

EIN BEITRAG ZU DEN VĀDA-TRADITIONEN INDIENS

Von Gerhard Oberhammer

Mit der Reflexion über die Regeln, denen eine wissenschaftliche Disputation unterworfen ist, beginnt die Indische Logik wie sie sich im Nyāya und im Buddhismus entwickelt hat. Diese Entwicklungsstufe der indischen Logik ist uns in jenen Vāda-Darstellungen und Vāda-Handbüchern bezeugt, in denen man das Wissen um diese Regeln zum praktischen Gebrauch zusammengestellt hatte, und von denen uns eine beschränkte Anzahl erhalten ist. So enthält die Carakasamhitā eine solche Darstellung der Vāda-Kategorien und der erste und fünfte Adhyāya der Nyāyasūtren muß einmal ein selbständiges Handbuch der Vāda-Lehre gewesen sein. Auf buddhistischer Seite sind uns der Prayogasāraḥ¹, ein selbständiges Vāda-Werk, und die Vāda-Darstellung der Yogācāras erhalten, letztere in der Form, die sie in der Yogācārabhūmiḥ erhalten hat², und in einer dieser nahestehenden Fassung, die sich im Abhidharmāsamuccayaḥ des Asaṅga findet³.

Diese ältesten Darstellungen der Vāda-Regeln zeigen trotz ihrer grundsätzlichen Übereinstimmung einen deutlich ausgeprägten individuellen Charakter, wodurch sich die Frage ergibt, ob sich in diesen Darstellungen nicht gewisse Vāda-Traditionen feststellen lassen. Wenn dies der Fall ist, wäre für die zunächst undurchschaubare Entwicklung der Lehre vom Vāda eine wertvolle Möglichkeit gefunden, die uns erhaltenen Vāda-Texte, bzw. die in diesen eingearbeiteten

¹ Dieses Werk ist nur in chinesischer Übersetzung erhalten und wurde von G. Tucci unter dem Namen Upāyahrdayam ins Sanskrit rückübersetzt: G. Tucci: Pre-Diñnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources (G. O. S. vol. XLIX) Baroda 1929 (Abgekürzt: Tucci).

² Der Sanskrittext des Hetuvidyā-Abschnittes der Yogācārabhūmiḥ Maitreyanāthas ist in einer Photokopie, die Rāhula Sāmkṛtyāyana aus Tibet mitgebracht hat, erhalten, aber leider noch nicht publiziert. Der vorliegende Aufsatz stützt sich mangels anderen Materials auf den kurzen Aufriß dieses Abschnittes, welchen A. Wayman in seinem Aufsatz: The Rules of Debate according to Asaṅga (Journal of the American Oriental Society, vol. 78, 1958) pp. 29—40, gibt. Vgl. dort auch die weitere Literatur.

³ Abhidharmāsamuccaya of Asaṅga critically edited and studied by Pralhad Pradhan, Viśvābharati Studies 12, Santiniketan, 1950.

Strukturelemente nichterhaltener Vāda-Darstellungen in eine mögliche historische Abfolge zu bringen. Mit dem Begriff „Tradition“ wäre dabei ein zunächst hypothetisches Kontinuum der Lehre gemeint, das man gewinnt, wenn man Theoreme, denen die gleiche innere Form zukommt, miteinander in Beziehung setzt und entsprechend der größeren Nähe oder Ferne zu einer historisch eindeutig als später datierten Auffassung in eine historische Abfolge bringt. Lassen sich diese so gewonnenen „Traditionen“ an Hand von datierbaren Texten in allen wesentlichen Entwicklungsphasen belegen, dann müßte man diese auch als historisch erwiesen betrachten. Tatsächlich lassen sich auf Grund der eingangs erwähnten Texte drei solche Vāda-Traditionen erschließen, die sich zu einem gewissen Grad durch Textanalysen auch historisch nachweisen lassen.

I.

In der Vighrahavyāvartanī Nāgārjunas ⁴ findet sich eine ausführliche Polemik gegen die Gültigkeit der Erkenntnismittel, die zu Recht mit Abschnitten der Nyāyasūtren in Beziehung gesetzt wurde und als Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung dienen kann.

Daß Nāgārjuna in diesem Werk die Auffassung hinsichtlich der Gültigkeit der Erkenntnismittel bekämpft, die in der Schule der Nyāyasūtren vertreten wurde, scheint außer Frage zu stehen: Er erwähnt ein methodisches Prinzip des von ihm bekämpften Gegners *pramāṇato 'rthānām prasiddhiḥ* ⁵, das der Sache nach auch im Einleitungssatz von Pakṣilasvāmins Nyāyabhāṣyam ausgesprochen ist. Da Pakṣilasvāmin dieses Prinzip offenbar in Kenntnis der Kritik Nāgārjunas leicht umgeformt hat, es aber trotzdem an den Beginn seines Werkes stellt, läßt sich nur schließen, daß dieser Satz programmatisch zu nehmen ist und das darin enthaltene Prinzip der bewußt vertretenen Lehre der Schule entspricht. Damit wird aber die Erwähnung eben dieses Prinzipes

⁴ Im vorliegenden Aufsatz wird folgende Ausgabe verwendet: The Vighrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the author's Commentary edited by E. H. Johnston and Arnold Kunst. (Mélanges Chinois et Bouddhiques Vol. 9 (1948—51). (Abgekürzt: VV).

⁵ VV, p. 129, 7.

durch Nāgārjuna als Anzeichen dafür bedeutsam, daß er in seinem Werk die Lehre des Nyāya bekämpft. Außerdem behandelt Nāgārjuna gerade jene Erkenntnismittel, die für die Nyāya-Schule als typisch gelten dürfen, nämlich *pratyakṣam*, *anumānam*, *upamānam* und *āgamaḥ*. Schließlich findet sich noch eine weitere Übereinstimmung zwischen Nāgārjunas Gegner und der Schule der Nyāyasūtren. Um diese jedoch deutlich zu machen, muß die Gliederung von Nāgārjunas Polemik mit den entsprechenden Abschnitten der Nyāyasūtren verglichen werden.

Nāgārjuna stellt zunächst zwei Alternativen dafür auf, wie der Gegner die Gültigkeit der Erkenntnismittel beweisen könnte. Die erste Möglichkeit besteht in der Annahme, daß die Gültigkeit der Erkenntnismittel ohne Erkenntnismittel erwiesen sei (*niṣpramāṇānām pramāṇānām syāt prasiddhiḥ*). Damit würde aber das Grundprinzip des Gegners, daß alles auf Grund von Erkenntnismitteln erkannt werde, durchbrochen ⁶. Dieser Möglichkeit stellt der Nyāya in NS II, 1, 16 die Meinung gegenüber, daß auch die Erkenntnismittel mit Hilfe der Erkenntnismittel zu prüfen seien (*prameyatā ca tulāprāmāṇyavat*).

Die zweite Möglichkeit, die Gültigkeit der Erkenntnismittel zu erweisen, besteht nach Nāgārjuna im Nachweis dieser Gültigkeit durch weitere Erkenntnismittel (*teṣām pramāṇānām anyaiḥ pramāṇaiḥ prasiddhiḥ*). Bei dieser Alternative ergebe sich aber ein regressus in infinitum ⁷. Dieser Einwand Nāgārjunas findet sich in NS II, 1, 17 als Einwand gegen die Position des Nyāya: *pramāṇataḥ siddheḥ pramāṇānām pramāṇāntarasiddhiprasaṅgaḥ*.

Nach der Aufstellung dieser zwei Alternativen und ihrer Zurückweisung greift Nāgārjuna die erste Alternative wieder auf und wendet ein, daß ein Grund angegeben werden müsse (*viśeṣaḥetuḥ*), warum die Gültigkeit der Erkenntnismittel ohne Erkenntnismittel erwiesen sein solle, während alle anderen Gegenstände des Nachweises durch die Erkenntnismittel bedürfen ⁸. Als Antwort auf diesen Einwand zitiert er einen Vers des Gegners, der offenbar dessem Werk entstammt und den geforderten Grund enthält:

⁶ VV, p. 129, 6—7.

⁷ VV, p. 129, 8—130, 4.

⁸ VV, p. 130, 5—15.

*dyotayati svātmānaṃ yathā hutāśas tathā parātmānam |
svaparātmānāv evaṃ prasādhayanti pramāṇāṇīti* ⁹.

In den Nyāyasūtren entsprechen dem Einwand Nāgārjunas und der Antwort des Gegners NS II, 1, 18 und 19: *tadviniṣṛtter vā pramāṇa-siddhivat prameyasiddhiḥ. na, pradīpaprakāśavat tatsiddheḥ.*

Auf Grund der Gegenüberstellung von Nāgārjunas Polemik und den entsprechenden Stellen der Nyāyasūtren zeigt sich nun deutlich, daß NS II, 1, 16—19 den gleichen Aufbau zeigen wie die Polemik Nāgārjunas, mit dem einzigen Unterschied, daß an Stelle der Alternative Nāgārjunas eine einzige These, nämlich *prameyatā ca tulāprāmāṇyavat* getreten ist, die mit NS II, 1, 19 gegen die Einwände Nāgārjunas verteidigt wird, die ihrerseits in den Nyāyasūtren als Pūrvapakṣa in der gleichen Reihenfolge erscheinen wie in der Vīrahavyāvartanī. Eine Schwierigkeit begegnet lediglich in NS II, 1, 19, das auf den ersten Blick mit der Lehre von Nāgārjunas Gegner übereinzustimmen scheint. Doch bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß dieses Sūtram genau die entgegengesetzte Auffassung vertritt.

Schon W. Ruben ¹⁰ hat darauf hingewiesen, daß eine Interpretation dieses Sūtram im Sinne von Nāgārjunas Gegner mit der von den Nyāyasūtren vertretenen These *prameyatā ca tulāprāmāṇyavat* im Widerspruch steht und dies auch durch den Kommentar Pakṣilasvāmins ausdrücklich bestätigt wird ¹¹. Es ist offenbar, daß die Nyāyasūtren entgegen der von Nāgārjuna zitierten Lehre, daß die Erkenntnismittel aus sich heraus als gültig erkannt sind, die Meinung vertreten, daß die Erkenntnismittel ihrerseits wieder Gegenstände der Erkenntnismittel sein müßten, wenn ihre Gültigkeit nachgewiesen werden soll. Anders läßt sich der Vergleich mit der Waage gar nicht deuten. Soll aber der ganze Abschnitt II, 1, 16—19 sinnvoll sein, dann kann sein Zweck nur darin bestehen, die aufgestellte These gegen die referierten Einwände zu rechtfertigen. Damit muß aber NS II, 1, 19, das zunächst auch eine Deutung im

⁹ VV, p. 130, 18—19.

¹⁰ W. Ruben: Die Nyāyasūtra's (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVIII, No. 2, Leipzig 1928), p. 186, Anm. 117.

¹¹ Śrīgautamamahāmunipraṇītaṃ nyāyasūtraṃ vātsyāyanīyaṃ nyāya-bhāṣyam etc. herausgegeben von G. Jha (Poona Oriental Series No. 58), Poona, 1939, p. 88, 8ff. (Abgekürzt: Nbh.).

Sinne von Nāgārjunas Gegner zulassen würde, im selben Sinne wie NS II, 1, 16 verstanden werden ¹².

Wenn aber auch NS II, 1, 19 nicht der von Nāgārjuna bekämpften Lehre entspricht, sondern eine Antwort auf dessen Kritik darstellt, so läßt sich die Lehre von Nāgārjunas Gegner dennoch als der Nyāya-Tradition zugehörig nachweisen. Diese Lehre findet sich nämlich in NS V, 1, 10, wo es heißt: *pradīpopādānaprasaṅganivṛttivat tadvinivṛttiḥ*. Hier ist tatsächlich das Bild der Lampe im gleichen Sinne gebraucht wie von Nāgārjunas Gegner. Wenngleich es in anderem Zusammenhang steht und es um die Rechtfertigung des *dr̥ṣṭāntaḥ* geht, so ist das in NS V, 1, 10 ausgedrückte Argument Ausdruck desselben Prinzips, das sich auch in der von Nāgārjuna bekämpften Lehre findet. Immerhin ist für die Wiedergewinnung der Vāda-Tradition des Nyāya die Tatsache bedeutsam, daß der einzige Hinweis auf die von Nāgārjuna angegriffene Ansicht in den Nyāyasūtren im fünften Adhyāya gefunden wird, welcher mit dem ersten Adhyāya zusammen die älteste Schichte der Nyāyasūtren bildet.

Zur Beurteilung von NS II, 1, 19 und seiner Beziehung zu Nāgārjunas Polemik muß allerdings noch eine Frage geklärt werden: In Kārikā 51 bringt Nāgārjuna eine Zusammenfassung seiner Polemik gegen die Gültigkeit der Erkenntnismittel: *naiva svataḥ prasiddhir na parasparataḥ parapramāṇair vā | na bhavati na ca prameyair na cāpy akasmāt pramāṇānām*. Damit scheint aber auch die in NS II, 1, 16—19 ausgedrückte Ansicht zurückgewiesen zu sein; dadurch entsteht die Frage, ob NS II, 1, 16—19 tatsächlich als Antwort auf Nāgārjunas Polemik gedacht ist.

Geht man den von Nāgārjuna in Kārikā 51 zusammengefaßten Argumenten nach, so zeigt sich, daß es Nāgārjunas vornehmlichstes Anliegen ist, die Lehre von der *svataḥ prasiddhiḥ* der Erkenntnismittel zurückzuweisen. Dies ist die von ihm eigentlich bekämpfte Lehre,

¹² So versteht es auch W. Ruben, wenn er NS II, 1, 19 übersetzt: „Nein (man braucht weder einen regressus in infinitum anzunehmen noch die Erkenntnismittel gänzlich zu leugnen;), denn, wie der Schein einer Lampe (gleicherweise Erkenntnismittel für die Wahrnehmung beleuchteter Gegenstände und Erkenntnisgegenstand eines anderen Falles . . . eben derselben . . . Wahrnehmung) ist, so sind die Erkenntnismittel (gleicherweise Gegenstände der Erkenntnismittel). W. Ruben: Die Nyāyasūtra's, p. 25.

während jene zweite Alternative des Nachweises der Erkenntnismittel, die dem Standpunkt des Nyāya entsprechen würde, gar nicht ernsthaft diskutiert wird, sondern mit der kurzen Argumentation *anyair yadi pramāṇaiḥ pramāṇasiddhir bhavet tad anavasthā*¹³ abgetan wird, ohne daß Nāgārjuna auf diese Alternative noch einmal zurückkommen würde. Dieses Argument Nāgārjunas findet sich aber in NS II, 1, 17 und wird durch NS II, 1, 19 beantwortet. Es ist undenkbar, daß diese Erwiderung ebenso wie NS II, 1, 16, welches ja die These des Nyāya vorweg formuliert, in dieser Form stehen geblieben wäre, falls sie durch den in NS II, 1, 17 referierten Einwand, d. h. den Einwand Nāgārjunas widerlegt gewesen wäre. Denn der ganze Abschnitt NS II, 1, 16—19 hat doch den einzigen Zweck, sich mit den vorgebrachten Einwänden auseinanderzusetzen. Außerdem ist es kaum denkbar, daß Nāgārjuna gerade die entscheidende These der Nyāyasūtren zu diesem Punkt nur so nebenbei behandelt hätte und statt dessen eine Lehre in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt hätte, die von den Nyāyasūtren gar nicht vertreten wurde, wenn ihm NS II, 1, 16—19 bekannt gewesen wäre.

Erwägt man überdies, daß die Parallelität der Nyāyasūtren mit der Argumentation Nāgārjunas nicht zufällig sein kann, so darf man annehmen, daß Nāgārjuna eine Form der Nyāyasūtren bekämpft, welche den Abschnitt II, 1, 16—19 noch nicht enthalten hat. Es scheint weiters wahrscheinlich, daß der Nyāya infolge der Kritik Nāgārjunas von der im Ansatz vorhandenen Lehre der *svataḥ prasiddhiḥ* der Erkenntnismittel abgegangen ist und eben im zweiten Adhyāya der Nyāyasūtren den Versuch unternommen hat, der Kritik Nāgārjunas dadurch zu begegnen, daß er die These vertrat, die Erkenntnismittel müßten wie jeder andere Erkenntnisgegenstand durch die Erkenntnismittel begründet werden.

Zu einem ähnlichen Ergebnis hinsichtlich der Nāgārjuna vorliegenden Form der Nyāyasūtren gelangt man, wenn man die Abschnitte der Nyāyasūtren, in denen das Problem der *traikālyāsiddhiḥ* behandelt wird, mit den Argumenten vergleicht, mit denen Nāgārjuna sich mit der *traikālyāsiddhiḥ* auseinandersetzt. Die *traikālyāsiddhiḥ* wird in den

¹³ VV., p. 129, 8ff.

Nyāyasūtren an zwei Stellen behandelt, einmal in der Pramāṇa-Diskussion NS II, 1, 8—15 und ein zweites Mal bei Behandlung des *ahetusamaḥ* NS V, 1, 18—20. Untersucht man die einschlägigen Abschnitte in Nāgārjunas *Vigrahavyāvartanī*¹⁴, so zeigt sich eine deutliche Übereinstimmung mit NS V, 1, 18 *traikālyāsiddher hetor ahetusamaḥ*, insoferne es sich dort nicht um die *traikālyāsiddhiḥ* der Erkenntnismittel handelt wie in NS II, 1, 8ff., sondern um eine falsche Beweisführung, um einen Fehler des *hetuḥ*: *yas traikālye hetuḥ pratyuktaḥ pūrvam eva sa samatvāt* etc.¹⁵. Ebenso bewegt sich die ganze folgende Diskussion im Problemkreis der Ahetusama-Sūtren: Der Gedankengang *tathā hi tvadvacanena pratiṣedhas traikālye'nupapannapraṭiṣedhavat sa pratiṣedhyo ' |pi tasmāt pratiṣedhapraṭiṣedhye'sati yad bhāvan manyate pratiṣedhaḥ pratiṣiddha itī tan na*¹⁶ benützt für die Argumentation offenbar NS V, 1, 20 *pratiṣedhānupapattes ca pratiṣedhavyāpratiṣedhaḥ*. Wenn Nāgārjuna dann weiterfährt: *atha manyase triṣv api kālēṣu pratiṣedhaḥ siddhaḥ, dṛṣṭaḥ pūrvakālīno'pi hetuḥ, uttarakālīno'pi, yugapatkālīno'pi hetuḥ* etc.¹⁷, so beruft er sich auf eine Begründung des *hetuḥ* in den drei Zeiten, die in NS V, 1, 19 gegeben wird: *na hetutaḥ sādhyasiddhes traikālyāsiddhiḥ*. Nāgārjunas Argumentation zeigt also auch hier Berührungen mit dem fünften Adhyāya der Nyāyasūtren, kennt aber nicht die Weiterbildung der Diskussion von NS II, 1, 8—15, was schon daraus ersichtlich ist, daß Nāgārjuna die *traikālyāsiddhiḥ* nicht als Argument gegen die Gültigkeit der Erkenntnismittel verwendet, wie es der Gegner in NS II, 1, 8—15 tut.

Diese Weiterbildung zeigt sich vor allem darin, daß die *traikālyāsiddhiḥ* zur Widerlegung der Gültigkeit der Erkenntnismittel im allgemeinen verwendet wird. Aber auch die Widerlegung dieser Polemik gegen die Erkenntnismittel von seiten des Nyāya zeigt einen Fortschritt: Lediglich NS II, 1, 12 ist identisch mit dem Argument in NS V, 1, 20 und NS II, 1, 15 zeigt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Argument in NS V, 1, 19. Hingegen wurden die Argumente, die in NS II, 1, 13 und 14 enthalten sind, neu gefunden. Von all diesen Neuerungen findet sich

¹⁴ VV., pp. 120, 5—17 und 149, 9—150, 11.

¹⁵ VV., p. 149, 12ff.

¹⁶ VV., p. 149, 16—20.

¹⁷ VV., p. 150, 4ff.

aber bei Nāgārjuna nichts. Es kann daher mit Sicherheit gefolgert werden, daß die *traikālyāsiddhi*-Diskussion von NS II, 1, 8—15 Nāgārjuna nicht vorgelegen ist.

Nun besteht kein Zweifel, daß die Nyāyasūtren, die uns heute unter diesem Namen vorliegen, aus einer Verschmelzung eines alten Vāda-Handbuches (erster und fünfter Adhyāya) mit naturphilosophischen Sūtren — wahrscheinlich einer alten Vaiśeṣika-Schule — entstanden sind¹⁸. Aus der Tatsache aber, daß Nāgārjuna die Nyāyasūtren kennt und in seinem Vaidalyasūtram¹⁹ sowohl die Gegenstände der Nyāyasūtren wie deren Reihenfolge so belegt, wie sie in den Nyāyasūtren überliefert sind, andererseits sich aus der Analyse der Vighrahavyāvartanī ergeben hat, daß ihm NS II, 1, 8—15 nicht vorgelegen sein können, möchten wir als Arbeitshypothese annehmen, daß ihm tatsächlich nur das alte Vāda-Handbuch vorgelegen ist. Denn die naturphilosophischen Sūtren (dritter und vierter Adhyāya) werden, wie Tucci gezeigt hat²⁰, durch den Kommentar des Vasu zum Śataśāstram des Āryadeva noch für das Ende des 4. Jh. n. Chr. als selbständig existierend bezeugt; vorausgesetzt, daß Vasu tatsächlich mit dem älteren Vasubandhu (nach Frauwallner ca. 320—380 n. Ch.) identisch ist. Damit lassen sich aber zunächst drei Entwicklungsstufen der Nyāyasūtren unterscheiden: zunächst der alte Vāda-Text, in den nach Nāgārjuna die Sūtren des 2. Adhyāya eingefügt wurden und schließlich die endgültige Form der Nyāyasūtren, in der auch noch die Sūtren des dritten und vierten Adhyāya enthalten sind²¹. Über jene Form der Nyāya-Tradition hinaus, die Nāgārjuna bekannt war, läßt sich aber diese Tradition noch weiter zurückverfolgen.

Betrachtet man nämlich die uns erhaltenen Vāda-Darstellungen, so zeigt sich, daß allen diesen Darstellungen mit Ausnahme der Nyāyasūtren eine im wesentlichen gleiche Struktur zugrunde liegt. In einem ersten Teil werden alle jene Begriffe besprochen und aufgezählt, die sich

¹⁸ Vgl. Tucci: p. XXVIIIf.

¹⁹ Die tibetische Übersetzung dieses in Sanskrit verlorenen Werkes: Tsa 22b 6—24a 6. Nāgārjunas eigener Kommentar dazu: Tsa 99b 1—110a 4.

²⁰ Vgl. Anm. 18.

²¹ Vgl. dazu W. Ruben: Nyāyasūtra's, p. 218, Anm. 291.

aus der Analyse der Disputation ergeben, während in einem zweiten Teil die falschen Einwände und die Gründe einer Niederlage zusammengefaßt sind und relativ ausführlich erörtert werden ²². Doch zeigt sich noch über diese allgemeine Disposition hinaus eine gewisse Übereinstimmung hinsichtlich der Auswahl und Anordnung der im ersten Teil besprochenen Begriffe.

Die Darstellung beginnt mit der Besprechung der Kategorie „*vādaḥ*“ (Caraka, Prayogasāraḥ, Yogācārabhūmiḥ und Asaṅga), behandelt dann die für die Disputation entscheidende Begriffsgruppe, die dem Beweis gewidmet ist (Caraka, Prayogasāraḥ, Yogācārabhūmiḥ und Asaṅga) und bespricht dann erst die Erkenntnismittel, die entweder dem Beweis angefügt sind (Yogācārabhūmiḥ und Asaṅga) bzw. sogar untergeordnet werden (Caraka, Prayogasāraḥ). Als zwei weitere entscheidende Begriffsgruppen werden dann noch die *vākyaprasamsāḥ* und *vākyaadoṣāḥ* behandelt, wenn wir nur die entscheidenden Begriffsgruppen hervorheben. Auf Grund dieses Aufbaues und dieser Stoffauswahl zeigt sich aber ganz deutlich, daß diese Vāda-Darstellungen, selbst wenn es sich um ein selbständiges Werk handelte wie im Falle des Prayogasāraḥ, nicht als eine Darstellung philosophischer Gedanken gewertet wurden, sondern lediglich ein Organon für die Disputation sein sollten. Dementsprechend stand eine genaue Bestimmung von Disputation und Streitgespräch am Anfang und wurde die Behandlung des Beweises in den Vordergrund gerückt, während es aus der Natur der Sache heraus keinen eigentlichen Grund gab, sich besonders mit den Erkenntnismitteln auseinanderzusetzen, noch diesen eine besondere Stellung im Aufbau eines Vāda-Handbuches zuzuerkennen.

Vergleicht man diese übliche Stoffauswahl und Stoffanordnung mit jener, die sich in den Nyāyasūtren findet, so zeigt sich, wie schon Ruben und Tucci gezeigt haben, daß der erste und fünfte Adhyāya im wesentlichen tatsächlich den Aufbau eines Vāda-Handbuches besitzen. Neben dieser Übereinstimmung mit den anderen Vāda-Darstellungen zeigt sich aber ein merkwürdiger Unterschied. Die Anordnung des Stoffes des

²² E. Frauwallner: Vasubandhus Vāda-vidhiḥ, WZKSO, Bd. I, (1957), p. 106.

ersten Teiles weicht von der sonst üblichen in einer Weise ab, die aus der Tradition der Vāda-Handbücher eigentlich nicht erklärt werden kann. Abgesehen davon, daß in den Nyāyasūtren, ihrem jüngeren Entwicklungsstand entsprechend, veraltete Kategorien ausgeschieden wurden, die verschiedenen Gründe einer Niederlage systematischer zusammengefaßt sind und die Kategorie der falschen Einwände neu eingefügt wurde, hat sich eine entscheidende Änderung im Aufbau des Werkes ergeben:

Am Anfang steht nun nicht mehr die Besprechung des *vādaḥ*, sondern an seiner Stelle — wenn wir von den zwei Sūtren über den Erlösungswert der Sūtren absehen, die ganz sicher nicht im alten Vāda-Handbuch gestanden sind — jene der Erkenntnismittel, während der *vādaḥ* erst später behandelt wird. Diese Umstellung deutet aber auf den entscheidenden Beginn eines Strukturwandels des alten Vāda-Handbuches hin. Durch die grundsätzliche Betonung der Erkenntnismittel noch dazu in Verbindung mit jenem von Nāgārjuna erwähnten und wahrscheinlich in diesem Werk enthaltenen Grundsatz, daß alles durch die Erkenntnismittel erkannt werden müsse, ergibt sich, daß das nunmehr entstandene Werk nicht mehr bloßes Organon der Debatte sein, sondern eine bestimmte philosophische Stellung beziehen wollte und sich damit zu einem philosophischen Werk zu entwickeln begann. Auf Grund des Strukturwandels, der sich in dieser Umstellung des Stoffes ausdrückte, war aus einem reinen Vāda-Werk ein Nyāyawerk geworden, nämlich jenes Vāda-Handbuch, das von Nāgārjuna bekämpft worden war. Es ist daher für die Entwicklung der Nyāya-Tradition des Vāda vor den drei bereits unterschiedenen Entwicklungsstufen noch eine vierte greifbar geworden, die durch ein Werk repräsentiert war, das dem üblichen Schema eines Vāda-Handbuches entsprochen hatte und die erschlossene Umgruppierung des Stoffes noch nicht mitgemacht hatte.

Der Traditionsstrom, in dem dieses Werk gestanden haben muß, läßt sich durch die uns erhaltene Vāda-Darstellung der Carakasamhitā als Ausgangspunkt und den ersten und fünften Adhyāya der Nyāyasūtren als Endpunkt bestimmen. Denn die Vāda-Darstellung der Carakasamhitā ist eindeutig älter als der erste und fünfte Adhyāya der Nyāyasūtren, weist aber so viele Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen mit diesen auf, daß man nur annehmen kann, daß der erste und fünfte

Adhyāya der Nyāyasūtren vor der erschlossenen Umgruppierung des Stoffes eine Vāda-Darstellung gewesen sein muß, die ungefähr dem Entwicklungsstand der von Caraka gegebenen entsprochen hat. Dies wird durch einen Vergleich der Vāda-Darstellung bei Caraka mit jener des ersten und fünften Adhyāya der Nyāyasūtren deutlich:

Von den vierundvierzig Stichworten bei Caraka sind dreiundzwanzig in den Nyāyasūtren enthalten, und zwar entweder als selbständige *padārthāḥ* oder als deren Unterbegriffe, jedenfalls aber als echte Gegenstände der Darstellung. Lediglich drei *padārthāḥ* der Nyāyasūtren, nämlich *prameyam*, *tarkaḥ* und *jātiḥ* sind in der Vāda-Darstellung bei Caraka nicht enthalten. Die Definition des *drṣṭāntaḥ* wie sie in den Nyāyasūtren steht, findet sich beinahe wörtlich in der Vāda-Darstellung bei Caraka, welche sonst kein Zeichen einer Beeinflussung durch die Nyāyasūtren aufweist.

Andererseits weisen aber die Nyāyasūtren auf einen fortgeschritteneren Stand der Vāda-Lehre hin. So fehlen in den Nyāyasūtren z. B. die alten Vāda-Kategorien wie *sthāpanā*, *pratiṣṭhāpanā*, *uttaram*, *vākyadoṣaḥ*, *vākyaprasaṅgāḥ* und *upālambhaḥ*, um nur die bedeutendsten zu nennen. Viele Begriffe, die bei Caraka selbständige Kategorien sind, wurden in den Nyāyasūtren von systematischem Gesichtspunkt aus unter Überbegriffe subsumiert, so etwa *śabdaḥ*, *pratyakṣam*, *anumānam* und *avpamyam* unter den Begriff des *pramāṇam*, der bei Caraka noch fehlt, wobei einige Erkenntnismittel ausgeschieden wurden, wie z. B. *aitihyam*, *arthaprāptiḥ* und *sambhavaḥ*. Oder es wurden in den Nyāyasūtren die Kategorien des *savyabhicāraḥ*, des *ahetuḥ* mit seinen Unterbegriffen und des *atītakālaḥ* unter den Überbegriff der *hetvābhāsāḥ* gestellt und zu einer einzigen Kategorie zusammengefaßt.

Schon aus diesen allgemeinen Beobachtungen ergibt sich, daß die Nyāyasūtren (erster und fünfter Adhyāya) eine jüngere Entwicklungsstufe derselben Vāda-Tradition ist, in der auch die Vāda-Darstellung der Carakaśamhitā steht. Doch soll dieses Ergebnis noch am Beispiel der *avayavāḥ* erhärtet werden, indem gezeigt wird, daß auch im Verständnis der einzelnen Kategorien die Nyāyasūtren eine Weiterentwicklung darstellen und nicht nur hinsichtlich der systematischen Anordnung des Stoffes:

Carakas Definition der *pratijñā*: *pratijñā nāma sādhyavacanam* stimmt beinahe wörtlich mit jener der Nyāyasūtren: *sādhyanirdeśaḥ pratijñā* überein ²⁴. Doch ist die *pratijñā* bei Caraka noch nicht wie in den Nyāyasūtren, wo sie ausdrücklich als einer der *avayavāḥ* aufgezählt ist, mit den übrigen Gliedern des Beweises auf einer Stufe, sondern steht den anderen Gliedern gegenüber, die ihrerseits als Elemente von *sthāpanā* bzw. *pratiṣṭhāpanā* aufgefaßt sind.

Eine stärkere Weiterentwicklung des Gedankens findet sich in der Auffassung des *hetuḥ*. Während wir in den Nyāyasūtren den *hetuḥ* bereits ausdrücklich als Strukturelement des Beweises definiert finden: *udāharaṇasādharṇyāt sādhyasādhanam hetuḥ, tathā vaidharṇyāt*, hat die Hetu-Definition bei Caraka noch überhaupt keine Beziehung zur Struktur des Beweises: *hetur nāmopalabdihikāraṇam. tat pratyakṣam, anumāṇam, aitiḥyam, aupamyam iti. ebhir hetubhir yad upalabhyate tat tattvam* ²⁵.

Interessant ist der Wandel in der Auffassung des *drṣṭāntaḥ*, der in den Nyāyasūtren auch textlich deutlich sichtbar ist. Die von Caraka gebotene Definition des *drṣṭāntaḥ*: *drṣṭānto nāma yatra mūrkhaviduṣām buddhisāmyam yo varṇyam varṇayati*, ist, wie bereits erwähnt, fast wörtlich in den Nyāyasūtren stehen geblieben: *laukikaparikṣāṇām yasmīn arthe buddhisāmyam sa drṣṭāntaḥ* ²⁶. Doch hat dieser Begriff des *drṣṭāntaḥ* keine Beziehung mehr zum Beweis wie bei Caraka, sondern ist als Glied des Beweises durch das *udāharaṇam* ersetzt worden, welches in völliger Übereinstimmung mit der Definition des *hetuḥ* von der Beweisstruktur her definiert wird und dadurch klar bezeugt, daß diese Definition von demselben Denker geschaffen wurde, der auch die Definition des *hetuḥ* umgeändert hatte: *sādhyasādharṇyāt taddharmabhāvī drṣṭānta udāharaṇam. tadviparyayād vā viparītam* ²⁷. Der *upanayaḥ* und das *nigamanam* werden bei Caraka überhaupt noch nicht definiert, sondern nur exemplifiziert. Die Nyāyasūtren gehen hinsichtlich dieser beiden Begriffe über Caraka darin hinaus, daß sie diese erstmals definieren.

²⁴ Carakasamhitā vim. 8, 30 und NS I, 1, 33.

²⁵ NS I, 1, 34 und 35; Carakasamhitā vim. 8, 33.

²⁶ Carakasamhitā vim. 8, 34; NS I, 1, 25.

²⁷ NS I, 1, 36 und 37.

Diese kurze Analyse, die sich für die meisten von Caraka und den Nyāyasūtren behandelten Begriffe durchführen ließe, bestätigt, was die Betrachtung im großen bereits ergeben hat: daß nämlich der alte Vādakern der Nyāyasūtren (erster und fünfter Adhyāya) auf eine Vāda-Darstellung zurückgeht, welche ein Bindeglied gewesen sein muß zwischen diesem alten Kern und der altertümlichen Vāda-Darstellung bei Caraka. Diese Vāda-Darstellung muß es gewesen sein, die durch eine Neuordnung des Stoffes zu jenem alten Kern der Nyāyasūtren geworden ist, der uns heute im ersten und fünften Adhyāya vorliegt.

Damit ist es aber gelungen, eine gewisse Vorstellung von der historischen Form zu erhalten, welche die Vāda-Tradition des Nyāya im Laufe ihrer Entwicklung erhalten hat, und ebenfalls den Typus dieser Tradition zu bestimmen. Die Verflechtung dieser Tradition mit anderen ihrer Art wird aber erst deutlich werden, wenn auch die anderen beiden Vāda-Traditionen durch die Analyse anderer Texte aufgedeckt werden.

II.

Spuren eines Einflusses der Vāda-Tradition des Nyāya finden sich in dem buddhistischen Vāda-Werk: Prayogasāraḥ. Betrachtet man nämlich den Aufbau dieses Werkes näher, so läßt sich eine gewisse historische Schichtung in ihm erkennen:

Man findet zunächst im 1. Prakaraṇam acht Vāda-Kategorien aufgezählt²⁸ und anschließend in knappster Form erläutert; eine Methode, die an Caraka oder Asaṅga erinnert. An diesen Abschnitt schließt sich eine breitere Darstellung an, die sich als neuerliche ausführlichere Besprechung der bereits erwähnten acht Vāda-Kategorien gibt, dies aber nur zum Teil ist. Denn mitten in der Darstellung der *vākyaprasaṃsāḥ*²⁹ ist die Struktureinheit der Darstellung gestört und es folgt eine Darstellung, deren Struktur von der bisherigen abweicht. So werden zum Beispiel Kategorien besprochen, die bisher nicht erwähnt waren,

²⁸ *ato vādanayapratipādanārthaṃ prapañcocchedanārthaṃ caite aṣṭavidhā gambirāḥ sadvādadharmāḥ samkṣepato mayā kathyante. dṛṣṭāntaḥ siddhānto vākyaprasaṃsā vākyadoṣaḥ pramāṇaṃ prāptakālavākyaṃ hetvābhāso vācchalam* (Tucci: Upāyahrdayam, p. 49.).

²⁹ Tucci: Upāyahrdayam, p. 10, 8.

während erwähnte nicht besprochen werden. Diese neue Struktureinheit, die möglicherweise selbst nicht einheitlich ist, umfaßt aber alle weiteren noch zu besprechenden Kategorien, da diese nicht mehr in Übereinstimmung mit den ursprünglichen Kurzdefinitionen der acht Vāda-Kategorien stehen. Dies mag an einigen Beispielen gezeigt werden:

a) Hatte die Erläuterung der Erkenntnismittel ursprünglich gelautet: *pramāṇaṃ dvividhajñāpakahetur, utpattihetur vyañjanahetuś ca* (p. 5), so heißt es p. 13: *caturvidhaṃ pramāṇam | pratyakṣam, anumāṇam, upamānam āgamaś ceti*. Und das *anumāṇam* selbst wird weiters gegliedert in *pūrvavat, śeṣavat* und *sāmānyato dr̥ṣṭam*, ganz wie in den Nyāyasūtren.

b) War früher die Kategorie der *hetvābhāsāḥ* erklärt worden: *hetvābhāso yathā maricāv udakābhāsāḥ, na tu vastuta udakam | yadi vādī svalaṅkṛtair vākyair udakam iti vadet tadā sa hetvābhāsāḥ* (p. 5), so heißt es p. 14: *hetvābhāsānāṃ lakṣaṇāny aparimitāni samkṣepatas tv aṣṭāv eva vākchalam, sāmānyachalam, saṃśayasamaḥ, kālātītaḥ, prakaraṇasamaḥ, varṇyasamaḥ, savyabhicāraḥ, viruddhaḥ*. Es ist offenkundig, daß die zweite ausführliche Aufzählung und Behandlung (hier nicht weiter zitiert) mit der sehr einfachen ursprünglichen Deutung (p. 5) nicht zusammenstimmt, ganz abgesehen davon, daß ursprünglich *chalam* als eigene Kategorie neben den *hetvābhāsāḥ* aufgeführt war, während sie nunmehr unter den *hetvābhāsāḥ* subsumiert ist. Beachtenswert ist ferner der Umstand, daß diese Stelle eine der ältesten ist, an der außer in den Nyāyasūtren alle in diesen aufgezählten *hetvābhāsāḥ* zusammen vorkommen. Zusammen mit der Übereinstimmung hinsichtlich der Gliederung der Erkenntnismittel und des *anumāṇam* weist aber dieser Umstand darauf hin, daß der Anklang an die Nyāyasūtren nicht zufällig sein kann. Vergleicht man nämlich diese Lehren mit dem Stand in Caraka, so zeigt sich, daß sich dort noch nichts davon findet. Weder sind die Erkenntnismittel auf die unter (a) erwähnten vier beschränkt, noch ist das *anumāṇam* in dieser Weise gegliedert und hinsichtlich der *hetvābhāsāḥ* besteht ebenfalls keine Übereinstimmung mit den Nyāyasūtren. Es finden sich also im Prayogasāraḥ typische Lehren der Nyāya-Tradition, die offenbar vom Verfasser des Prayogasāraḥ aus dieser Tradition übernommen worden sind, und die ihrerseits zwischen Caraka und dem Prayogasāraḥ entstanden sein müssen.

c) In der ursprünglichen Aufzählung der acht Vāda-Kategorien fehlen *nigrahasthānam* und *jātiḥ*, während die Besprechung dieser beiden Kategorien das zweite und vierte Prakaraṇam ausfüllt. Wenn man bedenkt, daß in Carakas Darstellung der Vāda-Kategorien der Begriff der *jātiḥ* überhaupt nicht vorkommt, übrigens auch nicht in der Yogācārabhūmiḥ und bei Asaṅga, und daß möglicherweise auch die Zusammenstellung gewisser Fehler in der Disputation unter dem Begriff des *nigrahasthānam* nicht der ältesten Schichte angehört, dann ist das Fehlen dieser beiden Begriffe in der ersten Behandlung der acht Vāda-Kategorien im Prayogasāraḥ nicht auf einen Zufall zurückzuführen, sondern unterstreicht die Vermutung, daß diese erste Behandlung einer älteren Problemstufe angehört. Denn es besteht kein Grund, warum diese beiden Begriffe nicht aufgezählt hätten werden sollen, wo doch andere Fehler der Debatte wie die *hetvābhāsāḥ* und *vākyadoṣāḥ* sehr wohl erwähnt sind. Andererseits ist das Vorhandensein der beiden Kategorien in den jüngeren Schichten ein Hinweis auf die Beeinflussung des Prayogasāraḥ durch die Vāda-Tradition des Nyāya; denn beide Kategorien finden sich am frühesten in den Nyāyasūtren bezeugt.

Schon aus diesen wenigen Beobachtungen läßt sich der Schluß ziehen, daß die erste Behandlung der acht Vāda-Kategorien im Prayogasāraḥ³⁰ auf eine alte Vāda-Tradition zurückgeht, die mit neuen Gedanken verbunden wurde. Weiters scheint der Bruch in der Darstellung (p. 10, 8) darauf hinzuweisen, daß der Autor des Werkes nicht nur einen älteren Kern von Vāda-Kategorien neu bearbeitet hat, sondern eine Darstellung für seine Bearbeitung verwendet hat, die aus einer anderen Tradition, bzw. einer fortgeschritteneren Entwicklungsstufe stammte. Diese Tradition scheint, wie aus dem bisher Erwähnten deutlich wird, die Vāda-Tradition des Nyāya gewesen zu sein.

Geht man aber der alten Tradition, die in den acht *vādadharmāḥ* des Prayogasāraḥ greifbar wird, nach, dann wird die Eigenart dieser Tradition deutlich. Zunächst verdient ein Umstand besondere Beachtung: Es gibt weder unter diesen acht dialektischen Kategorien, noch auch im Prayogasāraḥ als ganzem, irgend eine Kategorie, die als „Beweis“ anzusprechen wäre. Bei Caraka finden wir den Begriff von *sthāpanā*

³⁰ Ibid., p. 4, 24–5, 15.

und *pratiṣṭhāpanā*, bei Asaṅga bzw. in der *Yogācārabhūmiḥ* jenen des *vādādhiṣṭhānam* und in den *Nyāyasūtren* den der *avayavāḥ*, im *Prayogasāraḥ* hingegen fehlt eine Kategorie, die diesen Begriffen entsprechen würde. Wenn man sich aber die entscheidende Bedeutung dieser Kategorie für die Lehre von der Diskussion vergegenwärtigt, kann man nicht annehmen, daß ihr Fehlen zufällig ist, so als hätte der Autor sie einfach vergessen oder nur ungeschickt formuliert. Andererseits läßt sich feststellen, daß der *Prayogasāraḥ* de facto sehr wohl eine Beweisführung kennt. Die Beispiele einer Argumentation, die geboten werden, zeigen eine immer wiederkehrende gleiche Struktur, die stellenweise sogar alle fünf im *Nyāya* anerkannten Glieder zu enthalten scheint. Es wird aber auch von einer Beweisführung ausdrücklich gesprochen, und zwar nicht nur in den jüngeren Schichten des Werkes, sondern gerade in der Darstellung der acht *vādadharmāḥ*.

So heißt es in der Darstellung des *siddhāntaḥ*: *arthasthāpanam icchatā caturvidham jñānam āśritavyam* ³¹. Wenn auch der Terminus *sthāpanam* nicht notwendig authentisch sein muß, so ist doch der in dem Satz ausgedrückte Sinn eindeutig und zeigt, daß dem Autor, wenn schon nicht der Name, so doch der mit diesem genannte Teil der Debatte bekannt war. Dieselbe Feststellung läßt sich im Zusammenhang mit der Darstellung des *drṣṭāntaḥ* machen, in der die Frage gestellt wird: *kas tāvad upāyo drṣṭāntasya sthāpane* ? ³².

Aber auch Elemente der Beweisführung fehlen nicht unter den acht *vādadharmāḥ*. Es erscheint der *drṣṭāntaḥ* als eigene Kategorie, der für die Beweisführung eine bedeutende Rolle zukommt, wie sich aus Bemerkungen wie *drṣṭāntavacanam hi sadarthadyotanārtham* ³³, *drṣṭānta eva samśayam nirdhārayati* ³⁴ und aus der Forderung für eine fehlerlose Beweisführung *prasiddhadṣṭāntāvirodhaḥ* erkennen läßt ³⁵.

Außer dem *drṣṭāntaḥ* treten im Zusammenhang mit der Beweisführung die Erkenntnismittel relativ stark in den Vordergrund. So

³¹ Ibid., p. 6, 10.

³² Ibid., p. 5, 16—17.

³³ Ibid., p. 5, 22.

³⁴ Ibid., p. 24, 20.

³⁵ Ibid., p. 10, 6.

heißt es: *arthasthāpanam icchatā caturvidham jñānam āśrayitavyam / kiṃ tac caturvidham / pratyakṣam, anumānam, upamānam āgamaś ca* ³⁶. Der *siddhāntaḥ* wird definiert als *sādhyasya hetubhir vistareṇa sthāpanam nirṇayaś ca* ³⁷, wobei unter den *hetavaḥ* offenbar die Erkenntnismittel gemeint sein dürften.

Wenn man all dies zu vereinen sucht, so bleibt nur eine Möglichkeit, diese sich zum Teil widersprechenden Beobachtungen zu deuten. Man muß annehmen, daß in der Lehre von den acht *vāda-dharmāḥ* wohl der Versuch gemacht wurde, eine Lehre der Disputation (*vādaḥ*) zu schaffen, daß aber das Problembewußtsein jener Zeit noch nicht in der Lage war, die verschiedenen Elemente des Beweises reflex zu erfassen und allgemein in Definitionen zu bestimmen.

Wenn wir die entsprechenden Kategorien bei Caraka näher betrachten, zeigt sich, daß diese Erklärungsmöglichkeit auch vom ideengeschichtlichen Standpunkt aus wahrscheinlich gemacht werden kann. Bei Caraka finden sich zwar die fünf Glieder des Beweises ausdrücklich erwähnt, die aus den Nyāyasūtren bekannt sind. Doch im Unterschied zu den jüngeren Nyāyasūtren sind die fünf Beweisglieder bei Caraka Elemente von *sthāpanā* und *pratiśthāpanā*. Diese beiden übergeordneten Begriffe verschwinden aber nach der Darstellung bei Caraka als eigene Kategorien langsam aus den Vāda-Darstellungen. Sie erscheinen weder in der Yogācārabhūmiḥ noch bei Asaṅga, noch auch in den Nyāyasūtren. Man kann daher berechtigterweise annehmen, daß die beiden Begriffe bei Caraka einen älteren Stand der Entwicklung entstammen und in Caraka durch die Aufgliederung in die fünf Glieder des Beweises formalisiert wurden. Dies bedeutet aber, daß es eine Entwicklungsstufe der Reflexion des Beweises gegeben haben muß, auf der *sthāpanā* und *pratiśthāpanā* allein als jene Kategorie erschienen, welche den Beweis repräsentierte.

Die Vermutung, daß es sich bei den fünf Gliedern, durch die *sthāpanā* und *pratiśthāpanā* formalisiert sind, in Carakas Darstellung um eine relativ neue Einführung gehandelt haben muß, wird durch eine Untersuchung der Auffassung dieser Glieder gestützt. So ist der *dr̥ṣṭāntaḥ*,

³⁶ Ibid., p. 6, 10—12.

³⁷ Ibid., p. 6, 4—5.

der bei Caraka nahezu gleich definiert ist wie im Prayogasāraḥ, offenbar aus einer selbständigen Position in die Struktur von *sthāpanā* und *pratiṣṭhāpanā* eingefügt worden. Dies wird nahegelegt durch die analoge Auffassung des *drṣṭāntaḥ* im Prayogasāraḥ, wo er ebenfalls noch relativ selbständiges Glied der Debatte ist, sowie durch die Stellung, die der *drṣṭāntaḥ* als unabhängige Kategorie in den Nyāyasūtrēn behalten hat ³⁸.

Der *hetuḥ* bei Caraka ist noch völlig unabhängig von der formalen Beweisstruktur bestimmt und sehr allgemein als *upalabdihikāraṇam* definiert, das ausdrücklich mit den Erkenntnismitteln identifiziert wird. Wäre nicht ein konkretes Beispiel eines Beweises gegeben, so ließe sich seine Beziehung und Stellung im Beweis gar nicht eindeutig erkennen. Vielmehr wird dieser so aufgefaßte *hetuḥ* nur im Rahmen einer unformalisierten *sthāpanā*, einfach als „Begründungsmittel“, welches mit den Erkenntnismitteln nahezu identisch ist, verständlich. Die beiden letzten Glieder des Beweises sind bei Caraka nicht weiter definiert, sondern lediglich aufgezählt und exemplifiziert. Dabei gewinnt man den Eindruck, daß der Autor von Carakas Vāda-Darstellung über das Wesen dieser beiden Glieder nichts zu sagen wußte, sondern sie offenbar in der Praxis des Beweises vorgefunden hatte, ihnen aber reflex keine logische Funktion zuweisen konnte.

Faßt man diese Beobachtungen zusammen, so gewinnt man den Eindruck, daß die fünf Glieder des Beweises bei Caraka eine jüngere Einführung sind, die vorgenommen wurde, um eine ältere Entwicklungsstufe der Lehre vom Beweis, auf der *sthāpanā* und *pratiṣṭhāpanā* noch undifferenzierte Kategorien waren, dem logischen Problembewußtsein einer späteren Zeit anzupassen. Betrachtet man aber andererseits die verschiedenen Übereinstimmungen ³⁹ zwischen der Lehre von den acht *vādadharmāḥ* mit den entsprechenden Kategorien bei Caraka, so läßt sich vermuten, daß diese ältere Entwicklungsstufe der Lehre vom Beweis bzw. der Disputation im allgemeinen sich mit der Darstellung

³⁸ NS I, 1, 25.

³⁹ So kennt die Lehre von den acht *vādadharmāḥ* in Übereinstimmung mit der Vāda-Darstellung bei Caraka die Kategorien: *vākyaprasaṃsāḥ*, *vākyadoṣāḥ*, *chalaḥ*, *hetvābhāsāḥ*, *siddhāntaḥ* und *drṣṭāntaḥ*, die beide auch in der Definition eine gewisse Übereinstimmung mit Caraka aufweisen. Vgl. Tucci: p. XVI.

der acht *vādadharmāḥ* im Prayogasāraḥ so weit gedeckt hat, daß man als Arbeitshypothese von einem Traditionsstrom der Vāda-Lehre sprechen kann, der sich etwa mit der Lehre der acht *vādadharmāḥ* des Prayogasāraḥ von jenem abzuzweigen beginnt, der über Caraka zu den Nyāyasūtren führt. Diese so postulierte ältere Entwicklungsstufe, die noch vor Caraka angenommen werden müßte, läßt sich kurz dahingehend charakterisieren, daß auf ihr *sthāpanā* und *pratiṣṭhāpanā* Begriffe der Vāda-Lehre sind, die aus der Disputationspraxis bekannt sind, die man aber in ihrer Struktur noch nicht reflex zu differenzieren in der Lage war. Einzig der *dr̥ṣṭāntaḥ* ist bereits als für die Beweisführung entscheidend erkannt. Außerdem scheinen auf dieser Stufe die Erkenntnismittel die Stelle des *hetuḥ* einzunehmen, weshalb offenbar auch der *hetuḥ* als eigene Kategorie zunächst auch fehlt (z. B. in der Lehre von den acht *vādadharmāḥ*). Für diese Stufe der Entwicklung sowie für die Vāda-Tradition, die sich auf ihr abzuzweigen beginnt, ist weiters eine stark verringerte Problembreite typisch, sodaß dieser Strom in der weiteren Entwicklung eine Reihe von Kategorien nicht kennt⁴⁰, welche in der Tradition der Nyāyasūtren, wenn man diese kurz so nennen will, einen breiteren Raum einnehmen.

Verfolgt man diesen abzweigenden Traditionsstrom weiter, so scheint er zur Vāda-Lehre der Yogācāra-Schule zu führen. Diese bildet eine sehr geschlossene Traditionseinheit und liegt in der Gestalt vor, die sie in der Yogācārabhūmiḥ erhalten hat, sowie noch in der Form, die ihr Asaṅga in seinem Abhidharmasamuccayaḥ gegeben hat. Vergleicht man die Lehre von den acht *vādadharmāḥ* des Prayogasāraḥ mit der Vāda-Lehre der Yogācāras, so scheint zunächst eine große Diskrepanz zwischen diesen beiden Lehren zu bestehen: In der Vāda-Lehre der Yogācāras werden nämlich nicht nur die *vādadharmāḥ* besprochen, sondern auch eine Reihe von Begriffen, die in der Lehre von den acht *vādadharmāḥ* fehlen, dafür aber in Caraka begegnen, wie z. B.

⁴⁰ So enthält er z. B. aus den bei Caraka behandelten Gegenständen die Kategorien *uttaram*, *ijjñāsā*, *anuyogyam*, *ananuyogyam*, *anuyogaḥ*, *pratyanyogaḥ*, *upālambhaḥ*, *parihāraḥ*, die auch von den Nyāyasūtren ausgeschlossen wurden, nicht. Von den in den Nyāyasūtren enthaltenen Gegenständen fehlen in diesem Traditionsstrom *saṁśayaḥ*, *prayojanam*, *nirṇayaḥ* und *tarkaḥ*, *jalpaḥ*, *viṇḍaḥ* und *jātayaḥ*.

vādādhikaraṇam und *vādaniḥsaraṇam*, außerdem ist die Lehre von der Wahrnehmung (*pratyakṣam*) wenigstens in der *Yogācārabhūmiḥ* wesentlich ausgearbeiteter als in der Lehre von den acht *vādadharmāḥ*, wenn gleich auch in dieser Lehre das Interesse an der Wahrnehmung deutlicher ausgeprägt ist als bei Caraka. Der logisch entscheidende Abschnitt der *Yogācāra*-Dialektik, das *vādādhiṣṭhānam*, ist eine Neuerung gegenüber dem alten Stand im *Prayogasāraḥ*. Völlig abweichend von der Lehre der acht *vādadharmāḥ* gibt er zunächst Definitionen von *sādhyam* und *sādhanam* und gliedert dann das *sādhanam* in acht Elemente, nämlich *pratiñā, hetuḥ, udāharaṇam, sārūpyam, vairūpyam, pratyakṣam, anu-mānam* und *āptāgamaḥ*⁴¹. Es zeigt sich also vor allem in der logischen Analyse des Beweisverfahrens eine starke Weiterentwicklung der *Vāda*-Lehre. Achtet man aber auf die typische Struktur dieser Lehre, so verrät sich dennoch eine Traditionsverbundenheit mit der alten *Vāda*-Lehre im *Prayogasāraḥ*. Um diese jedoch zeigen zu können, muß die *Vāda*-Lehre der *Yogācāras* etwas genauer betrachtet werden.

G. Tucci hatte angenommen⁴², daß in der *Yogācārabhūmiḥ* erstmals in der Geschichte der indischen Logik die fünf Glieder des Beweises, wie sie aus den *Nyāyasūtras* bekannt sind, auf drei reduziert worden seien und daher die *Vāda*-Darstellung *Asaṅgas* den älteren Stand representiere. Vergleicht man aber die Lehre vom Beweis in der *Yogācārabhūmiḥ* mit jener bei *Asaṅga*, indem man die allgemeine Tendenz der Entwicklung mitberücksichtigt, dann drängen sich hinsichtlich dieser Annahme gewisse Zweifel auf. Tatsächlich scheint es naheliegender anzunehmen, daß die *Yogācārabhūmiḥ* die ältere Darstellung enthält, in der die beiden zusätzlichen Glieder nicht eliminiert sind, sondern im Gegenteil noch nicht in die Darstellung des Beweises aufgenommen wurden. Denn die Auffassung der einzelnen Glieder des *sādhanam*, wie sie sich in der *Yogācārabhūmiḥ* findet, zeigt im Unterschied zu jener bei *Asaṅga* deutlich eine stärkere Verwandtschaft mit den älteren Schichten der *Vāda*-Traditionen als mit jener jüngeren Schichte, in der wir die fünf Glieder des Beweises zum erstenmal voll definiert finden,

⁴¹ Vgl. A. Wayman: *Rules of Debate*, p. 33.

⁴² G. Tucci: *Buddhist Logic before Dinnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras)* *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1929, pp. 476f.

nämlich den Nyāyasūtren. Dies läßt sich durch einen Vergleich, wie folgt, zeigen:

In der Yogācārabhūmiḥ wird der *hetuḥ* als *yuktivādaḥ* definiert, der auf *sārūpyam*, *vairūpyam*, *pratyakṣam*, *anumānam* oder *āptāgamah* beruht. Dies entspricht aber ungefähr der Auffassung, wie sie für die Lehre von den acht *vādadharmāḥ* erschlossen wurde, nach der ebenfalls die Erkenntnismittel neben dem *drṣtāntaḥ* eine große Bedeutung für den *hetuḥ* haben, sowie der Auffassung Carakas, wonach der Grund folgend definiert ist: *hetur nāmopalabdhikāraṇam, tat pratyakṣam, anumānam, aitihiyam, aupamyam iti* ⁴³. Auch der altertümliche Terminus *yuktiḥ*, der in der späteren Literatur nicht mehr zur Definition des *hetuḥ* herangezogen wird, deutet auf eine ältere Entwicklungsstufe hin, als wir sie in Asaṅgas *Abhidharmasamuccayaḥ* finden.

Die Definition des *udāharaṇam*, das in der Yogācārabhūmiḥ dem alten *drṣtāntaḥ* entspricht, "the expression involving comparison with an entity that is stored and wellknown in society" (*lokācitaprasiddhāvastu*) ⁴⁴ ist in stärkerer Übereinstimmung mit der Auffassung vom *drṣtāntaḥ*, wie er in der Lehre von den acht *vādadharmāḥ* und bei Caraka gesehen wird und zeigt noch nicht die Bezogenheit auf die Beweisstruktur wie bei Asaṅga und den Nyāyasūtren.

Eine gewisse Beachtung verdienen die beiden Begriffe *sārūpyam* und *vairūpyam*, welche von der Yogācārabhūmiḥ als eine der möglichen Grundlagen des *yuktivādaḥ* (= *hetuḥ*) betrachtet sind, und die G. Tucci als *sādharmyadrṣtāntaḥ* und *vaidharmyadrṣtāntaḥ* gedeutet hat. Mit Hilfe der Arbeitshypothese eines Traditionskontinuums der Lehre der acht *vādadharmāḥ* und der Yogācāra-Dialektik lassen sich diese beiden Begriffe genauer bestimmen: Schon in Carakas Darstellung läßt sich in der Definition des *uttaram* ein Hinweis auf diese beiden Begriffe finden: *uttaram nāma sādharmyopadiṣṭe vā hetau vaidharmyavacanam, vaidharmyopadiṣṭe vā hetau sādharmyavacanam* ⁴⁵. Hier sind *sādharmyam* und *vaidharmyam*, welche ganz offenbar dem *sārūpyam* und *vairūpyam* der Yogācārabhūmiḥ entsprechen, Arten der Argumentation und nicht

⁴³ Carakasamhitā, vim. 8, 33.

⁴⁴ A. Wayman: Rules of Debate, p. 33.

⁴⁵ Carakasamhitā, vim. 8, 36.

eigentlich die beiden Arten des *dr̥ṣṭāntaḥ*, die letztlich erst auf Grund dieses doppelten Schemas der Argumentation möglich sind. In der jüngeren Schichte des Prayogasāraḥ finden sich die gleichen Termini in ganz gleicher Funktion wieder, wo sie der Einteilung der *praśnottara-dharmāḥ* dienen: *eṣāṃ viṃśatividhānām sāro dvividhaḥ | vaidharmyaṃ sādharmañ ca | sajātiyatvāt sādharmaṃ. vijātiyatvād vaidharmyam* ⁴⁶. Durch diese Bemerkung wird das Wesen dieser Begriffe noch deutlicher als bei Caraka und es bestätigt sich die Vermutung, daß es sich bei diesen Termini nicht um die beiden Aspekte des *udāharanam* handelt, sondern um ein Argumentationsschema auf Grund der Gleichartigkeit und der Ungleichartigkeit mit einem Beispiel. Ganz genau so möchte man auch die Begriffe *sārūpyam* und *vairūpyam* in der Yogācārabhūmiḥ auffassen. Auch sie sind Argumentationsschemata und stehen auf gleicher Stufe mit den anschließend erwähnten Erkenntnismitteln, die ebenfalls als Mittel des *yuktivādaḥ* (= *hetuḥ*) aufgezählt sind.

An Hand dieser wenigen Beispiele zeigt sich, daß die Lehre vom Beweis in der Yogācārabhūmiḥ mehr Verwandtschaft mit den älteren Schichten der Vāda-Traditionen hat als mit Asaṅgas Darstellung. Es hat sich außerdem gezeigt, daß diese Verwandtschaft vor allem in Hinblick auf Caraka und auf die Lehre von den acht *vādadharmāḥ* festgestellt werden kann und nicht so sehr im Hinblick auf die Nyāya-sūtren. Dadurch wird aber die Arbeitshypothese eines Traditionskontinuums zwischen der Lehre von den acht *vādadharmāḥ* und der Yogācāra-Dialektik durch tatsächliche Übereinstimmungen erhärtet. Diese Übereinstimmungen lassen sich noch vermehren: So erscheinen z. B. zwei Kategorien, nämlich *vādālamkāraḥ* und *kathādoṣāḥ*, sowohl in der Lehre von den acht *vādadharmāḥ* und in der Yogācāra-Dialektik, während sie in den Nyāyasūtren fehlen ⁴⁷. Dies ist zwar zunächst auf eine Weiterentwicklung der Lehre von der Dialektik zurückzuführen, doch ist offenbar dieser veraltete Stand für diesen Traditionsstrom typisch, denn Asaṅga und wohl auch die Yogācārabhūmiḥ sind jünger als das den Nyāyasūtren zu Grunde liegende Vāda-Handbuch. Um jedoch

⁴⁶ Tucci: *Upāyaḥṛdayam*, p. 26, 7–8.

⁴⁷ Vgl. A. Wayman: *Rules of Debate*, p. 33 und Asaṅga: *Abhidharmasamuccayaḥ*, p. 105, 11–19.

dieses Traditionskontinuum der Lehre von den acht *vādadharmāḥ* mit der Yogācāra-Dialektik wahrscheinlich zu machen, sind nicht nur diese wenigen Übereinstimmungen maßgebend, sondern ebenso die für beide Formen der Dialektik charakteristische Beschränkung in der Problematik. Es fehlen übereinstimmend eine Reihe von Begriffen, sowohl in der Lehre von den acht *vādadharmāḥ* wie in der Yogācāra-Dialektik, die aus der Vāda-Tradition von Caraka und Nyāyasūtren bekannt sind und dort nicht fehlen konnten. So fehlen *upanayaḥ*, *nigamanam*, *saṃśayaḥ*, *prayojanam*, *vyavasāyaḥ* und *avpamyam*, welche alle in der Vāda-Tradition der Nyāyasūtren enthalten sind; durch alle diese Beobachtungen ist der Traditionsstrom, in dem die Yogācāra-Dialektik steht, faßbar geworden und es bleibt noch die Aufgabe zu zeigen, daß Asaṅgas Darstellung der Dialektik eine Weiterentwicklung jener ist, die sich in der Yogācārabhūmiḥ findet.

Die Vāda-Darstellung, die Asaṅga in seinem Abhidharmasamuccayaḥ gibt, ist im wesentlichen die gleiche geblieben wie in der Yogācārabhūmiḥ. Sie ist lediglich knapper geworden und präziser. Vor allem die Definitionen im Rahmen des *vādādhīṣṭhānam* wurden neu formuliert und verraten ein fortgeschritteneres Problembewußtsein. Es zeigt sich in ihnen eine stärkere formale Auffassung der einzelnen Begriffe, sodaß sich manchmal bereits die neuen Definitionen ankündigen, die sich etwa bei Vasubandhu d. Jüngeren finden:

In der Yogācārabhūmiḥ hatte z. B. die Definition der *pratiññā* gelautet: *dvividhaṃ sādhyam artham ārabhya yaḥ anyonyaṃ svapakṣa-parigraha . . .* ⁴⁸, bei Asaṅga hingegen lautet sie: *pratiññā sādhyasya svarucitārthasya parasamprāpanaviññāpanā* ⁴⁹. Es läßt sich in ihr ein deutlicher Schritt auf das spätere Problemverständnis, etwa bei Vasubandhu, feststellen. Vasubandhu hatte in seinem Vādavidhiḥ den *pakṣaḥ* definiert als: *vicaraṇāyām iṣṭo'rthaḥ* ⁵⁰ und in seinem Vādavidhānam die davon leicht abweichende Definition *pakṣo yaḥ sādhayitum iṣṭaḥ* ⁵¹

⁴⁸ A. Wayman: Rules of Debate, p. 33.

⁴⁹ Abhidharmasamuccayaḥ, p. 105, 5–6.

⁵⁰ E. Frauwallner: Vasubandhu's Vādavidhiḥ, WZKSO, Bd. I (1957), p. 135.

⁵¹ E. Frauwallner: Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker, WZKM, Bd. 40 (1933), p. 301.

gegeben. In beiden Definitionen wird aber die gedankliche Nähe zu der Formulierung *sādhyasya svarucitārthasya ... vijñāpanā* aus Asaṅgas Pratijñā-Definition deutlich, während, soweit sich aus dem dürftigen Material bei Waymann sehen läßt, die Yogācārabhūmiḥ noch in undifferenzierter Weise von einem „*svapakṣaparigraha*“ spricht und so den Fortschritt in der Differenzierung der Pratijñā-Definition noch nicht mitgemacht hat.

Ebenso zeigt auch die Definition des *hetuḥ* einen deutlich fortgeschrittenen Stand. In der Yogācārabhūmiḥ wird er nach Waymann definiert als: “the expression of reasoning (*yuktivāda*) developed by any one of Nr. 4—8 (Agreement down to Trustworthy Authority) on the basis of an example (*udāharaṇāśritah*)”⁵². Bei Asaṅga hingegen ist er definiert: *tasmin eva sādhye apratītasyārthasya sampratyanimittam pratyakṣopalambhānupalambhasamākhyānam*⁵³. Die Definition ist präziser geworden. Der recht ungenaue Terminus *yuktivādaḥ*, der an die Anumāna-Definition bei Caraka erinnert, ist durch den genaueren Ausdruck *sampratyanimittam* ersetzt worden, welcher den ebenfalls terminologisch genaueren Ausdruck *samākhyānam* näher bestimmt. Ebenso ist an Stelle der ebenfalls recht unsystematischen Aufzählung von fünf Möglichkeiten, durch die ein Argument entwickelt werden kann, nur noch Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung genannt: Wenn sich auch im Falle des *hetuḥ* bei Asaṅga noch keine klare Beziehung zu Vasubandhu zeigen läßt, so gewinnt man doch den Eindruck, daß seine Definition des *hetuḥ* fortgeschrittener ist als jene in der Yogācārabhūmiḥ.

Die Auffassung des *drṣṭāntaḥ* scheint sich jedoch auf die Auffassung bei Vasubandhu und in den Nyāyasūtren hin entwickelt zu haben: In der Yogācārabhūmiḥ war das *udāharaṇam* bestimmt als “the expression involving comparison with an entity that is stored and well known in society” (*lokācitaprasiddhavastu*)⁵⁴, während ihn Asaṅga definiert als *drṣṭāntena adrṣṭasyāntasya samīkaraṇasamākhyānam*⁵⁵, wobei er den

⁵² A. Wayman: Rules of Debate, p. 33.

⁵³ Abhidharmasamuccayaḥ, p. 105, 5—6.

⁵⁴ A. Wayman: Rules of Debate, p. 33.

⁵⁵ Abhidharmasamuccayaḥ, p. 105, 6—7.

Terminus *udāharaṇam* wohl absichtlich wegen der von ihm gegebenen Definition in *dr̥ṣṭāntaḥ* verändert hat. Die Definition in der *Yogācārabhūmiḥ* erinnert noch an die alte Definition des *dr̥ṣṭāntaḥ*, wie sie sich in Caraka und in den *Nyāyasūtren* findet, während sich die Definition bei Asaṅga bereits der Auffassung des *dr̥ṣṭāntaḥ* nähert, wie sie Vasubandhu gibt. Bedenkt man nämlich, daß der *dr̥ṣṭo'ntaḥ* dem *hetuḥ* entspricht und der *adr̥ṣṭo'ntaḥ* dem *sādhyam*, dann wird deutlich, wie sich bereits die Definition Vasubandhus ankündigt. In seinem *Vāda-vidhiḥ* definiert er den *dr̥ṣṭāntaḥ* als: *tayoḥ (= hetuḥ und sādhyam), sambandhanidarśanam dr̥ṣṭāntaḥ* ⁵⁶. Hier wie in der Definition Asaṅgas unterscheidet sich bereits das *udāharaṇam*, d. h. der im Beweis verwendete *dr̥ṣṭāntaḥ*, vom alten allgemeinen *dr̥ṣṭāntaḥ*, insofern er von seiner typischen Funktion im Beweis her bestimmt ist. Dies scheint, soweit sich aus der von Waymann mitgeteilten Definition entnehmen läßt, in der *Yogācārabhūmiḥ* noch nicht der Fall gewesen zu sein. Damit sind aber die bedeutenden Begriffe, die sowohl in der *Yogācārabhūmiḥ* wie im *Abhidharmasamuccayaḥ* erscheinen und einen Unterschied aufweisen, genügend miteinander verglichen, daß sich ein gewisses Bild hinsichtlich der Richtung der Entwicklung ergeben hat. Es hat sich gezeigt, daß die *Vāda*-Darstellung des *Abhidharmasamuccayaḥ* den fortgeschritteneren Stand der Entwicklung zeigt und daher jünger als die Darstellung in der *Yogācārabhūmiḥ* sein dürfte.

Wenn aber die Annahme, daß die Entwicklung der *Yogācāra*-Dialektik von der *Yogācārabhūmiḥ* zum *Abhidharmasamuccayaḥ* geht und nicht umgekehrt, dann ergibt sich auch, daß die beiden zusätzlichen Glieder des Beweises, nämlich *upanayaḥ* und *nigamanam*, erst auf dieser Stufe unter dem direkten oder indirekten Einfluß der *Nyāya*-Dialektik aufgenommen wurden. Dabei wurden die beiden alten Begriffe *sārūpyam* und *vairūpyam* verdrängt. Möglicherweise sind sie in die bei Asaṅga erwähnte Bestimmung *pratyakṣopalambhānupalambha . . .* eingegangen. Bemerkenswert ist lediglich, daß der *upanayaḥ* bei Asaṅga merklich anders aufgefaßt ist als in den *Nyāyasūtren* und daß man daher annehmen muß, daß entweder Asaṅga selbst oder einer seiner Vorgänger

⁵⁶ E. Frauwallner: Vasubandhu's *Vāda-vidhiḥ*, p. 136.

diese von der Nyāya-Tradition abweichende Auffassung des *upanayaḥ* in die Yogācāra-Dialektik eingeführt hat; wie überhaupt das ganze Traditionskontinuum, das für die Yogācāra-Dialektik erschlossen werden konnte, nur in großen Zügen gilt und wegen der mangelhaften Überlieferung nicht entschieden werden kann, ob es sich zum Beispiel bei der Lehre der acht *vādadharmāḥ* um eine rechte Vorstufe der Yogācāra-Dialektik handelt, oder nur um eine Nebenentwicklung dieses Traditionsstromes, die zufällig erhalten blieb, während die echten Vorstufen verloren sind.

III.

Eine dritte Tradition, wenn auch nicht primär der Dialektik (*vādaḥ*), sondern eher der wissenschaftlichen Methodik und Logik, liegt in der Lehre von den zehn Gliedern des Beweises vor. Die früheste Erwähnung dieser Lehre begegnet im Nyāyabhāṣyam Pakṣilasvāmins. Wir haben diese daher in einer Zeit anzusetzen, in der der Schritt zur systematischen Analyse des Beweises (*avayavāḥ*) bereits getan war, die aber nicht später als Pakṣilasvāmin sein kann. Bezeichnenderweise ist Pakṣilasvāmins Kommentar zu Nyāyasūtren I, 1, 32 zur Gänze eine Darstellung und Widerlegung dieser Lehre, wodurch diese als für seine Zeit bedeutend ausgewiesen wird und daher nicht einer zu fernen Vergangenheit angehört haben kann. Im Gegenteil, durch die Tatsache, daß sowohl Dignāga wie auch Dharmakīrti gegen diese Lehre polemisieren, gewinnt man den Eindruck, daß diese auch noch nach Pakṣilasvāmin eine gewisse Bedeutung hatte, wenngleich in geringerem Maße.

Wer waren aber jene Lehrer, die einen zehngliedrigen Beweis gelehrt hatten? Pakṣilasvāmin nennt sie *naiyāyikāḥ*. In Übereinstimmung mit einem älteren Sprachgebrauch bedeutet aber bei Pakṣilasvāmin das Wort *nyāyaḥ* noch nicht die spätere Nyāya-Schule, sondern primär das Untersuchen mit Hilfe der Erkenntnismittel. „*pramāṇair arthaparīkṣaṇaṃ nyāyaḥ*“⁵⁷ der Beweis selbst wird *paramo nyāyaḥ* genannt und wiederum *yat punar anumānaṃ pratyakṣāgamaviruddhaṃ nyāyābhāsaḥ*. Folgerichtig bezeichnet Pakṣilasvāmin dann auch seine Wissenschaft

⁵⁷ Nbh. 3, 16—17.

als *nyāyavidyā* ⁵⁸. Wenn Pakṣilasvāmin jene Lehrer als *naiyāyikāḥ* bezeichnet, so dürfte er wohl nur sagen wollen, daß es sich um Lehrer handelt, die sich mit dem *nyāyāḥ* befassen, mit der Analyse und Anwendung des Untersuchens mit Erkenntnismitteln, nicht aber, daß es sich um Lehrer des Nyāya-Systems gehandelt habe. Bedenkt man weiters, daß sich diese Lehrer durch die Annahme von zehn Beweisgliedern in einen deutlichen Widerspruch mit den Nyāyasūtren, dem Grundtext der uns bekannten Nyāya-Schule, gesetzt hatten, indem sie nicht nur die ausdrücklich gelehrt Fünzfzahl der *avayavāḥ* leugneten, sondern unter den neuen Beweisgliedern auch noch Begriffe lehrten, die in der Tradition der Nyāyasūtren längst ausgeschieden worden waren, bzw. nicht gelehrt wurden (*śakyaprāptiḥ*, *saṃśayavyudāsaḥ* und *jijñāsā*), so ist dies ein weiterer Grund für die Annahme, daß jene Lehrer nicht der Vāda-Tradition der Nyāyasūtren angehört haben können. Dies läßt sich noch erhärten.

Die von jenen Lehrern zusätzlich gelehrt Glieder des Beweises werden im Nyāyabhāṣyam wie folgt aufgezählt: *daśāvayavān eke naiyāyikā vākye sañcakṣate, jijñāsā, saṃśayah, śakyaprāptiḥ, prayojanam, saṃśayavyudāsa iti* ⁵⁹. Alle diese Begriffe entstammen aber offenkundig der Analyse der wissenschaftlichen Wahrheitsfindung, aber nicht der Analyse des *vākyam*, zu dem kein einziger der zusätzlich gelehrt Begriffe eine innere Beziehung hat. Gerade für die Tradition der Nyāyasūtren und ihrer Schule aber ist das Interesse am Vāda und an der Beweisführung (*vākyam*) entscheidend, so entscheidend, daß z. B. die innere Beziehung zwischen *anumānam* und *avayavāḥ* nicht erkannt ist. Dem gegenüber müssen die fünf umstrittenen Glieder des Beweises in einer Schule entstanden sein, die besonders an der Analyse der Erkenntnisvorgänge, genauer des methodischen schlußfolgernden Denkens, interessiert war und das *vākyam* von diesem aus interpretiert hatte. Anders läßt sich die Auswahl der ersten fünf Glieder nicht verstehen und noch weniger ihre Verschmelzung mit den fünf traditionellen Gliedern des *vākyam*. Hier muß zunächst die Beziehung dieser fünf zusätzlichen Glieder zum methodisch schlußfolgernden Denken aufgezeigt werden, was sich mit

⁵⁸ Ibid., p. 3, 6 und 4, 1.

⁵⁹ Ibid., p. 44, 4—5.

Hilfe der Darstellung dieser fünf Glieder bei Pakṣilasvāmin durchführen läßt:

tatrāpratīyamāne'rthe pratyakṣārthasya pravartikā jijnāsā ... jijnāsādhīṣṭhānam saṁśayaś ca vyāhatadharmopasaṅghātāt tattvajñāne pratyāsannaḥ, vyāhatayor hi dharmayor anyataḥrat tattvaṃ bhavitum arhatīti ... pramātuḥ pramāṇāni prameyādhigamārthāni sā śakyapṛāptir ... prayojanam tattvāvadhāraṇam ... saṁśayavyudāsah pratipakṣopavarnaṇam tatpratīṣedhe tattvābhyanuññānārtham ... prakaraṇe tu jijnāsādayaḥ samarthā avadharaṇīyārthopakārāt, tattvārthasādhakabhāvāt tu pratījñādayaḥ ... avayavā iti ⁶⁰.

In dieser Darstellung der fünf umstrittenen Glieder ist der genaue Weg einer Problemerkörterung dargelegt, wie er als Vorbedingung einer Beweisführung erst gegeben sein muß. In diesem Zusammenhang ist das Glied der *śakyapṛāptiḥ* bedeutsam, denn es stellt explizite die Beziehung dieser fünf Glieder, die in Wirklichkeit nur verschiedene Etappen eines einzigen Prozesses sind, mit dem Problemkreis der Erkenntnis-mittel her, welche den *saṁśayavyudāsah* hervorbringen müssen. Das Zentrieren dieser fünf Glieder um die Erkenntnis-mittel in Verbindung mit dem methodischen Denken ist aber so grundsätzlich verschieden von der Auffassung des Beweises in der Schule der Nyāyasūtren, daß man nicht annehmen kann, daß die Lehre von den fünf zusätzlichen Gliedern in ihr entstanden ist. Damit muß auch die Möglichkeit ausscheiden, die von Pakṣilasvāmin erwähnten „*naiyāyikāḥ*“ als „unorthodoxe“ Nyāya-Lehrer zu betrachten. Bevor aber versucht wird zu bestimmen, welcher Schule diese Lehrer angehört haben können, soll versucht werden, die historischen Wurzeln dieser fünf zusätzlichen Beweisglieder aufzudecken.

Tatsächlich finden wir in der Vāda-Darstellung bei Caraka bereits gewisse dieser Beweisglieder ausdrücklich erwähnt und behandelt (*saṁśayaḥ, prayojanam, jijnāsā*), während *śakyapṛāptiḥ* und *saṁśaya-vyudāsah* nicht unter diesen Namen erscheinen, sondern nur der Sache nach mit den verschiedenen Erkenntnis-mitteln bzw. mit dem *vyavasāyaḥ* zusammengebracht werden können. Hingegen Reihenfolge und Behandlung dieser Begriffe bei Caraka zeigen deutlich, daß sie noch nicht als Glieder eines einheitlichen Schemas aufgefaßt wurden.

⁶⁰ Ibid., p. 45, 1—46, 2.

Dieses Schema dürfte vielmehr durch einen Begriff bedingt worden sein, der Caraka zwar bekannt ist, aber von ihm nicht als Kategorie in seine Darstellung des *vādaḥ* aufgenommen wurde, der Begriff des *tarkaḥ*. Der *tarkaḥ* ist ein alter Begriff, entstammt aber anderen Kreisen als die Vāda-Lehre. Wir finden diesen Begriff in Maitri-Up. VI, 18 und 20 (ebenso in Amṛtabindu-Up. 16) als Glied der Yoga-Meditation aufgezählt bzw. von Kaṭhāka-Up. II, 8f. als Mittel für die höchste Erkenntnis verworfen⁶¹. Der Begriff des *tarkaḥ* ist also in seiner ältesten Bezeugung für Kreise belegt, die dem Yoga und der metaphysischen Erkenntnis ihr Hauptaugenmerk zugewandt haben und nicht der Dialektik, wie die Vāda-Lehre. Bei Caraka selbst ist der *tarkaḥ* nicht definiert. Doch wird er verwendet, um die Definition des *anumānam* zu geben, wodurch die Verbindung von *tarkaḥ* und *anumānam* bereits für diese frühe Zeit ausdrücklich bezeugt wird. Wenn nämlich der *tarkaḥ* nicht eine Bedeutung gehabt hätte, die ihn fähig machte, als ein dem *anumānam* übergeordneter Begriff zu fungieren, wäre seine Verwendung zur Definition des *anumānam* undenkbar. Wir können daher annehmen, daß der *tarkaḥ* auch schon in den Kreisen, in denen er eine geläufige Kategorie war, eine analoge Bedeutung gehabt haben muß.

Eine Definition des *tarkaḥ* begegnet erstmalig in den Nyāyasūtren: *avijñātattatve'rthe kāraṇopapattitas tattvajñānārtham ūhas tarkaḥ*⁶². Eine ausführliche Deutung dieses Sūtram finden wir bei Pakṣilasvāmin; dabei ist bemerkenswert, daß bei ihm zwischen der Deutung des *tarkaḥ* und jener der fünf zusätzlichen Beweisglieder eine überraschende Übereinstimmung besteht: *avijñāyamānatve'rthe jijñāsā tāvaj jāyate ... atha jijñāsitasya vastuno vyāhatau dharmau vibhāgena vimṛśati kiṃsvid ittham āhosvin nettham iti. vimṛśyamānayoḥ dharmayoḥ ekaṃ kāraṇopapattya'nujānāti sambhavati asmīn kāraṇam, pramāṇam, hetur iti, kāraṇopapattyaḥ syād evam etan netarad iti*⁶³. Die Gliederung des *tarkaḥ* besteht daher in *jijñāsā* und *vimarśaḥ*, welcher von Pakṣilasvāmin auch

⁶¹ Auch die Termini *technici*: „*savitarkā samāpattiḥ*“ und „*nirvitarkā samāpattiḥ*“ der Yogasūtren (YS I, 42 und 43) zeigen, daß der Terminus „*tarkaḥ*“ in der Yogaschule verwendet wurde.

⁶² NS I, 1, 40.

⁶³ Nbh., p. 53, 1–4:

als *samśayah* wiedergegeben wird ⁶⁴, sowie der *kāraṇopapattiḥ*, wobei *kāraṇam* hier von Pakṣilasvāmin wohl im Gegensatz zu den Sūtren als *pramāṇāni* gedeutet wird, und schließlich dem Feststellen, daß etwas so und nicht anders ist. Dieser letzte Schritt dürfte mit dem ebenfalls in den Nyāyasūtren definierten *nirṇayah* ⁶⁵ identisch sein, welcher in den Nyāyasūtren unmittelbar im Anschluß an den *tarkaḥ* behandelt wird. Der ganze *tarkaḥ* aber geschieht nach Zeugnis des Sūtram „*tattvajñānārtham*“ zum Zwecke, die Wahrheit zu erkennen. Damit ergibt sich aber eine nahezu völlige Entsprechung der Glieder des *tarkaḥ* und jener zusätzlichen Beweisglieder.

In beiden Fällen beginnt der methodische Denkprozeß mit der *jijñāsā*, die sich auf einen noch nicht erkannten Gegenstand richtet. Dem *samśayah* der Beweisglieder entspricht im *tarkaḥ* der *vimarśaḥ*. Wenngleich hier eine leichte Bedeutungsverschiedenheit anzunehmen ist, so haben doch beide die gleiche Funktion und grundsätzlich die gleiche Struktur, daß nämlich eine Ungewißheit besteht, welche von zwei einander ausschließenden Eigenschaften (*vyāhatau dharmau*) zu bejahen ist. Hier wie dort ist der zentrale Schritt die Anwendung der Erkenntnismittel (darum ist ja der *tarkaḥ* auch nicht selbst ein *pramāṇam*!), welche eine Entscheidung (*samśayavyudāsaḥ* bzw. *nirṇayah*) hervorbringen sollen ⁶⁶. Selbst das *prayojanam*, welches als Beweisglied erscheint, hat seine Entsprechung in der Bestimmung, daß der *tarkaḥ* „*tattvajñānārtham*“ geschieht.

In diesem Zusammenhang verdient ein weiterer Begriff Beachtung, der in NS I, 1, 40 zur Definition des *tarkaḥ* verwendet wird, nämlich der Begriff des *ūhaḥ*. So wie bei Caraka der Begriff des *tarkaḥ* dem des *anumānam* übergeordnet war, so ist hier in den Nyāyasūtren der Begriff des *ūhaḥ* dem des *tarkaḥ* übergeordnet. Der *ūhaḥ* erscheint abgesehen von der Mimāṃsā, die in dieser Zeit *vāda*-technisch und logisch nicht besonders hervortritt, als Terminus technicus im Sāṃkhya, nämlich in

⁶⁴ Ibid., p. 3, 11.

⁶⁵ *vimṛśya pakṣapratīpakṣābhyām arthāvadhāraṇam nirṇayah* (NS I, 1, 41).

⁶⁶ Doch dürfte die Deutung dieses zentralen Schrittes als Anwendung der Erkenntnismittel nicht die ursprüngliche gewesen sein, sondern eine Neuerung, welche zwischen Abfassung der Nyāyasūtren und des Nyāya-bhāṣyam vorgenommen wurde.

der Sāṃkhyakārikā des Īśvarakṛṣṇa, und bezeichnet dort eine der Siddhis, welche von Vṛṣagaṇa in seinem Ṣaṣṭitantram als eine Gruppe der 50 *pratyayāḥ* behandelt wurden. Wie dieser Begriff des *ūhaḥ* zu verstehen ist, erläutert die Yuktidīpikā mit folgenden Worten: *ūho nāma yadā pratyakṣānumānāgamavyatirekeṇābhipretam arthaṃ vicāraṇābalenaiva pratipadyate, sā'dyā siddhiḥ tārakam ity apadiśyate* ⁶⁷. Hier wird mit *ūhaḥ* jene denkerische Bemühung bezeichnet, die unabhängig von den eigentlichen Erkenntnismitteln eine Wahrheit feststellt. Dem *ūhaḥ* in diesem Sinn entspricht offenbar auch ein Gegenstand der *tantrayuktayaḥ* (Regeln für die Abfassung eines wissenschaftlichen Werkes), aus denen sich nach E. Frauwallner ⁶⁸ die Logik des Sāṃkhya entwickelte, nämlich das *ūhyam* ⁶⁹. Dieses ist nämlich nicht Gegenstand der Erkenntnismittel, sondern der methodischen Erörterung. Dieselbe Auffassung als methodische Erörterung eines Gegenstandes, wie sie dem *ūhaḥ* zugrunde liegt, dürfte ursprünglich auch beim *tarkaḥ*, der in den Nyāyasūtren durch den *ūhaḥ* definiert ist, vorgelegen haben; der Denkprozeß des *tarkaḥ* aber dürfte das Schema abgegeben haben, wonach verschiedene Begriffe der methodisch-logischen Spekulation für die Deutung des Beweisprozesses verwendet und zur Lehre vom zehngliedrigen Beweis zusammengefaßt wurden.

Wenn man berücksichtigt, daß der *ūhaḥ* im Sāṃkhya bezeugt ist, — die in dieser frühen Zeit logisch unbedeutende Mīmāṃsā, welche diesen Begriff ebenfalls kennt, kann für die zu rekonstruierende Entwicklung unberücksichtigt bleiben — daß weiters der *tarkaḥ* mit größter Wahrscheinlichkeit von einer anderen als der Vāda-Tradition des Nyāya ⁷⁰

⁶⁷ YS., p. 161, 23—24.

⁶⁸ E. Frauwallner: Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems, WZKSO, Bd. 2 (1958), p. 132f.

⁶⁹ *yad anirdiṣṭaṃ buddhimatā tad ūhyam* (Suśrutasaṃhitā, uttaratantram, 65); bzw. *anuktakaraṇam ūhyam* (Arthaśāstram XV 1); bei Caraka siddhi-sthānam 12, 44 wird diese *tantrayuktiḥ* nur erwähnt, ohne definiert zu werden.

⁷⁰ Daß die Anumāna-Definition bei Cārika „*anumānaṃ nāma tarko yuktyapekṣaḥ*“ keine Augenblicksschöpfung war, sondern daß *tarkaḥ* und *anumānam* in gewissen Kreisen tatsächlich zusammengehörige Begriffe waren, geht aus der Bemerkung Uddyotakararas hervor: *apare tv anumānam eva tarkaṃ yuktyapekṣaṃ varṇayanti* (NV., p. 141, 16f.). Vgl. Jayantabhaṭṭa:

in den Nyāya eindringt, und daß schließlich zu einem späteren Zeitpunkt die Lehre von den zehn Gliedern des Beweises ausdrücklich für das Sāṃkhya bezeugt ist, dann liegt der Schluß nahe, daß jene Lehrer, die den zehngliedrigen Beweis entwickelt hatten, in Kreisen des Sāṃkhya zu suchen sind. Im Sāṃkhya scheint jene Entwicklung vor sich gegangen zu sein, welche über die Analyse des *ūhaḥ* (für Vṛṣagaṇa und Īśvarakṛṣṇa bezeugt) und des *tarkaḥ* (für den Yoga bezeugt, der eine Sāṃkhya-Schule ist) zum Schema der fünf zusätzlichen Glieder des Beweises geführt hatte.

Auch die fehlende Verbindung zwischen *tarkaḥ* und *vākyam* läßt sich erst im Rahmen des Sāṃkhya herstellen und verständlich machen. Denn es war gerade das Sāṃkhya, welches bereits in dieser frühen Zeit den inneren Zusammenhang zwischen schlußfolgerndem Denken (*anumānam*) und Beweis (*vākyam*) erkannt hatte, indem Vṛṣagaṇa den Beweis als nichts anderes denn als sprachliche Formulierung des *anumānam* aufgefaßt hatte⁷¹. Es war daher allein im Sāṃkhya die notwendige Voraussetzung gegeben, daß das Schema des *tarkaḥ*, welches in den Kreisen, in denen es entwickelt wurde, auch zur Definition des *anumānam* dienen konnte, auf den Beweis übertragen wurde, indem man die Lehre vom zehngliedrigen Beweis schuf.

Wenn gesagt wurde, daß die Entwicklung, die zu den fünf zusätzlichen Gliedern des Beweises führte, im Sāṃkhya vor sich gegangen ist, so verdient diese Feststellung, näher bestimmt zu werden. Denn wir finden im klassischen Sāṃkhya Vṛṣagaṇas wohl die innere Beziehung von *anumānam* und *vākyam* erkannt, doch fehlt jene andere für die Einführung der 10 *avayavāḥ* so notwendige Beziehung von *anumānam* und *tarkaḥ* bzw. *ūhaḥ*. Man muß daher mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen, daß man die zehn Glieder des Beweises zur Zeit Vṛṣagaṇa's

NM II, p. 146, 18ff. Damit ist aber bezeugt, daß es tatsächlich neben der Tradition der Nyāyasūtren einen Entwicklungsstrom logischer Reflexion gegeben hat, welcher den *tarkaḥ* nicht als eine untergeordnete Kategorie des *vādaḥ* betrachtet hatte, wie es die Nyāyasūtren tun, sondern als einen zentralen Begriff, der zur Deutung des schlußfolgernden Denkens verwendet wurde.

⁷¹ E. Frauwallner: Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems, p. 125 und 129.

noch nicht aufgestellt hatte. Wohl aber hatte Vṛṣagaṇa in seinem System den Begriff des *ūhaḥ* aufgenommen und analysiert, und zwar als eine der Siddhis. Damit ist aber anzunehmen, daß er im wesentlichen auch die fünf Elemente des alten *tarkaḥ* gekannt haben und bei Analyse des *ūhaḥ* auch behandelt haben dürfte. Denn *ūhaḥ* und *tarkaḥ* waren beinahe vertauschbare Begriffe, deren Denkbewegung im wesentlichen identisch war. Außerdem erscheinen auch ausdrücklich einige der Elemente des *tarkaḥ*, wie ihn Pakṣilasvāmin kennt, in den *tantrayuktayaḥ* des Sāṃkhya⁷², wie *pramāṇam*, *saṃśayaḥ* und *nirṇayaḥ*, von denen wir annehmen dürfen, daß auch sie Vṛṣagaṇa bekannt waren. Mit den fünf *avayavāḥ* hat Vṛṣagaṇa selbst diese Elemente des *tarkaḥ* aber nicht verbunden, wie überhaupt seine Erkenntnislehre eine geniale und eigenwillige Neuerung gewesen war, die *anumānam* und *vākyam* viel stärker aus den zu seiner Zeit üblichen Kategorien logischer Reflexion herausgelöst hatte⁷³. Doch scheint jene Verbindung der Strukturelemente des *tarkaḥ* mit den Aussage-Elementen des Beweises in der Schule Vṛṣagaṇas vor sich gegangen zu sein.

Wir finden nämlich in der Yuktidīpikā folgenden Hinweis. Als Grund, warum Īśvarakṛṣṇa in seiner Sāṃkhyakārikā nicht auch die *avayavāḥ* (scil. *jijñāsādayaḥ*) behandelt habe, heißt es unter anderem: *kiñ ca tantrāntarokteḥ, tantrāntareṣu hi vindhyavāsiprabhṛtibhir ācāryair upadiṣṭāḥ . . .*⁷⁴, womit also bezeugt wird, daß Vindhyavāsin und andere die *avayavāḥ* behandelt hatten, und zwar nicht nur jene, die von Vṛṣagaṇa gelehrt worden waren, sondern auch jene fünf zusätzlichen, nämlich *jijñāsā* usw. Daß dieses Zeugnis auch eine innere Wahrscheinlichkeit besitzt, ergibt sich aus dem Umstand, daß die Yuktidīpikā als Autoren jener Werke, in denen die zehn *avayavāḥ* behandelt worden sein sollten, nicht Vṛṣagaṇa erwähnt, dessen Lehre vom Beweis sie relativ ausführlich zitiert, sondern Vindhyavāsin. Ein Umstand, für den keine Veranlassung zu sehen wäre, wenn nicht Vindhyavāsin tatsächlich die zehn *avayavāḥ*

⁷² YD., p. 2f.

⁷³ So spielen bei ihm auch *ūhaḥ* bzw. *tarkaḥ* keine Rolle für die Erkenntnislehre, offenbar im Gegensatz zu jenen Lehrern, welche an der alten Definition des *anumānam* als *tarko ṅuktyapekṣaḥ* festgehalten hatten und Vṛṣagaṇas Neuerungen nicht mitgemacht hatten.

⁷⁴ YD., p. 4, 7f.

behandelt hätte. Die Zuweisung dieser Lehre an Vindhyavāsin würde außerdem auch zeitlich-ungefähr entsprechen, da Pakṣilasvāmin jünger als Vindhyavāsin sein dürfte.

Die fünf zusätzlichen Glieder des Beweises, wie sie im Sāṃkhya gelehrt wurden, werden allein von der Yuktīdīpikā referiert: *tasya punar avayavā jijnāsasamśayaprayojanaśakya-prāptisamśayavyudāsakṣaṇās ca vyākhyāṅgam, pratijñāhetudrṣṭāntopasamhāranigamanāni parapratipādanāṅgam iti. tatra jñātum icchā jijnāsā. kaścit kañcid upasadyāha puruṣaṃ jñātum icchāmi, kim asti nāstīti. kutaḥ śamsaya iti paryanuyuktaḥ pratyāha anupalabhyamānasyobhayathā drṣṭatvāt. ihānupalabhyamānam ubhayathā drṣṭaṃ sadbhūtam asadbhūtañ ceti ... kim asyās cintāyāḥ prayojanam iti pṛṣṭo vyācaṣṭe śāstrāt satattvādhiḡamas tataś ca mokṣāvāptiḥ ... śakyaś cāyam artho niścetum pramāṇatrayapari-grahād iti vyavasthite vyudasya samśayaṃ sādhyāvadhāraṇaṃ pratijñā.* etc. ⁷⁵.

Vergleicht man die Darstellung der Yuktīdīpikā mit jener, die uns Pakṣilasvāmin bietet, dann wird die grundsätzliche Identität der dargestellten Lehren deutlich. Lediglich ein Umstand verdient nähere Beachtung. In seiner Kritik an den fünf zusätzlichen Gliedern, weist Pakṣilasvāmin nach, daß keines der erwähnten Glieder den Gegenstand im eigentlichen Sinne beweist und daher nicht Glied des Beweises sein kann, dessen Natur gerade im Beweisen eines zu Beweisenden liegt (*tattvārthasādhakabhāvaḥ*); während *jijnāsā* usw. aber wohl eine Berechtigung bei der Erörterung eines Problems habe: *prakaraṇe tu jijnāsādayaḥ samarthā avadhāraṇīyārthopakārāt, tattvārthasādhakabhāvāt tu pratijñādayaḥ sādhakavākyasya ... avayavā iti* ⁷⁶. Diese Kritik scheint aber in der Yuktīdīpikā bereits berücksichtigt zu sein, wenn sie ausdrücklich feststellt, daß *jijnāsā* usw. lediglich als Glieder einer breiten Darlegung (*vyākhyāṅgam*) Verwendung finden und selbst dies nicht unbedingt notwendig sei ⁷⁷, während nur *pratijñā* usw. Glieder seien, die der Erkenntnisvermittlung dienen (*parapratipādanāṅgam*). Wäre diese Modifizierung der Lehre von den zehn Gliedern des Beweises

⁷⁵ Ibid., p. 47, 20—48, 5.

⁷⁶ Nbh., p. 45, 10—46, 2.

⁷⁷ YD., p. 47, 20—22.

bereits Pakṣilasvāmin vorgelegen, so wäre seine Polemik unverständlich. Wir müssen also annehmen, daß zur Zeit Pakṣilasvāmins jene Lehrer (Vindhyavāsin?), welche diese Glieder lehrten, die vorliegende Einschränkung der Lehre noch nicht gemacht hatten. — Da die Yuktidīpikā erst nach Dignāga geschrieben worden sein kann, ist es sehr wahrscheinlich, daß man im Sāṃkhya diese Lehre auf Grund der gegnerischen Polemik modifiziert hatte.

Anhang

Anläßlich der Besprechung des Prayogasāraḥ hat sich gezeigt, daß die Lehre von der Schlußfolgerung in diesem Werk durch die Anumāna-Lehre der Nyāyasūtren beeinflusst ist. Und es entsteht damit die Frage, ob dieser Einfluß direkt von den Nyāyasūtren ausgegangen ist oder durch Vermittlung eines Kommentars zu den Nyāyasūtren. Nach genauerer Betrachtung des Materials dürfte die zweite Alternative als die wahrscheinlichere gelten, wobei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden darf, daß es sich um einen Kommentar zu jenem alten Nyāya-Werk gehandelt haben kann, das im wesentlichen nur aus dem ersten und fünften Adhyāya der Nyāyasūtren bestanden hat.

Piṅgala erwähnt in seinem chinesisch erhaltenem Kommentar zu Nāgārjunas Mādhyamakaśāstram im Zusammenhang mit der Beweisbarkeit der Seele eine Interpretation der in NS I, 1, 5 erwähnten Arten der Schlußfolgerung: "There are three sorts of inference, *pūrvavat*, *śeṣavat* and *sāmānyato dr̥ṣṭam*. The *pūrvavat* is the reasoning in which a man has formerly known that where smoke is there is fire, and afterwards infers the existence of fire, as in the former case (*pūrvavat*) from seeing smoke. The *śeṣavat* is the reasoning in which a man, having known that one grain of rice has been coked, can infer from that that all other grains in the cooking kettle have also been cooked. The *sāmānyato dr̥ṣṭam* is the reasoning in which a man, having seen that an other person has started from one place and arrived at another, and having hence known that he is locomotive, can infer from that that the sun has motion, though not seen, because the sun moves from the east to the west. In like manner pain, pleasure, aversion, desire and cognition

etc. are known to have a substratum just as a people has the king as supporter ⁷⁸.”

Offenbar handelt es sich in diesem Abschnitt um eine Interpretation der Sütrenworte *pūrvavat*, *śeṣavat* und *sāmānyato dr̥ṣṭam*. Es muß daher die Quelle dieser Interpretation ein Kommentar zu NS I, 1, 5 gewesen sein. Die Auffassung, die diese Quelle vertritt, weicht aber stark von jener Pakṣilasvāmins ab. Nicht nur, daß sie das *kāryānumānam* und *kāraṇānumānam* von Pakṣilasvāmins erster Deutung nicht kennt, auch die Auffassung des *śeṣavadanumānam* sowie des *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* der zweiten von Pakṣilasvāmin gegebenen Auffassung stimmen mit jener der Quelle Piṅgalas nicht überein. Vielmehr ist eine deutliche Übereinstimmung des *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* mit jenem der ersten Deutung Pakṣilasvāmins gegeben, während das *pūrvavadanumānam* mit jenem der zweiten Deutung Pakṣilasvāmins übereinstimmt und das *śeṣavadanumānam* überhaupt keine Parallele hat. Es kann daher nicht angenommen werden, daß die Quelle Piṅgalas das Nyāyabhāṣyam Pakṣilasvāmins, noch auch, daß die Quelle Piṅgalas die Vorlage für das Nyāyabhāṣyam gewesen ist. Es kann aber ebenso wenig angenommen werden, daß die beiden Darstellungen dadurch entstanden wären, daß eine von ihnen falsch verstanden worden und diese sozusagen aus einem Irrtum bzw. einem oberflächlichen Referat der anderen Quelle entstanden wäre.

Es findet sich nämlich die Interpretation der Quelle Piṅgalas auch im Prayogasāraḥ wieder, wenngleich mit anderen Beispielen: *anumānam trividham pūrvavat, śeṣavat, sāmānyato dr̥ṣṭam ca. yathā ṣaḍaṅgulim sapīḍakamūrdhānam, bālam dr̥ṣṭvā paścād vṛddham bahuśrutam devadattam dr̥ṣṭvā ṣaḍaṅgulismaranāt so'yam iti pūrvavat. śeṣavad yathā, sāgarasalilam pitvā tallavanarasam anubhūya śeṣam api salilam tulyam eva lavaṇam iti. etac cheṣavad anumānam. sāmānyato dr̥ṣṭam yathā, kaścīd gacchaṃs taṃ deśam prāpnoti. gagane'pi sūryācandramasau pūrvasyāṃ diśy uditau paścimāyāñ cāstam gatau taceṣṭāyām api tad-gamanam anumāyate. etat sāmānyato dr̥ṣṭam ⁷⁹.*

⁷⁸ Zitiert nach Ui: The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-Śāstra, Oriental Translation Fund, New Series, vol. 24, London, 1917, p. 87f.

⁷⁹ Tucci: Upāyahṛdayam, p. 13, 20—14, 6.

Zweifelsohne liegt in der Darstellung des Prayogasāraḥ der Einfluß jenes Werkes vor, dem wir im Kommentar des Piṅgala begegnet sind. Alle drei Arten des Schlusses sind genau so interpretiert wie bei Piṅgala, was beweist, daß diese Interpretation tatsächlich vorgelegen sein muß und nicht nur eine ungenaue Darstellung der üblichen Nyāya-Auffassung durch Piṅgala sein kann. Einzig die Beispiele, welche für die einzelnen Schlußarten gegeben werden, sind mit Ausnahme jenes für das *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* verschieden. Dadurch wird es aber unwahrscheinlich, daß Piṅgala den Prayogasāraḥ als Quelle benutzt haben sollte. Außerdem müßte man auch im Falle einer Abhängigkeit annehmen, daß dieser Lehre von der Schlußfolgerung eine Nyāya-Tradition zugrunde liegt, da sich sowohl bei Piṅgala wie im Prayogasāraḥ die Interpretation der drei Arten der Schlußfolgerung an die Worte des NS I, 1, 5 anschließt und diese Lehre bei Piṅgala von seiten eines Gegners vorgebracht wird. Wir können daher mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Quelle Piṅgalas ein Kommentar zu den Nyāyasūtren war, der älter als Pakṣilasvāmin ist.

In welchem Verhältnis steht aber die Quelle Piṅgalas zu jener Pakṣilasvāmins? Es wurde bereits bemerkt, daß Pakṣilasvāmins zweite Deutung der Worte „*pūrvavac cheṣavat sāmānyato dr̥ṣṭam ca*“ nicht auf diese Quelle zurückgehen kann. Doch andererseits stimmt Pakṣilasvāmins zweite Deutung des *pūrvavadanumānam* weitgehend mit jener der Quelle Piṅgalas überein. Und die Anwendung des *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* für den Beweis der Existenz der Seele, die sich bei Piṅgala findet, kehrt unter Auslassung des Beispiels vom König beinahe wörtlich im Zusammenhang mit Pakṣilasvāmins zweiter Deutung des *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* wieder: *yathecchādibhir ātmā. icchādayo guṇāḥ, guṇās ca dravyasaṃsthānāḥ. tad yad eṣāṃ sthānaṃ sa ātmeti*⁸⁰. Allerdings erscheint dieser Beweis für die Existenz der Seele bei Piṅgala im Zusammenhang mit jener Deutung des *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam*, die Pakṣilasvāmin als erste gibt. Es ist also ganz offenbar eine Verwandtschaft zwischen den beiden Darstellungen gegeben, die einer Erklärung bedürfen.

⁸⁰ Nbh., p. 18, 4—5.

Zu diesem Zweck muß Pakṣilasvāmins zweite Deutung der Dreiteilung des *anumānam* näher betrachtet werden: *athavā pūrvavad iti yatra yathāpūrvam pratyakṣabhūtayor anyataradarśanenānyatarasyāpratyakṣasyānumānam yathā dhūmenāgnir iti. śeṣavan nāma pariśeṣaḥ. sa ca prasaktapraṭiśedhe'nyatrāprasāṅgāc chiṣyamāne saṃpratyayah ... sāmānyato dṛṣṭam nāma yatrāpratyakṣe liṅgalīṅginoh sambandhe kenacid arthena liṅgasya sāmānyād apratyakṣo liṅgī gamyate. yathecchādibhir ātmā. icchādayo guṇāḥ, guṇāś ca dravyasaṃsthānāḥ, tad yad eṣāṃ sthānam sa ātmā* ⁸¹.

Die vorliegende Gliederung der Schlußfolgerung zeigt deutlich ein einheitliches Grundprinzip: sie unterscheidet eine Schlußfolgerung, in der die Verbindung von Grund und Folge sinnlich wahrnehmbar ist (*pratyakṣabhūtayor*), und eine, in der diese Verbindung grundsätzlich nicht wahrnehmbar ist (*apratyakṣe sambandhe*). An dieser Zweierheit wird dann eine dritte Art der Schlußfolgerung angefügt, die ganz anderer Natur ist, nämlich die Schlußfolgerung, die nicht auf einem *sambandhaḥ* beruht, sondern auf dem Ausschluß nicht zutreffender Möglichkeiten. Es liegt also der Versuch vor, Vṛṣagaṇas Gliederung der Schlußfolgerung in *viśeṣato dṛṣṭam* und *sāmānyato dṛṣṭam* ⁸² in die Gliederung des *anumānam*, wie sie die Nyāyasūtren kennen, einzuarbeiten. Dieser Versuch setzt aber eine Weiterführung des Gedankens voraus, die die Quelle Piṅgalas nicht mitgemacht hat.

Jener Lehrer, der das alte *anumāna*-Schema Vṛṣagaṇas modifiziert hatte, hatte Vṛṣagaṇas *āvāta*-Schluß in den Terminus *śeṣavat* hineingedeutet und die Zweiteilung des *anumānam* in *viśeṣato dṛṣṭam* und *sāmānyato dṛṣṭam* in die Worte *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭam* hineingelesen. Dadurch hatte er Vṛṣagaṇas *anumāna*-Schema vereinfacht und dabei den unverlässlichen Schluß von der Ursache auf die Wirkung ausgeschieden. Denn er hatte die Zweiteilung des *sāmānyato dṛṣṭam* in ein *pūrvavad*- und ein *śeṣavad-anumānam*, wie sie Vṛṣagaṇa gelehrt hatte, aufgegeben und dafür das *sāmānyato dṛṣṭam* nicht mehr wie Vṛṣagaṇa auf den Kausal-Nexus begründet, sondern auf der Beziehung des

⁸¹ Ibid., p. 17, 4–18, 5.

⁸² E. Frauwallner: Erkenntnislehre des klassischen Sāmkhya-Systems, pp. 124 und 128.

sāmānyam. Damit war aber aus dem Analogie-Schluß des *sāmānyato dr̥ṣṭam* der Nyāyasūtren ein Schluß auf Grund der Gemeinsamkeit, d. h. des Wesens geworden; eine Veränderung der Auffassung, die ohne Einfluß der Kategorienlehre des Vaiśeṣika kaum erklärbar ist. Bedenkt man dabei weiters, daß dieser Auffassung offenbar das Bestreben zugrunde liegt, Vṛṣagaṇas logische Erkenntnis für die Interpretation der Lehre von der Schlußfolgerung, wie sie in der Nyāya-Tradition gegeben war, fruchtbar zu machen, dann kann es sich bei jenem Lehrer wohl nur um einen Kommentator der Nyāyasūtren gehandelt haben.

Damit kann aber die Frage nach der Beziehung zwischen der Quelle Piṅgalas und jener Pakṣilasvāmins mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beantwortet werden. Aus den bisherigen Beobachtungen läßt sich nämlich der Schluß ziehen, daß sowohl Pakṣilasvamins wie Piṅgalas Quelle auf einen Kommentar zu den Nyāyasūtren zurückgehen, der von beiden verwendet wurde. Dabei zeigt sich, daß Piṅgalas Quelle offenbar das *śeṣavad-anumānam* von Pakṣilasvāmins zweiter Deutung im Sinne eines Schlusses von einem Teil auf das restliche Ganze umgedeutet hatte und an Stelle der Deutung des *sāmānyato dr̥ṣṭam* als Schluß durch eine erkannte Gemeinsamkeit (im Sinne der Kategorienlehre) den alten Analogieschluß der Nyāyasūten gesetzt hatte. Daß es Piṅgalas Quelle war, welche ihre Vorlage verändert hatte, und nicht Pakṣilasvāmin, geht aus folgendem hervor:

Anläßlich der zweiten Deutung des *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* gibt Pakṣilasvāmin das Beispiel einer Schlußfolgerung für die Existenz der Seele. Dieses Beispiel entspricht voll und ganz der Definition dieser Schlußart, wie sie Pakṣilasvāmin in der zweiten Deutung gegeben hat. Bei Piṅgala begegnen wir genau demselben Beispiel, ohne daß aber Piṅgala die dazu gehörige Auffassung des *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* erwähnt hätte, da er ja im *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* den alten Analogie-Schluß sieht. Man möchte daher annehmen, daß das Beispiel des Beweises der Existenz der Seele bei Pakṣilasvāmin im richtigen Zusammenhang steht, während bei Piṅgala der Eindruck entsteht, es handle sich um eine ungenaue Verwendung dieses Beispiels, und somit um eine Umformung der ursprünglichen Quelle, die bei Pakṣilasvāmin im wesentlichen unverändert vorliegen dürfte. Damit aber konnten mit

großer Wahrscheinlichkeit für die Zeit vor Pakṣilasvāmin zwei Nyāya-Werke erschlossen werden, die Kommentare zu den Nyāyasūtren gewesen zu sein scheinen.

Summary. Of the early beginnings of Indian Logic only a few works on *vādaḥ* are still extant, which are the sole genuine sources of the earliest period of Indian Logic. The main problem for the historian of Indian Logic is to arrange the ideas and theories expressed in these works in such a way that a historical sequence becomes discernible.

In the present article this task is undertaken by comparing some of the early *vāda*-expositions such as Carakasamhitā vim. 8, 26—66, Nyāyasūtras, Prayogasāraḥ, and the exposition of the *hetuvidyā* in the Yogācārabhūmiḥ and in the Abhidharmasamuccayaḥ. In doing so one finds similarities and dissimilarities which lead to the conclusion, that the dialectical doctrines of the oldest time except those of the Sāṃkhya had a common origin in the sense that they contained more or less the same views and the same topics, and that they developed slowly into different *vāda*-traditions. By "tradition" in this context is meant a hypothetical continuum, which is arrived at by putting ideas and theories of the same "internal form" into relation with each other and by establishing thus a historical sequence according to the smaller or greater conformity with historically more clearly ascertainable theories of the same type. In the course of this article three such traditions are distinguished: (a) the tradition of the Nyāyasūtras (b) the tradition of the Yogācāra-dialectics and (c) the tradition of the ten-membered proof mentioned by Pakṣilasvāmin in his commentary on NS I, 1, 32.

(a) The tradition of the Nyāyasūtras takes its origin from a form of *vāda*-doctrine which seems to be presupposed by Caraka. The *vāda*-exposition of Caraka itself is already a younger stage of development and corresponds roughly to the "pre-form" of the first and fifth Adhyāyas of the present Nyāyasūtras, though not identical with it. Through a re-arrangement of the usual set of dialectical topics this earlier form was then changed into the *vāda*-manual which has been supposed by W. Ruben and G. Tucci to correspond to the first and fifth Adhyāyas of the Nyāyasūtras. This manual was later enlarged by adding the

second Adhyāya or at least parts of it (most probably after Nāgārjuna) and later on the third and fourth Adhyāya of the Nyāyasūtras.

(b) From this *vāda*-tradition branches off an other one before the time, when the *vāda*-exposition of Caraka was written. It becomes ascertainable first in the doctrine of the eight *vādadharmāḥ* as preserved in the beginning of the Prayogasāraḥ. This tradition develops into the *vāda*-doctrines as exposed in the Yogācārabhūmiḥ and later into those expounded by Asaṅga in his Abhidharmasamuccayaḥ.

(c) The third dialectical tradition takes its origin in other circles than those in which the other two *vāda*-traditions had arisen. It can be traced to those teachers who had used the *tarka*-concept in connection with the *anumānam* and must have developed later on into the doctrine of the ten-membered proof testified in the Nyāyabhāṣyam and the Yuktidīpikā. This logical tradition seems to have had a certain relation also to the *tantrayuktayaḥ* and to have developed mainly in Sāṃkhya circles.

In the appendix of this article it is shown through the analysis of the Nyāyabhāṣyam on NS I, 1, 5 that there must have been at least two Nyāya-commentaries before the time of Pakṣilasvāmin. Whether these commentaries were commenting only on the old *vāda*-manual (first and fifth Adhyāyas of the Nyāyasūtras) or were commentaries on the entire Nyāyasūtras could not be ascertained.