

# DIE THEORIE DER SCHLUSSFOLGERUNG BEI PARĀŚARABHAṬṬA

Von Gerhard Oberhammer, Wien

Im wesentlichen sind es drei Teilprobleme, an denen Parāśarabhaṭṭas<sup>1</sup> Lehre von der Schlußfolgerung so greifbar wird, daß es gelingt, die wenigen Fragmente seines Tattvaratnākaraḥ versuchsweise in ein gewisses System einzuordnen: Das Problem der Vyāpti, das damit engverbundene Problem des Upādhi und schließlich — wenn auch in beschränkterem Ausmaße — das der Scheinformen der Schlußfolgerung (*anumānābhāsaḥ*), das jedoch in der vorliegenden Arbeit nicht behandelt werden soll.

## a) Die Lehre von der Vyāpti

Die Vyāpti-Definition Parāśarabhaṭṭas ist ihrem Wortlaut nach nicht überliefert, doch bietet Śrīnivāsa in seinem Kommentar zu Venkaṭanāthas

### Abkürzungen:

ATV	Āmatattvavivekaḥ. (Chowkhamba Sanskrit Series) Benares 1940.
Rjuvim.p.	Rjuvimalāpañcikā in: Bṛhatī of Prabhākaramiśra. 3 Bde. (Madras University Series No. 3, 1—2 und 24) Madras 1934—1962.
PR	Pāñcarātrarakṣā of Vedānta Deśika. (The Adyar Library Series 36) Madras 1942.
Nay. dyum.	Nayadyumaṇiḥ by Meghanādārisūri. (Madras Government Oriental Series No. 141) Madras 1956.
NP	Nyāyaparīśuddhiḥ by Venkaṭanātha. (Chowkhamba Sanskrit Series No. 51) Benares 1923,
NP <sup>1</sup>	Nyāyaparīśuddhiḥ. A treatise on Nyāyasastra by Sree Nigamantha Maha Desika, ed. by the Sree Visishtadvaita Pravachana Sabha. Madras 1913.
NVTP	Nyāyavārttikatātparyaparīśuddhiḥ by Udayanācārya. (Bibliotheca Indica) Calcutta 1911ff.
Nyā. Siddh.	Nyāyasiddhāñjanam by Venkaṭanātha Deśika. Benares 1901.

<sup>1</sup> Parāśarabhaṭṭa oder bhāṭṭāraka (ca. 2. Hälfte des 12. Jh. n. Chr.) ist einer der bedeutenden Vertreter des Viśiṣṭādvaita vor Venkaṭanātha. Er scheint das Werk Vaṅgivaṅgeśvaras gekannt zu haben (PR p. 53, 17), der als persönlicher Schüler Rāmānujas (PR p. 52, 17) und als Lehrer Nārāyaṇamunis (PR p. 153, 1) belegt ist. Andererseits wird er von Sudarśanabhāṭṭāraka in dessen Śrutaparakāśikā (Śrībhāṣyam, Vijayatetamām 1959, p. 955, 11—12) zitiert (letzteres von mir nicht verifiziert). Sein Lehrer war Śrīvatsaṅkamiśra (PR p. 111, 13). Von seinen Werken sind Śrīraṅgarājastavaḥ, Śrīgūṇaratnakośaḥ, Aṣṭaśloki, Śrīraṅganāthastotram, Bhagavadgūṇadarpaṇaḥ (ein Kom. zum Viṣṇusahasranāmastotram) erhalten. Unter seinem Namen ist weiters ein Subalopaniṣadvivaraṇam (TMK I, p. 173, 6) und sein philosophisches Hauptwerk, der Tattvaratnākaraḥ, belegt. Beide Werke sind nur in Zitaten faßbar. Es scheint, daß Parāśarabhaṭṭa noch ein weiteres Werk verfaßt hat. Dieses wird von Venkaṭanātha in seiner Śrīpāñcarātrarakṣā öfters zitiert.

Nyāyapariśuddhiḥ eine sinngemäße Paraphrase, die im wesentlichen dem Original entsprochen haben dürfte: *asmin mate vyabhicārajñānavirahe svarūpe sati sāmānādhikaranyam eva vyāptiḥ* <sup>2</sup>. Verdächtig ist in dieser Formulierung lediglich der Terminus *sāmānādhikaranyam*, den Śrīnivāsa öfters zur Interpretation des logischen Nexus verwendet, aber der in keinem der Fragmente Parāśarabhaṭṭas belegt ist. Vielmehr spricht dieser nur von *sambandhaḥ* oder *anvayaḥ* beziehungsweise, wenn es sich um das Fehlen dieses Nexus handelt, von einem *vyabhicāraḥ*. Der erste Teil der Definition hingegen dürfte authentisch sein, da er sowohl hinsichtlich des Gedankens wie auch der Formulierung den erhaltenen Fragmenten aus dem Problemkreis des Upādhi entspricht.

Das Charakteristische dieser Definition der Vyāpti ist das Fehlen des Upādhi-Begriffes. Sowohl Udayana, dem Parāśarabhaṭṭa in der Upādhi-Lehre stark verpflichtet ist, wie auch Venkaṭanātha und Meghanādāri, um zwei erhaltene Viśiṣṭādvaita-Logiker jener Zeit zu nennen, hatten die Vyāpti mit Hilfe des Upādhi-Begriffes definiert <sup>3</sup>. Wenn Parāśarabhaṭṭa trotzdem auf den Upādhi-Begriff bei der Definition der Vyāpti verzichtet, muß dies seine Gründe haben. Wenngleich die Fragmente, die vom Werk Parāśarabhaṭṭas erhalten sind, keinen Hinweis enthalten, drängen sich zwei solcher Gründe auf: Einmal scheint Parāśarabhaṭṭa, wie vielleicht der ganze Viśiṣṭādvaita seiner Zeit, hinsichtlich des Vyāpti-Begriffes der Tradition der Mīmāṃsā zu folgen, die in dieser Frage stehts stärker den Aspekt der Notwendigkeit der Verbindung, denn den mehr formalen Aspekt des Upādhi-Freiseins betont, und zum Zweiten hatte man gegen die Vyāpti- und Upādhi-Definition Udayanas und seiner Schule eingewendet, daß sie den Fehler des *anyonyāśrayatvam* aufweisen würden. <sup>4</sup>

Parāśarabhaṭṭas Vyāpti-Definition wird durch ein Versfragment aus dem Tattvaratnākaraḥ, in dem die Frage der Feststellung der Vyāpti erörtert wird, wertvoll ergänzt:

*sambandho 'yaṃ sakṛdgrāhyaḥ pratītisvarasāt tathā |*  
*pratītayo hi svarasād dharmadharmyavadhīn viduḥ ||* <sup>5</sup>

<sup>2</sup> „Nach dieser Meinung ist die Vyāpti Gemeinsames-Substrat-Haben sofern eine Eigenform gegeben ist, die von der Erkenntnis eines Abweichens (von Grund und Folge) frei ist.“ NP p. 104, 26f.

<sup>3</sup> Udayana z. B. ATV, p. 403, 9f.; Venkaṭanātha NP, p. 102, 3; Meghanādāri Nay.dyum. p. 195, 4.

<sup>4</sup> Im Unterschied zu Parāśarabhaṭṭa hat zum Beispiel Venkaṭanātha in seiner Vyāpti-Definition *nirupādhiikatayā niyataḥ sambandhaḥ* den Upādhi-Begriff in die alte Vyāpti-Struktur des *niyataḥ sambandhaḥ*, wie sie in der Mīmāṃsā-Tradition zu finden ist, eingearbeitet. Er muß daher auch den Einwand des *anyonyāśrayatvam* entkräften, was er auch tatsächlich NP, p. 110, 5 f. tut.

<sup>5</sup> „So ist diese Verbindung (= Vyāpti) infolge des Wesens der Erkenntnis in einem einzigen Male festzustellen. Denn die Erkenntnisse erfassen kraft ihres Wesens die Beschaffenheiten, den Eigenschaftsträger und [deren] Grenzen.“ NP, p. 104, 4f. Die Übersetzung des Kompositums *dharmadharmyavadhīn* folgt in der Deutung dem Kommentar Śrīnivāsas.

Auch mit der hier enthaltenen Lehre, daß die Vyāpti durch eine einmalige Beobachtung festgestellt werden könne, weicht Parāsarabhaṭṭa sowohl von der Lehre des Nyāya ab, der die Feststellung der Vyāpti durch mehrfache Beobachtung vertreten hatte, wie auch von der gängigen Meinung des Viśiṣṭādvaita seiner Zeit, der in dieser Frage offenbar nicht von der Lehre des Nyāya abwich. So ist zum Beispiel von Varadaviṣṇumiśra ein Fragment überliefert, worin er ausdrücklich die mehrfache Beobachtung (*bhūyodarśanam*) als Mittel, die Vyāpti festzustellen lehrt <sup>6</sup>. Venkaṭanātha, der beide Auffassungen referiert, wendet sich ausdrücklich gegen die Lehre Parāsarabhaṭṭas und schließt sich der Meinung an, daß man letztlich nicht um die Annahme einer mehrfachen Beobachtung herumkomme <sup>7</sup>. Nur Meghanādāri <sup>8</sup> folgt in seinem *Nayadyumaṇiḥ Parāsarabhaṭṭa* <sup>9</sup>, wie noch gezeigt werden wird.

Die Gründe, die Parāsarabhaṭṭa veranlaßt haben dürften, diese unkonventionelle Auffassung zu vertreten, lassen sich mit großer Wahrscheinlichkeit, ja zum Teil mit Sicherheit angeben. Zunächst hatte schon Udayana, der auf die Logik Parāsarabhaṭṭas einen großen Einfluß ausübte, bemerkt, daß sich die mehrfache Beobachtung nicht auf eine bestimmte Zahl von Beobachtungen festlegen lasse: „Und nicht liegt ein Nutzen darin“, sagt er in seiner *Nyāyavārttikatātpariyapariśuddhiḥ*, „die Anzahl der Male [der Beobachtung] zu begrenzen, weil die Menschen infolge des Unterschiedes einer geringen, mittleren oder überragenden Erkenntnis in ihrer Fähigkeit verschieden sind . . . . . Denn auch hier muß sich schließlich die Einsicht einstellen, daß die Verbindung upādhi-frei ist, wie auch für die Unterweisung und Übung des Yoga die unmittelbare Erkenntnis einer Gegebenheit das Ende bedeutet, ohne daß diese durch eine festgelegte [Anzahl] von Malen bestimmt wären.“ <sup>10</sup> — Darüber hinaus aber vertritt der Viśiṣṭādvaita wie die gesamte *Mīmāṃsā* die Lehre vom *svataḥprāmāṇyam* jeder Erkenntnis, d. h. die Lehre, daß eine Erkenntnis, sofern sie Erkenntnis ist, aus sich heraus gültig ist, und zum Nachweis ihrer Gültigkeit keiner weiteren Erkenntnisse bedarf. Diese Lehre findet sich als Grund für die These, daß die Vyāpti durch einmalige Beobachtung festgestellt werden könne, im oben zitierten Fragment durch den Ausdruck *pratītiśvarasāt* angedeutet und ist in einem anderen Fragment Parāsarabhaṭṭas auch ausdrücklich als dessen Lehre belegt <sup>11</sup>. Wenn also die Beobachtung der Ver-

<sup>6</sup> NP, p. 104, 2f.

<sup>7</sup> NP, p. 106, 4ff.

<sup>8</sup> Meghanādārisūri (1. Hälfte d. 13. Jh. n. Chr. ?) ist einer der wenigen, erhaltenen Viśiṣṭādvaita-Autoren vor Venkaṭanātha. Er ist Schüler Ātreyanāthāryas (Nay. prak. zu I, 1, 1). Von seinen Werken sind *Nayaparakāśikā*, *Bhāṣyabhāva-bodhanam* und *Nayadyumaṇiḥ* erhalten, wenngleich das zweite unvollständig. Von den von ihm zitierten Autoren sind zu nennen: Śrīharṣa, Varadaviṣṇumiśra, Śrīrāmaśra (Somāśiyāṇḍān), Varadanārāyaṇabhaṭṭāraka u. a., er selbst scheint Venkaṭanātha bekannt zu sein.

<sup>9</sup> Nay. dyum. p. 197, 22ff.

<sup>10</sup> NVTP, p. 702, 2–6.

<sup>11</sup> Nyā. siddh. p. 117, 23ff.

bindung von Grund und Folge Erkenntnis sein soll, dann muß in ihr auch die Erkenntnis der Vyāpti in irgend einer Form enthalten sein und muß dies bereits in der ersten Beobachtung dieser Verbindung erkannt werden können. Parāśarabhaṭṭa hatte um dies zu erklären eine eigenwillige Theorie entwickelt. Venkaṭanātha berichtet in seiner Nyāyapariśuddhiḥ, Parāśarabhaṭṭa habe die Möglichkeit, die Vyāpti auf Grund einer einmaligen Beobachtung zu erkennen, dadurch erklärt, daß die Wahrnehmung infolge der einen Gemeinsamkeitsform (*sāmānyarūpaikyāt*) einer Gruppe von Einzelfällen alle zu dieser Gemeinsamkeitsform gehörenden Individuen erkennen könne<sup>12</sup>. Um eine solche Wahrnehmung in ihrer Möglichkeit zu begründen, hatte er nach eigenem Zeugnis<sup>13</sup> eine dritte Art des Kontaktes angenommen, den er in folgender Weise beschrieb: *sannihitadhūmādivyaktiśāmyuktasyendriyasya tad-āśritadhūmatvādīḥ samyuktāśritas, tadāśrayatvena vyaktyantarāntā samyuktāni*<sup>14</sup>.

Näheres über diese besondere Art der Verbindung sowie über die damit engverbundene Lehre von der Gemeinsamkeit (*sāmānyam*), wie sie von Parāśarabhaṭṭa vertreten worden war, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen, da es keine weiteren Fragmente zu dieser Frage zu geben scheint und auch Venkaṭanātha über diese Lehren Parāśarabhaṭṭas nicht im Bilde ist, da ihm kein vollständiges Exemplar des Tattvaratnākaraḥ mehr zur Hand war<sup>15</sup>.

Fest steht lediglich, daß Parāśarabhaṭṭa mit seiner Lehre von der Gemeinsamkeit in gewissem Gegensatz zur üblichen Schulmeinung des Viśiṣṭādvaita seiner Zeit stand, nach der die Gemeinsamkeit nicht als eigene Kategorie aufgefaßt, sondern als Ähnlichkeit (*sādṛśyam*) und damit als Eigenschaft (*guṇaḥ*) gedeutet wurde. Denn er stellt ausdrücklich fest:

*bhūyo 'vayavasāmānyam sādṛśyam bahavo viduḥ |*  
*prthak prameyam tad iti prameye darśayiṣyate ||*<sup>16</sup>

Andererseits kann aber Parāśarabhaṭṭa diese Ähnlichkeit oder Gemeinsamkeit nicht so aufgefaßt haben wie der Nyāya oder das Vaiśeṣika. Sonst würde ein längeres Fragment des Tattvaratnākaraḥ aus der Diskussion des Wortes und seines Gegenstandes unverständlich werden. Dort bringt Parāśarabhaṭṭa folgenden Einwand des Gegners: *nanu dravyatvapṛthivīvaśuklatvapākatvādeḥ sāmānyasyānāśrayaṇe vācyānām svapravṛttinimittānām ca saṃtatyavasthādīnām anekatvād ekaprayojakābhāve katham aikaśabdyaṃ vada, tava vā katham na mamaivaiṣa bharaḥ sarvo hi kālaḥ sarvam ityādiṣu bahuṣv api śabdaikyam manyate*.<sup>17</sup> Diesen Einwand beantwortet er mit einem zusammenfassenden Vers:

<sup>12</sup> NP, p. 105, 1.

<sup>13</sup> NP, p. 105, 6–7.

<sup>14</sup> NP, p. 105, 3–5.

<sup>15</sup> Nyā. siddh., p. 182, 19f.

<sup>16</sup> ibid., p. 182, 17–18.

<sup>17</sup> ibid., p. 182, 24–183, 2.

*vācyasvarūpe 'tha tadīyarūpe dūrād upādhiṣu athavaiḥabhāvāt |  
sādṛśyabhedāgrahato 'thavaiṣu vācyeṣv ihaikikaraṇaṃ matam tat ||*

Aus demselben Zusammenhang muß ein kurzes erklärendes Prosafragment stammen, das Veṅkaṭanātha in unmittelbarem Anschluß daran zitiert: *candraḥ sūrya ityādaṃ vācyasvarūpaikyāt, ghaṭaḥ paṭa ityādaṃ tadākāraikyāt*<sup>18</sup>. Aus diesen Fragmenten folgt, daß Parāsarabhaṭṭa gegen eine Gemeinsamkeit (*sāmānyam*) etwa im Sinne des Nyāya-Vaiśeṣika argumentiert hat<sup>19</sup> und daher ein solches nicht selbst gelehrt haben kann, auch wenn er die Ähnlichkeit (*sādṛśyam*) als eigenen Erkenntnisgegenstand betrachtet hat und sie daher nicht in die Kategorie der Eigenschaft (*guṇaḥ*) eingeordnet haben kann. Außerdem fällt in der Argumentation Parāsarabhaṭṭas auf, daß er im Grunde die „Gemeinsamkeitsform“ (*sāmānyarūpaikyam*), die er in Zusammenhang mit der Feststellung der Vyāpti gelehrt hatte, auch hier als Grund für die Benennung von Dingen einer Klasse mit demselben Wort nennt. Ist nämlich bei einmaligen Dingen wie Sonne oder Mond ihr durch lange Zeit (*dūrāt*) gleichbleibendes Eigenwesen der Grund für ihre Bezeichnung mit immer demselben Wort, so ist es bei den in mehreren Exemplaren existierenden Dingen dieselbe eine Erscheinungsform (*ākāraikyam*), die Grund für ihre Benennung durch dasselbe Wort ist, und die nichts anderes als die „Gemeinsamkeitsform“ sein kann, die Grund für die Erkenntnis der Allgemeingültigkeit der Vyāpti ist. Daraus läßt sich erkennen, daß Parāsarabhaṭṭa diese „Gemeinsamkeitsform“ oder „Erscheinungsform“, die mehreren Dingen der gleichen Klasse zukommt, ganz im Sinne einer Gemeinsamkeit verwendet.

Zusammenfassend kann man sagen, daß er die Ähnlichkeit (*sādṛśyam*), wie er die Gemeinsamkeit terminologisch bestimmt haben dürfte<sup>20</sup>, zwar nicht als Gemeinsamkeit im Sinne eines ewigen Realprinzips allgemeiner Erkenntnis, das den Dingen inhäriert, bestimmt hat, daß er sie aber doch als eigenen Erkenntnisgegenstand (*prameyam*) gelehrt hat, der die Funktion der Gemeinsamkeit zu vertreten hatte, und die er offenbar als das Besitzen von ein und derselben „Erscheinungsform“ (*ākāraikyam*) oder „Gemeinsamkeitsform“ (*sāmānyarūpaikyam*) verstanden hatte. Von ihr hatte er weiters gelehrt, daß sie nicht durch eine der vermittelten Erkenntnisarten wie Schlußfolgerung oder Worterkenntnis erkannt wird, sondern durch die unmittelbare Erkenntnis der Wahrnehmung<sup>21</sup>, und zwar auf Grund des „Kontaktverbundenes zur Grund-

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 183, 5–6.

<sup>19</sup> Dies ist auch die Ansicht Veṅkaṭanāthas, der zu dieser Stelle bemerkt: *tatra na tāvaṃ mukhyam evākāraikyam vivakṣitam jātīnirākaraṇāt*. Nyā. siddh., p. 183, 6f.

<sup>20</sup> Vgl. das Versfragment Nyā. siddh. p. 182, 17–18 und Veṅkaṭanāthas Bemerkung zu diesem Fragment: *astu vā sādṛśyam anyat tanmatenāpi . . .*, die nahelegt, daß er *sādṛśyam* als Subjekt des ersten Halbverses betrachtet.

<sup>21</sup> Dies ergibt sich aus der Erklärung Parāsarabhaṭṭas für die Erkenntnis der Allgemeingültigkeit der Feststellung der Vyāpti durch den Umstand, daß alle zu

lage Haben“ (*samyuktāśrayanam*) genannten Kontaktes (*samyogaḥ*). Und wenn Parāśarabhaṭṭa im oben zitierten Vers als Grund für die Gleichheit der Wortbezeichnung anstelle der einen „Erscheinungsform“ das „Nicht-erkennen eines Unterschiedes der Ähnlichkeit“ (*sādrśyabhedāgrahaḥ*) setzt, so kann es sich, genauer gesagt, bei der Erkenntnis dieser „Gemeinsamkeitsform“ wohl nur um eine „vorstellende Wahrnehmung“ (*savikalpika-pratyakṣam*) handeln, die er als das „Ausschließen der Verbindung der Bestimmungen mit anderem“ definiert hatte.<sup>22</sup>

Nach diesem Exkurs über Parāśarabhaṭṭas Lehre von der Gemeinsamkeit muß nunmehr der Frage nachgegangen werden, wie von diesem Denker die Feststellung der Vyāpti in ihrer Möglichkeit begründet wurde. Ein Anhaltspunkt findet sich in der besonderen Bestimmung seiner Vyāpti-Definition *vyabhicāraññānavirahe svarūpe sati*, die es nahelegt, bei der Feststellung der Vyāpti zwei Momente zu unterscheiden, nämlich die Beobachtung des konkreten *sambandhaḥ* und die Erkenntnis, daß die beobachtete Verbindung von einem Abweichen (*vyabhicāraḥ*) des Grundes von der Folge frei ist<sup>23</sup>, d. h., daß der Grund vom zu Beweisenden nur umfaßt (*vyāptarūpam*) und nicht auch nicht-umfaßt ist.

Setzt man hier die Lehre Parāśarabhaṭṭas ein, daß die Gemeinsamkeit durch die Wahrnehmung erkannt wird und daß durch die Wahrnehmung der Gemeinsamkeit alle zu dieser Gemeinsamkeit gehörenden Individuen mit-erkannt werden, dann wird deutlich, wie Parāśarabhaṭṭa die Feststellung der Vyāpti erklärt hatte: In der Beobachtung der konkreten Verbindung, die im Prinzip nur einmal notwendig ist, ist die Erkenntnis der Gemeinsamkeit der beiden beobachteten Gegebenheiten enthalten und damit auch die Erkenntnis — wenngleich natürlich nicht im Sinne einer direkten vorstellungsfreien Wahrnehmung — aller zu diesen beiden Gemeinsamkeiten gehörenden Einzelfälle. Bei dieser Erkenntnis ergeben sich prinzipiell drei Möglichkeiten: a) man erkennt, daß alle Einzelfälle der beiden Gemeinsamkeiten mit einander in Verbindung stehen, b) daß alle Einzelfälle, die zur einen Gemeinsamkeit gehören, mit einem Teil der Einzelfälle der anderen verbunden sind, und c) daß nur ein Teil der Einzelfälle, die zu den beiden Gemeinsamkeiten gehören, mit einander in Verbindung stehen. Im ersten Falle erkennt man eine *samavyāptiḥ* der beiden Gemeinsamkeiten, d. h. eine Vyāpti, die auch umkehrbar ist; im zweiten Falle besteht eine einseitige Vyāpti und im letzten Falle

einer Gemeinsamkeitsform gehörenden Individuen vermittelt des *samyuktāśritāśrayanam* wahrgenommen werden, und aus der Definition der Wahrnehmung durch Parāśarabhaṭṭa:

*aparokṣapramādhyakṣam āparokṣyam ca samvidah |  
vyavahāryārthasambandhijñānavivivarjanam* II NP, p. 71, 4–5.

<sup>22</sup> Vgl. NP, p. 82, 6–7:

*viśeṣanāndāṃ svāyogavyāvṛttir avikalpake |  
savikalpe 'nyayogasya vyāvṛttih samjñinā* (v. 1. NP<sup>1</sup>, p. 45, 7: *samjñitā*) *tathā* ||

<sup>23</sup> Vgl. auch NP, p. 116, 6.

überhaupt keine. Es scheint in diesem Sinne zu sein, daß Parāsarabhaṭṭas eigene Begründung für die Feststellung der Vyāpti auf Grund einmaliger Beobachtung zu verstehen ist: „Denn die Erkenntnisse erfassen kraft ihres Wesens die Beschaffenheiten, den Beschaffenheitsträger und deren Grenzen“<sup>24</sup>.

In diesem Zusammenhang verdient Meghanādāris Lehre von der Feststellung der Vyāpti Beachtung, die der für Parāsarabhaṭṭa erschlossenen zu entsprechen scheint. Bei näherer Untersuchung gewinnt man nämlich den Eindruck, daß Meghanādāri die Lehre Parāsarabhaṭṭas im Wesentlichen übernimmt, sie jedoch in einem Punkte, nämlich in der Lehre von der Funktion der Gemeinsamkeit für die Feststellung der Vyāpti abändert.

Meghanādāri beginnt den betreffenden Abschnitt, es handelt sich um das Anumāna-Kapitel seines Nayadyumaṇiḥ, mit der Definition der Schlußfolgerung und bestimmt in diesem Zusammenhang den Begriff des Anvaya (= Vyāpti) im Sinne Udayanas als *anupādhiḥ sambandhaḥ*, wobei er sich zur Bestimmung des dadurch implizierten Begriffes des Upādhi einer weiteren Formulierung Udayanas, nämlich *sādhānavyāpakatve sati sādhyavyāpakāḥ*<sup>25</sup>, bedient. Nach ausführlicher Diskussion eines für die Lehre der Schule wichtigen Beispiels einer upādhi-haften Schlußfolgerung beendet er, an der weiteren Lehre vom Upādhi uninteressiert, die Erörterung dieses Begriffes mit den Worten: *anyat tv akṣapādīyagrantheṣu draṣṭavyam ity uparamyate*<sup>26</sup>, und kehrt nach Widerlegung eines wörtlich zitierten Einwandes Sriharṣas<sup>27</sup> gegen die Upādhi-Definition Udayanas zur Diskussion der Vyāpti zurück:

*na ca bhūyodarśanāvaseyam eva tadavadharanam, na tu tata upādhiśaṅkāni-  
rāsa iti jñānānām svataḥ prāmāṇyasya sādhitatvāt prathamasyāpi tadgrahaṇasya  
pramāṇatvāt, pramāṇasya prameyāvachchedarūpatvād vyāpyatvāvachchedasyāpi  
sākṣādarśanādhīnatvāt. anyata eva hi śaṅkā bādho vā. śaṅkāyām vā bādhyām  
vā na prāmāṇyam. vyāptikarma hi vyāpyam tac ca deśataḥ kālato vā nyūnadhar-  
mah. . . . . vyāpyatvāvagatiś ca vastuno yatpramāṇena yatsambandhaviśiṣṭa-  
tayāvagatiḥ tatpramāṇād eva tatsambandhyantarasambandhavyāpyatādhīr api.  
deśadyāvachchedo'pi na sambandhasya dharmatvena dharmāntaraviśeṣyatvānupa-  
patteḥ, tadviśeṣyatve dharmanirūpyadharmīno na pratyabhijñā dharmasyāpi  
dharmitvena svatantratvāt. yadā tu deśādīnā dharmyavachchede dharmasyāpy  
antarbhāvah, tadā agnyādīvyāpyatā dhūmādeḥ siddhā sakṣādarśanād eva deśa-  
kālder ananvayāt. tadanvaye ca tadviśeṣaviśiṣṭasyaiva vyāpyatā syāt, na tu  
sarvadeśānugatasya.*

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 5.

<sup>25</sup> Nay. dyum., p. 195, 5 = Udayana Ny. kus., p. 352, 1.

<sup>26</sup> Nay. dyum. p. 196, 23. Mit *anyat* sind offenbar die übrigen Teilprobleme der Upādhilehre gemeint, nämlich *upādhibhedāḥ*, *upādher dūṣakatābījatvam* und *upādhyābhāsāḥ*. Diese Bemerkung zeigt deutlich, wie stark man sich in dieser Frage vom Nyāya beeinflussen ließ.

<sup>27</sup> Nay. dyum., p. 196, 24–197, 3 = Khand., p. 275, 2–7 (Acyutagrantha-mālā 1).

*nanu tathāpy agnyādyaḥkṛtikavyaktibhedasamyogādīsambandhavaddhūmādyā-  
kṛtikavyaktibhedamātrasyaiva dṛṣṭatvāt tatsambandhavadvyaktiantarasya cādṛṣṭa-  
tvāt na vyāpyatvagraha iti, tan na vyaktibhedasyaiva tadopādhitvāt tasya ca  
vyaktiantaradarśananīrasyatvāt.*

*atha tatrāpy upādhisāṅkā. na, agnītvadhūmatvaviśiṣṭatvākāreṇa sarvānugata-  
vyāpyatvagrahasya susakatvāt. evaṃ ca tarkān mād vyāpyatvagrahe ca  
lakṣaṇīyatvam.*

*nanu dhūmatvādiviśiṣṭatvākāreṇa sarvatadvyaktipratītau agnītvādiviśiṣṭa-  
tadvyakter api tadaviśeṣāt pramītiṣayatvena nānumānaprāmāṇyam. tan na  
adhigatārthaviśayasyāprāmāṇyānaṅgīkārāt. tatpratīteḥ saṃskṛramātrajativābhā-  
vād na ca smṛitvam.*

*nanu dhūmasambaddhasyāpy agner darśanān na tadvyāpyatā dhūmāder iti,  
tan na, agner dhūmavyabhicārīve'pi dhūmasya tadavyabhicārāt. ataḥ sambandhaḥ  
sakarḍdarśanagamyah, aupādihikaśāṅkānīrasas tv asakarḍdarśanād astu. <sup>28</sup>*

<sup>28</sup> „Und diese Bestimmung [der Vyāpti] wird nicht durch mehrfache Beobachtung erkannt [sondern durch einmalige], dadurch wird aber die Befürchtung eines Upādhi nicht beseitigt; da wegen des Erwiesenseins der Selbstgültigkeit (*svataḥ prāmāṇyam*) der Erkenntnisse auch schon die erste diesbezügliche Wahrnehmung Mittel gültiger Erkenntnis ist, [und] weil, da eine gültige Erkenntnis in ihrer Form vom Erkenntnisgegenstand geprägt ist, auch die Prägung durch das Umfaßtsein (*vyāpyatvam*) von dieser einen Wahrnehmung abhängt. Im anderen Falle handelt es sich nämlich entweder um einen Zweifel (*śāṅkā*) oder um eine Aufhebung (*bādhaḥ*), weder im Falle eines Zweifels noch im Falle einer Aufhebung liegt aber ein Mittel gültiger Erkenntnis vor.

Objekt der Vyāpti ist nun das Umfaßte (*vyāpyam*) und dieses ist eine dem Ort oder der Zeit nach beschränktere Beschaffenheit (*nyūnadharmah*) . . . . . Und nun die Erkenntnis des Umfaßtseins (*vyāpyatvavagatīḥ*): Durch welches Erkenntnis- mittel ein Reales als durch die Verbindung mit welchem [anderen] bestimmt erkannt wird, durch eben dieses Erkenntnis- mittel ergibt sich auch die Erkenntnis des Umfaßtseins im Falle der Verbindung mit jenem anderen Relationsglied. Weiters kommt die Bestimmung durch Ort usw. nicht der Verbindung zu, da [diese] infolge des Beschaffenheitseins nicht durch eine andere Beschaffenheit bestimmt werden kann. Würde sie durch eine solche bestimmt werden, gäbe es keine Erkenntnis des durch Beschaffenheiten feststellbaren Beschaffenheitsträgers, da auch die Beschaffenheit zufolge ihres Beschaffenheitsträgerseins unabhängig wäre. Wenn aber in der Bestimmung des Beschaffenheitsträgers durch Ort usw. auch die der Beschaffenheit mitenthalten ist, dann ist das Umfaßtsein des Rauches usw. durch Feuer usw. eben auf Grund einmaliger Beobachtung erwiesen, da kein Zusammenhang mit Ort und Zeit besteht; bestünde ein solcher, dann müßte das Umfaßtsein nur dem durch diese Bestimmungen bestimmten [Rauch] zukommen, nicht aber überall.

[Einwand:] Dennoch gibt es kein Feststellen des Umfaßtseins, da man lediglich einen Einzelfall beobachtet, der die Erscheinung (*ākṛtiḥ*) des Rauches usw. hat und durch Kontakt usw. mit einem Einzelfall verbunden ist, der die Erscheinung des Feuers usw. besitzt, man aber keinen anderen Fall beobachtet, der mit derartigen verbunden ist. [Antwort:] Dies ist nicht [so], weil dann nur ein besonderer [beobachteter] Einzelfall Upādhi sein könnte, und dieser durch Beobachtung eines anderen Falles beseitigt werden würde.

[Einwand:] Und doch bleibt die Befürchtung eines Upādhi. [Antwort:] Nein, weil sich das allen zukommende Umfaßtsein leicht durch die Form des Bestimmtheits durch Feuer- und Rauchtum feststellen läßt. Auf diese Weise und auf Grund der Tarka-Argumentation bei Feststellung des Umfaßtseins ist dies darzulegen.

[Einwand:] Sofern zufolge der Form des Bestimmtheits durch Rauchtum usw. die Erkenntnis aller betreffenden Einzelfälle sowie auch des betreffenden Einzel-

Schon bei oberflächlicher Betrachtung der hier dargelegten Gedanken zeigt sich der komplexe Charakter der Stelle: Die These, daß die Vyāpti auf Grund einmaliger Beobachtung festgestellt werden könne, indem die Verbindung auf Grund der allgemeinen Erscheinungsform (*ākṛtiḥ*, bzw. *agnītvam*, *dhūmatvam*) der verbundenen Konkreta erkannt wird, entspricht der Lehre Parāsarabhaṭṭas. Andererseits ist der Einfluß Śālikanāthas, mit dessen Darstellung Meghanādāri nicht nur gedanklich, sondern auch der textlichen Form nach übereinstimmt, nicht zu leugnen.

Man vergleiche etwa Śālikanāthas Bemerkung in der Rjuvimalā: *yad vastu yena pramāṇena sambandhaviśiṣṭam gṛhyate . . . . tasya tenaiva pramāṇena sambandhe vyāpyatāpi gamyate*<sup>29</sup> mit der Formulierung Meghanādāris: *vyāpyatāvagatiś ca vastuno yatpramāṇena yatsambandhaviśiṣṭatayāvagatiḥ, tatpramāṇād eva tatsambandhyantarāsambandhavyāpyatādhīr api*. Śālikanātha referiert zwar an dieser Stelle die Lehre eines anderen, sodaß die Möglichkeit bestünde, daß Meghanādāri von jener anderen Quelle abhängt, doch zeigt der Vergleich der übrigen Darstellung Meghanādāris mit Śālikanāthas Werk, vor allem seiner Prakaraṇapañcikā, deutlich die Abhängigkeit von Śālikanātha. So entspricht Meghanādāris Bemerkung, die Verbindung zwischen Grund und Folge sei nicht durch Ort und Zeit bestimmt, sondern wie Ort und Zeit eine Bestimmung des Eigenschaftsträgers, bei dessen Erkenntnis sie miterkannt werde, wobei sie eben wegen des nicht durch Ort und Zeit Bestimmtheits allgemein gelte<sup>30</sup>, in der Prakaraṇapañcikā dem Abschnitt p. 70, 6–23 (Benares 1904). In gleicher Weise deckt sich der Einwand, die Schlußfolgerung könne nach dem bisher Gesagten kein Erkenntnismittel sein, da sie eine bereits eingetretene Erkenntnis zum Gegenstand habe<sup>31</sup>, deutlich mit dem Abschnitt p. 71, 6–16 desselben Werkes. Es kann daher über die Beeinflussung der vorliegenden Darstellung durch Śālikanātha kein Zweifel bestehen und es ergibt sich die Frage, wie die Komplexität dieser Stelle zu deuten ist.

Vergleicht man zu diesem Zweck dasjenige, was sich als Lehre Parāsarabhaṭṭas erschließen ließ, mit der hier von Meghanādāri vertretenen Lehre,

fallendes, der durch Feuertum usw. bestimmt ist, gegeben ist, [folgt], daß die Schlußfolgerung kein Mittel gültiger Erkenntnis ist, weil sie [bereits erfolgte] Erkenntnis zum Gegenstand hat. [Antwort:] Dies ist nicht [so], weil nicht die Ansicht vertreten wird, daß [ein Erkenntnismittel], das etwas Erkanntes zum Gegenstand hat kein Erkenntnismittel ist, und weil diese Erkenntnis nicht nur auf Grund psychischer Engramme entsteht, handelt es sich nicht um Erinnerung.

[Einwand:] Da man Feuer beobachtet, das auch nicht mit Rauch verbunden ist, ist Rauch usw. nicht von diesem umfaßt. [Antwort:] Dies ist nicht [so], weil der Rauch nicht ohne Feuer vorkommt, auch wenn das Feuer ohne Rauch vorkommt. Daher ist die Verbindung (= Vyāpti) auf Grund einmaliger Beobachtung erkennbar, die Beseitigung der Befürchtung eines Upādhi aber dürfte auf Grund mehrfacher Beobachtung geschehen.“ Nay. dyum., p. 197, 22–198, 20.

<sup>29</sup> Rjuvim. p. II, p. 95, 24f.

<sup>30</sup> Nay. dyum., p. 198, 3–6.

<sup>31</sup> Nay. dyum., p. 198, 14–17.

so zeigt sich vor allem in einem Punkte ein entscheidender Unterschied. Parāśarabhaṭṭa hatte die Möglichkeit, die Vyāpti eines Grundes als allgemein gültig zu erkennen, mit der Erkenntnis aller Konkreta mittels der Wahrnehmung der ihnen zukommenden Gemeinsamkeit erklärt. Bei Meghanādāri ist es gerade diese Lehre, die fehlt; an ihre Stelle ist die These Śālikanāthas getreten, daß die Verbindung zweier Gegebenheiten an sich, ohne durch Raum und Zeit bestimmt zu sein, wahrgenommen und daher allgemein gültig erkannt werde. Soweit sich bisher die Lehre Parāśarabhaṭṭas beurteilen läßt, kann diese These aber nicht ursprünglich Bestandteil seiner Lehre gewesen sein, da in diesem Falle seine eigene Theorie unnötig gewesen wäre. Vielmehr erhält man den Eindruck, daß die Lehre Śālikanāthas in der Darstellung Meghanādāris die entsprechende Ansicht Parāśarabhaṭṭas ersetzen sollte.

Nun ist Meghanādāri im Gegensatz zu Parāśarabhaṭṭa an der logischen Problematik nicht sonderlich interessiert, was unter anderem daraus ersichtlich ist, daß er die Lehre vom Upādhi kaum erörtert, sondern bemerkt, daß man die Einzelheiten dieser Lehre in den Werken des Nyāya nachlesen könne<sup>32</sup>. Es scheint daher nicht sehr wahrscheinlich, daß dieser in Zusammenhang mit der Lehre von der Feststellung der Vyāpti eine neue eigene Lehre entwickelt haben sollte. Dazu kommt, daß Meghanādāri, der das Werk Śālikanāthas kennt<sup>33</sup>, sich aber in der Lehre von der Gemeinsamkeit weder Parāśarabhaṭṭa noch Śālikanātha anschließt<sup>34</sup>, in diesem Falle kaum die These entwickelt haben dürfte, daß die Vyāpti in ihrer Allgemeingültigkeit auf Grund der Gemeinsamkeit erkannt werden könne, wie sie sich in seiner Darstellung p. 198, 12f. findet. Dies ist vielmehr typische Lehre Parāśarabhaṭṭas. Und zwar liegt es nahe anzunehmen, daß Parāśarabhaṭṭa sich in dieser Frage wie in anderen Punkten seiner Schlußfolgerungslehre vom Nyāya beeinflussen ließ, wenn gleich auch die Prabhākara-Mīmāṃsā Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen Lehre gewesen sein könnte, die ebenfalls die Gemeinsamkeit als selbständigen, durch Wahrnehmung erkennbaren Erkenntnisgegenstand betrachtet hatte. Jedenfalls scheint es aber diese Lehre gewesen zu sein, die Anlaß dafür war, daß Meghanādāri Parāśarabhaṭṭas Theorie von der Feststellung der Vyāpti modifizierte.

Es wird nämlich von Venkaṭanātha (NP p. 105, 8) überliefert, daß Parāśarabhaṭṭa mit seiner Lehre von der Erkenntnis aller zu einer Gemeinsamkeit

<sup>32</sup> Nay. dyum., p. 196, 23.

<sup>33</sup> Z. B. im selben Kapitel Nay. dyum., p. 201, 18.

<sup>34</sup> Vgl. *sādrśyam api guṇaḥ, na ca guṇakarmaṇor apy āśritavāt tasya padārthantaravatvam . . . . . tad eva sāmānyam. na ca sāmānyasyānuvṛtti-pratitivyavahāra-siddhatvāt sādrśyasya ca tadābhāvāt padārthantaravatvam ucitam iti . . . . . vastu-sādhāraṇadharmarūpasādrśyāparaparyāyam saṁsthānam evānuvṛttidhīhetuḥ jātir ity arthaḥ*. Nay. dyum., p. 260, 22–261, 3. Ob Meghanādāri sich an dieser Stelle auch mit Argumenten Parāśarabhaṭṭas auseinandersetzt, ist nicht zu entscheiden, wengleich es wahrscheinlich ist.

gehörenden Konkreta auf Grund der Wahrnehmung eben dieser Gemeinsamkeit, auf Kritik innerhalb der eigenen Schule gestoßen ist. Meghanādāri scheint dieser Kritik Rechnung getragen und die anstößige Lehre durch jene Śālikanāthas ersetzt zu haben. Somit ergibt sich als mögliche Deutung der Darstellung Meghanādāris folgende Arbeitshypothese:

Selbst an der logischen Problematik uninteressiert, hat sich Meghanādāri Parāsarabhaṭṭas Lehre hinsichtlich der Feststellung der Vyāpti soweit angeschlossen, daß er dessen Grundthese von der einmaligen Wahrnehmung als für die Feststellung der Vyāpti genügend übernahm. In der Darstellung Meghanādāris entspricht dem die Hauptthese und der kleine Abschnitt, wo Meghanādāri bemerkt, daß die Befürchtung eines Upādhi durch die Feststellung der Allgemeingültigkeit (*sarvānugatavyāpyatvagrahaḥ*) der Vyāpti auf Grund der Gemeinsamkeiten der in Verbindung beobachteten Konkreta sowie durch den Tarka ausgeschlossen werden könne<sup>35</sup>. Beide Theoreme finden nämlich in seiner Darstellung keine Stütze und Rechtfertigung ebenso wenig wie bei Śālikanātha. Sie müssen daher von Parāsarabhaṭṭa stammen, will man nicht eine dritte, von diesem beeinflusste Quelle annehmen.

In der prinzipiellen Begründung der Feststellung der Vyāpti auf Grund einmaliger Beobachtung jedoch hat Meghanādāri konsequent die Theorie Śālikanāthas — manchmal wörtlich — an die Stelle der ursprünglichen Lehre Parāsarabhaṭṭas gesetzt. In seiner Darstellung ist dies der Abschnitt p. 197, 24—198, 7. Außerdem scheint er auch noch den Einwand p. 198, 14—17 in Anlehnung an Śālikanātha formuliert und beantwortet zu haben. Die etwas abrupt schließende Ableitung der Eliminierung der Befürchtung eines Upādhi durch mehrfache Beobachtung<sup>36</sup> hingegen könnte einen verkürzten Gedankengang Parāsarabhaṭṭas wiedergeben. Sie nämlich entspricht der Upādhi-Lehre Parāsarabhaṭṭas, und nicht die oben erwähnte Ansicht, von dem Ausschluß der Befürchtung eines solchen durch die Erkenntnis der Allgemeingültigkeit der Vyāpti. Denn Parāsarabhaṭṭa hat zwar die These vertreten, daß die Vyāpti durch die Wahrnehmung der Gemeinsamkeiten auf Grund einmaliger Beobachtung erkannt werde, nicht aber daß dadurch auch schon ein möglicher Upādhi erkannt werden könne. Bei diesem Gedanken handelt es sich wahrscheinlich um eine ungenaue Folgerung aus Parāsarabhaṭṭas Ansatz, und nicht um ein Referat seiner genuinen Lehre.

Nach diesem Versuch einer historischen Würdigung von Meghanādāris Darstellung als Umformung der Lehre Parāsarabhaṭṭas unter dem Einfluß der Thesen Śālikanāthas, muß nunmehr zur Untersuchung dieser Lehre selbst zurückgekehrt werden und der zweite Problemkreis der Schlußfolgerungslehre besprochen werden, die Lehre vom Upādhi.

<sup>35</sup> Nay. dyum., p. 198, 12f.

<sup>36</sup> Nay. dyum., p. 198, 18—21.

## b) Die Lehre vom Upādhi

In seiner Nyāyapariśuddhiḥ gibt Veṅkaṭanātha ein kurzes Referat über Parāśarabhaṭṭas Lehre vom Upādhi<sup>37</sup> und bringt in diesem Zusammenhang einige Zitate aus dessen Tattvaratnākaraḥ, die alle demselben Kontext, nämlich der Darstellung der Upādhi-Lehre, entstammen. Diese Darstellung scheint in gleicher Weise gegliedert gewesen zu sein wie die entsprechenden Darstellungen auf Seiten des Nyāya. Denn sie behandelte das Wesen (*svarūpam*) und die Definition des Upādhi, das Mittel (*pramāṇam*) einen solchen festzustellen, seine verschiedenen Arten (*avāntarabhedāḥ*) und die Erörterung seiner Fehlerhaftigkeit (*dūṣaṇatvaprakārah*)<sup>38</sup>. Ob Parāśarabhaṭṭa darüber hinaus auch die Scheinformen eines Upādhi (*upādhyābhāsāḥ*) behandelt hat, läßt sich aus der Darstellung bei Veṅkaṭanātha nicht entscheiden. Zwar scheint er im Gegensatz zu Meghanādāri die Upādhi-Lehre in allen ihren Aspekten dargestellt und damit auch die Frage der Scheinformen des Upādhi erörtert zu haben, doch beschränkt Veṅkaṭanātha seine Darstellung und damit auch die Zitate aus dem Tattvaratnākaraḥ auf die sachlich wichtigsten Punkte der Lehre, sodaß man von den Detailfragen oder von der Behandlung der mit der Upādhi-Lehre verbundenen Probleme durch Parāśarabhaṭṭa keinen Eindruck gewinnt.

Veṅkaṭanātha zitiert in seinem Referat drei Abschnitte aus dem Tattvaratnākaraḥ, die er offenbar in derselben Reihenfolge wie im ursprünglichen Kontext aneinander reiht:

Frgm. 1: *kenacid yasya sambandho*<sup>39</sup> *yo 'vacchedaka eva hi |*  
*tasyopādhir yathā vakner ārdraidho dhūmasaṅgame ||*  
*śrotratvayoge*<sup>40</sup> *nabhaso yathā vā karnaśaṅkulī |*  
*samsārayoge jīvasya karmāvidyādi vā yathā ||*  
*sādhyavyāptasādhanāvvyāpaka*<sup>41</sup> *iti tam upalakṣayanti*<sup>42</sup> *kecit sādhanāvvyāpakaḥ*  
*sādhyasamavyāptir iti ca . . . . .*<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> NP, p. 115, 8–117, 9. Die Abgrenzung der Darstellung der Lehre Parāśarabhaṭṭas ergibt sich aus dem Sinnzusammenhang der Zitate und auf Grund des Zeugnisses des Kommentators: *tattvaratnākaraḥ* *granthoktam svarūpādīprakāram udāharati yathetyādīnā sarvaśaṅkātiprasaṅgapāṭanapatīyāṃś ca tarka ityantena. ibid., p. 115, 23f.*

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 43.

<sup>39</sup> *sambandho*: NP<sup>1</sup> *sambandhe*.

<sup>40</sup> NP: *śrotratvayogo* offenbar Druckfehler für *śrotratvayoge*, wie NP<sup>1</sup> liest.

<sup>41</sup> *sādhyavyāpta*-.: NP<sup>1</sup> *sādhyavyāpakaḥ*. NP<sup>1</sup> gibt als v. l. auch *sādhyavyāptaḥ*.

<sup>42</sup> *upalakṣayanti*: NP<sup>1</sup> *lakṣayanti*.

<sup>43</sup> Der Kontext lautet: *tattvaratnākare tv evam upādheḥ svarūpam pramāṇam avāntarabhedo dūṣaṇatvaprakārah copapādītaḥ; yathā . . . . . ityādīnā svarūpam nīdarśitam*. NP, p. 115, 8–116, 5.

Übersetzung des Fragmentes: „Denn [dasjenige], was Abgrenzer (*avacchedakaḥ*) dessen ist, was mit einem [andern] verbunden ist, ist der Upādhi; wie zum Beispiel das feuchte Brennholz für das Feuer im Zusammengehen mit dem Rauch, oder die Ohröffnung für den Äther in der Verbindung mit dem Gehörsein, oder Karma

Frgm. 2: *kim asya jñāpakam? sādhanasya kvacitsambandhakhayāpakam*<sup>44</sup> *sambandhagrahanavelānuyāyisvarūpavaikalyaṃ vā, asambandhakhayāpakam ca vyabhicāradarśanam; tac ca sādhyaviruddhadharmakatayā niścite pramānabādhite pakṣe vipakṣe vā hetor darśanam. agniśomīyaśāstrabādhite pakṣe dr̥ṣṭam hi himsātvaṃ niṣiddhatvam ātmana upādhiṃ kalpayati, prameyatvaṃ ca nityātmādivipakṣe dr̥ṣṭam anityatvasādhane kṛtakatvādikam upādhiṃ karoti*<sup>45</sup>

*sapakṣeṣu ca yāvadrūpaviśiṣṭatayā sādhanam sādhyasambandhitvena dr̥ṣṭam, tadanyatararūpavikalaṃ cet pakṣe dr̥śyate, tadā vyāptarūpāpratyabhiññānāt sarvarūpaviśiṣṭam evopādhayati yathā bhāvitānayaśyāmālimany anumeye maitrīputratvam*<sup>46</sup> *bhūtaputreṣu dr̥ṣṭam śākādyāhārapariñāmaviśeṣanam*<sup>47</sup>. *“evamjātīyake rūpavaikalyakalpitopādhike*<sup>48</sup> *hetāv aprayojakatvavyapadesaḥ parīkṣakāñām*<sup>49</sup>. *vyabhicārakalpitopādhikayos tu bādhito viruddho ’naikāntikaḥ*<sup>49</sup>.

und Nichtwissen etc. für die individuelle Seele in der Verbindung mit der Seelenwanderung.

Diesen [Upādhi] kennzeichnen einige als ‚vom zu Beweisenden umfaßt (v. l. das zu Beweisende umfassend), das Beweisende nicht umfassend‘ und als ‚das Beweisende nicht umfassend [und] eine genaue Vyāpti mit dem zu Beweisenden besitzend‘ . . . .“

<sup>44</sup> *kvacit-* . . . *-khyāpakam*: NP<sup>1</sup> *kvacit sādhyāsambandhakhayāpakam*.

<sup>45</sup> *upādhiṃ karoti*: NP<sup>1</sup> *upādhiḥkaroti*.

<sup>46</sup> *maitrīputratvam*: NP<sup>1</sup> *mītrāputratvam*.

<sup>47</sup> *-viśeṣanam*: NP<sup>1</sup> *-viśeṣam*.

<sup>48</sup> *-kalpito-*: NP<sup>1</sup> gibt als v. l. auch *-vikalpito-*.

<sup>49</sup> NP<sup>1</sup> add. *iti*. — Frgm. 2 schließt unmittelbar an den Kontext von Frgm. 1 an und endet mit den Worten Venkaṭanāthas *ityādīnopādheḥ pramānāvāntarabhedādikam prapañcitam*. NP, p. 116, 5—117, 5. Der mit α bezeichnete Abschnitt ist auch noch im Kommentar NP, p. 276, 25f. für Parāsarabhaṭṭa belegt. Übersetzung des Fragmentes: „Was ist es, das ihn (Upādhi) erkennen läßt? [Einerseits] die Fehlerhaftigkeit der [der Vyāpti] eigenen Form, die sich im Anschluß an das Beobachten der Verbindung [ergibt] und eine nur gelegentliche Verbindung offenbart (bzw. nach NP<sup>1</sup> „eine gelegentliche Nicht-Verbindung mit dem zu Beweisenden offenbart“), [andererseits] das Feststellen eines getrennt Vorkommens (*vyabhicārah*), das eine Nicht-Verbindung offenbart.“

Dieses ist das Feststellen des logischen Grundes in einem Pakṣa, von dem erwiesen ist, daß er eine mit der zu beweisenden [Beschaffenheit] in Widerspruch stehende Beschaffenheit [besitzt] und der [daher] durch ein Erkenntnismittel aufgehoben ist, oder [es ist das Feststellen des logischen Grundes] im Vipakṣa. Denn das Töten, das in dem [durch die Vorschrift des] Opferrituals aufgehobenen Pakṣa beobachtet wird, fordert für sich das Verbotensein als Upādhi; und das Erkennbarsein, das im Vipakṣa zum Beispiel dem ewigen Ātman festgestellt wird, macht das Hervorgebrachtsein zum Upādhi, wenn die Vergänglichkeit nachgewiesen werden soll.

Wenn ein logischer Grund, der im Sapakṣa durch eine gewisse Form bestimmt mit dem zu Beweisenden verbunden beobachtet wird, im Pakṣa ohne diese andere Form beobachtet wird, erweist er eben wenn er durch die ganze Form bestimmt ist, einen Upādhi, weil er dann in [seiner] Form als Umfaßter nicht wiedererkannt wird, wie zum Beispiel, wenn man die schwarze Farbe eines künftigen Sohnes [der Maitrī] erschließen will, das Sohn-der-Maitrī-sein, das im Falle der vorhandenen Söhne als durch die Verdauung von Gemüsenahrung bestimmt festgestellt wird.

Hinsichtlich eines derartigen logischen Grundes, für den infolge der fehlerhaften Form ein Upādhi angenommen wird, lehren die Fachleute, daß er unbrauchbar ist. In den beiden Fällen, wo infolge eines Getrenntvorkommens ein Upādhi angenommen wird, ist der logische Grund aufgehoben, widersprochen und zweifelhaft.“

Frgm. 3: *evam copasamḥṛtam: tad eṣa bahurūpo*<sup>50</sup> *vyabhicāra eva hi pratibandhābhāvah. upādhir eva vyabhicāranidānam. pramāṇāniścita*<sup>51</sup> *evopādhitvena saṅkanīyah, sādhanē sopādhiḥ sādhye nirupādhir evopādhitvena niśceyah. sarvaśaṅkātiprasaṅgapātanapaṭīyāms ca tarkah.*<sup>52</sup>

Es ist offenbar, daß diese drei Fragmente stark gekürzte Gedanken Parāśarabhaṭṭas enthalten und aus einem Kontext stammen, in dem die in ihnen angedeuteten Probleme mehr oder weniger ausführlich erörtert worden waren. So ist es zum Beispiel wahrscheinlich, daß sich an Frgm. 1 eine Erörterung der am Ende des Fragmentes angeführten Definitionen des Upādhi angeschlossen hatte, oder daß unter anderem auch das Problem des *pakṣetarah* angeschnitten worden war, das seit Udayana Gegenstand der Upādhi-Lehre war. Trotz des Fehlens dieser Erörterungen aber läßt sich doch ein allgemeines Bild der Upādhi-Lehre, wie sie im Tattvaratnākara enthalten war, gewinnen.

Frgm. 1 enthält Definition und Wesensbestimmung des Upādhi<sup>53</sup>. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß Venkaṭanātha das Zitat so gewählt hat, daß die Upādhi-Definitionen anderer Lehrer mitenthalten sind. Parāśarabhaṭṭa kann daher diese Definitionen nicht als gegnerische Meinung schlechthin erwähnt haben, um sie in der Folge zurückzuweisen, sondern als Bestimmung des Upādhi, die er als brauchbare Ergänzung seiner eigenen in den Versen von Frgm. 1 gebotenen Definition beibehalten wollte<sup>54</sup>. Es liegt nahe anzunehmen, daß er die auch sonst gehandhabte Unterscheidung von Wesen (*svabhāvah, svarūpam*) und Merkmal (*lakṣaṇam*)<sup>55</sup> dazu verwendet hat, um seine eigene Definition des Upādhi als Bestimmung des Wesens (*svarūpam*)

<sup>50</sup> *bahurūpo*: NP<sup>1</sup> *saṃkṣepah.*

<sup>51</sup> *pramāṇāniścita*: NP<sup>1</sup> *pramāṇaniścita.*

<sup>52</sup> NP, p. 117, 5–9. Das Fragment endet mit *iti* und schließt unmittelbar an den Kontext von Frgm. 2 an. Falls, wie es wahrscheinlich ist, die Variante von NP<sup>1</sup> richtig ist, müßte man den Ausdruck *evam copasamḥṛtam* als Einleitung Venkaṭanāthas auffassen. Für diese Auffassung spricht die Stellung des *hi*, sowie die Tatsache, daß das ganze Frgm. 3 eine fast wörtliche Paraphrase von Udayanas NVTP, pp. 676, 18–683, 2 und 695, 7 ist. Udayana beginnt aber diesen Abschnitt mit den Worten *tad ayam saṃkṣepah*, sodaß es nahe liegt die Lesart von NP<sup>1</sup> als die ursprüngliche zu betrachten.

Übersetzung des Fragmentes: „Kurz gesagt [verhält es sich] so: In der Tat ist dieses vielforme getrennt Vorkommen eben das Fehlen der Verbindung. (nach NP<sup>1</sup>: „So wird [von ihm] zusammengefaßt: ‚Auf kurze Formel gebracht [verhält es sich so]: Das getrennt Vorkommen ist eben das Fehlen der Verbindung. . . .“). Die Ursache des getrennt Vorkommens ist [nichts anderes als] der Upādhi. Ist [die Verbindung] durch ein Erkenntnismittel nicht nachgewiesen, so ist ein Upādhi zu befürchten, ist sie im Falle des logischen Grundes mit einem Upādhi versehen [und] im Falle des zu Beweisenden nicht, so ist ein Upādhi erwiesen. Außerdem ist der Tarka geeigneter jede Befürchtung [eines Upādhi] durch eine zuweit führende Konsequenz zu vernichten.“

<sup>53</sup> Dies bezeugt Venkaṭanātha NP, p. 116, 4f. vgl. die folgende Anmerkung.

<sup>54</sup> Anderenfalls wäre es unverständlich, warum Venkaṭanātha Frgm. 1 mit den Worten *ityādīnā svarūpam nidarśitam* einführen und das Fragment so abgrenzen sollte, daß die beiden fremden Definitionen noch eingeschlossen sind.

<sup>55</sup> Vgl. E. FRAUWALLNER: Prabhākara Upādhyāya, WZKSO, Bd. 9 (1965), p. 199.

einzuführen, die von ihm nicht abgelehnten älteren Definitionen aber als Merkmal (*lakṣaṇam*) des Upādhi beizubehalten<sup>56</sup>. Den Ansatz zu dieser Zweiteilung dürfte Parāsarabhaṭṭa schon bei Udayana gefunden haben<sup>57</sup>.

Woher stammen aber diese älteren Definitionen des Upādhi? Die Definition *sādhyavyāpakaḥ*<sup>57a</sup> *sādhānāvyaṅgyāpakaḥ* ist eine Wiedergabe der Upādhi-Definition Udayanas. Schwieriger ist die Einordnung der zweiten Definition, die im Unterschied zur ersten die Beziehung von Upādhi und zu Beweisendem durch den Begriff der *samavyāptiḥ* bestimmt. Diese Art der Definition wurde von mehreren Autoren vertreten. So findet sie sich ausdrücklich bei Varadarāja und Śivādityamiśra<sup>58</sup>. Sie wird aber vom anonym überlieferten Upādhidarpaṇaḥ (fol. 2b) auch Udayana selbst zugeschrieben. Meines Wissens findet sie sich jedoch explicite nicht in den überlieferten Werken Udayanas, wengleich sie der Sache nach bei ihm bereits sicher vorausgesetzt werden muß<sup>59</sup>. In einem Manuskript von Varadarājas Tarkikarakṣā findet sich allerdings die Upādhi-Definition Udayanas — es handelt sich um jene aus dem *Ātmatattvavivekaḥ* — in der Form *sādhānāvyaṅgyāpakatve sati sādhyasamavyāptir upādhiḥ*<sup>60</sup>. Zusammen mit dem Zeugnis des Upādhidarpaṇaḥ könnte dies darauf hinweisen, daß die Upādhi-Definition Udayanas in seiner Schule sehr bald durch die bei ihm implicite vorhandene Samavyāpti-Form der Definition ersetzt worden war. Wenn Parāsarabhaṭṭa in Frgm. 1 beide Spielarten der Upādhi-Definition Udayanas neben einander erwähnt und sie offenbar als Merkmal des Upādhi gelten läßt, so weist dies darauf hin, daß auch für ihn beide Definitionen nur Varianten desselben Typus sind. Außerdem scheint Parāsarabhaṭṭa an anderer Stelle<sup>61</sup> direkt von Udayana beeinflusst zu sein. Es liegt daher nahe, weniger an Varadarāja oder Śivādityamiśra als mögliche Quelle dieser Definition in Frgm. 1 zu denken, als an einen frühen Kommentator Udayanas. Den gleichen Eindruck gewinnt man übrigens auch aus der Analyse des zweiten und dritten Fragmentes.

Wenn auch die ursprüngliche und die modifizierte Upādhi-Definition Udayanas als Merkmal des Upādhi erhalten geblieben ist, so weicht Parāsarabhaṭṭa bei seiner eigenen Definition des Upādhi: *kena cid yasya sambandho yo 'vacchedaka eva hi tasyopādhiḥ*, deutlich von Udayana ab. Typisch für diese Definition ist die Verwendung des Terminus *avacchedakaḥ*, „Abgrenzer“, der in der späteren Entwicklung eine große Rolle spielt. Die Definition des Upādhi

<sup>56</sup> Daß Parāsarabhaṭṭa Udayanas Upādhi-Definition als gültig betrachtet hat, geht deutlich aus Frgm. 3 hervor.

<sup>57</sup> Siehe Anm. 63.

<sup>57a</sup> Nach der Lesung von NP<sup>1</sup>.

<sup>58</sup> Tarkikarakṣā (Pandit Reprint), p. 66, 3f. und Saptapadārthī (Lalbai Dalpatbhai Series Nr. 1, Ahmedabad 1963), p. 70, 22.

<sup>59</sup> Anderenfalls wäre zum Beispiel der Ausdruck *ubhayarūpāḥ* in NVTP, p. 694, 2 nicht verständlich.

<sup>60</sup> Tarkikarakṣā (Pandit Reprint), p. 68, Fußnote 1.

<sup>61</sup> Vgl. Frgm. 3.

als „Abgrenzer dessen (= *sādhana*), das mit einem anderen (= *sādhyam*) verbunden ist“ schließt zwar nicht an Udayanas Charakterisierung des Upādhi als *sādhanāvvyāpakatve sati sādhyavyāpakatve* an. Doch erinnert man sich der Formulierung Udayanas *yo 'yam upādhiṃ ādāya yena saha sambandhyate . . .*<sup>62</sup>, die ohne Verwendung des Terminus *avacchedakatve* nahe zu genau der Upādhi-Definition Parāśarabhaṭṭas entspricht, so läßt sich diese ohne Schwierigkeit von jener anderen Upādhi-Definition Udayanas typologisch ableiten, nach der der Upādhi *sādhyaprayojakaṃ nimittāntaram*, „etwas anderes als der logische Grund, das [im Falle des Grundes] auf das zu Beweisende hinführt“ ist<sup>63</sup>. Auf das zu Beweisende hinführen kann der Upādhi nur dann, wenn er als Bestimmung des Grundes zufolge seiner eigenen Verbindung mit dem zu Beweisenden jede Nicht-Verbindung des Grundes mit dem zu Beweisenden ausschließt. In Übereinstimmung mit seiner Auffassung der Vyāpti hat Parāśarabhaṭṭa dies offenbar so gedeutet, daß der Upādhi die als Grund verwendete Beschaffenheit so „abgrenzt“ daß sie nur mehr jene Fälle des Grundes bestimmt bzw. erkennen läßt, die tatsächlich mit den zur zu beweisenden Gemeinsamkeit gehörenden Einzelfällen verbunden sind. Von Udayanas Wesensbestimmung des Upādhi ausgehend, konnte Parāśarabhaṭṭa daher für den als *avacchedakatve* aufgefaßten Upādhi Udayanas formallogische Definition — in welcher Formulierung auch immer — als dessen Merkmal (*lakṣaṇam*) beibehalten, da er in der Auffassung des Upādhi nicht wesentlich von Udayana abweicht und die Formaldefinition schon bei diesem als Merkmal neben der Wesensbestimmung des Upādhi bestanden hatte<sup>64</sup>. Leider fehlen Zitate aus dem Werk Parāśarabhaṭṭas, welche diese Ableitung des Upādhi als *avacchedakatve* mit ihren Einzelheiten und system-immanenten Voraussetzungen genau belegen würden. Historisch bemerkenswert ist es, daß Parāśarabhaṭṭa durch seine Definition des Upādhi als *avacchedakatve* im oben dargelegten Sinne in einer Entwicklung zu stehen scheint, die innerhalb des Nyāya von Udayana zu Prabhākara Upādhyāya führt, dessen Upādhi-Definition *sādhanatāvachchedakabhinnena yena sādhanatābhimate sādhyasambandho 'vacchidyate, sa eva tatra sādhanaviseṣaṇam upādhiḥ*<sup>65</sup>, die technisch-logisch vervollkommnete Definition Parāśarabhaṭṭas sein könnte<sup>66</sup>.

Das zweite von Venkaṭanātha aus dem Upādhi-Abschnitt des Tattvaratnākaraḥ zitierte Fragment behandelt in seinem ersten Teil die Frage nach der

<sup>62</sup> NVTP, p. 696, 7.

<sup>63</sup> ATV, p. 403, 11.

<sup>64</sup> *ibid.*

<sup>65</sup> Zitiert nach E. FRAUWALLNER: Prabhākara Upādhyāya. WZKSO Bd. 9 (1965), p. 200.

<sup>66</sup> Ob diese typologische Übereinstimmung zwischen den beiden Definitionen auch eine historische Abhängigkeit impliziert und welche der beiden Definitionen die frühere ist, läßt sich leider solange nicht eindeutig entscheiden, als die beiden Denker nicht genauer datiert sind.

Möglichkeit, das Vorhandensein eines Upādhi zu erkennen. Bei der Behandlung dieser Frage durch Parāsarabhaṭṭa fällt auf, daß er von den formallogischen Alternativen eines upādhi-haften Grundes ausgeht, um die grundsätzlichen Möglichkeiten der Feststellung eines Upādhi abzuleiten.

Am Anfang der Erörterung stellt er zusammenfassend fest, daß es zwei solcher Möglichkeiten gäbe, die Unvollständigkeit der Eigenform der Vyāpti (*sambandhagrahaṇavelānuyāyisvarūpavaiikalyam*) und die Beobachtung eines getrennt Vorkommens (*vyabhicāradarśanam*) von Grund und Folge. Daran anschließend bespricht Parāsarabhaṭṭa die drei möglichen Fälle eines upādhi-haften Grundes: a) Ein logischer Grund fordert einen Upādhi, wenn er im Sapakṣa vorkommt, im Vipakṣa fehlt, aber einem Pakṣa zukommt, von dem man durch ein anderes Erkenntnismittel weiß, daß er die der zu beweisenden Beschaffenheit entgegengesetzte besitzt und daher aufgehoben ist. b) Ein logischer Grund bedarf eines Upādhis, wenn er nicht nur im Pakṣa und im Sapakṣa vorkommt, sondern auch im Vipakṣa. c) Ein Grund, der im Sapakṣa nur durch einen gewissen Umstand bestimmt vorkommt, im Vipakṣa nicht festgestellt wird, und im Pakṣa ohne diesen Umstand festgestellt wird, erweist mit der zusätzlichen Bestimmung versehen den Upādhi. In den beiden ersten Fällen kann der Upādhi, der den logischen Grund so abgrenzt, daß er mit dem zu Beweisenden durch Vyāpti verbunden ist, durch das getrennt Vorkommen von Grund und Folge erkannt werden, im letzten Falle dadurch, daß sich das Umfaßtsein (*vyāptarūpam*) des Grundes vom zu Beweisenden nicht erkennen läßt. Diese drei möglichen Fälle, im Prinzip bereits bei Udayana vorhanden, illustriert Parāsarabhaṭṭa mit folgenden Beispielen.

„Das Töten (*himsātvam*), das in dem durch das Opferritual aufgehobenen Pakṣa (nämlich das Opfern lebender Wesen) beobachtet wird, fordert für sich das Verbotensein (*niṣiddhatvam*) als Upādhi.“ In diesem Beispiel kommt der Grund (*himsātvam*), der sonst mit der Folge (*pāpam*) fest verbunden scheint, in einem Pakṣa vor, der durch ein anderes Erkenntnismittel, nämlich der hl. Überlieferung, als Verdienst erwiesen und daher als Fall der Sünde aufgehoben ist. Es kann daher keine Vyāpti zwischen Grund und Folge bestehen. Diese wird vielmehr erst durch den Upādhi „Verbotensein“ hergestellt, der als *avacchedakah* den Grund auf jene Fälle einschränkt, die tatsächlich mit dem zu Beweisenden verbunden sind.

Diese Schlußfolgerung entspricht Udayanas Beispiel vom Diamanten (*vajrah*), von dem auf Grund des Erdhaftseins bewiesen werden soll, daß er durch Eisen geritzt werden kann, und für den Udayana den Upādhi „Loseverbundene-Teile-Haben“ (*praśithilāvayavatvam*) angibt<sup>67</sup>. Es scheint kein Zufall zu sein, daß Udayana im Anschluß an dieses Beispiel den Fall des Pakṣetara (das vom Pakṣa Verschiedene) anführt, der durch aufhebende

<sup>67</sup> NVTP, p. 704, 13—705, 13.

Erkenntnis bedingt ist <sup>68</sup>. Beide Fälle zeigen formallogisch dieselbe Struktur und wurden nach dem Zeugnis Vardhamānas auch tatsächlich als derart verstanden <sup>69</sup>. Udayana selbst stellt beide Fälle neben einander. Da Parāśara-bhaṭṭa unter den möglichen Fällen eines Upādhi den durch aufhebende Erkenntnis bedingten Pakṣetara nicht eigens nennt, muß man wohl annehmen, daß er diesen Pakṣetara unter den vorliegenden Fall subsumiert hat, falls Venkatanātha die von ihm gegebenen Beispiele vollständig zitiert hat.

Das zweite von Parāśarabhaṭṭa gebotene Beispiel bedarf keiner weiteren Erklärung. Es entspricht genau dem Beispiel vom Rauch, der durch Feuer erschlossen werden soll und für den der Upādhi „feuchtes Brennholz“ erfordert ist. Das Beispiel bei Parāśarabhaṭṭa ist vielleicht logisch schärfer gewählt, da es keinen Kausalnexus zwischen Grund und Folge suggeriert. Es lautet: Etwas ist vergänglich, weil es erkennbar ist. Die Erkennbarkeit kommt wie das Feuer nicht nur im Sapakṣa sondern auch im Vipakṣa vor. Es bedarf daher, soll der logische Grund schlüssig sein, eines Upādhi, nämlich das Hervorgebrachtsein (*kṛtakatvam*).

Als drittes Beispiel verwendet Parāśarabhaṭṭa dieselbe Schlußfolgerung wie Udayana: Der zu erwartende Sohn der Maitrī wird eine schwarze Hautfarbe haben, weil er ein Sohn der Maitrī ist. Für den hier verwendeten logischen Grund „Sohn-der-Maitrī-Sein“ (*maitrītanayatvam*) muß der Upādhi „Gemüse-nahrung“ (*śākādyāhārapariṇāmah*) angesetzt werden <sup>70</sup>. Auch hier steht Parāśarabhaṭṭa im Wesentlichen auf dem Stand der Lehre wie bei Udayana. Dieser hatte den vorliegenden Schluß analysiert, indem er ihn mit dem Fall eines gültigen upādhi-haften Grundes, nämlich dem des Feuers, das mit feuchten Brennholz gemacht ist, konfrontierte: „[Merkmal eines Upādhi ist] ‘Umfassen des zu Beweisenden beim Nicht-umfassen des Beweisenden’. Dieses Umfassendsein hinsichtlich des als zu Beweisendes gedachten Rauchtums bzw. Schwarzseins ist im Falle des feuchten Brennholzes bzw. der besonderen Ernährung nicht verschieden. Ebenso wenig ist deren Nicht-Umfassen hinsichtlich des als logischen Grund gedachten Feuertums bzw. Sohn-der-Maitrī-Seins verschieden. Der Unterschied ist [vielmehr] dies: Für das Feuer wird das getrennt Vorkommen (*vinābhāvaḥ*) vom feuchten Brennholz wie vom Rauch unmittelbar erkannt, für das Sohn-der-Maitrī-Sein hingegen wird [das getrennt Vorkommen] von der besonderen Nahrung wie vom Schwarzsein nur auf Grund eines Upādhi <sup>71</sup> erkannt“ <sup>72</sup>. Dies bedeutet mit anderen Worten, daß es sich bei der besonderen Ernährung formallogisch um einen Upādhi

<sup>68</sup> NVTP, p. 705, 14–706, 2.

<sup>69</sup> NVTP, p. 705, 15.

<sup>70</sup> Nach Lehre der indischen Ärzte bewirkt Gemüse-nahrung der Mutter während der Schwangerschaft eine dunkle Hautfarbe des Kindes.

<sup>71</sup> Nämlich der Richtigkeit der Lehre der Ärzte.

<sup>72</sup> NVTP, p. 696, 9–11.

handelt, daß sich aber diese formallogische Struktur im vorliegenden Fall nicht unmittelbar erkennen läßt. Zwar kann man den logischen Grund in Verbindung mit dem Upādhi im Śapakṣa, nämlich den bisherigen Söhnen der Maitrī, zusammen mit dem zu Beweisenden, nämlich der schwarzen Hautfarbe, beobachten, man kann aber nicht erkennen, ob der logische Grund vom zu Beweisenden und vom Upādhi getrennt vorkommen kann. Das erste wäre aber notwendig um zu erkennen, ob der Grund eines Upādhi bedürftig ist, das zweite um zu erkennen, daß es sich bei der Gemüsenahrung tatsächlich um einen Upādhi handelt. Erst auf Grund eines weiteren Upādhi, nämlich dem „Wort der Ärzte“, stellt sich die Erkenntnis ein, daß dem logischen Grunde dieses doppelte getrennt Vorkommen zukommt.

Parāsarabhaṭṭa seinerseits bemerkt zu diesem Beispiel: „Wenn ein logischer Grund, der im Sapakṣa durch eine gewisse Form bestimmt mit dem zu Beweisenden verbunden beobachtet wird, im Pakṣa ohne diese andere Form beobachtet wird, erweist er (*upādhyati*), weil er dann in [seiner] Form als Umfaßter nicht wieder erkannt wird, eben wenn er durch die ganze Form bestimmt ist, einen Upādhi . . .“ Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zur Auffassung Udayanas, wenngleich dieser nicht im Prinzipiellen der Interpretation des Falles zu liegen scheint. Auch bei Parāsarabhaṭṭa muß nämlich vorausgesetzt werden, daß die Vyāpti des durch den Upādhi „Gemüsenahrung“ abgegrenzten logischen Grundes mit der zu beweisenden dunklen Hautfarbe nur infolge eines Upādhi, nämlich der Lehre der Ärzte, erkennbar ist; sonst könnte man nicht wissen, daß die Dunkelhäutigkeit der Kinder, und die Ernährung der Mutter durch Gemüsenahrung in einen Zusammenhang zu bringen sind. Verschieden ist lediglich das Mittel, das Vorkommen des Upādhi zu erkennen. Bei Udayana, der mit seiner formallogischen Definition des Upādhi *sādhānāvvyāpakatve sati sādhyavyāpakatvam* arbeitet, ist dieses Mittel die Abtrennbarkeit des logischen Grundes von zu Beweisendem und Upādhi, für Parāsarabhaṭṭa der im Anschluß an die Wesensdefinition des Upādhi bei Udayana diesen als *kenacid yasya sambandho yo avacchedakaḥ . . . tasya* aufgefaßt hatte, bleibt als Mittel nur die Tatsache, daß man eine einmal erkannte Vyāpti in einem gegebenen Fall infolge einer Unvollständigkeit ihrer Struktur nicht wiedererkennt. Im Sapakṣa, nämlich allen bisherigen Kindern der Maitrī wird nämlich die Vyāpti für den upādhi-haften Grund zurecht erkannt, es gibt keine zur beweisenden Gemeinsamkeit „Sohn-der-Maitrī-Sein“ gehörenden Fälle, die nicht tatsächlich Fälle der zu beweisenden Gemeinsamkeit „Dunkelhäutigkeit“ wären und es kann daher ein getrennt Vorkommen von Grund und Folge nicht festgestellt werden. Erst wenn man im Pakṣa, dem zu erwartenden Sohn der Maitrī, den Grund feststellt, ohne daß er durch den Upādhi abgegrenzt ist, erkennt man, daß die Vyāpti im Sapakṣa nur durch den Upādhi „Gemüsenahrung“ bedingt war. Und zwar nicht deshalb, weil man zum Beispiel die helle Hautfarbe erkennen würde, der Sohn der Maitri soll

ja erst geboren werden, sondern deshalb, weil man durch die veränderte Form des logischen Grundes (Fehlen des Upādhi) sein Umfaßtsein (*vyāptarūpam*) durch das zu Beweisende nicht mehr erkennt, und damit das Feststellen der Vyāpti unmöglich wird.

Im letzten Abschnitt von Frgm. 2 ordnet Parāsarabhaṭṭa schließlich die verschiedenen logischen Gründe, die eines Upādhi bedürfen, in seine Tafel der Scheingründe (*hetvābhāsāḥ*) ein: Wird der Upādhi durch getrennt Vorkommen (*vyabhicārah*) von Grund und Folge festgestellt, so handelt es sich bei dem in Frage stehenden logischen Grund (a) um einen aufgehoben widersprochenen (*bādhito viruddhaḥ*) Scheingrund, beziehungsweise (b) um einen zweifelhaften (*anaikāntikaḥ*) Scheingrund. Wird der Upādhi aber durch die Unvollständigkeit der Vyāpti-form erkannt, so handelt es sich bei dem betreffenden Grund um einen unbrauchbaren (*aprayojakaḥ*) Scheingrund.

Das letzte von Venkaṭanātha aus Parāsarabhaṭṭas Upādhi-Darstellung zitierte Fragment ist eine beinahe wörtliche Wiedergabe von Gedanken Udayanas<sup>73</sup>, die den bisher gewonnenen Eindruck noch verstärkt, daß Parāsarabhaṭṭa seine Upādhi-Lehre in enger Anlehnung an Udayana und seine Schule entwickelt und sich mit seinem Verständnis der implizierten Probleme auf der gleichen Stufe der Entwicklung befindet wie dieser. Ob das Fragment im Tattvaratnākaraḥ wie bei Udayana eine zusammenfassende Funktion hatte, oder nur als Beleg eigener Gedanken zitiert war, läßt sich nicht sicher entscheiden. Für die erste Möglichkeit spricht der Umstand, daß es Venkaṭanātha, der diesen Teil des Werkes wohl vor Augen gehabt hat, mit den Worten *evaṃ copasaṃhṛtam* einführt, und sich auch der Kommentator mit der Bemerkung *dūṣaṇatvaprakārapratipādakopasaṃhāragrantham udāharati* ...<sup>74</sup> derselben Auffassung anzuschließen scheint.

Das Fragment wirft ein Licht auf einige bisher noch nicht zur Sprache gekommenen Aspekte der Upādhi-Lehre Parāsarabhaṭṭas. So zeigt es, daß dieser die Frage, warum der Upādhi einen logischen Grund als fehlerhaft (*dūṣaṇatvaprakārah*) erweise, ebenfalls in seiner Darstellung behandelt und diese in Übereinstimmung mit Udayana dahingehend beantwortet hatte, daß der Upādhi als *avacchedakaḥ* des Grundes nicht nur dessen Verbindung mit dem zu Beweisenden bedingt, sondern durch sein Vorkommen auch Ursache dafür ist, daß dieser überhaupt getrennt vom zu Beweisenden vorkommen kann (*vyabhicāranidānam*). Darüber hinaus finden sich in Frgm. 3 zwei weitere Lehren angedeutet, die Parāsarabhaṭṭa von Udayana übernommen hat, nämlich die Gliederung der Upādhis in erwiesene (*upādhitvena*

<sup>73</sup> Vgl. NVTP, p. 676, 18—683, 2; 695, 7.

<sup>74</sup> NP, p. 117, 5 und 117, 13f.

*niśceyaḥ*) und befürchtete (*upādhitvena śaṅkanīyaḥ*), und die Lehre, daß der Tarka das beste Mittel sei, die Befürchtung eines Upādhi auszuschalten <sup>75</sup>.

Mit der Besprechung von Vyāpti und Upādhi ist Parāsarabhaṭṭas Lehre von der Schlußfolgerung in ihrem wichtigsten Aspekt skizziert und damit die Einordnung der diesbezüglichen Tattvaratnākara-Fragmente in einen geschlossenen Sinnzusammenhang möglich geworden. Um das Bild von Parāsarabhaṭṭas Logik abzurunden, sollte nun noch seine Lehre von den defizienten Formen der Schlußfolgerung (*anumānābhāsāḥ*) an Hand der einschlägigen Fragmente beschrieben werden. Doch würde eine derartige Darstellung, die auch die Lehre vom Beweis (*sādhanam*) und seinen Gliedern (*avayavāḥ*) behandeln müßte, den Rahmen dieser Arbeit, die nur der Lehre vom logischen Nexus im Tattvaratnākaraḥ nachgehen sollte, sprengen und wird daher an anderer Stelle nachgeholt werden.

### Summary

The development of Viśiṣṭādvaita between the period of Rāmānuja and Veṅkaṭanātha though of great importance for a philosophical evaluation of this school has been hardly explored so far. Most of the philosophical works of the Viśiṣṭādvaita authors of that time are not available and their teachings have to be reconstructed by a careful analysis of the works of Veṅkaṭanātha who quotes from them profusely. In some fortunate cases the exact wording of certain sections of the lost works may be restored by a systematic collection of the quoted fragments.

It was the aim of this paper to reconstruct the theory of inference (*anumānam*) as expounded by Parāsarabhaṭṭa in his philosophical main work Tattvaratnākaraḥ which is lost and to arrange systematically all fragments of it dealing with the problem of Vyāpti and Upādhi which can be found in the works of Veṅkaṭanātha. As another result of this research it is noted that Parāsarabhaṭṭa's theory of inference was decisively influenced by the works of the great Naiyāyika Udayana and that he himself had a certain influence on the doctrine of Vyāpti set forth by Meghanādāri in his Nayadyumaṇiḥ.

<sup>75</sup> Vgl. Nay. dyam., p. 198, 13. Zur Lehre Udayanas über die Beseitigung der Befürchtung eines Upādhi durch den Tarka vgl. G. OBERHAMMER: Der Svābhāvikasambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik, WZKSO Bd. 8 (1964), p. 176ff.

## Inhaltsverzeichnis

	Seite
DIETER SCHLINGLOFF: Fragmente einer Palmblatthandschrift philosophischen Inhalts aus Ostturkistan (Ms. Spitzer).....	323
LAMBERT SCHMITHAUSEN: Zur advaitischen Theorie der Objekterkenntnis	329
ERNST STEINKELLNER: Die Entwicklung des Kṣaṇikatvānumānam bei Dharmakīrti .....	361
ANANTALAL THAKUR: Textual studies in the Nyāyavārtika .....	379
A. N. UPADHYE: The Jaina conception of divinity .....	389
CHARLOTTE VAUDEVILLE: The cult of the divine name in the Haripāṭh of Dñyāndev .....	395
TILMANN VETTER: Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śaṅkara .....	407