

DER SVĀBHĀVIKA-SAMBANDHA, EIN GESCHICHTLICHER BEITRAG ZUR NYĀYA-LOGIK

Von Gerhard Oberhammer

*Erich Frauwallner anlässlich der
Vollendung seines 65. Lebensjahres
in Ergebenheit angeboten.*

Waren es äußere Umstände, wie etwa der Niedergang des Buddhismus und damit der buddhistischen Logik, daß in Indien seit Udayana die Nyāya-Logik mehr und mehr in den Vordergrund trat, oder gab es für diese Entwicklung noch andere in der Logik des Nyāya gelegene Gründe? — Tatsache ist jedenfalls, daß der Nyāya in der Zeit nach Dharmakīrti ein neues Selbstbewußtsein und eine neue Produktivität zeigt. Im Gegensatz zur Zeit vorher, wo sich der Nyāya in den wesentlichen Fragen der Schlußlehre fast völlig von der buddhistischen Logik beeinflussen ließ¹, steht er der Logik Dharmakīrti's ausschließlich polemisch gegenüber und übernimmt dessen Neuerungen nicht. Darüber hinaus erscheinen im Nyāya jener Zeit neue Gedanken, von denen einige für die spätere Logik der Schule entscheidend gewesen zu sein scheinen. Unter diesen Gedanken erscheint eine Lehre, welche die Theorie der Vyāpti (Umfassung), ohne sie äußerlich zu verändern, mit einem neuen Inhalt füllt², die Lehre vom Svābhāvikasambandha. Es ist Aufgabe der vorliegenden Arbeit, diese Lehre in ihrer historischen Entwicklung im alten Nyāya zu beschreiben. Sie gliedert sich daher in drei Abschnitte, nämlich die Schaffung dieser Lehre durch Trilocana, ihre Umformung durch Vācaspatimiśra und ihre endgültige Formulierung bei Udayana³.

¹ So übernehmen alle uns bekannten Nyāya-Autoren jener Zeit Dignāga's Lehre von den drei Merkmalen des Grundes (*trairūpyam*) in irgendeiner Form. Vgl. G. Oberhammer: On the Sources in Jayanta Bhaṭṭa and Uddyotakara. WZKSO, Bd. 6 (1962), pp. 121ff.

² Vgl. p. 140ff. dieser Arbeit.

³ Diese Dreiteilung ergibt sich auf Grund des erhaltenen Materials, bedeutet aber nicht, daß es nicht noch andere, nicht erhaltene Naiyāyikas gegeben haben kann, die einen Beitrag zu dieser Lehre leisteten. Die Darstellung von Trilocana's Lehre bleibt notgedrungen hypothetisch, da nur

Der Ausgangspunkt der Interpretation

Der älteste Naiyāyika, bei dem die Lehre vom Svābhāvikasambandha begegnet, ist Trilocana, der Lehrer Vācaspatimīśra's⁴, dessen Werk leider nur in wenigen Fragmenten erhalten ist. Eines dieser Fragmente, das einer Polemik gegen die buddhistische Auffassung von der Feststellung einer notwendigen Beziehung als Grundlage der Schlußfolgerung entstammt, enthält eine knappe Darstellung dieser Lehre in wenigen Sätzen. Dieses Fragment wird von Jñānaśrīmitra als Beleg für Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha zitiert⁵ und scheint daher trotz seines zufälligen Charakters für Trilocana's Auffassung kennzeichnend zu sein:

Trilocanas tv āha 'pratyakṣānupalambhayor viśeṣaviśayatvāt katham tābhyām sāmānyayoh sambandhapratītiḥ⁶? — athānagnivyāvṛttenādhūma-vyāvṛttasya sambandhaḥ pratīyata eveti, nanu so'pi kasya pramāṇasya viśayaḥ? na tāvat pratyakṣasya (tasya) svalakṣaṇaviśayatvāt⁷ nāpy anumānasya, tasyāpi tatpūrvakatvāt. na ca vyāvṛttāḥ⁸ kaścit sambandhaḥ.

wenige Fragmente dieses Denkers erhalten sind, und ebenso fehlen wichtige Teile aus dem Werk Udayana's, da sein Kommentar zu Vācaspati's Nyāyavārttikatātparyatikā nur zu einem kleinen Teil publiziert ist.

⁴ Die Zeit Trilocana's läßt sich ungefähr bestimmen: Trilocana ist nach dem Zeugnis Vācaspati's (NVTT, p. 133, 14), der seinen Nyāyasūcīnibandhaḥ im Jahre 841 n. Chr. schreibt, dessen Lehrer gewesen. Trilocana selbst polemisiert in einem seiner Fragmente (R, p. 128, 1—11 = NVTT, p. 484, 24—485, 13) gegen Dharmottara's Apohaprakaraṇam (tib. Text mit Übersetzung und Analyse bietet E. Frauwallner: Beiträge zur Apohalehre II. Dharmottara. WZKM XLIV, p. 233—287). Dharmottara dürfte etwa von 750—810 n. Chr. gelebt haben (E. Frauwallner: Landmarks in the History of Indian Logic. WZKSO, Bd. 5 (1961), p. 147). Da aber das Apohaprakaraṇam im Katalog der Übersetzungen von Ldan-kar (ca. 800 n. Chr.) nicht erscheint, dürfte Dharmottara dieses Werk erst nach 800 geschrieben haben. Da Jayanta Bhaṭṭa (ca. 840—900) Trilocana's Lehre vom mānasapratyakṣam kennt, ist auch, wenn man Vācaspati's Datierung heruntersetzen möchte, ein Terminus ante quem gegeben. Als Lebenszeit Trilocana's wäre demnach ungefähr 770—830 n. Chr. anzunehmen, wenn man eine durchschnittliche Lebenszeit von 60 Jahren ansetzt.

⁵ J, p. 161, 17—26. Dieses Fragment begegnet auch in R, p. 99, 14—23. Es ist nicht ausgeschlossen, daß vor allem im zweiten Teil des Fragmentes der ursprüngliche Wortlaut gekürzt ist.

⁶ ° *pratītiḥ*: R *pratipattiḥ*.

⁷ (*tasya*) *svalakṣaṇaviśayatvāt*: R *svalakṣaṇaviśayatvāt tasya*.

⁸ *vyāvṛttāḥ*: R *vyavṛtityoh*.

atha pratyakṣaprṣṭhabhāvī vikalpo dṛṣṭe bhede'bhedaṃ adhyavasyati, tad eva sāmānyam ⁹. — *evam api vikalpānāṃ na vastu eva viśayaḥ, api tu grāhyākāraḥ sa ca na vastu. vastu tu teṣāṃ parokṣam eveti katham tenāpi sambandhagrahaḥ?*

asmākam tu bhūyodarśanasahāyena manasā tajjātivānāṃ sambandho grhīto bhavati, ato dhūmo nāgnim vyabhicarati. tadvyabhicāre dhūma upādhirahitaṃ sambandham atikrāmed iti hetor vipakṣaśaṅkānivartakam pramāṇam upalabdhilakṣaṇaprāptopādhivirahahetur anupalambhākhyam pratyakṣam eva. tataḥ siddhaḥ svābhāvikaḥ sambandhaḥ.' ¹⁰

„Trilocana aber führt aus: Da Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung nur Besonderes zum Gegenstand hat, wie kann durch sie eine Verbindung zwischen zwei Gemeinsamkeiten erkannt werden? — [Gegner:] Lediglich die Verbindung des im Nicht-Rauch Fehlenden mit dem im Nicht-Feuer Fehlenden wird erkannt. — [Antwort:] Der Gegenstand welchen Erkenntnismittels wäre selbst diese [Verbindung]? Zunächst nicht der Wahrnehmung, da diese nur das Konkretum (*svalakṣaṇam*) zum Gegenstand hat. Aber auch nicht der Schlußfolgerung, weil auch diese jene zur Voraussetzung hat; noch kommt dem Fehlen zweier [Gegebenheiten] eine Verbindung zu ¹¹.

Sollte [schließlich] eine Vorstellung, die auf der Wahrnehmung beruht, das Nichtunterschiedene [= Gemeinsamkeit] begrenzend festlegen, wenn das Unterschiedene wahrgenommen ist, und wäre eben dieses die Gemeinsamkeit, so wäre ebenfalls nicht das Reale Gegenstand der Vorstellungen, sondern dessen Form als Erkenntnisinhalt (*grāhyākāraḥ*). Diese ist aber nicht das Reale. Da nun das Reale diesen Vorstellungen transzendent ist, wie sollte dadurch eine Verbindung erkannt werden?

Für uns aber wird die Verbindung derartiger [Gemeinsamkeiten] durch das Denkorgan erkannt, das durch mehrfache Beobachtung unterstützt ist. Und deshalb verfehlt der Rauch [als logischer Grund] nicht das Feuer. Würde er es aber verfehlen, dann würde er eine Verbindung, die von einer bedingenden Bestimmung frei ist, überschreiten. Das Erkenntnismittel, welches den Zweifel hinsichtlich des Vorkommens

⁹ Vgl. p. 141 dieser Arbeit.

¹⁰ J, p. 161, 17—26.

¹¹ Die Übersetzung folgt R.

des logischen Grundes im Vipakṣa beseitigt, ist die ‚Nichtwahrnehmung‘ genannte Wahrnehmung. Sie ist der Grund für das Freisein [der Verbindung] von einer bedingenden Bestimmung, die das Merkmal der Wahrnehmbarkeit erlangt hat. Dadurch ist der Svābhāvikasambandha erwiesen.“

Insofern dieses Fragment die einzige authentische Darlegung von Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha ist, muß die Darstellung dieser Lehre notgedrungen die Form einer Textinterpretation annehmen, um so in möglichst engem Kontakt mit dem Text die historische Form dieser Lehre wieder zu gewinnen. Grundsätzlich muß sich diese Interpretation vor Augen halten, daß der vorliegende Gedankengang nicht eine systematische Erörterung des Svābhāvikasambandha darstellt, sondern primär die Frage erörtert, wie die notwendige Beziehung, die Grundlage der Schlußfolgerung ist, erkannt werden kann, und erst an zweiter Stelle im Zusammenhang damit auch Aufschluß über den Svābhāvikasambandha selbst gibt.

Einen Anhaltspunkt für die Interpretation und gleichzeitig eine Ergänzung des Textmaterials bietet eine Bemerkung Jayanta Bhaṭṭa's, die zum Ausgangspunkt unserer Interpretation des Trilocana-Fragmentes gewählt wurde. Jayanta referiert nämlich im Kapitel über die Schlußfolgerung seiner Nyāyamañjarī Trilocana's Lehre über das Erkennen der Vyāpti, wenn auch ohne Namensnennung:

„Einige sagen, daß die Wahrnehmung durch das Denkorgan (*mānasam pratyakṣam*) den [logischen] Zusammenhang (*pratibandhaḥ*) erfaßt. Wenn man durch Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung den Rauch als mit dem Feuer zusammen vorkommend und im Nicht-Feuer fehlend beobachtet hat, wird durch das Denkorgan erkannt, daß der Rauch notwendig mit dem Feuer verbunden ist.

Oder von wem wird nicht zugegeben, daß das Denkorgan, welches alles zum Gegenstand haben kann, auch einen sinnlich nicht gegebenen Gegenstand erkennen kann? — Und dazu ist nicht eine Wahrnehmung vonnöten, die sich auf alle in den Klüften der drei Welten verborgenen Individualfälle von Rauch und Feuer richtet, denn das Erkennen der Vyāpti hängt von der Gemeinsamkeit „Feuertum“ etc. ab.“¹²

¹² NM I, p. 111, 1—6.

Löst man aus den beiden vorgelegten Texten den entscheidenden Gedanken heraus, der einen Schlüssel zu Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha bieten könnte, so erhält man die Lehre, daß die notwendige Beziehung, auf der die Schlußfolgerung beruht, durch eine Wahrnehmung des Denkorgans erkannt wird. Diese Wahrnehmung wird unterstützt durch eine Reihe von Wahrnehmungen (*bhūyodarśanam*), in denen bestimmte Sachverhalte in einer konstanten Beziehung zueinander beobachtet werden¹³.

Von dieser Wahrnehmung durch das Denkorgan heißt es, daß sie die Vyāpti nicht dadurch erkenne, daß sie sich auf alle in den Klüften der drei Welten verborgenen Individualfälle ... richtet, sondern dadurch, daß sie sich auf die dem individuellen Sachverhalt inhärierende Gemeinsamkeit richtet. „Denn das Erkennen der Vyāpti hängt von den Gemeinsamkeiten ... ab.“ In dieser Bemerkung, die schlagartig eine jahrhundertalte Auseinandersetzung in ihrer inneren Struktur erhellt, verbirgt sich offenbar Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha. Doch um dies deutlich zu machen, muß diese Auseinandersetzung selbst in ihrer Grundstruktur gezeigt werden.

Die extensionale Logik der Buddhisten

Seit den logischen Untersuchungen und Entdeckungen Dignāga's¹⁴ scheint der Nyāya in eine immer deutlicher werdende Auseinander-

¹³ Die Erwähnung von Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung erinnert an Dharmakīrti's Schema der fünffachen Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung, das dem Nachweis des *kāryakāraṇabhavaḥ* dient: „Bei der Wahrnehmung von welchen [Dingen] etwas derart Bestimmtes (*tallakṣaṇam* = *upalabdhilakṣaṇaprāptam*), das [früher] nicht wahrgenommen wurde, wahrgenommen wird, und beim Fehlen eines von diesen nicht wahrgenommen wird, das ist dessen Wirkung.“ The *Pramāṇavārttikam* of Dharmakīrti. ed. by R. Gnoli. Serie Orientale Roma vol. 23. Roma 1960. p. 22, 2–4. Es ist möglich, daß hier eine historische Abhängigkeit von Dharmakīrti besteht, doch unterscheidet sich Trilocana's Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung wesentlich von jener bei Dharmakīrti, da sie nicht ein methodisches Beobachtungsschema zu „Nachweis“ und „Verifikation“ ist, sondern „freie“, wenn auch regelmäßige Beobachtung, welche für die Erkenntnis der festen Verbindung lediglich Anlaß und Hilfe ist.

¹⁴ Im wesentlichen sind dies die systematische Ausarbeitung der Lehre von den drei Merkmalen des Grundes, sein Schema der richtigen und falschen

setzung um die logische Rechtfertigung metaphysischer Schlüsse¹⁵ eingetreten zu sein. Diese Auseinandersetzung war zu Zeit Dharmakīrti's offenbar auch schon reflex erfaßt¹⁶ und, bedingt durch dessen Polemik, auf das entscheidende Problem der Erkenntnis der Vyāpti reduziert worden.

Dignāga hatte seinerzeit die Formalisierung der Schlußfolgerung dadurch erreicht, daß er drei Merkmale des logischen Grundes aufgestellt hatte, nämlich daß der logische Grund (a) eine Eigenschaft des zu Beweisenden sein müsse, (b) in Fällen, die mit dem zu Beweisenden gleich sind, beobachtet werden müsse und (c) in keinem einzigen Falle beobachtet werden dürfe, der mit dem zu Beweisenden nicht gleich ist¹⁷.

Versucht man, im Lichte dieser Lehre Dignāga's Begriff der Vyāpti zu interpretieren, so ist man versucht, dazu den Begriff der „Klasse“ heranzuziehen. Zwar ist die Verwendung des Klassenbegriffes, sofern dieser auch in der modernen Logik verwendet wird, historisch vielleicht fragwürdig, doch eignet er sich zur Interpretation von Dignāga's Vyāpti-Begriff vorzüglich, sofern er in keinem anderen als dem hier gebrauchten Sinne verwendet wird. Die Berechtigung zu seiner Verwendung ergibt sich aus dem Umstand, daß Dignāga mit *sapakṣaḥ* und *vipakṣaḥ* offenbar Gruppen von Individuen meint, die jeweils dieselben logisch relevanten Eigenschaften besitzen. Außerdem verwendet Uddyotakara, welcher Dignāga's „Rad der logischen Gründe“ weiterentwickelte, ausdrücklich den Terminus „Menge“ (*rāśiḥ*) zur Interpretation von *sapakṣaḥ* und *vipakṣaḥ* (NV, p. 56, 2). Man ist daher genötigt, auch den Vyāpti-Begriff

logischen Gründe, das er in seinem „Rad der logischen Gründe“ (*hetucakram*) formuliert hatte, und seine Auffassung der Vyāpti als Koextension von Klassen.

¹⁵ Unter „metaphysischen Schlüssen“ sind Schlußfolgerungen zu verstehen, durch welche metaphysische Prinzipien, beziehungsweise übersinnliche Realitäten, wie zum Beispiel Gott und Seelen, erschlossen werden können.

¹⁶ Vgl. die Diskussion um Gottes- und Seelenbeweis. Ein ausdrückliches Zeugnis enthält Jayanta's Nyāyamañjarī, wo die Auffassung begegnet, daß der *kevalavyatirekī hetuḥ* vertreten werden muß, auch wenn es nicht mit der Meinung des Bhāṣya-Verfassers übereinstimmt, weil dieser zum Beweis der Seele notwendig ist. NM II, p. 138, 12f.

¹⁷ Pramānasamuccayaḥ II, 5.

im Sinne dieser Auffassung zu interpretieren. Als Klasse müßte man dann sowohl die Gesamtheit aller Fälle auffassen, denen die beweisende Eigenschaft zukommt, wie auch die Gesamtheit aller Fälle, denen die zu beweisende Eigenschaft zukommt. Wenn nun die gesamte Klasse, die durch die als logischen Grund verwendete Eigenschaft (= beweisende Eigenschaft) konstituiert wird, mit einem Teil oder der Gesamtheit jener Klasse identisch ist, die durch die zu beweisende Eigenschaft konstituiert wird, so kann von der beweisenden auf die zu beweisende Eigenschaft geschlossen werden, falls der zu beweisende Fall in der ersten Klasse durch Identität mit einem Fall dieser Klasse enthalten ist, d. h. wenn ihm die beweisende Eigenschaft zukommt ¹⁸.

Damit eine so verstandene Vyāpti für einen bestimmten Fall als möglich gezeigt werden kann, muß also die (Teil-) Identität von Klassen gezeigt werden, anders ausgedrückt, es muß jede der beiden Klassen wenigstens einen Fall mehr als den zu beweisenden enthalten. Daher ist eine Vyāpti überall dort nicht festzustellen, wo eine dieser Klassen nur aus einem einzigen Fall besteht ¹⁹, oder aber etwas hinsichtlich der ganzen Klasse bewiesen werden soll. Diese Logik von Klassen und Begriffsumfängen, wenn man Dignāga's Logik so bezeichnen will ²⁰, läßt daher, konsequent durchgeführt, keine metaphysischen Schlüsse zu ²¹. Dies umso mehr, als selbst im empirischen Bereich Dignāga's

¹⁸ Die letzte Konsequenz dieser Auffassung der Schluß-Logik ist Dignāga's Apoha-Lehre, die nichts anderes ist als der Versuch, eine Begriffslehre mit Hilfe der „Klasse“ aufzustellen. Jeder Begriff wäre dann, vereinfacht ausgedrückt, nichts anderes als ein „Vorstellungs-Symbol“ für eine Klasse von Individuen, denen bestimmte, gleiche Eigenschaften zukommen, und die dadurch zustande kommt, daß alles, was nicht diese Eigenschaften besitzt, ausgesondert wird. Dieses „Vorstellungs-Symbol“, das mit einem sprachlichen Ausdruck verbunden ist, ist in sich leer und hat daher keinen objektiven Wahrheitsgehalt. Über den Ansatz der Apoha-Lehre bei Dignāga vgl. E. Frauwallner: Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSO, Bd. III (1959), p. 99ff.

¹⁹ Dieser einzige Fall braucht nicht notwendig ein Individuum zu sein, sondern kann eine ganze Teilklasse sein.

²⁰ Man kann diese Logik auch mit Recht „extensional“ nennen. Doch darf damit kein moderner Aspekt in den Inhalt dieses Begriffes hineingetragen werden. Vgl. dazu: L. M. Bocheński: Formale Logik (Orbis Academicus III, 2) Freiburg/München 1956, p. 505ff.

²¹ Vgl. G. Oberhammer: Das Problem des Gottesbeweises in der indischen

Lehre von den drei Merkmalen des Grundes zwar durch das dritte Merkmal des logischen Grundes die Möglichkeit besaß, die Klassen-Koextension nachzuweisen, aber hinsichtlich der absoluten Gültigkeit dieses Merkmals von der Kenntnis aller Fälle der durch die beweisende Eigenschaft konstituierten Klasse abhing.

Etwa hundert Jahre nach Dignāga stellte sich Dharmakīrti — offenbar um dieser Schwierigkeit zu begegnen — die Frage, warum und unter welchen Umständen zwei Klassen ganz oder teilweise miteinander koextensiv sein können. Dharmakīrti beantwortete diese Frage im wesentlichen dadurch, daß er die Koextension der beiden Klassen auf das faktisch existierende Eigenwesen (*svabhāvaḥ*) der diese Klassen bildenden Konkreta (*svalakṣaṇam*) zurückführte. Diesen Grundgedanken legte er aus, indem er zeigte, daß dieses Eigenwesen der Konkreta in einem dreifachen Sinne Grund für die Koextension ihrer Klassen sein könne:

(a) Die beiden Klassen sind koextensiv, wenn die in ihnen enthaltenen Konkreta in ihrem Eigenwesen jeweils identisch sind. Man kann daher einen „Aspekt“ des Eigenwesens, durch den eine Klasse konstituiert ist, als logischen Grund für den „Aspekt“ desselben Eigenwesens nehmen, durch den die andere Klasse konstituiert wird (*svabhāvahetuḥ*);

(b) die beiden Klassen sind koextensiv, wenn die in ihnen enthaltenen Konkreta sich in ihrem Eigenwesen zueinander verhalten wie Ursache und Wirkung (*kāryakāraṇabhāvaḥ*). Man kann daher ein Konkretum der Klasse, welche dadurch konstituiert wird, daß die in ihr enthaltenen Fälle Wirkungen der jeweiligen Fälle der anderen Klasse sind, als logischen Grund für das als Ursache mit ihm verbundene Konkretum der anderen Klasse verwenden (*kāryahetuḥ*);

(c) die beiden Klassen sind koextensiv, wenn die in der einen Klasse enthaltenen Konkreta, die nicht wahrgenommen werden, obwohl alle

Philosophie. Numen Bd. . . . , p. . . . — Der Nyāya jener Zeit hatte zunächst versucht, metaphysische Schlüsse im Rahmen dieser Logik zu rechtfertigen. In diesem Sinne ist zum Beispiel Uddyotakara's Lehre von den zwei Merkmalen des logischen Grundes zu verstehen, wonach das zweite, beziehungsweise dritte Merkmal, das Dignāga gefordert hatte, fehlen kann, falls es keinen mit dem zu Beweisenden gleichartigen beziehungsweise ungleichartigen Fall geben kann.

Bedingungen ihrer Wahrnehmbarkeit erfüllt wären, in der anderen Klasse als in ihrer Existenz negiert erscheinen. Man kann daher die Nichtwahrnehmung eines Konkretum als logischen Grund für seine Nicht-Existenz (*asadvyavahārah*) verwenden, sobald alle Bedingungen seiner Wahrnehmbarkeit erfüllt sind, denn ein und dasselbe Eigenwesen kann nicht gleichzeitig grundsätzlich wahrnehmbar und nicht-wahrnehmbar sein.

Mit dieser kritischen Begründung der als Koextension zweier Klassen verstandenen Vyāpti hatte Dharmakīrti zwar die Möglichkeit einer zwingenden Schlußfolgerung auch bei unvollständiger Kenntnis der die Klasse der beweisenden Eigenschaft bildenden Fälle geschaffen, indem er als Kriterium der Klassen-Koextension die faktische Existenz der diesen Klassen angehörenden Fälle gewählt und die empirische Feststellung methodisch formalisiert hatte. Da nämlich infolge Dharmakīrti's Apoha-Lehre (Nominalismus) der Begriff nicht ein allgemeines „Wesen“ erfassen kann, sondern nur „Vorstellungs-Symbol“ für die Totalität aller in einer Klasse zusammengefaßten konkreten Fälle war, konnte bei Dharmakīrti's Auffassung der Vyāpti die Koextension von Klassen nur gezeigt werden, wenn das faktisch existierende Eigenwesen entsprechend der von ihm geforderten empirischen, methodisch formalisierten Erkenntnis nachgewiesen war ²².

Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha

Im Gegensatz zu diesem „extensionalen“ Typus der Logik im Buddhismus scheint sich aber im Nyāya der Zeit nach Dharmakīrti eine andere logische Tradition durchzusetzen. Dignāga hatte den logischen Nexus durch die Koextension von Klassen ausgedrückt und dadurch das Problem eines inneren Zusammenhanges zweier Gegebenheiten

²² Entsprechend der allgemeinen Forderung Dharmakīrti's nach grundsätzlicher Beschränkung der Schlußfolgerung auf den empirischen Bereich legt sich für ihn die Erkenntnis des logischen Grundes aus als methodische Beobachtung eines Dinges (*svābhāvahetuḥ*), fünffache Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung zweier Dinge (*kāryahetuḥ*) und als Nichtwahrnehmung (*anupalabdhihetuḥ*).

als solches aufgelöst ²³. Der Nyāya scheint die logische Richtung aufzugreifen, die erstmals in der Logik Vṛṣagaṇa's ²⁴ ausgearbeitet vorlag, und über Kumarila's Schlußlehre und den verschiedenen Formulierungen des logischen Nexus bei den Naiyāyikas der Zeit nach Dharmakīrti zur Lehre vom Svābhāvikasambandha führt. Die in dieser Tradition vertretene Auffassung der Vyāpti (auch *sambandha* oder *pratibandha*), ist nicht die Koextension von Klassen, sondern das innerliche Verweisen eines Sachverhaltes auf den anderen ²⁵. Im Rahmen dieser Auffassung lassen sich aber im Gegensatz zur buddhistischen Auffassung sehr wohl Gegebenheiten und Prinzipien erschließen, die nicht empirisch feststellbar sind. Denn in dieser Auffassung kommt es nicht darauf an, einen äußerlichen Zusammenhang zu beobachten oder ein empirisches Eigenwesen festzustellen, sondern einen inneren Zusammenhang zu erkennen, der auch dann als gültig erkannt werden kann, wenn ein Relationsglied dieses Zusammenhanges empirisch nicht feststellbar ist.

Wenn daher Jayanta in der als Ausgangspunkt der Interpretation zitierten Stelle bemerkt, daß die Erkenntnis der Vyāpti nicht die Kenntnis aller Individualfälle fordere, da diese Erkenntnis der Vyāpti von den Gemeinsamkeiten abhängt, so ist dies ein deutlicher Hinweis dafür, daß die Vyāpti bei Trilocana nicht durch die Koextension von Klassen bestimmt ist, sondern durch dieses innerliche Aufeinander-Verweisen von Gemeinsamkeiten. Wenn dies richtig ist, dann muß sich Trilocana nicht nur gegen die Auffassung der Vyāpti als Koextension zweier Klassen wenden, sondern vor allem gegen den buddhistischen Begriff der Vorstellung als leeres „Vorstellungs-Symbol“ einer Gruppe von Individualfällen. Denn nur durch diese Auffassung war die buddhistische Logik im Gefolge Dharmakīrti's möglich. Tatsächlich findet sich ein

²³ Vgl. hierzu I. M. Bocheński loc. cit., p. 503, wo dies wegen mangelnder historischer Einordnung nicht deutlich erkannt ist.

²⁴ Es ist bemerkenswert, daß Vācaspati bei Erörterung des Svābhāvikasambandha auch Vṛṣagaṇa's Lehre vom siebenfachen *sambandha* erwähnt und zurückweist, obwohl Vṛṣagaṇa zur Zeit Vācaspati's sicher bereits ein halbes Jahrtausend zurücklag und in der logischen Diskussion der Zeit sicher keine Rolle mehr spielte.

²⁵ Man könnte diese Auffassung der Vyāpti „intensional“ nennen, und die damit arbeitende Logik eine Logik von Begriffsinhalten.

Fragment Trilocana's, worin er an Dharmottara's Lehre vom Begriff scharfe Kritik übt ²⁶:

... *yathāha 'svapratibhāse'narthe'rthādhyavasāyena pravṛttir' iti* ²⁷ — *atha ko'yam adhyavasāyaḥ. Kiṃ grahaṇam āho svit karaṇam uta yojanā atha samāropah. Tatra svapratibhāsam* ²⁸ *anartham artham katham grhṇīyāt kuryād vā vikalpah, na hi pītam nilam* ²⁹ *śakyam grahītuṃ kartum vā śilpaśatenāpi* ³⁰ *nāpy agrhītena svalakṣaṇena svākāram yojayitum arhati vikalpah. na ca svalakṣaṇam vikalpagocara* ³¹ *iti copapāditam* ³² *na ca svākāram anartham artha* ³³ *āropayati. na tāvad agrhītaḥ svākāraḥ śakya āropayitum iti tadgrahaṇam eṣitavyam. tat kiṃ grhītvā āropayati atha yadaiva* ³⁴ *grhṇāti tadaivāropayati. na tāvat pūrvaḥ pakṣaḥ* ³⁵ *, na hi vikalpajñānam kṣaṇikam* ³⁶ *kramavantau grahaṇasamāropau kartum arhati. uttarasmims tu pakṣe* ³⁷ *vikalpasvasaṃvedanapratyakṣād* ³⁸ *vikalpākārād ahaṃkārāspadād anahaṃkārāspadam* ³⁹ *samāropyamāṇo vikalpo* ⁴⁰ *nāsvagocarō* ⁴¹ *na śakyo'bhinnah pratipattum nāpi bāhyasvalakṣaṇaikatvena* ⁴² *śakyaḥ pratipattum vikalpajñānena* ⁴³ *svalakṣaṇasya bāhyasyā-pratibhāsanāt.*

²⁶ Die Stelle richtet sich gegen Dharmottara's Auffassung von der Vorstellung und ist eine polemische Bearbeitung — zum Teil im gleichen Wortlaut — eines Abschnittes von Dharmottara's Apohaprakaraṇam (E. Frauwallner: loc.cit., p. 255). Das Fragment wird zitiert in R, p. 128, 1—11 und erscheint mit unbedeutenden Varianten in NVT, p. 484, 24—485, 13.

²⁷ Dharmakīrti: Pramānaviniścayaḥ II, fol. 276 b 1 (vgl. E. Frauwallner: loc. cit., p. 259, Anm. 1). — Vgl. NBT, p. 9, 20 und 16, 5.

²⁸ *svapratibhāsam*: R om. ° *prati*°.

²⁹ R *nilam pītam*.

³⁰ *śilpaśatena*: R° *kuśalena*.

³¹ *vikalpagocara*: R *vikalpagrahaṇagocaraḥ*.

³² R om. *iti copapāditum*.

³³ *artha*: R *artham*.

³⁴ R add. *svākāram*.

³⁵ *na tāvat pūrvaḥ pakṣaḥ*: R *nādyah*.

³⁶ R: *kṣaṇikam vikalpajñānam*.

³⁷ *pakṣe*: R *kalpe*.

³⁸ *vikalpa*°: R *avikalpa*°.

³⁹ *anahaṃkārāspadam*: R *anahaṃkārāspadaḥ*.

⁴⁰ *vikalpo*: R *vikalpena*.

⁴¹ R om *nā*°.

⁴² *bāhyasvalakṣaṇaikatvena*: R *bāhyasvalakṣaṇakatvena*.

⁴³ *vikalpajñānena*: R *vikalpākāre*.

„... wie er sagt: ‚[Die Vorstellung] betätigt sich hinsichtlich ihres Erscheinungsbildes, das nicht Gegenstand ist, durch begrenzendes Festlegen als Gegenstand.‘ — Was ist dieses ‚begrenzende Festlegen‘? Ist es ein Erfassen, Bewirken oder Verbinden oder eher ein Übertragen? Wie soll dabei die Vorstellung ihr eigenes Erscheinungsbild, das den Gegenstand nicht enthält, als Gegenstand erfassen oder bewirken? Es kann nämlich nicht einmal von hundert Malern ‚gelb‘ als ‚blau‘ erfaßt oder bewirkt werden.

Auch kann die Vorstellung ihre eigene Form nicht mit einem Konkretum (*svalakṣaṇam*) verbinden, das nicht erkannt wurde. Das Konkretum ist aber nicht Gegenstand der Vorstellung; das haben wir gezeigt. Noch kann sie ihre eigene Form, die den Gegenstand nicht enthält, auf den Gegenstand übertragen. Zunächst kann nicht die eigene Form [der Vorstellung] übertragen werden, wenn sie nicht erkannt ist, [und daher] muß ihre Erkenntnis angenommen werden. Überträgt nun die Vorstellung, nachdem sie [ihre eigene Form] erkannt hat, oder überträgt sie ihre eigene Form in dem Augenblick, da sie sie erkennt?

Nicht das erste, denn das Vorstellungserkennen, das augenblicklich ist, kann nicht das aufeinanderfolgende Erkennen und Übertragen vollziehen. Im zweiten Falle aber könnte der Gegenstand [der Vorstellung], der durch die Vorstellung übertragen wird und nicht in das Bereich des Ichbewußtseins fällt, nicht ununterschieden von der Erscheinungsform der Vorstellung, die durch das Vorstellungsbewußtsein wahrgenommen wird und [somit] in das Bereich des Ichbewußtseins fällt, erkannt werden. Noch auch könnte dieser als draußen [befindliches] Konkretum erkannt werden, weil sich das draußen [befindliche] Konkretum nicht in der Erscheinungsform der Vorstellung widerspiegelt.“⁴⁴

Mit diesen Gedanken zeigt Trilocana, daß die Vorstellung, wie sie Dharmottara im Anschluß an Dharmakīrti verstanden hatte, keinen positiven, vom Gegenstand her bestimmten Inhalt haben und daher auch keine objektive, inhaltlich bestimmte Erkenntnis vermitteln kann.

⁴⁴ NVTT, p. 484, 24—485, 13. Die Übersetzung folgt von Anm. 39 einschließlich dem Text von R.

In der Anwendung auf die Schlußfolgerung konnte dies nur bedeuten, daß mit derart verstandenen Vorstellungen eine Schlußfolgerung außerhalb des empirischen Bereiches, innerhalb dessen man den leeren Vorstellungsbegriff als „Zeichen“ für eine Klasse wahrnehmbarer Individuen verwenden kann, unmöglich ist, da jede Schlußfolgerung ausnahmslos mit Vorstellungen arbeiten muß. Diese Folgerung zieht Trilocana tatsächlich: „Sollte die Vorstellung, die auf der Wahrnehmung beruht, das nicht Unterschiedene begrenzend festlegen, wenn das Unterschiedene wahrgenommen ist, und wäre eben dies die Gemeinsamkeit, so wäre ebenfalls nicht das Reale Gegenstand der Vorstellungen, sondern dessen Form als Erkenntnisinhalt (*grāhyākārah*). Diese ist aber nicht das Reale (*vastu*).“ Soweit gibt hier Trilocana die gleichen Gedanken in Verkürzung wieder, die er in der breiten Polemik gegen Dharmottara vorgetragen hatte.

Die Anwendung dieser Gedanken auf den Nexus in der Schlußfolgerung wirft ein bezeichnendes Licht auf Trilocana's Auffassung dieses Nexus: „Da nun das Reale diesen Vorstellungen transzendent ist, wie soll dadurch eine Verbindung erkannt werden?“⁴⁵ Der logische Nexus (*pratibandhaḥ*) kann also nur gültig sein, wenn die Vorstellungen in ihrem Inhalt vom Realen her bestimmt sind, und wenn die der Schlußfolgerung zugrunde gelegte Verbindung eine Verbindung im Bereich des Realen ist, die als solche notwendig erkannt sein muß. Es wird im folgenden deutlich werden, was hier mit einer Verbindung im Bereich des Realen gemeint ist. Tatsächlich legt nämlich Trilocana diese in einer doppelten Weise aus und erst in dieser doppelten Auslegung wird Trilocana's Logik in ihrer Grundstruktur greifbar. Zunächst muß der ersten Auslegung dieser Verbindung nachgegangen werden:

Insofern Dharmakīrti im wesentlichen mit demselben Vorstellungsbegriff wie Dharmottara arbeitet, der hier von Trilocana mit der Begründung abgelehnt wurde, daß mit ihm keine Erkenntnis einer Verbindung im Bereich des Realen erkannt werden könne, ist zu schließen, daß Trilocana mit der von ihm geforderten Verbindung etwas anderes meint als Dharmakīrti's „Verbindung durch das Eigenwesen“ (*svabhāva-*

⁴⁵ Vgl. R, p. 99, 21=J, p. 161, 22—23.

pratibandhaḥ)⁴⁶. Erinnert man sich ferner an die Begründung einer notwendigen Erkenntnis der Vyāpti, die Jayanta im Zusammenhang mit Trilocana's Lehre referiert hatte, daß nämlich die Erkenntnis der Vyāpti von der Erkenntnis der Gemeinsamkeiten abhängt, so ergibt sich, daß Trilocana mit der von ihm geforderten Verbindung im Bereich des Realen das Abhängen eines realen Sachverhaltes von einem anderen meint, sofern diese Abhängigkeit durch die jeweiligen Gemeinsamkeiten bedingt ist.

Tatsächlich ist nämlich nach Trilocana die Gemeinsamkeit (*sāmānyam*), die einem bestimmten Ding inhäriert, Ursache für die Erkenntnis dieser Gemeinsamkeit⁴⁷. Der Erkenntnis der Gemeinsamkeit entspricht daher im Gegensatz zur Vorstellungserkenntnis der Buddhisten eine objektive „Struktur“ im Realen, nämlich die Gemeinsamkeit. Wenn daher Trilocana eine Verbindung im Bereich des Realen fordert, so kann dies nur jene Verbindung sein, die darin besteht, daß eine solche objektive Struktur (= die Gemeinsamkeit sofern sie einem Konkreten inhäriert) ihrem Wesen nach (= als Gemeinsamkeit) nicht ohne eine andere gegeben sein kann. Das begriffliche (= vorstellende) Erkennen des Menschen muß daher auf diese objektiven Strukturen ausgreifen, es muß die Gemeinsamkeiten im Sinne Trilocanas erkennen, und es muß die zwischen diesen objektiven Strukturen waltende „inhaltliche“ Abhängigkeit erkennen können. Dies ist offenbar der der Polemik gegen Dharmottara zugrunde liegende Gedanke.

Wie ist aber eine solche Erkenntnis möglich? Nicht, wie die buddhistische Logik dachte, durch das faktische Beobachten einer Reihe von Fällen — damit bleibt der Bereich der metaphysischen Erkenntnis grundsätzlich der Logik entzogen — sondern eben durch das Erkennen der den Individualfällen inhärierenden Gemeinsamkeit. Die Erkenntnis dieser Gemeinsamkeit aber kann, um Grundlage der Schlußfolgerung

⁴⁶ *sa ca pratibandhaḥ sādhye'rthe līngasya vastutas (v. l. vastuṇaḥ) tādātmyāt sādhyārthād utpattē ca*. NB, p. 30, vgl. *ibid.* p. 57.

⁴⁷ *aśvatvagotvādīnāṃ sāmānyaviśeṣānāṃ svāśrayeṣu samavāyaḥ sāmānyam ity abhidhānapratyayor nimittam iti*. — „Das Inhärieren der besonderen Gemeinsamkeiten wie Pferdheit, Kuhtum etc. in dem jeweiligen Substrat ist die Ursache für das Benennen und Erkennen der Gemeinsamkeit.“ J, p. 222, 10–11=R, p. 58, 25–27.

sein zu können, nicht durch Schlußfolgerung gewonnen sein, noch durch das „begrenzende Festlegen“ (*adhyavasāyah*), sondern muß wie die Erkenntnis der empirischen Gegebenheiten direkt gewonnen werden können. Um eine solche direkte, vom Objekt her bestimmte Erkenntnis der Gemeinsamkeiten erklären zu können, führt Trilocana eine bereits in anderem Zusammenhang entwickelte Lehre ein, nämlich die Lehre von der Wahrnehmung durch das Denkorgan (*mānasa-pratyakṣam*)⁴⁸.

„Für uns aber wird die Verbindung derartiger [Gemeinsamkeiten] durch das Denkorgan (*manas*) wahrgenommen, das durch mehrfache Beobachtung unterstützt ist. Und deshalb verfehlt der Rauch [als logischer Grund] nicht das Feuer.“⁴⁹ Man nimmt also die notwendige Verbindung, auf die man eine bestimmte Schlußfolgerung gründet, dadurch wahr, daß man die miteinander in notwendiger inhaltlicher Verbindung stehenden Gemeinsamkeiten durch das Denkorgan wahrnimmt⁵⁰. Indem man diese durch die Wahrnehmung des Denkorgans wahrnimmt, erkennt man auch ihre innere Abhängigkeit voneinander. Es handelt sich also offenbar um das Begreifen der notwendigen Zusammengehörigkeit zweier Gemeinsamkeiten durch die Einsicht in das, was diese Gemeinsamkeiten jeweils sind. Die Vyāpti ist daher für Trilocana im Gegensatz zur buddhistischen Auffassung keine Koextension von Klassen, sondern ein aufeinander Verweisen objektiver Gemeinsamkeiten in dem, was sie sind, eine Art „inhaltlicher Implikation“. Das Erkennen der Vyāpti ist daher bei Trilocana nicht mehr induktives Erfassen der Koextension zweier Klassen, sondern eine innere Einsicht in das „Wesen“ zweier Gemeinsamkeiten.

Was diese innere Einsicht für die Grundlegung des logischen Nexus bedeutet, formuliert Trilocana mit folgenden Worten: „Würde er (= Rauch) es (= Feuer) aber verfehlen, dann würde er eine Verbindung überschreiten, die von einer bedingenden Bestimmung frei ist (*upādhirahitam*).“⁵¹ Die Einsicht in den inneren Zusammenhang zwischen zwei

⁴⁸ Zur Lehre von der Wahrnehmung durch das Denkorgan (*mānasa-pratyakṣam*) vgl. Brahmānanda Gupta: Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī. Inaugural-Dissertation Bonn 1962. pp. 54 ff.

⁴⁹ J, p. 161, 23–24=R, p. 99, 20–21.

⁵⁰ Vgl. auch J, p. 217, 10–17.

⁵¹ J, p. 161, 24.

Gemeinsamkeiten muß daher notwendig die Erkenntnis enthalten, daß dieser Zusammenhang nicht durch zusätzliche Bedingungen hervorgerufen ist, sondern sich nur aus dem „Was“ der betreffenden Gemeinsamkeiten selbst ergibt. Erst dadurch gewinnt er den Charakter der Notwendigkeit.

In der Bemerkung, daß der Rauch, falls er auch ohne Feuer vorkäme, eine Verbindung überschreiten würde, die von einer bedingenden Bestimmung frei ist, deutet sich ein Gedanke an, der in der späteren Entwicklung dieser Lehre immer stärker in den Vordergrund treten wird. In ausführlicher Formulierung würde dieser Gedanke nämlich folgend lauten: Wenn der Rauch, der durch das Wahrnehmen des Denkkorgans als notwendig auf das Feuer bezogen erkannt wird, also durch keine bedingende Bestimmung (*upādhiḥ*) mit diesem in Verbindung gebracht ist, doch ohne Feuer möglich wäre, dann müßte seine Verbindung mit dem Feuer durch eine bedingende Bestimmung sowohl hervorgerufen wie nicht hervorgerufen sein. Dies ist aber unmöglich. Dieser Gedanke ist aber nichts anderes als ein Tarka, und nimmt zu einem gewissen Grade bereits die Stellung vorweg, die Vācaspati dem Tarka bei der Feststellung des Svābhāvikasambandha einräumt.

Die kritische Überprüfung, ob eine Verbindung nicht durch eine bedingende Bestimmung hervorgerufen wird, wird durch die „Nichtwahrnehmung“ einer solchen Bedingung ermöglicht⁵². Diese „Nichtwahrnehmung“ ist wegen der deutlich im technischen Sinne zu verstehenden Bemerkung, daß sie Nichtwahrnehmung einer bedingenden Bestimmung sei, die das Merkmal der Wahrnehmbarkeit erlangt hat (*upalabdhilakṣaṇaprāptiḥ*), eindeutig dem methodischen Schema der Nichtwahrnehmung bei Dharmakīrti nachgebildet⁵³, scheint aber keine entscheidende Bedeutung zur Erkenntnis des Svābhāvikasambandha gehabt zu haben, da bei Trilocana dieser durch die Wahrnehmung des Denkkorgans bereits erkannt sein mußte. Diese Nichtwahrnehmung scheint daher mehr mit Rücksicht auf den empirischen Standpunkt

⁵² J, p. 161, 25.

⁵³ *tatrānupalabdhir yathā na pradeśaviśeṣe kvacid ghaṭa upalabdhilakṣaṇaprāptasyānupalabdher iti. upalabdhilakṣaṇaprāptir upalambhapratyayāntarasākalyaṃ svabhāvaviśeṣas ca.* NB, p. 26–27.

der buddhistischen Logik Dharmakīrti's eingeführt zu sein. Soweit Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha.

Doch Trilocana's Ansatz des logischen Nexus als grundgelegt durch seine „Objektivität“, d. h. durch sein Begründet-Sein durch einen Zusammenhang im Bereich des Realen, läßt sich nicht nur im Sinne des Svābhāvikasambandha auslegen. In einigen Fragmenten Trilocana's, in denen es um die logische Rechtfertigung des Gottesbeweises geht, tritt nämlich noch eine zweite Entfaltung dieses Ansatzes auf:

atra Trilocanaḥ: „naitad asti, yato nāsmābhir upāttabhedāḥ kartā sādhayitum iṣṭaḥ. kiṃ tarhi? sādhyasāmānyam. tasya ca yena viśeṣeṇa saha vāstavaḥ pratibandho'sti so'py upādānādisākṣātkaraṇalakṣaṇo viśeṣaḥ sādhyasāmānye niścetavye 'vaśyaniścetavyaḥ, tatttyāge sādhyasāmānyatyāga-prasaṅgāt. na ca śakyam tyaktum, sādhyasāmānyasya kṣityādīdharmi-vyāpakatvāt.“

„In diesem Zusammenhang [sagt] Trilocana: Dies [nämlich der vom Gegner vorgebrachte Einwand] ist nicht so, weil wir nicht einen Urheber, sofern ihm Unterschiede zukommen, beweisen wollen, sondern die zu beweisende Gemeinsamkeit. Und jene Besonderheit, mit der diese durch die ‚Abhängigkeit auf Grund des Realen‘ (*vāstavaḥ pratibandhaḥ*) verbunden ist, und die [im Falle Gottes] bestimmt ist als unmittelbare Erkenntnis von Material usw., muß notwendig erkannt werden, wenn die zu beweisende Gemeinsamkeit erkannt werden soll. Denn würde man diese negieren, dann müßte man auch die Gemeinsamkeit negieren. Nun kann man aber die zu beweisende Gemeinsamkeit nicht negieren, weil sie den Eigenschaftsträger ‚Erde‘ usw. umfaßt.“⁵⁴

Das hier in Zusammenhang mit dem Gottesbeweis behandelte Problem⁵⁵ wird in seiner allgemeinen Struktur deutlich, wenn man bedenkt, daß Trilocana seine Logik intensional, d. h. auf inhaltliche Wesensbeziehungen, aufbaut. In der extensionalen Logik eines Dignāga oder Dharmakīrti stand der Begriff (= Vorstellung) als ein in sich leeres „Vorstellungs-Zeichen“ für eine Klasse von Individuen, hatte daher keinen allgemeingültigen, objektiven Inhalt. Durch die Schlußfolgerung

⁵⁴ J, p. 269, 17—21.

⁵⁵ Vgl. die Arbeit des Verfassers: Zum Gottesproblem in der Indischen Philosophie. Erscheint in Numen, wahrscheinlich Vol. XI (1964).

konnte daher immer nur ein empirisch feststellbarer, besonderer Sachverhalt erschlossen werden, niemals aber eine allgemeine „Seinsstruktur“. Diese Schwierigkeit hatte Trilocana durch seine Lehre vom Svābhāvikasambandha gelöst, doch ergab sich gerade dadurch das Problem für ihn, wie ein besonderer Sachverhalt erschlossen werden könne.

Trilocana hatte als einzige Theorie des logischen Nexus den Svābhāvikasambandha, der in einer inneren Abhängigkeit zweier Gemeinsamkeiten bestand, anerkannt. Wenn daher nicht eine Gemeinsamkeit erschlossen werden sollte, sondern der besondere Fall einer Gemeinsamkeit — wie z. B. eine allwissende und allmächtige Ursache der Welt und nicht nur eine Ursache im allgemeinen — dann konnte dies so geschehen, daß man einen weiteren logischen Grund für den Beweis des besonderen Umstandes vorbrachte, der seinerseits als Gemeinsamkeit mit der diesem besonderen Umstand inhärierenden Gemeinsamkeit in der Beziehung des Svābhāvikasambandha stand. Dies war aber in allen metaphysischen Schlüssen, wo es sich um Besonderheiten handelte, die grundsätzlich nur erschlossenen Gemeinsamkeiten zukamen, unmöglich, weil die Gemeinsamkeiten, welche diesen besonderen Umständen inhärierten — sofern nämlich auch diese besonderen Umstände ein allgemeines „Was“ besaßen —, durch die Wahrnehmung des Denkorgans grundsätzlich nicht als durch einen Svābhāvikasambandha mit der beweisenden Gemeinsamkeit (= logischer Grund) verbunden erkannt werden konnten.

Um nun das Erschließen solcher besonderer Sachverhalte logisch rechtfertigen zu können, verwendete Trilocana den Gedanken, daß im Falle einer Schlußfolgerung die zu beweisende und die beweisende Gemeinsamkeit niemals als „isolierte“ Gemeinsamkeiten vorkommen, sondern stets als dem zu beweisenden Subjekt inhärierende. Wenn der als allgemein geltend anerkannte Svābhāvikasambandha durch den logischen Grund auf ein bestimmtes Reales (*vastu*) angewandt wird, und daher die zu beweisende Gemeinsamkeit als dem zu beweisenden Subjekt inhärierend nachgewiesen ist, müssen notwendig auch die Möglichkeitsbedingungen dieses Inhärierens, damit auch gewisse Besonderheiten, ohne die die Gemeinsamkeit dem konkreten Subjekt nicht zukommen kann, gegeben sein. Die derart als Möglichkeitsbedingungen geforderten

Besonderheiten sind daher wohl notwendig, aber nicht ihrem Wesen nach, mit der betreffenden Gemeinsamkeit verbunden, sondern nur durch das faktische Inhären der Gemeinsamkeit in einem konkreten Subjekt. Diese Verbindung, die Trilocana „Abhängigkeit auf Grund des Realen“ (*vāstavaḥ pratibandhaḥ*) nennt, ist daher auch nicht Grundlage des logischen Nexus wie der Svābhāvikasambandha, sondern hängt in ihrer Notwendigkeit von diesem ab:

„*tad evaṃ yat sādhyavādinā sādhayitum iṣṭam anumeyasāmānyam tad dūṣaṇavādinā pratibandhum na śakyate. yas tu dūṣaṇavādinā pratibandhum iṣṭo viśeṣaḥ, nāsau sādhyasāmānyavādinā sādhayitum iṣṭaḥ. kiṃ tarhi? sādhyasāmānye niścetavye tena vāstavapratibandhasya viśeṣasya siddhir balād bhavanti nopekṣyate. evaṃ sādhanāyattām viśeṣasiddhim ācāryo manyamāno yad dūṣaṇam avādīt, yāvatīm arthagatiṃ sādhanam vyāpnoti tāvatīm dūṣaṇam api. yady asau viśeṣo na sādhanena viṣayīkṛtaḥ, katham atas tatsiddhiḥ? sidhyan vā katham aviṣayaḥ? viṣayaś cet katham svāśrayām doṣagatiṃ na sprśed' iti, tan nirastam. yataḥ sādhanavādī sādhanādhinām yadi viśeṣasiddhim abhyupagacchet, tadaitat syāt. na ca naiyāyikāḥ sādhanāyattām viśeṣasiddhim upajīvati. kiṃ tarhi? sādhyasāmānya-pratibandhākṛṣṭasya viśeṣasya siddhim . . .*“

„Derart kann die zu erschließende Gemeinsamkeit, welche von jenem, der den Beweis führt, zu beweisen gewünscht ist, vom Gegner nicht widerlegt werden. Die Besonderheit aber, welche der Gegner zu widerlegen wünscht, ist von jenem, der die zu beweisende Gemeinsamkeit vertritt, nicht zu beweisen gewünscht, sondern sie kann nur nicht übersehen werden, insofern eine Besonderheit, welche versehen ist mit einer ‚Abhängigkeit auf Grund des Realen‘ (*vāstavapratibandhaḥ*), dadurch notwendigerweise (*balāt*) erwiesen ist, falls die zu beweisende Gemeinsamkeit [notwendig] festzustellen ist.

Ebenso ist die Widerlegung zurückzuweisen, welche der Lehrer vorgebracht hat in der Meinung, daß der Nachweis der Besonderheit von einem [formellen] Beweis abhängt: „Soweit der Beweis hinsichtlich der Erkenntnis eines Gegenstandes reicht, soweit reicht auch die Widerlegung. Wenn die Besonderheit nicht zum Gegenstand des Beweises gemacht ist, wie kann diese dann bewiesen werden, ist sie aber erwiesen, wie soll sie dann nicht, Gegenstand [des Beweises] sein? Wenn sie aber

nun Gegenstand ist, wie soll sie dann nicht von dem in Frage stehenden Fehler berührt werden? Denn wenn jener, der den Beweis führt, die Besonderheit abhängig von einem [eigenen formellen] Beweis nachweisen wollte, dann wäre dies so. Der Naiyāyika [aber] verwendet nicht den Nachweis einer Besonderheit, der von einem [eigenen formellen] Grund abhängt, sondern den Nachweis einer Besonderheit, welche von selbst durch die Abhängigkeit von der zu beweisenden Gemeinsamkeit vermittelt ist (*akṛṣṭaḥ*).“⁵⁶

Aus dieser Argumentation wird deutlich, daß Trilocana die zur Diskussion stehende Besonderheit nicht formell auf Grund seines Svābhāvikasambandha beweisen kann und darum auch nicht beweisen will. Nur sofern die Besonderheit notwendige ontologische Bedingung der Inhärenz der zu beweisenden Gemeinsamkeit ist, kann sie implizite als notwendig vorhanden erkannt werden. Schon Trilocana scheint aber die hier vorliegende ontologische Beziehung so formalisiert zu haben, daß er mit ihr logisch arbeiten konnte, wenngleich nur im Rahmen seiner Lehre vom Svābhāvikasambandha und nicht der extensionalen Auffassung der Vyāpti der buddhistischen Logik.

Schon die Bemerkung: *na ca śakyam tyaktum, sādhyasāmānyasya kṣītyādīdharmivyāpakatvāt*⁵⁷ weist auf eine logische Formalisierung hin. Denn der Ausdruck *dharmivyāpakatvam* zeigt deutlich einen Übergang von der ontologischen Ebene der „Abhängigkeit auf Grund des Realen“ (*vāstavaḥ pratibandhaḥ*) zur logischen Ebene der Schlußlehre. Der *dharmī* ist nämlich offenkundig nicht im Sinne der Substanz als Träger von Eigenschaften zu verstehen, sondern als logisches Subjekt, dem in der Schlußfolgerung die zu beweisende Eigenschaft logisch zugeordnet wird, mit anderen Worten als Pakṣa. Ebenso gehört auch der Terminus *vyāpakatvam* dem logischen Begriffssystem an, insofern nämlich ausgedrückt ist, daß die zu beweisende Eigenschaft dem Subjekt der Schlußfolgerung ohne Einschränkung zugeschrieben werden muß.

Die zu beweisende Gemeinsamkeit kann aber dem Subjekt des Schlusses nur dann zugeschrieben werden, wenn sie durch den Svābhāvikasambandha mit der beweisenden Gemeinsamkeit (= logischem Grund)

⁵⁶ J, p. 240, 8–17.

⁵⁷ J, p. 239, 20–21.

verbunden ist. Dies bedeutet aber, daß die zu beweisende Gemeinsamkeit dem speziellen Subjekt der Schlußfolgerung nur dann zukommen kann, wenn ihm die beweisende Gemeinsamkeit zukommt, formal-logisch ausgedrückt, wenn der logische Grund die *pakṣadharmatā* besitzt. Daher wird eine Besonderheit, die notwendige Möglichkeitsbedingung für das Dem-spezialen-Subjekt-Inhärieren der zu beweisenden Gemeinsamkeit ist, durch die Tatsache, daß die beweisende Gemeinsamkeit (und damit auch die zu beweisende Gemeinsamkeit) diesem speziellen Subjekt zukommt, notwendig erkannt, wenn auch nicht ausdrücklich und formal bewiesen.

Dieses logische Theorem, daß man eine Besonderheit „genötigt durch das Eigenschaft-des-Subjektes-Sein“ (*pakṣadharmatābalāt*) des Grundes erkennen kann, — hier aus dem Ansatz bei Trilocana nur abgeleitet — findet sich tatsächlich belegt:

„Andere nehmen an, daß man die Besonderheit [des geistigen Urhebers, nämlich Gottes] genötigt durch das Eigenschaft-des-Subjektes-Sein [des logischen Grundes] (*pakṣadharmatābalāt*) erkennt ...“⁵⁸. Die älteste ausführliche Erörterung dieses Theorems findet sich jedoch in Vācaspatimiśra's Nyāyakaṇikā, wo dieser die eben besprochene Stelle Trilocana's etwas umgeformt wiedergibt:

na copalabdhiṃ matpūrvakatvamātram sādhanaviśayas tadviśeṣasya tu sarvajñapūrvakatvasyātadviśayasyāpi tataḥ siddhir iti sāmpratam. tathā hi yady asau viśeṣo na sādhanavyāptāḥ katham atas tatsiddhiḥ, siddhatvāt katham aviśayaḥ, viśayaś cet katham na svāśrayāt taddoṣagatiṃ sprśet? tad ayuktaṃ, sāmānyamātravyāptāv apy antarbhāvitaviśeṣasyaiva sāmānyasya pakṣadharmatāvaśeṇa sādhyadharmiṇy anumānāt. itarathā sarvānumānocchedaprasaṅgāt tathehāpi saty apy utpattimattvasyācetanopādānatvasya copādānopakaraṇasaṃpradānaprayojanañjñakarṣmātravyāpte vivādādhyasiteṣu pakṣadharmatābalād viśiṣṭasya tasya siddhiḥ. anyathā sāmānyasyāpi vyāpakābhimatasyāsidhhiḥ syāt, nirviśeṣasyāsambhavād viśeṣasya cānyasyānupapatteḥ. tena yady apy upalabdhiṃ matkarṣkaṃ ca vyāptiviśayas tathāpi tadviśeṣasya pakṣadharmatābalāt pratilambha iti viśeṣaviśayam anumānam. na cōktadoṣaprasaṅgaḥ.“

⁵⁸ NM I, p. 183, 27.

„Es ist unrichtig [zu sagen], daß das Einen-geistigen-Urheber-Haben im allgemeinen Gegenstand des Beweises ist, daß aber das Einen-allwissenden-Urheber-Haben, auch wenn es nicht dessen Gegenstand ist, dadurch erwiesen ist. Derart nämlich: Wenn diese Besonderheit durch den Beweis nicht umfaßt ist, wie soll sie dann durch diesen erwiesen sein? Wie soll sie aber nicht Gegenstand [des Beweises] sein, da sie [durch ihn] erwiesen ist? Wenn sie aber Gegenstand ist, wie soll sie dann von dem [in Frage stehenden] Fehler frei sein, da er sich dann auf sie bezieht?

Dies ist unrichtig. Denn wenn auch nur eine Umfassung von Gemeinsamkeiten gegeben ist, so wird doch die darin enthaltene Besonderheit genötigt durch das Eigenschaft-des-Subjektes-Sein der Gemeinsamkeit hinsichtlich des zu beweisenden Eigenschaftsträgers erschlossen, da anderenfalls jede Schlußfolgerung aufgehoben würde. So ist es auch hier. Wenn auch das ‚Material-Werkzeug-Dativobjekt-und-Zweck-kennender-Urheber-Sein‘ vom Entstandensein und dem Eine-ungeistige-Materialursache-Haben umfaßt ist, so wird doch, genötigt durch das Eigenschaft-des-Subjektes-Sein, dieses als besonders bestimmt erwiesen. Anderenfalls würde auch die Gemeinsamkeit, die man als umfassend betrachtet, nicht erwiesen sein, da diese ohne Besonderheiten nicht gegeben sein kann und eine andere Besonderheit nicht möglich ist. Wenn daher auch das Geistiger-Urheber-Sein allein Gegenstand der Vyāpti ist, so wird doch dessen Besonderheit, genötigt durch das Eigenschaft-des-Subjektes-Sein, erkannt. Damit erstreckt sich die Schlußfolgerung auch auf die Besonderheit.“⁵⁹

Aus dieser Darstellung des Theorems von der „Nötigung durch das Eigenschaft-des-Subjektes-Sein“ (*pakṣadharmatābalāt*) durch Vāscapati ergibt sich wohl mit Sicherheit, daß dieses, ohne von Trilocana in den erhaltenen Fragmenten ausdrücklich erwähnt zu sein, bereits von diesem entwickelt wurde: Zunächst ist die Abhängigkeit dieser Stelle von dem Fragment Trilocana's unbezweifelbar⁶⁰. Es findet sich in beiden Dar-

⁵⁹ NK, p. 212, 20ff.

⁶⁰ Diese Abhängigkeit findet sich in der viel später geschriebenen Nyāyavārttikatātparyatikā nicht mehr, obwohl dieselbe Diskussion dort wiederkehrt. Vgl. NVTI, p. 600, 17ff.

stellungen wörtlich derselbe Einwand und ebenso ist die Antwort auf diesen Einwand in ihrer Struktur identisch. Hatte Trilocana argumentiert: „Jene Besonderheit, mit der diese (= Gemeinsamkeit, die zu beweisen ist) durch die Abhängigkeit auf Grund des Realen verbunden ist, muß notwendig erkannt werden Denn negierte man diese, dann müßte man auch die Gemeinsamkeit negieren“, so findet sich bei Vācaspati derselbe Gedanke: „Anderenfalls würde auch die Gemeinsamkeit, die man als umfassend betrachtet, nicht erwiesen sein, da diese ohne Besonderheiten nicht gegeben sein kann und eine andere Besonderheit nicht möglich ist.“

Neben dieser grundsätzlichen Identität der beiden Darstellungen, bei der die Tatsache, daß Trilocana der Lehrer Vācaspati's ist, für die Priorität der Darstellung Trilocana's spricht, läßt sich aber noch ein zweiter, mehr systematischer Grund anführen. In der Darstellung Vācaspati's fehlt eine grundsätzliche Ableitung dieses Theorems. Wohl spricht Vācaspati davon, daß die zu beweisende Besonderheit in der Vyāpti der Gemeinsamkeiten enthalten sei (*antarbhāvitaviśeṣaḥ*), und zwar so, daß man sie nicht zurückweisen könne, da diese nicht ohne Besonderheiten gegeben sei. Doch zeigt gerade dieser letzte Gedanke eine Oberflächlichkeit in der Formulierung, daß dies kaum seine ursprüngliche Form sein kann. So wird der tragende Gedanke, die „Abhängigkeit auf Grund des Realen“, durch den Trilocana die Erkenntnis der Besonderheit abgeleitet hatte, überhaupt nicht erwähnt. An ihre Stelle ist der ontologisch ungenau formulierte Satz gesetzt, daß eine Gemeinsamkeit nicht ohne Besonderheiten möglich sei und andere Besonderheiten auszuschließen seien. Sicher ist das eine Weiterentwicklung des Gedankens von Trilocana und nicht die erste Ableitung dieser Lehre.

Außerdem paßt der Gedanke, daß die Besonderheiten in der Vyāpti der Gemeinsamkeiten enthalten seien, überhaupt nicht zur Lehre von der Nötigung durch das Eigenschaft-des-Subjektes-Sein, in der die entscheidende Ausgangsposition gerade die ist, daß die Besonderheit nicht in der Vyāpti der Gemeinsamkeiten enthalten ist. Andererseits trägt Trilocana's Lehre von der „Abhängigkeit auf Grund des Realen“, auf der bei ihm das Theorem von der „Nötigung durch das Eigenschaft-

des-Subjektes-Sein“ beruhen würde, falls die Annahme richtig ist, daß bereits er dieses Theorem entwickelt hat, dieser Schwierigkeit Rechnung. Denn gerade durch die „Abhängigkeit auf Grund des Realen“ kann Trilocana erklären, wieso die Besonderheit erkannt werden kann, ohne Gegenstand des Grundes zu sein, d. h. ohnə in der Vyāpti der Gemeinsamkeiten enthalten zu sein.

Damit scheint aber in der Tat Vācaspati's Darstellung sekundär zu sein und darauf hinzuweisen, daß auch das Theorem von der „Nötigung durch das Eigenschaft-des-Subjektes-Sein“ von Trilocana entwickelt wurde und nicht nur die Lehre von der „Abhängigkeit auf Grund des Realen“, welche Vācaspati offenbar aufgegeben hatte. Damit ist aber die Darstellung von Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha und den damit verbundenen Theoremen abgeschlossen, und es kann nunmehr die Veränderung dieses logischen Systems im Werk Vācaspatimiśra's untersucht werden.

Die Neuformung der Lehre bei Vācaspati

In dem Maße als Trilocana's Lehre und Werk aus den Fragmenten wiedergewonnen wird, erscheint die Abhängigkeit Vācaspati's von seinem Lehrer immer deutlicher. Dies zeigt sich sowohl aus wörtlichen Entlehnungen⁶¹ wie auch aus der Übernahme einer der zentralsten logischen Theorien Trilocana's, nämlich der Lehre vom Svābhāvikasambandha. Dadurch wird Vācaspati zum entscheidenden Zeugen für die Entwicklung dieser Lehre, sofern er nämlich die Lehre vom Svābhāvikasambandha in ihrem Grundgedanken bewahrt, sie aber in einer Weise weiterbildet, die bereits auf die Form dieser Lehre bei Udayana hinweist.

In seiner Nyāyavārttikatātparyāṭikā macht Vācaspati eine Bemerkung, welche die Grundhaltung der Nyāya-Logik wie in einem Brennpunkt zusammenfaßt und bloßlegt: „svābhāvikarūpasampannaṃ hi

⁶¹ ZB. NVTT, p. 484, 25—485, 13 ist ein wörtliches Zitat aus dem Werk Trilocana's vgl. dazu R, p. 128, 1—11. — NK, p. 212, 20ff. ist eine Bearbeitung einer Stelle von Trilocana's Werk, vgl. J, p. 240, 12ff. — Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß die Darstellung des Svābhāvikasambandha bei Vācaspati stark von der Darstellung bei Trilocana beeinflusst ist. Vgl. NVTT, p. 165, 4—167, 7 mit J, p. 161, 23—26.

pramāṇaṅ tattvajñānarūpaphalāya kalpate na kalpitarūpasampadā, tasyāḥ sarvatra sulabhatvād iti. tattvaviṣayatvaṃ cānumānasyopapādayiṣyate.“ — „Das Erkenntnismittel [der Schlußfolgerung] wird als für eine objektive Erkenntnis [geeignet] betrachtet, wenn es versehen ist mit der Form des Wesens [der Dinge] und nicht, wenn ihm eine nur vorgestellte Form zukommt. Denn diese ist überall leicht zu erlangen. Auch wird gelehrt werden, daß die Schlußfolgerung einen objektiven Gegenstand besitzt.“⁶²

Dies bedeutet so wie bei Trilocana eine Absage an die buddhistische Lehre, daß der Gegenstand der Schlußfolgerung die Vorstellung sei, und die ausdrückliche Forderung, daß die Schlußfolgerung mit dem objektiven Wesen (*svābhāvah*) der Dinge arbeiten müsse. Es deutet sich daher hier die Grundauffassung Trilocana's an, daß die Schlußfolgerung in ihrer Schlüssigkeit nur durch einen objektiven Zusammenhang begründet werden kann. Damit scheidet die Auffassung der Vyāpti als Koextension von Klassen für die Interpretation von Vācaspati's Logik aus, weil die Klasse als Einheit immer nur in der Vorstellung gegeben ist. Es muß daher auch für Vācaspati eine intensionale Auffassung der Vyāpti angenommen werden⁶³. Dies wird bekräftigt, wenn Vācaspati die extensionale Formalisierung des logischen Nexus durch Anvaya und Vyatireka⁶⁴ ausdrücklich durch die Lehre vom Svābhāvikasambandha ersetzt — was nur möglich ist, wenn er die Vyāpti wie Trilocana intensional auffaßt —, und diese extensionale Formalisierung lediglich als ein praktisches und fakultatives Schema anerkennt:

na hi vyatireko'stīty eva gamako bhavati, mā bhūd asādhāraṇasyāpi gamakatvaṃ kiṃ tu svasādhyena saha svābhāvikasambandhaśālitayā sā cānvayavyatirekābhyām ivānvayamātreṇāpy upādhirahitena śakyā jñātum

⁶² NVTT, p. 172, 24—173, 1. Die Stelle, auf die hier Vācaspati verweist, ist mir nicht bekannt.

⁶³ Dies ist wichtig festzuhalten, weil es den Anschein haben könnte, daß Vācaspati durch das Aufgeben des *mānasapratyakṣam* als Mittel den Svābhāvikasambandha festzustellen auch Trilocana's intensionale Auffassung der Vyāpti aufgegeben hat.

⁶⁴ Mit anderen Worten, Dignāga's zweites und drittes Merkmal des Grundes, nämlich das Vorhandensein des logischen Grundes im Sapakṣa und sein vollständiges Fehlen im Vipakṣa.

iti kṛtam atra vyatirekeṇa. vipakṣasambhave tu tatrāpi hetuvṛttisaṅkānirākaraṇāya vyatirekagrāhaṇam upāsānīyam iti.“ — „Denn ein [logischer Grund] ist nicht deshalb schlüssig, weil ein Vyatireka gegeben ist — darf doch auch ein logischer Grund, der keinen Anvaya besitzt (= ein logischer Grund der nur einen Vyatireka besitzt) nicht schlüssig sein —, sondern infolge des Versehenseins mit dem Svābhāvikasambandha mit seinem zu Beweisenden; und ein [solcher] kann ebenso gut wie durch Anvaya und Vyatireka auch durch den Anvaya allein erkannt werden, sofern dieser von einer zusätzlichen Bedingung frei ist. Daher ist ein Vyatireka nicht notwendig. Ist aber ein Vipakṣa möglich, dann ist zur Ausschaltung des Zweifels, ob der logische Grund [im Vipakṣa] vorhanden ist, das Feststellen des Vyatireka heranzuziehen.“⁶⁵

Damit hat sich die Lehre vom Svābhāvikasambandha auch für Vācaspati als das entscheidende Theorem enthüllt, auf dem die Schlußfolgerung begründet ist. Dadurch sind die extensionalen Theoreme der Buddhisten für ihn nicht wertlos — schließlich hatte Uddyotakara diese in seinem Nyāyavārttikam, das Vācaspati kommentiert, ebenfalls übernommen — doch sind sie für die Begründung des logischen Nexus in der Schlußfolgerung sekundär geworden. Das, worauf es ankommt und was letztlich auch diesen extensionalen Formalisierungen des logischen Nexus ihre Geltung verleiht, ist der Svābhāvikasambandha: *svabhāvataś ca pratibaddhā hetavaḥ svasādhyena yadi sādhyam antareṇa bhaveyuh, svabhāvād eva pracyaveran iti tarkasahāyā nirastasādhyavyatirekavṛttisandehā yatra dṛṣṭās, tatra svasādhyam upasthāpayanty eva.* — „Wo man logische Gründe beobachtet, die auf Grund des Wesens mit ihrem zu Beweisenden verbunden sind, und bei denen der Zweifel, ob sie im Vipakṣa (sādhyavyatirekaḥ) vorkommen, mit Hilfe des Tarka beseitigt ist, daß sie von ihrem Wesen abweichen müßten, falls sie ohne das zu Beweisende vorkommen würden, dort lassen diese ihr jeweiliges zu Beweisende erkennen.“⁶⁶

Bevor jedoch die Frage beantwortet werden kann, wie Vācaspati's Lehre vom Svābhāvikasambandha aussieht und worin sie sich von jener Trilocana's unterscheidet, muß erst der entscheidende Text aus der

⁶⁵ NVTT, p. 173, 3—8.

⁶⁶ NVTT, p. 167, 5—7.

Nyāyavārttikatātparyāṭikā herangezogen werden, in dem seine Lehre mit mehr Details dargelegt ist:

tasmād yo vā sa vāstu sambandhaḥ, kevalaṃ yasyāsau svābhāviko niyataḥ sa eva gamako gamyāś cetaraḥ sambandhīti yujyate. tathā hi dhūmādīnām vahnyādisambandhaḥ svābhāvikaḥ na tu vahnyādīnām dhūmādibhiḥ. te hi vināpi dhūmādibhir upalabhyante. yadā tv ārdrendhanādisambandham anubhavanti, tadā dhūmādibhiḥ saha sambadhyante. tasmād vahnyādīnām ārdrendhanādyupādhiḥ sambandho na svābhāvikaḥ, tato na niyataḥ. svābhāvikaḥ tu dhūmādīnām vahnyādibhiḥ sambandha, upadher anupalabhyamānatvāt kvacid vyabhicārasyādarśanād anupalabhyamānasyāpi kalpanānupapatteḥ, ato niyataḥ sambandho'numānāṅgam. na cādrśyamāno'pi darśanārhatayā sādhakabādhakaprāmāṇābhāvena sandihyamāna upādhiḥ svābhāvikatvaṃ pratibadhnātīti sāmpratam tasmād upādhiṃ prayatnenānviṣyanto'nupalabhamānā nāstīty avagamyā svābhāvikatvaṃ sambandhasya niścīnumaḥ ...

„Mag daher die Verbindung sein, wie dem wolle, einzig und allein jenes Relationsglied, dem eine aus dem Wesen kommende und konstante Verbindung (= Svābhāvikasambandha) zukommt, ist Erschließendes (= logischer Grund), das andere [Relationsglied] ist das zu Erschließende. So ist es richtig. Derart ist nämlich die Verbindung von Rauch usw. mit Feuer usw., nicht aber jene von Feuer usw. mit Rauch usw. Denn dieses wird auch ohne Rauch usw. beobachtet. Wenn dieses aber in Verbindung mit feuchtem Brennholz beobachtet wird, dann ist dieses auch mit Rauch usw. verbunden. Darum ist die Verbindung von Feuer usw. [mit Rauch usw.] durch das feuchte Brennholz usw. als bedingende Bestimmung hervorgerufen, kommt nicht aus dem Wesen und ist daher nicht konstant. Die Verbindung von Rauch usw. mit Feuer usw. aber kommt aus dem Wesen, weil eine bedingende Bestimmung nicht wahrgenommen wird, weil man nirgends ein Getrennt-Vorkommen [der beiden Relationsglieder] beobachtet, und weil man ein solches, das nicht wahrgenommen würde, nicht vorstellen kann. Daher ist diese konstante Verbindung das die Schlußfolgerung [begründende] Glied. Auch kann eine bedingende Bestimmung, von der man zweifelt, [ob sie vorhanden ist], obwohl sie nicht zu sehen ist, wegen des Fehlens eines beweisenden und ausschließenden Erkenntnismittels — ist sie doch nicht feststell-

bar — das Zum-Wesen-Gehören [der Verbindung] nicht aufheben. Dies ist richtig Daher stellen wir fest, daß eine Verbindung zum Wesen gehört, wenn wir uns bemüht haben, eine zusätzliche Bedingung zu suchen und wir, wenn eine solche nicht festgestellt wurde, zur Erkenntnis gekommen sind, daß es eine solche nicht gibt ...“⁶⁷

Bei aller grundsätzlichen Übereinstimmung mit Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha, zeigt sich eine gewisse Umformung der Lehre. Obgleich es bei der unzulänglichen Materiallage durchaus möglich ist, daß gewisse neu scheinende Gedanken bereits bei Trilocana vorgekommen sind, oder auf einen seiner Zeitgenossen zurückgehen, wird man diese doch am besten Vācaspati selbst zuschreiben, da z. B. Jñānaśrī-mitra in seiner Vyāpticarcā Vācaspati's Darstellung des Svābhāvikasambandha jener Trilocana's gegenüberstellt. Dies wäre aber sehr ungewöhnlich, wenn die wesentlichen Gedanken dieser Darstellung auf einen anderen Naiyāyika oder auf Trilocana zurückgingen.

Die Umformung dieser Lehre äußert sich in einem Zurücktreten des ontologischen Aspektes des Svābhāvikasambandha. War dieser bei Trilocana noch deutlich als eine innere und objektive Beziehung zwischen Gemeinsamkeiten (*sāmānyam*) erschienen, so ist dies bei Vācaspati nirgends mehr ausgesprochen, sondern nur mehr als selbstverständlicher Hintergrund der Lehre vorausgesetzt. Der einzige deutliche Hinweis auf die ontologische Fundierung des Svābhāvikasambandha findet sich bei Vācaspati in einer gegnerischen Formulierung: *yady ucyeta na bhāvasvabhāvāḥ paryanuyoḥyāḥ, tasmād anyatvāviśeṣe'pi kimcid eva kāraṇam kāryam ca kimcid ...*⁶⁸. Diese Forderung, daß das Wesen (*svabhāvaḥ*) der Dinge nicht mehr in Frage gestellt werden dürfe, ist wohl nur sinnvoll — will man darin nicht eine philosophische Platttheit sehen — wenn man sie so versteht, daß der „Inhalt“ jener Gemeinsamkeit, die ein bestimmtes Etwas zu diesem Etwas macht (dies scheint der Sinn von *svabhāvaḥ* zu sein), unveränderlich und vorgegeben ist, weil

⁶⁷ NVTT, p. 165, 4—15 und 24—25.

⁶⁸ „Wenn gesagt werden sollte, daß das Wesen der Dinge nicht in Frage gestellt werden darf, und darum etwas Ursache ist und etwas (anderes) Wirkung, auch wenn es hinsichtlich der Andersheit keinen Unterschied gibt,“ NVTT, p. 166, 4—6.

dieses Etwas sonst aufhören würde, dieses Etwas zu sein. Hat man daher den „Inhalt“ dieser Gemeinsamkeit erkannt, dann ist die Frage, warum ein bestimmtes Etwas so ist und nicht anders, sinnlos.

Mit dem Zurücktreten des ontologischen Aspekts des Svābhāvika-sambandha ist gegeben, daß dieser nicht so sehr positiv als eine notwendige, inhaltliche Beziehung zwischen Gemeinsamkeiten erscheint, sondern negativ als eine Verbindung, die von einer bedingenden Bestimmung frei ist (*upādhirahitaḥ*). Allerdings erscheint dieser Gedanke bereits bei Trilocana. Damit verlagert sich aber das Hauptgewicht der Darstellung vom Problem, wie eine Wesensverbindung zwischen Gemeinsamkeiten positiv erkannt werden kann (bei Trilocana gelöst durch die Wahrnehmung durch das Denkkorgan und der Nichtwahrnehmung), auf das Problem, wie das Fehlen einer zusätzlichen Verbindung mit Sicherheit festgestellt werden kann.

Auch in diesem Punkt der Lehre hat sich bei Vācaspati eine kaum merkliche Veränderung vollzogen. Trilocana hatte das Fehlen einer bedingenden Bestimmung (*upādhiḥ*) durch die Nichtwahrnehmung (*anupalabdhiḥ*) im Sinne Dharmakīrti's nachgewiesen und dadurch den Zweifel behoben, daß der logische Grund auch im Vipakṣa, d. h. ohne sein zu Beweisendes vorkommen könnte⁶⁹. Vācaspati hatte, soweit sich aus seiner Darstellung erschließen läßt, die Nichtwahrnehmung im Sinne Dharmakīrti's aufgegeben. Hatte er vielleicht erkannt, daß diese Nichtwahrnehmung (*anupalabdhihetuḥ*) selbst auch ein logischer Grund war, wenn sie die Nichtexistenz einer zusätzlichen Bedingung beweisen sollte, und daß diese daher nicht zur Sicherung des logischen Nexus, den sie ihrerseits voraussetzte, verwendet werden durfte? Es muß dies eine Vermutung bleiben, jedenfalls hat bei Vācaspati die Nichtwahrnehmung der zusätzlichen Bedingung nicht mehr den dharmakīrtischen Sinn wie bei Trilocana, sondern ist das einfache Nicht-Sehen dieser Bedingung, woraus eigentlich noch nicht notwendig folgen würde, daß eine solche Bedingung nicht existiert.

Um dies zu zeigen, weist Vācaspati nach, daß, falls keine bedingende Bestimmung (*upādhiḥ*) festgestellt werden konnte, ein Zweifel, ob es

⁶⁹ *hetor vipakṣaśaṅkānivartakam pramāṇam upalabdhi-lakṣaṇa-pratopādhi-rahahetur anupalambhākhyam pratyakṣam eva. J, p. 161, 25—26.*

nicht eine solche gäbe, die der Wahrnehmung nicht zugänglich wäre, nicht möglich sei. Denn für die Annahme einer solchen würde jedes Erkenntnismittel fehlen, und ein Zweifel wäre, sofern dieser eine frühere Erkenntnis und damit eine Erinnerung voraussetzte, in einem solchen Falle gar nicht möglich ⁷⁰. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Gedanke, daß es für die Annahme einer bedingenden Bestimmung, die grundsätzlich nicht wahrnehmbar ist, weder ein positives noch ein ausschließendes Erkenntnismittel gäbe, und daher eine solche Annahme sinnlos und nicht möglich ist. Tatsächlich ist eine bedingende Bestimmung nur Quelle eines logischen Fehlers, wenn sie eine Bedingung für die Beziehung zwischen zwei Gemeinsamkeiten ist, die nicht unveränderlich mit einer dieser Gemeinsamkeiten verbunden ist. Ist sie aber nur gelegentlich mit einer der Gemeinsamkeiten verbunden, dann muß bei ihrem Fehlen ein Abweichen des logischen Grundes und damit die Tatsache des Vorhandenseins einer bedingenden Bestimmung erkannt werden. Dieser Gedanke, obwohl nicht mit allen Implikationen ausgeführt, ist deshalb so bemerkenswert, weil er in nicht formalisierter Weise einen Gedankengang Udayana's vorweg nimmt ⁷¹.

Der Svābhāvikasambandha, der auf diese Weise als von einer zusätzlichen Bedingung faktisch frei erkannt ist, erhält die notwendige Geltung als Gesetz, durch einen Tarka, der sich in ähnlicher Form bereits bei Trilocana ⁷² findet: „Wären logische Gründe, die mit ihrem zu Beweisenden durch einen Svābhāvikasambandha verbunden sind, ohne ihr zu Beweisendes gegeben, dann würden sie von ihrem Wesen (*svabhāvaḥ*) abweichen.“ ⁷³ Dieser Tarka scheint zunächst eine Art *petitio principii* zu sein, da er mit dem Svābhāvikasambandha arbeitet, den er erst in seiner Notwendigkeit ausweisen sollte.

Hält man sich aber vor Augen, daß der Svābhāvikasambandha eine Beziehung ist, welche allein auf dem „Wesen“ (*svabhāvaḥ*) des Beweisenden und zu Beweisenden beruht, und daß dieses „Wesen“ nichts anderes als eine Gemeinsamkeit (*sāmānyam*) ist, so wird der Gedanke deutlich.

⁷⁰ NVTT, p. 165, 14—23.

⁷¹ Cf. p. 169ff. dieser Arbeit.

⁷² J, p. 161, 24f.

⁷³ NVTT, p. 167, 4—7.

Der Tarka hat nicht die Aufgabe, die Zweifelsfreiheit des Svābhāvikasambandha, d. h. das Zum-Wesen-Gehören der zwischen Beweisendem und zu Beweisendem bestehenden Beziehung zu zeigen, sondern hat lediglich nachzuweisen, daß die Beziehung, die auf andere Weise bereits als Svābhāvikasambandha erkannt ist, notwendig und konstant ist.

Die Tatsache, daß es sich bei einer Beziehung um einen zweifelsfreien Svābhāvikasambandha handelt, muß bereits durch die Beobachtung des gemeinsamen Vorkommens von Grund und Folge nachgewiesen, und der Zweifel, ob dieses gemeinsame Vorkommen durch eine bedingende Bestimmung hervorgerufen sein kann, in der beschriebenen Weise behoben sein. Erst dann, wenn man erkannt hat, daß der „Inhalt“ einer Gemeinsamkeit selbst eine andere Gemeinsamkeit als gegeben fordert („inhaltliche Implikation“), ist der Tarka, daß diese Gemeinsamkeit aufhören würde, sie selbst zu sein, wenn sie auch ohne diese andere Gemeinsamkeit gegeben wäre, zwingend. Wenn man dem Trilocana-Fragment, in dem der Nachweis des Svābhāvikasambandha dargestellt ist ⁷⁴, glauben darf, scheint es, daß die deutliche Formulierung dieses Tarka, wie sie Vācaspati gibt, bei Trilocana noch nicht vorliegt und diese daher ein Ergebnis der Entwicklung der Lehre durch Vācaspati sein dürfte.

Aus dem, was bisher über die Funktion des Tarka gesagt wurde, zeigt sich deutlich die Bedeutung, welche der Beobachtung für das Erkennen des Svābhāvikasambandha zukommt. In diesem Punkte hat Vācaspati die vielleicht einschneidendste Umformung vorgenommen. Diese Umformung wird vor allem bei der Erörterung der Frage sichtbar, durch welches Erkenntnismittel der Svābhāvikasambandha erkannt werden kann. Trilocana hatte gelehrt, daß dieser durch eine Einsicht des Denkorgans, das durch eine mehrfache Beobachtung unterstützt ist, beinahe „intuitionalistisch“ in einer Art „Wesensschau“ erkannt werden könne. Vācaspati wählt eine andere Lösung der Frage, indem er die Einsicht des Denkorgans als Erkenntnismittel für den Svābhāvikasambandha aufgab und die gewöhnlichen Erkenntnismittel an ihre Stelle setzte. Der entscheidende Text in der Nyāyavārttikatātparyāṭikā lautet:

⁷⁴ J, p. 161, 17—26.

kena punaḥ pramānena svābhāvikaḥ sambandho gr̥hyate? pratyakṣa-sambandhiṣu pratyakṣeṇa yadā tāvat prathamam vahnidhūmayoḥ sārdrendhanayoḥ sambandham paśyati, tadā dvayor api kiṃ svābhāvikaḥ sambandha aupādhiko vā na śakyaṃ `nirdhārayitum. tatra vahner anārdrendhanasya vinā dhūmam ayogolakādaḥ darśanād ārdrendhanopādhir asya dhūmena sambandho na tu svābhāvikaḥ iti niścīyate. tad idam avadhāraṇam na mānasam tasmād abhijñātamaṇibhedatattvavadbhūyodarśanajanitasamskārasahitam (v. l. sahāyam J. p. 163) indriyam eva dhūmādīnām vahnnyādibhiḥ svābhāvikasambandhagrāhiti yuktaṃ paśyāmaḥ. evaṃ mātāntaraviditasambandhiṣu mātāntarāṇy eva yathāsvam bhūyodarśanasahāyāni svābhāvikasambandhagrahaṇe pramānāny unnetavyāni.

„Durch welches Erkenntnismittel wird der Svābhāvikasambandha erkannt? — Wenn es sich um sinnlich wahrnehmbare Relationsglieder handelt, durch die Wahrnehmung Wenn man das erste Mal die Verbindung zwischen einem Rauch und einem Feuer, die mit feuchten Brennholz gemacht sind, sieht, ... kann man nicht entscheiden, ob die Verbindung zwischen diesen beiden auf dem Wesen oder auf einer bedingenden Bestimmung beruht. Da man dann aber im Falle einer glühenden Eisenkugel usw. ein Feuer, das nicht mit feuchtem Brennholz gemacht ist, ohne Rauch beobachtet, erkennt man, daß die Verbindung dieses Feuers mit dem Rauch das feuchte Brennholz als bedingende Bestimmung besitzt, aber nicht auf dem Wesen [des Feuers] beruht Diese Erkenntnis geschieht jedoch nicht durch das Denkorgan Darum betrachten wir es als richtig, daß wie beim Erkennen der Art einer bestimmten Perle allein die sinnliche Wahrnehmung, unterstützt durch die psychischen Engramme, die aus öfterem Sehen entstanden sind (= Erfahrung), den Svābhāvikasambandha des Rauches usw. mit dem Feuer usw. erkennt. Ebenso sind bei Beziehungsgliedern, die durch andere Erkenntnismittel erkannt sind, eben diese Erkenntnismittel, jeweils unterstützt durch öfteres Sehen, als Mittel, den Svābhāvikasambandha zu erkennen, anzuführen.“⁷⁵

Die auffallendste und eindeutigste Veränderung, die Vācaspati an

⁷⁵ NVT, p. 166, 8—167, 4.

Trilocana's Lehre vom Svābhāvikasambandha vorgenommen hatte, war wohl die Ablehnung der „Einsicht durch das Denkkorgan“ (*mānasa-pratyakṣam*) als Mittel, den Svābhāvikasambandha festzustellen. Damit hatte er den intuitionalistischen Zug von Trilocana's Lehre aufgegeben und an seine Stelle ein mehr empirisches Verfahren gesetzt. Doch ist auch dieses stets vor dem Hintergrund der Lehre von den Gemeinsamkeiten zu sehen und schließt damit die Ansicht ein, daß eine objektive Wesenserkenntnis dem menschlichen Geist möglich ist.

Im Prinzip hatte sich aber nicht viel geändert. Hatte Trilocana gelehrt, daß das Denkkorgan unterstützt durch mehrfache Beobachtung, (*bhūyodarśanasahāyena manasā*) den Svābhāvikasambandha erkenne, so lehrte Vācaspati nunmehr, daß ihn jedes Erkenntnismittel, unterstützt durch mehrfache Beobachtung (*bhūyodarśanasahāyāni . . . pramāṇāni*) erkennen könne. Verändert hatte sich lediglich der Weg, wie man zu einer Erkenntnis des Wesens (*svabhāvaḥ, sāmānyam*) und damit zu einer Erkenntnis des Svābhāvikasambandha gelangen konnte.

Vācaspati lehrt, daß die Erfahrung zur Erkenntnis des Svābhāvikasambandha führe, indem sie eine immer comprehensivere Erkenntnis des Wesens vermittelt, bis eine volle Erkenntnis des Wesens und damit die Erkenntnis der mit diesem Wesen gesetzten Abhängigkeit von einem anderen Wesen erworben ist. Dies wird von ihm zwar nicht ausdrücklich formuliert, doch weist der Vergleich mit der Erkenntnis einer Perle in diese Richtung. Auch die Erkenntnis einer Perle wird nur durch die Erfahrung und das immer wieder Beobachten verschiedener Perlen zu einer gesicherten und untrüglichen. Dieselbe Auffassung findet sich später bei Udayana ausdrücklich erwähnt. Wenn man nun auf diese Weise das Wesen (*svabhāvaḥ*) eines Dinges erkannt hat und sich gezeigt hat, daß seine Abhängigkeit (*sambandhaḥ, pratibandhaḥ*) vom Wesen eines anderen durch nichts anderes bedingt ist, als durch eben es selbst, dann kann mit Sicherheit gesagt werden, daß diese Abhängigkeit zu diesem Wesen gehört ⁷⁶. Ist dies aber der Fall, dann kann durch den

⁷⁶ Dieses alleinige Annehmen der Erfahrung und der gewöhnlichen Erkenntnismittel als Möglichkeit, einen Svābhāvikasambandha zu erkennen, scheint letztlich der Grund dafür zu sein, daß seit Vācaspati die Formulierung des Svābhāvikasambandha als einer Beziehung, die durch keine bedingende

oben genannten Tarka gezeigt werden, daß diese Abhängigkeit konstant und notwendig ist, solange es sich um dieses selbe allgemeine Wesen handelt. Mit dieser Modifizierung von Trilocana's Lehre hatte Vācaspati zwar die intuitionalistisch gewonnene Gewißheit, die Trilocana durch seine „Wahrnehmung durch das Denkorgan“ zu erreichen glaubte, aufgegeben, dafür aber die Schlußlehre ein für allemal ausschließlich auf den Boden der Wirklichkeitserkenntnis durch die normalen Erkenntnismittel gestellt.

Die Gestalt der Lehre bei Udayana

Die volle Ausformung innerhalb des alten Nyāya erhält die Lehre vom Svābhāvikasambandha im Werk Udayana's. Es ist hier nicht möglich, diese Lehre in ihrer vollen historischen Konkretheit zu beschreiben, doch muß der Versuch gemacht werden, sie wenigstens in ihren Grundzügen zu skizzieren, soll die bereits bei Vācaspati ange deutete Richtung der Entwicklung voll sichtbar werden. Als Ausgangspunkt dieser Skizze mag ein kurzer Abschnitt aus Udayana's *Ātmatattvavivekaḥ* dienen:

Kaḥ punar ayaṃ pratibandhaḥ? svābhāvikasambandhaḥ. kaḥ svabhāvārthaḥ? nirupādhitvam. kaḥ punar upādhiḥ? sādhyaprayojakaṃ nimitātantaram. kiṃ vāsya lakṣaṇam? sādhanāvvyāpakatve sati sādhyavyāpakatvam. katham punar evamlakṣaṇako'rthah pratyetyavyo nirākartavyo veti? viparyayāvirodhābhākābhyām. kiṃ bādhakam? anvayavyatirekaviśayabhūyodarśanasāhāyyakam ācāran anuttaras tarkaḥ. sa ca pañcavidho'pi kvacid vyabhicāram nirācaksāṇaḥ kvacit tannibandhanam upādhiṃ avadhūnayan saḥyāibhavatīti phalato na kaścid viśeṣaḥ . . .

„Was ist nun diese [logische] Verbindung? — Die Abhängigkeit auf Grund des Wesens. — Was ist mit „Wesen“ gemeint? — Das Freisein von einer bedingenden Bestimmung. — Was ist eine bedingende Bestimmung? — Ein anderer [zusätzlicher] Grund, der zum zu Beweisenden hinführt. — Und was ist ihr Kennzeichen? — Umfassen des zu Beweisen-

Bestimmung (*upādhiḥ*) hervorgerufen ist, stärker in den Vordergrund tritt. Das Fehlen einer bedingenden Bestimmung war unter diesen Umständen leichter festzustellen, als die positive innere Abhängigkeit.

den beim Nichtumfassen des Beweisenden. — Wie kann man etwas derart Bestimmtes erkennen beziehungsweise ausschließen? — Durch das Nicht-im-Widerspruch-Stehen [des logischen Grundes] mit dem Gegenteil [des zu Beweisenden wird es erkannt] und durch ein ausschließendes Argument [ausgeschlossen]. — Was ist ein ausschließendes Argument? — Der Tarka, welcher unwidersprochen ist und sich der Hilfe einer wiederholten Beobachtung bedient, die sich auf das gemeinsame Vorkommen beziehungsweise Fehlen [von Beweisendem und zu Beweisendem] richtet. Auch wenn dieser fünffach ist, so ist er doch wieder ein einziger, sofern er ein irgendwo Abweichen [des logischen] Grundes zurückweist beziehungsweise dessen Grund, die bedingende Bestimmung, ausschaltet. Denn im Endeffekt besteht kein Unterschied.“⁷⁷

Mit diesen wenigen Sätzen ist Udayana's Lehre vom Svābhāvika-sambandha in ihrer wesentlichen Struktur charakterisiert. Dabei fallen vor allem drei Umstände ins Auge: (a) Das Untergeordnetsein der mehrfachen Beobachtung unter den Tarka; (b) die deutlich definierte und formalisierte Lehre von der bedingenden Bestimmung (*upādhiḥ*) und schließlich (c) die entscheidende Bedeutung des Tarka. Bevor jedoch diese Eigenheiten von Udayana's Lehre untersucht werden können, müssen zwei allgemeine Eigenheiten erwähnt werden, welche Udayana's Schlußlogik ihr charakteristisches Gepräge geben.

Die Schlußlogik Udayana's ist so wie jene Trilocana's und Vācaspati's grundsätzlich intensional, auch wenn gewisse Formalisierungen den Gedanken an extensionale Theoreme nahelegen. Dies zeigt schon der Begriff des Svābhāvikasambandha selbst, bei dem es sich ganz im Sinne der bisherigen Tradition um eine inhaltliche Beziehung von Gemeinsamkeiten (*sāmānyam*) handelt, auch wenn er bei Udayana durch das Von-einer-bedingenden-Bestimmung-Freisein bestimmt wird. Diese negative Charakterisierung des Svābhāvikasambandha ist keine Neuerung. Neu ist lediglich die ausschließliche Verwendung dieser Bestimmung. Ihr negativer Charakter kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich beim Svābhāvikasambandha tatsächlich um eine inhaltlich erfüllte Beziehung handelt. Ist nämlich eine Abhängigkeit

⁷⁷ ATV, p. 403, 9—405, 1.

zwischen Gemeinsamkeiten frei von einer diese Abhängigkeit bedingenden Bestimmung, dann kann dies nur bedeuten, daß die Abhängigkeit in den betreffenden Gemeinsamkeiten selbst begründet sein kann. Der intensionale Charakter von Udayana's Schlußlogik zeigt sich außerdem in der Lehre von der bedingenden Bestimmung (*upādhiḥ*), die eine inhaltliche Einschränkung einer Gemeinsamkeit durch eine zusätzliche Bestimmung darstellt, eine zusätzliche Bestimmung, welche Bedingung dafür ist, daß die eingeschränkte Gemeinsamkeit von einer anderen Gemeinsamkeit inhaltlich abhängt, oder abzuhängen scheint. Wenn daher Udayana Begriffe wie Umfassung (*vyāptiḥ*), Umfassendes (*vyāpakam*), zu Umfassendes (*vyāpyam*) u. ä. verwendet, so sind diese grundsätzlich intensional zu verstehen, im Sinne von Beziehungen zwischen Inhalten von Gemeinsamkeiten (inhaltliche Implikation) und nicht im Sinne von Beziehungen zwischen Klassen von Individuen (extensionale Implikation).

Ein zweiter allgemeiner Zug von Udayana's Schlußlogik ist das Inerscheintreten einer von der buddhistischen Art abweichenden Formalisierung, welche man bei seinen Vorgängern noch kaum findet⁷⁸. Diese Formalisierung wird dadurch ermöglicht, daß Udayana logisch relevante Sachverhalte nicht sosehr ihrem „Wesen“ nach definiert, als vielmehr durch die ihnen zukommende logische Funktion. Dies zeigt sich zum Beispiel beim zentralen Begriff des Svābhāvikasambandha, dessen „Wesen“ nicht weiter erörtert wird, sondern der rein negativ durch das Fehlen einer bedingenden Bestimmung (*nirupādhitvam*) bestimmt wird. Dadurch wird der entscheidende Begriff der bedingenden Bestimmung (*upādhiḥ*) allein Kriterium für das Gegebensein, beziehungsweise Nicht-Gegebensein eines Svābhāvikasambandha, und es verlagert sich die Frage seiner Feststellung von der erkenntnistheoretischen auf die logische Ebene.

Auch der bereits erwähnte zweite zentrale Begriff von Udayana's

⁷⁸ Leider fehlen die Werke anderer Naiyāyikas aus der Zeit Udayana's und sind Werke seiner Vorgänger außer der Nyāyavārttikatātparyāṭikā, der Nyāyamañjarī und dem Nyāyasāraḥ Bhāsarvajna's nicht erhalten, beziehungsweise nicht publiziert. Aus diesem Grunde muß die Zuschreibung dieser Formalisierung an Udayana hypothetisch bleiben.

Schlußlogik, die bedingende Bestimmung (*upādhiḥ*), wird nicht in seinem „Wesen“ definiert, sondern durch eine formallogische Funktion bestimmt. Zwar gibt Udayana von diesem Begriff auch eine Art „Wesensdefinition“, nämlich *sādhyaprayojakaṃ nimittāntaram*, doch ist die funktionelle Bestimmung *sādhanāvvyāpakatve sati sādhyavyāpakatvam* jene, mit der Udayana arbeitet ⁷⁹.

Ganz im Sinne dieser Formalisierung, ist auch die von Udayana bevorzugte Methode, den Zweifel hinsichtlich des Freiseins einer logischen Verbindung (*pratibandhaḥ, sambandhaḥ*) von einer bedingenden Bestimmung zu beheben. Diese Methode ist nämlich nicht eigentlich die Nichtwahrnehmung, sondern der Tarka, welcher „die Form einer unerwünschten Folge hat, [die sich] gestützt auf die Kraft der Vyāpti [ergibt].“ ⁸⁰ Durch diese Formalisierungen und die an Stelle einer besonderen Erkenntnisart getretene formale Argumentationsstruktur zum Nachweis des Svābhāvikasambandha ist es Udayana gelungen, ein System der Schlußlogik zu entwickeln, aus dem die nicht-logischen Aspekte weitgehend ausgeschaltet sind, und das die abschließende Form der Lehre von Svābhāvikasambandha im alten Nyāya darstellt.

Die neue historische Gestalt dieser Lehre zeigt sich jedoch erst bei näherer Betrachtung. Als erstes mag jener Umstand untersucht werden, daß in der erwähnten Darstellung des Svābhāvikasambandha durch Udayana die mehrfache Beobachtung (*bhūyodarśanam*) dem Tarka untergeordnet und die Nichtwahrnehmung einer bedingenden Bestimmung nicht mehr ausdrücklich erwähnt wird und somit offenbar nicht mehr das entscheidende Mittel ist, den Zweifel hinsichtlich des Freiseins einer logischen Beziehung von einer bedingenden Bestimmung (*upādhiḥ*) zu beheben.

Ist dies nur auf die Kürze der Darstellung zurückzuführen oder ist dies eine charakteristische Entwicklung der Lehre bei Udayana? Jedenfalls kann gesagt werden, daß die Nichtwahrnehmung einer bedingenden Bestimmung für die Lehre Udayana's in seinen beiden älteren Werken, nämlich *Ātmatattvavivekaḥ* und *Nyāyakusumāñjaliḥ*, nicht

⁷⁹ ATV, p. 403, 11–12.

⁸⁰ ATV, p. 235, 1.

charakteristisch ist. Sie fehlt in der Svābhāvikasambandha-Darstellung beider Werke ⁸¹. Es kann sein, daß die Nichtwahrnehmung in ihnen, wie in der späteren Tātparyapariśuddhiḥ als Teilfunktion der mehrfachen Beobachtung (*bhūyodarśanam*) gedacht ist ⁸², doch hat sie jedenfalls nicht mehr wie bei Trilocana und Vācaspati — bei letzterem noch verbunden mit dem Nachweis der Unmöglichkeit der Annahme einer nicht wahrnehmbaren bedingenden Bestimmung — die entscheidende Bedeutung für die Behebung des Zweifels hinsichtlich des Vorliegens eines Svābhāvikasambandha.

Merkwürdigerweise findet sich aber die Nichtwahrnehmung einer bedingenden Bestimmung, wie bereits angedeutet, in Udayana's Tātparyapariśuddhiḥ, einem Kommentar zu Vācaspati's Nyāyavārttikatātparyatikā, ausführlich behandelt. Nun wird die Nichtwahrnehmung einer bedingenden Bestimmung in diesem Spätwerk Udayana's als eine Teilfunktion der mehrfachen Beobachtung (*bhūyodarśanam*) gesehen, und es wird ausdrücklich gesagt, daß der Tarka geeigneter sei, die Befürchtung, es könnte doch eine nicht beobachtete bedingende Bestimmung geben, zu beseitigen. „Siegreich bleibt der Tarka, der geeigneter ist [als die Nichtwahrnehmung] zur Ausschaltung der Befürchtung, [es könnte eine unsichtbare bedingende Bestimmung geben].“ ⁸³ Es scheint daher richtig anzunehmen, daß es sich hier nicht um eine Entwicklung von Udayana's Anschauungen handelt, sondern daß Udayana in seiner Tātparyapariśuddhiḥ nur im Anschluß an Vācaspati's Darstellung die Nichtwahrnehmung einer bedingenden Bestimmung so breit behandelt, und nicht wegen seinem Gedankensystem immanenter Gründe. Wenn daher diese Darstellung der Nichtwahrnehmung einer bedingenden Bestimmung auch nicht typisch scheint für Udayana's Lehre vom Svābhāvikasambandha, insofern sie nämlich im Grunde für diese Lehre nicht notwendig ist, so ist sie doch typisch für die Art seines logischen Arbeitens und bietet eine logisch formalisierte Ableitung der Unmöglichkeit einer grundsätzlich nicht empirisch feststellbaren bedingenden Bestimmung. Sie soll daher an erster Stelle behandelt werden, bevor

⁸¹ ATV, p. 406, 9ff. und NKM, p. 341, 6ff.

⁸² NVTP, p. 702, 2.

⁸³ NVTP, p. 695, 7.

die eigentliche Lehre Udayana's vom Svābhāvikasambandha dargestellt wird.

Bei Vācaspati hieß es, daß eine logische Verbindung dann als Svābhāvikasambandha zu betrachten sei, wenn man eine sie bedingende Bestimmung trotz angestregten Suchens (*upādhiṃ prayatnenānviśyantah*) nicht gefunden und daher erkannt habe, daß es eine solche bedingende Bestimmung nicht gäbe ⁸⁴. Diese Stelle aus Vācaspati's Tātparyaṭikā kommentiert Udayana und greift für seine Argumentation letztlich den von Vācaspati nicht weiter ausgeführten Gedanken auf, daß eine grundsätzlich nicht empirisch feststellbare bedingende Bestimmung nicht möglich ist ⁸⁵:

tad ayaṃ saṃkṣepaḥ. vyabhicāra eva pratibandhābhāvah, upādher eva vyabhicārasaṅkā, pramāṇaniścita evopādhitvena saṅkanīyaḥ. sādhanesopādhiḥ sādhye nirupādhir eva upādhitvena niśceyaḥ, ato'nyas cānyathā tveneti. pramāṇaparidrṣṭeṣu eva kaścid upādhir bhāviśyatīty ata aha prayatneneti.

ayam prayatnārthaḥ. pratyakṣopalambhās tāvad योग्यनूपालब्धेर eva nirastāḥ. pramāṇāntaraparidrṣṭānām api vyāpakānām upādhitve vahneḥ sarvatrikatvaprasaṅgaḥ. avyāpakānām api nityānām upādhitve vahneḥ sadānuvrttiprasaṅgaḥ. anityās trividhāḥ. ubhayāvyabhicāriṇa, anyatarāvyabhicāriṇa, ubhayavyabhicāriṇaḥ. tatra prathamadvitīyā ^{85a} upādhilakṣaṇābhāvād eva nopādhyayaḥ. anyatarāvyabhicāriṇas ca dvividhāḥ. dhūmamātrāvyabhicāriṇo vahnimātrāvyabhicāriṇas ca. tatra pūrve pūrvavat. vahnimātrāvyabhicāriṇo'pi dvividhāḥ. vyāpyamātrarūpā ubhaya-rūpās ceti. pūrvavad eva pūrve. ubhayarūpās tu sāmagrītaḥ, nāpi pare vidyante ^{85b}. sā ca na kvacid upādhir dhūmasya vahnineva tayāpi svabhāvasambandhāt, vahnījananasāmagryām vahner apy antarbhāvāc ca. . . .

⁸⁴ NVTT, p. 165, 24—25.

⁸⁵ NVTT, p. 165, 12—13. Vgl. auch p. 160 dieser Arbeit.

^{85a} In der Ausgabe der NVTP wird die Variante *prathamadvitīyāḥ* angegeben, der die vorliegende Übersetzung folgt. Die Parallelstelle in der Kiraṇāvalī (Benares Sanskrit Series, Benares 1919, p. 301, 6f.) liest hingegen *ubhayāvyabhicāriṇaḥ, ubhayavyabhicāriṇaḥ, anyatarāvyabhicāriṇas ceti* und daher auch *prathamadvitīyāḥ*.

^{85b} Hier bietet der Text der Kiraṇāvalī die bessere Lesart *sāmagrīto'pare na vidyante*, der die vorliegende Übersetzung folgt.

... . . . *ata evopādhim apy apasyanto virodhipramānasadasadbhāvaniścayavyagratayā muhūrtam anumitau vilambāmahe. tad eva sarvathopādhyānupalambhāt tadabhāvaniścayo yathā dhūmasambandhe tathānyatrāpi draṣṭavyaḥ. tarkaś ca śaṅkānirākaraṇapaṭīyān vijayate.*

So verhält es sich in Kürze: Das Fehlen einer logischen Verbindung ist nur im Falle des Abweichens [des logischen Grundes] gegeben. Die Befürchtung, ein Abweichen [des logischen Grundes könnte möglich sein, ergibt sich] nur auf Grund einer bedingenden Bestimmung. Nur wenn etwas durch Erkenntnismittel festgestellt ist, kann gezweifelt werden, ob es sich um eine bedingende Bestimmung handelt. Festgestellt ist, daß es sich um eine bedingende Bestimmung handelt, wenn diese im Falle des Beweisenden gegeben und im Falle des zu Beweisenden nicht gegeben ist. Eine davon verschiedene ist als andersgeartet zu bestimmen. Nachdem nun eine bedingende Bestimmung nur im Falle von durch Erkenntnismittel Erkanntem gegeben sein dürfte, sagt er ‚mit Anstrengung‘.

Mit dem Gegenstand der Anstrengung [beim Feststellen des Fehlens einer bedingenden Bestimmung] verhält es sich so: Jene [bedingenden Bestimmungen], die der Wahrnehmung zugänglich sind, werden ausgeschlossen, insofern sie, obwohl wahrnehmbar, nicht wahrgenommen werden.

Auch beim Bedingende-Bestimmung-Sein solcher, die durch andere Erkenntnismittel erkannt werden, [ergibt sich ein Ausschluß]; bei solchen, die allverbreitet sind, würde sich nämlich ergeben, daß das Feuer überall sein müßte. Beim Bedingende-Bestimmung-Sein solcher, die nicht allverbreitet, aber ewig sind, würde sich ergeben, daß sie ständig vom Feuer gefolgt sein müßten. Die Nicht-Ewigen aber sind dreifach:

Von beiden (= Beweisendem und zu Beweisendem) nicht abweichend, von einem der beiden nicht abweichend, und von beiden abweichend. Von diesen sind die ersten und die dritten keine bedingenden Bestimmungen, weil ihnen das Merkmal einer bedingenden Bestimmung⁸⁶ fehlt. Jene, die von einem der beiden nicht abweichen, sind zweifach: solche die

⁸⁶ *sādhānāvīpakatve sati sādhyavyāpakatvam.*

vom Rauch als solchem (= beweisender Gemeinsamkeit) nicht abweichen, und solche, die vom Feuer als solchem (= zu beweisender Gemeinsamkeit) nicht abweichen. Von diesen sind die ersten wie früher [keine bedingenden Bestimmungen]. Diejenigen, die vom Feuer als solchem nicht abweichen, sind zweifach: solche, die nur die Form des Umfaßten haben und solche, die beide Formen haben (= die des Umfaßt- und die des Umfassend-Seins). Die ersten sind wie früher [keine bedingenden Bestimmungen]. Jene, die beide Formen haben, finden sich nur als Ganzes (= Gesamtheit der das konkrete Reale konstituierenden Ursachen)⁸⁷. Das Ganze ist aber nirgends eine bedingende Bestimmung, weil auch mit ihm ein Svābhāvikasambandha besteht wie der des Rauches mit dem Feuer, und weil das das Feuer ergebende Ganze auch das Feuer enthält. Und hat man auch keine bedingende Bestimmung gesehen, so zögert man beim Schlußfolgern doch einen Augenblick wegen des Absorbiertseins (*vyagratayā*) durch das Feststellen von Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein einer Erkenntnis des Gegenteils. Dann aber wird auch anderswo die Gewißheit festgestellt wie bei der Verbindung des Rauches, daß es keine bedingende Bestimmung gibt, weil eine solche in keiner Weise beobachtet wird. Der Tarka aber, der zur Ausschaltung der Befürchtung [, es könnte doch eine bedingende Bestimmung geben,] geeigneter ist, erweist sich als überlegen.“⁸⁸

Analysiert man diesen Abschnitt hinsichtlich seines Aufbaues, so gliedert er sich deutlich in drei Teile. Den Beginn bildet eine knappe systematisierende Zusammenfassung der Lehre Vācaspati's, daß eine bedingende Bestimmung grundsätzlich erkennbar sein müsse, und daß eine solche fehlt, wenn sie nicht wahrgenommen wird. Dieser Gedankengang kehrt abschließend im dritten Teil der Stelle wieder, wo aber bereits das für Udayana typische methodische Theorem, der Tarka, erwähnt wird. Als zweiter Teil ist eine systematische Erörterung der Möglichkeit, bedingende Bestimmungen (*upādhiḥ*) auszuschließen, eingeschoben. Diese ist im Grunde die erste in der Nyāya-Literatur bezeugte logische Ableitung des Theorems, daß eine bedingende Bestimmung

⁸⁷ Scil. das mit feuchtem Brennholz gemachte Feuer.

⁸⁸ NVTP, p. 676, 18 + 695, 8.

grundsätzlich nur im empirischen Bereich vorkommen kann und daher grundsätzlich durch die sinnliche Erkenntnis ausgeschlossen werden kann (*pratyakṣopalambhās tāvad yogyānupalabdher eva nirastāḥ*).

Vergleicht man Vācaspati's Lehre mit der Form der Lehre, die ihr Udayana gegeben hat, so zeigt sie zwar die gleiche Grundtendenz, doch wurde sie logisch präziser. Das Berufen auf den „Hausverstand“ oder „common sense“ (*pramāṇīkalokayātram anupālayata yathāderśanam śaṅkanāyam*, NVTT, p. 165, 21) und die psychologische Erklärung des Zweifels (*viśeṣasmṛtyapekṣo hi saṁśayo nāsmṛte bhavati*, NVTT, p. 165, 22) ist für die Ableitung der empirischen Feststellbarkeit einer jeden bedingenden Bestimmung ohne wesentliche Bedeutung geworden. Ausgangspunkt⁸⁹ der Ableitung bei Udayana ist die Feststellung eines Abweichens (*vyabhicārah*) eines bestimmten logischen Grundes, ein Abweichen, welches logisch nur möglich ist, weil die logische Verbindung im Falle des betreffenden logischen Grundes eine zusätzliche Bestimmung enthält (*sādhane sopādhiḥ*), während ihr diese Bestimmung im Falle des zu

⁸⁹ Die Begründung dieses Ausgangspunktes bietet Udayana durch die logische Ableitung des Theorems, daß Abweichen und Nicht-Abweichen des logischen Grundes (*vyabhicāravyabhicārau*) logische Äquivalente sind für das Hervorgerufensein, beziehungsweise Nicht-Hervorgerufensein einer logischen Verbindung durch eine diese bedingende Bestimmung (*aupādhikatvānaupādhikatve*):

„... *svābhāvikaḥ* bedeutet frei von einer bedingenden Bestimmung (*nirupādhiḥ*). Es besteht die notwendige Relation, daß das Hervorgerufensein, beziehungsweise Nicht-Hervorgerufensein durch eine bedingende Bestimmung (*aupādhikatvānaupādhikatve*) umfaßt ist (*vyāpte*) durch das Abweichen, beziehungsweise Nicht-Abweichen [des logischen Grundes] und daß das Abweichen, beziehungsweise Nicht-Abweichen [des logischen Grundes] durch diese umfaßt ist. Diese beiden können nämlich nicht ohne Ursache sein, da sie sonst überall eintreten könnten. [Tatsächlich] werden sie aber mit festen Bereichen beobachtet. Sie können aber auch nicht eine andere Ursache haben, weil sonst, falls ein Nicht-Abweichen (*avyabhicārah*) auch auf Grund des Vorhandenseins einer bedingenden Bestimmung (*sopādheḥ*) gegeben wäre und ein Abweichen (*vyabhicārah*) auf Grund des Nichtvorhandenseins einer solchen (*nirupādeḥ*) keine notwendige Relation bestünde. Würde dem aber so sein, dann müßte auch im Falle der Wirkung und der eigenen Natur ein Abweichen der Ursache und der eigenen Natur (*kāraṇāt-mavyabhicārah*) eintreten.

Daher besteht im Falle einer bedingenden Bestimmung (*upādhiḥ*) notwendigerweise ein Abweichen (*vyabhicārah*) und im Falle des Fehlens

Beweisenden nicht zukommt (*sādhye nirupādhiḥ*)⁹⁰, so zum Beispiel, wenn man von Feuer auf Rauch schließt. Kommt jedoch dem Feuer, als dem logischen Grunde, die zusätzliche Bestimmung „mit feuchtem Brennholz gemacht“ zu, dann kommt zwischen Feuer und Rauch eine Verbindung zustande, die nur durch die zusätzliche Bestimmung bedingt und daher nicht notwendig ist.

Eine solche zusätzliche, bedingende Bestimmung (*upādhiḥ*) kann aber nur endlich (*anityaḥ*) — und zwar dem Raume wie der Zeit nach —, und muß grundsätzlich der sinnlichen Erkenntnis zugänglich sein, da sich alle anderen Möglichkeiten ausschließen lassen. Dieser Ausschluß erfolgt durch eine vollständige Disjunktion der verschiedenen Möglichkeiten bedingender Bestimmungen, von denen die unerwünschten durch Reduktion auf einen Widerspruch ausgeschaltet werden. Diese Reduktion wird für Udayana gerade in den entscheidenden Möglichkeiten, nämlich den endlichen, sinnlich nicht wahrnehmbaren bedingenden Bestimmungen, erst dadurch möglich, daß er die bedingende Bestimmung im allgemeinen rein logisch mit Hilfe der sie charakterisierenden logischen Funktion als *sādhyanāvvyāpakatve sati sādhyavyāpakatvam* bestimmt und formalisiert hatte. Erst dadurch stand ihm ein für die bedingende Bestimmung charakteristisches logisches Schema zu Gebote, zu dem er die verschiedenen Alternativen der Möglichkeit bedingender Bestimmungen durch einen Tarka, denn um einen solchen handelt es sich, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird, in Widerspruch setzen konnte.

Was also Vācaspati in seiner Darstellung mit der kurzen Bemerkung einer bedingenden Bestimmung (*upādhyabhāvaḥ*) notwendigerweise ein Nicht-Abweichen (*avyabhicārah*), und ebenso im Falle eines Abweichens notwendigerweise eine bedingende Bestimmung und im Falle eines Nicht-Abweichens notwendigerweise das Fehlen einer bedingenden Bestimmung.

So ist denn auch dort, wo ein Abweichen gewiß ist, das einer bedingenden Bestimmung Nachlaufen zwecklos, da dieses nur diesen Zweck hat (nämlich zu wissen, ob ein Abweichen gegeben ist). Wo aber ein Abweichen ungewiß ist, muß dies getan werden. Man braucht aber nicht nach Abweichen beziehungsweise Nicht-Abweichen [des logischen Grundes] zu suchen, um eine bedingende Bestimmung oder ihr Fehlen nachzuweisen, da das Untersuchen einer bedingenden Bestimmung oder ihres Fehlens keinen Sinn hat, wenn [einmal] das Abweichen usw. erwiesen ist.“ NVTP, p. 671, 7—673, 2.

⁹⁰ NVTP, p. 683, 1—2.

kvacid vyabhicārasyādarśanād anupalabhyamānasyāpi kalpanānupapatteḥ angedeutet hatte, ohne es näher auszuführen, das hatte Udayana mit Hilfe seiner exakten Definition der bedingenden Bestimmung logisch abgeleitet. Es gab tatsächlich keine Möglichkeit des Vorhandenseins einer bedingenden Bestimmung, die Quelle eines fehlerhaften Schlusses werden konnte und die nicht am Abweichen (*vyabhicāraḥ*) des logischen Grundes erkannt werden konnte. Eine Schwierigkeit scheint jedoch auch bei dieser Ableitung zu bestehen. Wenn man sich vor Augen hält, daß der Svābhāvikasambandha als eine inhaltlich notwendige Beziehung („inhaltliche Implikation“) zweier Gemeinsamkeiten aufgefaßt war, dann erhebt sich die Frage, ob es genügend sein konnte, sich nur auf das empirische Feststellen des faktischen gemeinsamen Vorkommens von Grund und Folge zu verlassen, um eine Beziehung als einen Svābhāvikasambandha, d. h. als eine inhaltlich notwendige Beziehung zu bestimmen. Konnte man sich wirklich darauf verlassen, daß die empirisch-induktiv gewonnene Kenntnis der betreffenden Gemeinsamkeiten vollständig war, und konnte man daher sicher sein, daß eine vorhandene und grundsätzlich feststellbare bedingende Bestimmung (*upādhiḥ*) nicht übersehen worden war? Es ist wahrscheinlich, daß es eine derartige Schwierigkeit war, die Udayana dazu bestimmte, als entscheidende Methode, das Nichtvorhandensein einer bedingenden Bestimmung festzustellen, nicht ihre Nichtwahrnehmung zu betrachten, sondern für den logischen Nachweis des Freiseins der logischen Verbindung von einer bedingenden Bestimmung einen Tarka⁹¹ zu verwenden, und die Nichtwahrnehmung als eine Teilfunktion der diesem untergeordneten mehrfachen Beobachtung zu betrachten. Will man daher Udayana's eigene Auffassung vom Svābhāvikasambandha darstellen, so bietet sich die Untersuchung dieser beiden Theoreme, nämlich der mehrfachen Beobachtung und des Tarka, als geeignetste Methode an.

Welche Funktion besitzt die mehrfache Beobachtung im System von Udayana's Schlußlogik?: *tathā hi prathamatas tāvad bhūyodarśanam kākatāliyanāyavyudāsāya, tataḥ sātatyorddhagatyādīviśeṣāvasāyāya, tata*

⁹¹ Vgl. p. 176ff. dieser Arbeit.

upādhisāṅkānirāsāya. tatra ca na vārasaṅkhyānīyamābhyupayogaḥ, mṛdumadhyātīmātrabuddhibhedena puṃsām vicitraśaktivāt.

„So nämlich [dient] die mehrfache Beobachtung dazu, einen Schluß wie den von der durch eine Kokosnuß erschlagenen Krähe auszuschließen, die Besonderheiten [des logischen Grundes] wie z. B. das beständige Aufsteigen [des Rauches] usw. festzustellen und die Befürchtung [einer möglicherweise vorhandenen bedingenden Bestimmung] zu zerstreuen. Dabei ist nicht eine bestimmte Anzahl [von Beobachtungen] notwendig, weil die Menschen, je nachdem sie eine schwache, mittlere oder große Geisteskraft besitzen, verschieden sind.“⁹²

Die mehrfache Beobachtung stellt also jene Erfahrung dar, aus der die Einsicht gewonnen wird, daß zwischen zwei Sachverhalten eine Verbindung besteht, die nicht durch eine zusätzliche Bestimmung (*upādhiḥ*) bedingt ist. Die Anzahl der Beobachtungen ist dabei nicht in ein zahlenmäßig festgesetztes Schema der Beobachtung gebracht, sondern ist lediglich durch das Eintreten der Einsicht begrenzt (*nir-upādhisambandhabodhāvadhiniyamāt* NVTP, p. 702, 6). Im Grunde handelt es sich also wie bei Vācaspati um ein induktives, positives Feststellen einer Verbindung zwischen Sachverhalten, die sich im Laufe der wiederholten Beobachtung als durch einen Svābhāvikasambandha verbunden erweisen. Dies wird erreicht durch die Erkenntnis, daß die betreffende Verbindung konstant beobachtet wird und daher nicht zufällig sein kann wie das Auffliegen der Krähe und das Erschlagen werden durch eine Kokosnuß, und schließlich durch das Feststellen, daß die betreffende Verbindung keine bedingende Bestimmung aufweist. Außerdem vermittelt das mehrfache Beobachten (*bhūyodarśanam*) jene Erfahrung, die es ermöglicht, die im Verhältnis von Grund und Folgestehenden Sachverhalte einwandfrei zu identifizieren und so eine diesbezügliche mögliche Ungenauigkeit auszuschalten.

Doch enthält diese durch die mehrfache Beobachtung induktiv gewonnene Erkenntnis, daß es sich in einem bestimmten Falle um einen Svābhāvikasambandha handeln müsse, letztlich keine Gewißheit über die allgemeine Notwendigkeit und Geltung dieser Verbindung. Daran

⁹² NVTP, p. 701, 4—702, 4.

ändert auch der Umstand nichts, daß die mehrfache Beobachtung ebenfalls den Zweck hat, einen Zweifel hinsichtlich des Vorkommens einer bedingenden Bestimmung auszuschließen. Sie gewährt nämlich lediglich die Sicherheit, daß die Verbindung in den beobachteten Fällen frei ist von einer möglicherweise nicht wahrnehmbaren bedingenden Bestimmung (*upādhiḥ*). Die Geltung des Svābhāvikasambandha in allen möglichen Fällen kann auch sie, für sich genommen, nicht nachweisen. Vielmehr ergibt sich diese mit Hilfe des Tarka, welcher als ausschließendes Argument die Möglichkeit einer bedingenden Bestimmung notwendig beseitigt ⁹³.

Worin besteht aber dieser Tarka, von dem Udayana sagt, daß er sich der Hilfe der mehrfachen Beobachtung bedient ⁹⁴? Bei Vācaspati

⁹³ In diesem Zusammenhang ist es interessant, rückblickend die Entwicklung zu verfolgen, welche die Formulierung des Nachweises der allgemeinen Geltung des Svābhāvikasambandha durchgemacht hat. Bei Trilocana wird der Svābhāvikasambandha *bhūyodarśanasahāyena manasā* erkannt, und in seiner allgemeinen Geltung dadurch ausgewiesen, daß er als von einer bedingenden Bestimmung frei erkannt wird (*upādhirahita sambandhaḥ*). Die Nichtwahrnehmung einer solchen Bedingung (*upalabdhi-lakṣaṇaprapto pādhi virahahetur anupalambhākhyam pratyakṣam*) ist das Erkenntnismittel, welches die allgemeine Geltung des Svābhāvikasambandha ausweist (*hetor vipakṣasaṅkānīvartakaṁ pramāṇam*). Cf. J, p. 161, 23—26.

Bei Vācaspati sind es die gewöhnlichen Erkenntnismittel, welche, unterstützt durch die mehrfache Beobachtung, den Svābhāvikasambandha erkennen lassen: *bhūyodarśanajanītasamśkārasahitam indriyam ... svābhāvikasambandhagrāhi ... evam ... mānāntarāṅgy eva ... bhūyodarśanasahāyāni ... svābhāvikasambandhagrahaṇe pramāṇāny unnetavyāni* (NVTT, p. 167, 1—4). Die allgemeine Geltung der erkannten Verbindung wird aber durch den Tarka, daß etwas nicht von seiner Natur abweichen könne, gesichert: *svabhāvataś ca pratibaddhā hetavaḥ svasādhyena yadi sādhyam antareṇa bhaveyuh svabhāvād eva pracyaveran iti tarkasahāyā nirastasādhyavyatirekavṛttisandehā ...* (NVTT, p. 167, 5—7).

Diese Formulierungen sind bei Udayana auf die kürzeste Form gebracht, wobei sich der Akzent noch weiter zu Gunsten des Tarka verschoben hat. Das Mittel, den Svābhāvikasambandha zweifelsfrei und in seiner allgemeinen Geltung zu erkennen, ist der Tarka, welcher verstanden ist als *vyaptibalām ālambyāniṣṭaprasaṅgarūpaḥ* (ATV, p. 235, 1). Die entscheidende Formulierung dieses den Svābhāvikasambandha ausweisenden Tarka im ATV lautet: *anvayavyatirekaviṣayabhūyodarśanasahāyākam ācāran, anuttaraḥ tarkaḥ* (ATV, p. 403, 14—404, 1).

⁹⁴ ATV, p. 404, 1.

war er letztlich nur die methodische Überlegung, daß die empirisch als frei von einer bedingenden Bestimmung erkannte Verbindung in jedem Falle gelten müsse, weil sich sonst die Gemeinsamkeiten (*svabhāvah* = *samānyam*), durch die diese Verbindung bedingt ist, ändern müßten, was nicht möglich ist⁹⁵. Bei Udayana ist der Tarka in seiner Struktur verändert und schließt typologisch — vielleicht selbst historisch⁹⁶ — an den Begriff des *bādhakapramāṇam* der buddhistischen Logik im Anschluß an Dharmakīrti an:

so'pi vyāptibalam ālambyāniṣṭaprasaṅgarūpaḥ. aniṣṭam ca dvividham: prāmāṇikaparityāgo 'prāmāṇikaparigrahaś ca ... — „Dieser [Tarka] hat die Form einer unerwünschten Folge, die sich auf die Kraft der Umfassung (*vyāptiḥ*) stützt. Mit ‚unerwünscht‘ ist ein zweifaches [gemeint]: Das Aufgeben von etwas, das den Erkenntnismitteln entspricht, beziehungsweise das Annehmen von etwas, das den Erkenntnismitteln nicht entspricht ...“⁹⁷

In dieser kurzen Charakterisierung wird das, was Udayana in diesem Zusammenhang unter Tarka versteht, deutlich. Der Tarka ist für ihn eine unerwünschte Folgerung (*aniṣṭaprasaṅgaḥ*), die in einer Rückführung auf Unmögliches besteht und sich zu diesem Zwecke der jeweils nachzuweisenden Umfassung selbst bedient (*vyāptibalam ālambya*), insofern die unerwünschte Folgerung nur durch Annahme der Umfassung vermieden werden kann.

Bei Vācaspati hatte der Tarka, der dem Svābhāvikasambandha Regel-Charakter verleihen sollte, in der Erwägung bestanden, daß ein induktiv (*bhūyodarśanena*) erkannter Svābhāvikasambandha überall gelten

⁹⁵ NVTT, p. 167, 5–6. Cf. p. 160f. dieser Arbeit.

⁹⁶ Darauf würde das Fragment eines anonymen Naiyāyika hinweisen, in welchem dieser den Gebrauch des ausschließenden Argumentes (*bādhakapramāṇam*) ausdrücklich von der buddhistischen Logik übernimmt. *aparastv evaṃ tāvad dhūmader iva kāryatvasya svābhāvikaḥ pratibandhaḥ pratipāditaḥ. idāniṃ saugatamano 'nurañjanārthaṃ bādhakāny api pramāṇāny abhidhīyante ...* (J, p. 237, 19–239, 2). Die Struktur der von ihm verwendeten Argumente ist aber die eines Tarka im Sinne Udayana's.

⁹⁷ ATV, p. 235, 1. Leider ist der Tarka-Abschnitt aus Udayana's NVTP noch nicht publiziert, sodaß sich über Udayana's Lehre vom Tarka noch nichts abschließendes sagen läßt.

müsse, weil sonst die Gemeinsamkeiten, durch die er bedingt ist, aufhören müßten, sie selbst zu sein. Es war somit die Unwandelbarkeit jener Gemeinsamkeiten, die das „Wesen“ (*svabhāvaḥ*) der Dinge bestimmten, jene notwendige Norm gewesen, zu der ein Nicht-Anerkennen der allgemeinen Geltung des jeweiligen Svābhāvikasambandha in Widerspruch gesetzt war. Die metaphysische Lehre von den Gemeinsamkeiten konnte jedoch letztlich den Svābhāvikasambandha in seiner logischen Notwendigkeit nicht ausweisen, da diese Lehre selbst auf der Notwendigkeit des logischen Nexus beruhte.

Bei Udayana ist zwar die Grundstruktur des Tarka, daß es sich um einen *aniṣṭaprasaṅgaḥ* handelt, dieselbe geblieben. Inhaltlich aber hat sich der Tarka geändert. Es ist nun nicht mehr das Sich-gleich-Bleiben der Gemeinsamkeiten im allgemeinen, welches die absolute Gültigkeit des Svābhāvikasambandha sichert. Vielmehr wird nun mehr die jeweilige inhaltliche Relation (*vyāptibalām*), welche durch den Tarka als notwendig erwiesen werden soll, selbst auf ihre jeweilige Gültigkeit hin untersucht und gezeigt, daß man bei ihrer Nicht-Annahme entweder etwas für wahr halten muß, das den Erkenntnismitteln widerspricht, beziehungsweise etwas nicht für wahr halten kann, das durch die Erkenntnismittel als wahr erwiesen ist. Damit wird aber im Gegensatz zu Vācaspati, welcher nur ganz allgemein eine Konstanz von Beziehungen zwischen Gemeinsamkeiten nachweisen und dadurch den Zweifel, ob es sich bei der beobachteten Beziehung auch tatsächlich um eine notwendige Beziehung zwischen Gemeinsamkeiten handelte, nicht ganz ausschließen konnte, die inhaltliche „Implikation“ (*vyāptiḥ*) der betreffenden Gemeinsamkeiten in sich, in ihrem allgemein geltenden Wahrheitscharakter nachgewiesen.

Diesen Gedanken abschließend widerlegt Udayana in seinem Nyāyakusumāñjaliḥ noch einen möglichen Einwand, der die Funktion des Tarka in Udayana's Lehre vom Svābhāvikasambandha noch verdeutlicht: *tathāpi atīndriyopādhiṇiṣedhe kiṃ pramāṇam ity ucyatām iti cet — na vai kaścīd atīndriyopādhiḥ pramāṇasiddho'sti, yasyābhāve pramāṇam anveṣaṇīyam. kevalam sāhacarye nibandhanāntaramātram śaṅkyate tataḥ śaṅkaiva phalataḥ svarūpataś ca nīvarttanīyā. tatra phalam asyā vipakṣasyāpi jījñāsā tarkād āhatya nīvarttate, tato'numānapravṛttau śaṅkāsva-*

rūpam ap̥ti sarvaṃ sustham. — „Einwand: Auch so muß gesagt werden, welches Erkenntnismittel es gibt, eine sinnlich nicht feststellbare bedingende Bestimmung auszuschließen. — Antwort: Es gibt keine sinnlich nicht feststellbare bedingende Bestimmung, die rational (= durch Erkenntnismittel nachweisbar) wäre, und für deren Nichtvorhandensein man ein Erkenntnismittel suchen müßte. Es wird lediglich gezweifelt, ob es für das gemeinsame Vorkommen [von Grund und Folge] einen anderen Grund gibt [als deren Gemeinsamkeiten]. Daher braucht allein der Zweifel seinem Ergebnis und seiner Form nach zum Schwinden gebracht werden. Dabei schwindet das Ergebnis [des Zweifels], nämlich der Wunsch auch das vom Pakṣa Verschiedene zu erkennen, eindeutig durch den Tarka und daher schwindet beim Vollzug der Schlußfolgerung auch der Zweifel an sich (*śaṅkāsvārūpam*).“⁹⁸

Dieser Gedankengang ist im Grunde das Gegenstück jener Lehre, die Udayana im Anschluß an Vācaspati's Tātparyatīkā dargelegt hatte, und die am Beginn der vorliegenden Skizze besprochen ist⁹⁹, nämlich der Lehre von der Nichtwahrnehmung einer bedingenden Bestimmung als Erkenntnismittel für ihr Nicht-Vorhandensein. Im Zusammenhang mit dieser Lehre wurde die Vermutung geäußert, daß Udayana diese Lehre, genötigt durch den kommentierten Text, in dieser breiten Form behandelt hatte. Tatsächlich entspricht der hier vorgetragene Gedankengang, welcher im Nyāyakusumāñjaliḥ die Darstellung des Tarka als Mittel, die notwendige Geltung des Svābhāvikasambandha nachzuweisen (*tad anena vipakṣadaṇḍabhūtena tarkena sanāthe bhūyodarśane liṅgam iti niḥśaṅkam avadhāranīyam*. NKM, p. 365, 4—6), abschließt, wesentlich besser der inneren Form von Udayana's Lehre. Natürlich ist auch für Udayana eine empirisch nicht feststellbare bedingende Bestimmung (*upādhiḥ*) nicht möglich, doch der Zweifel, ob es nicht doch eine bedingende Bestimmung gibt, die man zwar feststellen könnte, die man aber faktisch nicht erkannt hat, wird nicht durch die Nichtwahrnehmung beseitigt. Gerade dies ist aber der Zweifel, der beseitigt werden muß, hat man einmal aus der Erfahrung (*bhūyodarśanena*) das gemeinsame

⁹⁸ NKM, p. 348, 1—5.

⁹⁹ Cf. p. 169ff. dieser Arbeit.

Vorkommen von zwei Sachverhalten erkannt. Dieser Zweifel kann aber allein durch den Tarka beseitigt werden, wie ihn Udayana definiert.

Damit ist die kurze Skizze der Lehre Udayana's vom Svābhāvika-sambandha, soweit sie zum Verständnis der Entwicklung dieser Theorie nötig war, abgeschlossen. Seine Lehre ist, wie einleitend bemerkt, die letzte Entwicklungsstufe einer Theorie, durch die der alte Nyāya am Ende einer langen Entwicklung — über die Logik des Sāṃkhya und der Mīmāṃsā Kumārila's — die „Neue Logik“ der Schule einleitet und nach langen Anstrengungen der buddhistischen extensionalen Schlußlogik eine ebenbürtige Leistung gegenüberstellt. In ihr und ermöglicht durch sie dürfte sich auch der Ansatzpunkt einer neuen Formalisierung der Schlußlogik ergeben haben, welche nicht mehr mit dem buddhistischen extensionalen Schema arbeitet, sondern mit dem Begriff der Gemeinsamkeit, der „inhaltlichen Implikation“ und der Negation.

Verwendete Ausgaben und Abkürzungen:

- ATV The Ātmatattvaviveka of Śrī Udayanāchārya with the (Nārāyaṇī) Commentary of Śrī Nārāyaṇāchārya Atreya etc. Chowkhamba Sanskrit Series No. 84. Benares 1940.
- J Jñānaśrimitranibandhāvali. Ed. by Anantalal Thakur. Tibetan Sanskrit Works Series Vol. 5. Patna 1959.
- NB Dharmakīrti's Nyāyabinduḥ. Ausgabe: The Nyāyabindu of Śrī Dharmakīrti with a Sanskrit Commentary of Śrī Dharmottarāchārya ed. by Chandrasekhara Śāstri. Kashi Sanskrit Series No. 22. Benares 1954.
- NBT Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā. Ausgabe: Kashi Sanskrit Series No. 22. Benares 1954.
- NK Vācaspatimiśra's Nyāyakaṇikā. Ausgabe: Vidhivivekaḥ śrīmad-Ācārya-Manḍanamīśra-viracitaḥ pūjyapādaśrīmad Vācaspatimiśra-nirmitayā Nyāyakaṇikākhyayā vyākhyayā samalaṅkṛtaḥ etc. Kāshi 1907.
- NKM The Nyāyakusumāñjali of Śrī Udayanāchārya with four Commentaries the Bodhinī, Prakāśa, Prakāśikā (Jalada) and Makaranda by Varadarāja, Vardhamānopādhyāya, Meghathakkura and Ruchidatto-pādhyāya etc. Kashi Sanskrit Series No. 30. Benares 1957.
- NM The Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa ed. by Pt. Śrī Sūrya Nārāyana Śukla. Kashi Sanskrit Series No. 106. Benares 1934—36.
- NV Nyāyavārttikam. Ausgabe: Nyāyadarśanavātsyāyanabhāṣyopavṛṇhaṇam paramarṣi-Bhāradvājodyotakara-viracitam etc. Kashi Sanskrit Series No. 33. Benares 1915—16.

- NVTP Nyāya-vārttika-tātparya-pariśuddhi by Udayanāchārya with a Gloss called Nyāyanibandhaprakāśa by Vardhamānopādhyāya ed. by Pt. Vindhyeśvari Prasād Dvivedin and Pt. Lakshamana Sāstri Drāviḍa. Bibliotheca Indica. Calcutta 1911 ff.
- NVTT Nyāyavārttikatātparyaṭikā by Śrī Vācaspati Miśra ed. by Rajeshwara Sastri Dravida. Kashi Sanskrit Series No. 24. Benares 1925.
- R Ratnakīrtinibandhāvali ed. Anantalal Thakur. Tibetan Sanskrit Works Series Vol. 3. Patna 1957.