

# RAGHUNĀTHA ŚĪROMAṆĪ

(2. Fortsetzung) <sup>1</sup>

Von Erich Frauwallner, Wien

## Raghunāthaḥ

- 5 § 1 *pratiyogyasamānādhikarāṇeti. pratiyogyasamānādhikarāṇayadrūpaviśiṣṭasamānādhikarāṇātyantābhāvapratiyogitānavacchedako yo dharmas, taddharmāvacchinnena yena kenāpi samam sāmānādhikarāṇyaṃ tad rūpaviśiṣṭasya taddharmāvacchinnayāvannirūpita vyāptir ity arthaḥ.*
- § 2 *daṇḍyādau sādhye paramparāsambaddham daṇḍatvādikam eva sādhyatāvachedakam. ato na avyāptiḥ.*
- § 3 *itthaṃ ca 'idaṃ dravyam, guṇakarmānyatve sati sattvād' ityādau sattvādyadhikarāṇaḥgunādiniṣṭhātyantābhāvapratiyogitve 'pi dravyatvāder na avyāptiḥ, sādhanasya viśiṣṭasattvāder guṇādāv avrtteḥ.*
- § 4 *sāmānādhikarāṇavyaktinām bhede 'pi nirūpakatāvachedakasya adhikarāṇatāvachedakasya caikyād vyāpter aikyam. vastutas tu dhūmatvādiviśiṣṭavyāpakavahnīsāmānādhikarāṇasya rāsabhādisādhāraṇatvād dhūmatvādimati tādrśasāmānādhikarāṇyaṃ tadvati dhūmatvādikam vā vyāptiḥ. ādyā bhinnā, dvitīyā tv abhinnaiveti dhyeyam.*
- § 5a *'ayaṃ kapisamyogy, etadvṛkṣatvād' ityādisaṃgrahāya asamānādhikarāṇāntam.*  
*yat tv 'idaṃ samyogi, dravyatvād' ity atra avyāptivāraṇāya tat, samyogasya śākhādyavacchedend vṛtter vṛkṣatvāvachedena tatsāmānyābhāvavṛttāv avirodhāt; tatra ca atīndriyasyāpi samyogasya sattvāt paritah pratiyogyupalabdher doṣād vā 'vṛkṣe na samyoga' iti nādhyakṣam iti,*  
*tan na, dravye samyogasāmānyābhāve mānābhāvāt. na ca 'yo yādīyāvadvīśeṣābhāvavān, sa tatsāmānyābhāvavān' iti vyāpter yāvatsamyogābhāvā eva mānam, yattadarthayor ananugamād ekāvachedena yāvadvīśeṣābhāvavattvasya upādhitvāc ca. etena 'ayaṃ samyogasāmānyābhāvavān, samyogayāvadvīśeṣābhāvavattvād' iti nirastam, vyarthavīśeṣa-*

<sup>1</sup> Die früheren Teile sind in den Bänden 10 (1966) und 11 (1967) erschienen. Die vorliegende Fortsetzung war bereits 1967 gesetzt.

ṅatvād aprayojakatvān nirguṇatvāder upādhitvāc ca. na ca pratiyogy-  
anavacchedakatayaiva vṛkṣatvāder abhāvāvacchedakatvaṃ, guṇādyanava-  
cchedakaprameyatvādes tadabhāvāvacchedakatvaprasaṅgāt, yathā ca ghaṭa-  
pūrvavartitvasya pratidandaṃ vahnisāmānādhikaraṇyasya vā pratidhūmaṃ  
bhinnatve 'pi danḍatvaṃ dhūmatvaṃ vā tatsāmānyasya avacchedakaṃ,  
tathāiva saṃyogasāmānyasya avacchedakaṃ dravyatvādikam ity asyāpi  
svacatvāc ca iti saṃpradāyavidaḥ.

b navinās tu utpattikālāvacchedena ghaṭādau guṇasya, pralayāva-  
cchedena gaganādau saṃyogasya sāmānyābhāvo vartate. tathā dhūmavaty  
api viraho dahanasya, 'iha parvate nitambe hutūsaṅo, na śikhare' iti  
pratīteḥ, saṃyogena dravyasya avyāpyavṛttivāt, vṛtter avyāpyavṛttitve  
vṛttimato vyāpyavṛttitvasya atyantam asaṃbhāvitatvāc ca. evaṃ pratiyogi-  
mator api kāladesayor deśakālabhedāvacchedena tadabhāvaḥ. tathā ca  
tattatsādhyakāvṛtīvāraṇāya tat. nopādeyaṃ ca sarvathāiva vyāpyavṛtti-  
sādhyake, sādhyasādhanabhedena vyāptibhedād iti vadanti.

§ 6 pratiyogyasāmānādhikaraṇyaṃ ca pratiyogitāvacchedakāvaccinnāsā-  
mānādhikaraṇyam. tena 'ayaṃ guṇakarmānyatvaviśiṣṭasattāvān, jāteḥ',  
'bhūtatvamūrtatvobhayavān, mūrtatvād' ityādaṃ nātivyāptiḥ.

a na ca ubhayatvam ekaviśiṣṭāparatvaṃ viśiṣṭaṃ ca kevalād anyad  
iti tadabhāvo manasi sahaajata eva pratiyogiviyadhikaraṇa iti vācyam, —  
ubhayatvaṃ hi na viśiṣṭatvād anatiriktam na vā tadavacchinnābhāvas  
tadavacchinnābhāvāt, vaiśiṣṭyavirahe 'pi ghaṭatvapaṭatvayor ubhayatvasya  
ubhayatvena tadabhāvasya ca pratyakṣasiddhatvāt.

b na ca tatra vyāptir eva, ubhayatvādhikaraṇasya mūrtatvasya manasi  
sattvād iti vācyam, — tathātve 'py ubhayatvena rūpeṇa tatrāsattvāt, 'nātra  
ubhayam' iti pratīter durvāratvāt.

§ 7 a atyantapadaṃ ca atyantābhāvatvanirūpakapratiyogyasāmānādhikara-  
ṇyasya atyantābhāvatvanirūpakapratiyogitāyās ca lābhāya, anyathā sar-  
vasyaivābhāvasya svasamānādhikaraṇābhāvāntarabhinnatvāt tadbhedasya  
svasvarūpānatiriktatayā pratiyogyasāmānādhikaraṇyasyaiva durlabhatvā-  
patteḥ, sarveṣāṃ evābhāvānāṃ hetusamānādhikaraṇātyantābhāvatvani-  
rūpakapratiyogyasāmānādhikaraṇābhāvāntarātmakasya svabhedasya pra-  
tivyogitvād abhāvasādhyakāvṛtpteḥ ca iti saṃpradāyavidaḥ.

b atha 'yadā gotvaṃ, tadā gaur' ity atra ativyāptiḥ, pralayasya godhvaṃ-  
savattvena gavātyantābhāvānadhikaraṇatvāt. saṃsargābhāvamātroktāv api  
'yadā spandas, tadā dvyanukam', 'yadā adṛṣtam, tadā janyaṃ jñānam  
duḥkhaṃ vā', 'yadā tasyādrṣtam, tadā tadīyajñānam' ityādāv ativyāptiḥ,  
dvyanukatvāder dvyanukādīśūnyakhaṇḍapralayādīniśṭhadhvamaṃsaprāga-  
bhāvapratiyogitānavacchedakatvāt. na hi tayoh sāmānyābhāvatvavādimate  
'pi ekaviśeṣapṛāgabhāvaviśeṣāntaradhvamaṃsavaty api samaye sāmānyā-  
vacchinnadhvamaṃsapṛāgabhāvayoh saṃbhava iti cen,

na, pratiyogimata iva dhvamaṃsādimito 'pi kālasya atyantābhāva-

vattve 'virodhāt, anyathā atyantābhāvasya kalamātrāvṛttitvaprasaṅgāt. iyāms tu viśeṣo, yad ekasya deśabhedāvachchinnam tathātvaṃ, aparasya tu svarūpāvachchinnam iti, dese kālasyeva kāle 'pi deśasya avacchedakatvāt, tacchūnye ca kāle tadabhāvasya pratiyogivyadhikaraṇatvāt.

c na ca samsargābhāvaviśeṣo 'tyantābhāvah, samsargābhāvavattvaṃ ca samsargāropajanyapratītiṣayābhāvavattvarūpam janyatāghaṭakaniyamaghaṭitam iti vācyam, — tadvadanyāvṛttitvarūpaniyamasya tatra ghaṭakatvāt. evaṃ niyamāntarasya atra praveśe 'pi na kṣatir ity āhuḥ. vaksyate ca niyamaghaṭitam eva samsargābhāvādilakṣaṇam. anupadam eva ca vivecayīṣyate samsargābhāvavattvapraveśe prayojanaviraho 'vyāptiś ca.

§ 8 atha 'jñānavān dravyatvāt', 'viśeṣaguṇavān manonyadravyatvāt', 'jātimān bhāvavād' ityādau samavāyena jñānādeḥ sādhyatāyām ativyāptiḥ, sādhyasūnyānām api hetumatām viśayatvaviśeṣaṇatvaikārthasamavāyāiḥ sādhyavattvād iti cen, — maivam, pratiyogitāvachchedaka-sambandhena pratiyogino yad adhikaraṇam sambandhi vā, tadvṛttitvābhāvasya uktatvāt. bhavati caivam anyonyābhāvo 'pi pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ.

§ 9a tadviśiṣṭasya ca hetvadhikaraṇavṛttitvaṃ vācyam. tena na avyāpyavṛttisādhyakāsamgrahaḥ. tadvadvṛttibhinnatvaṃ tu nārthaḥ, avyāpyavṛttisādhyakavyabhicāriṇy atiprasaṅgāt.

b atra ca sāmānādhikaraṇavato na tadabhāvavattvaṃ, pratīter anyathaiva upapāditatvād ity asvarasāt pratiyogivaiyadhikaraṇetyādiviśeṣaṇam vaksyati. tac ca hetvadhikaraṇe bodhyam. pratiyogyanadhikaraṇābhūta-hetvadhikaraṇavṛttyabhāveti punar abhāvāntārthanīṣkarṣaḥ.

c nanu pratiyogitāvachchedakāvachchinnasya yasya kasyacit, tatsāmānyasya vā, pratiyogitāvachchedakayatkimcidavachchinnasya vā anadhikaraṇatvam uktam? ādye avyāpyavṛttisādhyakāvvyāptiḥ, ekapratiyogyadhikaraṇasyāpi tadvyaktyantarānadhikaraṇatvāt. dvitīye 'saṃyogasāmānyābhāvavān dravyatvābhāvavān vā, sattvād' ityādāv ativyāptiḥ, sādhyābhāvavato dravyasya tatpratiyogisaṃyogaviśeṣābhāvavattvāt, nityatvādiviśiṣṭadravyatvābhāvāt makatatpratiyogino 'dhikaraṇatvāc ca, svābhāvābhāvāt makasya viśiṣṭasyāpi dravyatvasya dravyatvānātrekāt. tritīye 'kapisamānyogābhāvavān, ātmatvād' ityādāv avyāptiḥ, sādhyābhāvavānām kapisamānyogānām guṇānām adhikaraṇasya ātmanas tatpratiyogitāvachchedakaguṇasāmānyābhāvavattvāvachchinnānadhikaraṇatvāt.

maivam, yādṛśapratiyogitāvachchedakāvachchinnānadhikaraṇatvaṃ hetumatas, tadanavacchedakatvasya uktatvāt <sup>1</sup>.

§ 10 atra ca grāhyasāmānādhikaraṇye hetor yādṛśaḥ sambandhaḥ praviṣṭas, tena sambandhena yo hetumān, tatra vartamānatvam abhāvasya, sādhyasya ca yādṛśaḥ sambandhaḥ praviṣṭas, tatsambandhāvachchinnāyāś

<sup>1</sup> tādṛśapratiyogitānavacchedakatvasya vivakṣitatvāt v. l.

ca pratiyogitāyā anavacchedakatvaṃ bodhyam. tena dhūmasamavāyiniṣṭhābhāvasya saṃyogāvachchinnapratiyogitāyā dhūmasaṃyoginiṣṭhābhāvasya ca samavāyāvachchinnapratiyogitāyā avacchedakatve 'pi vahnitvasya na kṣatīh.

§ 11 yad vā sādhyatāvachchedakasambandhena pratiyogyasambandhitvaṃ hetumato vaktavyam, tathā ca sambandhabhedena pratiyogitā na viśeṣaṇīyā. evaṃ sthite sāmānādhikaraṇyādau sambandhitvaṃ niveśanīyam, na tv adhikaraṇatvam.

a tathā ca dharmiṇo 'pi vyāpyatvaṃ vyāpakatvaṃ ca nirvahati. tathā hi tādātmyena sambandhena dhūmavataḥ sambandhini mahānase vartamāno yo 'nyonyābhāvas, tasya tādātmyasambāndhāvachchinnā yā pratiyogitā, tadanavacchedakavahnimattvāvachchinnasya vahnimattas tādātmyena sambandhini mahānase dhūmavatas tādātmyena sambandhitvam.

b evaṃ dharmiṇo dharmavyāpyatvavyāpakatve bodhye. ata eva jalādīnām pṛthivītvābhāvavyāpyatvaṃ tatra tatroktaṃ saṃgacchate. yathā ca yādṛśena sambandhena hetor vyāpyatā gṛhītā, tādṛśena sambandhena tasya pakṣaviśiṣṭatva<sup>1</sup> jñāne, yādṛśena sambandhena ca sādhyasya vyāpakatvam avagataṃ, tādṛśenaiva sādhyapakṣayor viśiṣṭānumitiḥ, — tena na dhūmāvayave saṃyogena na vā samavāyena parvate vahnidhīh, — tathaiva avagatavyāpakatāghatakasambandhena vyāpakasya abhāvagrahe gṛhītavyāpyatāghatakasambandhena vyāpyasya abhāvah sidhyatīti. katham anyathā samavāyena vahnivirahiṇi mahānase saṃyogena, saṃyogena vā vahnivirahiṇi svāvayave dhūmaḥ samavāyena na nivartate, nivartate ca saṃyogena vahnivirahiṇi svāvayave saṃyogeneti niyama upapadyate. tathā ca tādātmyasambandhena jalādīnām vyāpyatvagrahād vyāpakanivṛtīyā tādātmyenaiva teṣām abhāvah sidhyati, sa eva ca anyonyābhāvah.

c ittham eva ca tādātmyena<sup>2</sup> vṛkṣaśiṃśapayor vyāptiniścaya iti saṃgacchate.

d ata eva gotvatvādyagrahadāśāyām 'yatra sāsnādīh, sū gaur' iti tādātmyena gor vyāpakatvagrahe sāsnādīnā tādātmyena gauḥ, tādātmyena gor vyatirekāc ca sāsnādīvyatirekaḥ sidhyati.

e evaṃ ca saṃyogena gaganāder api dravyatvavyāpyatvam. vṛtīyanīyāmakasaṃyogamātrasya abhāvapratiyogitāvachchedakasambandharūpatve<sup>3</sup> sādhyatāvachchedakasambandhena pratiyogyasambandhitvābhidhāne vā pṛthivītvādivyāpakatvam api, tadabhāvavato 'pi pṛthivīyādeḥ saṃyogena tatsambandhitvāt. siddhir api tasya tathaiva, na tu vṛtīnīyāmakasambandhena, tena asaṃbandhitvād avyāpakatvāc ca. vyaktībhaviṣyati caitatd upariṣṭāt.

<sup>1</sup> pakṣavṛtītva- v. l.

<sup>2</sup> tādātmyād v. l.

<sup>3</sup> -pratiyogitāvachchedakatve v. l.

§ 12 *nanv aṣṭadravyātirikṭadravvyātmakakālamātravṛttidharmasya viśeṣa-  
natāvīṣeṣeṇa avyāpyavṛtti kim api vyāpakam na syāt, svāvachedakasam-  
bandhena pratiyogino 'saṁbandhini kāle vartamānasya abhāvasya prati-  
yogitāyām tatsaṁbandhāvachinnatvasya, tena saṁbandhena yat pratiyo-  
gisambandhi tadanyatvasya ca kāle 'saṁbhavāt.*

a *na ca tādrśasaṁbandhena hetvadhikaraṇābhūtayatkiṁcidvyaḥkṛtya-  
vṛttipratiyogitāvachedakaviśiṣṭapratiyogisāmānyakatvam eva vaktavyam.  
tathā ca avṛttigaganādyaḥbhāvadvārikaiva tatsiddhiḥ. sattvādyaḥdhikara-  
ṇakarmādaḥ samavāyena jñānasāmānyasya saṁyogasāmānyasya ca  
avṛtter nātiprasaṅgaḥ. bhūtatvamūrtatvobhayatvaviśiṣṭagunakarmānya-  
tvaviśiṣṭasattvaviśiṣṭasattādikaṁ tu na manogunādivṛtti, saṁyogasāmā-  
nyam tu na kiṁcidravvyāvṛtti iti vācyam,*

b *viśiṣṭasya anātiriktatvāt. samavāyena jāteḥ sādhyatve meyatvādāv  
ativyāptiḥ<sup>1</sup>, jātimanniṣṭhatādrśābhāvapratiyogitāyā jātitvena anavacche-  
dāt, jātiśūnye ca tādrśasaṁbandhena vṛtter aprasiddheḥ. saṁyogādisādhyā-  
kagunakarmānyatvādaḥ ca ativyāptiḥ, adravye hetumati tādrśasaṁban-  
dhena vṛtter aprasiddheḥ, dravye ca saṁyogāder api vṛtteḥ.*

§ 13 *maivam, sādhyatāvachedakasaṁbandhasāmānye niruktapratiyogipra-  
tiyogikatvahetvadhikaraṇābhūtayatkiṁcidvyaḥkṛtyanuyogikatvasāmānyobhay-  
ābhāvasya vivaksitatvāt. dhūmasaṁyoge vahnyadhikaraṇāyogolakānuyoi-  
gikatvasya, caitrānyatvaviśiṣṭaitaddaṇḍasaṁyoge etaddaṇḍādhikaraṇacait-  
rānuyogikatvasya, guṇakarmānyatvaviśiṣṭasattāsamavāye ca jātyadhika-  
raṇagunānuyogikatvasya virahān na atiprasaṅgaḥ.*

a *svarūpasambandhena gaganāder vṛttimattve tu niruktapratiyogyān-  
adhikaraṇahetumannīṣṭhābhāvapratiyogitāsāmānye yatsambandhāvachhin-  
natvayaddharmāvachinnatvobhayābhāvas, tena saṁbandhena taddharmā-  
vacchinnasya vyāpakatvam<sup>2</sup> bodhyam. samavāyasaṁbandhena meyasā-  
mānyābhāvasya sāmānyādaḥ sattvān meyatvāder apy abhāvapratiyogitā-  
vacchedakatvam sulabham. ata eva samavāyasya ekatvena dravyatvādipra-  
tiyogikatvagunādyānuyogikatvobhayasattve 'pi 'dravyam jāter' ityādaḥ  
'vahnidhūmobhayavān vahner' ityādaḥ saṁyogasya dvitvāvachinnapra-  
tiyogikatvavirahe 'pi ca nātivyāptir ity<sup>3</sup> api vadanti.*

§ 14a *pratiyogitvādiś ca svarūpasambandhaviśeṣo na saṁbandhatvena ni-  
viṣṭaḥ. sāmānādhikaraṇye 'pi saṁbandhaḥ saṁyogatvādinaiva nivīṣate.  
darśitam ca niyamāghaṭitam api saṁbandhatvam.*

b *abhāvatvam ca 'idam iha nāsti', 'idam idam na bhavati' iti pratītinii-  
āmako bhāvābhāvasādhāraṇaḥ svarūpasambandhaviśeṣaḥ. ato na abhā-*

<sup>1</sup> meyatvādāv atiprasaṅgāt v. l.

<sup>2</sup> taddhetvavyāpakatvam v. l.

<sup>3</sup> 'vahnidhūmobhayavān dhūmād' ityādaḥ saṁyogasya dvitvāvachinna-  
pratiyogikatvavirahe 'pi ca nātivyāptir avyāptir veti v. l.

vasādhyakavyabhicāriṇy atiprasaṅgaḥ. tad api vā nopādeyaṃ, prayojana-  
virahāt.

c viṣayatātattvādivat pratiyogitvādhikaraṇatvatattvasaṃbandhatvādayo  
'py atiriktā eva padārthā ity ekadeśinaḥ.

6 § 1 nanv avacchedakatvam iha na svarūpasambandhaviśeṣaḥ, sambhavati  
laghau dharme gurau tadabhāvāt prameyadhūmatvakambugrīvādimattva-  
ghrāṇagrāhyaguṇatvāder atathātvena tena rupeṇa sādhyatāyāṃ vyabhi-  
cāriṇy atiprasaṅgāt.

§ 2 nāpy anatiriktavṛttitvam, pratiyogitāyāḥ svarūpasambandhātmiḥkāyāḥ  
prativyakti bhinnatvena dhūmatvāder api tadatiriktavṛttitvāt.

a na ca tathāvidhayatikṛcidekābhāvapratiyogitāsāmānyāśūnyāvṛttitvam  
tat; ata eva atiriktasāmānyābhāvasya abhāve dhūmatvāder apy anava-  
cchedakatvāpātād agre tatsādhanam api sādhu saṃgacchata iti vācyaṃ,  
vahnighatavṛttidvitatārṇātārṇadahanavṛttidvityavacchinnapratiyogitāk-  
ābhāvapratiyogitānatiriktavṛttivahnitvādāv atiprasaṅgāt.

b etena anyūnavṛttitvaviśeṣitam api parāstam. ata eva nānāpratiyo-  
givr̥ttiekapratiyogitāṅgikāre 'pi na nistāraḥ. laghurūpasamaniyataguru-  
rūpeṇa sādhyatāyāṃ saddhetāv avyāptiḥ, tādr̥śatadavacchinnatvāprasiddher  
iti cen,

§ 3 na, pratiyogitāvachedakānatiriktavṛttitvasya vivakṣitatvāt. svasamā-  
navṛttikaṃ ca avacchedakaṃ grāhyam. tattvaṃ ca svaparyāptyadhikara-  
ṇaparyāptivṛttikatvam. yāvattvādikaṃ tu na tathā. paryāptiś ca 'ayam  
eko ghaṭa, imau dvāv' iti pratītiśākṣikaḥ svarūpasambandhaviśeṣa eva.  
tritvādikaṃ api na dvitvādisamānavṛttikaṃ iti dvitvādinā sādhyatāyāṃ  
nāvvyāptiḥ. ghaṭakaṃ ca avacchedakatvaṃ svarūpasambandhaviśeṣaḥ. evaṃ  
ca yaddharmāvacchinnety atra yaddharmānyūnavṛttidharmāvacchinneti  
vaktavyam. tena uktāvvyāptinirāsaḥ.

§ 4 vastutas tu tadavacchinnapratiyogitākābhāvavadasambaddhasvaviśiṣṭa-  
sāmānyakatvaṃ svaviśiṣṭasambandhiniṣṭhābhāvapratiyogitānavacchedaka-  
tatkatvaṃ vā tadanatiriktavṛttitvaṃ vaktavyam.

§ 5 ata eva 'sattvān jāter' ityādaru jātimaniniṣṭhābhāvapratiyogitāva-  
cchedakaguṇānyatvaviśiṣṭasattātvatulyavṛttikatve 'pi sattātvasya na kṣatiḥ.  
evaṃ svaviśiṣṭasambandhiniṣṭhābhāvapratiyogitānavacchedakāvachedya-  
tvaṃ bodhyam. tādr̥śapratiyogitās ca viśiṣṭya upādeyāḥ. nāto guror ava-  
cchedakatvaṃ vinā durvacatvam. pratiyogitvaṃ saṃbandhitvaṃ ca sādhya-  
tāvachedakasambandhena bodhyam. ato na saṃbandhabhedam ādāya  
doṣaḥ. kālikaviśeṣanātāviśeṣeṇa ca sādhyatāyāṃ tādr̥śapratiyogitāva-  
cchedakatvam anityatattadvyaktitve prasiddham.

§ 6 abhāvaś ca pratiyogivyadhikaraṇo bodhyaḥ. na ca maulam idamīyaṃ  
ca pratiyogivaiyadhikaraṇyam anupādeyam, saṃyogatvādyavacchinnā-  
bhāvavati saṃyogatvādiviśiṣṭasya vṛtter guṇādininiṣṭhābhāvapratiyogitāva-

*cchedakadravyatvatvadravyamātrasamavetatvādyavacchinnābhāvavati ca avṛtter avyāptyativyāptyor anavakāśād iti vācyam, — 'dhūmavān vahner' ityādāv ativyāpteḥ. na hy utpattikālāvachedenāpi mahānasādau kiṃcit samyogena vartate, yena vahnimadayogolakaniṣṭhātiantābhāvapratiyogitāvachedakāyogolakāvṛttdravyatvādyavacchinnābhāvavadavṛtitiṣṭam dhūmatvaviśiṣṭasya sambhāvya.*

- a *pratiyogitayor ekasambandhāvachinnatvasya viśeṣaṇatāviśeṣāvachinnatvasya vā vivakṣaṇe punar anupādeyam eva pratiyogivaiyadhikaraṇyadvayam, yatra adhikaraṇe vyabhicāras, tadanyatvatvatadanyatvaprakārakapramāviśayatvatvasādhyavattvaprakārakapramāviśayatvatvādīnām sādhyatāvachedakaviśiṣṭasādhyavanniṣṭhātiantābhāvapratiyogitānavachedakatvāt hetutāvachedakaviśiṣṭahetumanniṣṭhābhāvapratiyogitāvachedakatvāc ca ativyāpter anavakāśāt.*

*tathā ca viśeṣaṇatāviśeṣāvachinnayaddharmaviśiṣṭasambandhiniṣṭhābhāvapratiyogitānavachedakavāchedyatvaṃ tatsambandhāvachinnasā-dhanasamānādihikaraṇātiantābhāvapratiyogitāsāmānye nāsti, sādhanē tad-dharmaviśiṣṭasāmānādihikaraṇyaṃ vyāptir iti paryavasito 'rthaḥ.*

*yatra saddhetuviśeṣe sādhyatāvachedakam na pratiyogitāvachedakam, tatraiva iyaṃ rītir upādeyā ity api vadanti.*

- § 7 *gauravapratisaṃdhānadaśāyām api 'kambugrīvādīmān nāsti' iti pratītibalāt gurur api dharmo 'vacchedakah pratiyogitāyāḥ. na ca asyās tatpratiyogikābhāvamātram avalambanam, tathāvidhayatkiṃcidvyaktisattva eva tādrśapratīter anudayāt. ata eva ekaghaṭavati bhūtale 'kambugrīvādīmān nāsti' iti śabda na pramāṇam, pramāṇaṃ ca ghaṭasāmānyasūnye. na ced evaṃ, laghurūpasamanīyatānām gurūṇām avyāpyatāpattiḥ, guṇādiguṇakarmānyatvaviśiṣṭasattādisamānādihikaraṇābhāvapratiyogitāvachedakavāchedakatvenaiva avachedāt, tattadavachedakatvavyaktīnām ca prāti-svikarūpeṇa abhāvānām yugasahasreṇāpi jñātum aśakyatvāt. evaṃ dravyatvādiviśiṣṭadravyatvāder avyāpyatvaprasaṅgo 'py anusamdhēyaḥ, upadarśitaprakāraṇām<sup>1</sup> api svatvādighaṭitatvena durjñeyatvāt. ata eva ghrānagrāhyaguṇatvādinā sādhyatāyām dravyatvāder vyabhicāritvaṃ sādhu saṃgacchata ity api kecid iti kṛtam pallavitena.*

Ich gebe nun wieder zu den einzelnen Abschnitten zuerst eine Übersetzung und dann kurze Erläuterungen, wobei ich vor allem das Wesentliche und für Raghunātha Charakteristische hervorhebe<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> upadarśitaprakārasya Gad.

<sup>2</sup> Die Übersetzung füge ich wieder bei, da bei Raghunātha's gesucht knapper und dunkler Schreibweise oft schon die Konstruktion seiner Sätze Schwierigkeiten macht. Ausführliche Erläuterungen hätten zu viel Raum erfordert und erübrigen sich umso mehr, als eine kommentierte Übersetzung der Dīdhitih von G. BHATTACHARYA in Vorbereitung ist.

§ 1. „, Welches nicht mit seinem Gegenteil den gleichen Träger hat. Wenn (ein Grund) den gleichen Träger hat mit etwas, das durch eine Beschaffenheit abgegrenzt ist, welche Beschaffenheit die Gegenteiligkeit von einem völligen Nichtvorhandensein nicht abgrenzt, welches mit dem durch eine gewisse Erscheinungsform bestimmten (Grund) den gleichen Träger hat, aber nicht mit seinem eigenen Gegenteil den gleichen Träger hat, so besteht darin die Umfassung des durch diese Erscheinungsform bestimmten (Grundes), welche gekennzeichnet ist durch alles, was durch jene Beschaffenheit abgegrenzt ist.

§ 2. Wenn das zu Beweisende ein Stockträger usw. ist, dann ist das mittelbar mit ihm verknüpfte Stocktum usw. das, was das zu Beweisende abgrenzt. Daher ist die Definition nicht zu eng.

§ 3. Auf diese Weise trifft es auch nicht zu, daß Schlußfolgerungen wie ‚Dies ist eine Substanz, weil sie bei Verschiedenheit von Eigenschaft und Bewegung seiend ist,‘ nicht miteingeschlossen sind, obwohl das Substantum usw. Gegenteil des völligen Nichtvorhandenseins ist, welches an dem Träger des Seins usw., Eigenschaft usw., haftet, weil das Beweisende, nämlich das genauer bestimmte Sein usw. in einer Eigenschaft usw. nicht vorkommt.

§ 4. Wenn auch die einzelnen Fälle des Vorkommens im gleichen Träger verschieden sind, so besteht doch Einheit der Umfassung wegen der Einheit des das Kennzeichnendsein Abgrenzenden und des das Trägertum Abgrenzenden. Tatsächlich besteht die Umfassung, weil das Vorkommen im gleichen Träger mit dem das durch das Rauchtum Bestimmte Umfassenden, nämlich dem Feuer, auch einem Esel usw. gemeinsam ist, in einem solchen Vorkommen im gleichen Träger bei dem mit Rauchtum usw. Behafteten oder im Rauchtum usw. bei dem mit jenem (= mit einem solchen Vorkommen im gleichen Träger) Behafteten. Die erste Form ist verschieden, die zweite dagegen ist nicht verschieden. Das ist zu bedenken.“

Raghunātha beginnt unvermittelt, ohne jede Einleitung, mit seiner Formulierung der Definition der Umfassung. Diese bringt kaum etwas Neues. Alles, was er zur Definition Gaṅgeśa's hinzufügt, hat ein Vorbild in den Definitionen seiner Vorgänger. Nur in der Form ist einiges geändert. An Stelle des *yadavacchinnaḥ — tadavacchinnaḥ* beim Rucidatta und *yajjātīyaḥ — tajjātīyaḥ* bei Pragalbha setzt er *yadrūpaviśiṣṭaḥ — tadrūpaviśiṣṭaḥ*. Statt *pratiyogitāvachedakaṃ yan na bhavati* sagt er *pratiyogitānavchedako yo dharmāḥ*. Und das *tadavacchinnena sarveṇa saha vyāptiḥ* Pragalbha's ersetzt er durch *taddharmāvacchinnayāvannirūpitā vyāptiḥ*.

Von den folgenden Erläuterungen behandeln die ersten Absätze (§ 2—4) Dinge, die von den älteren Kommentatoren, wenigstens in

diesem Prakaraṇam, überhaupt nicht erwähnt oder nur flüchtig gestreift worden waren. Das Erste (§ 2) ist die Frage des mittelbar Abgrenzenden (*paramparayā avacchedakam*). Was damit gemeint ist, ergibt sich deutlich aus dem angeführten Beispiel. Ein Stockträger (*daṇḍī*) ist gekennzeichnet durch den Stock (*daṇḍaḥ*). Der Stock kann jedoch als individuelles Einzelding nicht Abgrenzendes sein. Das ist vielmehr das ihm inhärierende Stocktum (*daṇḍatvam*). Dieses ist aber mit dem Stockträger nicht direkt verknüpft, sondern nur über den Stock. Es ist also wohl Abgrenzendes, aber mittelbar. Und dies anzuerkennen ist notwendig, weil sich sonst die Definition der Umfassung als mangelhaft erweisen würde.

Der nächste Absatz (§ 3) behandelt einen Fall, in dem ein Ding mit einer näheren Bestimmung versehen ist. Raghunātha vertritt nämlich den Grundsatz, daß das mit einer solchen Bestimmung versehene Ding von dem einfachen, nicht weiter bestimmten nicht verschieden ist (*viśiṣṭasya anantiriktatā*), und daraus ergeben sich immer wieder Schwierigkeiten, die behoben werden müssen. In dem hier besprochenen Beispiel ist der Grund näher bestimmt. Läßt man nun nach dem Grundsatz der Gleichwertigkeit von bestimmten und nicht bestimmten Dingen die Bestimmung weg, so kann man den ursprünglich richtigen Grund auch für Schlüsse verwenden, die offenkundig falsch sind. Um das zu vermeiden, sagt Raghunātha, daß der Grund so zu verwenden ist, wie er durch seine jeweilige Beschaffenheit bestimmt oder abgegrenzt ist, und daß die Umfassung nur in dieser Form für ihn gilt. Daß sich die hier behandelte Frage mit der Problematik der zusätzlichen Bestimmung (*upādhiḥ*) überschneidet, hat er nicht bemerkt.

In beiden eben besprochenen Absätzen handelt es sich um Sonderfälle, deren Einbeziehung in die Definition Schwierigkeiten bereitet und die daher besondere Berücksichtigung verlangen. Und es ist für Raghunātha charakteristisch, daß er solche Fälle immer wieder mitheranzieht. Wir werden daher diesen und ähnlichen Fällen im Folgenden immer wieder begegnen. Nicht weniger charakteristisch ist es aber auch, wie er den Gegenstand des folgenden Absatzes behandelt (§ 4).

Am Anfang seines Kommentars (§ 1 c) hatte Vāsudeva im Anschluß an seinen Lehrer die Frage nach der Allgemeingültigkeit des Vorkommens im gleichen Träger (*sāmānādhikaranyam*) aufgeworfen und sie in dem Sinne beantwortet, daß den einzelnen Fall für Fall verschiedenen Vorkommen dasselbe Abgrenzende zukommt. Das greift Raghunātha auf und führt es zunächst weiter aus. Ein solches Vorkommen ist an sich etwas Unbestimmtes und erhält seinen besonderen Charakter erst durch das Vorkommende, durch das es gekennzeichnet ist, und durch den Träger, in dem dieses vorkommt. Beides, Vorkommendes und Träger, sind aber wieder Fall für Fall verschieden und das, was die Allgemein-

gültigkeit sichert, ist wiederum das Abgrenzende, das jedem von beiden zukommt. Soweit folgt Raghunātha dem Vorbild Vāsudeva's. Er vertritt also die gleichen extrem realistischen Anschauungen und führt sie weiter durch. Interessant ist aber, was er noch hinzusetzt. Er sagt nämlich: Die Umfassung von Rauch und Feuer besteht entweder in dem Im-gleichen-Träger-Vorkommen des Feuers in dem mit Rauchtum Behafteten oder im Rauchtum in dem mit Im-gleichen-Träger-Vorkommen des Feuers Behafteten. Im ersten Falle ist sie wohl Fall für Fall verschieden. Dafür ist im zweiten Falle ihre Allgemeingültigkeit durch die Einheit des Rauchtums gesichert. Wie fragwürdig diese Formulierungen sind und wie sich die Einheit nur ergibt, weil Raghunātha an Stelle des Rauches das Rauchtum einschmuggelt, darüber täuscht ihre knappe absichtlich dunkel gehaltene Form hinweg. Diese Art von Formulierungen ist aber für ihn charakteristisch. Dabei ist das, was wir hier sehen, nur ein kleines unbedeutendes Beispiel. Bald werden wir zu Abschnitten kommen, in denen blendende neue Definitionen und überraschende Umformungen derselben das Bild beherrschen.

§ 5. „Das Wort, das auf ‚welches nicht den gleichen Träger hat‘ endet, dient dazu, Schlußfolgerungen miteinzubeziehen, wie ‚Dieser ist mit Affen verbunden, weil es dieser Baum ist‘.

a) (Gegner:) Es soll vermeiden, daß die Schlußfolgerung ‚Dieses ist mit Verbindungen behaftet, weil es eine Substanz ist,‘ nicht meiteingeschlossen ist. Denn das Vorkommen der Verbindung in Beziehung auf die Zweige usw. steht nicht im Widerspruch mit dem Vorkommen ihres allgemeinen Nichtvorhandenseins in Beziehung auf das Baumtum. Eine Wahrnehmung desselben in der Form ‚An dem Baum ist keine Verbindung,‘ kommt dabei nicht zustande, weil es auch eine übersinnliche Verbindung gibt, oder infolge der Behinderung, weil ringsherum das Gegenteil wahrgenommen wird.

(Antwort:) Das ist nicht richtig, weil es für das allgemeine Nichtvorhandensein der Verbindung in einer Substanz an Beweisen fehlt. Auch dient das Fehlen sämtlicher Verbindungen nicht als Beweis auf Grund der Umfassung ‚Wer mit sämtlichen besonderen Nichtvorhandensein von etwas behaftet ist, der ist mit dessen allgemeinem Nichtvorhandensein behaftet,‘ weil der Gegenstand von Wer und Der sich nicht auf alles erstreckt und weil als zusätzliche Bestimmung hinzukommt, daß sämtliche besonderen Nichtvorhandensein in Beziehung auf einen einzigen Träger gegeben sein müssen. Damit ist auch (die Schlußfolgerung) ‚Dieser ist mit dem allgemeinen Nichtvorhandensein von Verbindungen behaftet, weil er mit sämtlichen besonderen Nichtvorhandensein von Verbindungen behaftet ist,‘ zurückgewiesen, weil sie eine überflüssige Bestimmung enthält, nicht schlüssig ist, und weil

das Fehlen von Eigenschaften usw. als zusätzliche Bestimmung hinzukommt. Auch kann das Baumtum nicht deswegen, weil es das Gegenteil nicht abgrenzt, das Nichtvorhandensein abgrenzen, weil daraus folgen würde, daß die Erkennbarkeit usw., weil sie die Eigenschaften usw. nicht abgrenzt, ihr Nichtvorhandensein abgrenzt. Und wie zwar das Dem-Topf-Vorhergehen bei jedem Stock und das Mit-dem-Feuer-im-gleichen-Träger-Vereinigtsein bei jedem Rauch verschieden ist, aber das Stocktum und das Rauchtum ihre Gemeinsamkeit abgrenzt, so ließe sich ohne weiteres sagen, daß das Substantum usw. die Gemeinsamkeit der Verbindung abgrenzt. Das ist die Lehre der Kenner der Überlieferung.

b) Die Neueren dagegen sagen: Beim Topf usw. kommt das allgemeine Nichtvorhandensein von Eigenschaften im Zeitpunkt des Entstehens vor, beim Äther usw. das allgemeine Nichtvorhandensein von Verbindungen zur Zeit des Weltunterganges. Ebenso fehlt in dem mit Rauch Behafteten das Feuer, weil man erkennt: ‚Hier auf dem Berg ist am Hang Feuer und nicht auf dem Gipfel.‘ Der Verbindung nach kommt nämlich eine Substanz nicht durchwegs vor. Denn wenn ein Vorkommen nicht durchwegs vorkommt, dann ist es gänzlich unvorstellbar, daß das mit dem Vorkommen Behaftete durchwegs vorkommt. Daher gibt es bei Zeit und Ort, welche mit einem Gegenteil behaftet sind, das Nichtvorhandensein desselben in Beziehung auf einen andern Ort und eine andere Zeit. Infolgedessen dient das (Wort *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ*) dazu, zu vermeiden, daß Schlußfolgerungen, bei denen das zu Beweisende etwas Derartiges ist, (in die Definition) nicht miteingeschlossen sind. Übrigens braucht (dieses Wort) gar nicht verwendet werden, wenn das zu Beweisende etwas durchwegs Vorkommendes ist, da je nach der Verschiedenheit von Beweisendem und zu Beweisendem auch die Umfassung verschieden ist.“

Mit diesem Abschnitt beginnt der eigentliche Kommentar zur Definition Gaṅgeśa's und damit auch der Anschluß Raghunātha's an seine Vorgänger. Das Erste, was er bespricht, ist das Wort *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ* (vgl. Yaj. § 3, Jāy. § 6, Ruc. § 5, Prag. § 3, Vas. § 2). Er teilt dabei seine Darstellung in zwei Teile. Der erste (§ 5a) gibt die Lehre der ‚Kenner der Überlieferung‘ (*sampradāyavidakḥ*) wieder, der zweite (§ 5b) die der ‚Neueren‘ (*navināḥ*). Tatsächlich schließt er sich im ersten Teil weitgehend an die uns bekannten Vorgänger an, vor allem an Vāsudeva. Aber er preßt den Stoff aufs engste zusammen und formt um.

Er beginnt mit dem, was bei seinen Vorgängern bereits Ergebnis einer ersten Auseinandersetzung ist, nämlich mit der Feststellung, daß die Bestimmung *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ* dazu dient, Schlußfolgerungen in die Definition miteinzubeziehen, bei denen das zu Beweisende etwas nicht durchwegs Vorhandenes ist, vor allem eine Verbindung, und

zwar eine bestimmte Verbindung an einem bestimmten Träger. Dann bringt er die Einwände Pragalbha's und eine Erwiderung darauf. Diese enthält großenteils Bekanntes. Nur die letzten Sätze scheinen gegen bestimmte Einwände von gegnerischer Seite gerichtet, die in unseren Texten keine Entsprechung haben, aber von Raghunātha kaum erfunden sind, also wohl aus einer anderen Quelle stammen.

Im allgemeinen macht die Darstellung bis hierher keinen günstigen Eindruck. Der plötzliche Einsatz verwirrt. Man versteht nicht, warum die Bestimmung *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ* auf den speziellen Einzelfall der bestimmten Verbindung im bestimmten Träger bezogen wird. Und es bleibt unklar, daß Pragalbha eine bereits bekämpfte These durch eine Modifikation zu retten sucht. Die Erwiderung ist anfangs ganz allgemein gehalten, ohne spezielle Bezugnahme auf die Aussagen Pragalbha's. Der Schluß beschränkt sich auf Andeutungen und überläßt es dem Leser, die Argumentation des Gegners zu erraten. Ein Vergleich beispielshalber mit der Darstellung Vāsudeva's fällt schwerlich zu Gunsten Raghunātha's aus.

Was die Ansicht der ‚Neueren‘ betrifft, so findet sich bei den von uns besprochenen Vorläufern Raghunātha's nichts Entsprechendes. Und ich möchte angesichts seiner Abneigung, sich offen zu einer Meinung zu bekennen, die Vermutung aussprechen, daß er unter diesem Decknamen seine eigene Ansicht vorträgt.

Der Grundgedanke ist folgender: Alles, was zu einer Zeit vorhanden ist, fehlt zu einer andern. Alles, was an einem Ort vorhanden ist, ist an einem andern nicht vorhanden. Daher ist alles, was zu einer Zeit an einem Ort vorhanden ist, zur selben Zeit an einem andern nicht vorhanden. Und was an einem Ort zu einer Zeit vorhanden ist, ist am selben Ort zu einer andern Zeit nicht vorhanden. Es sind daher zu jeder Zeit und an jedem Ort immer Vorhandensein und Nichtvorhandensein vereinigt, oder anders ausgedrückt, es ist stets ein Nichtvorhandensein mit seinem Gegenteil zur gleichen Zeit oder am gleichen Ort, also im gleichen Träger vereinigt. Und darauf ist, so meint Raghunātha, der Ausdruck *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ* in der Definition Gaṅgeśa's zu beziehen.

Die Anregung zu dieser Auffassung war nun allerdings bei Jayadeva (§ 8) und Rucidatta (§ 7) zu finden. Dort war bei der Erörterung des völligen Nichtvorhandenseins (*atyantābhāvaḥ*) auch örtliche und zeitliche Umfassung (*daiśikī* und *kālikī vyāptiḥ*) zur Sprache gekommen. Und vor allem Rucidatta hatte dabei nicht nur von einem nicht zur gleichen Zeit und nicht am selben Ort mit dem Gegenteil Vorkommen gesprochen, sondern er hatte es auch ausdrücklich mit dem nicht im gleichen Träger Vereinigtsein (*pratiyogyasamānādhikaraṇyam*) in Verbindung gebracht. Aber der Gedanke, wie ihn Raghunātha vorträgt, ist neu und klar durch-

geführt. Immerhin ist dabei das ursprüngliche Problem des nicht durchwegs vorhandenen zu Beweisenden beiseite gelassen. Denn zu der Ansicht der ‚Kenner der Überlieferung‘ hat Raghunātha selbst nicht Stellung genommen. Und auf alle weiteren Fragen, die sich an die Ansicht der ‚Neueren‘ anschließen, geht er nicht ein, sondern begnügt sich mit der vorgetragenen glatten Formulierung.

§ 6. „Nicht mit dem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt sein heißt, nicht mit etwas im gleichen Träger vereinigt sein, das durch das Abgrenzende der Gegenteiligkeit abgegrenzt ist. Daher ist die Definition nicht zu weit in Beziehung auf Schlußfolgerungen wie ‚Dieser ist mit einem durch Anderssein als Eigenschaft und Bewegung bestimmten Sein behaftet, weil er Träger einer Gattung ist,‘ und ‚Dieser ist mit beidem, Elementum und Begrenztheit behaftet, weil er begrenzt ist.‘

a) Auch kann man nicht sagen: Beides ist das durch Eines bestimmte Andere, und das bestimmte ist etwas anderes als das einfache; daher ist das Nichtvorhandensein desselben im psychischen Organ naturgemäß nicht mit seinem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt. Denn es ist nicht richtig, daß das Beidessein vom Bestimmtein nicht verschieden ist und das durch jenes abgegrenzte Nichtvorhandensein von dem durch dieses abgegrenzten, weil, auch wenn keine Bestimmtheit besteht, die Zweiheit von Topftum und Tuchtum und ihr Nichtvorhandensein der Zweiheit nach durch Wahrnehmung erwiesen ist.

b) Auch kann man nicht sagen: Im genannten Fall besteht die Umfassung zurecht, weil die Begrenztheit als Träger der Zweiheit im psychischen Organ vorhanden ist. Denn wenn dies auch der Fall ist, so ist sie doch in ihm nicht in der Form der Zweiheit vorhanden, weil sich die Erkenntnis ‚Hier sind nicht beide‘, schwer leugnen läßt.“

Dieser Abschnitt gehört inhaltlich noch zur Besprechung des Wortes *pratyogyasamādhikaraṇaḥ*. Raghunātha wendet nämlich hier den Begriff des Abgrenzens auf das darin genannte Gegenteil an, ebenso wie er es früher beim Grund getan hat (§ 3). Damit will er, ebenso wie dort, die Definition einigen Sonderfällen anpassen, die sonst Schwierigkeiten bereiten würden.

Beim ersten dieser Fälle handelt es sich um etwas näher Bestimmtes, das seiner Ansicht nach von dem Einfachen, Nichtbestimmten nicht verschieden ist. Wenn nämlich in einem falschen Schluß das zu Beweisende ein solches näher Bestimmtes ist, das, weil ja der Schluß falsch ist, nicht vorhanden ist, so kann trotzdem das Einfache, Nichtbestimmte vorhanden sein. Damit wäre aber das Nichtvorhandensein des zu Beweisenden mit seinem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt und der Schluß wäre definitionsgemäß richtig. Um das zu vermeiden, sagt

Raghunātha, daß dieses Gegenteil durch das abgegrenzt oder bestimmt sein muß, was die Gegenteiligkeit des Nichtvorhandenseins abgrenzt.

Ähnlich steht es mit dem zweiten Fall. Hier handelt es sich um eine Zweiheit, deren Nichtvorhandensein seiner Ansicht nach sowohl darin bestehen kann, daß beide Glieder der Zweiheit fehlen, als auch darin, daß nur eines fehlt. Daher kann auch eines der beiden Gegenteil des Nichtvorhandenseins der Zweiheit sein. Stellt man nun einen falschen Schluß auf, bei dem das zu Beweisende eine Zweiheit ist, von der nur ein Glied vorhanden ist, so ist sowohl das Nichtvorhandensein der Zweiheit, wie auch sein Gegenteil gegeben und im gleichen Träger vereinigt. Der Schluß wäre also definitionsgemäß richtig. Auch das wird durch die Bestimmung vermieden, daß das Gegenteil durch das die Gegenteiligkeit des Nichtvorhandenseins Abgrenzende abgegrenzt sein muß. Denn was das eine Glied abgrenzt, grenzt nicht die Gegenteiligkeit des Nichtvorhandenseins der Zweiheit, also die Zweiheit ab.

Von den Einwänden, die Raghunātha anschließend daran zurückweist, ist der erste bemerkenswert, der von den Kommentatoren Vāśudeva zugeschrieben wird. Denn er enthält einen Versuch, die mit dem Problem der Zweiheit verknüpften Schwierigkeiten auf einem andern Weg zu lösen. Und es ist ebenfalls bemerkenswert, daß Raghunātha dem nichts gegenüberzustellen hat als die bequeme, aber fragwürdige Berufung auf die Wahrnehmung <sup>1</sup>.

§ 7a. „Das Wort ‚völlig‘ steht, damit man (bei den Worten ‚welches nicht mit seinem Gegenteil den gleichen Träger hat‘) das Nicht-dengleichen-Träger-Haben mit jenem Gegenteil versteht, welches das völlige Nichtvorhandensein kennzeichnet, und (bei den Worten ‚welche Beschaffenheit die Gegenteiligkeit nicht abgrenzt‘) die Gegenteiligkeit, welche das völlige Nichtvorhandensein kennzeichnet. Denn sonst ließe sich ein Nicht-dengleichen-Träger-mit-seinem-Gegenteil-Haben schwerlich aufzeigen, da jedes Nichtvorhandensein von jedem andern Nichtvorhandensein, das mit ihm den gleichen Träger hat, verschieden ist und dieses Verschiedensein von seinem eigenen Wesen nicht getrennt ist. Und da alle Nichtvorhandensein das Gegenteil der Verschiedenheit von ihnen sind, welche in einem anderen Nichtvorhandensein besteht, das mit dem Grund den gleichen Träger hat, aber mit seinem das völlige Nichtvorhandensein kennzeichnenden Gegenteil nicht den gleichen Träger hat, würden Schlußfolgerungen, bei denen das zu Beweisende ein Nichtvorhandensein ist, in die Definition nicht miteingeschlossen sein. So sagen die Kenner der Überlieferung.

<sup>1</sup> Man vergleiche dazu den Schluß von § 11 in dem von uns besprochenen Vyadhikarāṇadharmāvachchinnābhāvaprakaraṇam (S. 193 und 205f.).

§ 7b. (Einwand:) Hinsichtlich des Schlusses ‚Wann Kuktum vorhanden ist, dann ist auch eine Kuh vorhanden,‘ ist die Definition zu weit, weil der Weltuntergang mit dem Zerfall der Kühe verknüpft ist und daher nicht Träger des völligen Nichtvorhandenseins von Kühen sein kann. Ist dagegen (mit dem Wort ‚völliges Nichtvorhandensein‘) bloß das Nichtvorhandensein eines Zusammenhanges ausgedrückt, dann ist die Definition zu weit hinsichtlich von Schlußfolgerungen wie ‚Wann Atombewegung vorhanden ist, dann sind Doppelatome vorhanden,‘ ‚Wann das Unsichtbare vorhanden ist, dann ist hervorgebrachtes Erkennen oder Leid vorhanden,‘ ‚Wann bei jemandem das Unsichtbare vorhanden ist, dann ist bei ihm Erkennen vorhanden,‘ weil das Doppelatomtum usw. nicht die Gegenteiligkeit des Zerfalls und des vorherigen Nichtvorhandenseins abgrenzt, welche bei dem von Doppelatomen usw. freien teilweisen Weltuntergang usw. vorkommen. Denn wenn man auch die Ansicht vertritt, daß es bei diesen beiden ein allgemeines Nichtvorhandensein gibt, so ist doch in einem Zeitpunkt, welcher mit dem vorherigen Nichtvorhandensein einer Abart und dem Zerfall einer andern Abart behaftet ist, ein durch Allgemeinheit abgegrenztes vorheriges Nichtvorhandensein und ein ebensolcher Zerfall nicht möglich.

(Antwort:) Das ist nicht richtig. Denn es liegt kein Widerspruch darin, wenn ebenso wie in der mit dem Gegenteil behafteten Zeit, so auch in der mit seinem Zerfall behafteten sein völliges Nichtvorhandensein vorkommt. Denn sonst würde daraus folgen, daß das völlige Nichtvorhandensein in der Zeit an sich nicht vorkommt. Der einzige Unterschied ist der, daß in dem einen Falle dieses (Vorkommen) durch die Verschiedenheit des Ortes abgegrenzt ist, im andern durch die Verschiedenheit des eigenen Wesens. Denn ebenso wie beim Ort die Zeit, so kann bei der Zeit der Ort zur Abgrenzung dienen. Und in einer davon freien Zeit ist das Nichtvorhandensein nicht mit seinem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt.

§ 7c. Auch ist es nicht richtig, wenn man sagt: Das völlige Nichtvorhandensein ist eine Abart des Nichtvorhandenseins dem Zusammenhang nach; das Nichtvorhandensein dem Zusammenhang nach wiederum besteht in einem Nichtvorhandensein, welches Objekt einer Erkenntnis ist, die durch das Zuschreiben eines Zusammenhanges veranlaßt wurde, ist also durch eine feste Verbindung bedingt, welche ihrerseits das Veranlaßtsein bedingt. Denn auch die feste Verbindung, welche im Nichtvorkommen in etwas anderem als dem damit Behafteten besteht, ist hier bedingend. Es schadet also nichts, wenn auch noch eine andere feste Verbindung hinzukommt. So sagt man.

Es wird aber auch noch eine Definition des Nichtvorhandenseins dem Zusammenhang nach usw. gegeben werden, welche auf keiner festen

Verbindung beruht. Und außerdem wird gleich nachher auseinandergesetzt werden, daß die Einführung des Nichtvorhandenseins dem Zusammenhang nach keinen Zweck hat und daß dann die Definition zu eng ist.“

In diesem Abschnitt behandelt Raghunātha die Frage des Nichtvorhandenseins (vgl. Jay. § 8, Ruc. § 7, Prag. § 4, Vās. § 4). In der Definition ist von völligem Nichtvorhandensein (*atyantābhāvaḥ*) die Rede, und das soll vor allem das gegenseitige Nichtvorhandensein (*anyonyābhāvaḥ*) ausschließen. Nun handelt es sich aber bei dieser Frage nicht nur um das Nichtvorhandensein selbst, sondern auch um sein Gegenteil. Ist es ein Gegenteil, sofern man das völlige Nichtvorhandensein als solches betrachtet, oder sofern man, was bei jedem Nichtvorhandensein möglich ist, das gegenseitige Nichtvorhandensein in ihm sieht. Die zweite Möglichkeit lehnt Raghunātha ab, und zwar folgendermaßen. Es kommen zwei Fälle in Betracht. Von einem Gegenteil ist in der Bestimmung die Rede, daß das Nichtvorhandensein mit seinem Gegenteil nicht im gleichen Träger vereinigt sein soll. Hier ist es unmöglich, an ein gegenseitiges Nichtvorhandensein zu denken. Denn da jedes Nichtvorhandensein, als gegenseitiges Nichtvorhandensein betrachtet, Gegenteil jedes anderen Nichtvorhandenseins ist, gäbe es überhaupt kein Nichtvorhandensein, das nicht mit seinem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt wäre. Ferner ist von einem Gegenteil in der Bestimmung die Rede, daß das zu Beweisende nicht Gegenteil eines mit dem Grund im gleichen Träger vereinigten Nichtvorhandenseins sein soll und daher durch das Abgrenzende der Gegenteiligkeit nicht abgegrenzt sein darf. Ist nun das zu Beweisende ein Nichtvorhandensein, so ist es wieder, als gegenseitiges Nichtvorhandensein betrachtet, Gegenteil jedes mit dem Grund im gleichen Träger vereinigten völligen Nichtvorhandenseins. Das zu Beweisende wäre somit durch das die Gegenteiligkeit Abgrenzende abgegrenzt. Und ein solcher Schluß, bei dem das zu Beweisende ein Nichtvorhandensein ist, könnte der Definition nach niemals richtig sein.

Raghunātha schreibt diese Gedankengänge den ‚Kennern der Überlieferung‘ zu. Das trifft, glaube ich, nur in beschränktem Maße zu. In den von uns besprochenen Texten wird der Gegenstand in dieser Form nicht behandelt. Nur Pragalbha (§ 4) und Vāsudeva (§ 5a) erwägen kurz die Möglichkeit, im Sinne des ersten der angeführten beiden Fälle das gegenseitige Nichtvorhandensein heranzuziehen, und lehnen sie ab. Andererseits ist das Durchdenken und Ausmalen der verschiedensten Möglichkeiten, auch dort wo ernstlich nicht die Rede davon sein kann, typisch in der Art Raghunātha's. Und nach dem, was wir bisher von seiner Behandlung seiner Quellen kennen gelernt haben, scheint es mir ohne weiteres denkbar, daß er die von Pragalbha und Vāsudeva gegebene

Anregung aufgegriffen und in dieser Weise weiter ausgestaltet hat. Den Kennern der Überlieferung konnte er alles das zuschreiben, weil es doch ihre Gedanken waren, die er weiter ausführte, ohne sich selbst dazu zu bekennen.

Es folgt (§ 7 b) die Auseinandersetzung mit der Frage, die zuerst von Jayanta aufgeworfen worden war, ob unter dem Wort *atyantābhāvaḥ* in der Definition auch das vorherige Nichtvorhandensein und das Nichtvorhandensein durch Zerfall zu verstehen ist. Raghunātha entwickelt die Problematik folgendermaßen. Es gibt Fälle, in denen beispielsweise das Nichtvorhandensein durch Zerfall besteht und daher das völlige Nichtvorhandensein ausgeschlossen ist. Infolge dessen wären darauf aufgebaute falsche Schlüsse, wenn man unter *atyantābhāvaḥ* nur das völlige Nichtvorhandensein versteht, definitionsgemäß richtig und die Definition wäre zu weit. Man müßte also auch die beiden andern Arten von Nichtvorhandensein in die Definition miteinbeziehen. Versucht man dies, indem man *atyantābhāvaḥ* in der Definition im Sinne von *samsargābhāvaḥ* auffaßt, so ergibt sich wieder die Schwierigkeit, daß es Fälle gibt, in denen zwar das Nichtvorhandensein durch Zerfall und das vorherige Nichtvorhandensein gegeben sind, aber nicht als allgemeines Nichtvorhandensein. Es würde also auch in falschen Schlüssen das Abgrenzende ihres Gegenteils ihre Gegenteiligkeit nicht abgrenzen und die Schlüsse wären definitionsgemäß richtig. Raghunātha löst diese Schwierigkeiten, indem er erklärt, daß auch in diesen Fällen das völlige Nichtvorhandensein besteht. Denn ebenso wie neben dem völligen Nichtvorhandensein zur gleichen Zeit sein Gegenteil bestehen kann, so kann auch das Nichtvorhandensein durch Zerfall neben ihm bestehen. Der Unterschied ist nur der, daß das eine örtlich von ihm getrennt ist, das andere seinem Wesen nach.

Diese ganze Auseinandersetzung schließt an die Gedankengänge Jayadeva's an, formt sie aber selbständig um. Von Raghunātha selbst dürfte die Berücksichtigung des allgemeinen Nichtvorhandenseins stammen. Auch hier täuscht wieder eine klare Gedankenführung und blendende Formung über allerlei Schwächen hinweg. Verschiedene bei Jayanta vorgebrachte Argumente sind stillschweigend übergangen, wie ja überhaupt Raghunātha nie ein deutliches Bild von den vor ihm liegenden Auseinandersetzungen gibt. Auf die mit dem vorherigen Nichtvorhandensein und dem Nichtvorhandensein durch Zerfall zusammenhängenden Probleme geht er nicht ein. Charakteristisch ist andererseits die Häufung der Beispiele, von denen nach Angabe der Kommentatoren immer das folgende Einwände vermeiden soll, welche gegen das vorhergehende gemacht werden konnten. Und charakteristisch ist auch das Heranziehen der abgelegensten Sonderfälle, teilweiser Weltuntergang,

völliger Weltuntergang, ja sogar so und sovielter Augenblick vor dem Eintritt des Weltunterganges.

Der letzte Absatz (§ 7c) wirkt wie ein kurzer Nachtrag. Zunächst erwähnt Raghunātha einen Einwand gegen die Deutung des *atyantābhāvaḥ* als *samsargābhāvaḥ*. Der Einwand ist uns bereits bei Rucidatta (§ 7) und Pragalbha (§ 4) begegnet. Er besagt, daß das Nichtvorhandensein dem Zusammenhang nach eine feste Verbindung voraussetzt, was zu einem *circulus vitiosus* führt, wobei Raghunātha allerdings das Stichwort *ātmāśrayaḥ* unterschlägt. Er antwortet im Sinne irgendeines Vorgängers, daß das nichts ausmacht, weil ja eine andere feste Verbindung zugegeben ist. Dann fügt er hinzu, daß sich eine Definition des *samsargābhāvaḥ* geben läßt, welche keine feste Verbindung voraussetzt. Und schließlich sei das Heranziehen des *samsargābhāvaḥ* überhaupt nicht notwendig.

§ 8. „(Gegner:) Bei Schlußfolgerungen wie ‘Dies ist mit Wissen behaftet, weil es eine Substanz ist’, ‘Dies ist mit besonderen Eigenschaften behaftet, weil es eine andere Substanz ist als das psychische Organ’, ‘Dies ist mit Gattungen behaftet, weil es ein Sein ist’, bei denen das Wissen usw. der Inhärenz nach bewiesen werden soll, erweist sich die Definition als zu weit, weil auch die Träger des Grundes, welche vom zu Beweisenden frei sind, dem Objekt-Sein, dem Bestimmung-Sein und dem Dem-gleichen-Gegenstand-Inhärenzen nach mit dem zu Beweisenden behaftet sind.

(Antwort:) Das ist nicht richtig, weil das Nichtvorhandensein des Vorkommens in dem, was Träger oder Verknüpftes des Gegenteils ist, der die Gegenteiligkeit abgrenzenden Verknüpfung nach gemeint ist. Auf diese Weise ist auch das gegenseitige Nichtvorhandensein nicht mit seinem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt.“

Dieser Abschnitt behandelt wieder die Bestimmung *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ*. Tatsächlich hatte ja auch die Besprechung des Nichtvorhandenseins zunächst an diese Bestimmung angeknüpft, so daß alles Übrige gleichsam ein Exkurs war. Und nun kehrt Raghunātha wieder zum Gegenstand zurück. Im übrigen ist zu diesem Abschnitt nicht viel zu sagen. Daß bei der Definition der Umfassung auch die Verknüpfung der einzelnen Glieder mit ihren Trägern berücksichtigt werden muß, ist seit Jayadeva allgemein anerkannt. Raghunātha wendet dies nun auch auf das Gegenteil in der Bestimmung *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ* an. Das Gegenteil darf im gleichen Träger mit dem Nichtvorhandensein nur jener Verknüpfung nach nicht vorkommen, welche die Gegenteiligkeit des Nichtvorhandenseins abgrenzt. Jedes andere Vorkommen ist gleichgültig.

§ 9a. „Ferner ist zu sagen, daß es sich um das Vorkommen des durch

das (Nichtvorhandensein des Vorkommens im Träger des Gegenteils) bestimmten (völligen Nichtvorhandenseins) im Träger des Grundes handelt. Infolgedessen trifft es nicht zu, daß Schlußfolgerungen, bei denen das zu Beweisende nicht durchwegs vorhanden ist, nicht mitgeschlossenen sind. Das Verschiedensein von dem im Träger des (Gegenteils) Vorkommenden ist dagegen nicht gemeint, weil sonst die Definition auch für falsche Schlußfolgerungen gelten würde, bei denen das zu Beweisende nicht durchwegs vorhanden ist.

§ 9b. Damit ist (Gaṅgeśa) nicht einverstanden, da er der Ansicht ist, daß etwas mit dem Vorkommen im gleichen Träger Behaftetes nicht mit dessen Nichtvorhandensein behaftet ist, weil sich die betreffende Erkenntnis auch anders erklären läßt. Daher gibt er später die Bestimmung 'Vorkommen in einem andern Träger als das Gegenteil' usw. Und zwar ist dies auf den Träger des Grundes zu beziehen. Somit ergibt sich als Sinn des mit 'Nichtvorhandensein' endenden Gliedes (der Definition): 'Ein Nichtvorhandensein, welches im Träger des Grundes vorkommt, der nicht Träger des Gegenteils ist.'

§ 9c. (Einwand:) Ist damit gemeint, daß (der Träger des Grundes) nicht Träger irgendeines der durch das Abgrenzende der Gegenteiligkeit Abgegrenzten ist, oder der Gesamtheit derselben, oder eines durch irgendein Abgrenzendes der Gegenteiligkeit Abgegrenzten? Im ersten Falle umfaßt die Definition keine Schlußfolgerung, bei der das zu Beweisende nicht durchwegs vorhanden ist, weil der Träger des einen Gegenteils nicht der Träger einer andern Abart davon ist. Im zweiten Falle umfaßt die Definition auch Schlußfolgerungen wie 'Es ist mit dem allgemeinen Nichtvorhandensein der (Eigenschaft) Verbindung behaftet oder es ist mit dem Nichtvorhandensein des Substantzums behaftet, weil es seiend ist,' weil eine Substanz, welche mit dem Nichtvorhandensein des zu Beweisenden (nämlich der Verbindung) behaftet ist, auch mit deren Gegenteil, nämlich dem besonderen Nichtvorhandensein einer Verbindung behaftet ist, und weil die Substanz, welche mit dem Nichtvorhandensein des zu Beweisenden (nämlich dem Substantzum) behaftet ist, auch Träger seines Gegenteils ist, welches im Nichtvorhandensein des durch Ewigkeit usw. bestimmten Substantzums besteht, weil das im Nichtvorhandensein seines Nichtvorhandenseins bestehende Substantzum, auch wenn es genauer bestimmt ist, nichts anderes ist als das (bloße) Substantzum. Im dritten Falle umfaßt die Definition keine Schlußfolgerung wie 'Es ist mit dem Nichtvorhandensein der Verbindung mit Affen behaftet, weil es Seele ist', weil die Seele, welche Träger der Nichtvorhandensein des zu Beweisenden ist, nämlich der Verbindung mit Affen, sofern sie Eigenschaften sind, nicht Träger des durch das Abgrenzende der Gegenteiligkeit derselben, nämlich

durch das allgemeine Nichtvorhandenseintum der (Kategorie) Eigenschaft, Abgegrenzten ist.

(Antwort:) Das trifft nicht zu. Denn welcher Art die Gegenteiligkeit ist, durch deren Abgrenzendes das abgegrenzt ist, dessen Träger der Träger des Grundes nicht sein soll, von der ist gesagt, daß (die Beschaffenheit, welche das zu Beweisende abgrenzt,) sie nicht abgrenzen darf.“

Nachdem Raghunātha die Bestimmung *pratiyogyasāmānādhikāryam* besprochen hat, versucht er nunmehr, ihr Verhältnis zu dem in der Definition genannten Nichtvorhandensein festzustellen. Wie er nicht ausdrücklich sagt, aber voraussetzt, bedeutet *pratiyogyasāmānādhikāryam* Nichtvorhandensein eines Vorkommens in Trägern des Gegenteils, also *pratiyogimadvṛttivābhāvaḥ*. Und durch dieses Nichtvorhandensein des Vorkommens ist das in der Definition genannte im Träger des Grundes vorkommende Nichtvorhandensein bestimmt. Dabei ist dieses Nichtvorhandensein des Vorkommens als ein völliges Nichtvorhandensein aufzufassen. Denn nur so ist es möglich, die Bestimmung bei etwas nicht durchwegs Vorhandenem anzuwenden. Denn neben dem Nichtvorhandensein des Vorkommens ist auch ein Vorhandensein möglich, je nachdem das Gegenteil nicht vorhanden oder vorhanden ist. Nimmt man dagegen ein gegenseitiges Nichtvorhandensein an, also ein Verschiedensein von dem im Träger des Gegenteils Vorkommenden, so gehört dieses Verschiedensein zum Wesen des im Träger des Gegenteils nicht Vorkommenden und kann nicht bald vorhanden sein, bald fehlen, mag nun das Gegenteil vorhanden sein oder nicht.

Hier zeigt sich, was wir auch schon früher (§ 4) gesehen haben, zu welchen Folgerungen der extreme Realismus des späteren Navānyāyaḥ führen kann, und wie Raghunātha bereit ist, diese Folgerungen zu ziehen, mag auch das Ergebnis absonderlich erscheinen. Gleichzeitig ist dieser Absatz ein gutes Beispiel dafür, wie durch Raghunātha's übertriebene Kürze und gewollte Dunkelheit des Ausdrucks ein an sich einfacher Gedanke schwer verständlich werden kann.

Bis hierher war Raghunātha dem Wortlaut der erklärten Definition gefolgt. Nun (§ 9b) lenkt er plötzlich ab und mit Berufung auf die Variante der Definition, welche Gaṅgeśa unmittelbar im Anschluß daran bringt, ersetzt er *pratiyogyasāmānādhikāraṇaḥ* durch *pratiyogivyadhikāraṇaḥ*. Das Nichtvorhandensein soll also einen anderen Träger haben als das Gegenteil. Die Bestimmung 'anderer Träger' verbindet er mit dem Träger des Grundes. Und so kommt er für den ersten Teil der Definition schließlich zu dem Ergebnis, daß dieser Teil sinngemäß folgendermaßen zu lauten hat: 'Ein Nichtvorhandensein, das im Träger des Grundes vorkommt, der nicht Träger des Gegenteils ist.'

Die Umformung der Definition gibt nun Raghunātha den Anlaß (§ 9 c), nochmal eine Frage aufzuwerfen, die er schon früher (§ 6) behandelt hat, nämlich die Frage nach der Beschaffenheit des Gegenteils, mit dem das Nichtvorhandensein nicht im gleichen Träger vereinigt sein darf, oder nach der neuen Formulierung, dessen Träger der Träger des Grundes nicht sein darf. Früher hatte er einfach gesagt, daß es durch das Abgrenzende der Gegenteiligkeit abgegrenzt sein muß. Diesmal zieht er ebenfalls das Abgrenzende heran, stellt aber verschiedene Möglichkeiten auf. Dabei gefällt er sich darin, seiner Phantasie freien Lauf zu lassen und schwierige Sonderfälle heranzuziehen<sup>1</sup>. Denn die dritte von ihm genannte Möglichkeit wird kaum jemand ernstlich in Erwägung ziehen. Die Unterscheidung der verschiedenen Abgegrenzten hebt den Sinn des Abgrenzenden auf. Dann arbeitet er wieder mit der Gleichsetzung von einfachen und genauer bestimmten Dingen und mit den Schwierigkeiten, die sich aus dem Nebeneinander von allgemeinem und besonderen Nichtvorhandensein ergeben. Das sachliche Ergebnis ist unbedeutend. Denn schließlich weiß er nichts zu sagen, als daß er im Hinblick auf die Bedeutung des genannten Gegenteils für das zu Beweisende erklärt, daß das Abgrenzende des zu Beweisenden die jeweilige Gegenteiligkeit nicht abgrenzen darf.

§ 10. „Dabei ist das Vorkommen des Nichtvorhandenseins so zu verstehen, daß es in dem vorkommt, was mit dem Grund behaftet ist, und zwar der Verknüpfung nach, welche bei dem festzustellenden Vorkommen im gleichen Träger als Verknüpfung des Grundes erscheint, und das Nichtabgrenzen der Gegenteiligkeit ist so zu verstehen, daß es diese nicht abgrenzt, sofern sie durch die Verknüpfung abgegrenzt ist, welche dabei als Verknüpfung des zu Beweisenden erscheint.

Daher schadet es nichts, wenn das Feuertum bei dem Nichtvorhandensein, das an dem, dem der Rauch inhäriert, haftet, die durch die Verbindung abgegrenzte Gegenteiligkeit abgrenzt, und wenn es bei dem Nichtvorhandensein, das an dem mit dem Rauch Verbundenen haftet, die durch die Inhärenz abgegrenzte Gegenteiligkeit abgrenzt.

§ 11. Oder man sagt, daß der Träger des Grundes mit dem Gegenteil nicht durch die Verknüpfung verknüpft sein darf, welche das zu Beweisende abgrenzt. Dann braucht die Gegenteiligkeit nicht durch eine besondere Verknüpfung bestimmt werden. Unter diesen Umständen spricht man beim Vereinigtsein im gleichen Träger usw. besser von Verknüpftsein und nicht von Trägersein.

§ 11 a. Auf diese Weise kann auch der Träger der Beschaffenheiten Umfaßtes und Umfassendes sein. Es besteht nämlich (bei der Umfassung)

<sup>1</sup> Belehrend ist der Vergleich mit der ähnlichen und doch wieder ganz anders geführten Argumentation bei Vāsudeva § 5 d.

Verknüpftsein durch Wesensgleichheit mit dem mit Rauch Behafteten bei der Küche, welche durch Wesensgleichheit mit dem mit Feuer Behafteten verknüpft ist, das abgegrenzt ist durch das Feuertum, welches nicht die durch die Verknüpfung der Wesensgleichheit abgegrenzte Gegenteiligkeit jenes gegenseitigen Nichtvorhandenseins abgrenzt, welches in der Küche vorkommt, die durch die Verknüpfung der Wesensgleichheit mit dem mit Rauch Behafteten verknüpft ist.

§ 11 b. Ebenso soll man wissen, daß auch der Träger der Beschaffenheiten von den Beschaffenheiten umfaßt werden, oder sie umfassen kann. Daher trifft das wiederholt erwähnte Umfaßtsein des Wassers usw. durch das Nichtvorhandensein des Erdetums zu. Wenn man nämlich erkannt hat, daß der Grund den Gegenstand des Schlusses der gleichen Verknüpfung nach bestimmt, nach der sein Umfaßtsein festgestellt wurde, dann erschließt man das Bestimmtsein des zu Beweisenden und des Gegenstandes des Schlusses der gleichen Verknüpfung nach, nach der das Umfassendsein des zu Beweisenden erkannt wurde. — Daher erkennt man das Feuer im Teil des Rauches nicht der Verbindung nach und am Berg nicht der Inhärenz nach. — Und ebenso ergibt sich, wenn man das Nichtvorhandensein des Umfassenden der Verknüpfung nach erfaßt hat, welche das erkannte Umfassendsein bedingt, das Nichtvorhandensein des Umfaßten der Verknüpfung nach, welche das festgestellte Umfaßtsein bedingt. Denn wie könnte sonst die feste Regel gelten, daß in der Küche, in der das Feuer der Inhärenz nach fehlt, der Rauch der Verbindung nach nicht fehlt, und daß er in seinen Teilen, in denen das Feuer der Verbindung nach fehlt, der Inhärenz nach nicht fehlt, während er in seinen Teilen, in denen das Feuer der Verbindung nach fehlt, der Verbindung nach ebenfalls fehlt. Und in der gleichen Weise ergibt sich, wenn das Umfaßtsein des Wassers usw. der Verknüpfung der Wesensgleichheit nach erfaßt wurde, auf Grund des Fehlens des Umfassenden sein Nichtvorhandensein eben der Wesensgleichheit nach. Und zwar ist dieses ein gegenseitiges Nichtvorhandensein.

§ 11 c. Damit stimmt es auch überein, daß die Feststellung der Umfassung von Simśapā und Baum auf Grund der Wesensgleichheit erfolgt.

§ 11 d. Wenn ferner das Kuchtumtum usw. nicht erfaßt wird, ergibt sich aus dem gleichen Grund, sobald man auf Grund der Feststellung 'Wo eine Wamme usw. ist, das ist eine Kuh', das Umfassendsein der Kuh der Wesensgleichheit nach erfaßt hat, aus der Wamme usw. der Wesensgleichheit nach das Vorhandensein der Kuh, und aus dem Fehlen der Kuh der Wesensgleichheit nach das Fehlen der Wamme usw.

§ 11 e. Auf diese Weise ist auch der Äther usw. der Verbindung nach vom Substantum umfaßt. Wenn ferner eine bloße Verbindung, welche

das Vorkommen nicht festlegt, die Verknüpfung darstellt, welche die Gegenteiligkeit des Nichtvorhandenseins abgrenzt, und man vom Nichtverknüpftsein mit dem Gegenteil der Verknüpfung nach spricht, welche das zu Beweisende abgrenzt, dann umfaßt (der Äther) auch das Erdetum usw. Denn wenn die Erde usw. auch mit ihm nicht behaftet ist, so ist sie doch der Verbindung nach mit ihm verknüpft. Und sein Nachweis erfolgt auch in dieser Form und nicht einer das Vorkommen festlegenden Verknüpfung nach, weil er durch diese nicht verknüpft und auch nicht Umfassendes ist. Das wird später noch klar werden.“

Mit dem Bisherigen hat Raghunātha die Besprechung des Wortes *pratyogyasamānādhikaraṇaḥ* endgültig abgeschlossen und geht nun zu einem andern Gegenstand über, zur Verknüpfung (*sambandhaḥ*). Schon seit Jayādeva war man sich darüber klar, daß bei der Prüfung der Umfassung auch die Verknüpfung ihrer Glieder mitberücksichtigt werden muß, und jeder von den Vorgängern Raghunātha's hatte seither mehr oder weniger ausführlich darüber gehandelt (Jay. § 7 (§ 4), Ruc. § 8 (§ 6), Prag. § 5, Vas. § 6). Aber Raghunātha geht über sie hinaus, weil er den Gegenstand systematisch anpackt.

Im ganzen gibt es drei solche Verknüpfungen, die Verknüpfung des Grundes mit seinem Träger, die Verknüpfung des zu Beweisenden und die Verknüpfung des Gegenteils, mit dem das Nichtvorhandensein nicht im gleichen Träger vereinigt sein soll. Raghunātha spricht zunächst von den beiden ersten (§ 10), indem er die entsprechenden Glieder der Definition umformt und die Verknüpfung einfügt. Die Verknüpfung des zu Beweisenden erscheint dabei, der Form der Definition entsprechend, bei der Gegenteiligkeit: Was das zu Beweisende abgrenzt, darf keine Gegenteiligkeit abgrenzen, welche durch diese Verknüpfung abgegrenzt ist. Er gibt dann zwei Beispiele dafür, wie der Schluß von Rauch auf Feuer falsch sein kann, wenn eine der Verknüpfungen nicht der Umfassung entspricht, weil an Stelle der bei der Umfassung vorgesehenen Verbindung (*samyogaḥ*) die Inhärenz (*samavāyaḥ*) steht. Das alles führt er knapp aber klar aus.

Dann geht er zur dritten Verknüpfung über, der Verknüpfung des Gegenteils (§ 11). Sie erscheint in der Bestimmung *pratyogyasamānādhikaranyam*, oder wie sie in der zuletzt gegebenen Umformung lautet, *pratyogyānadhikaraṇatvam*. Diese Bestimmung ist nur von Bedeutung, wenn das mit dem Grund im gleichen Träger vereinigte Nichtvorhandensein ein Nichtvorhandensein des zu Beweisenden ist, das die Richtigkeit des Schlusses nicht beeinträchtigt, wenn es zusammen mit seinem Gegenteil, nämlich dem zu Beweisenden, im gleichen Träger vorkommt. Dem entsprechend berücksichtigt Raghunātha auch nur die Verknüpfung, welche das zu Beweisende abgrenzt, und sagt daher, daß von einem

Träger des Grundes die Rede ist, der nicht Träger des Gegenteils ist, und zwar der Verknüpfung nach, welche das zu Beweisende abgrenzt. Und er fügt noch hinzu, daß sich auf diese Weise die Angabe einer besonderen Verknüpfung beim Gegenteil erübrigt.

Und nun geht er plötzlich und unvermittelt zu einem neuen Gedanken über. Schon im letzten Satze hatte er an Stelle von *anadhikaraṇatvam asaṃbandhitvam* gesagt. Nun erklärt er, daß man überhaupt an Stelle von *adhikaraṇatvam* den Ausdruck *saṃbandhitvam* verwenden soll. Das hat folgenden Sinn.

Spricht man bei der Definition der Umfassung von Beschaffenheiten und ihrem Träger, so ist dabei vorausgesetzt, daß es sich um getrennte Dinge handelt, welche in einem ganz bestimmten Verhältnis zu einander stehen, indem eines der Träger und die anderen das Getragene sind. Spricht man dagegen von etwas Verknüpftem, so fallen alle diese Beschränkungen weg und es kann damit jede beliebige Beziehung ausgedrückt werden. Gaṅgeśa hatte zweierlei Definitionen der Umfassung gegeben. Bei der ersten sind Grund und Folge Beschaffenheiten eines Trägers und ihr Nichtvorhandensein ist ein völliges Nichtvorhandensein. Bei der zweiten sind Grund und Folge mit dem Gegenstand des Schlusses durch Wesensgleichheit (*tādātmyam*) vereinigt und ihr Nichtvorhandensein ist ein gegenseitiges Nichtvorhandensein. Diese Unterscheidung wird überflüssig, sobald man für die Beziehung von Grund und Folge zum Gegenstand des Schlusses den unbestimmten Ausdruck Verknüpfung wählt und dem entsprechend von Verknüpftem spricht. Man kann dann Formulierungen aufstellen, welche auf beide Fälle passen und welche es möglich machen, selbst Sonderfälle, die bisher Schwierigkeiten bereiteten, mühelos miteinzubeziehen.

Mit alledem ist zwar keine neue Erkenntnis gewonnen. Es handelt sich bloß um etwas Formales, um eine neue Ausdrucksmöglichkeit für die bereits erkannten Verhältnisse. Aber gerade das, die Möglichkeit für alle diese Verhältnisse neue allgemeingültige Formulierungen zu schaffen, scheint Raghunātha Freude gemacht zu haben und er wird hier ausführlicher, als es sonst seine Gewohnheit ist. Und zwar bringt er Beispiele für die verschiedenen möglichen Fälle.

Sind Grund und Folge durch Wesensgleichheit mit dem Gegenstand des Schlusses vereinigt, so ist dieser mit ihnen als Beschaffenheiten behaftet (*dharmī*), und er ist es, der unter diesen verschiedenen Formen Umfaßtes und Umfassendes ist. Das führt Raghunātha an dem Beispiel des Schlusses von Rauch auf Feuer aus (§ 11 a), indem er die einzelnen Glieder der Definition dieser Auffassung entsprechend umschreibt. Die Bestimmung *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ* bleibt dabei weg, weil sie

dort, wo es sich um gegenseitiges Nichtvorhandensein handelt, bedeutungslos ist.

Als Nächstes erwähnt er die Möglichkeit, daß eine Beschaffenheit und das mit den Beschaffenheiten Behaftete als Grund und Folge nebeneinander stehen. Zunächst (§ 11 b) gibt er ein Beispiel dafür, daß das mit den Beschaffenheiten Behaftete der Grund und die Beschaffenheit die Folge ist. Er wählt dabei einen Schluß, der schon von Gaṅgeśa im Kevalavyatirekiprakaraṇam (XVIII) verwendet worden war. Das gibt ihm den Anlaß zu zeigen, wie bei der neuen Formulierung aus einem Schluß seine Umkehrung (*vyatirekaḥ*) abzuleiten ist. Und er wendet dies zum Abschluß auf den anfangs angeführten Schluß an.

Kurz erwähnt er (§ 11 c), wie nach dem Gesagten der Schluß zu beurteilen ist, der von den Buddhisten seit alter Zeit als Beispiel für den *svabhāvahetuḥ* angeführt wurde, bei dem man aus der Abart Śimśapā die Gattung Baum erschließt. Dann bringt er noch (§ 11 d) ein Beispiel für einen Schluß, bei dem aus einer Beschaffenheit das mit den Beschaffenheiten Behaftete erschlossen wird.

Schließlich bringt er noch etwas anderes zur Sprache (§ 11 e). Stellt man Schlußfolgerungen auf, in denen der Äther (*ākāśam*) Grund oder Folge ist, so ergibt sich, wenn man an den bisherigen Anschauungen festhält, folgende Schwierigkeit. Der Äther ist alldurchdringend und in ihm sind sämtliche Substanzen enthalten. Und zwar besteht zwischen ihnen eine Verbindung (*saṃyogaḥ*). Will man nun aus dem Äther auf Grund der Verbindung die Substanzen erschließen, so ist das ohne weiteres möglich. Wollte man dagegen aus den Substanzen das Vorhandensein des Äthers erschließen, so steht dem entgegen, daß der Äther nach Vaiśeṣika-Lehre in nichts anderem vorkommt, *avṛtti* ist. Die Verbindung ist aber ein Verhältnis, welches das Vorkommen festlegt (*vṛttinīyāmakāḥ*), d. h. daß von den verbundenen Dingen eines Trägers und eines Getragenes sein muß. Der Äther müßte also bei einem solchen Schluß Getragenes sein und das widerspricht der eigenen Lehre. Diese Schwierigkeit fällt nun weg, sobald man eine weiter nicht bestimmte Verbindung annimmt, welche das Vorkommen nicht festlegt, wie es eben bei der Verknüpfung der Fall ist. Setzt man diese, wie es Raghunātha tut, in die in Betracht kommenden Glieder der Definition ein, dann ist die Umfassung gegeben. Denn wenn auch der Äther in der jeweils als Grund verwendeten Substanz als Träger nicht vorhanden ist, so ist er doch der genannten Verbindung nach mit ihr verknüpft und kann daher auch dieser Verbindung nach erschlossen werden.

§ 12. „(Gegner:) (Auf diese Weise) könnte etwas nicht durchwegs Vorhandenes niemals in einer Art des Bestimmens Umfassendes der Beschaffenheit sein, welche nur in der Zeit vorkommt, die eine Substanz

über die acht Substanzen hinaus ist, weil es bei der Zeit unmöglich ist, daß die Gegenteiligkeit eines Nichtvorhandenseins, das in der Zeit vorkommt, die mit seinem Gegenteil der dieses abgrenzenden Verknüpfung nach nicht verknüpft ist, durch jene Verknüpfung abgegrenzt ist, und weil ebenso das Anderssein als das jener Verknüpfung nach mit dem Gegenteil Verknüpfte in der Zeit unmöglich ist.

§ 12a. (Einwand:) Man müßte sagen, (daß das Nichtvorhandensein darin besteht,) daß die Allgemeinheit des durch das Abgrenzende der Gegenteiligkeit bestimmten Gegenteils einer solchen Verknüpfung nach in keinem Einzelding, das Träger des Grundes ist, vorkommt. Auf diese Weise wäre es vermittels des Nichtvorhandenseins nicht vorkommender Dinge wie des Äthers usw. möglich. Da die Erkenntnis im allgemeinen und die Verbindung im allgemeinen im Träger des Seins usw., nämlich der Bewegung usw., der Inhärenz nach nicht vorkommt, ist die Definition nicht zu weit. Ferner kommt das Sein usw., welches durch die Zweiheit Elementum und Begrenztheit bestimmt ist, und welches durch das durch die Verschiedenheit von Eigenschaft und Bewegung bestimmte Seintum bestimmt ist, im psychischen Organ und in der Eigenschaft usw. nicht vor. Und die Verbindung im allgemeinen kommt in keiner Substanz nicht vor.

§ 12b. (Gegner:) Das läßt sich nicht behaupten, weil das Bestimmte (vom Einfachen) nicht verschieden ist. Außerdem ist die Definition zu weit, weil sie, wenn die Gattung der Inhärenz nach bewiesen werden soll, die Erkennbarkeit usw. mitumfaßt. Denn wenn ein solches Nichtvorhandensein an einem Träger der Gattung haftet, dann ist seine Gegenteiligkeit nicht durch das Gattungtum abgegrenzt. Wo eine Gattung fehlt, ist aber das Vorkommen einer solchen Verknüpfung nach nicht erwiesen. Ferner umfaßt sie, wenn die Verbindung usw. bewiesen werden soll, auch das Anderssein als Eigenschaft und Bewegung usw. Denn bei einem Träger des Grundes, der nicht Substanz ist, ist das Vorkommen einer solchen Verknüpfung nach nicht erwiesen. Und in einer Substanz kommt auch die Verbindung usw. vor.“

Zum Abschluß seiner Besprechung der Verknüpfung behandelt Raghunātha noch eine Schwierigkeit, die sich ergibt, wenn man die Zeit in die Betrachtungen miteinbezieht. Alle Dinge befinden sich in der Zeit, nämlich in der Großzeit (*mahākālah*), und sie sind durch zeitliche Bestimmung (*kālikaviśeṣanātā*), welche eine Art des Bestimmungsseins ist (*viśeṣanātāviśeṣaḥ*), mit ihr verknüpft. Stellt man nun eine Schlußfolgerung auf, bei der das Großzeitsein der Grund ist, so kann dieser Grund von keiner nicht durchwegs vorhandenen Beschaffenheit umfaßt sein. Denn neben ihrem Nichtvorhandensein befindet sich in der Großzeit immer auch die Beschaffenheit selbst, also das Gegenteil. Es gibt

daher kein Nichtvorhandensein, das, wie es die Definition verlangt, nicht mit seinem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt ist (*pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ*), und die Definition trifft nicht zu.

Das ist natürlich nur ein formaler Fehler. Denn der Sinn der Definition ist, daß im Träger des Grundes kein Nichtvorhandensein des zu Beweisenden vorkommen darf, das nicht mit seinem Gegenteil vereinigt ist, und dabei macht es nichts aus, wenn es ein solches Nichtvorhandensein überhaupt nicht gibt. Aber an diesen formalen Anstoß knüpft die ganze folgende Erörterung an.

Die Begründung, die Raghunātha hier gibt, klingt etwas umständlich. Das beruht darauf, daß er sie in die Ausdrucksformen der Definition kleidet, so wie er sie allmählich gestaltet hat, und daß er dabei überdies noch völliges und gegenseitiges Nichtvorhandensein unterscheidet.

Nun folgt (§ 12a) ein erster Versuch, die genannte Schwierigkeit zu lösen, und eine Zurückweisung desselben. Der Lösungsversuch wird von den Kommentatoren Vāsudeva zugeschrieben und die Zurückweisung wird von Raghunātha noch dem Gegner in den Mund gelegt, der den Einwand erhoben hat. Beides trägt aber in der Formulierung deutlich Raghunātha's eigenes Gepräge. Das Wesentliche im Lösungsversuch Vāsudeva's, wenn wir von Einzelheiten der Formulierung absehen, die nur die Allgemeingültigkeit sichern sollen, besteht darin, daß er an Stelle des Nichtvorhandenseins das Nichtvorkommen setzt. Statt zu sagen, ein Nichtvorhandensein dieser Verknüpfung nach, dessen Gegenteil durch das die Gegenteiligkeit Abgrenzende abgegrenzt ist, sagt er, ein Nichtvorkommen des Gegenteils, das durch das die Gegenteiligkeit Abgrenzende abgegrenzt ist, eben dieser Verknüpfung nach. Dadurch gewinnt er die Möglichkeit, Dinge heranzuziehen, welche nach Vaiśeṣika-Lehre in keinem Träger vorkommen, wie den Äther. Und damit ist auch die Lösung der Schwierigkeit gegeben. Denn das Nichtvorkommen nicht vorkommender Dinge ist natürlich nicht mit seinem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt.

Alles Weitere hat mit dem eigentlichen Problem nichts mehr zu tun. Es wird nur versucht, anschließend daran Vāsudeva's Auffassung der Definition zu rechtfertigen, und diese Rechtfertigung wird vom Gegner zurückgewiesen. Im Vordergrund stehen dabei die Anschauungen, welche von Raghunātha und seiner Schule als besonders charakteristisch für Vāsudeva angesehen wurden, die Verwendung des Begriffs des Vorkommens (*vr̥ttitvam*, vgl. oben § 4) und die Ansicht, daß das Bestimmte vom Einfachen, Nichtbestimmten verschieden ist (*viśiṣṭasya atirikatā*).

Zunächst wird zur Rechtfertigung der Definition gezeigt, wie die Verknüpfung zwischen dem zu Beweisenden und seinem Träger zu berücksichtigen ist (vgl. § 8). Dann werden die bei Raghunātha so

beliebten Sonderfälle herangezogen, wenn das zu Beweisende eine Zweiheit oder etwas genauer Bestimmtes ist, und die damit verbundenen Schwierigkeiten werden mit dem Hinweis abgetan, daß es sich in beiden Fällen um etwas genauer Bestimmtes handelt (vgl. § 6), das vom Einfachen verschieden ist. Die letzte kurze Bemerkung bezieht sich auf einen Einwand im Zusammenhang mit nicht durchwegs vorhandenen Beschaffenheiten.

Die Antwort des Gegners (§ 12b) lehnt die Ansicht von der Verschiedenheit des genauer Bestimmten ohne weitere Begründung glatt ab. Seine weiteren Einwände arbeiten mit fragwürdigen Alternativen und dem Postulat, daß von einem Nichtvorkommen nur die Rede sein kann, wenn das Vorkommen in den gleichen Fällen und in gleicher Form erwiesen ist.

Alles das hat, wie gesagt, mit der Frage, die eigentlich zur Diskussion steht, nichts zu tun. Aber es ist für Raghunātha charakteristisch, daß er eine solche Abschweifung einschiebt, um wieder die Anwendbarkeit einer Definition zu prüfen und seine beliebten Sonderfälle dabei zur Sprache zu bringen.

§ 13. „Das ist nicht richtig, weil gemeint ist, daß bei der Allgemeinheit der das zu Beweisende abgrenzenden Verknüpfung die Zweiheit bestehend in der Allgemeinheit des Gegenteilseins des geschilderten Gegenteils und in der Allgemeinheit des Gegenstückseins irgendeines den Träger des Grundes darstellenden Einzeldinges fehlt. Dabei ist die Definition nicht zu weit, weil bei der Verbindung des Rauches das Gegenstücksein des Eisenklumpens, der den Träger des Feuers darstellt, bei der Verbindung dieses durch die Verschiedenheit von Caitra bestimmten Stockes das Gegenstücksein Caitra's, der den Träger dieses Stockes darstellt, und bei der Inhärenz des durch die Verschiedenheit von Eigenschaft und Bewegung bestimmten Seins das Gegenstücksein der Eigenschaft, welche den Träger der Gattung darstellt, fehlt.

§ 13a. Gibt es dagegen einer in seinem eigenen Wesen liegenden Verknüpfung nach ein Vorkommen des Äthers, dann ist, wenn in der Allgemeinheit der Gegenteiligkeit des Nichtvorhandenseins, welches am Träger des Grundes haftet, der nicht Träger des geschilderten Gegenteils ist, die Zweiheit des Abgegrenztseins durch eine bestimmte Verknüpfung und des Abgegrenztseins durch eine bestimmte Beschaffenheit fehlt, das durch diese Beschaffenheit Abgegrenzte dieser Verknüpfung nach als Umfassendes zu betrachten. Weil das allgemeine Nichtvorhandensein des Erkennbaren der Verknüpfung der Inhärenz nach in der Gemeinsamkeit usw. vorkommt, ist auch bei der Erkennbarkeit usw. ein Abgrenzen der Gegenteiligkeit des Nichtvorhandenseins leicht nachzuweisen. Daher ist die Definition auch nicht zu weit, weder bei der Schlußfolgerung

‘Das ist eine Substanz, wegen der Gattung’, usw., obwohl wegen der Einheit der Inhärenz beides, das Gegenteilsein des Substantzums usw. und das Gegenstücksein der Eigenschaft usw., gegeben ist, noch bei der Schlußfolgerung ‘Dieses ist mit beiden, mit Feuer und Rauch behaftet, wegen des Feuers’, usw., obwohl bei der Verbindung das Gegenteilsein des durch die Zweiheit Abgegrenzten fehlt.“

Nun ergreift allem Anschein nach Raghunātha selbst das Wort und gibt eine neue Bestimmung des Nichtvorhandenseins, die offenkundig den Zweck hat, die gegen Vāsudeva’s Ansicht erhobenen Einwände zu vermeiden. In den Mittelpunkt stellt er dabei die Verknüpfung. Vorkommen bedeutet die Verknüpfung eines Dinges mit einem Träger. Das Ding ist im vorliegenden Fall das Gegenteil (*pratiyogī*). Der Träger heißt dabei nach Nyāya-Terminologie Gegenstück (*anuyogī*). Damit also ein Vorkommen stattfindet, müssen zur Verknüpfung Gegenteil und Gegenstück hinzutreten. Fehlt eines von beiden, dann besteht Nichtvorkommen oder Nichtvorhandensein.

Dementsprechend gestaltet also Raghunātha seine neue Definition des Nichtvorhandenseins, wobei er zu den einzelnen Gliedern noch die gewohnten Bestimmungen hinzufügt. Dann zeigt er noch, wie diese Definition des Nichtvorhandenseins auch bei der Definition der Umfassung verwendbar ist. Fehlt das Gegenstücksein, dann ist das zu Beweisende nicht vorhanden und der Schluß ist falsch. Das führt er an einigen Beispielen aus. Zunächst nennt er das gewöhnliche Schulbeispiel, den verkehrten Schluß von Feuer auf Rauch. Ferner fügt er noch zwei Beispiele hinzu, bei denen das zu Beweisende genauer bestimmt ist, einmal durch Verbindung, dann durch Inhärenz.

Alles das ist klar und einfach. Auffallend ist nur, daß Raghunātha überhaupt kein Wort darüber sagt, wieso damit die gegen Vāsudeva erhobenen Einwände entkräftet sind, und vor allem, wie die anfangs genannte Schwierigkeit auf diese Weise behoben ist. Daß wir berechtigt sind, danach zu fragen, zeigen die Kommentare und auch der Anfang des nächsten Absatzes. Die Antwort scheint allerdings nicht schwer. Mit der neuen Definition ist der anstößige von Vasudeva verwendete Begriff des Vorkommens (*vr̥ttivam*) vermieden. Und außerdem läßt sich mit ihrer Hilfe das Nichtvorhandensein des nichtvorkommenden (*avṛtti*) Äthers genau so zur Lösung der ursprünglichen Schwierigkeit verwenden wie bei Vāsudeva. Bemerkenswert ist aber auf jeden Fall, daß Raghunātha, der ziemlich überflüssiger Weise drei Beispiele zur Erläuterung seiner Definition anführt, gerade darüber vollkommen schweigt. Aber das ist seine Art und gehört zu den Dingen, die sein Werk dunkel erscheinen lassen und es oft schwer machen, dem Gedankengang zu folgen.

Und nun folgt noch eine Definition für den Fall, daß man ein Vor-

kommen des Äthers der zeitlichen Bestimmung nach (*kālikaviśeṣaṇatā*) annimmt. Sie ist nach dem gewohnten Schema der Definition der Umfassung gebaut, nur ist bei der Gegenteiligkeit neben der die Gegenteiligkeit abgrenzenden Beschaffenheit auch die sie abgrenzende Verknüpfung aufgenommen. Es ist damit zum ersten Male die Verknüpfung fest in die Definition der Umfassung eingearbeitet. Wieso mit dieser Definition die ursprüngliche Schwierigkeit gelöst ist, sagt Raghunātha allerdings wieder nicht. Immerhin gibt der folgende Satz einen Anhaltspunkt. Er soll zeigen, wieso es bei durchwegs vorhandenen Dingen wie bei der Erkennbarkeit ein Nichtvorhandensein gibt. Die Antwort lautet, daß sie einer bestimmten Verknüpfung nach nicht vorhanden ist, weil die Erkennbarkeit nach Vaiśeṣika-Lehre nur den drei ersten Kategorien inhäriert, aber nicht den drei folgenden. Und so denken die Kommentatoren zur Lösung der ursprünglichen Schwierigkeit an eine dem Träger fremde Verknüpfung (*vyadhikaraṇasaṃbandhāvaccinnābhāvah*).

Während sich aber Raghunātha hierüber ausschweigt, nimmt er sich die Zeit, an zwei Beispielen zu zeigen, warum die zuletzt vorgeschlagene Definition der vorhergehenden vorzuziehen ist. Beim ersten Beispiel handelt es sich darum, daß die Inhärenz nach Vaiśeṣika-Lehre eine einzige ist. Es ist daher das Gegenteilsein und das Gegenstücksein der verschiedensten Fälle in ihr vereinigt. Steht also die Verknüpfung im Mittelpunkt wie in der ersten Definition, so ist diese auch auf falsche Schlüsse anwendbar und zu weit, was bei der zweiten Definition nicht der Fall ist. Das zweite Beispiel hat schon den alten Kommentatoren Schwierigkeiten gemacht und zu gezwungenen Erklärungen und selbst zu Änderungen des Textes geführt.

Ganz zuletzt fügt Raghunātha noch hinzu, daß man ‚auch das sagt‘. Das kann sich auf den letzten Satz beziehen, kann aber auch für den ganzen letzten Abschnitt gelten. Wir haben schon an anderer Stelle gesagt, daß er es gern vermeidet, seine Ansicht offen auszusprechen. Und so zieht er sich auch hier ins Dunkel zurück.

Damit ist die Besprechung der Verknüpfung (*sambandhaḥ*) beendet. Sie ist ungewöhnlich breit und nimmt mehr als ein Drittel des Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇam ein. Umso schärfer hebt sich davon die Kürze des folgenden Abschnittes ab.

§ 14a. „Die Gegenteiligkeit usw. ist eine Art von im Wesen liegender Verknüpfung, ist aber (hier) nicht im Sinne des Verknüpftseins gebraucht. Auch beim Vorkommen im gleichen Träger handelt es sich um eine Verknüpfung, die im Sinne des Verbindungseins usw. gebraucht ist. Außerdem wurde bereits gezeigt, daß es auch ein Verknüpftsein gibt, das nicht auf einer festen Verbindung beruht.

§ 14b. Das Wesen des Nichtvorhandenseins besteht ebenfalls in

einer Art von im Wesen liegender Verknüpfung, welche einem Vorhandensein und einem Nichtvorhandensein gemeinsam ist und die Erkenntnis bedingt: ‚Dieses ist nicht hier; dieses ist nicht dieses‘. Daher ergeben sich keine unerwünschten Folgerungen bei fehlgehenden Schlüssen, bei denen das zu Beweisende ein Nichtvorhandensein ist. Oder man braucht es nicht (in die Definition) aufnehmen, weil dies zwecklos ist.

§ 14c. Einzelne sind der Meinung, daß ebenso wie das Objektum, das Objektumsein usw. auch die Gegenteiligkeit, das Trägersein, deren Wesen, das Verknüpfungsein usw. eigene Kategorien sind.“

Hier setzt Raghunātha die Besprechung der wichtigsten in der Definition Gaṅgeśa's genannten Begriffe fort. Er beschränkt sich dabei aufs knappste. Es fehlt jede Auseinandersetzung mit fremden Ansichten und es fehlt auch jede erläuternde Erklärung. Es wird nur kurz behauptet.

Der erste dieser Begriffe ist die Gegenteiligkeit (§ 14a; vgl. Jay. § 3, Ruc. § 3, Vas. § 6). Sie wird ebenso wie das unmittelbar danach genannte Vorkommen im gleichen Träger (vgl. Jay. § 4, Ruc. § 6, Prag. § 5) als eine Art Verknüpfung bestimmt, gleichzeitig aber hinzugesetzt, daß beide Ausdrücke in der Definition nicht in diesem Sinn gebraucht sind. Das soll offenbar den Vorwurf des *circulus vitiosus* vermeiden. Außerdem verweist Raghunātha auf eine bereits gegebene Definition der Verknüpfung, welche diesen Vorwurf ebenfalls umgeht.

Das als nächstes genannte Wesen des Nichtvorhandenseins (§ 14b) sieht Raghunātha darin, daß man etwas nicht Vorhandenes zu etwas Vorhandenem in Beziehung setzt und dabei sein Nichtvorhandensein feststellt. Es sind dies Gedankengänge, die an den *Abhāvavādaḥ* im ersten Teil des *Tattvacintāmaṇiḥ* anknüpfen. Damit will er die Schwierigkeiten vermeiden, die sich bei Schlüssen, deren zu Beweisendes ein Nichtvorhandensein ist, aus der Frage nach dem Nichtvorhandensein dieses Nichtvorhandenseins ergeben. Die Bemerkung über die Zwecklosigkeit des Wortes besagt nach der Ansicht der älteren Kommentatoren, daß in der zuletzt gegebenen Form der Definition (§ 13b) die Nennung des Nichtvorhandenseins im Träger des Grundes unnötig ist und wegleiben kann.

Die zuletzt erwähnten Ansichten einzelner Lehrer (§ 13c) betreffen Fragen, wie sie Raghunātha selbst in seinem *Padārthatattvanirūpaṇam* beschäftigen.

Nun folgt die Besprechung des Abgrenzens (*avacchedakatvam*). Sie ist bei Raghunātha so ausführlich, daß man sie in seiner Schule als eigenes *Prakaraṇam* (VI) unter dem Namen *Avacchedakatvaniruktiḥ* von den übrigen Erklärungen der Definition der *Umfassung* getrennt hat. Sachlich bildet sie aber mit ihnen eine Einheit und wir müssen sie

daher hier ebenfalls berücksichtigen. Die Darstellung ist dabei so aufgebaut, daß Raghunātha zunächst durch einen Gegner die bisherigen Definitionen der Abgrenzung als mangelhaft zurückweisen läßt (§ 1—2), um dann selbst das Wort zu ergreifen und seine eigene Ansicht vorzutragen (§ 3—7).

§ 1. „(Gegner:) Das Abgrenzen besteht hier nicht in einer Art von im Wesen liegender Verknüpfung. Denn wenn es bei einer einfacheren Beschaffenheit möglich ist, kommt es nicht der umständlicheren zu. Da nun das erkennbare Rauchtum, das Mit-Bauch-und-Hals-Versehen-sein (eines Topfes), das Eine-durch-das-Riechen-erfaßbare-Eigenschaft-sein usw. nicht derart ist, würden sich, wenn es in dieser Form bewiesen werden soll, bei falschen Schlüssen unerwünschte Folgerungen ergeben.

§ 2. Auch besteht es nicht in einem Nicht-darüber-hinaus-Vorkommen. Denn da die Gegenteiligkeit, welche in einer im Wesen liegenden Verknüpfung besteht, bei jedem einzelnen Ding verschieden ist, kommt auch das Rauchtum usw. darüber hinaus vor.

§ 2a. Auch kann man nicht sagen, es bestehe im Nichtvorkommen in dem, was frei ist von der Allgemeinheit der Gegenteiligkeit jedes beliebigen einzelnen derartigen Nichtvorhandenseins; es sei daher, weil beim Fehlen eines gesonderten allgemeinen Nichtvorhandenseins folgen würde, daß auch das Rauchtum usw. nicht abgrenzend ist, der spätere Nachweis desselben vollkommen am Platz. Denn da das Feuertum usw. nicht über die Gegenteiligkeit eines Nichtvorhandenseins hinaus vorkommt, dessen Gegenteiligkeit durch die in Feuer und Topf vorkommende Zweiheit, die in Gras- und Nichtgrasfeuer vorkommende Zweiheit usw. abgegrenzt ist, würden sich für dasselbe unerwünschte Folgerungen ergeben.

§ 2b. Damit ist (das Nicht-darüber-hinaus-Vorkommen) auch mit dem Zusatz Nicht-weniger-weit-(Vorkommen) abgelehnt. Aus dem gleichen Grunde hilft es nichts, wenn man eine einzige Gegenteiligkeit annimmt, die in den zahlreichen Gegenteilen vorkommt. Ferner sind auch richtige Schlußfolgerungen nicht miteingeschlossen, sobald etwas in einer umständlichen Form bewiesen werden soll, wenn die einfache Form unter den gleichen Bedingungen steht, weil sein Abgegrenztsein durch eine solche nicht erwiesen ist.“

Über diesen Abschnitt können wir ziemlich rasch hinweggehen. Er enthält nämlich, wie bereits gesagt, eine Zurückweisung älterer Ansichten. Dafür fehlt uns aber hier das Vergleichsmaterial. Die Vorgänger Raghunātha's haben zwar auch darüber ausführlich gehandelt, aber an anderer Stelle, vor allem im Kommentar zur letzten Definition des *Vīśeṣavyāptiprakaraṇam* (VIII, vgl. T. c. S. 156, lf.), die meiner Ansicht nach Prabhākara *Upādhyāya* zuzuschreiben ist. Diese Texte ebenfalls

heranzuziehen, würde aber zu weit führen. Überdies ist es gar nicht nötig. Denn Raghunātha geht auf die fremden Ansichten gar nicht näher ein, sondern fertigt sie ganz kurz ab. Und seine Polemik trägt, obwohl er sie einem Gegner in den Mund legt, typisch sein eigenes Gepräge.

Was nun die erste der bekämpften Ansichten betrifft (§ 1), nach der das Abgrenzen eine Art von im Wesen liegender Verknüpfung ist (*svārūpasambandhaviśeṣaḥ*), so greift Raghunātha, um sie zu widerlegen, zu der beliebten Unterscheidung von einfachen und umständlichen Bestimmungen (*laghavaḥ* und *guravo dharmāḥ*). Stellt man nämlich eine falsche Schlußfolgerung auf, bei der das zu Beweisende eine umständliche Bestimmung ist, so wird nach der Regel, daß bei sonst gleichen Bedingungen nicht die umständliche Bestimmung, sondern die einfache als Abgrenzendes zu gelten hat, dort wo das zu Beweisende nicht vorhanden ist, das Abgrenzende der Gegenteiligkeit dieses Nichtvorhandenseins das zu Beweisende nicht abgrenzen und der Schluß wäre definitionsgemäß richtig. Dafür gibt Raghunātha nach seiner Art mehrere Beispiele, von denen nach Angabe der Kommentatoren das folgende immer das Vorhergehende in irgendeinem Punkt verbessert.

Die nächste Ansicht, daß das Abgrenzen darin besteht, daß das Abgrenzende nicht über die abzugrenzende Gegenteiligkeit hinaus vorkommt (*anativṛiktavṛttitvam*) (§ 2), widerlegt er damit, daß die Gegenteiligkeit als eine im Wesen liegende Verknüpfung von Fall zu Fall verschieden ist, und daß daher schon eine einfache Gemeinsamkeit als Abgrenzendes über jede solche Gegenteiligkeit hinausreicht.

Was nun folgt (§ 2a), ist ein Versuch, die zuletzt erwähnte Ansicht zu verbessern. Die Formulierung ist dabei in einer Weise ausgefeilt, wie wir sie bei Raghunātha bereits kennen gelernt haben (vgl. z. B. § 12a). Und damit hängt auch die Bemerkung zusammen, daß es notwendig sei, das allgemeine Nichtvorhandensein (*sāmānyābhāvaḥ*) anzuerkennen. Das Wesentliche ist aber, daß an die Stelle der einzelnen Gegenteiligkeit die Allgemeinheit der Gegenteiligkeit gesetzt ist, wodurch dem Einwand gegen die Vorhergehende Ansicht die Spitze abgebrochen ist. Um dem zu begegnen, greift Raghunātha zu einem seiner beliebten Sonderfälle, und zwar zur Zweiheit zweier verschiedener Dinge. Faßt man Feuer mit etwas anderem, beispielshalber mit einem Topf, zu einer Zweiheit zusammen, so würde das Feuertum nicht über diese Zweiheit hinausreichen und wäre daher Abgrenzendes der Zweiheit, was natürlich unsinnig ist. Meint man, daß das nicht zutrifft, weil das Feuertum sich weniger weit erstreckt als die Zweiheit, so kann man eine gleichartige Zweiheit wählen wie Grasfeuer und Nichtgrasfeuer.

Damit ist auch bereits der Vorschlag widerlegt (§ 2b), die Definition durch den Zusatz zu ergänzen, daß das Abgrenzende nicht nur nicht

über die Gegenteiligkeit hinaus, sondern auch nicht weniger weit vorkommen dürfe (*anyūnānatiriktavṛttivam*). Und nicht besser steht es mit der Annahme einer einzigen Gegenteiligkeit. Schließlich erwähnt Raghunātha im Anschluß daran noch eine Schwierigkeit, wobei die von ihm vorgeschlagene Umformung der Definition der Umfassung vorausgesetzt ist, nach der Umfassung dann vorliegt, wenn in der Allgemeinheit der Gegenteiligkeit des Nichtvorhandenseins die Zweiheit des Abgegrenztseins durch eine bestimmte Verknüpfung und des Abgegrenztseins durch eine bestimmte Beschaffenheit fehlt (vgl. § 13a). Ist nämlich das zu Beweisende eine umständliche Bestimmung, neben der unter gleichen Bedingungen die einfache Bestimmung steht, so kann sie nicht Abgrenzendes sein. Es ist dann aber auch ein Unding, von einem Nichtabgegrenztsein durch sie zu sprechen, so wie es die Definition verlangen würde.

§ 3. „(Antwort:) Das ist nicht richtig, weil ein Nichtvorkommen über das Abgrenzende der Gegenteiligkeit hinaus gemeint ist. Ferner ist das Abgrenzende als mit ihm selbst gleich vorkommend aufzufassen. Und dieses (gleiche Vorkommen) besteht darin, daß es in dem, was durch Umschließen der Träger von ihm selbst ist, durch dasselbe Umschließen vorkommt. Die Sämtlichkeit usw. ist dagegen nicht von dieser Art. Dabei ist das Umschließen eine Art im Wesen liegender Verknüpfung, welche durch die Erkenntnis ‚Das ist ein Topf, das sind zwei‘, bezeugt ist. Auch kommt die Dreiheit usw. nicht gleich der Zweiheit usw. vor. Daher ist, wenn etwas als Zweiheit usw. bewiesen werden soll, die Definition nicht zu eng. Auch ist das bedingende Abgrenzen eine Art im Wesen liegender Verknüpfung. Auf diese Weise muß es auch statt ‚durch eine bestimmte Beschaffenheit abgegrenzt,‘ heißen ‚durch eine nicht weniger weit als eine bestimmte Beschaffenheit vorkommende Beschaffenheit abgegrenzt‘. Damit ist die Behauptung, daß die Definition zu eng sei, zurückgewiesen.“

Die eigene Ansicht, die Raghunātha nun vorträgt, soll vor allem die Schwierigkeit beheben, die sich durch das Hereinziehen der Zweiheit ergeben hat (vgl. § 2a). Er erreicht dies in der Weise, daß er das Abgrenzen als Nicht-über-das-Abgrenzende-der-Gegenteiligkeit-hinaus-Vorkommen bestimmt. Er unterscheidet also zweierlei Abgrenzendes, das Abgrenzende, welches definiert werden soll (*pāribhāṣikam avacchedakam = svam*) und das Abgrenzende der Gegenteiligkeit, welches das ermöglicht, das bedingende Abgrenzende (*ghaṭakam avacchedakam = tat*). Dieses muß in der gleichen Ausdehnung vorkommen wie jenes. Und sein Vorkommen, das in der Form des Umschließens (*pariyāptih*) stattfindet, muß in der gleichen Art des Umschließens erfolgen wie bei jenem. Das Umschließen bestimmt er als eine Art im Wesen liegender Verknüpfung und leitet sie aus der Wahrnehmung ab. Damit ist die Lösung

der ursprünglichen Schwierigkeit gegeben. Denn das Feuertum kommt in seinen Trägern vor, indem es das einzelne Feuer umschließt. Bei der Sämtlichkeit, Zweiheit usw. ist das nicht der Fall. Denn die Zweiheit umschließt die beiden Dinge, die sie zur Zweiheit zusammenfaßt. Es kann also bei ihr und beim Feuertum von keinem gleichen Vorkommen die Rede sein. Schließlich bestimmt Raghunātha noch das bedingende Abgrenzende im Gegensatz zum definierten Abgrenzenden als eine Art im Wesen liegender Verknüpfung. Dadurch vermeidet er den Vorwurf eines *circulus vitiosus*.

Die Unterscheidung zweier Abgrenzender ermöglicht es ihm auch, die vom Gegner an letzter Stelle angeführte Schwierigkeit zu beheben, welche sich aus dem Nebeneinander umständlicher und einfacher Bestimmungen ergibt. Er setzt nämlich an Stelle des *yaddharmāvaccinnatvam* in der Definition der Umfassung *yaddharmānyūnavṛttidharmāvaccinnatvam*. Demnach ist die umständliche Bestimmung wohl die zu Beweisende Beschaffenheit, aber Abgrenzendes ist die mit ihr in gleicher Ausdehnung vorkommende einfache Beschaffenheit.

§ 4. „Tatsächlich wäre zu sagen, daß ein Nicht-darüber-hinaus-Vorkommen dann vorliegt, wenn die Allgemeinheit des von ihm selbst Bestimmten nicht verknüpft ist mit Trägern eines Nichtvorhandenseins, dessen Gegenteiligkeit durch dieses abgegrenzt ist, oder, wenn dieses nicht die Gegenteiligkeit eines Nichtvorhandenseins abgrenzt, welches an etwas haftet, das mit dem von ihm selbst Bestimmten verknüpft ist.

§ 5. Daher schadet es nichts, wenn bei dem Schluß ‚Es ist mit Sein behaftet wegen der Gattung,‘ usw. das Seintum in der gleichen Weise vorkommt, wie das durch die Verschiedenheit von der Eigenschaft bestimmte Seintum, welches die Gegenteiligkeit eines im Träger der Gattung vorkommenden Nichtvorhandenseins abgrenzt. Ebenso ist das Abgegrenztsein durch das Nichtabgrenzende der Gegenteiligkeit des am Verknüpften des von ihm selbst Bestimmten haftenden Nichtvorhandenseins aufzufassen. Die betreffenden Gegenteiligkeiten sind gesondert zu nehmen. Daher ergibt sich, auch wenn man das Abgrenzen der umständlichen (Bestimmung) nicht gelten läßt, keine Schwierigkeit beim Formulieren (der Umfassung). Die Gegenteiligkeit und das Verknüpftsein ist der das zu Beweisende abgrenzenden Verknüpfung nach zu verstehen. Daher bestehen die Fehler, welche sich auf die Verschiedenheit der Verknüpfung gründen, nicht zurecht. Soll etwas nach der Art der zeitlichen Bestimmung bewiesen werden, so ist das Abgrenzen der betreffenden Gegenteiligkeit mit Hinblick auf diese oder jene vergänglichen Einzeldinge erwiesen.“

Nun kleidet Raghunātha seine Auffassung des Abgrenzens in die Form von Definitionen (§ 4), und zwar gibt er zwei Varianten. Der Grund-

gedanke ist einfach. Die erste besagt, daß das zu definierende Abgrenzende nicht vorkommen darf, wo das bedingende Abgrenzende fehlt, also Nichtvorkommen im Träger eines Nichtvorhandenseins, dessen Gegenteiligkeit durch dieses abgegrenzt ist. Die zweite Variante bringt die Umkehrung. Wo das zu definierende Abgrenzende vorkommt, darf das bedingte Abgrenzende nicht fehlen, also, in seinem Träger darf kein Nichtvorhandensein vorkommen, dessen Gegenteiligkeit durch dieses abgegrenzt ist. Beides ist in die gewohnten Formen und Ausdrücke gekleidet.

Es folgt eine Reihe von Erklärungen zu diesen Definitionen (§ 5). Zunächst wird gezeigt, wie durch diese Definitionen Schwierigkeiten vermieden sind, die sich sonst beim Heranziehen unständlicher Bestimmungen einstellen. Schließt man beispielshalber aus dem Vorhandensein einer Gattung auf das Vorhandensein der höchsten Gemeinsamkeit Sein, so besteht in einer Eigenschaft neben der Gattung das Nichtvorhandensein des durch die Verschiedenheit von der Eigenschaft genauer bestimmten Seins. Da nun das nicht weiter bestimmte Sein das gleiche Vorkommen hat wie dieses, — Raghunātha denkt dabei offenbar an die Regel von der Nichtverschiedenheit des Bestimmten (*viśiṣṭasya anativiktatā*), — grenzt es das Nichtvorhandensein ab. Das heißt aber daß das Abgrenzende des zu Beweisenden ein im Träger des Grundes vorkommendes Nichtvorhandensein abgrenzt, und der Schluß wäre definitionsgemäß falsch. Wendet man dagegen die erste der angeführten Definitionen an, so ist das Sein mit dem Träger dieses Nichtvorhandenseins verknüpft. Es ist daher nicht Abgrenzendes und der Schluß ist definitionsgemäß richtig

Der nächste Satz ist folgendermaßen zu verstehen. Wir haben bereits gesehen (am Ende von § 2 b und § 3), daß Raghunātha gelegentlich auf die Umformung der Definition der Umfassung zurückgreift, die er am Ende des Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇam (§ 13 a) gegeben hat. Das tut er auch hier und verbessert sie nunmehr in der Weise, indem er die Bestimmung *yaddharmāvacchinnatvam* im Anschluß an die zweite der oben gegebenen Definitionen des Abgrenzens durch *svaviśiṣṭasaṃbandhiniṣṭhābhāvapratiyogitānavacchedakāvacchedyatvam* ersetzt. Und er bemerkt dazu, daß dann das Gleiche gilt, wie eben gesagt. Bezeichnend ist dabei, daß er voraussetzt, daß man die von ihm umgeformte Definition beständig gegenwärtig hat, obwohl er nirgends gerade diese Umformung als maßgebend bezeichnet hat und auch nie ausdrücklich auf sie verweist.

Was als Nächstes darauf folgt, ist für uns weniger bedeutend. Raghunātha verweist nur darauf, daß bei der Anwendung der Definitionen die verschiedenen Gegenteiligkeiten auseinanderzuhalten sind, und daß

bei Gegenteiligkeit und Verknüpftsein immer auch die Art der Verknüpfung zu berücksichtigen ist. Wichtig ist dagegen wieder Folgendes.

§ 6. „Das Nichtvorhandensein ist als in einem andern Träger vorkommend aufzufassen als sein Gegenteil. Auch kann man nicht sagen: Das Vorkommen in einem andern Träger als das Gegenteil ist weder in die grundlegende Definition noch in die vorliegende aufzunehmen, weil es weder zutrifft, daß die Definition zu eng ist, da das durch das Verbindungsein usw. Bestimmte in Trägern des durch das Verbindungsein usw. abgegrenzten Nichtvorhandenseins vorkommt, noch, daß sie zu weit ist, da es nicht in Trägern eines Nichtvorhandenseins vorkommt, welches durch Substanztumsein, durch Bloß-Substanzen-inhärierend-Sein usw. abgegrenzt ist, die die Gegenteiligkeit eines an Eigenschaften usw. haftenden Nichtvorhandenseins abgrenzen. Denn dann wäre die Definition zu weit und würde auch Schlüsse miteinschließen wie ‚Er ist mit Rauch behaftet wegen des Feuers.‘ Es trifft nämlich nicht zu, daß auch zur Zeit des Entstehens in der Küche usw. etwas der Verbindung nach vorkommt, so daß man mit dem Nichtvorkommen des durch das Rauchtum Bestimmten in Trägern eines Nichtvorhandenseins rechnen könnte, welches durch das im Eisenklumpen nicht vorkommende Substanztum usw. abgegrenzt ist, das die Gegenteiligkeit eines in dem mit Feuer behafteten Eisenklumpen befindlichen völligen Nichtvorhandenseins abgrenzt.

§ 6a. Ist jedoch gemeint, daß die beiden Gegenteiligkeiten durch ein und dieselbe Verknüpfung abgegrenzt sind oder daß sie durch eine Art des Bestimmens abgegrenzt sind, dann ist das Vorkommen in einem andern Träger als das Gegenteil in beiden Fällen nicht (in die Definition) aufzunehmen. Denn wo der Grund in einem Träger fehlt, grenzt das Anderssein-als-dieses-Sein, das Objektsein-einer-Erkenntnis-Sein, welche durch das Anderssein als dieses geformt ist, das Objektsein-einer-Erkenntnis-Sein, welche durch das Behaftetsein mit dem zu Beweisenden geformt ist, usw. die Gegenteiligkeit eines völligen Nichtvorhandenseins, welches am Träger des zu Beweisenden haftet, das durch das Abgrenzende des zu Beweisenden bestimmt ist, nicht ab und es grenzt die Gegenteiligkeit eines Nichtvorhandenseins ab, welches am Träger des Grundes haftet, der durch das Abgrenzende des Grundes bestimmt ist. Daher trifft es nicht zu, daß die Definition zu weit ist.

Auf diese Weise ergibt sich als Sinn der Definition Folgendes: Wenn in der Allgemeinheit der durch eine Art des Bestimmens abgegrenzten Gegenteiligkeit eines völligen Nichtvorhandenseins, welches mit dem Beweisenden den gleichen Träger hat, das Abgegrenztsein durch das Nichtabgrenzende der durch diese Verknüpfung abgegrenzten Gegenteiligkeit eines Nichtvorhandenseins, welches am Verknüpften eines

durch eine bestimmte Beschaffenheit Bestimmten haftet, fehlt, dann ist beim Beweisenden das Vorkommen im gleichen Träger mit dem durch diese Beschaffenheit Bestimmten Umfassung.

Einige sagen auch: Wenn in einem Fall von richtigem Grund das das zu Beweisende Abgrenzende die Gegenteiligkeit nicht abgrenzt, dann ist diese Regel anzuwenden.“

Hier wird noch ein letztes Glied der Definition besprochen, nämlich das Nichtvorhandensein. Und zwar erklärt Raghunātha, daß beim Nichtvorhandensein zu verlangen ist, daß es einen andern Träger hat als sein Gegenteil. Dagegen wendet sich ein Gegner und behauptet, daß sowohl hier wie in der ursprünglichen Definition Gaṅgeśa's diese Bestimmung überflüssig ist. Zu diesem Zwecke zeigt er an zwei Beispielen, daß sich die Definition auch ohne diese Bestimmung als zutreffend bewährt. Der erste Schluß lautet *saṃyogavān dravyatvāt*, der zweite *saṃyogavān sattvāt*. Das zu Beweisende ist die Verbindung, da ja die Bestimmung *pratiyogivyadhikaraṇaḥ* für Schlüsse berechnet ist, bei denen das zu Beweisende etwas nicht durchwegs Vorhandenes ist. Zur Prüfung der Definition auf ihre Richtigkeit verwendet Raghunātha die erste Variante der Definition des Abgrenzens. Als bedingendes Abgrenzendes wählt er hier und im Folgenden, wo ihm nicht das Nebeneinander umständlicher und einfacher Bestimmungen die Unterscheidung ermöglicht, Beschaffenheiten deren Bereich als gleich groß gedacht ist, wie beim Abgrenzenden des zu Beweisenden. Auf diese Weise zeigt er, daß bei der ersten der genannten Schlußfolgerungen das Abgrenzende des zu Beweisenden sich nicht als Abgrenzendes der Gegenteiligkeit erweist, daß somit der Schluß richtig ist, während es bei der zweiten der Definition nach Abgrenzendes der Gegenteiligkeit und der Schluß daher falsch ist. Demnach genügt die gegebene Definition, um die Richtigkeit und Falschheit von Schlüssen festzustellen, auch ohne daß sie die Bestimmung *pratiyogivyadhikaraṇaḥ* enthält.

In seiner Erwiderung stützt sich Raghunātha auf die Ansicht, welche er bei der Besprechung des Wortes *pratiyogyasamānādhikaraṇaḥ* im Sidhāntalakṣaṇaprakaraṇam (§ 5b) den Neueren (*navīnāḥ*) zugeschrieben hat, wonach diese Bestimmung notwendig ist, weil bei örtlicher Umfassung neben jedem Vorhandensein sein Nichtvorhandensein zu einer anderen Zeit, und bei zeitlicher Umfassung sein Nichtvorhandensein an einem andern Ort möglich ist. Bleibt nun diese Bestimmung weg, so ist bei fehlgehenden Schlüssen auch dort, wo sie zutreffen, ein Nichtvorhandensein des zu Beweisenden zu anderer Zeit oder an anderem Ort gegeben und sie wären definitionsgemäß falsch, so daß sich auch dort, wo sie nicht zutreffen, aus dem Nichtvorhandensein des zu Beweisenden keine sicheren Folgerungen ziehen lassen.

So weit hält Raghunātha an der zuerst ausgesprochenen Ansicht fest, daß die Bestimmung *pratiyogiviyadhikaraṇaḥ* in der Definition notwendig ist. Nun läßt er sie plötzlich fallen und trägt eine andere Ansicht vor (§ 6a). Wenn man, so sagt er, bei beiden in den Definitionen genannten Gegenteiligkeiten verlangt, daß sie durch die gleiche Verknüpfung abgegrenzt sind, oder daß sie ganz allgemein durch eine Art des Bestimmens abgegrenzt sind, dann kann die umstrittene Bestimmung auch wegbleiben.

Wie sich die Gleichheit der Verknüpfung auswirkt, führt er nicht weiter aus, sondern zeigt zunächst nur, wie die Anwendung der bisher gewonnenen Bestimmungen des Abgrenzens das Ausscheiden falscher Schlußfolgerungen ermöglicht, so daß sie nicht unter die Definition fallen. In den Mittelpunkt stellt er dabei das bedingende Abgrenzende, für das er im Sinne des oben Gesagten verschiedene Formulierungen vorschlägt. Grenzt dieses die Gegenteiligkeit eines mit dem zu Beweisenden im gleichen Träger vereinigten Nichtvorhandenseins nicht ab, — diese Bestimmung ist der zweite Variante der Definition des Abgrenzens entnommen, — und grenzt es die Gegenteiligkeit eines mit dem Grund im gleichen Träger vereinigten Nichtvorhandenseins ab, dann besteht das Abgrenzen zurecht und die Schlußfolgerung ist falsch.

Und nun gibt er zum Abschluß nochmals eine neue Formulierung der Definition der Umfassung, wobei er auch die Ergebnisse dieses Prakaraṇam mitverwendet. Zu ihrem Verständnis gehen wir am besten wieder von der Definition aus, die er am Ende des Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇam (§ 13a) gegeben hat. Vorhin (§ 5) haben wir bereits gesehen, daß er in den Gliedern *hetumannīṣṭhābhāvapratiyogitāsāmānye yatsaṃbandhāvaccinnatvayaddharmāvaccinnatvobhayābhāvaḥ* den Ausdruck *yaddharmāvaccinnatvam* der Definition des Abgrenzens entsprechend durch *svaviśiṣṭasaṃbandhiniṣṭhābhāvapratiyogitānavacchedakāvacchedyatvam* ersetzt. Das erscheint hier in der Form *yaddharmaviśiṣṭasaṃbandhiniṣṭhābhāvapratiyogitānavacchedakāvacchedyatvam sādhanasamānādhikaraṇāntyantābhāvapratiyogitāsāmānye nāsti*. Damit ist aber eine Gleichordnung der Bestimmung *yatsaṃbandhāvaccinnatvam* unmöglich geworden. Er stellt daher diese Bestimmung in der Form eines Attributs der Gegenteiligkeit, und zwar bei beiden Gegenteiligkeiten, an den Anfang der Komposita. Und schließlich ersetzt er, dem am Anfang dieses Abschnitts Gesagten entsprechend, *saṃbandhaḥ* durch *viśeṣaṇatāviśeṣaḥ*. So stellt sich diese Definition als folgerechter Abschluß einer Entwicklung dar, die sich im Anschluß an die Besprechung der Definition Gaṅgeśa's ergeben hat, und die mit der Einarbeitung der Definition des Abgrenzens ihren Abschluß gefunden hat.

Was noch weiter folgt, ist für uns ohne besondere Bedeutung und wir

brauchen daher nicht näher darauf eingehen. Zunächst erwähnt Raghunātha nur noch im Anschluß an seine Definition eine fremde Meinung. Das Weitere ist eine Art Nachtrag und behandelt die Frage der umständlichen Bestimmungen.

Damit ist unsere Besprechung der Darstellung Raghunātha's beendet und wir können daran gehen, das Ergebnis zusammenzufassen. Es ist auf den ersten Blick klar, daß seine Darstellung sich von der seiner Vorgänger wesentlich unterscheidet. Es gilt daher festzustellen, worin dieser Unterschied besteht. Zu diesem Zwecke wollen wir zuerst die Abschnitte vergleichen, bei denen er sich an seine Vorgänger anschließt.

Ein solcher Abschnitt findet sich in der Besprechung des Wortes *pratiyogyasamānādhikaranah*, und zwar in dem Teil, welcher die Lehre der ‚Kenner der Überlieferung‘ (*saṃpradāyavidah*) enthält (§ 5 a). Vergleichen wir ihn mit den entsprechenden Abschnitten bei Yajñapati (§ 3), Jayadeva (§ 6), Rucidatta (5), Pragalbha (§ 3) und Vāsudeva (§ 2), so können wir sagen, daß er im Kern nichts Neues enthält. Die Darstellung ist dabei nicht glücklich. Sie setzt mit dem ein, was bei Yajñapati usw. bereits Ergebnis ist, bringt sofort einen späten Einwand, zu dessen Verständnis daher die Voraussetzungen fehlen. Die grundlegende Problematik bleibt unklar.

Nicht besser wirkt seine Besprechung des *atyantābhāvaḥ* (§ 7). Er beginnt mit etwas Nebensächlichem, der Auffassung dieses Nichtvorhandenseins als gegenseitiges Nichtvorhandensein, was erst bei Pragalbha (§ 4) und Vāsudeva (§ 4) am Rande erscheint. Vom Hauptproblem, dessen grundlegende Behandlung Jayadeva (§ 8) gegeben hatte, nämlich dem Versuch, das vorherige Nichtvorhandensein und das Nichtvorhandensein durch Zerfall in die Definition miteinzubeziehen, bespricht er nur die Frage des Nebeneinanderbestehens von völligem Nichtvorhandensein und Nichtvorhandensein durch Zerfall. Den Abschluß bilden einige zusammenhanglos hingeworfene Bemerkungen gegen den aus der Definition des *saṃsargābhāvaḥ* abgeleiteten Vorwurf des *circulus vitiosus*.

Raghunātha's Darstellung ist also hier wie dort flüchtig und unzulänglich. Auch was er nachträglich (§ 14 b) über das Nichtvorhandensein sagt, hilft nicht darüber hinweg. Denn dabei handelt es sich ebenso wie bei dem, was er an der gleichen Stelle (§ 14 a) über *pratiyogitvam* und *sāmānādhikaranyam* sagt, um kurze Bemerkungen ohne weitere Begründung.

Auch die Frage der Zweiheit (*ubhayatvam*) behandelt er, wo er darauf zu sprechen kommt (§ 6 a), nur flüchtig und am Rande. Was er erwähnt ist nur die Ansicht Vāsudeva's und seine Ablehnung gründet sich auf die bequeme Berufung auf die Wahrnehmung.

Alles das spricht dafür, daß Raghunātha an allen diesen Fragen kein

Interesse hatte. Er geht darauf ein, weil er es nicht vermeiden konnte, aber ohne sich weiter darein zu vertiefen. Was ist es dann aber, dem sein Interesse galt? Um diese Frage zu beantworten, betrachten wir am besten seine Behandlung der Verknüpfung (*sambandhaḥ*) (§ 11–13).

Das Erste, was hier auffällt, ist schon der Umfang dieses Abschnittes, der mehr als ein Drittel des ganzen Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇam umfaßt. Dabei wird nach dem Wesen der Verknüpfung überhaupt nicht gefragt. Während Jayadeva (§ 4), Rucidatta (§ 6) und Vāsudeva (§ 6), wenn auch in einem andern Zusammenhang, darauf zu sprechen kommen, ist Raghunātha zwar, wie eine flüchtige Bemerkung zeigt (§ 14a), mit der Problematik vertraut, aber er geht nicht darauf ein. Was ihn beschäftigt ist etwas anderes. Jayadeva (§ 7) und Rucidatta (§ 8) hatten nur die Verknüpfung des am Träger des Grundes haftenden Nichtvorhandenseins im Verhältnis zur Verknüpfung des zu Beweisenden zur Sprache gebracht. Ähnlich hat auch Raghunātha schon an einer früheren Stelle (§ 8) von der Verknüpfung des mit dem Nichtvorhandensein im gleichen Träger vereinigten Gegenteils gesprochen. Nun greift er die Frage systematisch auf und fragt, wo überhaupt eine Verknüpfung in Betracht kommt. Dabei unterscheidet er drei Fälle, die Verknüpfung des Grundes mit seinem Träger, die Verknüpfung des zu Beweisenden und die Verknüpfung des Gegenteils des Nichtvorhandenseins, und verbreitet sich im Anschluß daran ausführlich über alles, was damit zusammenhängt. Was ihn an der Verknüpfung interessiert, ist also nicht das Wesen dieses Begriffes, sondern seine Verwendung.

Diese Richtung seines Interesses zeigt sich immer wieder bei den verschiedensten Dingen. So untersucht er immer wieder, wie sich Definitionen in allen ihren Gliedern auf schwierige Sonderfälle anwenden lassen. Solche liegen vor bei umständlichen Bestimmungen (*guravo dharmāḥ*), wenn diese den gleichen Bedingungen unterliegen wie die einfachen, bei genauer bestimmten (*viśiṣṭaḥ*) Beschaffenheiten, von denen er behauptet, daß sie von den nichtbestimmten nicht verschieden sind (*anatiriktaḥ*), bei Zweitheiten und ihrem Nichtvorhandensein. Bei seinen Vorgängern werden solche Fälle nur vereinzelt erwähnt. Bei ihm kommen sie mit eintöniger Regelmäßigkeit immer wieder zur Sprache.

Ähnlich steht es mit den zahlreichen Beispielen, die er immer wieder bringt. Auch dabei handelt es sich um die Anwendung der Definitionen auf die verschiedensten, oft absonderlichsten Fälle. Auch seine Vorgänger hatten Beispiele gebracht, soweit es der Gang der Darstellung erforderte. Aber Raghunātha häuft sie und bringt oft mehrere neben einander, wobei die Kommentatoren behaupten, daß immer das folgende einem Einwand begegnen soll, der gegen das vorhergehende gerichtet war. Und dafür findet sich bei seinen Vorgängern nichts Vergleichbares.

Im gleichen Sinne ist es zu beurteilen, wenn sich Raghunātha gelegentlich darin gefällt, die verschiedensten Möglichkeiten aufzustellen und auszumalen, selbst wenn es sich um Fälle handelt, an die in Wirklichkeit niemand denkt. Ich erinnere beispielshalber an die drei Fälle, die er beim Abgrenzen der Gegenteiligkeit unterscheidet (§ 9c).

Es bestätigt sich also, daß Raghunātha an den sachlichen Problemen, die seine Vorgänger beschäftigten, kein Interesse hat. Er begnügt sich mit den einmal gegebenen Begriffen und Lehrsätzen. Die Hauptsache ist für ihn ihre Anwendung<sup>1</sup>.

Charakteristisch für ihn, und zwar im gleichen Sinne, ist sein Handeln der Definitionen. Wenn er bei einem der von ihm herangezogenen Sonderfälle auf Schwierigkeiten stößt, sucht er dem zu begegnen, indem er die vorhandene Definition umformt oder eine neue aufstellt. Nehmen wir als Beispiel seine Behandlung des Abgrenzenden (*avacchedakam*) (§ 3—6). Alle älteren Definitionen erklärt er für unzulänglich, weil sie auf einen von ihm ausgeklügelten komplizierten Sonderfall nicht zutreffen, in dem neben dem einfachen Abzugrenzenden ein gleichwertiges mit der gleichen Ausdehnung steht, neben Feuer im allgemeinen die Zweiheit von Grasfeuer und Nichtgrasfeuer. Da hilft er sich mit der fragwürdigen Annahme zweier Abgrenzender, baut darauf zwei Definitionen, bespricht sie in ihren Gliedern nach dem Muster der grundlegenden Definition der Umfassung und arbeitet schließlich eine dieser Definitionen in die Definition der Umfassung ein.

Ein anderes Beispiel für sein Formen und Umformen von Definitionen bietet der Abschluß seiner Besprechung der Verknüpfung (§ 12). Den Ausgangspunkt bildet der absonderliche Schluß, bei dem man aus der Großzeit (*mahakālah*) auf das Vorhandensein eines Dinges schließt. Da gibt es nämlich, wenn das zu Beweisende etwas nicht durchwegs Vorhandenes ist, kein Nichtvorhandensein, das nicht mit seinem Gegenteil im gleichen Träger vereinigt ist, so wie es in der Definition Gangeśa's genannt wird. Das ist natürlich im Grunde genommen gleichgültig. Denn die Definition will nur sagen, daß kein solches Nichtvorhandensein im Träger des Grundes vorkommen darf. Wenn es überhaupt keines gibt, nur umso besser. Aber Raghunātha läßt alle Kunststücke spielen, um ein solches Nichtvorhandensein festzustellen und eine Form der Definition zu finden, in die er es einfügen kann. Dabei überläßt er sich so der

<sup>1</sup> Ich habe dabei nur die Anumānadīdhitih im Auge, denn sie ist das Werk, welches die spätere Entwicklung bestimmte und der Schule Raghunātha's ihr charakteristisches Gepräge gab. Welche Rolle beispielshalber das Padārthatattvanirūpaṇam in seinem Denken spielte, läßt sich vorläufig nicht sagen. Dazu müßten erst alle seine Werke veröffentlicht sein. Dann wird sich vielleicht von seinem Werden und seiner Entwicklung reden lassen. Die bis zum Überdruß wiederholten Paṇḍit-Märchen helfen dazu gar nichts.

Freude am Definieren und Überprüfen der Definitionen, daß er den Grundgedanken, von dem er ausgegangen ist, darüber fast vergißt.

Wie sehr ihm das Formen von Definitionen, also das rein Formale die Hauptsache geworden ist, zeigt wieder besonders deutlich der Abschnitt über die Verknüpfung (§ 11). Nachdem er dort die verschiedenen Fälle genannt hat, in denen eine Verknüpfung vorkommt, schlägt er vor, in der Definition statt von einem Träger der Beschaffenheiten (*adhikaraṇam*) von einem Verknüpften (*sambandhi*) zu sprechen. Das hat folgenden Sinn. Seit Gaṅgeśa hatte man zwei Formen der Definition der Umfassung unterschieden, von denen eine mit dem Begriff des völligen Nichtvorhandenseins, die andere mit dem des gegenseitigen Nichtvorhandenseins arbeitet. Bei der einen werden nämlich Grund und Folge als Beschaffenheiten eines Trägers aufgefaßt, wie Rauch und Feuer. Bei der andern betrachtet man sie als Erscheinungsformen des betreffenden Dinges, das als rauchig und feurig erscheint. Spricht man nun von einem Träger, so ist das nur auf die erste Auffassung anwendbar. Spricht man dagegen von etwas Verknüpftem, so trifft das auf beide Fälle zu. Damit glaubt Raghunātha eine Formulierung gefunden zu haben, welche die alte Zweiheit der Definitionen überflüssig macht, und führt dies an den verschiedensten Beispielen aus. Und während er sonst bei den schwierigsten Problemen sich auf knappe Andeutungen beschränkt, wird er hier geradezu gesprächig.

Dabei entwickelt er im Formen und Umformen der Definitionen eine staunenswerte Gewandtheit. Teilweise hilft ihm dabei der übersteigerte Realismus des späten Nayanyāyah, den er von Vāsudeva übernimmt und weiterbildet, wie beispielsweise seine Behandlung des Vorkommens (*vr̥ttitvam*) zeigt (§ 4 und 9a). So kann er dann etwa in § 13 in der ersten von ihm aufgestellten Definition die Verknüpfung (*sambandhaḥ*) zum Träger der entscheidenden Bestimmungen machen. Allerdings werden seine Begriffsgebäude stets komplizierter, und während bei seinen Vorgängern immer noch die klare Anschaulichkeit des alten Vaiśeṣikam herrscht, werden seine Konstruktionen immer unvorstellbarer und oft nur mehr ein kunstvolles Wortgefüge. Alles das hat bei seinen Vorgängern nichts Vergleichbares. Nur bei Jayadeva findet sich einmal ein Versuch, die Definition Gaṅgeśa's umzuformen (§ 8b), und einmal auch bei einem von ihm bekämpften Gegner (§ 3a).

Wir können somit als Ergebnis unserer Betrachtung des Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇam zusammenfassend sagen, daß bei Raghunātha eindeutig das formale Interesse überwiegt. Das Sachliche tritt dem gegenüber ganz in den Hintergrund. Die Hauptsache ist für ihn die Anwendung der überkommenen Begriffe auf die verschiedensten, auch die schwierigsten und absonderlichsten Fälle und das Formen passender

Definitionen. Und dieses Ergebnis ergänzt und bestätigt den Eindruck, den wir bei den zuerst besprochenen Abschnitten erhalten haben. Diese Art, die Dinge zu behandeln, scheint nun den Ruhm Raghunātha's begründet zu haben. Sie war in dieser Form etwas vollkommen Neues. Und seine Phantasie im Ersinnen aller nur denkbaren Sonderfälle und seine blendende Geschicklichkeit im Formen von Definitionen hat sicher ihren Eindruck nicht verfehlt. Sein Beispiel fand daher Nachahmung und er wurde dadurch zum Begründer der in Bengalen herrschenden Schule des Navyanyāyaḥ.

Zur Eigenart Raghunātha's gehört aber auch noch anderes weniger Erfreuliches. Er strebt in seiner Darstellung nach einer gesuchten Kürze des Ausdrucks und freut sich an knappster Formulierung. So arbeitet er z. B. gern verschiedene Definitionen ineinander, um die gleichen Wörter nicht wiederholen zu müssen. Ich verweise etwa auf die drei Definitionen Cakravarti's im Vyadhikaraṇadharmāvachchinnābhāvaprakaraṇam (§ 4). Es ist aber nicht nur Kürze, nach der er strebt. Oft ist der Ausdruck absichtlich unbestimmt und dunkel gehalten. Warum verwendet er beispielshalber am Anfang von § 13a das unbestimmte *svārūpasambandhaḥ*, wo sich alle Kommentatoren einig sind, daß *kālikaviśeṣanātā* gemeint ist? Bei den Definitionen des Abgrenzenden § 4 muß der Leser erraten, was mit *svam* und *tat* gemeint ist. Überhaupt setzt er gern an Stelle eines bestimmten Wortes ein vieldeutiges Pronomen. Stellen wie § 9 im Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇam bereiten zunächst nur Schwierigkeiten wegen der Unklarheit des Ausdrucks. Und ich möchte sagen, daß ein großer Teil der Schwierigkeiten beim Studium Raghunātha's nur darauf beruht, daß an sich einfache Gedanken in dunkler Form ausgedrückt sind.

Auffallend ist seine übertriebene Kürze in der Polemik, bei der er sich oft auf hingeworfene kurze Andeutungen beschränkt. Allerdings eine nicht klar ausgesprochene Behauptung ist schwer zu widerlegen. Bedenklich scheint auch seine Dunkelheit des Ausdrucks, wo es sich um sachlich Schwieriges handelt. Bedenkt man nämlich, daß Raghunātha, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, es vermeidet, irgendetwas offen als seine Ansicht zu bezeichnen, dann drängt sich das Gefühl auf, daß er sich absichtlich ins Dunkel zurückzieht, wenn die Sache schwierig wird und er sich nicht sicher fühlt. Immerhin dürfte seine Dunkelheit auch zu dem Ansehen beigetragen haben, das er sich erworben hat. Denn man verwechselt leicht Dunkelheit mit Tiefsinn.

Damit sind wir am Ende unserer Betrachtungen angelangt und können dazu übergehen, die Ergebnisse zusammenzufassen und die Folgerungen daraus zu ziehen. Es hat sich gezeigt, daß sich Raghunātha in der Auffassung und Behandlung des Stoffes grundlegend von seinen Vo-

gängern unterscheidet. Und da sein Vorbild für seine ganze Schule maßgebend war, können wir von zwei Abschnitten in der Entwicklung des Navyanyāyaḥ sprechen. Der eine umfaßt seine Vorgänger von Yajñapati bis Vāsudeva, der andere Raghunātha und seine Schule. Und da die maßgebenden Werke bei beiden Kommentare und Subkommentare zu Gaṅgeśa sind, möchte ich, solange wir die Entwicklung des Navyanyāyaḥ nicht in allen Verzweigungen überblicken, von älteren und jüngeren Kommentatoren sprechen. Für die ältere Gruppe ist das sachliche Interesse charakteristisch. Man bemüht sich festzustellen, welche realen Dinge den im Navyanyāyaḥ verwendeten Begriffen zugrunde liegen. Bei der jüngeren Gruppe überwiegt das formale Interesse an der Anwendung dieser Begriffe und am Formen entsprechender Definitionen.

Daraus ergeben sich aber wichtige Folgerungen und wir können sagen, daß ein Studium des Navyanyāyaḥ, das sich ausschließlich auf die Werke Raghunātha's und seiner Schule stützt, notwendig lückenhaft bleiben muß. Nun könnte man behaupten, daß dasjenige, was dann unbekannt bleibt, für die Erkenntnis des Navyanyāyaḥ nicht wesentlich ist. Aber dann wäre die Frage zu stellen, was das Wesen des Navyanyāyaḥ ausmacht. Und diese Frage ist meiner Ansicht nach folgendermaßen zu beantworten.

Vergleicht man die Art, wie der Navyanyāyaḥ in der Lehre von der Schlußfolgerung die Dinge auffaßt, — und die Lehre von der Schlußfolgerung ist es, die ihm das charakteristische Gepräge gibt, — so zeigt sich gegenüber dem älteren Nyāyaḥ folgender Unterschied. Der Nyāyaḥ war immer realistisch, d. h. für ihn hat es die Schlußfolgerung nicht mit Begriffen zu tun, sondern mit realen Dingen und ihrem Verhältnis zu einander. Aber während der ältere Nyāyaḥ dies stillschweigend voraussetzt, ohne näher darauf einzugehen, sucht der Navyanyāyaḥ sich von diesen Dingen und ihrem Verhältnis ein klares Bild zu gestalten und bemüht sich, es auch in seinen Definitionen zum Ausdruck zu bringen. Man hatte beispielshalber immer die Anschauung vertreten, daß es die Schlußfolgerung mit den Eigenschaften (*dharmāḥ*) eines Eigenschaftsträgers (*dharmī*) zu tun hat. Nun bringt man dies klar zum Ausdruck und spricht ausdrücklich von einem Träger (*ādhikaraṇam*). Das Verhältnis von Grund und Folge heißt nun Vorkommen im gleichen Träger (*sāmānādhikaraṇyam*). Damit gewinnen aber die Dinge ein neues Aussehen und es ergibt sich eine Fülle neuer Gesichtspunkte und neuer Begriffe. Das Fehlen der Folge wird als ein Nichtvorhandensein aufgefaßt, das am Träger haftet, und seine Art wird genauer bestimmt. Infolge der klaren Unterscheidung zwischen Träger und Beschaffen-

heiten wird man sich bewußt, daß man auch die Verknüpfung zwischen beiden berücksichtigen muß, usw. usw.

Damit ist aber bereits die anfangs gestellte Frage beantwortet. Denn sobald man sich das Wesen des Navyanyāyah in dieser Weise vergegenwärtigt, ist es klar, daß die Bemühungen der älteren Kommentatoren, die realen Grundlagen der der Schlußfolgerung dienenden Begriffe festzustellen, etwas sind, was zum innersten Kern des Navyanyāyah gehört und was auf keinen Fall beiseite bleiben darf.

Übrigens ist selbst Raghunātha ohne Kenntniß seiner Vorgänger nicht wirklich zu verstehen. Denn die von uns gebrachten Beispiele haben deutlich gezeigt, daß überall dort, wo er sich mit älteren Lehren auseinandersetzt, seine Angaben lückenhaft und oft geradezu irreführend sind. Alle diese Abschnitte seines Werkes können daher nur dann richtig verstanden und beurteilt werden, wenn man die Vorbilder kennt, gegen die sich seine Angriffe richten.

Nun könnte man wieder einwenden, daß alles das überflüssig ist, weil ja doch alles Ältere durch die spätere Entwicklung überholt und überflüssig gemacht worden ist. Dann soll man aber eine selbständige Darstellung des Navyanyāyah nach seinem letzten Stand geben und sich nicht auf Texte stützen, für deren richtiges Verständnis die Voraussetzungen fehlen. Und es müßte eine eingehende gründliche Darstellung sein und nicht bloß eine flüchtige Skizze, wie sie MAHEŚA CHANDRA und SAILESWAR SEN geliefert haben. Außerdem mag dergleichen vielleicht dem reinen Logiker genügen. Wer philosophisch und philosophiegeschichtlich interessiert ist, wird immer nach den grundlegenden Anschauungen fragen, auf die sich das System gründet. Und um diese richtig zu verstehen und zu beurteilen, ist es unerläßlich, auf die Werke der Männer zurückzugreifen, die sie geschaffen haben. Das ist aber nicht erst Raghunātha und seine Schule.

Damit ergeben sich aber für die wissenschaftliche Erforschung des Navyanyāyah eine Fülle von Aufgaben. Vor allem müssen die notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden, durch die Veröffentlichung der wichtigsten Texte. Es gehört zu den Grotesken auf diesem Gebiet, daß das Grundwerk des Systems, der Tattvacintāmaṇiḥ Gaṅgeśa's, in keiner brauchbaren Ausgabe vorliegt. Die einzige vollständige Ausgabe der Bibliotheca Indica ist längst vergriffen und sie verdient keinen Neudruck. Denn der maßlos breite Kommentar Mathurānātha's benützt den Text Gaṅgeśa's nur, um daran die Lehren der Schule Raghunātha's vorzuführen. Für das Verständnis Gaṅgeśa's selbst ist er so gut wie wertlos. Außerdem ist ein wirkliches Studium philosophischer Werke — und das gilt nicht nur für den Navyanyāyah, — nur dann möglich, wenn übersichtliche Texte vorliegen, die es erlauben, sich ungestört

auf den Inhalt zu konzentrieren, und bei denen man nicht beständig blättern muß, um die zweite Hälfte eines Satzes zu finden. Man stelle sich vor, die Werke des Aristoteles lägen nur in Ausgaben mit sämtlichen Kommentaren vor, bei denen jede Seite nur wenige Zeilen des Grundtextes enthält! Fast noch schlechter steht es mit Rāghunātha. Von seinen Werken ist nur ein Teil veröffentlicht und bei den Ausgaben seines Hauptwerkes, der Anumānadīhitih, sind wie beim Tattvacintāmaṇih die Kommentare die Hauptsache und nicht der Grundtext. Dann wäre dringend notwendig die Veröffentlichung der wichtigsten Werke der Vorgänger Rāghunātha's. Wenn man beispielsweise an die muster-gültige Herausgeberebertätigkeit der Jaina denkt, müßte man glauben, daß Ähnliches auch auf dem Gebiet des Navyanyāyaḥ möglich ist. Und die im Westen so häufige Unsitte, seine wissenschaftliche Existenz auf zurückgehaltenes Material aufzubauen, hat in Indien noch nicht um sich gegriffen. Also ist auch in dieser Hinsicht kein Hindernis zu befürchten.

Die nächste Aufgabe wäre die Abfassung von Kommentaren. Solche sind bei Werken notwendig, die selbst nicht alles enthalten, was zu zu ihrem Verständnis notwendig ist. So gibt Gaṅgeśa die Fülle des Stoffes in so gedrängter Form, daß eine Ergänzung notwendig ist. Und dafür findet sich das Material vor allem in den Werken seines Sohnes Vardhamāna und in Werken seiner Vorgänger, soweit sie erhalten sind. Besonders Maṇikaṇṭha ist hier wichtig. Bei Rāghunātha kommt es, um ihn selbst zu verstehen, nicht auf das an, wie spätere Kommentatoren seine Gedanken weiter ausgesponnen haben. Hier müßte man auf Werke zurückgreifen, in denen noch lebendige Tradition erhalten ist. Leider gilt dies selbst für den ältesten der veröffentlichten Kommentare, den des Kṛṣṇadāsa, nur mehr in beschränktem Maße. Das zeigt schon seine mehrfach geäußerte Unsicherheit über den Wortlaut des Textes. Neben Rāghunātha würde vor allem Jayadeva einen Kommentar verdienen.

Sind so die notwendigen Voraussetzungen geschaffen, dann kann man mit Erfolg versuchen, den einzelnen Problemen nachzugehen, und zwar nicht, wie es häufig geschieht, mit willkürlich zusammengerafftem Material aus den verschiedensten Autoren der verschiedensten Zeiten, sondern indem man sorgfältig die Entwicklung der Gedanken bei den bedeutendsten Vertretern des Systems verfolgt. So wird es allmählich möglich sein, zu einer wirklichen Kenntnis des Navyanyāyaḥ zu gelangen.

Zum Abschluß möchte ich noch wiederholen, was ich am Anfang dieser Arbeit gesagt habe: Ich wollte vor allem Anregungen geben. Ich mußte mich dabei begnügen, bei den vorgelegten Texten den Gedankengang aufzuzeigen und die Grundbegriffe klarzustellen. Wer sie

aber aufmerksam liest, wird auf Schritt und Tritt auf Probleme stoßen, die locken, sie weiter zu verfolgen. Das muß ich andern überlassen, die auf dieses Arbeitsgebiet mehr Zeit verwenden können, als mir zur Verfügung stand. Aber ich werde mich freuen, wenn meine Anregungen auf fruchtbaren Boden gefallen sind. Und so schließe ich mit den Worten, die ein Meister der klassischen Philologie in einem seiner bekanntesten Werke niederschrieb: „Möge man über ein Menschenalter die Dürftigkeit dieser Skizze belächeln können.“