist, in zwanzig Versen“ (Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ) 240
Der „Nachweis, daß (alles) nur Erkenntnis ist, in dreißig Versen“ (Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ) 252
Dignāga (um 480–540 n. u. Z.) 256
Aus der „Zusammenstellung der Mittel richtiger Erkenntnis“ (Pramāṇasamuccayaḥ) 257
Sthiramati und Dharmapāla (Mitte des 6. Jahrhunderts n. u. Z.) 258
Aus Hiuan-tsangs „Nachweis, daß (alles) nur Erkenntnis ist“ (Tch’eng wei che louen) 262
Quellen und Literatur 267
Ergänzende Bemerkungen 273
Sach- und Namenverzeichnis 278

Vorwort[1]

Mehr als fünfzig Jahre sind seit dem ersten Erscheinen des vorliegenden Bandes verstrichen. Warum nun dieser Neudruck? Als einer der beiden Autoren dieses Vorwortes vor etwa dreißig Jahren sein Studium der Philosophie begann, zeigte ihm sein Lehrer, Professor Ben-Ami Scharfstein, Frauwallners *Philosophie des Buddhismus* und sagte: „Dies ist das beste Buch, das jemals über buddhistische Philosophie geschrieben wurde." Ist ein solches Urteil auch heute noch gültig? In unseren Augen ist das sicherlich der Fall. Die kurzen Einleitungen zu den verschiedenen philosophischen Traditionen sind informativ, präzis und klar, die Übersetzungen sehr zuverlässig. Außerdem ist die Form der Darstellung, die allgemeine Überblicke, Einführungen in das Denken individueller Philosophen und umfangreiche wörtliche Übersetzungen verknüpft – also eine Darstellungsform, die sich zwischen einem einführenden Überblick und einer Anthologie bewegt –, sehr glücklich gewählt; unseres Wissens ist sie in der Literatur zum Buddhismus in europäischen Sprachen einmalig.[2] Sie spiegelt auch Frauwallners feste Überzeugung wider, dass Übersetzungen so wörtlich wie möglich sein sollten; im anderen Falle sind sie für ihn keine Übersetzungen mehr, sondern Bearbeitungen der zugrunde liegenden Texte.[3] Die Übersetzungen spiegeln zudem Frauwallners Praxis wider, philosophische Fachbegriffe im Sanskrit mit Ausdrücken zu übersetzen, die – zumindest seiner Ansicht nach – ungefähr das vermitteln,

---

[1] Wir möchten an dieser Stelle Frau Anne MacDonald für ihre sehr nützlichen und einsichtsreichen Bemerkungen zu einer früheren englischsprachigen Version dieses Vorwortes danken, sowie für ihre wertvollen, auf die Struktur der Darstellung bezogenen Vorschläge. Ferner sind wir Herrn Vincent Eltschinger für seine sorgfältige Lektüre der letzten englischen Version, die hier leicht modifiziert ins Deutsche übertragen wurde, zu Dank verpflichtet. Frau Judith Starecek danken wir für ihre Unterstützung bei der Erstellung der englischen wie auch der deutschen Version, ferner Herrn Christian Ferstl und Frau Alexandra Böckle für ihre Durchsicht des neugesetzten Textes des Buches.

[2] Obwohl es Dutzende allgemeiner Einführungen in den Buddhismus gibt, gibt es nur sehr wenige, die ausschließlich der buddhistischen Philosophie gewidmet sind.

[3] Siehe G. Oberhammer und Ch. H. Werba (Hrsg.), Erich Frauwallner, *Nachgelassene Werke II. Philosophische Texte des Hinduismus*. Wien 1992, S. 7: „Eine Übersetzung hat dem der Sprache unkundigen Leser möglichst getreu zu vermitteln, was das Original enthält. ... Sonst ist sie keine Übersetzung mehr, sondern eine Bearbeitung."

was der jeweilige Begriff einem indischen Leser primär vermittelt hätte.[1] Trotz der aus heutiger Sicht fragwürdigen Grundannahme und Vorgehensweise bleibt Frauwallners große Leistung in diesem Buch unerreicht.

Das ursprüngliche Manuskript des vorliegenden Bandes war Bestandteil eines größeren Werkes. In seiner *Geschichte der indischen Philosophie*[2] kündigt Frauwallner die bevorstehende Veröffentlichung eines Begleitbandes mit ausgewählten Übersetzungen in der Serie *Philosophische Lesebücher* beim B. Funck-Verlag in München an. Aus unbekannten Gründen zog er sein Manuskript zurück und erwog später, es bei einem anderen Verleger in Wien zu publizieren. Als der Berliner Indologe Walter Ruben ihn jedoch 1955 einlud, einen Band zur buddhistischen Philosophie in der Serie *Texte der indischen Philosophie* beizutragen, nahm er das Angebot an und sah in der Folge von der Veröffentlichung der Teile, die er bereits zur nicht-buddhistischen Philosophie geschrieben hatte, ab. Von den insgesamt 550 Seiten des ursprünglichen Manuskripts nahm der Teil zur buddhistischen Philosophie die Seiten 103 bis 463 ein.[3] Die Seiten 464-512 wurden separat unter dem Titel *Aus der Philosophie der śivaitischen Systeme* veröffentlicht (Berlin 1962). Die verbliebenen Teile wurden nach Frauwallners Tod von seinem Nachfolger Gerhard Oberhammer zusammen mit Chlodwig H. Werba herausgegeben.[4]

Die Philosophie des Buddhismus erlebte bisher vier Auflagen beim Akademie Verlag, Berlin. Auf die Erstauflage von 1956 folgte 1958 eine zweite, unveränderte Auflage. Die dritte Auflage von 1969 wird als revidierte Auflage bezeichnet; der einzige Unterschied zur ersten und zweiten Auflage scheint jedoch in der Hinzufügung eines neues Vorwortes von Walter Ruben und ergänzender Bemerkungen Frauwallners auf S. 418-425 zu bestehen. Der Index der Begriffe und Namen wurde entsprechend auf S. 426-431 verschoben. Beide Änderungen sind allerdings im Inhaltsverzeichnis der dritten Auflage nicht berücksichtigt worden. Die vierte Auflage wurde 1994 nach der Wiedervereinigung Deutschlands veröffentlicht. Sie unterscheidet sich von der dritten Auflage nur durch das Fehlen des Vorworts von Walter Ruben. Der vorliegende Neudruck mit Korrekturen des Originals basiert auf dieser vierten Auflage.

---

1 A.a.O., S. 8: „Ich habe daher Übersetzungen gewählt, die etwa das Selbe ausdrücken, was für die Inder das betreffende Wort zunächst besagt." Die Frage der angemessenen Übersetzung philosophischer Begriffe aus dem Sanskrit ist oft diskutiert worden; ein rezenter Überblick über die relevante Literatur mit einer scharfsinnigen Analyse und reichhaltigen bibliographischen Verweisen findet sich bei D. Seyfort Ruegg, „La traduction de la terminologie technique de la pensée indienne et bouddhique depuis Sylvain Lévi", in: L. Bansat-Boudon und R. Lardinois (Hrsg.), *Sylvain Lévi (1863-1935). Études indiennes, histoire sociale*. Turnhout 2007, S. 145-171.

2 Siehe Band I, S. 5.

3 Siehe G. Oberhammer und Ch. H. Werba (wie oben S. XI, Fußnote 3), S. 5.

4 Siehe wieder oben S. XI, Fußnote 3.

Der erste Teil des Buches (Teil A) „Die Lehre des Buddha" (S. 6-37), hat die vier edlen Wahrheiten und die Lehre vom abhängigen Entstehen zum Schwerpunkt; in diesem Zusammenhang schloss Frauwallner auch einige historisch spätere Materialien ein, wie Vasubandhus *Pratītyasamutpādavyākhyā* und das *Śālistambasūtra*. In der Tat stellt Frauwallner anderswo kühn fest: „Was er [d.h. der Buddha] Philosophisches zu sagen hat, erschöpfte sich im wesentlichen im Lehrsatz vom ursächlichen Entstehen (*pratitya samutpada*)."[1]

Auf Teil A folgt ein relativ kurzer Abschnitt (Teil B) zur Scholastik (Abhidharma) des „Kleinen Fahrzeugs" oder konservativen Buddhismus (Hīnayāna) (S. 38-89), der hauptsächlich die Lehre vom Nicht-Selbst (*anātman*) behandelt. Frauwallner stellt dabei zu Recht fest (S. 39), dass der Buddha die Existenz einer beständigen Seele keineswegs ablehnte, sondern lediglich verneinte, die fünf Konstituenten der empirischen Persönlichkeit (*pañcaskandha*) könnten mit einer solchen Seele identifiziert werden.

Der Großteil des Buches (Teil C, S. 90-266) ist der Philosophie des „Großen Fahrzeugs" (Mahāyāna) gewidmet. Frauwallner unterscheidet drei Schulen: Madhyamaka, Tathāgatagarbha (von ihm „Schule des Sāramati" genannt[2]) und Yogācāra.[3] Frauwallners Darstellung der Philosophie des Madhyamaka ist im Allgemeinen sehr klar und auf den Punkt gebracht. Es ist lediglich zu bedauern, dass er die Argumentation Nāgārjunas, der Gründerfigur des Madhyamaka, nicht

---

1 „Indische Philosophie", S. 52 = *Kleine Schriften* (im folgenden Kl. Schr.), S. 4. Alle Literaturverweise ohne Angabe des Namens des Autors beziehen sich im Folgenden auf Schriften Frauwallners, die in seiner unten in Appendix II beigefügten Bibliographie angeführt sind.

2 Frauwallner folgt hierin der chinesischen Tradition, die den *Ratnagotravibhāga* einem gewissen Sāramati zuschreibt. Diese Benennung verweist jedoch auch auf Frauwallners ständige Bemühung, den in einem unpersönlichen Stil geschriebenen philosophischen Werken Indiens einen individualistischen Zug zu verleihen, um sie ansprechender zu machen; siehe „Indische Philosophie", S. 49 (= Kl. Schr., S. 1): „Wir treffen ... in ihr [d.h. der indischen Philosophie] nicht die großen und eigenartigen Persönlichkeiten, welche die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie so anziehend machen." Siehe auch unten, S. 92, wo Frauwallner feststellt, dass „die vorliegende Darstellung vor allem die persönlich fassbaren Philosophen vorführen [soll]". Diese Tendenz ist auch in Frauwallners *Geschichte der indischen Philosophie* ersichtlich, wo er die Evolutionslehre des Sāṃkhya, hier lediglich als „bequeme Arbeitshypothese", einem philosophischen Lehrer namens Pañcaśikha zuschreibt (Band I, S. 300). Von besonderer Wichtigkeit ist in diesem Zusammenhang Frauwallners brillanter Versuch, die Erkenntnislehre des Sāṃkhya-Philosophen Vṛṣagaṇa (oder Vārṣagaṇya) in seinem verloren gegangenen Werk mit dem Titel *Ṣaṣṭitantra* zu rekonstruieren. Weitere Beispiele für diese Vorliebe Frauwallners zeigen sich in seinen Mīmāṃsā-Studien, in denen er die Lehren eines anonymen Kommentators (Vṛttikāra) and des Mīmāṃsā-Philosophen Bhavadāsa zu rekonstruieren sucht.

3 Gemäß der tibetischen Überlieferung bildet die Tathāgatagarbha-Tradition keine separate Schule, sondern ist im Yogācāra eingeschlossen.

sehr ernst nahm. Er bemerkt lediglich, dass weder Nāgārjuna noch seine Zeitgenossen in der Lage waren, den seiner Argumentation zugrunde liegenden Fehler zu erkennen: „Den Fehler, der dieser Folgerung zugrunde liegt, vermochte weder er noch seine Zeit zu erkennen" (S. 173). Es muss natürlich offen bleiben, wie Frauwallner zu der rezenten Kontroverse über Nāgārjunas Argumente und ihre metaphysischen Voraussetzungen zwischen Claus Oetke, David Seyfort Ruegg und anderen Buddhismuswissenschaftlern Stellung genommen hätte, aber er hätte wahrscheinlich die Partei der „Existentialisten" ergriffen, die annehmen, dass die Welt der Phänomene gemäß Nāgārjuna eine beschränkte Wirklichkeit hat.[1] Es ist ferner bemerkenswert, dass Frauwallner die *Ratnāvalī* für ein authentisches Werk Nāgārjunas hielt oder seine traditionelle Zuschreibung an ihn für gegeben erachtete. In den letzten Jahrzehnten wurde die Authentizität dieses Werkes jedoch mehrfach bezweifelt.

Der Yogācāra war wahrscheinlich Frauwallners „Lieblingssystem", als er die *Philosophie des Buddhismus* verfasste; auf jeden Fall ist der Behandlung des Yogācāra im vorliegenden Band mehr Platz gewidmet als irgendeiner anderen Schule. Auch hier ist Frauwallners Leistung beträchtlich. Er bestimmte die *Yogācārabhūmi* als ein älteres Yogācāra-Werk (heute wird sie sogar als das älteste betrachtet), erkannte zu Recht ihre kompilierte und heterogene Natur und stellte ihre Zuschreibung an Maitreyanātha oder Asaṅga in Frage. Von Bedeutung ist auch Frauwallners Unterscheidung zwischen Werken, die er Maitreyanātha zuschreibt, den er – gegen die indische Tradition – für eine historische Persönlichkeit hielt,[2] und solchen, denen er Asaṅga als Autor zuweist (siehe S. 4 und 192). Gemäß Frauwallner besteht Maitreyanāthas Leistung darin, dass er eine Systematisierung älterer Materialien vornahm und sie zu einem kohärenten Ganzen formte. Bedeutende Komponenten sind Frauwallner zufolge dabei Sāramatis Lehren über das höchste Sein und seine besondere Doktrin der Buddhaschaft; wesentlich ist auch die alte Yogācāra-Lehre von den drei Merkmalen (aus dem *Sandhinirmocanasūtra* bekannt, siehe S. 195), die von Maitreyanātha vervollständigt und bereichert wurde. Frauwallner weist schließlich noch auf den Einfluss des Madhyamaka hin, der besonders darin sichtbar ist, dass Maitreyanātha versucht, seine Lehre als den wahren mittleren Weg zu präsentieren, und den Begriff der Leerheit (*śūnyatā*) verwendet, wenn auch in einer anderen Bedeutung als im Madhyamaka. Die erlösende Einsicht erfolgt gemäß seiner Lehre in Form einer Erkenntnis, die frei von begrifflicher Vorstellung ist (*nirvikalpakajñāna*); ihre Folge wird als „Umwandlung der Grundlage" (*āśrayaparivṛtti*) bezeichnet. Asaṅgas Leistung hingegen besteht gemäß Frauwallner in der Anpassung und Einschließung der Scholastik des Hīnayāna; darüber hinaus integrierte er den größten Teil der alten soteriologischen Scholastik fest in sein System (S. 214).

---

[1] Siehe auch „Indische Philosophie", S. 56 (= Kl. Schr., S. 8).

[2] Siehe auch oben S. XIII, Fußnote 2.

Frauwallners Hypothese zu Maitreyanātha und Asaṅga wurde von Paul Demieville und David Seyfort Ruegg sowie jüngst von Klaus-Dieter Mathes kritisch untersucht; letzterer bietet eine handliche Zusammenfassung der vorangegangenen Forschung zum Thema.[1] Mathes scheint einer zweifachen Autorschaft, wie sie von Frauwallner angenommen wird, zuzustimmen,[2] weist jedoch darauf hin,[3] dass die in den Werken Maitreyanāthas und Asaṅgas feststellbaren Unterschiede nicht widersprüchliche Positionen berühren (die zentrales Zeugnis für die Annahme zweier verschiedener Autoren wären), sondern darin begründet sind, dass ihre Werke verschiedenen Themenbereichen gewidmet sind. Es scheint uns, dass diese Position letztendlich der Argumentation für die Existenz zweier verschiedener Autoren ihre Grundlage entzieht, obwohl Mathes selbst einen solchen Schluss nicht zieht.[4]

Nicht unerwähnt bleiben darf Frauwallners Theorie der Existenz zweier Autoren namens Vasubandhu. Es ist ein weit verbreiteter Irrtum anzunehmen, dass Frauwallner den einen für einen Hīnayāna-Realisten hielt, den anderen für einen Mahāyāna-Idealisten. Tatsächlich ließ er die in diesem Kontext relevante Frage nach der Identität des Autors der *Viṃśatikā* und der *Triṃśikā* offen, als er seine Monographie *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu* (Rom 1951) schrieb. Im vorliegenden Band (S. 230) stellt er jedoch ausdrücklich fest, dass beide Werke von Vasubandhu dem Jüngeren verfasst wurden, d.h. vom Autor des scholastischen Werkes *Abhidharmakośa*. Seine Behauptung ist in diesem Kontext etwas rätselhaft, weil man sich dann fragt, warum beide Werke die einzigen übersetzten Stücke im Kapitel über Vasubandhu *den Älteren* darstellen, d.h. über den Mahāyāna-Idealisten, den Frauwallner für einen Bruder Asaṅgas hielt.

Wie dem auch sei, die Theorie der zwei Vasubandhus wurde zwischenzeitlich ernsthaft erschüttert. Zunächst wurde von Lambert Schmithausen überzeugend dargelegt, dass sich einige enge Parallelen zwischen dem *Laṅkāvatārasūtra* und der *Triṃśikā* nicht durch Bezug auf eine dritte, gemeinsame Quelle erklären lassen, sondern vielmehr darauf hinweisen, dass das *Laṅkāvatārasūtra* aus der *Triṃśikā* zitiert.[5] Nun stammt die früheste erhaltene chinesische Übersetzung des

---

1 Siehe K.-D. Mathes, *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen* (*Dharmadharmatāvibhāga*). Swisttal-Odendorf 1996, S. 11ff.

2 Er weist jedoch die Annahme zweier verschiedener Autoren für den *Ratnagotravibhāga* auf der einen Seite und die Maitreya-Werke auf der anderen Seite zurück; siehe a.a.O., S. 13.

3 Siehe a.a.O., S. 15.

4 Es ist bemerkenswert, dass Frauwallner in seinem Aufsatz „Indische Philosophie", der 1959 veröffentlicht wurde, nur auf Asaṅga und Vasubandhu als „Schulhäupter" des Yogācāra Bezug nimmt (siehe S. 56 = Kl. Schr., S. 8). Maitreyanātha wird in diesem Aufsatz nirgends erwähnt.

5 Siehe L. Schmithausen, „A Note on Vasubandhu and the Laṅkāvatārasūtra", Asiatische Studien / Études Asiatiques XLVI.1 (1992), S. 392-397.

Laṅkāvatārasūtra aus dem Jahr 443 u. Z. (eine frühere Übersetzung, datiert auf 433, scheint unwiederbringlich verloren zu sein). Wahrscheinlich aus Respekt gegenüber seinem Lehrer versuchte Schmithausen, die Implikationen seiner eigenen Studie zu Vasubandhus Datierung herunterzuspielen, indem er abschließend feststellte, die Lebenszeit des jüngeren Vasubandhu, der gemäß Frauwallner von 400-480 lebte, sei einige Jahrzehnte nach vorn zu verschieben, „fünf oder sechs, oder sogar weniger". Dieser Schluss ist jedoch zu konservativ. Sollte er zutreffend sein, so müssten wir annehmen, dass nicht mehr als zehn Jahre zwischen der Abfassung der *Triṃśikā* und des *Laṅkāvatārasūtra* vergingen, der Abstand zwischen der Abfassung des *Laṅkāvatārasūtra* und seiner Übersetzung ins Chinesische nicht mehr als zehn Jahre betrug und die relevante Parallelstelle eine spätere Hinzufügung ist und in der im Jahr 433 übersetzten, verlorenen Version des Sūtra noch fehlte. Selbst wenn alle drei Annahmen zutreffen sollten, müsste Vasubandhus Datum eher um sechs Jahrzehnte vorgezogen werden, nicht um fünf oder sogar weniger.[1] Wenn man auf der anderen Seite ein Minimum von zwanzig Jahren zwischen der Abfassung des *Laṅkāvatārasūtra* und seiner Übersetzung ins Chinesische zugesteht und ein Minimum von weiteren zehn Jahren zwischen der Abfassung der beiden Werke, oder die relevante Passage nicht als spätere Einfügung in das *Laṅkāvatārasūtra* ansieht, bedeutet dies, dass Frauwallners Datierung des jüngeren Vasubandhu um mindestens siebzig bis achtzig Jahre nach vorn zu korrigieren ist, da Vasubandhu kurz nach der Abfassung der *Triṃśikā* verstorben sein soll. Damit werden die beiden Vasubandhus fast zu Zeitgenossen, da Frauwallner als Lebenszeit Vasubandhus des Älteren 320-380 ansetzt.[2]

In den „ergänzenden Bemerkungen" zum Hauptteil des vorliegenden Bandes (siehe unten, S. 277) nimmt Frauwallner an, dass Schmithausens Untersuchung der Sautrāntika-Voraussetzungen in *Viṃśatikā* und *Triṃśikā*[3] seine Ansicht stützt, beide Werke seien dem jüngeren Vasubandhu zuzuschreiben. Wie andernorts ausgeführt,[4] kann die Tatsache, dass das *ālayavijñāna* genannte untergründige Bewusstsein („Schatzkammerbewußtsein" in Frauwallners Übersetzung), das die Annahme eines vielschichtigen Erkenntnisstroms voraussetzt, in der *Viṃśatikā* nicht erwähnt wird, nicht als Hinweis auf die Anerkennung

---

1 Man könnte natürlich auch annehmen, dass lediglich ein Jahr die Abfassung der beiden Werke trennte und das *Laṅkāvatārasūtra* sofort ins Chinesische übersetzt wurde, doch wäre eine solch schnelle zeitliche Abfolge sehr unwahrscheinlich.

2 Die Annahme, dass dieser Vasubandhu nur sechzig Jahre lang lebte, im Gegensatz zu achtzig Jahren, ist natürlich rein hypothetisch und folgt lediglich Frauwallners Konvention, für Philosophen, über deren Lebensdauer nichts weiteres bekannt ist, eine Lebensspanne von sechzig Jahren anzusetzen; siehe seine „Landmarks in the History of Indian Logic", S. 129 (= Kl. Schr., S. 851).

3 Siehe L. Schmithausen, „Sautrāntika-Voraussetzungen in der Viṃśatikā und Triṃśikā", WZKS 11 (1967), S. 109-136.

4 Siehe E. Franco, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien 1997, S. 77-78.

eines einschichtigen Erkenntnisstroms seitens Vasubandhu verstanden werden. Wenn wir diesen Schluss ziehen, müssten wir annehmen, dass Vasubandhu die Vorstellung des *ālayavijñāna* in seiner *Karmasiddhi* vertrat, sie in der *Viṃśatikā* ablehnte und in der *Triṃśikā* wieder akzeptierte. Die Annahme, die *Viṃśatikā* sei vor der *Karmasiddhi* verfasst worden, würde jenes Problem nicht lösen, weil sie beinhalten würde, dass Vasubandhu die Lehre, dass alles nur Bewusstsein ist (*vijñaptimātratā*), in der *Viṃśatikā* vertrat, in der *Karmasiddhi* zurückwies und dann in der *Triṃśikā* wieder vertrat. All das soll natürlich nicht implizieren, dass Yaśomitra in seinem Kommentar zu Vasubandhus *Abhidharmakośa* mit dem Ausdruck „der alte Vasubandhu" (*vṛddhavasubandhu*) nicht auf einen anderen Vasubandhu Bezug nahm. Dieser Vasubandhu war jedoch offensichtlich ein Hīnayāna-Scholastiker und es gibt keinerlei Evidenz dafür, ihn mit dem Bruder Asaṅgas in Verbindung zu bringen, wie Frauwallner es getan hat.[1] Schon lange bevor Frauwallner seine Theorie der beiden Vasubandhus entwickelt hatte, stellte de La Vallée Poussin fest: „Es ist eine verzweifelte Hypothese, den Bruder und Konvertiten Asaṅgas mit dem Alten Vasubandhu zu identifizieren."[2] Frauwallners Hypothese der zwei Vasubandhus kann zur Zeit sicherlich nicht definitiv widerlegt werden, aber es gibt immer weniger Zeugnisse, die für sie sprechen.[3] Problematisch an jeder Hypothese dieser Art ist, dass sie eine Kohärenz und Einheit im Denken der alten Autoren voraussetzt, die man nicht einmal im Traum für unsere Zeitgenossen annehmen würde. Man stelle sich vor, wie viele Voltaires, Diderots und Heines man annehmen könnte, würde man nicht wissen, dass sie tatsächlich alle ihnen zugeschriebenen Werke verfassten.

Was die allgemeine Darstellung der buddhistischen Philosophie im vorliegenden Band betrifft, so sind zwei Dinge bemerkenswert, die im Lichte der beschriebenen Ansichten Frauwallners verständlich werden. Zunächst ist für Frauwallner Philosophie im Grunde auf Ontologie oder Metaphysik beschränkt.

---

1 Siehe *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, S. 21.

2 Siehe L. de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Band I. Nachdruck Brüssel 1980, Introduction, S. xxvii.

3 Eine aktuelle Diskussion findet sich in R. Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Tokio 2005, S. xxiiff. Kritzers Diskussion hat das zusätzliche Verdienst, auch die japanischen Untersuchungen zu diesem Thema einzubeziehen; er weist darauf hin, dass „[i]m Allgemeinen japanische Gelehrte Frauwallners Theorie nicht übernahmen". Kritzer selbst hingegen scheint die Annahme der „Existenz anderer Figuren namens Vasubandhu" zu billigen oder ihr gegenüber zumindest aufgeschlossen zu sein. Ausgehend von Schmithausens Aufsatz zu Vasubandhu und dem *Laṅkāvatārasūtra* (s. S. XV, Fußnote 5) und unter erneuter Betrachtung der epigraphischen und numismatischen Evidenz sowie unter Berücksichtigung weiterer Literatur stellt ferner Deleanu die überzeugende Hypothese auf, dass Vasubandhu von ca. 350-430 lebte und ca. 390 seine kreative Mahāyāna-Periode begann. Siehe F. Deleanu, *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi. A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study,* Band 1, Tokio 2006, S. 186-194.

Weder die Epistemologie noch die Ethik erhalten hier den ihnen angemessenen Platz. Ferner schloss Frauwallner, zweifelsfrei einer der größten Gelehrten im Gebiet der erkenntnistheoretischen Tradition des Buddhismus, keinerlei Materialien aus eben dieser Tradition ein. Seine Darstellung von Dignāgas Denken ist kursorisch und stellt eigentlich nur eine Art Fußnote zu seiner Darstellung von Vasubandhus Bewusstseinslehre dar; der aus Dignāgas Werk übersetzte Teil, drei Strophen aus seinem *Pramāṇasamuccaya*,[1] betrifft nicht das zentrale Thema der Mittel gültiger Erkenntnis (*pramāṇa*), sondern die Einteilung des Bewusstseins in drei Aspekte: Subjekt, Objekt und Selbstbewusstsein. Man kann nun nicht annehmen, dass Frauwallner sich nicht der Wichtigkeit der buddhistischen Logiker bewusst war, weil im Jahre 1956, als der vorliegende Band zuerst veröffentlicht wurde, seine bahnbrechenden Studien zur *pramāṇa*-Schule, mit Ausnahme des Aufsatzes „Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung",[2] schon lange erschienen waren. Es sieht eher so aus, als hätte Frauwallner es vorgezogen, hier den ontologisch kreativen Teil der buddhistischen Philosophie vorzustellen, der Frauwallners „arischer Komponente" der indischen Philosophie entspricht, die wiederum eine Entwicklungsperiode charakterisiert, deren Höhepunkt er gegen die Mitte des ersten Jahrtausends u. Z. ansetzte (siehe unten, S. XXIII). Am Ende des Kapitels über Vasubandhu (siehe unten, S. 255) stellt Frauwallner fest, dass die logisch-epistemologische Schule des Buddhismus eine reiche Literatur hervorbrachte und „eine[n] der Höhepunkte" der indischen Philosophie darstellte; er fügt jedoch knapp, wenn nicht sogar rätselhaft, hinzu, dass „von alledem ... hier abgesehen werden [muss]".

Leben und Werk von Erich Frauwallner

Erich Frauwallner, Sohn des Beamten Dr. Friedrich Georg Frauwallner und seiner Frau Maria Barbara Riedler, wurde am 28. Dezember 1898 in Wien geboren. Er erhielt seine weiterführende Schulausbildung zunächst am Staatlichen Gymnasium im 7. Wiener Bezirk, später am Akademischen Gymnasium.[3] Nachdem er am 11. Mai 1916 in die Kaiserliche Armee eingezogen worden war, erhielt Frauwallner am 17. November 1916 während eines Fronturlaubs die so genannte Kriegsmatura. Im Verlaufe des Ersten Weltkriegs nahm er an der „Isonzoschlacht" und an der Rumänienoffensive teil und kehrte dann nach Italien zurück, um in Udine als Fähnrich zu dienen. Zu Ende des Krieges wurde er am 30. November 1918 offiziell aus dem Militärdienst entlassen, obwohl er Wien schon etwas früher erreicht haben muss, da Frauwallner schon im Winter-

---

1 Kapitel 1, Strophen 11-13.

2 Dieser wichtige Aufsatz erschien im Jahre 1959 (= Kl. Schr., S. 759-841).

3 Alle Einzelheiten zu Frauwallners Leben und seinem akademischen Werdegang in Wien, die auf den folgenden Seiten angeführt sind, entstammen verschiedenen Dokumenten, die im Archiv der Universität Wien aufbewahrt sind.

semester 1918/1919 an der Universität Wien eingeschrieben war. Unmittelbar darauf wurde er Mitglied des pangermanischen Deutschen Turnerbunds und der Burschenschaft „Vandalia".

Frauwallner studierte Klassische Philologie, ergänzt durch Lehrveranstaltungen in Indologie und Iranistik. Nach sechs Semestern, von denen er eines in Schweden an der Universität Göteborg verbrachte, reichte er seine Doktorarbeit in Klassischer Philologie mit dem Titel „De synonymorum quibus animi motus significantur, uso tragico" [„Zu den Synonymen, die seelische Regungen bezeichnen, in ihrer Verwendung in den Tragödien"] ein, die am 30. Juni 1921 angenommen wurde und in der er die Begriffe des Zorns (*ira*), Hasses (*odium*) und Leidens (*dolor*) in den Werken von Aischylos, Sophokles und Euripides untersuchte; er unterzog sich den „strengen Prüfungen" im Juli 1921 und erwarb damit seinen Doktorgrad. Nachdem Frauwallner ein weiteres Jahr studiert hatte, bestand er am 17. Juni 1922 die Lehramtsprüfung für staatliche Gymnasien und erhielt darauf die Stelle eines Lehrers für klassisches Griechisch und Latein an einer Mittelschule im 20. Wiener Bezirk.

Frauwallner scheint in seinen Jahren an der Universität nicht besonders stark an der Indologie interessiert gewesen zu sein. Während der fünf Semester an der Universität Wien besuchte er nur vier Lehrveranstaltungen von Leopold von Schroeder, dem Nachfolger von Georg Bühler auf der Lehrkanzel für Indische Philologie und Altertumskunde am Institut für Orientalistik,[1] und zwar Sanskritgrammatik (Wintersemester 1918/1919), Sanskrit für Anfänger, Lektüre der Upanishaden (Sommersemester 1919) und Ṛgveda (Wintersemester 1919/1920). Frauwallner muss sich jedoch diesem Studiengebiet schon bald, nachdem er Bundeslehrer wurde, zugewandt haben. Seine erste indologische Veröffentlichung, der Aufsatz „Untersuchungen zum Mokṣadharma. Die nichtsāṃkhyistischen Texte", erschien nämlich bereits im Jahre 1925. Diese frühe Studie hat eine recht trockene Diktion und weist noch nicht den berühmten fesselnden Stil, die tadellose Klarheit und die täuschende Leichtigkeit auf, die wir mit Frauwallners Schriften verbinden. Der Aufsatz zeugt jedoch von einer bemerkenswerten Gelehrtheit und der Methode, die für Frauwallners zukünftiges Schaffen kennzeichnend werden wird, nämlich dem Streben, in der philosophischen Literatur Zeugnisse für die historische Entwicklung von Ideen zu finden.

---

[1] Schon damals scheint Frauwallner von Schroeder nicht sehr geschätzt zu haben; auf jeden Fall urteilte er viele Jahre später, im Jahre 1961, als er über „Geschichte und Aufgaben der Wiener Indologie" schrieb, recht hart über ihn. Siehe S. 86 (= Kl. Schr., S. 28): „ ... als Nachfolger Bühlers versagte er. ... die innere Bindung an seine Wissenschaft fehlte." Siehe auch S. 88 (= Kl. Schr., S. 30), wo Frauwallner sich auf die zuvor von Hermann Oldenberg geäußerte Kritik bezieht: „Es ist wohl der härteste Vorwurf, der einen Gelehrten treffen kann, wenn ihm von berufenster Seite vorgehalten wird, daß er nicht einmal mehr auf seinem engsten Arbeitsgebiet zu Hause ist." Eine umfangreiche Bibliographie der Schriften Leopold von Schroeders, die auch Publikationen zu ihm und seinem Werk enthält, findet sich in Ch. H. Werba und A. Griffiths, „Leopold von Schroeder: Eine annotierte Bibliographie". WZKS 50 (2006), S. 5-25.

Die Ergebnisse dieser ersten Untersuchung wurden von Frauwallner viele Jahre später in den Teil über die Yoga-Philosophie in seiner *Geschichte der indischen Philosophie* integriert. Obwohl die „Untersuchungen zum Mokṣadharma" Frauwallners ersten publizierten Aufsatz darstellen, ist es gut möglich, dass er erst nach seinen „Untersuchungen zu den älteren Upanischaden" verfasst wurde, die ein Jahr später (1926) erschienen, weil sich Frauwallner in der ersten Anmerkung zu den genannten Mokṣadharma-Untersuchungen auf die Untersuchungen zu den Upanishaden bezieht.

Am 5. Juni 1926 reichte Frauwallner den Aufsatz „Untersuchungen zu den älteren Upanischaden" als Habilitationsschrift im Fachgebiet der Indologie ein. Heutzutage wäre eine Habilitationsschrift mindestens zehnmal so lang, aber selbst damals sah die eingesetzte Kommission ein Problem darin, dass der Umfang von Frauwallners publizierten Schriften recht gering war und sich nur auf einen kleinen Teil der indischen Philosophie bezog. Frauwallner wurde gebeten, weitere Studien vorzulegen, und im Jahre 1928 reichte er das Manuskript einer in Arbeit befindlichen annotierten Übersetzung von Dignāgas *Ālambanaparīkṣā* ein (1930 publiziert) sowie ein zum Teil übersetztes Stück aus Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika* mit dem Kommentar des Devendrabuddhi. Dieses Mal stimmte die Kommission Frauwallners Antrag zu, obwohl ein Mitglied, Theodor Gomperz, bekannt durch seine Arbeiten zur griechischen Philosophie, vorschlug, Frauwallners Habilitation auf das Fachgebiet der indischen Philosophie zu beschränken, da sich sein Werk nur auf diesen Bereich der Indologie bezog. Frauwallner hielt seinen „Probevortrag" am 16. März 1928 über „Die Entwicklung der Philosophie der Upaniṣaden". Interessanterweise dokumentiert das Protokoll der entsprechenden Kommissionssitzung keine einhellige Begeisterung über den Vortrag. Bernhard Geiger, der seit 1920 sowohl auf dem Gebiet der Indologie als auch der Iranistik als außerordentlicher Professor lehrte und der einzige Indologe in der Kommission war, bemerkte, dass Frauwallner „nicht bis hin zum eigentlichen Thema gelangt[e]" und der Vortrag „formell nicht ganz einwandfrei" war. Gomperz, der bereits Frauwallners Auftritt in seiner Doktorprüfung mit „3" bewertet hatte, damals aber von den beiden anderen Prüfern überstimmt worden war, hielt den Vortrag für „langweilig" und Frauwallner „nicht für die Vertretung einer Lehrkanzel geeignet". Die *venia legendi* für das gesamte Fach Indologie wurde Frauwallner schließlich am 16. April 1928 verliehen; er begann seine Lehre an der Universität Wien jedoch erst im Wintersemester 1930/1931 auf der Basis eines nicht remunerierten Lehrauftrags. Das Bildungsministerium lehnte den Antrag der philosophischen Fakultät auf Erteilung eines remunerierten Lehrauftrags ab, setzte jedoch Frauwallners schulische Lehrverpflichtung von siebzehn auf zehn wöchentliche Stunden herab.

1930 veröffentlichte Frauwallner den ersten Teil einer Serie von Studien zur buddhistischen Sprachphilosophie, genauer zur Lehre der Erkenntnis der Bedeutung von Worten durch Ausschluss von Anderem (*apoha*), welche auch die Übersetzung einer ansehnlichen Zahl von Strophen aus dem *Pramāṇavārttika*

enthielt. Zu dieser Zeit war der Sanskrit-Text des *Pramāṇavārttika* noch nicht verfügbar und die Übersetzung stützte sich daher allein auf die tibetische Übersetzung. Nun, wo der ursprüngliche Sanskrit-Text verfügbar ist, kann Frauwallners Leistung voll gewürdigt werden. Ein Kollege meinte einmal, dass die tibetische Übersetzung und Frauwallners Übersetzung dieser Übersetzung so hervorragend seien, dass das Endprodukt wie direkt aus dem Sanskrit übersetzt erschiene. Das ist zweifelsohne etwas übertrieben, aber die Qualität von Frauwallners Übersetzung ist in der Tat sehr beeindruckend. Es ist nicht bekannt, wann Frauwallner das Studium des klassischen Tibetisch aufnahm, aber es ist ziemlich sicher, dass er die Kenntnisse dieser Sprache als Autodidakt erwarb, so wie er sich in späteren Jahren ohne Lehrer buddhistisches Chinesisch und modernes Japanisch aneignete.

Im Sommer 1934 stellten Geiger und andere Professoren der philosophischen Fakultät einen Antrag auf die Ernennung Frauwallners zum „außerordentlichen Professor".[1] Geiger, der in der zuständigen Kommission als Referent fungierte, betonte die Wichtigkeit von Frauwallners Arbeiten zur buddhistischen *pramāṇa*-Schule, speziell zu Dignāga und Dharmakīrti. Zwischenzeitlich hatte Frauwallner, zusätzlich zur laufenden Veröffentlichung seiner Studien zur *apoha*-Lehre, eine weitere Untersuchung zu Dignāga („Dignāga und Anderes", 1933) und seine grundlegende Arbeit zu den im *Nyāyavārttika* erhaltenen Fragmenten aus logischen Werken des Buddhismus (ebenfalls 1933 erschienen) publiziert; in der letzteren Arbeit identifizierte er zum ersten Mal Fragmente aus den zwei verloren gegangenen Werken Vasubandhus zur philosophischen Debatte, dem *Vādavidhi* und dem *Vādavidhāna*, ferner Fragmente aus Dignāgas *Pramāṇasamuccaya* und *Nyāyamukha*. Auf der Grundlage dieser Fragmente und weiterer Bruchstücke, die er aus der tibetischen Übersetzung von Jinendrabuddhis Kommentar zum *Pramāṇasamuccaya*, der *Pramāṇasamuccayaṭīkā*, isolierte, unternahm er viele Jahre später (1957) seinen brillanten, wenn auch etwas spekulativen Versuch der teilweisen Rekonstruktion von Vasubandhus *Vādavidhi*.

In der zuständigen Sitzung stimmte die überwältigende Mehrheit der Professoren der philosophischen Fakultät (40:1:1) für den Antrag der Kommission auf Erteilung des Titels eines außerordentlichen Professors an Frauwallner; dennoch wurde dem Antrag vom Ministerium, möglicherweise aus politischen Gründen, nicht stattgegeben und Frauwallner unterrichtete weiterhin, bis 1938, als Lehrbeauftragter. Nach wie vor veröffentlichte er mindestens einen grundlegenden Aufsatz pro Jahr: „Dharmakīrtis Sambandhaparīkṣā" (1934), „Dharmottaras Kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ" (1935) und „Beiträge zur Geschichte des Nyāya" (1936). Er brachte ferner seine Studien zur *apoha*-Lehre in den Werken Dharmakīrtis und Dharmottaras zum Abschluss (1935 und 1937).

---

[1] Zu dieser Zeit wurden in Österreich Professuren, die ad personam geschaffen wurden, als „außerordentliche Professuren" bezeichnet. Im Gegensatz zur gegenwärtigen akademischen Nomenklatur Österreichs handelte es sich dabei um Professuren im vollen Sinne und die ernannten Wissenschaftler waren Mitglieder der Professorengruppe.

Politisch war Frauwallner ein überzeugter Nationalist mit antisemitischen Neigungen (was sich selbst nach dem Krieg nicht änderte). Er trat der Nationalsozialistischen Partei (NSDAP) bereits am 29. November 1932 bei, als die Partei in Österreich noch verboten war; offensichtlich arbeitete er für ihren Nachrichtendienst. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich sein Geschick schnell zum Besseren wendete, nachdem Österreich am 13. März 1938 vom nationalsozialistischen Deutschland annektiert worden war. Nur fünf Tage später wurde er vom Schuldienst beurlaubt, um sich ganz seinen Verpflichtungen an der Universität widmen zu können. Am 23. Mai 1938 wurde er für die Besetzung einer außerordentlichen Professur für Indologie und Iranistik vorgeschlagen. Geiger hingegen erlitt, wie alle Wissenschaftler jüdischer Abstammung, das Schicksal, der Universität verwiesen zu werden; glücklicherweise gelang es ihm, in die USA auszuwandern, wo er in New York bis zu seinem Ruhestand am Asia Institute und an der Columbia University lehrte. Am 31. August 1939 wurde Frauwallner vom Ministerium in Berlin zum außerordentlichen Professor für Indologie und Iranistik ernannt; die Urkunde ist, wie alle Ernennungsschreiben, vom Kanzler Adolf Hitler unterzeichnet. Im Jahre 1940 wurde Frauwallner zum korrespondierenden Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften gewählt (die Wahl zum „wirklichen" Mitglied erfolgte erst 1956) und am 13. August 1942 folgte die Ernennung zum Direktor des Instituts für Orientalistik der Universität Wien.[1]

Nachdem er am 30. April 1943 zum Wehrdienst eingezogen worden war, diente Frauwallner bei verschiedenen „Flak"-Einheiten in Wien und Umgebung. Nach dem Krieg tauchte er eine Weile unter (gemäß einem Brief seines Schwiegervaters, Rudolf Püringer, datiert vom 4. April 1945, war er „spurlos verschwunden"). Am 6. Juni 1945 wurde Frauwallner vom Staatsamt für Volksaufklärung, für Unterricht und Erziehung und für Kultusangelegenheiten aufgrund seiner Parteimitgliedschaft von der Universität entlassen, eine Maßnahme, die Ende 1948 in die Versetzung in den dauerhaften Ruhestand mit einer kleinen Pension umgewandelt wurde. Nach der Prüfung seiner Verwicklung mit den Nationalsozialisten und seines Verhaltens während der nationalsozialistischen Zeit und während des Krieges wurde ihm am 22. März 1952 die *venia legendi* erneut verliehen; genau drei Jahre später wurde er zum außerordentlichen Professor für Indologie ernannt. Das Institut für Indologie der Universität Wien wurde zur gleichen Zeit gegründet, mit Frauwallner in der Funktion des ersten Vorstandes.

Im Jahre 1957 versuchte Frauwallner vergeblich, seine *venia legendi* auf die Iranistik zu erweitern. Gegen Ende des folgenden Jahres stellten einige Kolle-

---

[1] Ein Forschungsprojekt zu „Erich Frauwallner und der Nationalsozialismus" von Jakob Stuchlik unter der Leitung von Ernst Steinkellner durchgeführt, wurde jüngst am Institut für Kultur- und Geistesgeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften abgeschlossen. Die Ergebnisse sollen Ende 2009 von der Akademie veröffentlicht werden.

gen einen Antrag, dem seitens der philosophischen Fakultät zugestimmt wurde, Frauwallner anlässlich seines sechzigsten Geburtstages zum ordentlichen Professor zu befördern. Der Antrag erhielt auch große Unterstützung durch Walter Ruben (Berlin) und Jean Filliozat (Paris). Am 24. Januar 1959 wurde Frauwallner der Titel verliehen und am 29. Februar 1959 fand die eigentliche Ernennung statt. Frauwallner emeritierte Ende des Jahres 1963, nahm aber die Funktion des Vorstands des Instituts für Indologie wahr, bis sein Nachfolger, Gerhard Oberhammer, ernannt worden war.

Während der Jahre des Zweiten Weltkriegs veröffentlichte Frauwallner wenig. Außer einigen kurzen Buchbesprechungen lassen sich eigentlich für mehr als ein Jahrzehnt, von 1939 bis 1950, nur zwei Aufsätze anführen, und diese sind ideologisch gefärbt: „Der arische Anteil an der indischen Philosophie" (1939)[1] und „Die Bedeutung der indischen Philosophie" (1944).[2]

In „Der arische Anteil an der indischen Philosophie" hebt Frauwallner mit den auffälligen Ähnlichkeiten zwischen den Philosophien Europas und Indiens an und behauptet, angesichts des Fehlens einer direkten gegenseitigen Abhängigkeit dieser Traditionen sei die Ähnlichkeit nur damit erklärbar, dass beide Philosophien von Völkern „gleichen Blutes" geschaffen wurden, nämlich von arischen Völkern. Da die indische Philosophie jedoch vielerlei „Fremdartiges" und „Absonderliches" enthalte, sei anzunehmen, dass die Entwicklung der indischen Kultur von der nicht-arischen „Urbevölkerung" beeinflusst wurde. Es sei die Aufgabe des sich mit der indischen Philosophie beschäftigenden Forschers festzustellen, was in ihr als arisch betrachtet werden kann.

Frauwallner argumentiert, dass die Geschichte der indischen Philosophie in zwei Perioden eingeteilt werden könne. Die erste Periode beginnt mit der vedischen Zeit und erreicht ihren Höhepunkt in Form der philosophischen Systeme, die sich in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends u. Z. entwickelten; danach beginnt die Phase des Verfalls, bis diese Periode mit Ende des ersten Millenniums schließt. Die zweite Periode beginnt mit dem Philosophen Śaṅkara (ca. 800) und dauert bis zum achtzehnten Jahrhundert, als die Einführung westlichen Gedankenguts unter der britischen Herrschaft in Indien der Entwicklung der einheimischen indischen Philosophie ein Ende setzt. Der Übergang von der ersten zur zweiten Periode kann gemäß Frauwallner dabei nicht als eine einheitliche gleichmäßige Entwicklung verstanden werden. Es habe vielmehr ein dramatischer Wechsel stattgefunden. Die älteren Systeme (Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Lokāyata, Buddhismus und Jinismus) waren atheistisch in dem Sinne, dass sie sich nicht auf einen höchsten Gott als grundlegendes Prinzip der Welt berufen. Sie waren, wie Frauwallner es ausdrückt, „nicht religiös-dogmatisch gebunden",[3]

---

[1] Eine zweiseitige Zusammenfassung mit dem gleichen Titel war ein Jahr zuvor in der ZDMG erschienen.

[2] Eine kurze Zusammenfassung unter dem gleichen Titel wurde 1942 in der ZDMG veröffentlicht.

[3] „Der arische Anteil an der indischen Philosophie", S. 271.

sondern strebten danach, „ihre Lehren wissenschaftlich voraussetzungslos abzuleiten". Die neuen Systeme hingegen waren theistisch und die göttliche Offenbarung durch Śiva oder Viṣṇu wurde als die höchste Quelle des Wissens anerkannt. Angesichts der Tatsache, dass die Religionen, die Śiva oder Viṣṇu als höchste Gottheit haben, nicht-arischen Ursprungs sind, sei anzunehmen, dass es sich bei jener radikalen Änderung des Wesens der indischen Philosophie „um einen Sieg nichtarischen Wesens über die ermattende Kraft des in den älteren Systemen schöpferischen arischen Geistes handelt".[1]

Diese Periodisierung der indischen Philosophie findet sich auch in „Die Bedeutung der indischen Philosophie". Frauwallner wiederholt sie noch bei zwei weiteren Gelegenheiten, in seiner *Geschichte der indischen Philosophie*, wo die arische Grundlage der indischen Philosophie eindeutig, wenn auch weniger auffällig, erwähnt wird,[2] und selbst noch im Jahre 1959 in seinem Aufsatz „Indische Philosophie", in dem er behauptet, dass „die klassische indische Philosophie der älteren Zeit im wesentlichen eine Schöpfung der [nach Südasien] eingewanderten arischen Inder ist".[3]

In „Die Bedeutung der indischen Philosophie" stellt Frauwallner eingangs fest, dass die indische Philosophie in westlichen Veröffentlichungen oft falsch dargestellt sei. Ihre Anfänge und die frühe Periode würden unverhältnismäßig ausführlich behandelt, während die spätere Periode nur kurz thematisiert werde. Dies erzeuge den falschen Eindruck, dass nach der Bildung der philosophischen Systeme des Sāṃkhya und des Vaiśeṣika das philosophische Denken versteinerte und keine weiteren wichtigen Entwicklungen stattfanden. Gemäß Frauwallner sähe eine genauere Darstellung wie folgt aus. Die ältesten Systeme, das Sāṃkhya und das Vaiśeṣika, spielten in den ersten Jahrhunderten u. Z. noch eine führende Rolle. In der gleichen Periode wurden innerhalb des Buddhismus und des Jinismus philosophische Systeme geschaffen und die materialistischen Cārvākas systematisierten ihre Lehren. Nach dem zweiten Jahrhundert u. Z. erlangten skeptische und idealistische Bewegungen zunehmend Bedeutung, besonders die buddhistischen Schulen des Madhyamaka und des Yogācāra. Epistemologische Fragestellungen traten in den Vordergrund und führten zur Schaffung des Nyāya-Systems auf der einen Seite und der buddhistischen *pramāṇa*-Schule auf der anderen.

---

1 A.a.O., S. 285.

2 Band I, S. 26-27. Hier ist auch auf Frauwallners Verwendung des typischen nationalsozialistischen Terminus „Volkskörper" hinzuweisen, d.h. die Vorstellung der deutschen Nation als Körper, der gesund, sauber und frei von Krankheiten, schädlichen Einflüssen und Parasiten (wie zu so genannten minderwertigen Rassen gehörende Minderheiten) zu halten ist.

3 Siehe „Indische Philosophie", S. 50 (= Kl. Schr., S. 2): „ ... während die klassische indische Philosophie der älteren Zeit im wesentlichen eine Schöpfung der eingewanderten arischen Inder ist." Hier fügt Frauwallner jedoch vorsichtig hinzu: „Aber eine endgültige Aussage darüber scheint verfrüht."

Gegen Ende des ersten Jahrtausends ändert sich das Bild. Die alten Systeme verlieren jetzt an Bedeutung; lediglich die logischen Schulen erleben eine reiche Nachblüte.[1] Neue Systeme treten in den Vordergrund. Zunächst wird der Vedānta, von Śaṅkara neu gestaltet, zu einem vollwertigen philosophischen System und neue, im Śivaismus und Viṣṇuismus begründete Schulen werden geschaffen: gegen Ende des ersten Jahrtausends das Śaivadarśana und das Pratyabhijñādarśana, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends verschiedene viṣṇuitische Vedānta-Schulen und weitere śivaitische Systeme. Bis zum siebzehnten Jahrhundert kann man noch von gedeihendem philosophischem Denken sprechen; danach beginnt ein Niedergang, bis die britische Vorherrschaft und die Einführung westlichen Gedankenguts die über viele Zeitalter währende Entwicklung zu einem Ende brachte.

Als Endergebnis von Frauwallners Darstellung in „Die Bedeutung der indischen Philosophie" ist festzuhalten, dass die Bedeutung der indischen Philosophie nicht nur in ihrem Reichtum liegt, sondern auch in der Tatsache, dass sie sich unabhängig von der europäischen Tradition entwickelte und die einzige mit ihr vergleichbare nicht-europäische philosophische Tradition darstellt. Nur diese beiden Traditionen können verglichen werden, weil allein sie einen wissenschaftlichen Charakter haben, der z.B. der chinesischen Tradition fehlt;[2] das zeigt sich in der Tatsache, dass Epistemologie und Logik jedem Beweis zugrunde liegen, und in der methodisch genauen Art und Weise, wie die Hauptlehren der Systeme abgeleitet und abgesichert werden.[3] Frauwallner wiederholt, dass die alten Systeme atheistisch und auf wissenschaftliche Weise voraussetzungslos seien.[4] Ihm zufolge kann diese Ähnlichkeit zwischen der indischen und der europäischen Tradition, wie auch weitere Ähnlichkeiten, nur mit der gleichen rassisch bedingten „Veranlagung" erklärt werden. Die grundsätzliche Umwandlung des indischen Volkes, die in die Ausbildung des Hinduismus mündete, sei aus rassischen Gründen erfolgt und könne „mit der Aufsaugung des arischen Einwandererstromes durch die Urbevölkerung begründet" werden. Die alten philosophischen Systeme seien auf vergleichbare Weise von den nicht-wissenschaftlichen śivaitischen und viṣṇuitischen Systemen überwältigt und marginalisiert worden. Es ist daher gemäß Frauwallner sicher, dass der wissenschaftliche Charakter der frühen Systeme rassisch bedingt war. Die indische Philosophie verdiene daher nicht nur deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil sie die wichtigste Entwicklung außerhalb Europas darstellt, sondern auch, weil sie eine typische Schöpfung eines „arischen Volkes" sei. Frauwallner zitiert in diesem Zusammenhang zustimmend W. von Soden, der behauptete, „daß Wissenschaft im strengen Sinn

---

[1] Frauwallner meint hiermit wahrscheinlich vor allem die Schule(n) des Neuen Nyāya (Navya-Nyāya); siehe unten, Appendix I, §§ 18-21.

[2] Siehe „Die Bedeutung der indischen Philosophie", S. 162.

[3] Siehe auch die oben S. XXIII, Fußnote 2, erwähnte Zusammenfassung, S. *41.

[4] Siehe auch Frauwallners entsprechende Feststellung in: Der IX. Deutsche Orientalistentag zu Bonn 1938, S. *9.

des Wortes etwas ist, das nur von den von der nordischen Rasse bestimmten Indogermanen geschaffen werden konnte".[1]

Frauwallners Behauptungen sind, milde ausgedrückt, nicht unproblematisch. Abgesehen von der rassistischen Interpretation des Ursprungs der indischen Philosophie, die leicht als moralisch verwerflich und sachlich falsch verurteilt werden kann, und unabhängig davon, ob es angebracht ist, die gesamte Geschichte der indischen Philosophie in nur zwei Perioden einzuteilen,[2] ist unklar, in welchem Sinne die buddhistischen und jinistischen Philosophien als nicht religiös bezeichnet werden können. Außerdem klafft eine erhebliche Zeitlücke zwischen der Entstehung der angeblich nicht-arischen Religionen, in denen Viṣṇu oder Kṛṣṇa der höchste Gott ist, und der Entstehung der Frauwallner zufolge nicht-arischen Philosophien. Die ersteren treten bereits im Epos *Mahābhārata* in Erscheinung; dennoch repräsentiert die Philosophie des Epos, selbst gemäß Frauwallner, eine Entwicklungsphase, die der Bildung der klassischen philosophischen Systeme des Sāṃkhya und Vaiśeṣika vorausgeht. Ferner lässt sich kaum ernsthaft befürworten, dass mit den Begriffen „wissenschaftlich", „voraussetzungslos", „atheistisch" und so fort die indische Philosophie der frühen und der klassischen Zeit (oder jeder anderen Zeitperiode) angemessen beschrieben ist; sie könnten nur dann als für eine Beschreibung der indischen Philosophie geeignet erachtet werden, wenn man sich die eigenartige, sehr enge und etwas willkürliche Bedeutung dieser Begriffe zu eigen macht, von der Frauwallner ausgeht.[3]

Der fesselndste Aspekt von Frauwallners Periodisierung, zumindest in unseren Augen, besteht darin, dass er die zweite Hälfte des ersten Jahrtausends (d.h. ca. 500-1000 u. Z.) für eine Periode des Niedergangs hält.[4] Es ist schwer

---

1 Siehe „Die Bedeutung der indischen Philosophie", S. 169. Dieses Zitat Frauwallners wird auch von Reinhold Grünendahl angeführt, allerdings im Kontext eines verworrenen und ungeschickten Versuchs, Frauwallner vom Vorwurf der Verbundenheit mit der nationalsozialistischen Ideologie (speziell durch Sh. Pollock, siehe unten S. XXVII, Fußnote 2) freizusprechen; siehe S. 232-233 in seinem Aufsatz „Von der Indologie zum Völkermord", in: U. Hüsken, P. Kieffer-Pülz und A. Peters [Hrsg.], *Jaina-Itihāsa-Ratna. Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*. Marburg 2006, S. 209-236. Es ist hier jedoch nicht der Platz, näher auf Grünendahls eigenartige und polemisch fehlgeleitete Interpretationen von Frauwallners Äußerungen einzugehen.

2 Anders ausgedrückt: Kann man die Periode vom achten Jahrhundert v. u. Z bis zum fünften Jahrhundert u. Z., oder, wenn der Niedergang eingeschlossen werden sollte, bis zum zehnten Jahrhundert, wirklich als eine einzige Periode betrachten?

3 In Frauwallners Sinne könnte man auch die griechische Religion als „atheistisch" bezeichnen und jede nicht-theistische oder nicht-religiöse Lehre könnte „wissenschaftlich voraussetzungslos" genannt werden.

4 Die verschiedenen Formulierungen erstrecken sich über einen Zeitraum von über zwanzig Jahren (1939-1959), aber wir konnten keine wesentlichen Unterschiede zwischen ihnen erkennen. Siehe „Der arische Anteil", S. 283: „Die erste [Entwicklungsperiode] beginnt mit den älteren Upaniṣaden, erreicht ihren Höhepunkt in den philo-

verständlich, wie man behaupten kann, dass der wissenschaftliche Charakter, der in Frauwallners eigenen Worten in der Epistemologie und Logik ersichtlich ist, insofern er die Grundlage jedes Beweises bildet, in der ersten, und nicht in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends seinen Höhepunkt erreichte. Ist die (tendenziöse) Logik des Vārṣagaṇya der Höhepunkt des wissenschaftlichen Geistes in Indien? Es mutet seltsam an, dass die Periode der hellsten Sterne am Firmament der indischen Philosophie – Dignāga, Praśastapāda, Uddyotakara, Prabhākara, Kumārila, Dharmakīrti, Akalaṅka, Dharmottara, Maṇḍanamiśra, Jayarāśi, Prajñākaragupta, Bhāsarvajña, Udayana und so weiter und so fort – als eine Periode des Niedergangs betrachtet und etwas abwertend als „Periode der logisch-erkenntnistheoretischen Spekulationen"[1] bezeichnet werden sollte. Das könnte nur mit Frauwallners impliziter Vorstellung erklärt werden, dass wahre Philosophie eigentlich in systematischer Metaphysik besteht. Dennoch lässt sich eine strenge Methodik, mit der die Hauptlehren der Systeme abgeleitet und bewiesen worden sein sollen, in der Periode, in der der arische Einfluss angeblich vorgeherrscht haben soll, schwerlich feststellen.

Frauwallners stark von der Berücksichtigung des Faktors „Rasse" geprägte Bewertung der indischen Zivilisation war weder originell noch außergewöhnlich.[2] Man betrachte zum Beispiel die folgenden Ausführungen des großen Vedisten und Buddhismuswissenschaftlers Hermann Oldenberg, den Frauwallner

---

sophischen Systemen, die vor allem in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr. blühen, und endet etwa mit der Jahrtausendwende. Sie ist rein philosophisch, atheistisch und wissenschaftlich voraussetzungslos ..."; „Die Bedeutung der indischen Philosophie", S. 161: „Mit der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends bahnt sich aber nun eine große Wende an. Die alten Systeme verlieren mehr und mehr an Bedeutung"; *Geschichte der indischen Philosophie*, Band I, S. 25: „Der erste [Abschnitt] hat seine Anfänge in der vedischen Zeit, erreicht seinen Höhepunkt mit der Schöpfung voll ausgebildeter philosophischer Systeme, klingt ab in der Periode der logisch-erkenntnistheoretischen Spekulation und endigt mit dem Absterben der alten Systeme um das Ende des 1. Jahrtausends n. Chr."; „Indische Philosophie", S. 50 (= Kl. Schr., S. 2): „Sie [d.h. die erste Periode der indischen Philosophie] erreicht ihren Höhepunkt in der ersten Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrtausends und stirbt dann allmählich ab."

1 *Geschichte der indischen Philosophie*, Band I, S. 25.

2 Die Geschichte der Indologie während und unmittelbar vor der nationalsozialistischen Periode harrt noch einer gründlichen Untersuchung. Einen nützlichen Anfang machte Sh. Pollock in seinem Aufsatz „Ex Oriente Nox. Indologie im nationalsozialistischen Staat", in: S. Conrad und S. Randeria (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt / New York 2002, S. 335-371, trotz der recht oberflächlichen und emotionalen, manchmal sogar bösartigen und gehässigen Kritik seiner Ausführungen durch R. Grünendahl (siehe oben, S. XXVI, Fußnote 1), der nicht davor zurückschreckt, Pollocks – zugegebenermaßen manchmal gewagte und pauschale – Behauptungen und Hypothesen zu verzerren und falsch darzustellen.

bewunderte und für brillant hielt und der eine unmittelbare Inspiration für ihn gewesen zu sein scheint:[1]

„Vor allem werden jene Einflüsse (scil. der Urbewohner Indiens) in einer tiefsten Weise gewirkt haben, die wir nur ahnen können: durch die allmählich fortschreitende Wandlung des Blutes, die eine Wandlung der Seele bedeutet, durch das beständige Einströmen neuer Mengen von Wilden- und Halbwildenblut in die Adern derer, die sich noch immer Arier nannten. Zeus und Apollon haben ihre Herrschaft behalten, solange es griechische Götter gab, denn das Griechenvolk blieb dasselbe. Indra und Agni mussten andern Göttern das Feld räumen, denn das indische Volk war ein andres geworden. Für diese Geister, in denen unergründliche Mischungen widerstreitender Kräfte, miteinander verschlungen, gegeneinander entfesselt, ihr Spiel trieben, waren die Vedagötter allzu kindlich einfach; gar zu leicht war ihr Wesen ausgeschöpft. Sie waren von Norden gekommen: jetzt brauchte man tropische Götter. Es waren kaum mehr feste Gestalten; es waren ganze Gestaltenknäuel, Körper, aus denen Köpfe über Köpfe, Arme über Arme hervorquollen, Mengen von Händen, die Mengen von Attributen, Keulen und Lotusblumen halten: überall üppige und düstere, grandiose Poesie, Überfülle und verschwommene Formlosigkeit: Ein böses Verhängnis für die bildende Kunst."

Im Gegensatz zur Kriegsperiode und den Nachkriegsjahren zeigten die sechs Jahre zwischen 1951 und 1956 eine erstaunliche Produktivität Frauwallners und begründeten definitiv seinen Ruhm als einer der größten Gelehrten im Gebiet der indischen Philosophie. Neben brillanten und bahnbrechenden Aufsätzen wie „Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's" (1954), dessen Ergebnisse nach mehr als fünfzig Jahren noch immer gültig sind, veröffentlichte Frauwallner nicht weniger als fünf Bücher, drei von ihnen im Jahre 1956: den zweiten Band der *Geschichte der indischen Philosophie*, der sich hauptsächlich mit der Naturphilosophie des Vaiśeṣika befasst, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, eine Monographie, in der er den Versuch unternahm, die älteste Biographie des Buddha zu rekonstruieren, und die anschaulich eine beachtliche Vertrautheit des Autors mit der chinesischsprachigen Literatur zu den monastischen Regeln (Vinaya) zeigt, und die *Philosophie des Buddhismus*, also den Band, den Sie in Händen halten.

Nach der Veröffentlichung seiner Untersuchung zum Vinaya im Jahre 1956 bis zu seinem Tode im Jahre 1974 arbeitete Frauwallner regelmäßig am dritten und vierten Band seiner *Geschichte*.[2] Der Plan für diese Bände ist in mehreren Versionen erhalten; der umfangreichste unter ihnen wurde nach Frauwallners Tod von Ernst Steinkellner veröffentlicht[3] (siehe unten, Appendix I). Der dritte Band sollte die buddhistischen Schulen abdecken, d.h. den (kanonischen) Abhidharma,

---

1 *Die Literatur des alten Indien*, 2. Auflage, Stuttgart 1923, S. 132-133.

2 Siehe Ernst Steinkellners Vorbemerkung in E. Steinkellner (Hrsg.), *Erich Frauwallner, Nachgelassene Werke I. Aufsätze, Beiträge, Skizzen*. Wien 1984, S. 63-65.

3 Siehe a.a.O., Anhang C, S. 137-138.

Sautrāntika, Madhyamaka und Yogācāra (siehe §§ 9-12 im unten abgedruckten Plan), der vierte Band sollte den Nyāya, die Mīmāṃsā and die logische Schule des Buddhismus behandeln (siehe §§ 13-15 unten). Die Textgrundlage für den dritten Band ist somit teilweise in der *Philosophie des Buddhismus* enthalten; zusätzliche Materialien finden sich in Frauwallners nachgelassenen Schriften und werden vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt von Steinkellner herausgegeben werden.[1]

Von 1956 bis 1962 arbeitete Frauwallner vor allem am vierten Band der *Geschichte* und veröffentlichte erste Resultate seiner Untersuchungen in mehreren grundlegenden Aufsätzen, die in der von ihm im Jahre 1957 begründeten *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* erschienen, die eine spezielle Abteilung für Untersuchungen zur indischen Philosophie enthält („Archiv für indische Philosophie"): „Vasubandhu's Vādavidhiḥ" (1957), der oben (S. XXI) bereits erwähnte Versuch, Teile von Vasubandhus berühmtem Debattierhandbuch zu rekonstruieren, „Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems" (1958), ein Aufsatz, in dem er den Anfang von Vārṣagaṇyas *Ṣaṣṭitantra* rekonstruierte, und „Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", eine Ehrfurcht einflößende und bis heute unübertroffene Einführung in das Denken Dignāgas. Ferner veröffentlichte er auch einige Aufsätze zur Sprachphilosophie, deren Kern wahrscheinlich in das Kapitel über die Mīmāṃsā im vierten Band der *Geschichte* integriert werden sollte (siehe § 14 unten): „Die Eindringung der Sprachtheorie in die indischen philosophischen Systeme" (1959), ein Aufsatz, in dem Frauwallner vorangegangene Untersuchungen von Otto Strauss in eine historische Perspektive rückt, „Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣyam des Patañjali" (1960), „Mīmāṃsāsūtram I, 1, 6-23" (1961), wo Frauwallner überzeugend dafür argumentiert, dass *sūtras* 1.1.6-23 einen Einschub darstellen,[2] und „Kumārila's Bṛhaṭṭīkā" (1962), eine Arbeit, in der er Zitate aus diesem berühmten verlorenen Werk Kumārilas identifizierte und es teilweise rekonstruierte.[3] In den Jahren 1957 bis 1959 verfasste

---

[1] A.a.O., S. 63, Fußnote 4.

[2] Im gleichen Jahre veröffentlichte Frauwallner auch seine „Landmarks in the History of Indian Logic", einer seiner wenigen Aufsätze in englischer Sprache, in welchem er die wichtigsten buddhistischen Philosophen datiert; die von ihm vorgeschlagenen Datierungen, mit Ausnahme der Datierung der beiden Vasubandhus (siehe oben, S. XV-XVII), sind immer noch weithin anerkannt.

[3] In diesem Aufsatz vertritt Frauwallner die Position, dass die *Bṛhaṭṭīkā* (teilweise) als Reaktion auf das Svārthānumāna-Kapitel im *Pramāṇavārttika* Dharmakīrtis verfasst wurde, womit sich die Reihenfolge *Ślokavārttika* (ein anderes philosophisches Werk Kumārilas) – Svārthānumāna-Kapitel – *Bṛhaṭṭīkā* ergibt. Diese Sequenz wurde von John Taber in „Further Observations on Kumārila's Bṛhaṭṭīkā" (Journal of Oriental Research 62 (1991), S. 179-189) stark bezweifelt. Viele Forscher stehen in diesem Punkt zwar immer noch auf Frauwallners Seite (siehe z.B. H. Krasser, „Dharmakīrti's and Kumārila's Refutations of the Existence of God: A Consideration of their Chronological Order", in: S. Katsura (Hrsg.), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti*

Frauwallner auch mehrere Skizzen für Kapitel, oder Abschnitte von Kapiteln, des vierten Bandes der *Geschichte*; sie wurden nach seinem Tode von Steinkellner veröffentlicht.[1] Frauwallner stellte ferner eine Arbeitsübersetzung einiger Abschnitte aus Prabhākaras *Bṛhatī* her.

Nach 1962 nahm Frauwallner seine Arbeit am Abhidharma-Teil des dritten Bandes der *Geschichte* wieder auf; seine „Abhidharma-Studien" I und II wurden 1963 und 1964 veröffentlicht. Diese Studien wurden jedoch durch die Ankunft von Gopikamohan Bhattacharya in Wien unterbrochen. Frauwallner betreute nicht nur Bhattacharyas Dissertation mit dem Titel *Die Lehre von der vyāptiḥ bei Raghunātha Śiromaṇiḥ*, sondern verfasste auch wichtige Aufsätze zu Prabhākara Upādhyāya, einem Autor des Navya-Nyāya (1965), und zu Raghunātha Śiromaṇi (1966 und 1967). Seine Studien im Bereich des Navya-Nyāya gipfelten in der Monographie *Die Lehre von der zusätzlichen Bestimmung (upādhiḥ) in Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇiḥ* (1970). Gegen Ende seines Lebens fand Frauwallner die Zeit, die Abhidharma-Studien fortzusetzen; „Abhidharma-Studien" III, IV und V wurden in den Jahren 1971, 1972 und 1973, etwa ein Jahr vor seinem Tode am 5. Juli 1974, veröffentlicht. Alle Studien zur Abhidharma-Literatur, zusammen mit einem Aufsatz zur Entstehung der buddhistischen Systeme (1971), wurden von Sophie Francis Kidd, betreut von Ernst Steinkellner, bestens ins Englische übersetzt und bleiben eine unentbehrliche Quelle für die Forschung zu diesem wichtigen Bereich der Buddhismuskunde. Eine englische Übersetzung des vorliegenden Bandes wurde von Gelong Lodrö Sangpo (Jürgen Balzer), in Zusammenarbeit mit Bhikshuni Migme Chödrön und Jigme Sheldrön (Donna Ross), angefertigt, wiederum von Ernst Steinkellner betreut, und soll in Indien erscheinen.

Eli Franco und Karin Preisendanz

Conference Hiroshima, November 4-6, 1997. Wien 1999, S. 215-223), doch stützen jüngere Untersuchungen die Annahme, dass Kumārila Dharmakīrtis Werk nicht kannte (siehe besonders K. Yoshimizu, „Reconsidering the Fragment of the Bṛhaṭṭīkā on Inseparable Connection (*avinābhāva*)", in B. Kellner et al., *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*. Wien 2007, S. 1079-1103).

[1] Siehe S. 66-134 in *Nachgelassene Werke I*.

Appendix I

Frauwallners Skizze für seine *Geschichte der indischen Philosophie*[1]

Die Philosophie der Inder

1. Teil

Vorwort.

§ 1 Die Gliederung der indischen Philosophie.

§ 2 Die Überlieferung.

I. Die Philosophie der älteren Zeit.

A. Die Frühzeit.

§ 3 Die Philosophie des Vedaḥ.

§ 4 Die Übergangszeit. Die Philosophie des Epos. Der Yogaḥ.

§ 5 Der Buddha und der Jina (Ājīvikāḥ).

B. Die Zeit der Systeme.

§ 6 Das Sāṃkhyam (Yogaḥ).

§ 7 Das Vaiśeṣikam.

§ 8 Das Lokāyatam.

§ 9 Die Systembildung im Buddhismus. Der Abhidharmaḥ.

§ 10 Die Sautrāntikāḥ.

---

[1] Dieser Plan wurde als Appendix C in *Nachgelassene Werke I*, S. 137-138 herausgegeben. §§ 1-8 and 12b von Abschnitt I wurden als die beiden ersten Bände der *Geschichte der indischen Philosophie* veröffentlicht; §§ 9-12 sollten den dritten und §§ 13-15 den vierten Band ausmachen. Es dürfte Frauwallner klar gewesen sein, dass er Teil 2 jenes Plans nicht ausführen würde.

§ 11 Die Madhyamakalehre.

§ 12 Der Idealismus der Yogācārāḥ. § 12b Das System der Jaina (Umāsvātiḥ).

C. Die Nachblüte.

§ 13 Die Vādahandbücher. Der Nyāyaḥ.

§ 14 Die Mīmāṃsā.

§ 15 Die logische Schule der Buddhisten. (Logik der Jaina).

Die Philosophie der Inder

2. Teil

II. Die Philosophie der späteren Zeit.

A. Das Fortleben der Gedankenwelt des Vedaḥ und die Anfänge des Vedāntaḥ.

§ 1 Die jüngeren Upaniṣaden (Bhagavadgītā).

§ 2 Die Sprachphilosophie der Grammatiker.

§ 3 Die Anfänge des Vedāntaḥ. Śaṅkaraḥ und Maṇḍanamiśraḥ.

B. Die religiösen Sekten und die Systeme der Śaiva.

§ 4 Das Pañcarātram (Purāṇam).

§ 5 Das Pāśupatam (und andere Sekten der Śaiva).

§ 6 Das Śaiva-System.

§ 7 Das Pratyabhijñā-System.

§ 8 Der südliche Śaivasiddhāntaḥ.

§ 9 Die Liṅgāyatāḥ.

C. Die Ausklänge des Buddhismus und die tantrischen Schulen.

§ 10 Die Ausklänge des Buddhismus. Der buddhistische Tantrismus.

§ 11 Die Schule der Nāthāḥ. (Die Kaula-Lehre).

§ 12 Die Śākta.

D. Die Schule Śaṅkara's und die Vedāntasysteme der Vaiṣṇava.

§ 13 Der spätere Śaṅkaravedāntaḥ.

§ 14 Die Viśiṣṭādvaita-Lehre des Rāmānujaḥ. (Der modifizierte Monismus).
§ 15 Der Dualismus des Ānandatīrthaḥ.
§ 16 Der strenge Monismus des Vallabhaḥ.
§ 17 Caitanyaḥ und andere späte Vaiṣṇava-Lehrer.

E. Daṣ Weiterleben der alten Systeme.

§ 18 Der neue Nyāyaḥ (Vaiśeṣikam).
§ 19 Die spätere Mīmāṃsā.
§ 20 Die Renaissance des Sāṃkhyam und des Yoga-Systems.
§ 21 Der spätere Jinismus.

III. Die moderne indische Philosophie.

Zusammenfassung und Abschluß.
§ 22 Das philosophische Denken der Inder. Grundgesetze und indische Eigenart.

Appendix II

Bibliographie der Schriften Erich Frauwallners[1]

Abkürzungen:

WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WZKS Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens
WZKSO Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

1921

De synonymorum, quibus animi motus significantur, usu tragico. Dissertation, Wien (unveröffentlicht).

1925

Untersuchungen zum Mokṣadharma. Die nicht-sāṃkhyistischen Texte. *Journal of the American Oriental Society* 45, S. 51-67.

Untersuchungen zum Mokṣadharma. Die sāṃkhyistischen Texte. *WZKM* 32, S. 179-206.

1926

Untersuchungen zum Mokṣadharma. Das Verhältnis zum Buddhismus. *WZKM* 33, S. 57-68.

Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 4, S. 1-45.

1927

Zur Elementenlehre des Sāṃkhya. *WZKM* 34, S. 1-5.

---

[1] Diese Bibliographie enthält keine Buchbesprechungen; siehe hierzu die alphabetische Liste, veröffentlicht in WZKS 20 (1976), S. 22-35.