

ARCHIV FÜR INDISCHE PHILOSOPHIE

Die Carakasamhitā in der Geschichte der indischen Philosophie I. Nyāya und Carakasamhitā*

I. EINLEITUNG

Die Carakasamhitā (CaS), das umfangreiche Kompendium der klassischen indischen Medizin, enthält bekanntlich einige Textzeugnisse, die gewisse Verwandtschaft mit Lehren der philosophischen Systeme aufweisen.¹ Nachdem Vidyabhusana die Zeugnisse in CaS Vimānasthāna (Vi.) in die Geschichte der indischen Logik miteinbezogen² und Dasgupta den weiteren Belegen in der CaS bei seiner Darstellung der Geschichte der indischen Philosophie große Beachtung geschenkt hatte,³ wurden diese Zeugnisse ein bedeutsamer Teil der Grundlage für die Erforschung der indischen Philosophiegeschichte, obwohl m.E. gegen oft vertretene Positionen ihre chronologische Einordnung in die Entwicklungsgeschichte der indischen Philosophie sowie ihre chronologisch lineare Anordnung

* This work was supported by a Korea Research Foundation Grant (KRF-2003-037-A00062). Es ist meine angenehme Pflicht, Prof. Albrecht Wezler und Prof. Karin Preisendanz meine Verbundenheit für ihre kritischen Anregungen auszusprechen. Mein Dank gilt auch den Autoritäten des Jinabhadrasuri (Jain) Bhandar, Jaisalmer, und des Oriental Research Institute & Manuscripts Library, Trivandrum, für die freundliche Genehmigung der Benutzung des Handschriftenmaterials aus ihren Beständen. Mein hochachtungsvoller Dank geht an den Jain Muni Jambuvijaya-Ji für seine wohlwollende Hilfe, ohne die es unmöglich gewesen wäre, Kopien der Handschriften aus Jaisalmer zu bekommen. Last, but not least richte ich meinen herzlichen Dank an Prof. Karin Preisendanz als Leiterin des FWF-Projektes "Metaphysics and Epistemology of the Nyāya Tradition – Sources, History, Ideas: A Critical Edition of the *Nyāyabhāṣya* (FWF P17244-G03)", die mir nicht nur die wertvollen Kopien zahlreicher Handschriften für meine Forschung zur Verfügung gestellt hat, sondern mich auch mit ihrem Wissen und Können im Bereich der indischen Manuskriptologie speziell und indischen Philosophiegeschichte generell in vielen offenen Diskussionen unterstützt hat, wofür der Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Österreich (FWF) die passenden Rahmenbedingungen schuf, dem ich in diesem Sinne auch meinen offiziellen Dank aussprechen möchte.

¹ In CaS Sūtrasthāna (Sū.) 1.28-29 und 44-52 sowie CaS Śārīrasthāna (Śā.) 1 und 6 findet man Parallelmaterial zu Lehren der Vaiśeṣika-Tradition und im Anfangsteil von CaS Śā. ist die Spur der Sāṃkhya-Tradition zu finden. In CaS Vimānasthāna (Vi.) 8.27-66 hingegen findet sich Parallelmaterial zum Nyāyasūtra (NS).

² Vidyabhusana 1921: 25-35. Seine Behandlungen dieser Zeugnisse sind oft problematisch; siehe Kang 2003: 8.

³ *HIPh* I/213ff. und II, Kapitel XIII, besonders p. 366ff.

kaum möglich ist.⁴ Eine eingehende inhaltliche Analyse, ggf. unter Berücksichtigung verwandter Textzeugnisse, ermöglicht jedoch eine historische Beurteilung. Bezüglich der Nyāya- und Vaiśeṣika-Zeugnisse in der CaS möchte ich postulieren, daß es sich wahrscheinlich um ein schulübergreifendes Wissensgut gewisser Strömungen handelt, die sich mit dem Thema Debatte (*vāda*) oder auch Naturphilosophie beschäftigten, das in bestimmten Kreisen fortlaufend intensiv gepflegt wurde und später im Nyāyasūtra (NS)⁵ und im Vaiśeṣikasūtra (VS) eine systematische Darstellung fand, die wiederum den Ausgangspunkt für anschließende Weiterentwicklungen bildete. Praktisch bedeutet dies, daß man keine lineare Beziehung zwischen den Zeugnissen der CaS und dem NS oder dem VS annehmen sollte. Was ich für wahrscheinlicher halte, ist die Ansicht, daß die Kreise der indischen Medizin frühe Entwicklungsphasen der Nyāya- oder Vaiśeṣika-Tradition aktiv mitgestaltet oder miterlebt haben. Der Umstand, daß die Vertreter der verschiedenen religiösen und philosophischen Gruppierungen in den öffentlichen Debatten (*vāda*) gesellschaftliche Anerkennung und Unterstützung suchten, spricht dafür, daß das Interesse und die praktische Beschäftigung mit der Debatte in Quellen verschiedener Traditionen zu finden sind. In diesem Punkt stellt die indische Medizin keine Ausnahme dar. Außerdem ist es leicht nachvollziehbar, daß die Einmischung im Bereich der Naturphilosophie für die Mediziner unvermeidbar war.⁶ Insofern beinhalten die Zeugnisse in der CaS wahrscheinlich Spuren der theoretischen Entwicklungen in einer frühen Phase vor der festen Etablierung der philosophischen Systeme (*darśana*), d.h. wir dürfen annehmen, daß die Kreise der Medizin-Experten keine bereits festgeformten Lehren übernommen hatten, die wir von Werken wie dem NS oder dem VS kennen. Diesbezüglich ist zu beachten, daß die ältesten medizinischen Texte in sich⁷ oder untereinander,⁸ ebenso wie die Grundtexte der philosophischen Schulen, Spuren der historischen Entwicklung und der damit verbundenen Inkonsistenz

⁴ Vielleicht ist das der Grund, warum einige philosophische Abhandlungen, wie z.B. Halbfass 1992, diese Zeugnisse nicht berücksichtigt. Siehe dazu Comba 1987: 46.

⁵ Die Sūtrenzählung folgt Ruben 1928.

⁶ Die sāṃkhyistischen Zeugnisse in der CaS müssen im Rahmen des vorliegenden Beitrags außer Acht gelassen werden.

⁷ Cakrapāṇidatta z.B. bemerkt in Āyurvedadīpikā (ĀVD) zu CaS Sū. 3f. die inkonsistente Erklärung zum *manas* (Denkorgan) in CaS Sū. 26.43 und Sū. 8.4; siehe Comba 1987: 49f. und *HIML* IB/76, n. 4.

⁸ Vaiśeṣika-Zeugnisse z.B. erscheinen in Suśrutasaṃhitā und Aṣṭāṅghaṛdaya nicht. Scharfe (1999) nimmt die Entwicklungsreihenfolge Carakasamhitā → Suśrutasaṃhitā → Aṣṭāṅghaṛdaya bezüglich der *doṣa*-Lehre an.

aufweisen,⁹ die sich wiederum nicht mit dem vereinfachten Schema der Übernahme und Anpassung erklären läßt. Es ist daher ein besserer Ausgangspunkt, schulübergreifende gemeinsame Strömungen anzunehmen, die später von gewissen Kreisen in bestimmter Form intensiv weiter gepflegt wurden; nur in diesem Sinne ist es auch berechtigt, von der Nyāya- oder Vaiśeṣika-Tradition¹⁰ in der CaS zu reden.¹¹

II. GRUNDRISS DER VORLIEGENDEN ARBEIT

Im folgenden werde ich zuerst anhand des Themas der Mittel gültiger Erkenntnis (*pramāṇa*) demonstrieren, daß die oberflächliche Übereinstimmung zwischen der CaS und dem NS nicht das letzte Wort behalten darf, sondern unter Berücksichtigung anderer Zeugnisse der *vāda*-Tradition¹² und der sich daraus ergebenden inhaltlichen Einsichten verstanden werden sollte. Ferner werde ich anhand der beiden Ausdrücke *tadvidya* und *vaiśāradya* im Sambhāṣāvidhi-Abschnitt des Vimānasthāna der CaS demonstrieren, daß diese Themen eine inhaltliche Verbindung mit den anderen *vāda*-Traditionen aufweisen und nur in dieser Weise angemessen verstanden werden können, obwohl bei oberflächlicher Betrachtung kein offenkundiger Bezug zu diesen besteht. Als nächstes wird die verbreitete Annahme einer linearen Entwicklung CaS → NS anhand des fünfgliedrigen (*pañcāvayava*) Argumentationsschemas kritisch überprüft und zurückgewiesen werden. In gleichem Sinne wird die von Kajiyama vertretene chronologische Reihenfolge CaS → *Upāyahṛdaya (方便心論) (UH) → NS kritisch besprochen werden. Am Ende dieser Besprechung

⁹ Zum VS siehe Isaacson 1994; zum NS siehe unten meine Besprechung von NS 1.2.18 und NS 5.1.1.

¹⁰ Dasgupta spricht z.B. in *HIPh* I/281 und II/369 zurecht von einer Übernahme aus dem Vaiśeṣika, aber nicht aus dem späteren systematischen Vaiśeṣika.

¹¹ Die folgende Bemerkung van Buitenens (1957: 101-102) bei seiner Untersuchung des Sāṃkhya bringt die Sache auf dem Punkt: "There must have existed scores and scores of more or less isolated little centers where parallel doctrines were being evolved out of a common source. Occasional meeting at pilgrimages and festivals, reports from other and remote *āśramas* brought by wandering ascetics, polemic encounters with other preachers must have resulted in a laborious process of partial renovation and conservation, more precise definitions of doctrines and eclecticism, readjustments of terminology etc. At this stage to credit these little centers with the name 'schools' is to do them too much, or too little, honor. Among those who recognized one another's doctrines as related, normalization prevailed with all the inconsistencies and syncretism of which the final doctrines show traces."

¹² Ich bezeichne mit der *vāda*-Tradition eine gewisse Strömung, die sich mit der Debatte beschäftigte, allerdings ohne eine feste Bindung an eine bestimmte religiöse Gruppe, und deren Überlegungen in verschiedenen Werken wie CaS, NS, *Upāyahṛdaya (UH) oder Yogācārabhūmi (YCBhū) zu finden sind.

möchte ich anhand des Themas *jāti* kurz demonstrieren, welches konkrete inhaltliche Verständnis durch die vergleichenden kritischen Untersuchungen vor dem Hintergrund meiner obigen Annahme erreicht werden kann. Im geplanten zweiten Teil der vorliegenden Arbeit sollen die das Vaiśeṣika betreffenden Zeugnisse in der CaS behandelt werden, wobei ich anhand der kritischen Auseinandersetzung mit einem falschen Interpretationsansatz zeigen möchte, daß diesen Zeugnissen eine eigenständige Systematik und Bedeutung beigelegt werden kann, die ohne eine vorausgesetzte lineare Entwicklung zwischen der CaS und dem VS herausgearbeitet werden können.

III. QUELLEN

In CaS Vi. 8 befindet sich bekanntlich ein Abschnitt mit der Beschreibung der Ausbildung eines angehenden Mediziners, in dem auch Erläuterungen über die Debatte (*vāda*) zu finden sind. Der als Sambhāṣāvidhi bezeichnete Teil¹³ CaS Vi. 8.15-26 erklärt verschiedene Aspekte einer Debatte und bietet viele praktische Ratschläge für einen Redner in der Debatte. Darauf folgend werden in CaS Vi. 8.27-66 vierundvierzig für die Debatte wichtige Themen aufgezählt und einzeln erläutert; der Inhalt dieses Teil wird in CaS Vi. 8.66 als die *vādamārgapadas* bezeichnet.¹⁴ Die in CaS Vi. 8.27 aufgezählten und im Vādamārgapada-Abschnitt erklärten Themen vermitteln den Eindruck, als seien sie ein Fremdkörper in der medizinischen Tradition. Die Themen und auch deren Erklärungen zeigen nämlich eine augenfällig enge Parallelität zu NS 1 und 5. Ähnlichkeit läßt sich nicht nur bei der Auswahl der dargestellten Themen, sondern auch bei der Struktur der Darstellung feststellen.¹⁵

¹³ CaS Vi. 8.15: *sambhāṣāvidhim ata ūrdhvaṃ vyākhyāsyāmaḥ*. "Wir werden von hier an die richtige Art und Weise der Unterredung erklären."

¹⁴ CaS Vi. 8.66: *iti vādamārgapadāni yathoddeśam abhinirdiṣṭāni bhavanti*. "Somit sind die für den Weg der Debatte [wichtigen] Punkte gemäß ihrer namentlichen Anführung bestimmt worden." Die Bezeichnungen der Themen dieser Teile des Vimānasthāna, nämlich Sambhāṣāvidhi und Vādamārgapada, werden durch CaS Vi. 8.152-153 bestätigt.

¹⁵ Frauwallner 1957: 107: "Diese Art, den Stoff zu behandeln, sehen wir deutlich in den Nyāya-Sūtren, deren erstes und fünftes Buch ursprünglich eine Einheit bildeten. Das erste Buch behandelt die Lehre von der Dialektik im allgemeinen, indem es kurz die einzelnen Kategorien aufzählt und erklärt, wobei die alte Kategorienliste in einer gesichteten und gekürzten Form erscheint. Das fünfte Buch behandelt breit die falschen Einwände und die Gründe einer Niederlage. Noch deutlicher zeigt sich dieser Aufbau bei den buddhistischen Werken. Das Upāyahṛdayam (Prayogasāraḥ), einer der ältesten Versuche, die Dialektik auf buddhistischen Boden zu übertragen, behandelt im ersten Buch die allgemeine Thematik nach wenigen Hauptpunkten gegliedert. ... Und auch das

Nichts spricht jedoch für eine exklusive Verbindung zwischen der CaS und dem NS, da die anderen Werke, die sich mit dem Thema Debatte beschäftigen, gleichermaßen Ähnlichkeiten bei der Auswahl, Erklärung und Anordnung der Themen aufweisen: UH und *Tarkaśāstra (如實論) (TŚ) sind Beispiele hierfür. Bei einigen Themen und deren Erklärungen weisen auch der Hetuvidyā-Abschnitt (HV) der Yogācārabhūmi (YCBhū) und der entsprechende Abschnitt im Abhidharmasamuccaya (AS) gewisse Gemeinsamkeiten auf.¹⁶ Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Zeugnisse in der CaS einen dem NS vorangehenden und der Nyāya-Tradition nahestehenden Entwicklungsstand der allgemeinen Debattenlehre reflektieren. Dieser Eindruck muß aber anhand eingehender Untersuchungen zu den einzelnen Themen kritisch überprüft werden. Zunächst möchte ich mit dem Beispiel der Mittel gültiger Erkenntnis die tiefliegenden Differenzen zwischen der CaS und dem NS demonstrieren, die der Annahme einer chronologisch linearen Beziehung und einer einseitigen Einflußnahme des frühen Nyāya innerhalb der Debattenströmung auf die CaS widersprechen.

IV. INHALTLICHE DIFFERENZEN BEI OBERFLÄCHLICHER ÜBEREINSTIMMUNG

Im Vādamārgapada-Abschnitt kommt das Wort *pramāṇa* nicht vor; in der Bedeutung "Mittel gültiger Erkenntnis" erscheint es zwar außerhalb dieses Abschnitts, wird aber nicht separat besprochen.¹⁷ Es bedeutet in der CaS regulär "[Aus-]Maß". In CaS Vi. 8.117 wird z.B. das Körpermaß

Tarkaśāstram, obwohl es uns nur teilweise erhalten ist, läßt den gleichen Aufbau erkennen."

¹⁶ Zu diesen Texten siehe Kang 2003: 12ff. Wahrscheinlich kann der Unterschied, den der Hetuvidyā-Abschnitt der YCBhū und der Abschnitt im AS gegenüber der CaS und dem NS aufweist, daraus erklärt werden, daß dort bei der Beschreibung der Debatte an einen Bodhisattva gedacht war, der in einer öffentlichen Rede (und ggf. Debatte) die buddhistische Lehre verkünden soll; siehe z.B. die Unterteilung des *vāda* in HV 1 und *vādaniḥsaraṇa* (das sich einer Debatte Entziehen) in HV 6.

¹⁷ In CaS Sū. 11.17 werden vier Überprüfungen (*parīkṣā*) genannt, die mit Ausnahme der vierten, nämlich *yukti* (zu *yukti* siehe n. 23 unten), den vier *pramāṇas* im NS entsprechen: *drividham eva khalu sarvam: sac cāsac ca. tasya caturvidhā parīkṣā: āptopadeśa pratyakṣam anumānam yuktis ceti*. "Alles [hier in der Welt] ist nun allein zweifach: seiend/wahr und nicht seiend / nicht wahr. Dessen Überprüfung ist vierfach: Unterweisung durch vertrauenswürdige [Personen], Wahrnehmung, Schlußfolgerung und *yukti*." Später werden in CaS Sū. 11.33 diese vier Überprüfungen als vier *pramāṇas* bezeichnet: *evam pramāṇaiḥ caturbhir upadiṣṭe punarbhavā dharmadvāreṣv avadhīyeta tad yathā* "Da die Wiedergeburt durch vier *pramāṇas* (d.h. Mittel gültiger Erkenntnis) so aufgezeigt (d.h. bewiesen) wurde, soll man sich den Pforten (d.h. Mitteln) zum Verdienst hinwenden, nämlich"

als *pramāṇa* bezeichnet.¹⁸ In CaS Vi. 8.114 ist vom Maß der Stärke [eines Menschen] (*balapramāṇa*) die Rede, in CaS Vi. 8.122 vom zeitlichen Maß [der Lebensspanne eines Menschen] (*varṣaśataṃ khalv āyusaḥ pramāṇam asmin kāle*).¹⁹ Dabei ist es interessant, daß der Terminus *pramāṇa* in der CaS eine klare Verbindung mit “messen” ($\sqrt{mā}$) aufweist. Denn es ist sicherlich nicht einfach, oder möglicherweise ein vom Ansatz her falscher Versuch, das abgeleitete Nomen *pramāṇa* im Sinne “Mittel gültiger Erkenntnis” aus der Grundbedeutung von “messen” abzuleiten. Vielleicht deswegen versucht Vātsyāyana in NBh 1.1.1: p. 24,2 eine Erklärung des Wortes *pramāṇa* mittels verwirrender Einbeziehung des Verbs *pramīṇoti*, also mittels einer Ableitung nicht von $\sqrt{mā}$, sondern eher von $\sqrt{mi}$.²⁰ Der Zusammenschluß der vier Themen *pratyakṣa* (Wahrnehmung), *anumāna* (Schlußfolgerung), *upamāna* (Vergleich) und *śabda* (sprachliche Mitteilung) im NS unter dem Begriff *pramāṇa*²¹ paßt sehr gut zur generellen Entwicklungsrichtung, in der der Schwerpunkt der Darstellung einzelner Themen im NS auf die epistemologische Ebene, nämlich die Problematik um die *pramāṇas*, verlegt wurde; im allgemeinen bedeutet dies, daß die dialogischen Aspekte der Themen aus der *vāda*-Tradition geschwächt und die monologischen und epistemologischen betont wurden. Im vorliegenden Kontext könnte man versuchen, die vom NS abweichenden Termini, z.B. *aitihya* (Überlieferung) und *aupamya* (Vergleich) im Vādamārgapada-Abschnitt,²² einerseits und die vom NS abweichenden

¹⁸ *pramāṇataś ceti śarīrapramāṇam punar yathā svenāṅgulipramāṇenopadekṣyata utsedhavistārāyāmair yathākramam*. “[Der Arzt soll den Patienten] hinsichtlich des Maßes [überprüfen (*parīkṣeta*)]” [heißt es in CaS Vi. 8.100]. [‘Maß’ bedeutet] Körpermaß; [dieses] aber wird unterwiesen werden als gemäß dem Maß des eigenen Fingers durch Höhe, Länge und Breite der Reihe nach [zu bestimmend].”

¹⁹ Siehe auch weiter CaS Vi. 8.124 und 127.

²⁰ Dazu siehe Preisendanz 2000: 225f., n. 22. Burrow hat versucht, plausibel zu machen, daß *mā* im Kontext von *pramāṇa* in der Bedeutung von “feststellen” verstanden werden sollte; siehe Burrow 1980. Die Frage, ob man aus einer semantischen Erklärungsnot eine indogermanische Verbalwurzel mit gewünschter Bedeutung annehmen sollte, bleibt jedoch bestehen. Außerdem macht die Tatsache, daß $\sqrt{mā}$ im Altindischen mit $\sqrt{mi}$ durcheinander gebracht wurde, die semantische Einsicht in das Wort *pramāṇa* noch komplizierter; siehe dazu s.v. “*mā* (1.) messen, (2.) (ein)tauschen” in Werba 1997: 310f. und vgl. p. 216 (zu $\sqrt{mi}$).

²¹ NS 1.1.3: *pratyakṣānumānopamānaśabdāḥ pramāṇāni*.

²² Im Vādamārgapada-Abschnitt werden die den vier *pramāṇas* im NS entsprechenden Themen in CaS Vi. 8.33 unter dem Thema *hetu* (Grund), dem zweiten Glied des fünfgliedrigen (*pañcāvayava*) Argumentationsmusters, subsumiert: *atha hetuḥ – hetur nāmopalabdhikāraṇam. tat pratyakṣam anumānam aitihiyam aupamyaṃ iti. ebhir hetubhir yaś upalabhyate tat tattvam*. “Nun der Grund: ‘Grund’ heißt die Erkenntnisursache. Das sind Wahrnehmbares, Schlußfolgerung, Überlieferung, Vergleich. Was durch diese Ursachen erkannt wird, das ist das wahre Sein [der Dinge].” Dabei stellen *aitihya* und *aupa-*

inhaltlichen Erklärungen, z.B. von *pratyakṣa*, *anumāna* und *śabda*,²³ andererseits vor dem Hintergrund einer “Vereinfachung durch bessere Anordnung und straffere Zusammenfassung”²⁴ zu erklären, wie von Frauwallner vorgeführt.²⁵ Diese Art der Erklärung verbirgt jedoch eine sehr unglatte Seite der Problematik; z.B. wird *pratyakṣa* in CaS Vi. 8.39 als das Wahrnehmungsobjekt verstanden, was nicht auf eine Verbindung zur Naiyāyika-Auffassung²⁶ hinweist:

atha pratyakṣam – pratyakṣaṃ nāma tad yad ātmanā cendriyaiś ca svayam upalabhyate. tatratmapratyakṣāḥ sukhaduḥkheccādvēśādayaḥ. śabdādayaś tv indriyapratyakṣāḥ.

Nun die Wahrnehmung: “Wahrnehmung” heißt das, was direkt²⁷ durch die Seele (*ātman*) und die Sinne erkannt wird. Dabei werden Freude, Leid,

mya terminologische Abweichungen gegenüber der Terminologie der Naiyāyikas dar: *upamāna* in CaS Vi. 8.42 entspricht *upamāna* in NS 1.1.6, *aitihya* in CaS Vi. 8.41 offensichtlich *śabda* in NS 1.1.7.

²³ Oft weisen die Erklärungen zu den einzelnen *pramāṇas* erhebliche Abweichungen auf. *śabda* in CaS Vi. 8.38 wird als eine sprachliche Mitteilung erklärt, wobei die Wahrscheinlichkeit der Mitteilung nicht vorausgesetzt wird: *atha śabdaḥ – śabdo nāma varṇasamānāyāḥ. sa caturvidhaḥ – dr̥ṣṭārthaś cādṛṣṭārthaś ca satyaś cāṇṛtaś ceti*. “Nun die sprachliche Mitteilung: ‘Sprachliche Mitteilung’ heißt die Überlieferung von Laut[gestalt]en. Diese ist vierfach: die, deren Objekt wahrnehmbar ist, die, deren Objekt nicht wahrnehmbar ist, die wahre, die nicht wahre.” Die Erklärung von *anumāna* in CaS Vi. 8.40 lautet: *athānumānam – anumānaṃ nāma tarko yuktyapekṣaḥ. yathāgnīm jaraṇaśaktyā, balaṃ vyāyāmaśaktyā, śrotṛādīni śabdādīgrahaṇenety evamādi*. “Nun die Schlußfolgerung: ‘Schlußfolgerung’ heißt ein von [logischer und sachlicher] Kohärenz abhängendes [geistiges] Abwägen. So wie [man] z.B. mittels der Verdauungsfähigkeit das [Verdauungs-]Feuer [erschließt], mittels der athletischen Fähigkeiten die Kraft, mittels der Wahrnehmung von Ton usw. den Gehörsinn usw.” Diese Erklärung erfordert weitere Klärung von *tarka* als geistigem Abwägen oder Nachdenken (siehe NS 1.1.40) und von *yukti* als einer Überlegung anhand von Implikationsbeziehungen, die nicht monokausal aufgefaßt werden kann (siehe Kang 2003: 112ff.). Im Gegensatz dazu bietet NS 1.1.5 keine direkte inhaltliche Erklärung.

²⁴ Frauwallner 1984: 73.

²⁵ Frauwallner 1984: 72ff.

²⁶ NS 1.1.4: *indriyārthasannikarṣotpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam*. “Wahrnehmung ist eine Erkenntnis, die aus dem Kontakt von Sinnen und Gegenständen entstanden ist, nicht sprachlich formulierbar ist, nicht fehlt [und] den Charakter einer Feststellung besitzt.”

²⁷ ĀVD p. 268b,29-31 zu CaS Vi. 8.39 versteht *svayam* als “direkt” und erklärt damit den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Schlußfolgerung. In CaS Vi. 8.39 wird somit festgestellt, daß der *ātman*, d.h. die Seele – und nicht das *manas* (Denkorgan)! –, direkt die psychischen Objekte wahrnimmt. Vātsyāyana vertritt jedoch eindeutig die Position, daß die Seele nicht direkt mit dem Objekt in Kontakt treten kann (siehe NBh 1.1.4: p. 93,9-98,4). Die meisten ihm zeitlich folgenden Kommentatoren erklären dies ebenso; siehe dazu Preisendanz 1989: 161, n. 87. Vielleicht deswegen erklärt Cakrapāṇidatta in ĀVD p. 268b,28 *ātman* im Sinne von *manas*. Ganz anders als CaS Vi. 8.39 definiert CaS Sū. 11.20 *pratyakṣa* als eine ersichtliche (*vyakta*) und gleichzeitige Erkenntnis, die aus

Verlangen, Haß usw. durch die Seele wahrgenommen. [Objekte wie] der Ton usw. hingegen werden durch die Sinne wahrgenommen.

Man könnte nun diesen Unterschied dadurch erklären, daß die primitive oder sogar unzutreffende Erklärung der CaS im NS korrigiert worden sei. Wie Schmithausen jedoch festgestellt hat,²⁸ kommt *pratyakṣa* im

dem Kontakt von Seele (*ātman*), Sinnen, Denkorgan (*manas*) und Sinnesobjekten entsteht; dieses Verständnis halte ich für eine spätere Entwicklung. Eine weitergehende Besprechung dieses Themas muß bei einer anderen Gelegenheit erfolgen; wichtig ist auf jeden Fall, daß man anhand der weiteren Belege vermuten kann, daß der *ātman* als ein ohne Beteiligung eines anderen wahrnehmenden Organs direkt wahrnehmendes Subjekt des Erkennens vorgestellt wurde, bevor man das *manas* als inneres Organ konzipierte. Wahrscheinlich handelt es sich bei diesem im Vādamārgapada-Abschnitt der CaS enthaltenen Gedanken zu *pratyakṣa* um ein sehr altes Verständnis. Gehen wir ferner davon aus, daß die äußeren Objekte wie der Ton usw. hier noch einen ontologisch unabhängigen Status haben, dann ist es plausibel anzunehmen, daß *svayam* hier in CaS Vi. 8.39 wörtlich verstanden werden kann: Es kann bedeuten daß die genannten Wahrnehmungsobjekte ohne Beteiligung anderer Objekte wahrgenommen werden. Auch Gupta (1963: 28) bemerkt die Tatsache, daß der *ātman* in CaS Vi. 8.39 als das wahrnehmende Subjekt fungiert, und bietet eine mir unbekannte Lesart derselben Stelle mit einer allerdings kaum akzeptablen Übersetzung. Schmithausen (1972: 160) zitiert den Sanskrit-Text aus Gupta 1963 (mit der kleinen Korrektur ... *tatrātmāpratyakṣāḥ* ...) und bietet folgende Übersetzung: “*pratyakṣam* (= directly perceived) is that which is perceived by oneself through the soul and the five sense-faculties. [Psychical qualities] like pleasure, pain, desire or aversion are directly perceived through the soul; [exterior objects] like sound are *pratyakṣa* (= directly perceived) through the sense-faculties.”

²⁸ Schmithausen 1972: 160-161: “... In our case, *pratyakṣam* cannot mean the s u b j e c t's perception, but has to be understood as the o b j e c t which is “before the eyes” or directly perceived. The use of *pratyakṣa*- as an attribute or predicate of o b j e c t s even in the context of the definition of the “means of knowledge” (*pramāṇāni*) can be traced in other texts too, e. g. Carakasamhitā III, 8, 39: Cf. also Yuktidīpikā (ed. P. Chakravartī) p. 40, 25ff.: *āha: yadi hy adhyavasāyah pramāṇam, katham laukikah prayogo 'rthavān bhavati 'pratyakṣam vastu' iti? ucyate: ... yathā prasthapramito vīhīrāśiḥ prasthāśabdavācya bhavati, evaṃ pratyakṣapramito 'rthah pratyakṣaśabdavācyaḥ syāt* (“Objection: If ‘means of knowledge’ (lit.: ‘measure’) [and therefore also *pratyakṣam*] is [defined as] determination (i. e. activity of the *buddhiḥ*), how [can you explain as] making sense the common usage that a thing is *pratyakṣam*? Answer: Just as a heap of rice which has been measured by a *prastham* (= a certain measure of capacity) is [itself] called a *prastham*, thus an object cognized (lit.: measured) by means of *pratyakṣam* (= direct perception) may [itself] well be called *pratyakṣam* (= directly perceived), [too].”). Moreover, our interpretation of the definition of *pratyakṣam* in the AS is confirmed by the above-quoted explanation of the Abhidharmasamuccayabhāṣyam which says (in the second sentence) that t h i n g s like pot etc. are thought to be *pratyakṣa*- in ordinary life but are not so in reality according to the definition of the AS. Still more important is the fact that our explanation of the definition of *pratyakṣam* in the AS is also supported by the main source on which the AS is based, viz. the Yogācārabhūmiḥ. This text contains a chapter on the theory of discussion in which (as in the AS which obviously has made use of this chapter) *pratyakṣam* is discussed among the “means of proof” (*sā-*

Sinne des Wahrnehmungsobjekts auch in HV,²⁹ AS und Yuktidīpikā (YD) vor. Das Verständnis in CaS Vi. 8.39 ist kein „Ausrutscher“ aufgrund mangelnder begrifflicher Schärfe; auch in CaS Sū. 11.7 (*pratyakṣam hy alpam* „Die wahrnehmbaren [Objekte] sind [zahlenmäßig] klein“)³⁰ und CaS Sū. 11.8 (*pratyakṣam evāsti* „Nur das wahrnehmbare [Objekt] existiert“) findet man Belege dafür. Des Weiteren wird *hetu* (Grund) in CaS Vi. 8.33 als *upalabdihikāraṇa* (Erkenntnisursache) erklärt, worin wiederum *pratyakṣa*, *anumāna*, *aitihya* und *aupamya* enthalten sind.³¹

Wie könnte man nun das Wahrnehmungsobjekt als Erkenntnisursache erklären? Die folgende Bemerkung in Schmithausen 1972: 161 verdeutlicht, wie *pratyakṣa* im Sinne des Wahrnehmungsobjekts als Beweis (*sādhana*) fungieren kann:

Thus, in the AS *pratyakṣam* differs from the other “means of proof” (*sādhanaṇi*) in so far as the o b j e c t itself is the means of the proof of its existence or of its special character, and the definition of *pratyakṣa* in the AS has to be translated thus: “[The means of proof (*sādhanam*) consisting in] what is directly perceived (*pratyakṣam*) is an object (*artha*) which is proper [to the respective sense-faculty] (*sva-*), [really] existent (*sat-*), manifest (*prakāśa-*), and non-erroneous (*abhrānta-*).”

Diese Erklärung ist überzeugend. Es ist sehr wohl möglich, daß *pratyakṣa* in CaS Vi. 8.39 auch als Erkenntnisursache (*upalabdihikāraṇa*) im Hinblick auf die Frage nach der Existenz gewisser Objekte fungiert. Was man darüber hinaus berücksichtigen muß, ist die Tatsache, daß die CaS außerhalb des Vādamārgapada-Abschnittes unter dem Thema *parīkṣā* (Überprüfung) die vier *pramāṇas* formuliert, allerdings stark abweichend von der Liste und Erklärung im Vādamārgapada-Abschnitt.³² Diese terminologische und auch inhaltliche Diskrepanz innerhalb der CaS ist m. E. am besten dadurch zu erklären, daß die Verfasser oder Redaktoren der CaS in Kontakt mit verschiedenen, voneinander abweichenden *vāda*-Traditionen standen, falls man nicht davon ausgehen will, daß die verschiedenen Teile der CaS in erheblichen zeitlichen Abständen entstanden und nicht durchgehend bearbeitet wurden. Zugleich zeigt das Beispiel *pratyakṣa*, daß die Zeugnisse in der CaS nicht nur in einer eingegengten Entwicklungslinie, die direkt zum NS führt, stehen.

dhanāni), and there are at least two passages in which *pratyakṣam* is clearly defined as the o b j e c t perceived:”

²⁹ Meine Stellenzählung der HV folgt der Zählung in Yaitas Edition.

³⁰ Siehe hierzu auch Preisendanz 1994: 531.

³¹ Siehe n. 22 oben.

³² Siehe n. 17 oben.

V. INHALTLICHE PARALLELEN BEI OBERFLÄCHLICHER DISKREPANZ

Im Gegensatz zum Vādamārgapada-Abschnitt ist der Sambhāṣāvidhi-Abschnitt kaum mit dem NS in Verbindung gebracht worden. Oberflächlich gesehen fällt auch keine direkte Ähnlichkeit dieses Abschnittes mit dem NS auf. Der Sambhāṣāvidhi-Abschnitt ist jedoch ein wesentlicher Teil der Beschreibung der Debatte in der CaS und dient als Einleitung zum Vādamārgapada-Abschnitt. Viele Forscher haben diesen Teil schlichtweg ignoriert,³³ obwohl er schon im Jahre 1872 von Roth übersetzt wurde.³⁴ Wie man am Darstellungsstil des Sambhāṣāvidhi-Abschnittes, den bereits Roth als außergewöhnlich lebhaft charakterisierte,³⁵ merken kann, ist der Abschnitt ein sehr bemerkenswertes, seltenes Zeugnis dafür, wie der tatsächliche Verlauf einer öffentlichen Debatte aussehen konnte. Hierbei ist zu beachten, daß viele Gedanken und Erläuterungen dazu in anderen Zeugnissen, einschließlich dem NS, anzutreffen sind. Nehmen wir als Beispiel den ersten Teil des Sambhāṣāvidhi-Abschnittes, nämlich CaS Vi. 8.15:

sambhāṣāvidhim ata ūrdhvaṃ vyākhyāsyāmaḥ: bhiṣag bhiṣajā saha sambhāṣeta. tadvidyasambhāṣā hi jñānābhiyogasaṃharṣakarī bhavati; vaiśāradyam api cābhinirvartayati, vacanaśaktim api cādhatte.

Wir werden von hier an die richtige Art und Weise der Unterredung (*sambhāṣā*) erklären: Ein Arzt sollte sich mit einem Arzt unterreden. Denn die Unterredung mit Experten bewirkt Bemühung um Wissen und Wetteifer [bezüglich des Wissens]; ferner bringt sie auch Erfahrung hervor und verleiht auch Fähigkeit zur Rede.

An dieser Stelle möchte ich nur den Bedeutungen von *tadvidya* und *vaiśāradya* kurz nachgehen. Für die Klärung der Frage, was für Personen die *tadvidyas* sind, die als Unterredungspartner in einer einvernehmlichen Debatte (*sandhāyasambhāṣā*) berücksichtigt werden,³⁶ kann man in NS 4.2.46-47 einen Anhaltspunkt finden:

³³ Ui (1925: 426-471) und Tucci (1929b) beschränken ihre Aufmerksamkeit auf den Vādamārgapada-Abschnitt.

³⁴ Roth 1872 ist eine deutsche Übersetzung von CaS Vi. 8.3-67, die den Vādamārgapada-Abschnitt ausläßt.

³⁵ Siehe Roth 1872: 445.

³⁶ In CaS Vi. 8.8 kommt ebenfalls der Ausdruck *tadvidya*- vor, was aber keine große Hilfe für das inhaltliche Verständnis bietet.

NS 4.2.46: *jñānagrahaṇābhīyāsas tadvidyais ca saha saṃvādaḥ*. “[Zum Zwecke der Erlösung]³⁷ erfaßt man das Wissen und wiederholt [dieses] häufig³⁸ und [führt] Unterredung[en] mit Experten.”

NS 4.2.47: *taṃ śiṣyagurusabrahmacārīśiṣṭaśreya'rthibhir anasūyubhir abhyupeyāt*. “Man sollte in diese [Unterredung] mit Schülern, Lehrern, Kommilitonen, Gebildeten / [in einem Lehrgebäude] Gelehrten [und] nach dem Heil strebenden [Personen], die nicht mißgünstig sind, eintreten.”³⁹

Wenn wir diese Erklärung auf CaS Vi. 8.15 übertragen, wo es um die Debatte überhaupt geht, während in NS 4.2.47 nur Teilnehmer an einer freundlichen Unterredung (*saṃvāda*), d.h. nicht auch an einer feindseligen Debatte wie *jalpa* (Redewettkampf) oder *vitandā* (Streitrede), aufgezählt werden, läßt sich eine konkretere Vorstellung der Unterredung mit “Experten” gewinnen. Außerdem findet sich ein Anhaltspunkt in CaS Sū. 29.8-12, wo über den betrügerischen Scheinarzt⁴⁰ gesprochen wird. Dort nämlich, in CaS Sū. 29.9, begegnen wir einer ähnlichen Aufzählung wie in NS 4.2.47:

*na cānuṣyogam icchanty anuṣyoktuṃ vā. mṛtyor iva cānuṣyogād udvijante. na caiṣāṃ ācārya śiṣyaḥ sabrahmacārī vaivādiko vā⁴¹ kaścit prajñāyata iti.*⁴²

³⁷ Ich verstehe hier *tadartham* als aus NS 4.2.45 fortgeltend (*anuvṛtti*). Dies entspricht dem Verständnis in NBh p. 1097,3: *tadartham iti prakṛtaṃ* (“*tadartham* (zu diesem Zwecke), [d.h.] steht in Rede”). In NBh p. 1095,9 interpretiert Vātsyāyana *tadartham* in NS 4.2.45 als *tasyāpavargasyādhiḡamāya* (zum Zwecke von deren, [d.h.] der Erlösung, Erlangung). Ruben versteht das Kompositum jedoch anders; siehe Ruben 1928: 127. Weiteres zu diesem Problem findet sich in Preisendanz 2000: 231, n. 46.

³⁸ Zu *abhyāsa* siehe Preisendanz 1994: 304-305, n. 84.

³⁹ Ich lese *śiṣṭa* statt *viśiṣṭa*; siehe Preisendanz 2000: 235, n. 62. Diese Konjekture wird von zwei alten und wichtigen NBh-Handschriften bestätigt; siehe die (Jaina)-Devanāgarī-Handschrift des Jinabhadrasuri Bhandar, Jaisalmer (wahrscheinlich 1431-1432 geschrieben) [J^D] fol. 52r,5-6, und die Malayālam-Handschrift aus Trivandrum [T^{ML}] fol. 89r,5. Diese beiden Handschriften beinhalten generell Lesungen, die höchstwahrscheinlich sehr nah zur Originalfassung des Werkes stehen und oft vom *textus receptus* abweichen; siehe Muroya 2006. Obwohl Thakur für seine neue Edition eine Fotokopie von J^D konsultierte (siehe Thakur 1997: xiv), verzeichnet er diese *varia lectio* nicht und bleibt bei der Lesung *-viśiṣṭa-*; s. Thakur 1997: 281. Auf die Varianten *anasūyubhir* und *anasūyibhir* möchte ich hier nicht näher eingehen; J^D belegt die zweite und T^{ML} die erste Lesart. Dazu siehe auch Ruben 1928: 127.

⁴⁰ *bhīṣakchadmapratichanna* (CaS Sū. 29.8).

⁴¹ Problematisch ist hier die Interpretation des disjunktivischen Inhalts von *vā*. Wenn Lehrer, Schüler, Kommilitone und Kontrahent (*vaivādika*) an dieser Stelle parallel aufgezählt werden, ist es schwierig, die Stelle so zu interpretieren, daß der Kontrahent inhaltlich alle vorangehenden Personen einschließt. Aufgrund der Stellung von *vā* und inhaltlichen Überlegungen läßt sich vermuten, daß “Lehrer oder Schüler oder Kommilitone oder (ein anderer) Kontrahent” an dieser Stelle gemeint sind, d.h. es ist festzustellen, daß Lehrer, Schüler und Kommilitone jeweils sehr wohl auch Kontrahenten sein können.

⁴² Hier ist *iti* als eine Art von Absatzmarkierung zu verstehen.

Und [die Scheinärzte] mögen [es] nicht, eine Nachfrage [zu bekommen] oder [selbst] nachzufragen. Und sie scheuen sich vor einer Nachfrage wie vor dem Tod. Und keiner ist ihnen als Lehrer, Schüler, Kommilitone oder einer, der [mit ihnen] ein konfrontatives Gespräch führt, bekannt.

In diesem Zusammenhang wird über den Scheinarzt gesagt, daß er jede kritische Frage meidet, die seine Unwissenheit ans Tageslicht bringen könnte. Ich sehe den Anlaß der Aufzählung dieser Personen darin, daß sie als qualifizierte und gängige Gesprächspartner in einer Debatte bekannt waren und daher hier im Kontext der Nachfrage (*anuyoga*) assoziiert wurden.⁴³ Deswegen verstehe ich die vorherige Formulierung so, daß Lehrer, Schüler oder Kommilitonen – in ihrer Rolle als Partner in der freundlichen Unterredung – Kontrahenten sein können, aber nicht müssen. Aufgrund dieser Betrachtungen erscheint mir die Übertragung der in NS 4.2.47 implizierten konkretisierenden Erklärung von *tadvidya* auf *tadvidya* in CaS Vi. 8.15 begründet.⁴⁴ Das mit dem NS vergleichbare Verständnis von *tadvidya* im Sambhāṣāvidhi-Abschnitt ist ein Beleg dafür, daß man nicht schematisch annehmen kann, daß nur der Vādamārgapada-Abschnitt mit dem NS in Verbindung steht.

An gleicher Stelle in der CaS erscheint ein weiterer zu klärender Ausdruck, nämlich *vaiśāradya*, der eine inhaltliche Nähe zu den Zeugnissen aus der buddhistischen Yogācāra-Schule aufweist. *vaiśāradya* bedeutet an dieser Stelle in der CaS Erfahrung.⁴⁵ In HV 4.3 erscheint *vaiśāradya* als einer der *vādālaṃkāra* (wörtlich: Ornamente/Schmuckmittel für eine Debatte), d.h. als eine der Qualitäten, die einen für die Debatte zurecht- oder bereitmachen:

vaiśāradyaṃ katamat. yathāpīhaikatyo bahuṇaikāyikāyāṃ api parśadi vicitranaikāyikāyāṃ apy udāranaiḥkāyikāyāṃ apy abhinivṛṣṭānaikāyikāyāṃ api satyanaikāyikāyāṃ api kuśalanaikāyikāyāṃ api, alīnacittāḥ, adīnacittāḥ, abhīlacittāḥ, asaṃsvinnagātrāḥ, apāṇḍumukhāḥ, agadgadasvaraḥ, adīnavākya vācam udāharati, idam ucyate vaiśāradyam.

Was ist *vaiśāradya*? Es ist hier so: [Wenn] einer ohne ein bedrücktes Gemüt, ohne ein niedergeschlagenes Gemüt, ohne ein verängstigtes Gemüt, ohne einen verschwitzten Körper, ohne ein blasses Gesicht, ohne stammelnde Stimme [und] ohne niedergeschlagene Aussprache die Rede führt, auch wenn die Versammlung eine Ansammlung vieler [Leute] ist,

⁴³ Zur im Sambhāṣāvidhi-Abschnitt mehrfach festzustellenden assoziativen Vorgehensweise siehe Kang 2003: 47.

⁴⁴ Zur Frage, ob die Erwähnung eines nach dem Heil Strebenden als Teilnehmer an einer Debatte im Kontext von CaS Vi. 8.15 Sinn macht, siehe Kang 2003: 52.

⁴⁵ Cakrapāṇidatta scheint dies auch so zu verstehen, und zwar spezifiziert er diese Erfahrungheit als Gelehrtheit in der Widerlegung gegnerischer Behauptungen; siehe ÄVD p. 264b,14-15. Weiteres zu diesem Begriff siehe Kang 2003: 148ff.

eine Ansammlung verschiedener [Leute], eine Ansammlung hochgestellter [Leute], eine Ansammlung voreingenommener [Leute], eine Ansammlung ehrlicher [Leute oder] eine Ansammlung geschickter [Leute], [dann] wird dies als Selbstvertrauen gelehrt.

Auch im Abhidharmasamuccayabhāṣya (ASBh) sehen wir diese Erklärung von *vaiśāradya*, das in AS⁴⁶ unter den *vādālaṃkāras* genannt wird. So wird in ASBh p. 153,11-12 erklärt:

*vaiśāradya manekodārā*⁴⁷ *bhiniviṣṭavidvajjanasamāvarte* *’pi bruvaton nirāsthatā gatavyathatā*. “Selbstvertrauen [ist] Sorglosigkeit [und] Erregungslosigkeit des Sprechers auch vor einer Ansammlung vieler, hochgestellter, voreingenommener und wissender Leute.”

Im Falle von *vaiśāradya* kann man beobachten, daß die ursprüngliche Erklärung in HV 4.3 fast wörtlich im ASBh bewahrt und auch in HV 7 als das Wesentliche wiederholt wird.⁴⁸

Die obigen Beobachtungen bezeugen, daß es einen ziemlich konstanten Bedeutungskern von *vaiśāradya* innerhalb der Yogācāra-Schule gab. Wie auch immer die Wiedergabe des Chinesischen mit 無畏⁴⁹ und des Tibetischen mit *mi ’jigs pa*⁵⁰ zustande gekommen sein mag, beide vermitteln den Eindruck, daß sie zu diesem Zeitpunkt bereits konventionell eingeführte bzw. festgelegte Wiedergaben darstellen, deren Ausgangspunkt möglicherweise in HV 4.3 zu finden ist.

⁴⁶ AS (P) f. 140a,3 und AS p. 105,13.

⁴⁷ ASBh p. 153,11 liest *anekodāhārā*-. *udāhāra* gibt jedoch keinen Sinn in unserem Kontext; ich lese daher hier aufgrund des Vergleichs mit der Parallele in HV *anekodārā*-. In ASBh (P) f. 140a,3 hat die tibetische Übersetzung *btsun pa*, was “ehrenwerte”, “erhabene” oder “wichtige Menschen” bedeutet; auch dies spricht für meine Korrektur.

⁴⁸ HV 7: *vāde bahukarā dharmāḥ katame. trayo dharmā vāde bahukarā veditavyāḥ. svaparasamaya jñatā vaiśāradyaṃ pratibhānaṃ ca. kasmād amī trayo dharmā vāde bahukarā ily ucyante. yathā hi vādī svaparasamaya jñatayā sarvatra vastuṇi kathāṃ karoti. vaiśāradyena sarvasyāṃ parṣadī kathāṃ karoti. pratibhānena sarvatrābhikṣita uttaraṃ prayacchati. tasmād amī trayo dharmā vāde bahukarā. ima ucyante vāde bahukarā dharmāḥ*. “Was sind die in einer Debatte vielfach nützlichen Eigenschaften? Drei Eigenschaften soll man als die in einer Debatte vielfach nützlichen Eigenschaften verstehen. [Die drei sind] Wissen über das eigene System und das des anderen, Selbstvertrauen und Einfallsreichtum. Man fragt, warum jene drei Eigenschaften als in einer Debatte vielfach nützlich bezeichnet werden. Denn so führt ein Redner aufgrund des Wissens über das eigene System und das des anderen bezüglich eines jeglichen Gegenstandes eine Rede, aufgrund des Selbstvertrauens führt er in einer jeglichen Versammlung eine Rede und aufgrund des Einfallsreichtums wird er auf eine jegliche Äußerung eine Antwort geben. Deshalb sind diese drei Eigenschaften in einer Debatte vielfach nützlich. Diese [hier] werden als die in einer Debatte vielfach nützlichen Eigenschaften bezeichnet.”

⁴⁹ HV (T) 359a,23 und AS (T) 693c,12.

⁵⁰ HV (P) f. 224a,3.

In CaS Vi. 8.21 steht nun, daß man einen Gegner mit Mangel an Selbstvertrauen dadurch bewältigen sollte, daß man ihn in Verlegenheit bringt (*aviśāradaṃ apatrapaṇena ... abhibhavet ...*). Hier liegt *viśārada* sicherlich ganz nahe bei dem, was die chinesischen und tibetischen Übersetzer der genannten Werke der Yogācāra-Schule unter *vaiśāradya* verstanden haben. Dies macht deutlich, daß deren Interpretation des Begriffs *vaiśāradya* nur unwesentlich von der für HV 4.3 herausgearbeiteten Bedeutung "Selbstvertrauen" abweicht, wobei aber zu bemerken ist, daß *vaiśāradya* nicht einfach ein Antonym von *bhīrutva* (Ängstlichkeit) ist, da in CaS Vi. 8.18 *avaiśāradya* und *bhīrutva* nebeneinander als nachteilige oder fehlerhafte Eigenschaften des Teilnehmers an einer Debatte vorkommen. Am gerade ausgeführten Fall kann man sehen, daß das Verständnis gewisser Themen breiten Kreisen der *vāda*-Tradition gemeinsam war und sich nur unter Berücksichtigung dieser Tatsache eine annehmbare Interpretation herausarbeiten läßt.

VI. ANNAHME EINER LINEAREN ENTWICKLUNG

Viele Beobachtungen sprechen dafür, daß die CaS keine festgeformte Nyāya-Lehre, wie man sie in NS und NBh findet, in den Lehrgang für einen Mediziner integriert hat. Es wird jedoch auch die Meinung vertreten, daß diejenigen Abweichungen, die gegen eine vereinfachte Parallelsetzung von NS und CaS sprechen, sich durch die Annahme der Reihenfolge CaS → NS erklären lassen. An sich ist die relative Chronologie CaS → NS, zumindest von der inhaltlichen Analyse her, ohne ernsthafte Schwierigkeiten annehmbar, da die generelle Behauptung, daß die Darstellung in der CaS terminologisch und systematisch noch wenig ausgereift sei, leicht zu belegen ist. Die Annahme einer einzigen exklusiven Entwicklungslinie bleibt jedoch problematisch, wenn etwa Dasgupta die grundlegende Behauptung aufstellt, daß die im Vādamārgapada-Abschnitt dargelegten Themen ihren Ursprung in den Kreisen der indischen Medizin hätten,⁵¹ oder Frauwallner die Darstellung im NS als Ergebnis der "Vereinfachung durch bessere Anordnung und straffere Zusammenfassung" des Materials des Vādamārgapada-Abschnittes erklärt.⁵² Hierbei muß man in Rechnung stellen, daß nicht nur anscheinend weniger entwickelte Versionen einiger Themen des NS in der CaS vorkommen, sondern auch das inhaltliche Verständnis der betreffenden

⁵¹ *HIPh* II/399f. Dasgupta äußert die Vermutung, daß die Dreiteilung von *anumāna* (Schlußfolgerung), die Theorie des fünfgliedrigen Argumentationsschemas und die meisten der logischen Lehren im NS aus der CaS stammen.

⁵² Siehe Frauwallner 1984: 72ff.

Themen oft kaum dafür spricht, daß sie im Kreis der indischen Medizin ihren Ursprung haben oder direkte Vorgänger der Themen des NS sind. Das entscheidende Fehlurteil Dasguptas besteht darin, daß die zu einigen Themen angegebenen Beispiele in der CaS originär seien.⁵³ Wie aber die Beispiele zu *uttara* in CaS Vi. 8.36 zeigen,⁵⁴ sind die speziell aus dem medizinischen Milieu entnommenen Beispiele oft deplaziert und offensichtlich sekundär.

⁵³ *HIPh* II/402: “The origin of the logical art of debate in the school of Āyur-veda is so natural, and the illustrations of the modes of dispute and the categories of the art of debate are so often taken from the medical field, that one has little reason to suspect that the logical portions of the *Caraka-samhitā* were collected by Caraka from non-medical literature and grafted into his work.”

⁵⁴ Das Wort *uttara* im Sinne einer Entgegnung findet man auch in NS 2.1.7 und 5.2.18. Eine inhaltliche Verflechtung des *uttara* mit dem fünfgliedrigen Argumentationsschema ist mehr als wahrscheinlich, nicht nur wegen der Anordnung der Themen, in der das *uttara* direkt nach der Themengruppe der fünf Glieder in CaS Vi. 8.30-35 vorkommt, sondern auch wegen ihrer inhaltlichen Analyse. Die wesentlichen Aspekte der Analogie bei einem fünfgliedrigen Argumentationsschema werden in CaS Vi. 8.36 als *sādharmya* (Gleichartigkeit) und *vaidharmya* (Ungleichartigkeit) thematisiert: *alhattaram – uttaram nāma sādharmyopadiṣṭe hetau vaidharmyavacanam, vaidharmyopadiṣṭe vā hetau sādharmyavacanam. yathā “hetusadharmāṇo vikārāḥ, śītakasya hi vyādher hetubhiḥ sādharmyaṃ himaśiśiravātasamsparsāḥ” iti bruvataḥ paro brūyāt “hetuvaidharmāṇo vikārāḥ, yathā śarīrāvajayānām dāhauṣṇyakothaprapacane hetuvaidharmyaṃ himaśiśiravātasamsparsāḥ” iti. etat saviparyayam uttaram.* “Nun die Entgegnung: ‘Entgegnung’ heißt das Reden von Ungleichheit, wenn ein Grund durch/mit Gleichartigkeit aufgezeigt wurde, oder das Reden von Gleichartigkeit, wenn ein Grund durch/mit Ungleichartigkeit aufgezeigt wurde. Wie wenn einer sagt: ‘Gleichartig mit [ihrer] Ursache sind die krankhaften Veränderungen, denn das Frösteln [weist] Gleichartigkeit [auf] mit den Krankheitsursachen, [nämlich] Kontakte mit Schnee, Rauhreif und Wind,’ der andere aber sagen würde: ‘Ungleichartig mit [ihrer] Ursache sind die krankhaften Veränderungen, so wie im Falle des Ausbrechens von Brennen, Hitze und Entzündungen von Körperteilen Ungleichartigkeit mit den Ursachen [der Erkältungskrankheit festzustellen sind], [nämlich] Kontakte mit Schnee, Rauhreif und Wind’. Dies ist eine mit dem Gegenteil versehene Entgegnung.” Offensichtlich wurde das Begriffspaar *sādharmya* (Gleichartigkeit) und *vaidharmya* (Ungleichartigkeit) im Vādamārgapada-Abschnitt nicht ganz genau verstanden. Im angegebenen Beispiel aus dem medizinischen Milieu, einer Debatte um die Gleichartigkeit der Krankheitsursache mit der Krankheit, wird *hetu* nämlich als eine kausale Ursache verstanden, was im Kontext eines fünfgliedrigen Argumentationsschemas gemäß dem Vādamārgapada-Abschnitt eine annehmbare Auffassung ist; siehe *hetu* als *upalabdihikāraṇa* in CaS Vi. 8.33. Aber wenn *uttara* einen Einwand in der Debatte bedeuten würde, der ausschließlich gegen die Behauptung “Die Ursache ist gleichartig [mit der Folge]” vorgebracht werden sollte, würde dies nicht die Aufzählung als ein separates Thema rechtfertigen. Vielleicht drückt die Bemerkung am Ende der Erörterung von *uttara*, nämlich *etat saviparyayam uttaram* (“Dies ist eine mit dem Gegenteil versehene Entgegnung”) das Bewußtsein eines Redaktors des Vādamārgapada-Abschnittes aus, daß das für *uttara* angegebene Beispiel nicht dem eigentlichen Sinn dieses Terminus entspricht; auf diese Weise wurde versucht, das aus der Medizin herangezogene Beispiel für *uttara* als Beispiel für eine spezifische Art des *uttara* darzustellen.

VII. DAS BEISPIEL DES FÜNFGLIEDRIGEN ARGUMENTS

Weiters ist das Thema des fünfgliedrigen Arguments zu besprechen, dessen Ursprung Dasgupta in der indischen Medizin sehen möchte. Obwohl es kaum möglich ist, den Ursprung dieses Argumentationsschemas begründet zu ermitteln, ist es mehr als unwahrscheinlich, daß es im Kreis der Mediziner entstand. Das einzige, was Dasgupta als Begründung für seine Annahme anführen kann, ist die Tatsache, daß die fünf Glieder im Vādamārgapada-Abschnitt mit beispielhaften Argumenten genannt werden, wenn auch in einer weniger entwickelten Form als im NS. Die CaS zeigt aber kein erkennbares Bewußtsein von der argumentativen Kraft des Schemas und die Erklärungen zu den einzelnen Gliedern bieten keinen Anhaltspunkt für eine einheitliche Struktur des Argumentationsschemas als solchem; die Erklärungen entsprechen dem in der *vāda*-Tradition weit verbreiteten Verständnis. Wir haben also keinen Anhaltspunkt dafür, warum die Mediziner diese fünf allgemein bekannten Themen zusammengefügt haben sollten. Das für das Argumentationsschema angegebene Beispiel weist auch keinen speziell medizinischen Bezugspunkt auf. Ein vollständiges beispielhaftes Argument nach dem Muster des fünfgliedrigen Argumentationsschemas ist auch im TŚ belegt.⁵⁵ Sollte der Verfasser des TŚ daher als der Urheber des Schemas gelten? Im Śaṣṭitantra, das von Frauwallner zum Teil rekonstruiert wurde, wird dieses Schema mit allen Gliedern namentlich genannt⁵⁶ und in dem in chinesischer Übersetzung erhaltenen 大莊嚴論經 (Kalpanāmaṇḍitikā/Kalpanālaṃkṛtikā) wird ferner berichtet, daß das *Sāṃkhyasūtra (?) das fünfgliedrige Argument gelehrt habe, wobei die Namen der fünf Glieder genannt werden.⁵⁷ Auch in der YD kommt das Schema mit eingehenden Erklärungen zu den einzelnen Gliedern vor. Ist der Ursprung des fünfgliedrigen Argumentationsschemas daher im Kreise des Sāṃkhya zu suchen?

Auf der anderen Seite gab es zumindest ein anderes Argumentationsschema mit fünf Gliedern, das durch viele Zeugnisse belegt ist. In der

⁵⁵ Siehe TŚ 30c.1-4.

⁵⁶ Frauwallner 1958: 125: *vīṭasya vākyabhāvaḥ pañcapradeśaḥ – pratiññā hetur dṛṣṭānta upasaṃhāro nigamanam iti*. “Die sprachliche Form des direkten Nachweises ist fünfgliedrig: Behauptung, Begründung, Beispiel, Zusammenfassung und Folgerung” (Übersetzung von Frauwallner 1958: 129).

⁵⁷ T. No. 201, Bd. 4, 259c: 橋尸迦言。如僧佉經說有五分論義得盡。第一言誓。第二因。第三喻。第四等同。第五決定。 “Kauśika sagt: Wie der Sāṃkhya-Traktat lehrt, kann die Debatte mittels eines fünfgliedrigen Arguments zu einem Ende gebracht werden. [Das fünfgliedrige Argument besteht aus] erstens These, zweitens Begründung, drittens Beispiel, viertens Gleichsetzung und fünftens Entscheidung.” Zu dieser Stelle siehe weiter Kajiyama 1984: 10-11.

YD erscheint direkt neben dem fünfgliedrigen Argumentationsmuster ein Muster mit der auf die einzelnen Glieder zu beziehenden Sammelbezeichnung *vyākhyāṅga* (Erklärungsmittel), das die Themen *jijñāsā* (Wißbegierde), *saṁśaya* (Zweifel), *prayojana* (Motivation), *śakyaprāpti* (Tauglichkeitsfeststellung) und *saṁśayavyudāsa* (Zweifelsbeseitigung) einschließt. Die YD bietet eine Erklärung zu den *vyākhyāṅgas* als Elementen eines Argumentationsvorgangs in einem Dialog,⁵⁸ was sehr unpassend wirkt; z.B. sind *śakyaprāpti* und *saṁśayavyudāsa* nicht richtig in den scheinbaren Dialog eingegliedert und ihre Erklärungen machen einen sehr gekünstelten Eindruck. Vātsyāyana erwähnt eine zehngliedrige Argumentationsform, die von einigen Naiyāyikas (*eke naiyāyikāḥ*)⁵⁹ vertreten wurde; davon werden die fünf neben den fünf Gliedern Behauptung usw. erscheinenden Glieder, die den in der YD genannten *vyākhyāṅgas* entsprechen, als unnötig zurückgewiesen. Diese fünf Glieder⁶⁰ weisen eine auffällige Ähnlichkeit mit fünf zusammenhängenden Themen im Vādamārgapada-Abschnitt (CaS Vi. 8.43-47)⁶¹ auf.⁶² Selbst

⁵⁸ YD p. 89,16-90,12 und YD (Pa) p. 41,2-15.

⁵⁹ NBh p. 269,4. Wahrscheinlich bezeichnet Vātsyāyana mit *naiyāyika* keine unorthodoxen Anhänger der Nyāya-Schule, sondern Personen, die sich auf *nyāya* im Sinne einer systematischen Vorgehensweise stützen; siehe Randle 1930: 161 und Oberhammer 1963: 88-89. Weiter argumentiert Oberhammer (1963: 90-97), daß diese *naiyāyikas* "in Kreisen des Sāṃkhya zu suchen sind".

⁶⁰ *jijñāsā*, *saṁśaya*, *śakyaprāpti*, *prayojana* und *saṁśayavyudāsa*.

⁶¹ *saṁśaya*, *prayojana*, *savyabhicāra*, *jijñāsā*, *vyavasāya*. Oberhammer (1963: 90) bemerkt gewisse Spuren einer Zusammengehörigkeit, vertritt jedoch die Auffassung, "daß sie (scil. die fünf Begriffe in der CaS) noch nicht als Glieder eines einheitlichen Schemas aufgefaßt wurden". Es gibt aber m.E. einige sehr starke Indizien dafür, daß diese fünf Themen in der CaS eine zusammengehörige Gruppe bilden. Erstens erscheinen die Themen in einer Reihe, und zwar hinter dem Vergleich (*aupamya*) in CaS Vi. 8.42 und vor der Implikation (*arthaprāpti*) in CaS Vi. 8.48; diese beiden Themen gehören jeweils zur Gruppe der im NS anerkannten und nicht anerkannten *pramāṇas*. Somit trennen die fünf Themen Zweifel etc. die von den Naiyāyikas angenommenen und abgelehnten *pramāṇas*; in CaS Vi. 8.49 wird schließlich auch noch *sambhava* (Enthaltensein) erörtert. Zweitens weisen auch die in der CaS angegebenen Beispiele für die fünf Themen auf ihre Verflechtung hin: Bei den ersten zwei Themen, *saṁśaya* (Zweifel) und *prayojana* (Motivation), geht es um den unzeitigen Tod und gegen ihn gerichtete Maßnahmen; die letzten drei Themen der Reihe sind mit zusammengehörigen Beispielen versehen, die sich auf ein gewisses Medikament beziehen. Ich vermute, daß ein Redaktor der CaS den Zusammenhang innerhalb dieser Gruppe von Themen dadurch hervorzuheben versuchte, daß er diese gehaltvollen zusammenhängenden Beispiele für sie schuf.

⁶² Die zu vergleichenden Themen kann man wie folgt im Überblick darstellen:

NBh I.1.32	YD (<i>vyākhyāṅga</i>)	CaS Vi. 8.43-47
<i>jijñāsā</i>	<i>jijñāsā</i>	<i>saṁśaya</i>
<i>saṁśaya</i>	<i>saṁśaya</i>	<i>prayojana</i>
<i>śakyaprāpti</i>	<i>prayojana</i>	<i>savyabhicāra</i>

wenn man die zehngliedrigen Argumentationsmuster, die in buddhistischen und jainistischen Werken vorkommen, außer Acht läßt, bieten diese Beobachtungen genügend Anlaß dafür, einzusehen, daß man das fünfgliedrige Argumentationsschema vor einem breiteren Hintergrund untersuchen sollte, bevor man seine Entstehung und Entwicklung innerhalb einer fiktiven Entwicklungslinie CaS → NS erklärt.

Nach heutigem Wissensstand ist es gewagt, konkrete Aussagen über die frühe Entwicklungsgeschichte des fünfgliedrigen Argumentationsschemas zu machen. Auf jeden Fall läßt sein Verständnis im NS die Behauptung nicht zu, daß das NS hier eine Weiterentwicklung der Version in der CaS enthält. Nicht nur die terminologische Abweichung – *udāharana* (Beleg) statt *drṣṭānta* (Beispiel) –, sondern auch die inhaltliche Erklärung des Glieds *hetu* widerspricht die Annahme einer direkten Linie zwischen der CaS und dem NS. Seine Bestimmung in der CaS weist gegenüber der im NS seinen wesentlichen Unterschied auf, insofern er im *Vādamārgapada*-Abschnitt als das zweite Glied eines fünfgliedrigen Argumentationsvorgangs anhand von vier Erkenntnismitteln, die den *pramāṇas* im NS entsprechen, erklärt (oder definiert) wird. Entsprechende Erklärungen der Glieder *pratijñā* und *drṣṭānta* in der CaS, die auch in anderen Werken in ähnlicher Form anzutreffen sind, finden sich zwar im NS, im Fall von *drṣṭānta* aber außerhalb des unmittelbaren Kontextes des fünfgliedrigen Argumentationsschemas.⁶³ Die Unterscheidung in CaS Vi. 8.30f. zwischen *pratijñā* (Behauptung) und *sthāpanā* (Etablierung), die ihrerseits wiederum *parapratijñā* (gegnerische Behauptung) und *pratiṣṭhāpanā* (Gegenetablierung) voraussetzen, wird im NS und anderen Werken nicht erwähnt. Sie reflektiert die Tatsache, daß das fünfgliedrige Argumentationsschema keine Garantie für die Wahrhaftigkeit der Behauptung darstellte und eine Anfechtung der mittels des Schemas vertretenen Meinung ganz natürlich zu erwarten war.

Was das NS zeigt, ist daher eher ein inhaltlicher Bruch als eine Weiterentwicklung. Das NS strebt nämlich danach, durch Verknüpfungen zwi-

NBh 1.1.32	YD (<i>vyākhyāṅga</i>)	CaS Vi. 8.43-47
<i>prayojana</i>	<i>śakyapṛāpti</i>	<i>jijñāsā</i>
<i>saṃśayaavyudāsa</i>	<i>saṃśayaavyudāsa</i>	<i>vyavasāya</i>

Diese Themengruppe soll bei einer anderen Gelegenheit eingehend besprochen werden.

⁶³ NS 1.1.25 erklärt das nicht zum Schema gehörige Beispiel wie folgt: *laukika-parikṣakānāṃ yasminn arthe buddhisāmyaṃ sa drṣṭāntaḥ*. „Das, bezüglich dessen Laien und Experten die gleiche Erkenntnis haben, ist das Beispiel.“ Inhaltlich übereinstimmende Erklärungen findet man auch in CaS Vi. 8.34 und UH 23c,17-25. Vātsyāyana versucht in NBh 1.1.25 p. 259,2-4, *drṣṭānta* und *udāharana* begrifflich zu unterscheiden.

sehen den Bestimmungen der einzelnen Glieder die dem fünfgliedrigen Argumentationsschema immanente Beweiskraft herauszuarbeiten, was gut zur allgemeinen Tendenz des NS paßt, den Schwerpunkt der Überlegung von der konkreten Debatte auf die epistemologische Auseinandersetzung zu verlegen, womit die *pramāṇas* das Hauptgewicht gewinnen. In NBh 1.1.39 versucht Vātsyāyana, wie schon in NBh 1.1.1: p. 48,2-51,2 angedeutet, jedes Glied mit einem *pramāṇa* zu paaren: *pratijñā* mit *śabda*, *hetu* mit *anumāna*, *udāharaṇa* mit *pratyakṣa* und *upanaya* mit *upamāna*. Hier fehlt natürlich eine passende Erklärung für *nigamana*;⁶⁴ gleichzeitig versucht Vātsyāyana, auch eine Erklärung für die separaten Funktionen der Glieder ohne Bezug auf die *pramāṇas* zu geben. Dies zeigt ganz klar, daß Vātsyāyana kein eindeutiges Erklärungsmuster kannte.

VIII. DAS BEISPIEL *JĀTI*

Eine andere, komplexere chronologische Reihenfolge wäre gleichfalls denkbar; z.B. wird die Reihe CaS → UH → NS von Kajiyama (1984 und 1991) vertreten, wobei dieser glaubt, daß die Erweiterung der ausgeklügelten Einwände (*jāti*) im NS als Reaktion auf das UH erklärt werden kann. Der Terminus *jāti*, der im NS belegt ist,⁶⁵ fehlt nämlich im Vādamārgapada-Abschnitt, ein auffälliger Unterschied zwischen CaS und NS. Hierbei geht es nicht nur um die inhaltliche Zusammenführung der CaS mit dem NS, sondern darüber hinaus auch um die inhaltliche und chronologische Zusammenführung des NS mit dem UH, das nach Kajiyamas Auffassung von Nāgārjuna verfaßt wurde. Kajiyamas Erklärung des Wortes *jāti* als von 相應 (wörtlich: "gegenseitige Entsprechung") im UH abstammend ist sehr problematisch, ebenso die Annahme der Verfasserschaft Nāgārjunas für das UH, worauf basierend Kajiyama alle verwandten Stellen aus den Nāgārjuna zugeschriebenen Werken als Belege für seine Interpretation anführt. Was Kajiyama nicht bemerkt hat, ist, daß das *uttara* als Entgegnung auf ein Analogieargument im Vādamārgapada-Abschnitt⁶⁶ sehr wohl eine Entsprechung zur *jāti* im NS darstellt. Dies bedeutet, daß die wahrscheinlich ursprüngliche Bestimmung der *jāti* in NS 1.2.18 dem *uttara* im Vādamārgapada-Abschnitt entspricht:

⁶⁴ Siehe NBh p. 316,9 und dazu die Erklärung in NVTṬ p. 316,21f. sowie Randle 1930: 174, n. 2.

⁶⁵ Er fehlt jedoch im fünften Buch des NS, wo eine Liste von 24 *jātis* besprochen wird.

⁶⁶ Siehe oben, n. 54.

sādharmyavaidharmyābhyāṃ pratyavasthānaṃ jātīḥ. “Ein ausgeklügelter Einwand ist das Einwenden aufgrund der [Tatsache der] Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit.”

Auch in weiteren Debattentexten kann man Entsprechungen zur *jāti* finden. Die Bezeichnungen der mit *jāti* verwandten Themen, wie *uttara* in der CaS, 難 im TS und 相應 im UH, sprechen für sich selbst. Das Wort *jāti* hingegen bezieht sich im NS an anderer Stelle auf einen gemeinsamen Ursprungsstoff, die Gesamtheit der aus diesem entstandenen Einzeldinge oder einen idealen Gegenstand,⁶⁷ aber nicht auf einen (ausgeklügelten) Einwand. Der Versuch Vātsyāyanas,⁶⁸ *jāti* im Sinne eines (ausgeklügelten) Einwandes mit √*jan* in Verbindung zu bringen,⁶⁹ ist nicht überzeugend und nur ein Beleg für sein Unverständnis, warum ein solcher Einwand *jāti* genannt wurde. Auch der Versuch Kajiyamas, unter Einbeziehung des UH das Wort *jāti* zu erklären, hält einer kritischen Überprüfung nicht stand.

In UH 25c finden sich verwirrend variierende chinesische Übersetzungen für die verschiedenen Arten der Verdrehung (**chala*), die Ui dazu geführt haben, 生 mit *jāti* in Verbindung zu bringen, was unannehmbar ist.⁷⁰ Weiter hat Ui die Übereinstimmung zwischen *jāti* im NS und 相應

⁶⁷ Siehe NS 2.2.67: *samānaprasavātmikā jātīḥ*. Siehe dazu Preisendanz 1994: 660ff.

⁶⁸ Siehe NBh 1.2.18: p. 401,8-402,5 und oben.

⁶⁹ Ruben (1928: 129) akzeptiert diese Erklärung. Randle (1930: 342, n. 1) kann zumindest keine Alternative anbieten.

⁷⁰ Ui 1925: 534ff. Ui bringt die vorsichtige Vermutung zum Ausdruck, daß 隨其言橫爲生過 eine Übersetzung für *vākchala-jāti* und 就同異而爲生過 für *sāmānyacchala-jāti* sein könnte; siehe Ui 1925: 535. Ich sehe aber keinen Grund dafür, nur 生, aus 生過 herausgenommen, zu thematisieren. Es wäre sicherlich unerwartet, wenn ein Übersetzungswerk plötzlich inmitten des übersetzten Textes eine Auseinandersetzung über die Wortwahl für die Übersetzung enthalten würde, abgesehen davon, daß die beispielhaften Argumente, die nach der Frage 何故名生 (“Warum nennt man es entstanden?”) in UH 25c,24 angegeben werden, inhaltlich keine Bezugnahme auf 生 im Kontext von 生過 aufweisen. Wahrscheinlich sollte man dem Wort 生 in der chinesischen Übersetzung des UH keine so große Bedeutung verleihen. Direkt nach der Besprechung der zwei ersten **hetvābhāsa* im UH wird der dritte **hetvābhāsa* 生疑似因 (UH 26a,1) genannt, was von der ursprünglichen Übersetzung 疑似因 (UH 25b,29) abweicht. Ui möchte daher das Zeichen 生 in 生疑似因 lieber fallen lassen. Wir können es aber für eine inhaltliche Ergänzung des Übersetzers halten; 生疑似因 läßt sich als “ein Scheingrund, der Zweifel hervorruft” verstehen und als Übersetzung von **saṃśayasama* annehmen. Die Hinzufügung des Zeichens 生 verdeutlicht hier nur die Bedeutung von 疑似因 und bringt keine inhaltliche Abweichung mit sich. Dies gilt auch für das Zeichen 生 in der Übersetzung des Namens einer Tadelstelle (**nigrahasthāna*): 他正義而爲生過. 他正義而爲生過 kann man als “Trotz-der-richtigen-Behauptung-des-anderen-einen-(künstlich?)-erzeugten-Fehler-Benennen” verstehen und inhaltlich mit *ananuyojyasyānuyoga* in CaS Vi. 8.65 und *niranuyojyasyānuyoga* in NS 5.2.22 identifizieren. Dafür braucht man nicht ein Kompositum (*ananuyojyasya*) *prasaṅga-jāti* zu postulieren, wofür Kajiyama (1984: 23) plädiert.

im UH erkannt, aber die Tatsache, daß 相應 gemäß dem UH als eine gültige Argumentationsform angewandt wird, nicht erfaßt und daher die Anwendung eines 相應 im Sinne eines berechtigten Einwandes auf einen Fehler des Übersetzers zurückgeführt, weil für ihn 相應 inhaltlich *jāti* im NS entsprechen sollte.⁷¹ Kajiyama bündelt schließlich die Überlegungen Uis mit dem Erklärungsversuch Vātsyāyanas, nämlich *yaḥ prasaṅgo jāyate sā* (Kajiyama liest hier *sa*)⁷² *jātiḥ*, und möchte daraus erklären, warum mit *jāti* ein falscher Einwand gemeint ist.⁷³ Er vermutet, daß 爲

⁷¹ Ui 1925: 577; Kajiyama (1991: 108) referiert die betreffende Stelle aus Uis Arbeit. Dies ist ein Beleg dafür, daß *uttara* im Vādamārgapada-Abschnitt und *jāti* in NS 1.2.18 und NS 5.1.2 ebenso wie 相應 im UH eigentlich keine Fehlerhaftigkeit des Einwandes voraussetzen. Für eine negative Bewertung und ein eben solches Verständnis von *jāti* kann man jedoch im NS selbst indirekte Belege sehen; s. NS 1.2.2, was Prets (2001: 547) mißversteht, und ferner NBh 1.1.1: p. 56,2-4 und 58,3. *jāti* als eine passende Entgegnung auf ein Analogieargument kann man jedoch nicht generell als positiv oder negativ bewerten; dies war offensichtlich die Haltung in den frühen *vāda*-Texten. Zu beachten sind in diesem Zusammenhang die Stellen aus dem TS, wo unter 難 (**khaṇḍana*) zuerst drei Oberbegriffe für verschiedene unberechtigte Einwände genannt werden, nämlich 顛倒難 (**viparītakhaṇḍana*), 不實義難 (**asatkhaṇḍana*) und 相違難 (**viruddhakhaṇḍana*) (s. TS 30b,25ff. und Tucci 1929a: 12; die Rekonstruktionen stammen von Tucci), aber später auch fünf berechnete Einwände (正難) separat erklärt werden, nämlich 破所樂義 (**iṣṭārthadhūṣaṇa*), 顯不樂義 (**anīṣṭārthavyakti*), 顯倒義 (**prasaṅgavyakti*), 顯不同義 (**viśa-mārthavyakti*) und 顯一切無道理得成就義 (**sarvānyāyasiddhilābhavyakti*) (s. TS 34a,26ff. und Tucci 1929a: 30; Rekonstruktionen wieder von Tucci). Daher kann man die Bewertungen von *jāti* in den frühen *vāda*-Texten kaum über einen Leisten schlagen. Die meisten Übersetzungen von NS und NBh drücken die negative Bewertung explizit aus, aber es gibt auch das Gegenteil; so übersetzt Junankar (1978: 309ff.) *jāti* mit "legitimate objection". Darstellungen, die die Wichtigkeit und Rolle der *jāti* in der indischen Philosophiegeschichte und ihre analysierende Bewertung vermischen (neuerlich z.B. Prets 2003), sind deswegen problematisch. Das komplexe Thema *jāti* möchte ich in einer anderen Arbeit eingehend behandeln.

⁷² Die ursprünglichen Lesarten und verschiedenen Interpretationen zu NBh 1.2.18 anzubieten würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen; daher möchte ich die eingehende Diskussion auf eine andere Gelegenheit verschieben. Zu berücksichtigen sind in jedem Fall Thakur 1997: 51, J^D fol. 11v14ff. und T^{ML} fol. 18v4ff.

⁷³ Siehe Kajiyama 1984: 22. Man sollte diese Phrase im NBh, die wohlgerne kein ganzer Satz ist, nicht aus ihrem Kontext herausreißen; vor dem von Kajiyama zitierten Teil *yaḥ prasaṅgo jāyate sā jātiḥ* steht *prayukte hetau* (siehe NBh 1.2.18). Wie Vātsyāyana sagt, ist ein *prasaṅga* (unerwünschte Folge) die *jāti*, d.h. er möchte dem Wort *jāti* die Bedeutung eines "implizierten Fehlers" zuweisen. Da diese gespreizte Worterklärung inhaltlich nichts Konkretes bringt, führt er eine weitere direkte Erklärung zu *prasaṅga* an: *sa ca prasaṅgaḥ sādharmaḥ yavaidharmyābhyām pratyavasthānam*. "Und diese [unerwünschte] Folge ist das [in NS 1.2.18 gelehrt] Einwenden aufgrund der Tatsache der Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit." — Meine Interpretation von NBh 1.2.18 basiert auf einer anderen und wahrscheinlich der Originalfassung näheren Version des Textes dieser Stelle, die beachtlich vom *textus receptus* abweicht und von J^D und T^{ML} unterstützt wird.

生過 (wörtlich: “Gerade ergibt sich ein Fehler”) im UH eine Übersetzung von *prasaṅga jāyate* oder *prasaṅga-jāti* oder *jātiprasaṅga* ist.⁷⁴ Dabei versteht er unter *prasaṅga* einen begleitenden Fehler (付隨する過).⁷⁵ Abgesehen von den vielen schwer haltbaren Textinterpretationen und zweifelhaften chronologischen Annahmen ist Kajiyamas Behauptung, daß 生過 im UH nicht nur *prasaṅga*, sondern irgendwie auch *jāti* entsprechen muß, weil wir sonst nicht erklären könnten, warum die Nyāya-Tradition die ausgeklügelten Einwände *jāti* genannt hat,⁷⁶ wenig einleuchtend. Kajiyama vermutet ferner, daß die Bezeichnung *jāti* in UH und Vaidalyaprakaraṇa (VPr) zum ersten Mal benutzt wurde.⁷⁷

Die besprochene Reihe von Annahmen kennzeichnet das von Kajiyama vertretene geschichtliche Entwicklungsbild der indischen Philosophie: Die in der CaS bezeugte *vāda*-Tradition wäre von Nāgārjuna, der laut

⁷⁴ Das *PW* belegt für *jāti* keine Bedeutung “Entstehung” (eines Ereignisses) im Sinne eines Geschehens; siehe *PW* III/78-79. Es ist mir auch nicht bekannt, daß *jāti* wie *utpatti* als Hinterglied eines Kompositums eine solche Bedeutung hätte. Das Wort *prasaṅga* kann man als “[unerwünschtes] Eintreten eines Falles” und – daraus abgeleitet – als “sich Ergeben einer [unerwünschten logischen] Folge [einer Behauptung]” verstehen. Nimmt man die von mir beschriebenen Bedeutungen der zwei Kompositumsglieder *prasaṅga* und *jāti* an, ergibt sich, daß das aus ihnen gebildete Kompositum *prasaṅga-jāti* etwa “Entstehen eines Entstehens eines Fehlers” bedeuten müßte; dies macht letztendlich keinen Sinn. Auf der anderen Seite sagt Kajiyama (1984: 23), daß 生過 *prasaṅga-jāti* entsprechen und im UH dieses Wort im Sinne von 過語の種類 (“Arten der fehlerhaften Rede”) gebraucht worden sein muß. Abgesehen von der Unannehmbarkeit dieser Behauptung angesichts des sonstigen Gebrauchs von 生過 im UH und seines dortigen Zusammenhangs weckt diese Behauptung erhebliche Zweifel an der Konsistenz von Kajiyamas Interpretation. Die argumentative Auseinandersetzung im UH nach der Frage 何故名生 (“Warum nennt man es entstanden?”; s. UH 25c.24) wird von ihm nicht angemessen verstanden, weil er die mit den Beispielen Ton, Krug und Wasser durchgeführten Argumente ignoriert. Kajiyama glaubt ferner, an einer Stelle des Vaidalyaprakaraṇa (VPr) einen Beleg dafür gefunden zu haben, daß *jāti* “Entstehung”, scil. eines Fehlers durch Verdrehung, bedeutet. Die genannte Stelle in VPr 69 (Kajiyama 1984: 22 bezieht sich auf diese Stelle seiner eigenen Ausgabe entsprechend als VPr 68, was wahrscheinlich die richtige Zählung ist [s. Pind 2001: 149, n. 2] lautet wie folgt: *skyes pa dan ma skyes pa gñi ga med pa'i phyir lag chod ni med do*. “Es gibt keine *jāti*, weil weder [bereits] Geborenes noch [noch] nicht Geborenes noch beides existiert.” Diese Stelle demonstriert eindeutig eine absichtliche Benutzung des Wortes *jāti* in verschiedenen Bedeutungen, nämlich als “Geborensein” und “ausgeklügelter Einwand”. *jāti* im Sinne eines Entstehens kann aufgrund des sogenannten *traikālyāsiddhi*-Arguments weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft, noch in der Gegenwart bestehen. Wir haben es hier also lediglich mit einem typischen Beispiel für ein *vākchala* (Wortlautverdrehung) zu tun.

⁷⁵ Kajiyama 1984: 22-23.

⁷⁶ Kajiyama 1984: 23.

⁷⁷ Kajiyama 1984: 16.

Kajiyama der Verfasser von UH und VPr⁷⁸ gewesen sein soll, als sinnlos zurückgewiesen worden; daraufhin hätte das NS viele Themen ausgebaut, um der Kritik seitens Nāgārjunas entgegenzutreten. Für Kajiyama sind dabei eben die Themen 相應 und *jāti* die wichtigsten Beweise für die Richtigkeit seiner Annahme. Er bezieht sich dabei auf Werke, die Nāgārjuna zugeschrieben werden, sucht ungefähre Parallelen im UH und zieht dann den Schluß, daß das UH ein Werk Nāgārjunas sei. Hierbei setzt er seine Annahme der chronologischen Reihenfolge CaS → UH → NS bereits voraus, damit seine Vergleiche des UH mit anderen, angeblich von Nāgārjuna verfaßten Werken einen Sinn ergeben. Somit hat sein Argument die Gestalt eines Zirkelschlusses: Was er in UH und NS, aber nicht in der CaS findet, muß im UH zum ersten Mal formuliert worden sein, und eben deswegen muß das NS diese Themen aus dem UH übernommen haben.

IX. DIE ANNAHME EINER KOMPLEXEN ENTWICKLUNG UND DEREN ERTRAG

An dieser Stelle ist es angebracht, anhand eines konkreten Beispiels zu zeigen, wie man durch Betrachtung der komplexen Entwicklung unter der Annahme vielseitiger Einflußnahme und verschiedener Entwicklungsstufen innerhalb des gleichen Werkes tiefgreifende Einsichten erhalten kann. Dabei weiter beim Thema *jāti* zu bleiben erscheint mir passend. Beachtlich ist das Problem schon innerhalb des NS, weil die Erklärung von *jāti* in NS 1.2.18⁷⁹ (wie auch die zugehörige Erklärung im NBh) nicht alle in NS 5.1.1⁸⁰ aufgezählten Arten der *jāti* einschließen

⁷⁸ M.E. sprechen die meisten neueren Forschungsergebnisse gegen Nāgārjunas Verfasserschaft des VPr, die Kajiyama (1984: 22) annimmt. Ich verweise nur auf Pind 2001 und die Argumente F. Tolas und C. Dragonettis in ihrer Ausgabe des VPr (p. 7ff.). Pind (2001: 165, n. 56) verweist auch darauf, daß die Argumente dafür, daß Nāgārjuna Verfasser des UH war, mit der Unhaltbarkeit seiner Verfasserschaft des VPr eine Stütze verlieren. Die oben in n. 74 zitierte Stelle aus dem VPr zeigt, daß auch dem Verfasser des VPr wahrscheinlich nicht klar war, warum die ausgeklügelten Einwände *jāti* genannt werden. Er zeigt die gleiche Unkenntnis bezüglich dieses Problems wie Vātsyāyana und möglicherweise auch der Verfasser der relevanten Teile des NS. Höchstwahrscheinlich kannte der Verfasser des VPr NS und NBh sehr genau; ein Beispiel dafür ist die *sūtra* 69 vorangehende Erklärung VPr p. 50,27-29, wo wir sehen können, daß der Autor außer NS 1.2.18 auch NS 1.2.20 kannte. Dies ist ein weiterer Beleg dafür, daß Kajiyamas Annahme der chronologischen Reihenfolge der genannten Werke keinen festen Boden hat.

⁷⁹ Siehe oben, p. 161f.

⁸⁰ NS 5.1.1: *sādharmya-vaidharmya-utkarṣa-apakarṣa-varṇya-avarṇya-vikalpa-sādhya-prāpti-aprāpti-prasaṅga-pratidṛṣṭānta-anutpatti-saṃśaya-prakarāṇa-ahetv-arthāpatty-aviśeṣa-upapatty-upalabdhy-anupalabdhi-nitya-anitya-kāryasamāh*.

kann.⁸¹ Eine für uns höchst bedeutsame Stelle für die weitere Klärung dieses Problems bietet Vātsyāyana im NBh zu NS 5.1.2,⁸² wo er im Rahmen der Erklärung von *sādharmyasama* und *vaidharmyasama* alle logischen Kombinationsmöglichkeiten der Behauptung und Entgegnung mittels Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit aufzählt und mit Beispielen erklärt. Logischerweise können wir die vier folgenden Kombinationen erwarten:⁸³

1. Behauptung aufgrund von Gleichartigkeit – Einwand aufgrund von Gleichartigkeit;
2. Behauptung aufgrund von Gleichartigkeit – Einwand aufgrund von Ungleichartigkeit;
3. Behauptung aufgrund von Ungleichartigkeit – Einwand aufgrund von Gleichartigkeit;
4. Behauptung aufgrund von Ungleichartigkeit – Einwand aufgrund von Ungleichartigkeit.

1. und 3. bilden einen *sādharmyasama*, 2. und 4. einen *vaidharmyasama*.⁸⁴ Was in der CaS unter *uttara* zu finden ist, entspricht nur 2. und 3. Betrachtet man die angegebenen Beispiele für Behauptung und Einwand, kann man feststellen, daß das in der Behauptung vorgebrachte Analogon⁸⁵ nur in 2. und 3. im Einwand beibehalten wird, d.h. in der 1. und 4. Kombination bringt der Gegner einen Einwand mit einem neuen Analogon vor. Ich bin der Auffassung, daß die Beibehaltung des Analogons der ursprünglichen Behauptung sowohl für das *uttara* als auch für die

⁸¹ So haben etwa *prāptisama* (NS 5.1.7), *aprāptisama* (NS 5.1.7) und *ahetusama* (NS 5.1.18) gar nichts mit Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit zu tun. Obwohl die in NS 5.1.1 aufgezählten Themen nirgendwo im NS selbst als *jāti* bezeichnet werden, verstehen Vātsyāyana und Uddyotakara die Aufzählung in NS 5.1.1 ohne weiteres als eine *jāti*-Liste; siehe NBh p. 2001,4ff. und NV p. 2001,11ff.

⁸² NS 5.1.2: *sādharmyavaidharmyābhyām upasamhāre taddharmaviparyayopapattēḥ sādharmyavaidharmyasamau*. “Wenn [eine Analogiesetzung] aufgrund von Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit vorgenommen wird, trifft [manchmal] das Gegenteil der [behaupteten] Beschaffenheit zu. Daraus [kommen] der hinsichtlich der Gleichartigkeit gleiche und der hinsichtlich der Ungleichartigkeit gleiche [ausgeklügelte Einwand zustande].”

⁸³ Siehe auch Ruben 1928: 130. Vātsyāyana erklärt diese Kombinationsmöglichkeiten in NBh 5.1.2: p. 2005,5-2007,4 mit konkreten Formulierungsbeispielen, aber in der Reihenfolge 1., 2., 4. und 3.

⁸⁴ Diese Analyse löst nicht das Problem der Inkonsistenz zwischen NS 1.2.18 und NS 5.1.1. Interessant ist, daß Uddyotakara ganz kraß der Auffassung Vātsyāyanas widerspricht; siehe NV p. 402,9-11, wo er offensichtlich mehr Gewicht auf NS 5.1.1 legt.

⁸⁵ Wenn ein zu erklärendes Objekt A anhand der Analogie mit einem anderen Objekt B erklärt wird, möchte ich Objekt A Vergleichsziel und Objekt B Vergleichsobjekt nennen. Wenn aber diese Unterscheidung nicht erforderlich ist, benutze ich das Wort “Analogon” im Sinne des Vergleichsobjekts.

jāti im ursprünglichen Sinne wesentlich war.⁸⁶ Denn das eindrucksvollste und deshalb argumentativ effizienteste Mittel gegen ein Analogieargument wäre ein Einwand, der demonstriert, daß sogar das in der beeinspruchten Behauptung ausgewählte Analogon genau für das Gegenteil der Behauptung sprechen kann. Ich nehme ferner an, daß NS 1.2.18 als Ganzes nicht sekundär ist, wohl aber der darin enthaltene Begriff *jāti*, und daß die Aufzählung in NS 5.1.1 eine spätere Erweiterung des eigentlichen, in NS 5.1.2 und CaS Vi. 8.36 belegten Einwandes gegen das Analogieargument mittels Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit ist. Wie man die inhaltliche Diskrepanz bezüglich der *jāti* innerhalb des NS erklären kann, d.h. die Frage der Beziehung zwischen NS 1.2.18 und NS 5.1.1 beantwortet, ist mit den offenen Problemen der Textentstehungsgeschichte des NS verknüpft; hängt doch dieses Problem sicherlich mit der Trennung von NS 1 und NS 5 im Zuge der Komposition des NS zusammen.⁸⁷

Eine plausible Auslegung der die *jāti* betreffenden Stellen im NS sollte zunächst erklären können, warum alle Namen der in NS 5.1.1 aufgezählten *jātis* mit *°sama* enden. Hierauf abzielend möchte ich versuchen, den geschichtlichen Entwicklungsprozeß der *jāti*-Liste in NS 5 zu verfolgen. Da alle Bezeichnungen der *jātis* in NS 5.1.1 Maskulina sind, schlägt Ruben aufgrund seiner Interpretation des NBh vor, nach jeder einzelnen *pratiṣedha* (Zurückweisung) zu ergänzen.⁸⁸ Anscheinend hat Ruben hier Stellen wie NBh 5.1.1⁸⁹ oder NBh 5.1.2⁹⁰ im Sinn gehabt. Aber Stellen wie *pratyavasthānam aviśiṣyamāṇaṁ sthāpanāhetutaḥ sādharmyasamaḥ pratiṣedhaḥ*⁹¹ und *sādharmyeṇa pratyavasthānam aviśiṣyamāṇaṁ sthāpanāhetutaḥ sādharmyasamaḥ*⁹² auf der einen und *udāharaṇasādharmyāt sādhyasādhanaṁ hetur ity asyodāharaṇavaidharmyeṇa pratyavasthānam, udāharaṇavaidharmyāt sādhyasādhanaṁ hetur ity asyodāharaṇasādharmye-*

⁸⁶ Dasgupta hat recht, wenn er das *uttara* in der CaS mit der *jāti* im NS zusammenbringt; siehe *HIPh* II/380. Aber dadurch, daß er die Beibehaltung des Analogons als das Wesentliche des *uttara* übersieht, bemerkt er den Unterschied zwischen dem *uttara* und der – erweiterten – *jāti* nicht; siehe *HIPh* II/380f., n. 4. Betrachtet man die *jāti* des NS in Verbindung mit dem *uttara* der CaS, ist die Bemerkung von Meuthrath, daß es in der CaS keine der *jāti* entsprechende Kategorie gibt, nicht ganz richtig; siehe Meuthrath 1996: 212, n. 629.

⁸⁷ Siehe dazu auch Meuthrath 1996: 232ff. und n. 104 unten.

⁸⁸ Siehe Ruben 1928: 129. Meuthrath 1996: 212 und *TSI* I/34 übernehmen diesen Vorschlag.

⁸⁹ NBh p. 2001,4-6 und 2002,2-3.

⁹⁰ NBh p. 2005,5-6.

⁹¹ NBh 5.1.2: p. 2005,5-6.

⁹² NBh 5.1.1: p. 2002,2.

*na pratyavasthānam, pratyānīkabhāvāḥ jāyamāno 'rtho jātir iti*⁹³ auf der anderen Seite lassen einen die Möglichkeit in Betracht ziehen, statt *pratiṣedha* eher *pratiṣedhahetu* ergänzend zu lesen. *sādharmya* und *vaidharmya* sind die Aspekte der Analogiesetzung, die in den Angaben des Grundes (*hetu*) und des Beispiels (*drṣtānta/udāharaṇa*) artikuliert werden. Daher ist es nicht überraschend, daß Vātsyāyana bei seinen Erklärungen zu den ersten zwei *jātis*, nämlich *sādharmyasama* und *vaidharmyasama*, den Grund der zugrundeliegenden, widersprochenen Behauptung (*sthāpanāhetu*) hervorhebt. Dies macht auch das Bewußtsein erkennbar, daß es zumindest bei den ersten beiden, wenn nicht überhaupt bei allen, ausgeklügelten Einwänden um einen Zurückweisungsgrund geht, der hinsichtlich der Gleichartigkeit oder der Ungleichartigkeit mit einem Beispiel nicht vom Grund der widersprochenen Behauptung zu unterscheiden ist.

Bemerkenswerterweise enden auch alle Namen des *ahetu* (falscher Grund)⁹⁴ in CaS Vi. 8.57 auf °*sama*. Anhand der dort angeführten Beispiele läßt sich die Bedeutung der Namen der drei *ahetus* im Sinne falscher Gründe

⁹³ NBh 1.2.18. Hier wird *jāti* durch *pratyavasthāna* aus NS 1.2.18 anhand der in NS 1.1.34 (*udāharaṇasādharmyāt sādhyasāadhanam hetuḥ*) gegebenen Bestimmung des *hetu* erklärt. Diese Stelle findet man in NBh p. 402,2-4, wobei das obige Zitat vom *textus receptus* abweichende, wohl ursprünglichere Lesarten enthält; dazu siehe auch n. 72 und 73.

⁹⁴ Nimmt man das Wort *ahetu* ganz wörtlich, könnte dies bedeuten, daß in CaS Vi. 8.57 etwas thematisiert wird, das nicht der Bestimmung des *hetu* in CaS Vi. 8.33 entspricht, d.h. *ahetu* wäre im Sinne von "Nicht-Erkenntnisursache" oder "etwas, das überhaupt keine Erkenntnisursache ist" zu verstehen; so versteht es TSI I/108b. Wie man aber bei der Erklärung in CaS Vi. 8.57 sieht, wird *ahetu* an dieser Stelle deutlich im Sinne eines "falschen", d.h. dem triftigen Grund ähnlichen, aber nicht triftigen "Grundes" verstanden. — Wahrscheinlich läßt sich in der *jāti ahetusama* von NS 5.1.18 ein Beleg dafür sehen, daß *ahetu* im Sinne von "Nicht-Grund" benutzt wird, also "nicht-*hetu*" keinen fehlerhaften *hetu*, sondern etwas, das überhaupt kein *hetu* ist, bedeutet; siehe TSI I/109a s.v. *ahetusama*. An dieser Stelle geht es nämlich um die Erwiderung, daß der vorgebrachte Grund in keiner der drei Zeiten besteht, d.h. die Erwiderung beinhaltet, daß der vorgebrachte Grund eigentlich "Nicht-Grund" im Sinne eines nicht wirklich bestehenden Grundes sei. Ähnliches kann man auch im TŚ finden: In TŚ 31c,2-32a,8 wird 無因難 (**ahetukhaṇḍana*; Tucci 1929a: 18-19) als sechste Art von 顛倒難 (**viparītakhaṇḍana*; Tucci 1929a: 12) erklärt. Hier geht es um einen auf dem *traikālyā*-Argument basierenden Einwand, womit Nähe von **ahetu* zu *ahetu* in NS 5.1.18 gegeben ist. Und vielleicht wurde **ahetu* deswegen dort mit 無因 (im Sinne von "Es besteht kein Grund") und nicht mit 非因 (im Sinne von "Es ist kein Grund") übersetzt. Andererseits glaube ich aber nicht, daß *ahetu* in CaS Vi. 8.57 im – offensichtlich nicht zutreffenden – Sinne von "Nicht-Grund" mit dem Verständnis von *ahetu* im NBh kompatibel ist; die entsprechende Ansicht in TSI I/108b-109a ist nicht ganz durchdacht; denn *ahetu* scheint im NBh nicht als spezieller Terminus, sondern lediglich als eine allgemein verständliche Erklärung für *hetvābhāsa* (Scheingrund) benutzt worden zu sein.

verstehen.⁹⁵ Beim *ahetu* in CaS Vi. 8.57 kann man °*sama* als Kompositumsglied im Sinne von “ähnlich mit etwas / etwas gleich” verstehen; z. B. ein themengleicher falscher Grund ist ein Grund, der mit dem Thema selbst gleich ist und deswegen nicht als Grund fungieren kann. Die dort aufgezählten drei Arten von falschen Gründen (*ahetu*) sind wiederum alle in der Liste der vierundzwanzig *jāti*s in NS 5.1.1 eingeschlossen und jeweils in NS 5.1.4 (*varṇyasama*),⁹⁶ NS 5.1.14 (*saṃśayasama*)⁹⁷ und NS

⁹⁵ CaS Vi. 8.57: *athāhetuḥ – ahetur nāma prakaraṇasamaḥ saṃśayasamo varṇyasamaś ceti. tatra prakaraṇasamo nāmāhetur yathā: “anyaḥ śarīrād ātmā nitya” iti. paro brūyāt “yasmād anyaḥ śarīrād ātmā, tasmān nityaḥ. śarīraṃ hy anityam, ato vidharminā cātmanā bhavitavyam” iti. eṣa cāhetuḥ. na hi ya eva pakṣaḥ sa eva hetur iti. saṃśayasamo nāmāhetur ya eva saṃśayahetuḥ sa eva saṃśayacchedahetur yathā: “ayam āyurvedaikadeśam āha, kiṃ nv ayam cikitsakaḥ syān na vā” iti saṃśaye paro brūyāt “yasmād ayam āyurvedaikadeśam āha, tasmāc cikitsako ‘yam” iti, na ca saṃśayacchedahetuḥ viśeṣayati. eṣa cāhetuḥ. na hi ya eva saṃśayahetuḥ, sa eva saṃśayacchedahetur bhavati. varṇyasamo nāmāhetur yo hetur varṇyāviśiṣṭaḥ. yathā kaścid brūyāt “asparśatvād buddhir anityā, śabdavad” iti. atra varṇyaḥ śabdaḥ, buddhir api varṇyā. tadubhayavarṇyāviśiṣṭatvād varṇyasamo ‘py ahetuḥ. “Nun der falsche Grund: Was ‘falscher Grund’ genannt wird, sind der themengleiche, zweifelsgleiche und dem-zu-Beschreibenden-gleiche [Grund]. Dabei ist der als themengleiche [Grund] bezeichnete falsche Grund z.B. [folgender]: ‘Die Seele, [die] anders als der Körper [ist], ist ewig.’ [D.h.] der Gegner könnte sagen: ‘Da die Seele verschieden vom Körper ist, ist sie ewig, denn der Körper ist vergänglich. Und deswegen muß die Seele von anderer Beschaffenheit [als der Körper] sein.’ Dies ist aber (ca) ein falscher Grund. Denn das, was die Position (pakṣa) ist, ist nicht der Grund. Der als zweifelsgleiche [Grund] bezeichnete falsche Grund ist [der Fall, daß] genau der Grund des Zweifels der Grund zur Beseitigung des Zweifels [ist]. Wie z.B. beim Zweifel ‘Dieser [Mann] lehrt einen Teil (d.h. einen Teilaspekt) medizinischer Wissenschaft (āyurveda). Ist dieser nun ein Arzt oder nicht?’ ein Gegner sagen könnte: ‘Da dieser [Mann] einen Teil der medizinischen Wissenschaft (āyurveda) lehrt, ist er ein Arzt’, [dabei] aber nicht den Grund zur Beseitigung des Zweifels [vom Grund des Zweifels] unterscheidet. Und das ist ein falscher Grund. Denn was der Grund des Zweifels ist, gibt nicht einen Grund zur Beseitigung des Zweifels ab. Der als dem-zu-Beschreibenden-gleiche [Grund] bezeichnete falsche Grund ist ein Grund, der nicht verschieden von dem zu Beschreibenden (varṇya) ist. Wie z.B. [der folgende Fall]: Jemand könnte sagen: ‘Weil es keine taktilen Beschaffenheiten hat, ist das Bewußtsein vergänglich wie der Ton.’ In diesem Fall ist der Ton etwas zu Beschreibendes [und] auch das Bewußtsein ist etwas zu Beschreibendes. Da diese beiden als zu Beschreibende nicht [von einander] verschieden sind, ist auch der dem-zu-Beschreibenden-gleiche [Grund] ein falscher Grund.”*

⁹⁶ NS 5.1.4: *sādhyaḍṛṣṭāntayor dharmavikalpād ubhayasādhyaṭvāc colkarṣāpakarṣa-varṇyāvarṇyavikalpasādhyaśamaḥ*. “Aufgrund der Tatsache, daß die zu beweisende Beschaffenheit und das Beispiel viele Beschaffenheiten haben und [deswegen] die beiden erst [bewiesen] werden müssen, [kommt es zu den ausgeklügelten Einwänden] *utkarṣasama, apakarṣasama, varṇyasama, avarṇyasama, vikalpasama* [und] *sādhyaśama*.”

⁹⁷ NS 5.1.14: *sāmānyadṛṣṭāntayor aindriyakatve samāne nityānityasādharmyāt saṃśayasamaḥ*. “Der [ausgeklügelte Einwand namens ‘der] bezüglich des Zweifels Gleiche['] beruht darauf, daß [das zu Beweisende] (d.h. der Ton) mit Ewigem und Vergänglichem Gleichartigkeit aufweist, da es die Wahrnehmbarkeit durch die Sinne mit dem Genus und einem Beispiel (z.B. einem Topf) gemein hat.”

5.1.16 (*prakaraṇasama*)⁹⁸ erklärt. Im Lichte der Erklärungen in NS und NBh ist es kaum zweifelhaft, daß °*sama* in der *jāti*-Liste im Sinne von “hinsichtlich einer Sache oder Tatsache ähnlich” bedeuten soll, d.h. *prakaraṇasama* als *ahetu* in CaS Vi. 8.57 bedeutet “[ein falscher Grund.] der dem diskutierten Thema gleich ist”, aber als *jāti* in NS 5.1.16 “[ein ausgeklügelter Einwand] der hinsichtlich des diskutierten Themas gleich [mit der widersprochenen Behauptung] ist”.

Dieser Unterschied verdient unsere Beachtung. Der in CaS Vi. 8.57 dargestellte Grund ist ein Entgegnungsgrund, der mit dem zur Debatte stehenden Problem identisch⁹⁹ und deswegen ein falscher Grund ist. In NS 5.1.16 hingegen wird ein ausgeklügelter Einwand als *prakaraṇasama* bezeichnet, der nicht direkt mit dem zur Debatte stehenden Problem identisch, sondern der widersprochenen Position (*pakṣa*) gleichwertig ist, weil der Einwand ein Analogon vorbringt, das argumentativ gleichwertig mit dem für die widersprochene Position vorgebrachten Analogon ist.¹⁰⁰ Dies wird auch deutlich, wenn wir *prakaraṇasama* als Scheingrund im NS betrachten.

In NS 1.2.4 werden als letztes Thema Scheingründe (*hetvābhāsa*) aufgezählt,¹⁰¹ wobei der dritte und vierte Scheingrund ebenfalls einen auf °*sama* endenden Namen haben. Bei den Erklärungen zu *prakaraṇasama* und *sādhya*sama wird klar, daß °*sama* hier die gleiche Bedeutung hat wie bei den *ahetus* in CaS Vi. 8.57.¹⁰² Somit kann man annehmen, daß es in

⁹⁸ NS 5.1.16: *ubhayaśādharmyāt prakriyāsiddheḥ prakaraṇasamaḥ*. “Der [ausgeklügelte Einwand namens ‘der’] bezüglich des problematisierten Themas [Gleiche] beruht darauf, daß die Debatte in Gang gekommen ist, weil [ein zu beweisendes Objekt] mit zwei [Analoge] Gleichartigkeit aufweist.”

⁹⁹ Siehe n. 95 oben.

¹⁰⁰ Siehe NBh 5.1.16 und Ruben 1928: 136.

¹⁰¹ NS 1.2.4: *śavyabhicāraviruddhaprakaraṇasamasādhya*samakālātītā *hetvābhāsaḥ*. – Die Aufstellung der *hetvābhāsa*-Liste in diesem *sūtra* folgt offensichtlich keinem durchgängigen Gliederungsprinzip. *sādhya*sama bezeichnet einen Grund, der selbst nicht bewiesen ist. *prakaraṇasama*, *viruddha* und *śavyabhicāra* werden jedoch nur bei Einbeziehung weiterer Einzelheiten des Argumentes verständlich. Somit ergibt sich, daß nicht alle unbewiesenen Scheingründe einfach unter *sādhya*sama einzuordnen sind; sie können sehr wohl Fälle von *prakaraṇasama*, *viruddha* oder eines anderen Scheingrunds sein. Hierbei ist in Betracht zu ziehen, daß es bei den *hetvābhāsa*s nicht um Fehlschlüsse, sondern nur um falsche Gründe geht, die in einer Debatte vorkommen können, wie z.B. *atītakāla*. Dabei konnte man keine systematische Anordnung bieten, weil das Thema “Fehler” nicht vollständig unter formalen Aspekten erschlossen werden kann. Außerdem erfolgt die Typusunterscheidung unter völlig anderen Gesichtspunkten als bei derjenigen von Fehlern in einer Schlußlehre, wenn man die Fehler nur bezüglich des Grundes betrachtet.

¹⁰² Vgl. NS 1.2.7: *yasmāt prakaraṇacintā sa nirṇayārtham apadiṣṭaḥ prakaraṇasamaḥ*. “Themengleicher [Scheingrund] ist [ein Grund], der zum Zwecke der Entscheidung auf-

der *vāda*-Tradition gängig war, die *hetvābhāsa*/*ahetus* mit auf *°sama* endenden Namen zu bezeichnen, wobei *°sama* die Bedeutung “mit etwas gleich” hatte. Einige *jāti*s im NS, z.B. *pratidṛṣṭāntasama*, *anutpattisama* und *upalabdhisama*, deuten aber darauf hin, daß *°sama* am Ende doch nicht durchgängig mit dieser primären Bedeutung verständlich ist.¹⁰³ Aufgrund dessen halte ich es für sehr plausibel, daß das Namensende *°sama* in der *jāti*-Liste im NS auf die Übernahme einiger Scheingründe (*hetvābhāsa*) mit eben diesem Namensende in die *jāti*-Liste zurückzuführen ist, das später auf alle *jāti*s gleichermaßen angewandt wurde. Dabei war eine Verschiebung der Bedeutung von *°sama* unumgänglich. Die Aufstellung der *jāti*-Liste in NS 5.1.1 und die Einführung der einheitlichen Endung *°sama* für alle Bezeichnungen hängen dabei wahrscheinlich zusammen.¹⁰⁴

In diesem Zusammenhang ist die Feststellung, daß einige Namen der Arten von 相應 im UH auch auf 同 (*-*sama*) enden, nämlich 因同, 果同,

gezeigt worden ist, [aber] von dem [gerade] die Überlegung zum Thema [ihren Ausgang genommen hat].” NS 1.2.8: *sādhyāviśiṣṭaḥ sādhyatvāt sādhyasamaḥ*. “Der dem-zu-Beweisenden-gleiche [Scheingrund] ist [ein Grund], der vom zu Beweisenden nicht verschieden ist, weil er [selbst] zu beweisen ist.” Zu diesen Stellen siehe Randle 1930: 197 und Preisdanz 1994: 176-177. Matilal 1974: 213ff. bringt nichts Neues bzw. anderes, als das, was schon in NBh 1.2.8 steht, wenn man diese Stelle sorgfältig liest; es ist ihm jedoch zuzustimmen, daß Randles Interpretation von *sādhyasama* als “begging the question” fehl am Platz ist (siehe Matilal 1974: 211). Der *sādhyasama* ist ein falscher Grund, nicht weil er die zu beweisende Proposition als eine Voraussetzung benutzt, sondern weil der angegebene Grund selbst noch nicht bewiesen worden ist, wie eben die behauptete Proposition. Anders als NS 1.2.7 bietet NBh 1.2.7 (p. 380,4-381,3) eine sehr konkrete Erklärung zu *prakaraṇa*.

¹⁰³ Die Erklärung Vātsyāyanas in NBh 5.1.18: p. 1129,6 muß hier kurz erwähnt werden: *ahetunā sādharṇyāt pratyavasthānam ahetusamaḥ*. “*ahetusama* ist ein Entgegentreten aufgrund der Gleichartigkeit mit einem Nicht-Grund.” Hier wird *°sama* am Ende des Namens einer *jāti* so erklärt, wie man es bei einem *hetvābhāsa* erwartet hätte. Im Falle von *ahetusama* könnte man daher vor *ahetunā sādharṇyāt* das Wort *hetoḥ* ergänzend verstehen, wie in TSI I/109a geschehen. Es ist jedoch zu beachten, daß der *ahetusama* ein ausgeklügelter Einwand ist, der mittels des *traikālyā*-Arguments gezielt die kausale Beziehung zwischen dem *sādhyā*, d.h. dem zu Beweisenden, und dem *sādhana*, dem Beweisenden, problematisiert. Anscheinend war *ahetu* im NS also eng mit dem *traikālyā*-Argument verbunden. Deshalb kann man obige Erklärung Vātsyāyanas so verstehen, daß man mit dem *ahetusama* eine typenspezifische Attacke gegen den vorgebrachten Grund ausübt. Die Erklärung von *°sama* in NBh 5.1.18 läßt sich jedoch nicht auf die anderen *jāti*-Namen übertragen.

¹⁰⁴ Dieser Integrations- und Vereinheitlichungsprozeß ließ auch Spuren im ersten Buch des NS dort zurück, wo ein inhaltlicher Übergang vom ersten zum fünften Buch konstruiert wurde, nämlich in NS 1.2.20. Meuthrath (1996: 16) stellt fest: “Das Sūtra (scil. NS 1.2.20) scheint nur dazu zu dienen, die beiden Begriffe *jāti* und *nigrahasthāna* im nachhinein ganz allgemein als Oberbegriffe zu kennzeichnen, ohne die Unterbegriffe zu benennen.”

遍同, 不遍同 und 時同, höchst interessant.¹⁰⁵ Sie erscheinen für die Arten 6-10 von insgesamt zwanzig 相應 im UH. Anhand der sehr knapp gefaßten Beispiele für die jeweilige Erwiderung kann man jedoch kaum ein inhaltlich konkretes Verständnis von ihnen gewinnen.¹⁰⁶ Im UH haben wir somit wahrscheinlich ein Zeugnis für die Einführung des Namensendes °*sama* in die Bezeichnungen der 相應, was aber – anders als bei den *jāti*s im NS – nicht vollständig durchgeführt wurde.¹⁰⁷ Außerdem hat die Beobachtung, daß eine Diskrepanz zwischen NS 1.2.18 und NS 5.1.1 besteht und die ersten beiden *jāti*s in der Liste in NS 5.1.1 genau die beiden Arten der *jāti* in NS 1.2.18 sind, im UH eine Parallele. Dort werden zuerst die möglichen Entsprechungen (相應, **sambandha*¹⁰⁸ oder **prasaṅga*?) zwischen einer Behauptung und einem Einwand thematisiert;¹⁰⁹ diese Entsprechungen werden dann in zwanzig Arten unterschieden. Kurz gefaßt, oder “kernpunktmäßig”, wie es im UH heißt, gibt es aber nur zwei, nämlich Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit.¹¹⁰ Es sieht also so aus, als ob das Thema “Entgegnung” (*uttara*, *jāti*, 相應) ursprünglich um einen Kern, nämlich die Erwiderung eines Analogiearguments mittels Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit, herum erweitert wurde.

¹⁰⁵ UH 27c,27ff.

¹⁰⁶ Siehe UH 28a,17-27. Ich habe den Eindruck, daß die Beispiele für die jeweiligen Erwiderungen teilweise aus Mißverständnissen hervorgegangen sein könnten.

¹⁰⁷ Siehe Tucci 1929a: 27. In seiner Rekonstruktion des UH ergänzt Tucci °*sama* bei vielen, aber nicht allen Namen der 相應-Liste.

¹⁰⁸ So die Rekonstruktion in Tucci 1929a: 26,3.

¹⁰⁹ Siehe UH 27c,8ff.

¹¹⁰ Unter Gleichartigkeit (同) versteht man ein analogisierendes Argument mit einem gleichartigen Beispiel. Ungleichartigkeit (異) bedeutet ein analogisierendes Argument mit einem ungleichartigen Beispiel. Nach der Feststellung, daß sie auch als Erwiderung fungieren können, wird die Frage gestellt, wie diese beiden Entsprechungen Erwiderungen darstellen können. Hierauf wird geantwortet, daß man auf ein auf Gleichartigkeit basierendes Analogieargument mit einer Ungleichartigkeit zwischen dem Vergleichsziel und dem Vergleichsobjekt erwidern kann. In gleicher Weise verhält es sich mit der Gleichartigkeit. Dann wird festgestellt, daß es zwanzig Arten dieser Erwiderung gibt. Die im folgenden dargestellten Arten kann man jedoch nicht alle unter den Aspekten der Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit verstehen. Im UH findet man also nochmals eine sehr unklare Mischung von Erwiderungen auf ein Analogieargument mit verschiedenartigen Gegenargumentationsformen. Wie Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit die zwanzig völlig verschiedenartigen Erwiderungen inhaltlich repräsentieren können, bleibt unerklärt.

Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie

- AS *Abhidharmasamuccaya of Asanga*, ed. P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- AS (P) Chos mñon pa kun las btus pa, in P. Bd. 112, No. 5550.
- AS (T) 大乘阿毘達磨集論, in T. Bd. 31, No. 1605.
- ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*, ed. N. Tatia. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1976.
- ASBh (P) Chos mñon pa kun las btus pa'i bžad pa, in P. Bd. 113 No. 5554.
- ĀVD Āyurvedadīpikā, in CaS.
- van Buitenen 1957 J.A.B. van Buitenen, Studies in Sāṃkhya (III). *Journal of the American Oriental Society* 77 (1957) 88-107.
- Burrow 1980 T. Burrow, Sanskrit *MĀ-* 'To Ascertain'. *Transactions of the Philological Society* (1980) 134-140.
- CaS *Carakasamhitā by Agniveśa Revised by Charaka and Dṛidhabala with the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Chakrapāṇidatta*, ed. Vaidya Jāḍavaji Trikamji, Bombay ³1941 (repr. Benares 1984).
- Comba 1987 Antonella Comba, Carakasamhitā, Śārīrasthāna I and Vaiśeṣika Philosophy. In: *Studies on Indian Medical History*. Papers presented at the International Workshop on the Study of Indian Medicine held at the Wellcome Institute for the History of Medicine 2-4 September 1985, ed. G. Jan Meulenbeld and Dominik Wujastyk. Groningen 1987, p. 43-61.
- Frauwallner 1957 Erich Frauwallner, Vasubandhu's Vādaśāhikā. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 1 (1957) 104-146.
- Frauwallner 1958 Id., Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 2 (1958) 84-139.
- Frauwallner 1984 Id., *Nachgelassene Werke I: Aufsätze, Beiträge, Skizzen*, hrsg. von Ernst Steinkellner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984.
- Gupta 1963 Brahmananda Gupta, *Die Wahrnehmungslehre in der Nyāya-mañjārī*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1963.
- Halbfass 1992 Wilhelm Halbfass, *On Being and What There Is*. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany: State University of New York Press, 1992.
- HIML G. Jan Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature*. Vol. IA-B. [*Groningen Oriental Studies* 15]. Groningen: Egbert Forsten, 1999.
- HIPh Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*. Vol. I (1922; reprint 1951), Vol. II (1932; reprint 1952), Vol. III (1940; reprint 1952), Vol. IV (1949). Cambridge: Cambridge University Press, 1922-1949.

- HV Hetuvidyā-Abschnitt der YCBhū. In: Hideomi Yaita, 瑜伽論の因明: 梵文テキストと和譯. *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* 15 (1992) 505-576.
- HV (P) Hetuvidyā-Abschnitt der YCBhū, in P. Bd. 109, No. 5536.
- HV (T) Hetuvidyā-Abschnitt der 瑜伽師地論, in T. Bd. 30, No. 1579.
- Isaacson 1994 Harunaga Isaacson, Notes on the Manuscript Transmission of the Vaiśeṣikasūtra and Its Earliest Commentaries. *Asiatische Studien* 48,2 (1994 [= *Proceedings of the Panel on Early Vaiśeṣika, Hong Kong, August 1993*]) 749-779.
- J^D (Jaina-)Devanāgarī-Handschrift des Jinabhadrasuri Bhandar, Jaisalmer, Poṭhī 5 Mi Kra. 67. In: Punyavijayaji, *New Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts, Jaisalmer Collection*. Ahmedabad 1972, p. 188
- Junankar 1978 N.S. Junankar, *Gautama*. The Nyāya Philosophy. Delhi – Varanasi – Patna: Motilal Banarsidass, 1978.
- Kajiyama 1984 Y. Kajiyama, 佛教知識論の形成. In: 講座 大乘佛教 9, 認識論と論理學, ed. 平川彰 et al. 春秋社: 東京 (1984) 1-102.
- Kajiyama 1991 Id., On the Authorship of the Upāyahṛdaya. In: *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11-16, 1989, ed. E. Steinkellner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, p. 107-117.
- Kang 2003 Sung Yong Kang, *Die Debatte im alten Indien*. Untersuchungen zum Sambhāṣāvidhi und verwandten Themen in der Caraka-saṃhitā Vimānasthāna 8.15-28. Reinbek: Dr. Inge Wexler, 2003.
- Matilal 1974 B.K. Matilal, A Note on the Nyāya Fallacy Sādhyaśama and Petitio Principii. *Journal of Indian Philosophy* 2 (1974) 211-224.
- Meuthrath 1996 A. Meuthrath, *Untersuchungen zur Kompositionsgeschichte der Nyāyasūtras*. Würzburg: Echter Verlag – Altenberge: Oros Verlag, 1996.
- Muroya 2006 Yasutaka Muroya, Some Observations on the Manuscript Transmission of the Nyāyabhāṣya. *Journal of Indological Studies* 18 (2006) 23-64.
- NBh *Nyāyabhāṣya*. In: *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭikā & Viśvanātha's Vṛtti*, ed. Taranatha Nyāya-Tarkatīrtha and Amarendramohan Tarkatīrtha. [Calcutta Sanskrit Series 18-19]. 1936-1944 (repr. [2nd ed.] New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1985).
- NS Nyāyasūtra
- NV Nyāyavārttika, in NBh.
- NVT† Nyāyavārttikatātparyāṭikā, in NBh.
- Oberhammer 1963 G. Oberhammer, Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indi-

- ens. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 7 (1963) 63-103.
- P. *The Tibetan Tripitaka Peking Edition – Kept in the Library of the Otani University, Kyoto*, ed. Daisetz T. Suzuki. Tokyo/Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1955-1961.
- Pind 2001 Ole Holten Pind, Why the Vaidalyaprakaraṇa Cannot Be an Authentic Work of Nāgārjuna. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45 (2001) 149-172.
- Preisendanz 1989 Karin Preisendanz, On *ātmendriyamanorthasannikarṣa* and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision. *Berliner Indologische Studien* 4-5 (1989) 141-213.
- Preisendanz 1994 Id., *Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspati Miśras II*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.
- Preisendanz 2000 Id., Debate and Independent Reasoning vs. Tradition: On the Precarious Position of Early Nyāya. In: *Harānandalaharī*. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday, ed. Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler. Reinbek: Dr. Inge Wezler, 2000, p. 221-251.
- Prets 2001 Ernst Prets, Futile and False Rejoinders, Sophistical Arguments and Early Indian Logic. *Journal of Indian Philosophy* 29,5-6 (2001) 545-558.
- Prets 2003 Id., Parley, Reason and Rejoinder. *Journal of Indian Philosophy* 31,1-3 (2003) 271-283.
- PW *Sanskrit-Wörterbuch* hrsg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. St. Petersburg 1855-1875 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990).
- Randle 1930 H.N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools*. A Study of the Nyāyadarśana in Its Relation to the Early Logic of Other Schools. Oxford: Oxford University Press, 1930 (repr. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1976).
- Roth 1872 R. Roth, Indische Medicin. Caraka. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 26 (1872) 441-452.
- Ruben 1928 W. Ruben, *Die Nyāyasūtra's*. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1928.
- Scharfe 1999 Hartmut Scharfe, The Doctrine of the Three Humors in Traditional Indian Medicine and the Alleged Antiquity of Tamil Siddha Medicine. *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999) 609-629.
- Schmithausen 1972 Lambert Schmithausen, The Definition of Pratyakṣam in the Abhidharmasamuccayaḥ. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 16 (1972) 153-163.
- T. 大正原版大藏經 (Taisho Shinshu Daizokyo), ed. J. Takakusu and K. Watanabe. Tokyo: 大藏經刊行會, 1924-1932 (repr. Taipei: Shin Wen Feng Chu Pan, 1983).

- Thakur 1997 Anantalal Thakur (ed.), *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- T^{ML} Malayalam-Handschrift aus Trivandrum mit der No. 27865, Ms. 14980. In: K. Vijayan, P. Visalakshy and R. Girija, *An Alphabetical Index of the Sanskrit Manuscripts in the Oriental Research Institute & Manuscripts Library*. Vol. 4. Trivandrum 1995.
- TŚ 如實論 (*Tarkaśāstra), in T. Bd. 32, No. 1633.
- TSI *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Bd. I. (1991) hrsg. von G. Oberhammer unter Mitarbeit von Ernst Prets und Joachim Prandstetter, Bd. II. (1996) hrsg. von G. Oberhammer, E. Prets und J. Prandstetter. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Tucci 1929a G. Tucci, *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*. Baroda: Oriental Institute Baroda, 1929.
- Tucci 1929b Id., Buddhist Logic before Dinnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarkaśāstra). *Journal of the Royal Asiatic Society* (1929) 451-488.
- UH 方便心論 (*Upāyahrdaya), in T. Bd. 32, No. 1632.
- Ui 1925 H. Ui, 印度哲學研究 Bd. II. 東京: 岩波書店, 1925 (repr. 東京: 岩波書店, 1965).
- Vidyabhusana 1921 S.C. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*. Calcutta 1921 (repr. Delhi – Varanasi – Patna: Motilal Banarsidass, 1978).
- VPr *Vaidalyaprakaraṇa*. In: *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya) Vaidalyaprakaraṇa*, ed. Fernando Tola and Carmen Dragonetti. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- VS Vaiśeṣikasūtra.
- Werba 1997 Chlodwig H. Werba, *Verba IndoArica*. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: *Radices Primariae*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997.
- YCBhū Yogācārabhūmi.
- YD Yuktidīpikā. In: *Yuktidīpikā*. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā, ed. Albrecht Wezler and Shujun Motegi. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- YD (Pa) Yuktidīpikā. In: *Yuktidīpikā*. An Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa, ed. Ram Chandra Pandeya. Delhi – Varanasi – Patna: Motilal Banarsidass, 1967.