

Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam.

Von

E. Frauwallner.

Der Verfasser des Nyāyavārttikam Uddyotakara Bhāradvāja ist vor allem als Verteidiger seiner Schule und als Bekämpfer gegnerischer Lehren von Bedeutung. Daher nehmen auch die polemischen Abschnitte einen großen Teil seines Werkes ein. Dabei sind die Abschnitte, welche die Widerlegung der gegnerischen Einwände enthalten und welche er unmittelbar im Zusammenhang mit der Darstellung der eigenen Lehre bringt, von geringerer Bedeutung. Denn die gegnerischen Werke, gegen welche er sich darin wendet, sind größtenteils verloren und seine Angaben reichen nicht aus, um nennenswerten Stoff für ihre Wiederherstellung zu gewinnen. Bedeutend wichtiger sind diejenigen Abschnitte, in denen er selber die Lehren der Gegner angreift und die er gesondert auf die Darstellung seiner eigenen Lehre folgen läßt, vor allem jene im Vārttikam zu den logischen und dialektischen Kategorien. Denn unten ihnen befinden sich nicht nur Stücke von besonderem Umfang, sondern sie enthalten auch zahlreiche Zitate aus gegnerischen, also vor allem buddhistischen Werken, so daß sie zu den wertvollsten Quellen für die Kenntnis der älteren buddhistischen Logik zählen. Die wichtigsten unter diesen Abschnitten sind folgende:¹

1. S. 40, ¹⁶—43, ¹⁴ zum *pratyakṣa*-Sūtram (I. 1. 4)
2. S. 54, ¹—57, ¹⁵ zum *anumāna*-Sūtram (I. 1. 5)
3. S. 113, ⁵—118, ¹² zum *pratijñā*-Sūtram (I. 1. 33)
4. S. 125, ⁸—134, ⁴ zum zweiten *hetu*-Sūtram (I. 1. 35)
5. S. 136, ¹⁸—137, ⁵ zum zweiten *udāharaṇa*-Sūtram (I. 1. 37)
6. S. 150, ⁷—160, ¹⁶ zum *vāda*-Sūtram (I. 2. 1).

¹ Ich zitiere nach der Ausgabe der Kashi-Sanskrit-Series.

Wir wollen nun versuchen, das in diesen Abschnitten enthaltene buddhistische Material zu sammeln und seine Herkunft festzustellen.

Der erste Abschnitt enthält die Widerlegung der Definition der sinnlichen Wahrnehmung aus Vasubandhus Vādaividhiḥ (S. 40, 16—41, 18; Fr. B 1)¹ und der Definition Dignāgas aus dem Pramāṇasamuccayaḥ (S. 41, 19—43, 6; Fr. C 1); der Schluß, der sich gegen die Definition des Mimāṃsāsūtram usw. richtet, ist für uns hier ohne Bedeutung. Der zweite Abschnitt enthält ebenso die Widerlegung der Definition der Schlußfolgerung aus dem Vādaividhiḥ (S. 54, 1—55, 10; Fr. B 2) und aus dem Pramāṇasamuccayaḥ (S. 55, 11—56, 19; Fr. C 2) und außerdem noch die Widerlegung eines weiteren Zitates, dessen Herkunft sich zunächst nicht bestimmen läßt (S. 56, 19—57, 1; Fr. A II 9); die Widerlegung der Definition der Sāṃkhya, die darauf folgt, kann wiederum unberücksichtigt bleiben. Abgesehen von dem zuletzt erwähnten Zitat liegen also die Dinge sehr einfach: In beiden Abschnitten bekämpft Uddyotakara von buddhistischen Werken Vasubandhus Vādaividhiḥ und Dignāgas Pramāṇasamuccayaḥ. Etwas schwieriger steht es mit den drei folgenden Abschnitten. Im ersten dieser Abschnitte wendet sich nämlich Uddyotakara zunächst gegen eine Definition des *pakṣaḥ* aus einem unbekanntem Werk (S. 113, 5—115, 18; Fr. A I 6). Es folgt die Widerlegung der Definition des Vādaividhiḥ (S. 115, 19—116, 7; Fr. B 4) und des Nyāyamukham Dignāgas (S. 116, 7—117, 19; Fr. C 3). Den Abschluß bildet die Widerlegung der Definition der *pratijñā* aus dem Vādaividhiḥ (S. 117, 20—118, 12; Fr. B 3). Ebenso steht im zweiten Abschnitt an erster Stelle die Widerlegung einer unbekanntem Definition des *hetuḥ* (S. 125, 8—129, 10; Fr. A I 7). Dann wird erst die Definition des Nyāyamukham oder Pramāṇasamuccayaḥ (S. 129, 11—131, 19; Fr. C 6) und des Vādaividhiḥ (S. 131, 20—134, 4; Fr. B 5) widerlegt. Und auch im dritten Abschnitt folgt nach der kurzen Zurückweisung eines Satzes, in dem Vasubandhu die Definitionen des Nyāyasūtram angreift (S. 136, 18—20; Fr. A I 12), erst auf die Widerlegung einer unbekanntem Definition des *dr̥ṣṭāntaḥ* (S. 136, 21—137, 3; Fr. A I 8) die Widerlegung der Definitionen des Vādaividhiḥ (S. 137, 3—4; Fr. B 9)

¹ Die Zahlen der Fragmente beziehen sich auf die Zusammenstellung am Schlusse dieser Arbeit.

und des Nyāyamukham oder Pramāṇasamuccayah (S. 137, 5; Fr. C 7). Wir finden also je drei Definitionen des *pakṣah*, des *hetuḥ* und des *dr̥ṣṭāntah*, und zwar steht immer neben den Definitionen des Vādaividhiḥ und Dignāgas eine Definition aus einer unbekanntem Quelle. Es gilt daher vor allem diese Quelle zu bestimmen. Nun liegt es unter den gegebenen Umständen nahe, für alle drei fraglichen Definitionen dieselbe Quelle anzunehmen, und in der Tat lassen sich auch noch weitere Gründe dafür anführen, daß diese drei Definitionen und außerdem auch die Definition des *vādah*, welche Uddyotakara im letzten der oben angeführten Abschnitte bespricht (S. 150, 7—160, 16; Fr. A I 3), aus demselben Werke stammen. Vor allem ist nämlich zu beachten, daß Uddyotakara, wenn er bei der Widerlegung einer bestimmten Definition andere Zitate bringt, um Widersprüche und dergleichen aufzuzeigen, fast immer aus demselben Werk schöpft. So zitiert er in den Stücken, in denen er den Vādaividhiḥ bekämpft, bei der Widerlegung der Definition des *anumānam* die Definition des *hetuḥ* und das dazugehörige Beispiel aus dem Vādaividhiḥ (S. 55, 7—10; Fr. B 5 und 6), aber er bringt hier nirgends ein Zitat aus einem andern Werk. Nun verweist er in den Stücken, deren Quelle festgestellt werden soll, sowohl bei der Widerlegung der Definition des *dr̥ṣṭāntah* (S. 136, 22), als auch bei der Widerlegung der Definition des *vādah* (S. 151, 1) auf die Definition des *pakṣah*, welche er im ersten dieser Stücke bekämpft (Fr. A I 6). Auf dieselbe Definition des *dūṣaṇam*, welche er im Abschnitt über den *pakṣah* anführt (S. 115, 1; Fr. A I 9), spielt er im Abschnitt über den *vādah* an (S. 151, 13—16). Und auch die Definition der *pratijñā*, welche er im Abschnitt über den *vādah* anführt (S. 153, 16; Fr. A I 5), ist von der Definition des Vādaividhiḥ verschieden und stammt also offenbar aus derselben Quelle. Außerdem sagt er bei der Besprechung der Definition des *vādah* ausdrücklich, daß das bekämpfte Werk ein Sūtratext mit einer Vṛttiḥ war (S. 157, 15—17), und auch im Abschnitt über den *hetuḥ* zitiert er zur Erläuterung der sūtraartig knappen Definition die Erklärung einer Vṛttiḥ (S. 126, 16). Wir dürfen also mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Uddyotakara in allen diesen fraglichen Abschnitten dasselbe Werk bekämpft, und daß die in diesen Abschnitten angeführten Zitate, soweit nicht auf

eine andere Herkunft hingewiesen wird, aus diesem gleichen Werk stammen. Welches war aber dieses Werk? Die Antwort auf diese Frage gibt Uddyotakara selber. Bei der Bekämpfung der Definition des *vādaḥ* bemerkt er nämlich unter anderem, daß der Kürze halber die Worte *svaparapakṣayoḥ siddhyasiddhyartham* zu *svaparapakṣasiddhyasiddhyartham* zusammengezogen werden müßten (S. 153, 21), und bringt im Anschluß daran die Antworten mehrerer Gegner, welche diesen Einwand zu entkräften suchen. Die letzte dieser Antworten besagt, daß eine solche Zusammenziehung nicht unbedingt notwendig sei, sondern nach Belieben stattfinden oder unterbleiben könne. Darauf entgegnet Uddyotakara, daß ein Śāstram nichts Überflüssiges enthalten dürfe. Es sei daher ein Widerspruch, den Anspruch zu erheben, daß das Vādaividhānam¹ ein Śāstram sei, und daneben eine unnötig umständliche Ausdrucksweise für zulässig zu erklären. Damit ist ausdrücklich gesagt, daß das Werk, aus dem die angeführte Definition des *vādaḥ* genommen ist, den Namen Vādaividhānam führte. Dazu kommt eine zweite Stelle. Bei der Widerlegung von Dignāgas Definition des *pakṣaḥ* (S. 116, 7–117, 19; Fr. C 3) stellt Uddyotakara der Definition Dignāgas die Definition der fraglichen Quelle (Fr. A I 6) gegenüber und zeigt zunächst, daß die Bestimmung *viruddhārthānirākṛtaḥ* entweder durch die Verwendung des Wortes *īpsitaḥ* oder *iṣṭaḥ* überflüssig gemacht wird, oder daß sie, wenn dies nicht der Fall sein sollte, in beiden Definitionen zu stehen hätte. Dann wendet er sich gegen die Verwendung des Wortes *svayam*, das er für überflüssig erklärt, und bringt aus gegnerischen Werken zwei Erklärungen dieses Wortes, um sie zu widerlegen. Die zweite dieser Erklärungen bezieht sich auf die Definition Dignāgas und stammt aus dem Prosatext des Nyāyamukham (Fr. C 4). Die erste gehört, wie der Zusammenhang einwandfrei zeigt,² zur Definition der fraglichen Quelle und ist aus einem Werk genommen, das Uddyotakara selbst mit dem Namen Vādaividhānaṭikā nennt. Das Werk, aus dem die Definition selbst stammt, führte daher den Namen Vādaividhānam. Es zeigt sich also, daß die gesuchte Quelle der fraglichen Definitionen ein

¹ Die an sich überzeugende Konjektur Gaṅganātha Jhā's ist durch die Ausgabe der Kashi-Sanskrit-Series bestätigt worden.

² Vgl. H. N. Randle, Fragments from Dinnāga, S. 28 A.

Werk mit dem Namen Vādaividhānam war, und da außerdem zwei von diesen Definitionen von Vācaspatimīśra ausdrücklich Vasubandhu zugeschrieben werden (Tātp. t., S. 273, 9 = Fr. A16; S. 317, 16 = Fr. A13), so können wir darin mit Sicherheit das Werk dieses Namens erkennen, welches in der chinesischen Überlieferung neben dem Vādaividhiḥ als eines der drei logischen Werke Vasubandhus genannt wird. Damit sind im wesentlichen alle Quellen bestimmt, die Uddyotakara in den aufgezählten Abschnitten des Nyāyavārttikam benützt. Beachten wir dabei auch den Umfang der einzelnen Abschnitte, so kommen wir vorläufig zu folgenden Ergebnissen.

1. Uddyotakara bekämpft in den genannten Abschnitten Vasubandhu und Dignāga, und zwar ist Vasubandhu sein Hauptgegner.

2. Er berücksichtigt dabei zwei Werke Vasubandhus nebeneinander ungefähr mit der gleichen Ausführlichkeit, den Vādaividhiḥ und das Vādaividhānam.

Wir wollen nun auf die einzelnen Abschnitte genauer eingehen um festzustellen, was in ihnen an Fragmenten enthalten ist und was sich daraus im allgemeinen über die Beschaffenheit der Werke erschließen läßt, aus denen sie genommen sind, und zwar wollen wir mit dem Vādaividhānam beginnen, das auch Uddyotakara immer an erster Stelle nennt. Der ausführlichste und inhaltsreichste Abschnitt ist dabei jener, der sich mit der Definition des *vādaḥ* beschäftigt. Er zerfällt in zwei Teile. Im ersten (S. 150, 7—157, 15) bekämpft Uddyotakara den Wortlaut der Definition selbst, die er Sūtram nennt. Im zweiten (S. 157, 15—160, 16) wendet er sich gegen eine Vṛtṭiḥ, welche dieses Sūtram ziemlich ausführlich erklärt. Überdies enthalten beide Teile neben den Zitaten aus dem Sūtram und der Vṛtṭiḥ noch eine Anzahl von Entgegnungen auf die von Uddyotakara vorgebrachten Angriffe, welche augenscheinlich ebenfalls aus buddhistischen Schriften stammen, aber nicht dem Sūtram und der Vṛtṭiḥ selbst angehören können, also offenbar aus Kommentaren zu diesen beiden genommen sind.¹ Im übrigen ist die Polemik Uddyotakaras derart auf Äußerlich-

¹ Von diesen Entgegnungen berücksichtigte ich im folgenden nur solche, die Uddyotakara unverkennbar aus gegnerischen Werken genommen hat. Wenn man auch jene hinzufügen wollte, von denen sich das wahrscheinlich machen läßt,

keiten gerichtet, daß sie, abgesehen von den eigentlichen Zitaten, kaum etwas zur Erkenntnis des bekämpften Werkes beiträgt.

Gehen wir nun zunächst den ersten Teil genauer durch, so ergibt sich folgende Ausbeute. Nachdem Uddyotakara S. 150, 7 die Definition angeführt hat, die er widerlegen will (Fr. A I 3), zeigt er zuerst (S. 150, 8—152, 22,) daß das Wort *svaparapakṣayoḥ* keinen brauchbaren Sinn ergibt, man mag es erklären wie man will. Dabei verweist er S. 151, 1 auf die Definition des *pakṣaḥ* (Fr. A I 6) und bringt S. 152, 10 unter der Bezeichnung Sūtram ein Zitat (Fr. A I 4), das er mit den Worten der Definition des *vādaḥ* in Beziehung setzt und das also offenbar im Vādaividhānam auf die Definition des *vādaḥ* folgte. Darauf erklärt er (S. 152, 23—153, 20), daß bei dem Worte *svaparapakṣayoḥ* die Zusammensetzung nicht am Platze sei. In diesem Zusammenhang führt er eine Definition der *pratijñā* an (Fr. A I 5), welche wir daher unbedenklich dem Vādaividhānam, und zwar dem Sūtram zuschreiben dürfen. Dann stellt er die Behauptung auf (S. 153, 21—155, 1), daß *svaparapakṣayoḥ* mit dem folgenden Worte *siddhyasiddhyartham* zu einem Kompositum vereinigt werden müßte und widerlegt drei Einwände gegen diese Behauptung (S. 153, 24; Fr. A II 2, S. 154, 9; Fr. A II 3, S. 154, 15; Fr. A II 4). Diese Einwände stammen augenscheinlich aus Kommentaren zum Vādaividhānam, und zwar aus drei verschiedenen Werken, wie die Ausdrucksweise *kecit . . . anye . . . apare* zeigt. Es folgt die Besprechung des Wortes *siddhyasiddhyartham* (S. 155, 2—156, 11), wobei er nachzuweisen sucht, daß jede Auffassung von *siddhiḥ* und *asiddhiḥ* auf Schwierigkeiten stößt. In diesem Zusammenhang verweist er S. 155, 9 auf die Erklärung dieser Worte in der *Vṛttih*, die später noch mehrmals erwähnt wird, (Fr. A I 3 b) und zitiert S. 156, 4 mit den Worten *apare tu . . . varṇayanti* eine zweite davon abweichende Erklärung (Fr. A II 5), welche also wiederum aus einem Kommentar zum Vādaividhānam genommen sein dürfte. Anschließend daran bringt er drei verschiedene Auffassungen des Wortes *arthah* zur Sprache (S. 156, 14—157, 11). Die erste (S. 156, 14—157, 1), welche die Auffassung

dann ließe sich natürlich das Material bedeutend vermehren. Es kommt aber zunächst vor allem darauf an, eine sichere Grundlage zu schaffen, und außerdem stehen die betreffenden Werke für uns hier in zweiter Reihe.

der Vṛttih ist (vgl. S. 159, 21), widerlegt er durch den Hinweis, daß sie sich mit der bereits erwähnten ebenfalls aus der Vṛttih genommenen Erklärung der Wörter *siddhiḥ* und *asiddhiḥ* nicht in Einklang bringen läßt. Die Widerlegung der zweiten Auffassung (S. 157, 1–5) enthält nichts von Bedeutung. Dagegen ist die Widerlegung der dritten Auffassung (S. 157, 5–11) bemerkenswert, weil sie in einer Erwiderung des Gegners ein Zitat enthält (S. 157, 8; Fr. A II 7). Da nämlich diese Auffassung von der der Vṛttih verschieden ist und Uddyotakara außerdem zwei Zeilen vorher von *granthakārahāsyakārau* gesprochen hat, scheint hier ein Zitat aus einem Vādavidhānabhāṣyam vorzuliegen. Den Abschluß bildet eine kurze Zurückweisung der letzten beiden Wörter der Definition *vacanaṃ vādah*, (S. 157, 11–15), die nach Uddyotakaras Meinung einen Widerspruch zu einer Behauptung enthalten, die der Gegner bei der Widerlegung der Nyāyadefinition des *hetuḥ* aufgestellt hat und die an dieser Stelle S. 157, 12 wiedergegeben wird (Fr. A I 11). Damit ist der erste Teil zu Ende.

Der zweite Teil ist bedeutend kürzer, aber doch sehr inhaltsreich, da Uddyotakara in ihm eine ganze Reihe von Zitaten aus der Vṛttih anführt, die zwar nicht unmittelbar aneinander anschließen, aber allem Anschein nach in der ursprünglichen Reihenfolge stehen. Das erste dieser Zitate (S. 157, 17; Fr. A I 3 a) stammt aus der Erklärung des Wortes *scaparapakṣayoh* und enthält einen Teil der Auflösung des Kompositums. Das unmittelbar darauffolgende Zitat (S. 157, 18; Fr. A II 1), welches augenscheinlich diese Auflösung gegen fremde Einwände verteidigt, muß aus einem Kommentar genommen sein. Es folgt in mehreren Teilen die bereits im ersten Teil erwähnte Erläuterung der Wörter *siddhiḥ* und *asiddhiḥ* (S. 157, 23. 158, 12. 18. 20; Fr. A I 3 b). Dazwischen eingestreut (S. 158, 2–6) steht noch einmal das Sūtram, das bereits S. 152, 10 zitiert worden war (Fr. A I 4), und etwas später (S. 158, 19) ein Satz, der offenbar aus dem Anfang der Vṛttih stammt und nach Uddyotakara mit der hier gegebenen Erläuterung im Widerspruch steht (Fr. A I 1). Ob der nächste Satz Uddyotakaras (S. 158, 21) ein wörtliches Zitat enthält, ist fraglich. Jedenfalls zeigen aber die Worte *praśnikāḥ pratyāyyāḥ* (Fr. A I 3 c), durch welchen Gedanken das nächste Zitat mit dem vorhergehenden verbunden war. Dieses Zitat, das noch

in derselben Zeile folgt (S. 158, 22; Fr. A I 3 d), gibt Uddyotakara den Anlaß zu einer etwas längeren Auseinandersetzung, in deren Verlauf er zunächst einen Satz anführt, der offenbar aus einem Kommentar genommen ist (S. 158, 25; Fr. A II 6), während er an einer zweiten Stelle, wenn auch vielleicht nicht wörtlich, einen wichtigen Satz aus dem Vāḍavidhānam selbst bringt, sei es nun aus dem Sūtram oder aus der Vṛtīḥ (S. 159, 11; Fr. A I 2). Es folgen zwei weitere Zitate aus der Vṛtīḥ (S. 159, 18 und 159, 21), von denen das erste noch zur Erklärung des Wortes *siddhiḥ* gehört und die Ausdrucksweise des Sūtram rechtfertigt (Fr. A I 3 e), das zweite dagegen das Wort *arthah* erklärt (Fr. A I 3 f). Im nächsten Absatz (S. 160, 1–9) bekämpft Uddyotakara die gegnerische Auffassung des Wortes *adhikaraṇam*, der Wortlaut ist aber derart, daß sich nichts mit einiger Sicherheit als Zitat ansprechen läßt. Schließlich zitiert er noch einen Einwand, der in der Vṛtīḥ vorgebracht und widerlegt wurde (S. 160, 9; Fr. A I 3 g). Damit ist auch der zweite Teil erledigt.

Bei den übrigen Abschnitten können wir uns bedeutend kürzer fassen, da in ihnen, von den wenigen wörtlichen Zitaten abgesehen, die Polemik Uddyotakaras entweder nur auf Äußerlichkeiten gerichtet oder zumindest derart ist, daß sich aus ihr nichts Sicheres für das Vāḍavidhānam gewinnen läßt. Es enthält also die Widerlegung der Definition des *pakṣah* neben dieser Definition selbst (S. 113, 6; Fr. A I 6) eine Definition des *dūṣaṇam*, und zwar dieselbe, auf die auch im Abschnitt über den *vādaḥ* S. 151, 13–16 angespielt wird, (S. 115, 1; Fr. A I 9) und ein Zitat aus einer Widerlegung der Nyāyadefinition des *hetuḥ* (S. 115, 14; Fr. A I 10). Im Abschnitt über den *hetuḥ* finden wir neben der Definition des *hetuḥ* (S. 125, 8; Fr. A I 7) die dazugehörige Erklärung der Vṛtīḥ (S. 126, 16. 127, 5. 9. 11; Fr. A I 7 a) und ein Zitat, das mit den Worten *yad api hetuvārttikaṃ bruvānenoktam* eingeleitet ist und das daher aus einem Kommentar zum Vāḍavidhānam stammt (S. 128, 17; Fr. A II 9).¹ Die Widerlegung der Definition des

¹ Wie die Schlußworte dieses Abschnittes S. 129, 8–10 zeigen, enthält dieses Zitat keine eigene Definition des *hetuḥ*, sondern gehört noch zur Widerlegung der Definition des Vāḍavidhānam. Tatsächlich schließt es sich auch an die Erklärung der Vṛtīḥ an, denn es besagt: Da in dieser Erklärung alle drei Merkmale des *hetuḥ*

dr̥stāntah schließlich enthält neben dieser Definition (S. 136, 21; Fr. A 8) nur einen Hinweis auf die Definition des *pakṣah* (S. 136, 22; Fr. A I 6). Das ist also das Material, aus dem wir versuchen müssen, eine Vorstellung vom Vādavidhānam zu gewinnen.

Vor allem haben wir gesehen, daß das Vādavidhānam aus einem Sūtratext und einer Vṛttiḥ bestand, die wir beide Vasubandhu zuschreiben dürfen. Denn Uddyotakara, der in dieser Hinsicht sehr genau ist und die Verwendung verschiedener Quellen regelmäßig vermerkt, behandelt Sūtram und Vṛttiḥ als eine zusammengehörige Einheit. Besonders deutlich ist das an Stellen wie S. 155, 7–9, wo er eine Auffassung der Worte des Sūtram für unhaltbar erklärt, weil sie dem folgenden widerspreche, und als „folgendes“ einen Satz der Vṛttiḥ anführt. Aus dem Anfang des Werkes, und zwar wohl aus der Vṛttiḥ, stammt das Zitat S. 158, 19 (Fr. A I 1). Vasubandhu scheint also, einem weitverbreiteten Brauch folgend, zuerst *saṃbandhah*, *abhidheyaṃ* und *prayojanam* seines Werkes erörtert zu haben. An zweite Stelle müssen wir den Satz S. 159, 11 rücken (Fr. A I 2), der zwar, wie gesagt, vielleicht kein wörtliches Zitat enthält, aber jedenfalls die Lehre des Vādavidhānam wiedergibt. Aus ihm sehen wir, daß Vasubandhu nur eine Form der *kathā* anerkannte, nämlich den *vādah*, während er *jalpah* und *vitandā* ablehnte.¹ Damit tritt der *vādah* als einziger Gegenstand des Werkes in den Vordergrund. Seine Definition ist erhalten (S. 150, 7 usw.; Fr. A I 3) und die dazugehörigen

aufgezählt sind und dadurch die Verwendung zweier oder eines Merkmals zurückgewiesen ist, ist unter den sieben möglichen Bestimmungen des *hetuḥ* nur die eine als richtig zu betrachten, welche alle drei Merkmale enthält. Das Zitat stammt also aus einem Kommentar zum Vādavidhānam. Damit ist aber auch gegeben, daß es von einem anderen Verfasser stammt, als von Vasubandhu, und es ist daher nur natürlich, daß Uddyotakara dies wie in den meisten Fällen durch die einleitenden Worte zum Ausdruck bringt. Dagegen wäre es nicht einzusehen, warum er hier, wie Randle meint (a. a. O. S. 24 A u. S. 41 A), gegen seinen sonstigen Brauch darauf hinweisen sollte, daß er dieses Zitat bereits früher angeführt hat, abgesehen davon, daß dies nicht im Vārttikam zum *hetuḥ*-Sūtram, sondern im Vārttikam zum *anumāna*-Sūtram geschehen ist (S. 56, 19), und daß er daher vom *anumānavārttikam* sprechen müßte.

¹ Es wäre daher möglich, daß die Polemik S. 163, 3 *dūṣaṇamātraṃ vitandā* aus dem Vādavidhānam stammt.

Fragmente der *Vṛttih* sind so zahlreich, daß Vasubandhus eigene Auffassung der Definition in allen wesentlichen Zügen feststeht.¹ Nach dieser Definition ist der Gegenstand des *vādaḥ* das Beweisen der eigenen und das Widerlegen der gegnerischen Behauptung. Der *vādaḥ* gliedert sich also, wie Vasubandhu bei der Erklärung des Wortes *arthah* selber sagt (S. 159, 21; Fr. A I 3f), in *sādhanam* und *sādhanābhāsaḥ* und in *dūṣaṇam* und *dūṣaṇābhāsaḥ*. Und dem entspricht auch das Sūtram, welches nach dem Zeugnis Uddyotakaras auf die Definition des *vādaḥ* folgte (S. 152, 10 usw.; Fr. A I 4) und welches den *vādaḥ* in die beiden Gruppen *sādhanam* und *dūṣaṇam* teilt.² Damit ist der Inhalt und die Disposition des *Vādaividhānam* in den Grundzügen erkannt: Vasubandhu beweist zunächst, daß es nur eine Form der *kathā* gibt, nämlich den *vādaḥ*; diesen gliedert er in zwei Teile, in *sādhanam* und *sādhanābhāsaḥ* und *dūṣaṇam* und *dūṣaṇābhāsaḥ*; die Darstellung dieser beiden Teile bildet den Hauptinhalt seines Werkes.

Aus diesem Hauptteil selbst ist uns nur sehr dürftiges Material erhalten, nämlich die Definitionen der *pratijñā* (Fr. A I 5), des *pakṣaḥ* (Fr. A I 6), des *hetuḥ* (Fr. A I 7), des *drṣṭāntaḥ* (Fr. A I 8) und des *dūṣaṇam* (Fr. A I 9) aus dem Sūtram, und ein kurzer Satz aus der *Vṛttih*, welcher die Definition des *hetuḥ* erklärt (Fr. A I 7a). Trotzdem lassen sich daraus einige charakteristische Züge der Lehre des *Vādaividhānam* erschließen, wie wir später bei der Besprechung der Fragmente des *Vādaividhiḥ* sehen werden. Hier mag unterdessen nur noch folgendes bemerkt werden. Uddyotakara erwähnt bei zwei Zitaten (Fr. A I 10—11), daß sie aus einer Polemik gegen die *Nyāyade*fini-tion des *hetuḥ* stammen. Er bezeugt also ausdrücklich, daß im *Vādaividhānam* Polemik gegen den *Nyāyāḥ* enthalten war. Es liegt daher nahe, anzunehmen, daß in

¹ Beachtenswert ist das Zitat S. 160, 9 (Fr. A I 3g), weil es beweist, daß die Darstellung der *Vṛttih* ziemlich ausführlich war.

² Das Sūtram ist in der Form, in der es Uddyotakara bringt, vollständig und der Sinn ist vollkommen klar: „Diese beiden (*siddhyasiddhī*) erfolgen durch *sādhanam* und *dūṣaṇam*“. Die Stelle der *Tātparyāṭikā* (S. 319, 9), in der Randle (a. a. O., S. 56) das vollständige Sūtram zu finden glaubt, halte ich für verdorben. Jedenfalls vermag ich nicht einzusehen, wie sie als vollständige Form des Sūtram erklärt werden soll.

den Abschnitten des Nyāyavārttikam, in welchen gegnerische Angriffe wiedergegeben und zurückgewiesen werden, auch Argumente aus dem Vādaividhānam zu finden sind, um so mehr als Uddyotakara ja auch bei der Bekämpfung der gegnerischen Lehren das Vādaividhānam in den Vordergrund stellt. Und wirklich erweist sich diese Annahme als berechtigt. Betrachten wir z. B., da gerade Polemik des Vādaividhānam gegen die Nyāyadefinition des *hetuḥ* bezeugt ist, den Abschnitt des Nyāyavārttikam, der die Angriffe gegen diese Definition und ihre Widerlegung enthält, also S. 120, 6—121, 24.

In diesem Abschnitt führt Uddyotakara zunächst mit den Worten *ity eke* folgende Einwände an: Erstens (S. 120, 6), wenn die Ähnlichkeit mit dem Beispiel dasjenige ist, was das zu Beweisende beweist, so ist das Wort *sādhyasādhanam* überflüssig und das Sūtram hat zu lauten, *udāharāṇasādharṃyaṃ hetuḥ*; zweitens (S. 120, 8), wenn das Wort *sādhyasādhanam* trotzdem als Bestimmung zu dem Wort *udāharāṇasādharṃyaṃ* hinzugesetzt wird, so darf dieses nicht im Ablativ stehen, da Bestimmung und Bestimmtes nicht durch den Ablativ miteinander verbunden werden können. Mit den Worten *anye tu* (S. 120, 10) folgt an dritter Stelle ein anderer Grund gegen die Verwendung des Ablativs: Der Ablativ kann nur stehen, wenn von verschiedenen Dingen die Rede ist, aber nicht, wenn zwei Wörter dasselbe ausdrücken. Ein vierter Einwand lautet (S. 120, 14): Das Sūtram sollte wie die übrigen Sūtren, unter denen es steht, einen Teil (*avayavaḥ*) der Beweisführung (*sādhanavākyaṃ*) definieren, und zwar die Begründung, in Wirklichkeit definiert es jedoch die Sache, auf der die Begründung beruht (*arthātmaḥ hetuḥ*); diese Sache kann aber unmöglich neben die Behauptung (*pratijñā*) usw. als Teil der Beweisführung treten. Dann beginnt Uddyotakara mit seiner Erwiderung (S. 120, 18) und widerlegt zuerst den letzten Einwand, indem er im Sūtram das Wort *vacanam* ergänzt. Dabei erwähnt er einen fünften Einwand (S. 120, 21), welcher sich gegen diese Auffassung des Sūtram richtet und folgendermaßen lautet: Wenn man sagt, daß zum Sūtram *vacanam* zu ergänzen ist, dann bildet das Wort *sādhyasādhanam* eine Bestimmung zu *vacanam*; das ist aber nicht am Platz, weil es der Gegenstand ist, der diese Bestimmung erfordert, und nicht der

sprachliche Ausdruck.¹ Es folgt die Widerlegung dieses Einwandes (S. 120, 24) und anschließend daran die des dritten Einwandes (S. 121, 9). Den Abschluß bildet die Zurückweisung eines sechsten Einwandes (S. 121, 15), in dem der Gegner verlangt, daß, wenn man schon das Wort *vacanam* ergänzt, an die Stelle des Ablativs der Genetiv zu treten hätte. Den ersten und zweiten Einwand berücksichtigt Uddyotakara in seiner Entgegnung nicht.

Nun gilt es, die Frage zu beantworten, wer die Gegner sind, deren Einwände Uddyotakara in diesem Abschnitt zurückweist. Vācaspatimīśra nennt Dignāga und führt einige Verse aus dem Pramāṇasamuccayaḥ an. Das ist aber noch nicht entscheidend, denn Vācaspatimīśra ist in der Heranziehung buddhistischer Quellen ziemlich oberflächlich und es unterlaufen ihm manchmal auch schwere Fehler.² Außerdem macht es bedenklich, daß er nur Dignāga nennt und sich um die Unterscheidung zweier Quellen bei Uddyotakara nicht viel kümmert. Es ist daher am sichersten, den betreffenden Abschnitt des Pramāṇasamuccayaḥ selbst mit der Darstellung Uddyotakaras zu vergleichen.³ Dabei läßt sich, soviel ich sehe, zum ersten Einwand bei Uddyotakara keine Entsprechung im Pramāṇasamuccayaḥ nachweisen. Dem zweiten Einwand entspricht eine Bemerkung Dignāgas in der Vṛtṭiḥ zu Vers 36a (fol. 57a 2 = fol. 139b 4). Zum dritten Einwand fehlt wiederum eine Entsprechung. Der vierte Einwand stimmt im wesentlichen mit Dignāgas Vṛtṭiḥ zum ersten Teil des Verses 36a überein (fol. 56b 6 = fol. 139b 2), aber die Ausdrucksweise Dignāgas ist vollkommen verschieden. Der Gedanke des fünften Einwandes findet sich bei Dignāga in der Vṛtṭiḥ zu Vers 39a (fol. 57b 7 = fol. 140b 3), von der eigentümlichen Ausdrucksweise im Nyāyavārttikam, die Uddyotakara offenbar aus seiner Quelle übernommen hat, fehlt jedoch jede Spur. Der sechste Einwand schließlich hat eine Entsprechung in Vers 38b. Wir finden also eine Anzahl von Übereinstimmungen neben

¹ Das ist die wahrscheinlichste Auffassung dieses Einwandes, vgl. Randle, a. a. O. S. 38.

² So schreibt er z. B. die *anumāna*-Definition des Vādaividhiḥ Dignāga zu (Tātp. ṭ., S. 189, 10, 23. Vgl. Randle, S. 22).

³ Vgl. den Anhang.

mehreren Verschiedenheiten. Es fragt sich nur, ob diese Übereinstimmungen hinreichen, den Pramāṇasamuccayaḥ als Quelle Uddyotakaras zu bestimmen. Ich glaube, nein. Daß andere buddhistische Werke ähnliche Argumente enthalten haben, wie der Pramāṇasamuccayaḥ, ist ohne weiteres möglich, wenn man bedenkt, wie sich in Indien dieselben Argumente oft jahrhundertlang von einem Autor auf den anderen vererben. Nehmen wir dagegen an, daß der Pramāṇasamuccayaḥ eine der beiden Quellen Uddyotakaras war, so finden wir in beiden Fällen wenigstens einen Einwand, der sich im Pramāṇasamuccayaḥ nicht nachweisen läßt. Wir müßten also voraussetzen, daß Uddyotakaras Angaben ungenau sind. Ferner wären wir zu der Annahme genötigt, daß er nicht nur den Gedankengang Dignāgas sehr mangelhaft wiedergibt, sondern auch die Ausdrucksweise vollkommen geändert hat, während er sich sonst, soweit wir bisher sehen können, in ziemlich weitem Umfang an die Ausdrucksweise seiner Quellen anschließt.¹ Schließlich müßten wir uns mit der Tatsache abfinden, daß er, um Widersprüche des Gegners nachzuweisen, zweimal Sätze des Vādaividhānam anführt (S. 121, 6 = Fr. A I 3 und S. 121, 14 = Fr. A I 7), aber keinen einzigen Satz Dignāgas. Bedenken wir nun, daß eine Widerlegung der Nyāyadefinition des *hetuḥ* für das Vādaividhānam bezeugt ist, daß beide daraus zitierten Fragmente sich leicht einem dem Pramāṇasamuccayaḥ ähnlichen Gedankengang einfügen (Fr. A I 11 = Pr. sam. III 36b [?]; Fr. A I 10 = Pr. sam. III 39, b), also gut zu den von Uddyotakara angeführten Einwänden passen, schließlich, daß Uddyotakara bei der Widerlegung des fünften und des dritten Einwandes, die aus der zweiten Quelle stammen, je einen Satz aus dem Vādaividhānam anführt (Fr. A I 3 und A I 7), so können wir mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit die zweite Quelle Uddyotakaras mit dem Vādaividhānam gleichsetzen.

Zuletzt noch einige Bemerkungen über die Kommentare zum Vādaividhānam. Wie wir bei der Besprechung der betreffenden Abschnitte des Nyāyavārttikam gesehen haben, bringt Uddyotakara mehrmals Sätze, die nur aus Kommentaren zum Vādaividhānam stammen

¹ Vgl. z. B. die Widerlegung der Apohalehre S. 320, 3ff. = Pr. sam. V 2ff.

können. Und zwar muß es wenigstens drei solche Werke gegeben haben, wie der Abschnitt S. 153, 21—155, 1 zeigt, wo Uddyotakara zu einem von ihm vorgebrachten Einwand drei Entgegnungen aus drei verschiedenen Quellen anführt. Tatsächlich lassen sich auch aus den Angaben des Nyāyavārttikam die Namen dreier Kommentare erkennen. S. 117, 1 nennt Uddyotakara selber ausdrücklich eine Vādavidhānaṭikā. Die Bemerkung S. 128, 17 *yad api hetuvārttikaṃ bruvāṇenoktam* weist offenbar auf einen Abschnitt eines Werkes hin, das den Namen Vādavidhānavārttikam führte.¹ S. 157, 8 scheint schließlich, wie wir früher bereits gezeigt haben, ein Zitat aus einem Vādavidhānabhāṣyam vorzuliegen. Genauer läßt sich allerdings über keines dieser Werke sagen. Höchstens von der Vādavidhānaṭikā läßt sich vermuten, daß sie ein Werk Dignāgas war. Dabei ist es von geringerer Bedeutung, daß nach dem von Uddyotakara angeführten Fragmente (Fr. A II 8) in der Vādavidhānaṭikā zum *pakṣa*-Sūtram des Vādavidhānam das Wort *svayam* hinzugefügt war. Denn wenn auch, soviel wir derzeit wissen, Dignāga derjenige war, der als erster das Wort *svayam* in die Definition des *pakṣaḥ* aufnahm, so läßt sich doch dagegen sagen, daß die Erklärung dieses Wortes, die Uddyotakara aus der Vādavidhānaṭikā anführt, von der Erklärung Dignāgas im Nyāyamukham und in der Pramāṇasamuccayavṛttiḥ (Fr. C 4) verschieden ist. Und wenn es auch möglich ist, daß Dignāga zu verschiedenen Zeiten dieses Wort verschieden erklärt hat, so verliert doch das Argument dadurch an Beweiskraft. Wichtiger erscheint mir vielmehr folgende Erwägung. Uddyotakara stellt im vorliegenden Abschnitt (S. 116, 7—117, 9) der Definition des *pakṣaḥ* durch Dignāga im Nyāyamukham (Fr. C 3) die Definition des Vādavidhānam (Fr. A I 6) gegenüber, indem er bemerkt, daß der Zusatz *viruddhārthānirākṛtaḥ* entweder in beiden Definitionen durch das Wort *īpsitaḥ* oder *iṣṭaḥ* überflüssig gemacht sei, oder daß er in beiden Definitionen stehen müsse. Der Einwand ist berechtigt, aber es ist dies das einzige Mal in den besprochenen Abschnitten des Nyāyavārttikam, daß Uddyotakara zur Widerlegung eines Gegners einen Widerspruch zweier verschiedener Quellen benützt. Ferner widerlegt er nach einer

¹ Der Ausdruck *sahavārttikam* am Schlusse des Abschnittes über den *vādaḥ* (S. 160, 15) kann dagegen nur auf die Vṛttiḥ bezogen werden.

allgemeinen Zurückweisung des Wortes *svayam* die beiden Erklärungen des Wortes in der Vādaividhānaṭīka (Fr. A II 8) und im Nyāyamukham (Fr. C 4). So selbstverständlich es nun ist, daß er bei der Bekämpfung der Definition Dignāgas die dazugehörige Erklärung Dignāgas berücksichtigt, so wenig ist es zu verstehen, daß er daneben die Erklärung eines ganz anderen Werkes heranzieht, das noch dazu sonst in diesen Abschnitten gar keine Rolle spielt. Beides erklärt sich sofort, wenn wir Dignāga als Verfasser der Vādaividhānaṭīkā annehmen. In diesem Falle handelte es sich für Uddyotakara überhaupt nicht darum, der Definition des Nyāyamukham die Definition des Vādaividhānasūtram gegenüberzustellen, sondern die von Dignāga in der Vādaividhānaṭīkā anerkannte Form dieser Definition, und er konnte mit vollem Rechte fragen, warum Dignāga, wenn er schon das Wort *svayam* hinzusetzte, die Hinzufügung von *viruddhārthānirākṛtaḥ* für überflüssig hielt, während er doch im Nyāyamukham diesen Zusatz aufnahm.¹ Außerdem ist es dann vollkommen verständlich, daß Uddyotakara, nachdem er bei diesem Wort die Vādaividhānaṭīkā dem Nyāyamukham gegenübergestellt hatte, auch bei dem Worte *svayam* die Auffassung der Vādaividhānaṭīkā neben der Erklärung des Nyāyamukham berücksichtigte. Gegen die Verfasserschaft Dignāgas ließe sich allenfalls geltend machen, daß die Bezeichnung Ṭīkā auf ein späteres Werk hinweist, jünger als das Bhāṣyam und das Vārttikam, und daß dies gegen Dignāga den persönlichen Schüler Vasubandhu spricht. Aber abgesehen davon, daß dieser Schluß nicht zwingend ist, erscheint mir die persönliche Schülerschaft Dignāgas sehr fraglich. Entscheidend ist dafür die bereits von mehreren Seiten angeführte Stelle der Pramāṇasamuççayavṛttiḥ fol. 16 a 6 = fol. 99 b 5 zu Vers I 13, in der Dignāga erklärt, daß der Vādaividhiḥ nicht von Vasubandhu stammen könne, weil er fehlerhafte Lehren enthalte.² So spricht niemand vom Werke eines Lehrers, dessen persönlicher Schüler er war. Die Stelle

¹ Aus diesem Verfahren Dignāgas in der Vādaividhānaṭīkā ließe sich vielleicht auch das eigentümliche Verhalten Śāṅkarasvāmī im Nyāyapraveśakasūtram verstehen, der nur das Wort *svayam* in die Definition des *pakṣaḥ* aufnimmt und *pakṣādyaviruddhaḥ* nur als *vākyaśeṣaḥ* hinzufügt.

² Vgl. G. Tucci, Indian Historical Quarterly, Vol. IV, p. 636.

macht viel eher wahrscheinlich, daß Dignāga geraume Zeit später lebte als Vasubandhu. Jedenfalls aber fällt dieses persönliche Zeugnis Dignāgas mehr ins Gewicht als die verschiedenen späteren Überlieferungen, die ihn zum Schüler Vasubandhus machen, Überlieferungen, deren Fehlerhaftigkeit wir auf Schritt und Tritt beobachten können. Zusammenfassend können wir also sagen, daß es sich bis zu einem gewissen Grad wahrscheinlich machen läßt, daß die *Vādaividhāṅgikā* ein Werk Dignāgas war. Von Sicherheit kann allerdings keine Rede sein.

Wenden wir uns nun dem *Vādaividhiḥ* zu, so können wir uns bedeutend kürzer fassen, da wir es hier nur mit dem Material des *Nyāyavārttikam* zu tun haben, während eine ausführlichere Behandlung des *Vādaividhiḥ* vor allem ein umfassendes Heranziehen der entsprechenden Abschnitte des *Pramāṇasamuccayaḥ* erfordern würde. Außerdem ist auch das Material des *Nyāyavārttikam* für den *Vādaividhiḥ* geringer als für das *Vādaividhānam*. Von den Abschnitten, welche sich mit dem *Vādaividhiḥ* beschäftigen, enthält nämlich der erste (S. 40, 16—41, 18) nur die Definition der sinnlichen Wahrnehmung (S. 40, 16; Fr. B 1). Der zweite (S. 54, 1—55, 10) die Definition der Schlußfolgerung (S. 54, 1; Fr. B 2), des *hetuḥ* (S. 55, 7; Fr. B 5) und das zur Definition des *hetuḥ* gehörige Beispiel (S. 55, 10; Fr. B 6). Im dritten Abschnitt (S. 115, 19—116, 7; 117, 20—118, 12) finden wir die Definitionen des *pakṣaḥ* (S. 115, 19; Fr. B 4) und der *pratijñā* (S. 117, 20; Fr. B 3). Im vierten (S. 131, 20—134, 4) die Definition des *hetuḥ* (S. 131, 20; Fr. B 5) und drei weitere Fragmente aus der Besprechung des *hetuḥ* (S. 132, 20; Fr. B 6. S. 133, 3; Fr. B 7. S. 133, 20; Fr. B 8). Der fünfte Abschnitt schließlich (S. 137, 3—4) besteht nur aus einem kurzen Hinweis auf die Definition des *dr̥ṣṭāntaḥ* (S. 137, 3; Fr. B 9). Immerhin läßt sich aber auch aus diesem geringen Material einiges über die Beschaffenheit des *Vādaividhiḥ* erschließen.

Vor allem ist zu beachten, daß in diesen Abschnitten nirgends zwischen *Sūtram* und *Vṛttiḥ* unterschieden wird; daß nirgends von einem Kommentar die Rede ist. Wenn Uddyotakara einmal vereinzelt eine Definition *Sūtram* nennt (S. 41, 13), so scheint in diesem Fall eine ungenaue Ausdrucksweise vorzuliegen. Der *Vādaividhiḥ* war also offenbar kein *Sūtratext* mit einem Kommentar wie das *Vādaividhānam*,

sondern ein einheitliches Werk. Dazu stimmt, daß die aus ihm genommenen Definitionen nicht die gedrängte Kürze aufweisen wie die Definitionen des Vādavidhānam, und die Fragmente, welche aus dem Abschnitt über den *hetuḥ* zitiert werden (Fr. B 5—8), zeigen, daß manche Fragen auch mit einer gewissen Breite behandelt waren. Was ferner die Anordnung des Stoffes und den Inhalt des Werkes betrifft, so verdient folgendes hervorgehoben zu werden. Während in den Abschnitten, welche sich mit dem *pakṣah*, *hetuḥ* und *drṣṭāntah* beschäftigen, immer neben den Definitionen des Vādavidhiḥ und Dignāgas eine Definition des Vādavidhānam steht, fehlt diese Definition in den Abschnitten über die sinnliche Wahrnehmung und die Schlußfolgerung. Das ist um so auffälliger, als das Vādavidhānam bei Uddyotakara sonst immer die erste Stelle einnimmt, und läßt sich meiner Meinung nach nur dadurch erklären, daß solche Definitionen im Vādavidhānam überhaupt nicht vorhanden waren, d. h. daß in diesem Werke die sinnliche Wahrnehmung und die Schlußfolgerung überhaupt nicht behandelt wurden. In der Tat läßt sich auch innerhalb der klaren und zielbewußten Disposition, die wir für das Vādavidhānam erschlossen haben, schwer ein Platz für die Lehre von den Erkenntnismitteln finden. Vor allem müssen wir jedoch folgendes beachten. Die Definitionen des *hetuḥ* und *drṣṭāntah* im Vādavidhiḥ enthalten beide Zusätze, welche hervorheben, daß es sich um sprachliche Formulierungen handelt, Zusätze, die in den entsprechenden Definitionen des Vādavidhānam fehlen. Dadurch treten diese Definitionen aber in Beziehung zur Definition der Schlußfolgerung. Denn die Bedeutung dieser Zusätze liegt darin, daß dadurch die Teile der Beweisführung, *pratijñā*, *hetuḥ* und *drṣṭāntah* als sprachlicher Ausdruck der Schlußfolgerung zur Belehrung anderer (*parārthānumānam*) der eigentlichen Schlußfolgerung als dem eigenen Erkenntnisvorgang (*svārthānumānam*) gegenübergestellt werden. Und daß diese Gegenüberstellung von Vasubandhu wirklich beabsichtigt war, läßt sich daraus ersehen, daß in der Definition der Schlußfolgerung ausdrücklich ihr Wesen als Erkenntnisvorgang betont wird. Wir sehen also, daß im Vādavidhiḥ, welcher eine Definition der Schlußfolgerung enthält, auch bei den Definitionen der Teile der Beweisführung darauf Rücksicht genommen war, und dürfen daher

schließen, daß im Vādaividhānam, wo eine solche Berücksichtigung fehlte, auch keine Definition der Schlußfolgerung enthalten war.¹ Daraus ergeben sich aber wichtige Erkenntnisse. Das Vādaividhānam war ein reines Vāda-Lehrbuch. In ihm hatte Vasubandhu die Lehre vom Beweis und von der Widerlegung als das Wesentliche in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt und alle übrigen Kategorien der älteren Vāda-Handbücher beiseite geschoben, allerdings damit auch die Lehre von den Erkenntnismitteln. Im Vādaividhiḥ, einem augenscheinlich jüngeren Werk, hat er sie dann in Erkenntnis ihrer grundlegenden Bedeutung wieder aufgenommen und dabei die Schlußfolgerung und den Beweis auf Grund ihrer Wesensverwandtschaft als *svārtha-* und *parārthānumānam* miteinander in Verbindung gebracht — wenn er vielleicht auch noch nicht diese Ausdrücke verwendete² —, eine Verbindung, die dauernd in Geltung geblieben ist. Damit war ein wichtiger Schritt getan. Denn während die Erkenntnismittel in den älteren Vāda-Handbüchern als Kategorien neben anderen Kategorien

¹ Dadurch wird auch verständlich, wieso Uddyotakara dazukam, im Abschnitt über die Schlußfolgerung nach der Definition des Vādaividhiḥ und des Pramāṇasamuccayaḥ S. 56, 19 den Satz aus dem Vādaividhānavārttikam anzuführen, den er auch später im Abschnitt über den *hetuḥ* zitiert (Fr. A II 9): Da im Vādaividhānam keine Definition der Schlußfolgerung zu finden war, suchte er nach einem Ersatz. Aus dem Pramāṇasamuccayaḥ, wo ebenfalls eine ausdrückliche Definition des *svārthānumānam* fehlt, hatte er einen Vers genommen, der eigentlich eine Definition der Merkmale des Grundes enthält (Fr. C 2). Beim Vādaividhānam war aber auch das unmöglich, weil hier die Definition des *hetuḥ* infolge ihrer übermäßigen Kürze nicht einmal das dreifache Merkmal des Grundes deutlich ausdrückte. So griff er denn zu dem Satz des Vārttikam, in dem wenigstens der *trilakṣaṇo hetuḥ* ausdrücklich genannt war.

² Daß Dignāga bei der Besprechung des *parārthānumānam* ein Tarkaśāstram zitiert (Pr. sam. vrt., fol. 44 a 7 = fol. 126 b 1; vgl. G. Tucci, Buddhist Logic before Dinnāga, S. 474 und 486), beweist noch nicht, daß dort diese Unterscheidung bekannt war. Mir scheint vielmehr gerade aus diesem Zitat das Gegenteil hervorzugehen. Dieses Zitat enthält nämlich eigentlich eine Definition der *pratijñā*. Es handelt sich also offenbar um einen jener Fälle, wie er in Uddyotakaras Vārttikam zum *anumāna*-Sūtram vorliegt (vgl. die vorhergehende Anmerkung), wo der Autor, weil er in den Werken, die er bekämpft, nichts genau Entsprechendes findet, einen ähnlichen Satz herausgreift und ihm den erforderlichen Sinn beilegt. Aber gerade das beweist, daß eben in dem betreffenden Werk nichts genau Entsprechendes, also im vorliegenden Fall keine Definition des *parārthānumānam* enthalten war.

keine ihrer Bedeutung entsprechende Darstellung gefunden hatten, wurden sie so als Grundlage aller richtigen Erkenntnis und damit auch aller Beweisführung in den Vordergrund gerückt, und es war damit der Ausgangspunkt für die erkenntnistheoretische Forschung gegeben, die sich schon in Dignāgas Pramāṇasamuccayaḥ ebenbürtig neben die Lehre vom Beweis und von der Widerlegung stellt, um sie dann bei Dharmakīrti bereits in den Hintergrund treten zu lassen. Bei dieser Auffassung wird übrigens auch verständlich, warum Uddyotakara, der für die dialektischen Kategorien mehr Interesse hat, vor allem das Vādaividhānam zitiert, während Dignāga, bei dem die erkenntnistheoretischen Fragen mehr hervortreten, sich ausschließlich gegen den Vādaividhiḥ wendet.

Was schließlich die Fragmente Dignāgas in den besprochenen Abschnitten des Nyāyavārttikam betrifft, so erübrigt sich eine genauere Besprechung, da sie fast alle aus erhaltenen Werken stammen.¹ Nur ein Zitat auf S. 131, 17, *grāhyadharmas tadaṃśena vyāpto hetuḥ*, vermag ich weder im Nyāyamukham noch im Pramāṇasamuccayaḥ nachzuweisen. Es dürfte also aus einem verlorenen Werke genommen sein. Bemerkenswert ist, daß dies dieselbe Definition ist, von der Dharmakīrti im Pramāṇavārttikam ausgeht, vgl. Pr. vārtt. I 3:

*pakṣadharmas tadaṃśena vyāpto hetus tridhauva saḥ |
avinābhāvaniyamād dhetvābhāsās tato 'pare || 3*

Ferner wäre zu bemerken, daß von den in den Abschnitten über die *pratijñā*, den *hetuḥ* und den *dr̥ṣṭāntaḥ* angeführten Fragmenten Dignāgas, die Definition des *pakṣaḥ* und eines der Prosafragmente (Fr. C 5) nur im Nyāyamukham zu finden sind, und daß auch die übrigen außer im Pramāṇasamuccayaḥ im Nyāyamukham nachgewiesen werden können. Uddyotakara dürfte also in diesen Abschnitten das Nyāyamukham vor Augen gehabt haben. Er scheint also ebenso wie bei Vasubandhu auch bei Dignāga in erster Linie das mehr dialektische Werk, das Nyāyamukham, und nur wo dieses versagte, den mehr erkenntnistheoretisch gerichteten Pramāṇasamuccayaḥ benutzt zu haben.

¹ Über die Herkunft dieser Fragmente vgl. die Zusammenstellung am Schlusse dieser Arbeit.

Zum Abschluß noch einige Worte über einen anderen Abschnitt des Nyāyavārttikam. S. 137, 22—138, 20 bekämpft Uddyotakara gegnerische Einwände gegen die zwei letzten Glieder des Beweises, welche die Nyāya-Schule annimmt, den *upanayaḥ* und das *nigamanam*. Er zitiert dabei zunächst einen kurzen Satz, dessen Herkunft ich nicht festzustellen vermag (S. 137, 24). Dann folgt eine Zeile aus dem Pramāṇasamuccayaḥ (S. 138, 9; Fr. C 8). Und schließlich bringt er noch ein größeres und zwei kleinere Prosafragmente, die offenbar aus ein und derselben Quelle stammen (S. 138; 10—14, 17, 20). Vor allem das größere Fragment zeigt bemerkenswerte Übereinstimmung mit der Polemik Dignāgas in der Pramāṇasamuccayavṛtṭiḥ, fol. 72 b 2 = fol. 156 a 4. Daneben stehen aber auch deutliche Verschiedenheiten im Gedanken und im Wortlaut. Es liegen also die gleichen Verhältnisse vor wie in dem Abschnitt, der die gegnerischen Einwände gegen die Nyāyadefinition des *hetuḥ* enthält, und ich möchte daher die Vermutung aussprechen, daß wir es hier ebenfalls mit Fragmenten aus einem Werk Vasubandhus, und zwar wahrscheinlich aus dem Vādaividhānam zu tun haben, und daß auch in diesem Falle die Argumente Vasubandhus von Dignāga übernommen und weitergebildet wurden.

Fragmente.

A. Vādaividhānam.

I. Vādaividhānasūtram und Vādaividhānavṛtṭiḥ.¹

1. (V?) Ny. vārt., S. 158, 19: *śāstrasambandham kurvānenoktam sandehaviparyayaḥpratiṣedhārthakḥ śāstrasyārambha iti.*
2. (Wortlaut fraglich) —, S. 159, 11: *trāividhyānabhyupagamāt.eka evāyaṁ kathāmārgaḥ, tasya prayojanam tattvābodho lābhādayaś ca.*
3. (S) —, S. 121, 6; 150, 7 ff.:
svaparapakṣayoḥ siddhyasiddhyartham vacanam vādah.
- 3 a. (V) —, S. 157, 17: *svasya pakṣasya.*
- 3 b. (V) —, S. 155, 9; 156, 11. 19; 157, 23; 158, 12. 18. 20:
yuktāyuktatvenādhiparāṇapratyāyanam siddhyasiddhi.

¹ S = Sūtram; V = Vṛtṭiḥ.

- 3 c. (V; Wortlaut fraglich) —, S. 158, 22: *prāśnikāḥ pratyāyāḥ.*
- 3 d. (V) —, S. 158, 22. 24; 159, 4:
prāśnikapratyāyanād eva vāḍipratyāyanam kṛtam bhaviṣyati.
- 3 e. (V) —, S. 159, 18:
*pakṣasiddhivīṣayam pratyāyanam pakṣasiddhisabdenopacaritam
yathā śūnyatāvīṣayah samādhīḥ śūnyateti.*
- 3 f. (V) —, S. 159, 21:
*tadartham vacanam ity etad api <kila> caturvidhavākyaññāpan-
ārtham uktam, sādhanam sādhanābhāso dūṣanam dūṣanābhāsaś
ca sampatsyata iti.*
- 3 g. (V) —, S. 160, 9: *yad api prāśnikaprativādinoh priyāpriyavacasi
vādaprasaṅga iti codyam kṛtvā pratisamādhānam uktam, tat . . .
asambaddham.*
- Tātp. ṭ., S. 326, 23: *yad api vṛttau cōditam, yadi siddhya-
siddhyartham vacanam vādas tadā prāśnikaprativādinoh priyā-
priyavacasi rathyātathāvāde prasāṅga iti, tad apy atinirbījam.*
4. (S) Ny. vārt., S. 152, 10; 158, 2-6:
te sādhanadūṣanāḥ.
5. (S) —, S. 153, 16:
pakṣavacanam pratijñā.
6. (S) —, S. 113, 6; 116, 9. 15; 117, 5; (136, 22; 151, 1):
pakṣo yaḥ sādhayitum iṣṭaḥ.
7. (S) —, S. 121, 14; 125, 8ff.:
hetur vipakṣād viśeṣaḥ.
- 7 a. (V) —, S. 126, 16; 127, 5. 9ff.: *vṛttāv āha
yo dharmah pakṣasya sapakṣe siddho vipakṣe nāsti.*
8. (S) —, S. 136, 21:
tathā siddho dṛṣṭāntaḥ.
9. (S) —, S. 115, 1; (151, 13-16;) 549, 13:
*dūṣanāni nyūnatāvayavottaradoṣākṣepabhāvodbhāvanāni.
ebhir hy asau parapakṣo dūṣyate.*
10. (V?) —, S. 115, 14: *uktam naiyāyikahetupratīṣedhena
ākasmiko mukhyārthavyatikramo labhyate iti.*
11. (V?) —, S. 157, 12: *naiyāyikahetupratīṣedhena
viśeṣyam vacanam ity abhyupagamasiddham.*

Zweifelhaftes.

12. —, S. 136, 18: *teṣāṃ trayo durvihitāḥ.*

Tātp. t., S. 298, 2: *atra vasubandhunā pratijñādayas trayo 'vayavā durvihitū akṣapādalakṣaṇena ity uktam.*

II. Kommentare zum Vādavidhānam.

1. (zu I 3 a) Ny. vārt., S. 157, 13:

ṣaṣṭhisaptamīdivivacanayos tulyarūpatvāt ṣaṣṭhitvajñāpanārthaṃ svasya paksasyeti.

2. (zu I 3 b) —, S. 153, 24: *atra kecit parihāraṃ bruvate*

yadi <kila> samāsaḥ kriyate ubhayāsrīte siddhyasiddhī bhavataḥ.

3. (zu I 3 b) —, S. 154, 9:

ekavacanabahuvacanaprasaṅga ity anye.

4. (zu I 3 b) —, S. 154, 15. 18:

anityaḥ samāsavidhir ity apare.

5. (zu I 3 b) —, S. 156, 4:

apare tu pratijñātārthajñāpanaṃ¹ pakṣasyāsiddhīm varuṇayanti.

6. (zu I 3 d) —, S. 158, 25:

prativādī <kila> svapakṣarāgāt santam apy arthaṃ na pratipadyate.

7. (Vādavidhānabhāṣyam(?); zu I 3 f.) —, S. 157, 8:

yena siddhyasiddhī abhidhīyete tat tayor vācakam.

8. (Vādavidhānaṭikā; zu I 6) —, S. 117, 1: *yad api vādavidhānaṭikāyām*

sādhayatīti śabdasya svayaṃ pareṇa ca tulyatvāt svayaṃ iti viśeṣaṇam.

9. (Vādavidhānavārttikam(?); zu I 7 a) —, S. 56, 19:

ekadvipadaparyudāsena saptikāsambhave ṣaṭpratiśedham uktevā trilakṣaṇo hetur abhidhīyate.

—, S. 128, 17: *hetuvārttikam bruvānenoktam*

saptikāsambhave ṣaṭpratiśedhād ekadvipadaparyudāsena trilakṣaṇo hetuḥ.

¹ Die Tālparyaṭikā liest *jñānam*.

B. Vādaividhih.

1. Ny. vārt., S. 40, 16; Pr. sam. vrt., fol. 16 a 7 = fol. 99 b 7:¹
tato 'rthād vijñānaṃ pratyakṣam.
2. —, S. 54, 1; — fol. 34 b 5 = fol. 116 b 6:
nāntarīyakārthadarśanaṃ tadvido 'numānam.
3. —, S. 117, 20; — fol. 45 b 5 = fol. 127 b 5:
sādhyābhidhānaṃ pratijñā.
4. —, S. 106, 21; 115, 19; — fol. 45 b 6 = fol. 127 b 6:
vicāraṇāyām iṣṭo 'rthaḥ pakṣaḥ.
5. —, S. 55, 7; 131, 20; — fol. 55 b 4 = fol. 138 a 6:
tādṛgavinābhāvidharmopadarśanaṃ hetuḥ.
6. —, S. 55, 10:
udāharaṇaṃ tu yathā dhūmo 'gner iti.
—, S. 132, 20:
prayatnānantarīyakatvādir anityatvasyāgner dhūmaḥ.
7. —, S. 133, 3:
*prayatnānantarīyakatvaṃ śabdasyānityatve kāraṇaṃ bhāvābhi-
dhānena.*
8. —, S. 133, 20:
*aprayatnānantarīyakasya trayī gatir iti, kiṃcin nityam ākāśādy
ekeṣāṃ, kiṃcid anityaṃ vidyudādi, kiṃcid asad evākāśakusumādi.*
9. —, S. 137, 3; Pr. sam. vrt., fol. 70 b 2 = fol. 154 a 3:
tayoḥ sambandhanidarśanaṃ dr̥ṣṭāntaḥ.

C. Dignāga.

1. (Pr. sam. I 3 b) Ny. vārt., S. 41, 19—20:
pratyakṣaṃ kalpanāpoḍhaṃ nāmajātyādiyojanā || 3
2. (Pr. sam. II 5 b) —, S. 55, 12:
anumeye 'tha tattulye sabbhāvo nāstītāsati || 5
3. (Ny. m., v. 1)² —, S. 116, 7. 9. 17: *svayam*
sādhyatvenepsitaḥ pakṣo viruddhārthānirākṛtaḥ || 1

¹ Ich zitiere nach der schwarzen Ausgabe des Tanjur von Narthang.

² Das Nyāyamukham zitiere ich der Einfachheit halber nach der Übersetzung von Tucci. Ebenso schließe ich mich in der Verszählung des 3. Kapitels des Pramānasamuccayaḥ an Tucci an.

4. (Ny. m., S. 6, 11 = Pr. sam. vrt., fol. 44b 3 = fol. 126b 4) —, S. 117, 13:
svayamśabdena śāstrānapekṣam abhyupagamam darśayati.
5. (Ny. m., S. 10, 1) —, S. 129, 16:
hetuḥ tadābhāso vā prāyaḥ pakṣadharmā eva bhavati.
6. (Ny. m., v. 7 a = Pr. sam. III 21 a) —, S. 129, 11 ff.:
tatra yaḥ san saḥjātye dvedhā cāsamś tadatyaye | 7 a
7. (Ny. m., v. 11 a = Pr. sam. IV 2 a) —, S. 137, 5:
sādhyenānugamo hetoḥ sādhyābhāve ca nāstitā | 11 a
8. (Ny. m., v. 13 b = Pr. sam. IV 6 b) —, S. 138, 9:
pakṣadharmitvasambandhasādhyokter anyavarjanam || 13
9. (Herkunft fraglich) —, S. 131, 17:
grāhyadharmas tadamśena vyāpto hetuḥ.

Anhang.¹

(Pr. sam. III 36—40; fol. 8 a 6 ff.)

- 7 | gal-te-chos-mthun-sgrub-byed-na || ṅag⁷-yan-lag-min-lña-pa-min |
 | ṅag-ḥes-khyad-par-can-du-^cgyur || sgrub-byed-yin-phyir-mi-srid-de | 36
 | gñis-ka^cañ-gḥan-la-der-^cgyur-ro || de-ni-chos-mthun-gtan-tshigs-min |
 | ma-yin-de-la-skyon-gñis-phyir || skabs-ñid-yin-na-gḥan-la-srid | 37
- fol. 8 b | ran-mtshan¹-ñid-kyis-gnod-ce-na || ma-yin-rnam-rtog-sogs-srid-phyir |
 | drug-pa-yod-mod-de-la-yañ || khyad-par-don-med-par-^cgyur-ro | 38
 | ṅag-kun-la-mi-^cdod-ce-na || gañ-^cdod-de-ni-khyad-par-gyis |
 | dgos-pas-stoñ-na-gtso-bo-yi || sgra-don-las-^cdas-^cdod-ma-yin | 39
- 2 | rnam-graṅs-tsam-yin-spyir²-gtañ-yin || dmigs-kyis-bsal-la-yod-ma-yin |
 | der-snañ-bas-stoñ-mthun-pa-yi || chos-dañ-gḥan-ñid-gtan-tshigs-^cgyur | 40

sādhanaṃ yadi sādharmaṃ na vākyāṃśo na pañcamī |
 vākyam cet tad viśeṣyaṃ syāt sādhanatvād asaṃbhavaḥ || 36

.....
 na tatrāpi dvidhā doṣāt prakṛte tv anyasaṃbhavaḥ || 37

sva-lakṣaṇena bādha cen na vikalpādisaṃbhavāt |

tasmāt saṣṭhy astu tatrāpi viśeṣaṇam anarthakam || 38

.....
 narte prayojanād iṣṭam mukhyaśabdārthalanḥanam || 39

¹ Im folgenden gebe ich die Verse wieder, in denen Dignāga die *hetu*-Definition des Nyāyaḥ bekämpft. Ein Abdruck der Vrttiḥ hätte zu viel Raum in Anspruch genommen.