

E. Frauwallner, Wien:

# Candramati und sein Daśapadārthaśāstram

Ein Beitrag zur Geschichte des Vaiśeṣika

Vom Vaiśeṣika-System, das zusammen mit dem Sāṃkhya in der indischen Philosophie jahrhundertlang die Führung hatte, besitzen wir aus alter Zeit nur drei Werke, die Vaiśeṣika-Sūtren, den Padārthadharmasamgrahaḥ des Praśastapāda und das Daśapadārthaśāstram (Cheng tsong che kiu yi louen) des Candramati (Houei-yue), welches von Hiuan-tsang ins Chinesische übersetzt wurde und uns dadurch erhalten geblieben ist<sup>1)</sup>. Schon der Umstand, daß das Daśapadārthaśāstram neben den grundlegenden Werken der Schule allein erhalten ist und daß es für wert gehalten wurde, ins Chinesische übertragen zu werden, sichert ihm großes Interesse. Trotzdem hat es bisher wenig Beachtung gefunden. Der Grund dafür ist die Beurteilung des Werkes durch seinen Herausgeber und Bearbeiter, den japanischen Gelehrten H. Ui. Nach Ui ist das Werk nämlich spät entstanden und vollkommen von Praśastapāda abhängig, so daß es uns über diesen hinaus nichts Neues zu bieten hat. Diese Beurteilung ist aber von vornherein bedenklich. Daß ein nichtbuddhistisches Werk ins Chinesische übersetzt wurde, ist etwas ganz Ungewöhnliches<sup>2)</sup>. Und Hiuan-tsang war so lange in Indien und mit den Lehren der wichtigsten

---

1) Taisho Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka Nr. 2138; ferner The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-Śāstra, Chinese Text with Introduction, Translation, and Notes, by H. Ui, edited by F. W. Thomas (Royal Asiatic Society, Oriental Translation Fund, N. S., Vol. XXIV), London 1917; ich zitiere nach der Ausgabe im Tripiṭaka, da sie den Text viel übersichtlicher bringt, als die Ausgabe von Ui, füge aber die Seitenzahl der Übersetzung von Ui bei. Den Padārthadharmasamgrahaḥ Praśastapāda's zitiere ich nach der Ausgabe der Vizianagram Sanskrit Series, Benares 1895. Die Übersetzung des Daśapadārthaśāstram durch Ui ist oft fehlerhaft; ich verbessere, wo es nötig ist, stillschweigend.

2) Außer dem Daśapadārthaśāstram wurde nur die Sāṃkhyakārikā des Iśvarakṛṣṇa übersetzt (T 2137).

philosophischen Schulen so vertraut, daß er sicher kein ganz unbedeutendes Werk mitbrachte, um es zu übersetzen und mit seiner Hilfe seinen Schülern die Kenntnis eines der führenden philosophischen Systeme Indiens zu vermitteln. Außerdem ist auch die Begründung, welche Ui für seine Beurteilung gibt, anfechtbar. Er folgert die späte Entstehung des Werkes daraus <sup>3)</sup>, daß der berühmte buddhistische Lehrer Dharmapāla, vor allem in seinem Kommentar zum Catuḥśatakam des Āryadeva <sup>4)</sup>, die Lehre von den sechs Kategorien bekämpft, während Candramati darüber hinaus zehn Kategorien lehrte; Dharmapāla könne also das Werk Candramati's noch nicht gekannt haben. Aber dieser Schluß ist nicht zwingend. Die Lehre von den sechs Kategorien ist alte Schullehre des Vaiśeṣika und wurde nie aufgegeben. Candramati's Lehre stellt daneben eine heterodoxe Entwicklung dar, die nicht durchgedrungen ist. Die Polemik Dharmapāla's konnte sich also gar wohl mit der orthodoxen Lehre der Schule auseinandersetzen, ohne diese Nebenentwicklung zu berücksichtigen. Dazu kommt noch Folgendes. Die Polemik Dharmapāla's stammt aus dem Kommentar zu einem Werk, das Jahrhunderte älter war und die Lehre von den zehn Kategorien gar nicht kennen konnte. Er hatte also gerade hier am wenigsten Anlaß, mit seiner Polemik über den überkommenen Rahmen hinauszugehen, der sich auf die sechs Kategorien beschränkte. Damit fällt die Notwendigkeit weg, Candramati nach Dharmapāla anzusetzen. Das hat aber zur Folge, daß auch sein Verhältnis zu Praśastapāda fraglich wird. Ui glaubte bei dem von ihm angenommenen zeitlichen Verhältnis, jede Übereinstimmung mit Praśastapāda als Abhängigkeit deuten zu dürfen. Nun müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß das Verhältnis umgekehrt ist. Schließlich müssen solche Übereinstimmungen überhaupt vorsichtiger beurteilt werden, als es bei Ui geschieht. Die Kategorienlehre des Vaiśeṣika ist in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entstanden, hatte also zur Zeit Hiuan-tsang's eine Geschichte von fast einem halben Jahrtausend hinter sich. Es ist nicht anzunehmen, daß diese Entwicklung, abgesehen von den Sūtren, nur in den Werken Praśastapāda's und Candramati's ihren Niederschlag fand. Wir werden wenigstens mit Kommentaren zu den Sūtren rechnen müssen, und auch solche Kommentare konnten nach indischem Brauch Vieles enthalten, was über den erklärten Text hinausging. Jedenfalls ist es ratsam, wo Übereinstimmungen vorlie-

---

3) a. a. O., S. 9 f., vgl. auch S. 2 f.

4) T 1571.

gen, bei der Annahme einer Abhängigkeit vorsichtig zu sein und sich die Frage vorzulegen, ob die betreffende Lehre für den betreffenden Autor wirklich so charakteristisch ist, daß wir ihn als Quelle ansehen dürfen. Unter diesen Umständen scheint es mir also gerechtfertigt, die Frage nach der Bedeutung Candramati's und nach seiner Stellung in der Geschichte des Vaiśeṣika einer erneuten Prüfung zu unterziehen, um so mehr als seit der Arbeit Ui's längere Zeit verstrichen ist, in der die Erforschung der indischen Philosophie wesentliche Fortschritte gemacht hat, so daß wir heute manches klarer sehen und besser beurteilen können, als es damals möglich war.

Als Anfang wollen wir den Aufbau der Werke Candramati's und Praśastapāda's betrachten. Ui glaubt nämlich schon darin eine Übereinstimmung der beiden Werke zu finden, und zwar aus folgendem Grund. Praśastapāda's Werk ist so gegliedert, daß er nach einer kurzen Aufzählung der Kategorien zuerst die gemeinsamen und dann die besonderen Eigenschaften der einzelnen Kategorien bespricht. Die gleiche Gliederung glaubt Ui bei Candramati zu finden. Denn auch sein Werk ist in zwei Teile geteilt, von denen der erste nach Ui die besonderen, der zweite die gemeinsamen Eigenschaften der Kategorien behandelt. Aber diese Übereinstimmung ist nur scheinbar. Zunächst sind die betreffenden Überschriften zu den beiden Teilen des Werkes Zutat des Übersetzers und fehlen im chinesischen Text. Aber auch eine genauere Prüfung des Inhalts führt zu einem anderen Ergebnis. Die innere Logik der von Praśastapāda angewendeten Einteilung fordert nämlich, daß die Behandlung der gemeinsamen Eigenschaften an der Spitze steht, weil sie für mehrere Kategorien gilt und dann im einzelnen nicht wiederholt werden braucht. Dementsprechend hat Praśastapāda auch die Gliederung des Stoffes durchgeführt. Er bespricht zuerst die gemeinsamen Eigenschaften aller oder mehrerer Kategorien, dann die Kategorien im einzelnen, und auch hier erst die gemeinsamen Eigenschaften der Substanzen, dann ihre besonderen usw. Ganz anders Candramati. Er bespricht zuerst sämtliche Kategorien im einzelnen und behandelt dann eine Anzahl von Eigenschaften der Substanzen, der Eigenschaften usw. Und zwar tut er es in der Weise, daß er fragt: Welche Substanzen sind beweglich (*kriyāvattvam*) und welche nicht, welche besitzen Eigenschaften (*guṇavattvam*) und welche nicht, usw. usw. Auch die Reihenfolge der so aufgezählten Eigenschaften ist bei ihm anders als bei Praśastapāda. Praśastapāda stellt die Eigenschaften an die Spitze, welche allen Kategorien gemeinsam sind; dann folgen diejeni-

gen, welche sich nur auf einige Kategorien erstrecken, und zwar in absteigender Zahl. Bei Candramati ist dergleichen nicht zu beobachten. Es ergibt sich also, daß Candramati bei der Abfassung seines Werkes einem andern Einteilungsprinzip folgte als Praśastapāda. Dabei hat seine Einteilung mit der Unterscheidung gemeinsamer und besonderer Eigenschaften nichts zu tun. Er behandelt vielmehr zuerst die einzelnen Kategorien, und bespricht dann in loser Folge eine Reihe von Eigenschaften derselben. Diese Art, ein Werk zu gliedern, ist nun keineswegs vereinzelt. Sie findet sich auch sonst, und zwar verweise ich als bekanntestes Beispiel auf das erste Buch von Vasubandhu's Abhidharmakośaḥ. In diesem bespricht Vasubandhu zunächst (v. 1—28) sämtliche Gegebenheiten nach der alten kanonischen Einteilung in Gruppen (s k a n d h ā ḥ), Bereiche (ā y a t a n ā n i), und Elemente (d h ā t a v a ḥ). Dann geht er auf die Besprechung verschiedener Eigenschaften über (v. 29—48), indem er fragt: Welche von den 18 Elementen sind sichtbar (s a n i d a r ś a n a ḥ) und welche nicht, welche sind fähig Widerstand zu leisten (s a p r a t i g h a ḥ) und welche nicht, usw. usw. Das ist genau die gleiche Gliederung wie bei Candramati. Wir können also sagen: Candramati ist, was den Aufbau seines Werkes betrifft, von Praśastapāda unabhängig. Er folgt vielmehr einer anderen Einteilungsweise, die sich auch sonst nachweisen läßt. Und zwar ist diese einfacher und altertümlicher, als die kunstvolle Gliederung des Stoffes bei Praśastapāda.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen wir, wenn wir das Werk Candramati's im einzelnen betrachten. Es bietet nämlich, um es in kurzen Worten zusammenzufassen, etwa folgendes Bild. Die Darstellung ist weitaus schlichter und dürftiger als bei Praśastapāda und lehnt sich gern an geeignete Sūtren an. Wo Candramati gemeinsam mit Praśastapāda gegenüber den Sūtren neuert, ist die Übereinstimmung meist unvollkommen und nicht derart, daß eine Abhängigkeit Candramati's angenommen werden müßte<sup>5)</sup>. Es ist vielmehr das umgekehrte Verhältnis ebenso gut möglich. Dazu kommen Fälle, in denen Candramati gegen Praśastapāda mit den Sūtren geht. Teilweise

---

5) Daß ein Zusammenhang besteht, ist andererseits unbestreitbar. Das zeigt sich am deutlichsten darin, daß Candramati die Eigenschaften der Kategorien, welche er im zweiten Teil seines Werkes bespricht, in Gruppen zusammenfaßt, und daß ein großer Teil dieser Gruppen, wenn auch in anderer Anordnung, bei Praśastapāda wiederkehrt.

geht er auch vollständig eigene Wege. Es findet sich also nichts, was zu der Annahme nötigen würde, daß Candramati von Praśastapāda abhängig ist. Dagegen spricht manches dafür, in ihm den Älteren zu sehen.

Betrachten wir als Beispiel gleich den ersten Abschnitt, der von den Substanzen handelt <sup>6)</sup>. Zunächst bespricht Candramati die Elemente, indem er kurz ihre charakteristischen Eigenschaften aufzählt. Das entspricht den altertümlichen Sūtren II, 1, 1—4. Demgegenüber hat Praśastapāda bei jedem Element das gesamte einschlägige Material zu einer ausführlichen Darstellung vereinigt. Das alles fehlt bei Candramati. Nicht nur die verschiedenen Erscheinungsformen und Produkte der Elemente werden nicht erwähnt. Nicht einmal ihre allgemeinen Eigenschaften (s ā m ā n y a g u ṇ ā ḥ) sind genannt. Es ist also viel wahrscheinlicher, daß Candramati auf den Sūtren fußt, als auf Praśastapāda.

Ebenso knapp ist seine Behandlung der übrigen Substanzen. Bei der Erklärung der Zeit (k ā l a ḥ) hat Candramati ebenso wie Praśastapāda gegenüber dem Sūtra II, 2, 6 geändert. Aber Praśastapāda geht durch Einfügung des Begriffs der Vertauschbarkeit (v y ā t i k a r a ḥ) über ihn hinaus.

Auch beim Raum (d i k) haben beide, Candramati und Praśastapāda, den Sūtren II, 2, 14—15 gegenüber geändert, indem sie den Raum ohne Rücksicht auf die in den Sūtren gegebene Beziehung zur Sonne als Grundlage der Vorstellung von den verschiedenen Himmelsrichtungen erklären. Aber wieder geht Praśastapāda über Candramati hinaus, indem er das Verhältnis zu einem gegebenen Fixpunkt betont.

Bei der Erklärung der Seele (ā t m ā) und des psychischen Organs (m a n a ḥ) geht Candramati vollkommen eigene Wege. Hier fehlten geeignete Sūtren, die sich zu einer kurzen Begriffsbestimmung verwenden ließen. Er erklärt daher selbständig und unabhängig von Praśastapāda die Seele als inhärierende, das psychische Organ als nichtinhärierende Ursache der Eigenschaften der Seele. Praśastapāda verfährt demgegenüber ganz anders und bringt wieder eine ausführliche Darstellung mit breiten Erörterungen.

Ein ähnliches Bild ergeben die folgenden Abschnitte. Bei den Eigenschaften der Elemente beschränkt sich Candramati wieder im Gegensatz zur ausführlichen Darstellung Praśasta-

---

6) T 2138, p. 1262 c 16—26; Ui, S. 93 f.

pāda's auf kurze Erklärungen. Daß er sie dabei ebenso wie Praśastapāda als Objekte der betreffenden Sinnesorgane bestimmt, ist so naheliegend, daß es keine Abhängigkeit beweist.

Auch in Fällen, wo Candramati über die Sūtren hinaus und ähnlich wie Praśastapāda einen Gegenstand breiter behandelt, zeigen sich charakteristische Abweichungen. Ich wähle als Beispiel die Eigenschaft Ausdehnung (p a r i m ā ṇ a m). Die Behandlung dieser Eigenschaft in den Sūtren VII, 1, 8—25 ist wirr und schwer verständlich. Im Gegensatz dazu gibt Candramati eine klare und übersichtliche Darstellung<sup>7)</sup>. Er unterscheidet fünf Arten der Ausdehnung, Kleinheit und Größe, Kürze und Länge, und Kugelrundheit (p ā r i m ā ṇ ḍ a l y a m), worunter er unendliche Kleinheit und unendliche Größe versteht, und erklärt jede dieser Arten kurz nach ihrer Grundlage und ihrer Entstehung. Ähnlich verfährt Praśastapāda. Auch er unterscheidet zuerst die verschiedenen Arten der Ausdehnung und bespricht dann ihre Entstehung. Dabei ist er wie immer wesentlich ausführlicher und geht auch auf Einzelheiten ein, die bei Candramati nicht erwähnt sind, so auf die Relativität der Begriffe Kleinheit und Größe. Wichtig ist aber Folgendes. Praśastapāda unterscheidet nur vier Arten der Ausdehnung. Die Grenzfälle, unendliche Kleinheit und unendliche Größe, führt er nur als Abarten der Kleinheit und Größe an, und beschränkt dabei die Bezeichnung Kugelrundheit auf die unendliche Kleinheit. Das ist so einfach und klar, daß, wenn man von Praśastapāda ausgeht, kein Grund zu sehen ist, warum Candramati geändert haben sollte. Die Erklärung für seine andersartige Einteilung geben die Sūtren. In ihnen heißt es nämlich (VII, 1, 20) nityaṃ parimaṇḍalam („Das Ewige ist kugelrund“), was den, der sich an dieses Sūtra hielt, notwendig dazu führen mußte, ebenso wie die unendliche Kleinheit der Atome auch die Ausdehnung der unendlich großen ewigen Substanzen unter dem Begriff der Kugelrundheit zusammenzufassen. Candramati unterscheidet sich also auch hier trotz der allgemeinen Übereinstimmung in einer charakteristischen Einzelheit von Praśastapāda, und wieder steht er den Sūtren näher.

Von besonderer Wichtigkeit für die Entscheidung unserer Frage ist jedoch die Erkenntnislehre, vor allem die Lehre von der Schlußfolgerung, und auf sie müssen wir daher näher eingehen. Denn sie gibt uns nicht nur eine Handhabe, das Verhältnis Candramati's zu Praśastapāda eindeutig zu klären, son-

---

7) T 2138, p. 1263 a 10—22; Ui, S. 95.

dern sie ermöglicht uns auch, die Zeit beider ziemlich genau zu bestimmen.

Was zunächst Praśastapāda betrifft, so ist bekannt, daß er in der Lehre von der Schlußfolgerung weitgehend mit den budhistischen Logikern Vasubandhu und Dignāga übereinstimmt, und man hat meist angenommen, daß er von ihnen abhängt. Es ist aber auch die entgegengesetzte Ansicht vertreten worden und die Frage ist heute noch offen. Es ist nun hier nicht der Platz, auf alle Einzelheiten dieser umstrittenen Frage einzugehen<sup>8)</sup>. Meiner Ansicht nach sind aber schon folgende allgemeine Erwägungen entscheidend. Bei Vasubandhu und Dignāga ist die Lehre von den drei Formen des Grundes (trirūpamlingam) und von den darauf beruhenden drei Arten von Scheingründen breit ausgeführt und bildet das Kernstück ihrer Schlußlehre. Sie haben damit mächtig gewirkt. Eine ganze Schule schließt sich an sie an. Von fremden Schulen ist ihre Lehre teils übernommen, teils leidenschaftlich bekämpft worden. Nie aber hat man die Bedeutung dieser Männer als großer Logiker bestritten. Ganz anders bei Praśastapāda. Von ihm sehen wir keine weitere Wirkung ausgehen. Wohl seine Lehre, wie es nicht anders möglich war, von den Kommentatoren seines Werkes behandelt. Das ist aber alles. Im übrigen wird sie weder erwähnt noch bekämpft. Wo die Vaiśeṣikā-Lehre vom Schluß erwähnt und berücksichtigt wird, ist es die altertümliche Lehre der Sūtren, nicht die Lehre Praśastapāda's. Ich verweise als Beispiel nur auf die großen Nyāya-Autoren Vācaspatimiśra und Jayantabhaṭṭa<sup>9)</sup>. Unter diesen Umständen der gesamten Überlieferung zum Trotz die Lehre von den drei Formen des Grundes den berühmten Logikern Vasubandhu und Dignāga abzusprechen und sie dem als Logiker ganz obskuren Praśastapāda zuzuschreiben, ist ein 'Unterfangen, das man sich wohl überlegen sollte, und das nur gerechtfertigt ist, wenn man zwingende Gründe dafür anzuführen weiß.

8) Nur eine Einzelheit sei beiläufig berichtet: Aus den Worten Praśastapāda's Kāśyapo 'bravīti (S. 200, 22) zu folgern, daß er für seine Schlußlehre innerhalb des Vaiśeṣika Vorgänger hatte, ist vollkommen verfehlt. Wie seine eigenen Erklärungen zeigen (S. 204, 26), will er damit nur die Dreiteilung der Scheingründe auf das Sūtra III, 1, 15 zurückführen (so richtig B. Faddegon, The Vaiśeṣika-System, Amsterdam 1918, S. 303). Auch sonst zeigen seine Ausführungen, daß er nur die Erkenntnislehre der Sūtren kennt, und zwar in der Form, in der sie uns vorliegt.

9) Tātparyāṭikā (Kashi Sanskrit Series), S. 164, 13 ff.; Nyāyamañjarī (Vizianagram Sanskrit Series), S. 117, 4.

Dazu kommt noch folgendes. Dignāga hat sich in seinem Pramāṇasamuccayaḥ ausführlich mit der Vaiśeṣika-Lehre vom Schluß auseinandergesetzt <sup>10)</sup>. Es ist aber nur die Lehre der Sūtren, die er anführt und bekämpft. Wie will man sich unter diesen Umständen seine Abhängigkeit von Praśastapāda denken? Er soll das, was er als eigene Lehre bringt, von Praśastapāda übernommen, bei der Bekämpfung des Vaiśeṣika dagegen dessen Lehre totgeschwiegen und sich gestellt haben, wie wenn es nur die veraltete Lehre der Sūtren gäbe. Das wäre doch die tollste Form eines Diebstahls von geistigem Eigentum, und er wäre mit Spott und Hohn überschüttet, aber sicher nicht als der große Logiker gefeiert worden. Nehmen wir dagegen das umgekehrte Verhältnis an, daß Praśastapāda von ihm abhängig ist, so ist alles klar, und auch die geringe Beachtung, welche die Schlußlehre Praśastapāda's gefunden hat, wird verständlich. Die Lehre Vasubandhu's und Dignāga's von den drei Formen des Grundes hat nämlich zuerst auch auf die Gegner mächtig gewirkt und wurde in weitem Maße übernommen. Erst als von Seiten des Nyāya der Rückschlag kam, suchte man davon abzurücken und ließ, was man nicht mit der eigenen Lehre verschmolzen hatte, fallen. Ein gutes Beispiel gibt dafür die Mīmāṃsā. Hier kannte man zunächst nur eine einfache altertümliche Schlußlehre, welche Śabarasvāmin im Vṛttikāragraṇthaḥ seines Mīmāṃsābhāṣyam wiedergibt. Unter dem Einfluß Dignāga's wurde dann von Kumārila, dem größten Mīmāṃsā-Lehrer, die Schlußlehre breit entwickelt und zwar im Anschluß an die Lehre von den drei Formen des Grundes. Später gab man diese Lehre zwar nicht auf, aber man ging, ohne viel Worte zu machen, stillschweigend darüber hinweg. Und es ist bezeichnend, wie z. B. Pārthasārathimīśra, einer der bedeutendsten Nachfolger Kumārila's, in seiner Nyāyaratnamālā bei der Besprechung der Umfassung (v y ā p t i ḥ) auf die drei Formen des Grundes überhaupt nicht eingeht, sondern die erörterten Fragen in der Weise behandelt, wie es damals im Nyāya gebräuchlich war, und den Begriff der Umfassung nach dem Vorgang Jayantabhaṭṭa's durch den Begriff der festen Verbindung (n i y a m a ḥ) ersetzt <sup>11)</sup>. Das entspricht genau der Sachlage bei

10) Pramāṇasamuccayavṛttiḥ II, fol. 36b 2—39a 6 und III, fol. 58b 5—59b 4 und 65b 3—66b 3 (Tanjur, Ausgabe von Narthang, Mdo Ce).

11) Nyāyaratnamālā (Chowkhamba S. S.) S. 57, 21 f. Wie man weiterhin in den andern Schulen dem Begriff der v y ā p t i ḥ eine andere eigene Fassung zu geben suchte, kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

Praśastapāda und erklärt sie aufs treffendste. Ich betrachte es daher, solange nicht durchschlagende Gegengründe vorgebracht werden, als feststehende Tatsache, daß Praśastapāda von der buddhistischen Logik, vor allem von Dignāga abhängt. Damit ist aber auch ein wichtiger Anhaltspunkt für seine Zeitbestimmung gegeben. Er kann sein Werk frühestens um die Mitte 6. Jahrhunderts n. Chr. geschrieben haben.

Wie steht es demgegenüber mit Candramati? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir zuerst sehen, was er über die Schlußfolgerung zu sagen hat. Bei der Besprechung der Eigenschaft Erkennen (b u d d h i ĥ) unterscheidet er zunächst zwei Arten des Erkennens, Wahrnehmung und Schlußfolgerung. Dann fährt er fort (T 2138, p. 1263 b 7—13; Ui S. 97)<sup>12)</sup>: pi leang tchö ts'eu yeou eul tchong, yi kien t'ong kou pi, eul pou kien t'ong kou pi. kien t'ong kou pi tchö wei kien siang kou tai siang chou siang siang chou nien kou ngo yi ho kou yu pou kien chou siang king yeou tche cheng che ming kien t'ong kou pi. pou kien t'ong kou pi tchö wei kien yin kouo siang chou yi yi houo ho siang wei kou tai pei siang chou nien kou ngo yi ho kou yu pei pi king pou hien kien king chou yeou tche cheng che ming pou kien t'ong kou pi. „Die Schlußfolgerung ist zweifach, Schlußfolgerung auf Grund der Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit<sup>13)</sup> und Schlußfolgerung ohne Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit. Wenn auf Grund der Wahrnehmung eines Merkmals (l i ŋ g a d a r ś a n ā t) infolge einer Berührung der Seele mit dem Denkorgan (ā t m a m a n a ĥ s a m n i k a r ś ā t), welche durch die Erinnerung an die Verbindung zwischen Merkmal und Merkmalsträger bedingt ist (l i ŋ g a l i n g i s a m b a n d h a s m ṛ t y a p e k ś ā t), eine Erkenntnis des

12) Vgl. dazu auch K'ouei-ki, Tch'eng wei che louen chou ki, T 1830, p. 256b 16—19.

13) Man ist versucht, in diesem Ausdruck das indische s ā m ā n y a t o d ṛ ṣ ṭ a m zu finden, doch spricht die chinesische Wiedergabe eher für ein d ṛ ṣ ṭ a s ā m ā n y a m und a d ṛ ṣ ṭ a s ā m ā n y a m. Man vgl. dazu Ausdrücke wie d ṛ ṣ ṭ a s v a l a k ś a ṇ a v i ṣ a y a m und a d ṛ ṣ ṭ a s v a l a k ś a ṇ a v i ṣ a y a m bei Prabhākara, Bṛhatī (Madras University S. S.) S. 97f. und d ṛ ṣ ṭ a s v a l a k ś a ṇ a s ā m ā n y a v i ṣ a y a m und a d ṛ ṣ ṭ a s v a l a k ś a ṇ a s ā m ā n y a v i ṣ a y a m bei Vācaspatimiśra, Sāṃkhyatattvakaumudī zu Sāṃkhyakārikā v. 5. Daß Candramati von s ā m ā n y a m spricht, findet seine Erklärung am besten in dem später angeführten Satz aus dem Vṛttikāragranthaḥ S. 8, 10 (d h ū m ā k ṛ t i d a r ś a n ā d a g n y ā k ṛ t i v i j ñ ā n a m), in dem ā k ṛ t i ĥ dem s ā m ā n y a m entspricht.

nichtgesehenen Merkmalträgers entsteht (a d ṛ ṣ ṭ a l i ṅ g i v i -  
 ṣ a y a ṃ j ñ ā n a ṃ), so ist dies eine Schlußfolgerung auf Grund  
 der Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit. Wenn dagegen auf  
 Grund der Wahrnehmung einer Ursache (k ā r a ṇ a ṃ), einer  
 Wirkung (k ā r y a ṃ), eines Verbundenen (s a ṃ y o g i), eines  
 demselben Gegenstand Inhärierenden (e k ā r t h a s a m a v ā y i)  
 oder eines Entgegengesetzten (v i r o d h i) <sup>14</sup>), infolge einer Be-  
 rührung der Seele mit dem Denkorgan, welche durch die Erin-  
 nerung an die betreffende Verbindung bedingt ist, eine Er-  
 kenntnis eines vollkommen Unsichtbaren entsteht (a t y a n t a -  
 p a r o k ṣ a v i ṣ a y a ṃ j ñ ā n a ṃ), so ist dies eine Schlußfol-  
 gerung ohne Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit.“ Ferner  
 kommt Candramati bei der Besprechung der Ursachen der ein-  
 zelnen Eigenschaften (g u ṇ ā ḥ) noch einmal auf die Schluß-  
 folgerung zu sprechen und sagt (T 2138, p. 1265 a 10 f.; Ui,  
 S 109) <sup>15</sup>): pi leang wei ho houo ho yi yi houo ho siang wei  
 tsche wei sien tai ho teng siang chou nien ngo yi ho wei yin. „Die  
 Ursache der Schlußfolgerung ist eine Berührung der Seele mit  
 dem Denkorgan (ā t m a m a n a ḥ s a ṃ n i k a r ṣ a ḥ), welche  
 die Kenntnis eines Verbundenen, eines Inhärierenden, eines  
 demselben Gegenstand Inhärierenden oder eines Entgegenge-  
 setzten voraussetzt (s a ṃ y o g i s a m a v ā y y e k ā r t h a s a -  
 m a v ā y i v i r o d h i j ñ ā n a p ū r v a k a ḥ), und welche durch  
 die Erinnerung an die Verbindung bedingt ist, die in Verbin-  
 dung usw. besteht (s a ṃ y o g ā d i s a ṃ b a n d h ā s m ṛ t y a -  
 p e k ṣ a ḥ)“.

Ein Blick auf die in diesen Sätzen enthaltene Lehre zeigt,  
 daß hier von einem buddhistischen Einfluß keine Rede sein  
 kann. Mit Praśastapāda besteht eine gewisse Übereinstimmung,  
 insofern auch dieser eine Zweiteilung der Schlußfolgerung, und  
 zwar in d ṛ ṣ ṭ a ṃ und s ā m ā n y a t o d ṛ ṣ ṭ a ṃ kennt <sup>16</sup>). Aber  
 die Übereinstimmung ist nicht vollständig. Und überdies ist  
 diese Zweiteilung der Schlußfolgerung für Praśastapāda von so  
 untergeordneter Bedeutung und wird bloß nebenher erwähnt,  
 daß wir darin schwerlich das Vorbild Candramati's sehen  
 können. Um dessen Lehre zu verstehen und ihre Herkunft zu

14) Vgl. Vaiśeṣika-Sūtram IX, 2, 1.

15) Um einen vollständig klaren Text zu gewinnen, war es nur  
 notwendig, im Anschluß an Vaiśeṣika-Sūtram III, 1, 9 das am Anfang  
 überlieferte chou (63 und 4) in ho (30 und 3) zu ändern.

16) S. 205, 19 ff.

erklären, müssen wir daher in anderer Richtung suchen. Und dabei müssen wir etwas weiter ausholen.

Vor die entscheidende Entwicklung der Schlußlehre durch die buddhistischen Logiker Vasubandhu und Dignāga fällt eine Periode, welche ungefähr von den Jahren 300 und 450 begrenzt ist, und in welcher die Schlußlehre des Sāṃkhya-Systems führend war. Dieses hatte ursprünglich nur eine einfache Schlußlehre besessen, ähnlich der des ältesten Nyāya. Sie ist in der Sāṃkhyakārikā v. 5 kurz wiedergegeben. Danach beruht jede Schlußfolgerung auf Verbindung zwischen einem Merkmal (liṅgam) und dem Merkmalträger (liṅgi). Ferner werden drei Arten der Schlußfolgerung unterschieden, die als pūrva-vat, śeṣavat und sāmānyatodṛṣṭam bezeichnet werden. Über diese einfache Lehre war in dem genannten Zeitraum die Sāṃkhya-Schule Vṛṣagaṇa's hinausgegangen und hatte eine Schlußlehre entwickelt, deren wichtigste Punkte sich folgendermaßen zusammenfassen lassen <sup>17)</sup>.

Zunächst hatte man das Wesen der Schlußfolgerung genauer zu bestimmen gesucht, indem man folgende Definition aufstellte: saṃbandhād <sup>18)</sup> ekasmāt pratyakṣāccheśasiddhir anumānam. „Die Schlußfolgerung besteht darin, daß man auf Grund einer Verbindung durch die Wahrnehmung des Einen das Ubrige erkennt“ <sup>19)</sup>. Was die Verbindung betrifft, auf welcher die Schlußfolgerung beruht, so unterschied man sieben Arten: das Verhältnis von Herr und Eigentum (nor-dañ-bdag-po'i-dños-po), von Grundstoff und Umwandlung (rañ-bzin-dañ-rnam-'gyur-gyi-dños-po), von Ursache und Wirkung ('bras-bu-dañ-rgyu'i-dños-po), von Anlaß und Veranlaßtem (rgyumu-tshan-dañ-rgyumu-tshan-can-gyi-dños-po), von Teil und Ganzem (tsam-po-dañ-tsam-po-can-gyi-dños-po), das Verhältnis des Beisammenseins (lhancig-spyod-pa'i-dños-po) und das Verhältnis von Vernichtendem und Vernichtetem (gnod-bya-gnod-

---

17) Diese Schlußlehre ist in der Yuktidīpikā (Calcutta S. S.) in den wesentlichen Punkten zutreffend wiedergegeben, wie die Polemik Dignāga's in seinem Pramāṇasamuccayaḥ zeigt.

18) v. l. saṃbaddhāt.

19) Pramāṇasamuccayaḥ II, fol. 39a 6 (Ausgabe von Narthang); Yuktidīpikā S. 4, 11; Uddyotakara, Nyāyavārttikam S. 57, 1 f. usw.

byed-kyi-dños-po<sup>20)</sup>. Die alte Dreiteilung der Schlußfolgerung drängte man in den Hintergrund. Dagegen stellte man eine neue Zweiteilung auf. Das Ziel des Sāṃkhya bei der Ausarbeitung seiner Schlußlehre war nämlich, die wichtigsten Lehrsätze des Systems durch regelrechte Schlußfolgerungen auf eine feste Grundlage zu stellen. Dabei war das Wesentliche, daß diese Schlußfolgerungen es mit Dingen zu tun haben, welche wie die Urmaterie und die Seele außerhalb des Bereiches jeder Wahrnehmung liegen. Bei solchen Dingen kann aber die Verbindung zwischen Grund und Folge nicht durch frühere Erfahrung festgestellt sein. Man sagte daher, daß in solchen Fällen die Schlußfolgerung auf einer Verbindung beruht, welche von andern Fällen her aus der Erfahrung bekannt ist, und welche hier in analoger Weise verwendet wird. Um dies zum Ausdruck zu bringen und so die Schlußfolgerungen, auf denen das ganze System beruht, theoretisch zu rechtfertigen, unterschied man also zwei Arten von Schlußfolgerungen, solche, denen eine früher in der Erfahrung festgestellte Verbindung zu Grunde liegt, und solche, bei denen eine derartige Verbindung benützt wird, um in analoger Weise Dinge zu erschließen, welche außerhalb jeder Wahrnehmung liegen und bei denen diese Verbindung nicht durch Erfahrung festgestellt werden kann.

Diese Zweiteilung wurde an die Stelle der ursprünglichen Dreiteilung gesetzt. Allerdings gelang es nicht, eine Formulierung zu finden, die allgemeine Anerkennung fand<sup>21)</sup>. In der Zeit, welche für uns entscheidend ist, gab man dieser Lehre folgende Form<sup>22)</sup>: Es gibt zwei Formen der Schlußfolgerung, auf Grund der Wahrnehmung im besonderen (*viśeṣato-dṛṣṭam*) und auf Grund der Wahrnehmung im allgemeinen (*sāmānyato-dṛṣṭam*). Im ersten Fall schließt man bei einem bereits früher wahrgenommenen Feuer aus dem Rauch auf das Vorhandensein des Feuers. Im zweiten handelt es sich

20) *Pramāṇasamuccayavṛttiḥ* II, fol. 39a 6 und *Jinendrabuddhi, Viśālāmalavatī*, fol. 117b 6 ff.; eine etwas abweichende Aufzählung gibt ein Vers in *Vācaspatimīśra's Tātparyāṭikā* (Kashi S. S.) S. 165, 2 f.

mātrānimittasamyogivirodhisahacāribhiḥ |  
svasvāmivadhyaḡhātādyaiḥ sāmḡkhyānām saptadhānumā ||

21) Eine Form der Lehre, welche von der hier wiedergegebenen abweicht, findet sich in *Vācaspatimīśra's Sāmḡkhyatattvakaumudī* zu *Sāmḡkhyakārikā* v. 5.

22) *Pramāṇasamuccayavṛttiḥ* II, fol. 41b 3 ff. und *Viśālāmalavatī*, fol. 124a 6 ff.

um das Erschließen eines Feuers, das man früher nicht wahrgenommen hat. Die Schlußfolgerungen *pūrvavat* und *śeṣavat* fallen unter die Schlußfolgerung auf Grund der Wahrnehmung im allgemeinen (*sāmānyatodṛṣṭam*). Und zwar handelt es sich bei der Schlußfolgerung *pūrvavat* um einen Schluß von der Ursache auf die Wirkung, bei der Schlußfolgerung *śeṣavat* um einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Die erste ist nicht zwingend und daher fehlerhaft. Die zweite kann dagegen bei sorgfältiger Prüfung zum Erschließen nichtwahrnehmbarer Dinge herangezogen werden.

Anschließend an diese Schlußlehre wurde die Lehre vom Beweis ausgearbeitet, der dazu dienen soll, die selbst gewonnene Schlußfolgerung mit anderen mitzuteilen<sup>23)</sup>. Dabei unterschied man zwei Formen des Beweises, *vītaḥ* und *avītaḥ*. Im ersten Fall wird der Schluß wie im Nyāya in fünf Gliedern formuliert. Im zweiten Fall zeigt man, daß alle andern Annahmen unmöglich sind, und daß daher die eigene Annahme als einzige Möglichkeit übrigbleibt. In diese beiden Formen kleidete man dann weiterhin die grundlegenden Beweisführungen des Systems. Aber das ist für uns hier ohne Bedeutung und kann daher unberücksichtigt bleiben.

Diese Lehre des Sāṃkhya von der Schlußfolgerung erfreute sich lange Zeit großen Ansehens. Das zeigt z. B. die ausführliche Polemik, welche Dignāga in seinem *Pramāṇasamuccayaḥ* gegen sie richtet. Sie hat aber auch auf andere Systeme gewirkt<sup>24)</sup>. Und zwar sehen wir das besonders deutlich bei der

23) *Pramāṇasamuccayavṛttiḥ* III, fol. 59b 4 ff.; *Viśālāmalavatī*, fol. 193a 1 ff.; *Yuktidīpikā* S. 47, 7 ff. und *Siṃhasūri*, *Nyāyāgamānūsārīṇī* S. 265, 14 ff.

24) Ein schönes Beispiel für diesen Einfluß bietet das *Nyāyabhāṣyam* Pakṣilasvāmin's. Dieser bringt in seinem Kommentar zu *Nyāyasūtram* I, 1, 5 zwei Erklärungen für die im Sūtra angeführten drei Arten von Schlußfolgerungen. Von diesen ist die zweite (*Kaśī* S. S., S. 23, 14 ff.) offenkundig ein Versuch, die Schlußlehre des Sāṃkhya für das eigene System zu verwerten und ihm anzupassen. Nach dieser Erklärung ist *pūrvavat* eine Schlußfolgerung, bei der die zu Grunde liegende Verbindung aus früherer Erfahrung bekannt ist, während es sich bei der *sāmānyatodṛṣṭam* genannten Schlußfolgerung um einen Analogieschluß handelt, welcher der Erkenntnis eines nicht wahrnehmbaren Gegenstandes dienen soll. Das entspricht der Unterscheidung des Sāṃkhya zwischen *viśeṣatodṛṣṭam* und *sāmānyatodṛṣṭam*. Zur Erklärung der Schlußfolgerung *śeṣavat* ist die Sāṃkhyalehre vom *avītohetuḥ* herangezogen (vgl. *Yuktidīpikā* S. 44, 17 ff.).

Mīmāṃsā<sup>25)</sup>. Hier wird die Schlußfolgerung im Bhāṣyam Śabaravāmin's im *Ṛttikāragranthaḥ* folgendermaßen besprochen<sup>26)</sup>: *anumānaṃ jñātasambandhasyaikadeśadarśanād eka-deśāntare 'saṃnikṣṭe 'rthe buddhiḥ. tat tu dvividhaṃ pratyakṣatodṛṣṭasambandhaṃ sāmānyatodṛṣṭasambandhaṃ ca. pratyakṣatodṛṣṭasambandhaṃ yathā dhūmākṛtidarśanād agnyākṛtivyijñānam. sāmānyatodṛṣṭasambandhaṃ yathā dēvadattasya gatipūrvikāṃ deśāntaraprāptiṃ upalabhyādityagatismaraṇam.* „Die Schlußfolgerung besteht darin, daß jemand dem die Verbindung bekannt ist<sup>27)</sup>, auf Grund der Wahrnehmung eines Teiles einen Gegenstand, mit dem er nicht in Berührung steht und der den andern Teil darstellt, erkennt. Sie ist zweifach, Schlußfolgerung, bei der die Verbindung sinnlich wahrgenommen ist, und Schlußfolgerung, bei der die Verbindung im allgemeinen wahrgenommen ist. Eine Schlußfolgerung, bei der die Verbindung sinnlich wahrgenommen ist, liegt z. B. vor, wenn jemand auf Grund der Wahrnehmung der Form des Rauches die Form des Feuers erkennt. Eine Schlußfolgerung, bei der die Verbindung im allgemeinen wahrgenommen ist, liegt z. B. vor, wenn jemand bemerkt hat, daß das Erreichen eines anderen Ortes durch Devadatta eine Bewegung voraussetzt, und daraufhin sich bewußt wird, daß sich die Sonne bewegt“. Hier ist die Anlehnung an das Sāṃkhya unverkennbar. Die Definition der Schlußfolgerung ist sorgfältiger ausgefeilt, folgt aber Glied für Glied dem Vorbild des Sāṃkhya. Ebenso zeigt die Zweiteilung der Schlußfolgerung einige leichte Änderungen. An Stelle von *viśeṣatodṛṣṭam* ist *pratyakṣatodṛṣṭam* getreten. Als Beispiel für *sāmānyatodṛṣṭam* ist zur besseren Verdeutlichung ein Fall gewählt, in dem das Erschlossene außerhalb des Bereichs der sinnlichen Wahrnehmung liegt. Aber der Grundgedanke ist unverändert beibehalten<sup>28)</sup>. Diese Abhängigkeit der Schlußlehre der Mīmāṃsā

25) Selbstverständlich ist dabei das Sāṃkhya der gebende und die Mīmāṃsā der empfangende Teil. Denn diese Schlußlehre ist natürlich dort zu Hause, wo wir ihr Werden beobachten können und wo sie eine wichtige Stelle einnimmt, nämlich im Sāṃkhya, und nicht in der Mīmāṃsā, wo sie plötzlich und unvermittelt auftaucht und für das System ohne Bedeutung ist.

26) Kashi S. S., S. 8, 8—12.

27) Der Ausdruck *jñātasambandhasya* wird von den späteren Kommentatoren verschieden erklärt.

28) Der Zusammenhang mit der Schlußlehre des Sāṃkhya war Kumārila noch bewußt, vgl. *Slokavārttikam* 8 (*Anumānaparicchedaḥ*), v. 138.

māmsā vom Sāṃkhya war allerdings nur vorübergehend und wurde später durch den buddhistischen Einfluß verdrängt. Denn wie wir bereits erwähnt haben, ist bei dem nächsten großen Mīmāṃsā-Lehrer, bei Kumāriḥa, die Schlußlehre nach dem Vorbild der großen buddhistischen Logiker ausgearbeitet. Die alten Formulierungen sind daneben in den Hintergrund gedrängt.

Genau das gleiche Bild zeigt nun auch das Vaiśeṣika. Denn nach allem bisher Gesagten kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Candramati unter dem Einfluß der Schlußlehre des Sāṃkhya steht. Er hat zwar manches geändert. Die Definition des Schlusses, welche er nicht gesondert bringt, sondern in die Besprechung der zwei Arten der Schlußfolgerung eingearbeitet hat, ist geschickt den Anschauungen des Vaiśeṣika angepaßt. Die Terminologie ist geändert. Der Schlußfolgerung, welcher eine durch Erfahrung festgestellte Verbindung zu Grunde liegt, stellt er die Schlußfolgerung gegenüber, welche sich auf allgemein geltende feste Verbindungen stützt. Die sieben Arten von festen Verbindungen, welche das Sāṃkhya kennt, ersetzt er durch Verbindungen, bei denen die Kategorienlehre des Vaiśeṣika berücksichtigt ist und welche nach dem Zeugnis der Sūtren im Vaiśeṣika schon früher bekannt waren<sup>29)</sup>. Aber von allen Einzelheiten in der Gestaltung der Lehre abgesehen, beweist schon die Zweiteilung der Schlußfolgerung, wie er sie bringt, schlagend seine Abhängigkeit von Sāṃkhya<sup>30)</sup>. Denn er hebt ausdrücklich hervor, daß die zweite Art der Schlußfolgerung dazu dienen soll, Dinge zu erschließen, welche der Wahrnehmung dauernd entzogen sind. Und wir haben gesehen, daß die Aufstellung dieser Art von Schlußfolgerung aus den Bedürfnissen des Sāṃkhya erwachsen ist. Und sie ist auch dort, und zwar nur dort, in entscheidender Weise zur Ausgestaltung des Systems herangezogen worden. Für das Vaiśeṣika dagegen ist sie so gut wie bedeutungslos.

---

29) Vgl. Vaiśeṣika-Sūtram III, 1, 9 und IX, 2, 1.

30) In den Vaiśeṣika-Sūtren findet sich die Zweiteilung nur an zwei gleichartigen Stellen (II, 1, 15—17 und III, 2, 6—8), die beide spätere Zusätze sind. H. N. Randle's Versuch, die Entwicklung zu zeichnen, ist daher verfehlt (Indian Logic in the Early Schools, Oxford 1930, S. 148 ff.). Hier hat A. B. Keith viel richtiger gesehen, obwohl ihm das entscheidende Material noch nicht bekannt war (Indian Logic and Atomism, Oxford 1921, S. 90—92). Die Ansätze zu einer Schlußlehre in den Vaiśeṣika-Sūtren erfordern, mit Rücksicht auf ihre komplizierte Schichtung eine gesonderte Behandlung.

Sie kann also nur auf dem Boden des Sāṃkhya entstanden sein und Candramati hat sie daher von dort übernommen.

Wir kommen somit zu dem Ergebnis, daß die Schlußlehre des Vaiśeṣika bei Candramati ebenso vom Sāṃkhya abhängt, wie die Schlußlehre der Mīmāṃsā im Vṛttikāragrahaḥ bei Śabarāsvāmin. Und ebenso wie in der Mīmāṃsā bei Kumārila der buddhistische Einfluß den Sāṃkhya-Einfluß ablöst, so ist hier bei Praśastapāda der gleiche Wechsel vollzogen. Und wie Kumārila die Zweiteilung der Schlußfolgerung, wie er sie bei Śabarāsvāmin vorfand, nicht ganz übergangen hat, so hat ihr auch Praśastapāda in seiner Darstellung einen, wenn auch bescheidenen Platz eingeräumt.

Damit ist unsere Beweisführung geschlossen und ich glaube, wir können zuversichtlich behaupten, daß Candramati älter ist als Praśastapāda. Gleichzeitig bietet uns seine Abhängigkeit von der Schlußlehre des Sāṃkhya die Möglichkeit, seine Zeit innerhalb ziemlich enger Grenzen zu bestimmen. Für die Schlußlehre des Sāṃkhya haben wir zeitlich dadurch einen festen Anhaltspunkt, daß die Zweiteilung der Schlußfolgerung in *viśeṣatodṛṣṭam* und *sāmānyatodṛṣṭam* ausdrücklich für den Sāṃkhya-Lehrer Vindhyavāsin bezeugt ist<sup>31)</sup>, der als älterer Zeitgenosse Vasubandhu's des Jüngeren in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts anzusetzen ist<sup>32)</sup>. Andererseits ist ein Einfluß der Schlußlehre des Sāṃkhya nach Dignāga (c. 480—540) nicht anzunehmen. Das Wirken Candramati's fällt also mit großer Wahrscheinlichkeit in den Zeitraum zwischen 450 und 550 n. Chr. Was ferner Praśastapāda betrifft, so haben wir bereits gesagt, daß der buddhistische Einfluß auf seine Schlußlehre frühestens einen Ansatz um 550 zuläßt. Ihn viel später anzusetzen scheint aber nicht ratsam, da seine Schlußlehre sich am engsten an Dignāga anlehnt, und nicht an die jüngeren Logiker Śāṅkarāsvāmin und Dharmakīrti. Daß Hiuan-tsang das Werk Candramati's übersetzt hat, nötigt nicht unbedingt, Praśastapāda für jünger als Hiuan-tsang zu halten, da wir an verschiedenen Beispielen sehen, daß sich oft auch bedeutende Werke erst allmählich durchsetzten. So führt Uddyotakara in seinem Nyāyavārttikam Verse aus dem Pramāṇasamuccayaḥ, dem letzten zusammenfassenden Werk Dignāga's

---

31) S. Kumārila, Śloka-vārttikam 8 (Anumānaparicchedaḥ), v. 143.

32) Vgl. meine Abhandlung „On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu“ (Serie Orientale Roma III), Roma 1951.

an, setzt also sein ganzes Wirken voraus. Trotzdem richtet er seine Polemik vor allem gegen Vasubandhu, den Vorläufer Dignāga's<sup>33)</sup>. Erst zur Zeit Kumārila's ist Vasubandhu vollkommen von Dignāga verdrängt. Ein anderes Beispiel. Der chinesische Pilger Yi-tsing kennt bereits Dharmakīrti und den durch ihn erzielten Fortschritt der Logik<sup>34)</sup>. Trotzdem wurde nach seinem Zeugnis damals im wissenschaftlichen Zentrum des Buddhismus in Nālandā die Logik noch immer nach den Werken Dignāga's gelehrt<sup>35)</sup>. Ein halbes Jahrhundert später ist Dignāga bereits vollkommen in den Schatten getreten und Dharmakīrti ist der führende Logiker. Es ist also möglich, daß das Werk Praśastapāda's zur Zeit Hiuan-tsang's bereits geschrieben war, sich aber noch nicht allgemein durchgesetzt hatte. Und so ist wohl der wahrscheinlichste Zeitansatz für Praśastapāda die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts n. Chr.

Damit ist die Zeit Candramati's und Praśastapāda's mit großer Wahrscheinlichkeit und innerhalb ziemlich enger Grenzen bestimmt. Nun bleibt uns noch die Aufgabe, aus dieser Erkenntnis die Folgerungen zu ziehen. Wir müssen uns also die Frage vorlegen, wie sich unter diesen Voraussetzungen die Geschichte des Vaiśeṣika innerhalb des fraglichen Zeitraums darstellt, und ob die überlieferten Tatsachen auf diese Weise eine befriedigende Erklärung finden.

Das ist nun tatsächlich der Fall. Zunächst schwindet auf diese Weise folgende Schwierigkeit. Candramati's Werk ist unvergleichlich dürftiger als das Praśastapāda's. Wenn es jünger wäre, wäre es also schwer zu verstehen, daß es Hiuan-tsang übersetzte und daß sein Schüler K'ouei-ki Candramati als namhaften Autor nennt, während er Praśastapāda überhaupt nicht kennt. Dagegen ist das alles verständlich, wenn das Daśapadārthaśāstram zu seiner Zeit ein altberühmtes Werk war, das Praśastapāda noch nicht verdrängt hatte. Allerdings müssen wir uns dafür fragen, worauf diese Berühmtheit des Werkes beruhte. Denn auf den ersten Blick und vor allem im Vergleich zu Praśastapāda's Padārthadharmasamgrahaḥ macht es keinen besonderen Eindruck. Aber auch das findet unter den von uns angenommenen Voraussetzungen seine Erklärung.

---

33) Vgl. meinen Aufsatz „Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam“ (WZKM Bd. 40/1933, S. 281 ff.).

34) Nan hai ki kouei nei fa tchouan, T 2125, k. 4, p. 229b 20.

35) Ebendort, p. 230a 6 f.

Das Vaiśeṣika ist aus einer alten Naturphilosophie hervorgegangen. Erst allmählich hat sich auf dem Boden dieser Naturphilosophie die Kategorienlehre entwickelt, nach der dann das ganze System umgestaltet wurde. Diese Geschichte des Systems spiegelt sich deutlich in den Sūtren. Neben Abschnitten, welche die alte Naturphilosophie noch rein wiedergeben, stehen solche, die die Spuren späterer Umarbeitung tragen, und dazwischen immer wieder Einschübe aus den verschiedensten Zeiten, in denen die Kategorienlehre niedergelegt ist. Daher stammt auch das bunte Aussehen des Werkes und man hat es nicht mit Unrecht als den unübersichtlichsten unter den alten Sūtra-Texten bezeichnet. Es ist nun klar, daß unter diesen Umständen die Darstellung der Lehre in den Sūtren auf die Dauer nicht genügen konnte, und daß auch Darstellungen in Kommentarform, welche sich an die Sūtren anlehnten, unbefriedigend ausfallen mußten. Es war das dringende Bedürfnis nach einer neuen Darstellung gegeben, welche den Stoff in besserer übersichtlicher Form brachte und welche vor allem die Kategorienlehre, die allmählich zum Hauptbestandteil des Systems geworden war, zusammenfassend behandelte. Das Daśapadārthaśāstram Candramati's ist nun ein Werk, welches diese Forderungen erfüllt. Nehmen wir also an, daß Candramati der erste war, der den kühnen Schritt tat, sich von der Darstellung der Sūtren freizumachen und die Kategorienlehre in selbständiger Darstellung zu behandeln, so ist sein Ruhm verständlich. Denn tatsächlich war das ein entscheidender Schritt, welcher eine Umwälzung in der Geschichte des Systems bedeutete. Und so dürfte sich sein Werk neben dem Praśastapāda's ausnehmen mag, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen war es eine bedeutende Leistung.

Aber auch das Werk Praśastapāda's wird unter diesen Voraussetzungen erst recht verständlich. Wie kam er dazu, nach Candramati sein Werk zu schreiben? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns Folgendes vor Augen halten. Candramati's Werk war vom Standpunkt der Vaiśeṣika-Schule in doppelter Hinsicht anfechtbar. Zunächst hatte Candramati über die Kategorienlehre die alte Naturphilosophie vollkommen vernachlässigt. Besonders schwer aber wog folgendes. Candramati war in der Kategorienlehre von der orthodoxen Schule abgewichen und hatte an Stelle der herkömmlichen sechs Kategorien zehn gelehrt. Es ist verständlich, daß gerade der Mann, der den revolutionären Schritt tat, dem System über die Sūtren hinweg eine vollkommen neue Form zu geben, auch in anderen Dingen

eigene Wege ging. Es ist aber ebenso verständlich, daß dies innerhalb der Schule zu einem Rückschlag führen mußte. Seine entscheidende Errungenschaft, die systematische Ausgestaltung und Darstellung der Kategorienlehre mußte natürlich beibehalten werden. Andererseits aber mußte die orthodoxe Lehre wiederhergestellt werden. Und die von Candramati vollkommen vernachlässigte Naturphilosophie mußte wieder zur Geltung gebracht werden und in dem Rahmen der neuen Darstellung ihren Platz finden. Gerade das ist es aber, was das Werk Praśastapāda's leistet. Es ist somit als Antwort der orthodoxen Schule auf Candramati's Verstöße gegen die alte Schullehre zu verstehen. Und vieles in ihm gewinnt erst so gesehen seine rechte Bedeutung. Ein charakteristischer Zug Praśastapāda's ist es z. B., daß er die vorgetragenen Lehrsätze immer durch Hinweise auf die einschlägigen Sūtren zu belegen sucht. Das ist sonst in dieser Weise nicht gebräuchlich. Nun wird uns der Sinn dieses Verfahrens klar. Er wollte Candramati gegenüber die orthodoxe Lehre der Schule wiederherstellen. Und daher war es für ihn wichtig nachzuweisen, daß das, was er brachte, wirklich alte Lehre war. Zu unserer Auffassung, daß sein Werk jünger ist als das Candramati's, paßt ferner auch die bessere Anordnung und die sorgfältigere Durcharbeitung des Stoffes. Es paßt dazu aber auch, daß sich in ihm bereits die Scholastik ankündigt, welche bald nachher zur Erstarrung des Systems führte<sup>36)</sup>.

Wir sehen also, daß bei dem von uns angenommenen zeitlichen Verhältnis der Werke Candramati's und Praśastapāda's die Gegebenheiten der Überlieferung eine befriedigende Erklärung finden. Die Geschichte des Vaiśeṣika in diesem Zeitraum stellt sich somit, wenn wir die gewonnenen Ergebnisse nochmal kurz zusammenfassen, folgendermaßen dar.

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten hatte das Vaiśeṣika die Kategorienlehre geschaffen und die alte Naturphilosophie des Systems nach ihr umgestaltet. Diese Entwicklung hatte ihren Niederschlag in den Sūtren gefunden. Denn man hatte nach allgemeinem Brauch die alten Sūtren immer wieder erweitert und umgeformt, so wie es die Weiterbildung der Lehre erforderte. Aber gerade beim Vaiśeṣika war diese Anpassung an das Neue besonders schwer. Die Kategorienlehre war etwas so Andersartiges, von der Naturphilosophie voll-

---

36) Vgl. dazu meine Darstellung des Vaiśeṣika im 2. Band meiner Geschichte der indischen Philosophie, Salzburg 1956, S. 189 ff.

kommen Verschiedenes, daß sie nicht einfach durch einige Zusätze an die alte Lehre angeschlossen werden konnte. Und so wurden die Sūtren durch die Umarbeitungen unübersichtlich und schwer verständlich, ohne daß der beabsichtigte Zweck wirklich erreicht worden wäre. Es erwies sich daher immer dringender als notwendig, dem System eine vollkommen neue Form zu geben, welche dem neuen Inhalt entsprach.

Der Mann, der diesen Schritt tat, war Candramati (zwischen 450 und 550 n. Chr.). In seinem Daśapadārthaśāstram gab er die überlieferte Form der Lehre vollkommen auf. Dafür stellte er die Kategorienlehre, welche zum Hauptgegenstand des Systems geworden war, in den Mittelpunkt seiner Darstellung und paßte die Anordnung des Stoffes ausschließlich ihr an. So fand die Kategorienlehre zum erstenmal eine planvolle abgerundete Behandlung und wurde in allen Teilen gleichmäßig ausgestaltet. Es war dies eine umwälzende Tat und bedeutete für das System einen großen Fortschritt. Aber wie es bei solchen Neuerungen gewöhnlich zu geschehen pflegt, sein Werk hatte auch seine Schwächen. Er hatte in einseitiger Betonung der Kategorienlehre den übrigen Inhalt des Systems, die alte Naturphilosophie, weitgehend vernachlässigt. Auch sonst erwiesen sich ergänzende Zusätze und Verbesserungen als notwendig. Und vor allem, Candramati hatte als der kühne Neuerer, der er war, sich auch nicht gescheut, die hergebrachte Lehre der Schule zu ändern, und hatte an die Stelle der herkömmlichen Zahl von sechs Kategorien zehn gesetzt.

Alles das drängte zu einer Änderung, und diese kam auch. Und zwar vollzog sie Praśastapāda (etwa 550—600 n. Chr.) in seinem Padārthadharmasamgrahaḥ. Praśastapāda baute auf dem Werk Candramati's auf, aber er ergänzte und verbesserte. Er gab der Darstellung eine bessere Gliederung, indem er die Kategorien systematisch nach ihren gemeinsamen und besonderen Eigenschaften behandelte. Er arbeitete in den Rahmen, den Candramati gegeben hatte, die gesamte Überlieferung der Schule ein, indem er die ganze Naturphilosophie aufnahm. Auch sonst füllte er die Lücken, die Candramati gelassen hatte. Vor allem aber stellte er gegenüber den Abweichungen Candramati's die orthodoxe Lehre der Schule in ihrem vollem Umfang wieder her, und belegte die Übereinstimmung seiner Darstellung mit der hergebrachten Schullehre, indem er jeweils zur Bestätigung der vorgetragenen Lehrsätze auf die einschlägigen Sūtren verwies. Dabei legte er auch großen Wert auf die sprachliche Formung, was sich bis in die Wortwahl geltend macht.

So schuf er ein Werk, welches den ganzen Inhalt des damaligen Systems in seltener Vollkommenheit darbietet, und das, so wenig es vielleicht dem europäischen Geschmack zusagen mag, eine der ganz großen Leistungen der indischen philosophischen Systematik darstellt. Allerdings zeigen sich bei ihm auch bereits die Anfänge der Scholastik, die bald nachher das klassische Vaiśeṣika-System erstarren ließ. Und so bildet sein Werk nicht nur in großartiger Zusammenfassung den glänzenden Abschluß des alten Systems sondern leitet auch gleichzeitig den Verfall ein.

Damit ist unsere Untersuchung beendet. Es ist uns nicht nur gelungen, das zeitliche Verhältnis der Werke Candramati's und Praśastapāda's zu bestimmen, sondern es war uns darüber hinaus möglich, einen Blick in die Entwicklung des Vaiśeṣika-Systems während des letzten Abschnitts der klassischen Zeit zu werfen. Und damit ist wieder ein Schritt zur Wiedergewinnung der großen philosophischen Systeme der klassischen Zeit getan, welche uns durch die Ungunst der Überlieferung zum großen Teil verloren sind, und deren Wiedergewinnung zu den wichtigsten Aufgaben der indischen Philosophiegeschichte zählt.