



universität
wien

Dissertation

Titel der Dissertation

SCHLUSS MIT UNGÜLTIGEN PERSPEKTIVEN!

Polemik gegen das Vaiśeṣika

in der Satyaśāsanaparīkṣā des Digambara Vidyānandin

vor dem Hintergrund des kritischen Perspektivismus der Jainas

Verfasser

Mag. Himal Trikha

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien 2009

Studienkennzahl laut Studienblatt: A 092 387

Dissertationsgebiet laut Studienblatt: Indologie

Betreuerin: O. Univ.-Prof. Dr. Karin Preisendanz

mātr̥bhyaḥ

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie	13

Teil I

DIE ROLLE DER KRITIK IM PLURALISTISCHEN ERKENNTNISMODELL DER JAINAS

A. Zum Umgang einer philosophischen Tradition mit der Pluralität konkurrierender Weltentwürfe	
1. Problemstellung	33
2. Methode und Anspruch der Satyaśāsanaparīkṣā	34
3. Zum jainistischen Perspektivismus	37
4. Zur Auseinandersetzung der Jainas mit dem Vaiśeṣika	49
5. Zu Vidyānandins Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz	56
6. Vidyānandins Umgang mit konkurrierenden Weltentwürfen im Kontext anderer pluralistischer Erkenntnismodelle	62
7. Ergebnis	82
B. Zirkel, Regress und Ökonomieprinzip – Kurzfassung der Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz in der Satyaśāsanaparīkṣā anhand dreier Argumente	85

Teil II

VIDYĀNANDINS POLEMIK GEGEN DAS VAIŚEṢIKA IN DER SATYAŚĀSANAPARĪKṢĀ

A. Zu Werk und Autor	97
B. Übersicht über die Argumentenfolge in den untersuchten Auszügen aus der Satyaśāsanaparīkṣā	109

C. Kriterien für die Bewertung der Relation von Textbausteinen der Satyaśāsanaparīkṣā und ihren Vergleichsstellen in anderen Werken	115
D. Zur Komposition des Vaiśeṣika-Kapitels in der Satyaśāsanaparīkṣā	
1. Zur Komposition der Darstellung der gegnerischen Lehren (<i>pūrvapakṣa</i>)	129
2. Die Komposition des ersten Teils der Widerlegung (<i>uttarapakṣa</i>)	131

Teil III

TEXTAUSZÜGE AUS DER SATYAŚĀSANAPARĪKṢĀ MIT ANNOTIERTER ÜBERSETZUNG

Vorbemerkung zur Darstellung der Textauszüge	147
Erster Auszug: Der Einleitungsabschnitt	151
Zweiter Auszug: Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika	
A. Einleitende These	159
B. Kurze Darstellung gegnerischer Lehren (<i>pūrvapakṣa</i>)	159
C. Erster Teil der Widerlegung (<i>uttarapakṣa</i>)	
1. Hauptthese und Begründung	175
2. Zurückweisung der Inhärenz (<i>samavāya</i>)	
a. Zwei Argumente gegen die Annahme einer Inhärenz	186
b. Systematische Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz	199
c. Folgen für das Weltbild des Vaiśeṣika	270
3. Fazit	284

ANHANG I

A. Textauszüge aus anderen jainistischen Werken	
1. Guṇaratnasūris Tarkarahasyadīpikā zu den endlos vielen Beschaffenheiten (<i>anantadharmā</i>) eines Dinges	289
2. Prabhācandras Nyāyakumudacandra zu Teil (<i>avayava</i>) und Ganzem (<i>avayavin</i>) ..	294
3. Vidyānandins Yuktyanuśāsanaṭīkā zum Begriff der Inhärenz	297
4. Vidyānandins Āptaparīkṣā mit Ṭīkā zu einer durch Inhärenz charakterisierten Entitäten (<i>samavāyin</i>) zukommenden Bestimmung (→ <i>ayutasiddhatva</i>)	304
B. Übersichten	
1. Vergleichsstellen zum zweiten Auszug aus der Satyaśāsanaparīkṣā	309
2. Nicht identifizierte Zitate im zweiten Auszug aus der Satyaśāsanaparīkṣā	314

3. Diskussionen des <i>samavāya</i> -Begriffs enthaltende Textstellen anderer Werke	314
4. Glossar zu „Verbindung“ (<i>sambandha</i>) zum Ausdruck bringenden Begriffen ...	315

ANHANG II

A. Schematische Darstellungen zu Teil I

1. Zum Nayavāda: Siebenfache Gliederung von Betrachtungsweisen	321
2. Zum Syādvāda: Sieben Typen der konditionalen Prädikation	322
3. Erläuterungen der Diagramme zu den Erkenntnismodellen	323
4. Alternative Darstellungen des Zirkels und des Regressus im Kontext der Dekonstruktion des Inhärenz-Begriffs	332

B. Textauszüge aus der Satyaśāsanaparīkṣā mit Übersetzung (ohne Annotation)

Lebenslauf	361
Zusammenfassung	363
Abstract	365

VERZEICHNIS DER TAFELN

1. Drei Einflüsse auf Vidyānandins Schaffen	105
2. Kriterien für die Bewertung der Relation von Textbausteinen und Vergleichsstellen	117
3. Kompositionsabschnitte im ersten Teil der Widerlegung (<i>uttarapakṣa</i>) des Vaiśeṣika in der Satyaśāsanaparīkṣā	143
4. Emendationen und Konjekturen zum Text der Auszüge aus der Satyaśāsanaparīkṣā	150
5. In der Satyaśāsanaparīkṣā behandelte Lehren	158
6. Kontakt (<i>saṃyoga</i>) und Inhärenz (<i>samavāya</i>) gemäß dem Vaiśeṣika	191
7. Im Vaiśeṣika-Kapitel der Satyaśāsanaparīkṣā besprochene Positionen zum Begriff der Inhärenz	201
8. Ausformulierungen von Schlussfolgerungen in den untersuchten Abschnitten des Vaiśeṣika-Kapitels der Satyaśāsanaparīkṣā	245
9. Merkmale der ewigen Substanzen gemäß dem Vaiśeṣika	273

INHALTSVERZEICHNIS

VERZEICHNIS DER DIAGRAMME ZU DEN ERKENNTNISMODELLEN

(in Teil I.A.6 und Anhang II.A.3)

1. Ausformulierung einer Erkenntnis von etwas	66
2.1. Epistemischer Monismus	66
2.2. Identifikation eines gültigen epistemischen Ereignisses	67
3. Epistemischer Pluralismus	69
4. Unkritischer Perspektivismus	71
5. Radikaler Perspektivismus	74
6.1. Kritischer Perspektivismus	77
6.2. Je zwei Arten gültiger und ungültiger epistemischer Ereignisse	78
7. Aufgeklärt-kritischer Perspektivismus	82
8.1. Das Problem des nicht bewertbaren epistemischen Ereignisses	326
8.2.1-3. Lösungsversuch im kritischen Perspektivismus unaufgeklärter Ausprägung	327
8.3.1-5. Lösungsversuch im aufgeklärt-kritischen Perspektivismus	328

WEITERE DIAGRAMME

Diagramme zur Kurzfassung der Dekonstruktion des Begriffes

der Inhärenz (in Teil I.B) 85-93

Diagramme zur Komposition des Vaiśeṣika-Kapitels in der

Satyaśāsanaparīkṣā (in Teil II.D) 131-136

Vorwort

“Huxley was fascinated by the fact that ‘the same person is simultaneously a mass of atoms, a physiology, a mind, an object with a shape that can be painted, a cog in the economic machine, a voter, a lover, etc.’, and one of his key aims in *Point Counter Point* was to offer this – this multifaceted view of his principal characters.” (BRADSHAW: 6)

So wie Huxley in den 1920er Jahren die Veranschaulichung der vielen Facetten eines Menschen in den Mittelpunkt seines Werkes gerückt hat, war es auch Vidyānandin gut 1000 Jahre zuvor um diese und um den Facettenreichtum einer jedweden Sache zu tun. Vidyānandin gehörte als Jaina einer intellektuellen Tradition an, deren Vertreter bereits zu Vidyānandins Zeit auf eine wenigstens 1500 Jahre währende Geschichte zurückblicken konnten und eine philosophische Position entwickelt hatten, mit der viele Gesichtspunkte gelten gelassen werden können: Das Wesen des Menschen, einer jeden zum Gegenstand von Erkenntnis gemachten Sache, erschließt sich unter anderem in vielen gültigen Betrachtungsweisen, in Perspektiven, die einander ergänzen und gemäß dem jeweiligen Standpunkt des erkennenden Subjekts ihre Berechtigung haben. Inadäquate Bezugnahmen ergeben sich erst dann, wenn mit einem Standpunkt Exklusivität beansprucht wird. Es würde, mit Huxley gesprochen, nicht ausreichen, den Menschen lediglich als eine „Ansammlung von Atomen“ zu bestimmen; wir müssen ihn auch im Kontext weiterer Bestimmungen begreifen, um sein Wesen nicht zu verfehlen. Die Hervorhebung einer Bestimmung ist eine adäquate Betrachtungsweise, das Beharren auf dieser einen Bestimmung unter Ausschluss der anderen stellt eine ungültige Perspektive dar.

Die Beschäftigung mit diesem hier „epistemischer Pluralismus“ genannten Thema im Rahmen einer indologischen Arbeit wurde durch eine Publikation Wilhelm Halbfass’ angeregt, in der er davon spricht, dass „sich die Philosophie der Jainas durch eine Tendenz zur Vermittlung und Versöhnung auszeichnet“ (HALBFASS 1979: 156). Die Umsetzung des epistemischen Pluralismus ist in der Geschichte der jainistischen Philosophie aber keineswegs so großzügig erfolgt, wie man auf den ersten Blick erwarten möchte. Die Jainas bedienen sich bis heute einer Variante dieses Erkenntnismodells, um „Schluss

mit ungültigen Perspektiven“ zu machen, d.h. um die Lehren gegnerischer philosophischer Traditionen, die mit ihnen um die kohärenteste Deutung der Wirklichkeit konkurrieren, als Irrlehren abzuqualifizieren und den religiösen Weltentwurf des Jinismus als den allein gültigen zu begründen. Nur dieser würde allen möglichen Perspektiven gerecht werden und sich nicht in jeweils nur einem möglichen Zugang zur Wirklichkeit erschöpfen.

Ist hier eine gute Idee religiösen Interessen und den sich an diese anschließenden ökonomischen und politischen Zwecken zum Opfer gefallen? Ich denke, dass diese Faktoren nur eine untergeordnete Rolle spielen, und hoffe, mit meinen Ausführungen in Teil I dieser Arbeit zeigen zu können, dass das am Beispiel der Satyaśāsanaparīkṣā untersuchte Vorgehen Vidyānandins einen mithilfe des Maßstabes der rationalen Begründung gut durchdachten Lösungsversuch für die durch den epistemischen Pluralismus aufgeworfenen Probleme darstellt.

Teil I und der dazugehörige Anhang II bilden den Rahmen dieser Arbeit und richten sich an den philosophisch und ideengeschichtlich interessierten Leser. In diesen Abschnitten wurde auf philologische und philologisch-historische Erörterungen so weit wie möglich verzichtet. Diese finden sich in den Teilen II und III und im Anhang I.

In Teil I.A werden die in dieser Arbeit untersuchten Auszüge aus Vidyānandins Satyaśāsanaparīkṣā vor ihrem ideengeschichtlichen Hintergrund betrachtet. In Teil I.B wird das sachliche Problem expliziert, auf das Vidyānandin in der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika in der Satyaśāsanaparīkṣā sein Hauptaugenmerk richtet. Teil II enthält neben der Übersicht über die Argumentenfolge der untersuchten Textauszüge aus der Satyaśāsanaparīkṣā systematische Ausarbeitungen weiterer ausgewählter literaturwissenschaftlicher und literaturhistorischer Fragen, die sich im Zusammenhang mit den untersuchten Textauszügen stellen. Teil III, das Kernstück und der umfangreichste Teil der Arbeit, bietet den Sanskrittext der Auszüge mit deutscher Übersetzung und Erläuterungen. Die Erläuterungen zum zweiten Auszug enthalten u.a. teilweise ausführliche Passagen aus anderen philosophischen Sanskritwerken der klassischen und mittelalterlichen Zeit in Text und Übersetzung, die zum Verständnis der in der Satyaśāsanaparīkṣā vorgebrachten Argumente beitragen.

Im Anhang I.A werden vier Textstücke, die für das Verständnis besonders nützlich sind, gemeinsam mit ihrem Kontext in Text und Übersetzung wiedergegeben. Alle im Zuge dieser Arbeit eruierten Stellenangaben für Textpassagen anderer Sanskritwerke, die mit Argumenten im zweiten Auszug aus der Satyaśāsanaparīkṣā wörtlich oder inhaltlich übereinstimmen, werden neben weiteren Übersichten im Anhang I.B aufgeführt.

Der visuellen Verdeutlichung komplexer abstrakter Zusammenhänge dienen schematische Darstellungen, die einerseits als selbständige „Tafeln“ auf einer eigenen Seite her-

vorgehoben werden, andererseits als „Diagramme“ in sehr engem Zusammenhang mit der schriftlichen Erörterung stehen und in den Fließtext eingebunden sind. Zusätzliche Erläuterungen der in Teil I.A.6 enthaltenen Diagramme zu den Erkenntnismodellen sowie drei weitere zu Teil I gehörige schematische Darstellungen finden sich in Anhang II.A.

Abschließend werden im Anhang II.B Text und Übersetzung der beiden Auszüge aus der *Satyaśāsanaparīkṣā* auf gegenüberliegenden Seiten nochmals wiedergegeben, dort aber frei von jeglicher Erläuterung, um dem Leser einen konzentrierten Überblick über den in dieser Arbeit untersuchten kleinen Ausschnitt aus Vidyānandins Werk zu ermöglichen.

Die Ergebnisse dieser Arbeit sind der Unterstützung durch Lehrer, Kollegen und Freunde zu verdanken. An erster Stelle darf ich Frau O. Univ.-Prof. Dr. Karin Preisendanz für ihre Betreuung und die große Mühe, die sie sich damit gemacht hat, ganz herzlich danken. Sie hat mir Schritt für Schritt die Komplexität der Aufgabenstellung aufgezeigt und sehr viel Zeit dafür eingesetzt, die gesamte Arbeit Wort für Wort durchzugehen. Ich möchte ihr insbesondere dafür danken, dass sie nicht nur sehr viele Fehler ausgemerzt und viele Anregungen zur Verbesserung gegeben hat, sondern vor allem dafür, dass sie jeden einzelnen der ihr vorgelegten Gedanken mitgedacht und mir stets bei der Schärfung des sprachlichen Ausdrucks geholfen hat. Herrn Ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Franz Martin Wimmer danke ich sehr herzlich dafür, dass er mir durch die Übernahme der Zweitbetreuung die Möglichkeit gegeben hat, das Thema der Arbeit auch im Rahmen des Fachgebietes Philosophie zu behandeln. Bei ihm und bei Herrn Dr. Jayandra Soni sowie bei Herrn emer. O. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Oberhammer bedanke ich mich herzlich für ihre Bemerkungen zu Entwürfen des ersten Teils der Arbeit, die dessen Gestaltung entscheidend beeinflusst haben.

Danken darf ich auch den Mitarbeitern an den südasienskundlichen Institutionen in Wien, insbesondere Herrn Ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Roque Mesquita, der mir stets freundschaftlich Rat gegeben hat, und Herrn Ao. Univ.-Prof. Dr. Chlodwig Werba, der mir auf viele linguistische Fragen immer freundlich Antwort gegeben hat. Stellvertretend für die Wissenschaftler, deren Arbeiten zur Erforschung der Philosophiegeschichte Südasiens mir Vorbild gewesen sind, darf ich mich besonders bei jenen bedanken, die mir bei der Lösung von Teilproblemen in dieser Arbeit geholfen haben, nämlich bei Dr. Birgit Kellner, Dr. Horst Lasic, Dr. Anne MacDonald, Dr. Yasutaka Muroya, Dr. Ernst Prets, Dr. Marcus Schmücker und Dr. Kurt Tropper sowie auch bei Dr. Joachim Prandstetter und Dr. Jakob Stuchlik, die mir in der Eigenständigkeit ihres Denkens Vorbild gewesen sind. Stellvertretend für meine Freunde, die mir in den langen mit dieser Arbeit zugebrachten Jahren Mut zugesprochen haben, bedanke ich mich besonders bei Dr. Wolfgang

VORWORT

Fasching, Mag. Simone Hauke und Florian Illichmann für ihre Kommentare zu Teilen der Arbeit. Schließlich darf ich mich bei Frau Alexandra Böckle ganz herzlich dafür bedanken, dass sie freundlicherweise die Endkorrektur der Arbeit übernommen hat.

Die Arbeit ist mit „den Müttern“ (*mātr̥bhyah*) neben dem Andenken an meine Großmutter Lieselotte Heidemann und Frau Melitta von Goertzke namentlich meiner Mutter Traute Bihari gewidmet. Sie hat mir vorgelebt, dass die Morgenlandfahrt, der Aufbruch und die Reise zum Verständnis der indischen Geistesgeschichte, mit persönlichem Engagement und vor allem mit viel Geduld unternommen werden kann.

Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie

Allgemeine Abkürzungen

bes.	besonders	n., nn.	nota, notae
bspw.	beispielsweise	o.ä.	oder ähnliches
d.h.	das heißt	p., pp.	pagina, paginae
ders.	derselbe	R	reprint
dies.	dieselbe	s.	siehe
ed.	edited	u.	und
Diag.	Diagramm	u.ä.	und ähnliches
hrsg. v.	herausgegeben von	u.Z.	unsere Zeitrechnung
Jh.	Jahrhundert	vol.	volume
l., ll.	linea, lineae		

Abkürzungen und Konventionen für die Angabe der Relation von Textbausteinen und Vergleichsstellen¹

=	wortwörtliche Übereinstimmung einer Passage aus der Satyaśāsana-parīkṣā mit einer Vergleichsstelle
~	wörtliche Übereinstimmung mit Abweichungen
#	lose wörtliche Übereinstimmung mit leichten Umformulierungen
//	formulierungsunabhängige inhaltliche Parallelen
Ce, Ci, Cp	Zitate
oiV	Passage mit vermuteter, aber nicht identifizierter Vergleichsstelle
P, Pv, Pr	Passagen, die mit Passagen in anderen Werken Vidyānandins (teilweise) übereinstimmen

¹ Nähere Erläuterungen s. pp. 115-123 unten.

Re, Ri, Rp	Referate
...'	Zitat im sekundären Sinn
< ... >	Indirektes Zitat oder Referat

Abkürzungen für Zeitschriften und Serien

ANIS	Alt- und Neu-Indische Studien
BKGA	Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens
DsÖAW	Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
GOS	Gaekwad's Oriental Series
JIP	Journal of Indian Philosophy
JMJGS	Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā: Saṃskṛta Grantha
MDJG	Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā
PDNRL	Publications of the De Nobili Research Library
PhÖAW	Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
SJG	Sanātanajainagranthamālā
SOS	Sarasvati Oriental Series
VKSKS	Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens
WSTB	Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens

Nachschlagewerke

<i>AiG</i>	Jacob Wackernagel und Albert Debrunner: Altindische Grammatik. 3 Bände. Göttingen 1896-1957.
<i>AMD</i>	Muni Ratnachandra: An Illustrated Ardha-Māgadhī Dictionary. 5 vols. Bombay 1923-1938, Tokyo ^R 1977.
<i>AP</i>	Vaman Shivram Apte: The Practical Sanskrit-English Dictionary. Revised & Enlarged Edition. Delhi ⁴ 1965, ^R 1985.
<i>AR</i>	Vijayarājendrasūri-viracitaḥ ... Abhidhānarājendraḥ koṣaḥ. 7 vols. Dīpa-vijaya-Yatīndravijayābhyāṃ saṃśodhitaḥ. Ratalām 1913-1934.

- CDIAL* R.L. Turner: A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London 1966.
- GED* Pandurang Ganesh Deshpande: Gujarati-English Dictionary. Ahmedabad 1974, ^R1978.
- JL* Jainalakṣaṇāvalī. An authentic and descriptive dictionary of Jaina philosophical terms. 3 vols. Ed. by Bālcandra Siddhāntaśāstrī. (Vir Sewa Mandir Series 15). Delhi 1972-1979.
- PED* The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Ed. by T.W. Rhys Davids and William Stede. Oxford 1992.
- PSM* Hargovind Das Sheth: Pāia-sadda-mahaṇṇavo. A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary. Calcutta 1928.
- PW* Sanskrit-Wörterbuch hrsg. v. der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. 7 Bände. St. Petersburg 1855-1875.
- SG* Kashinath Vasudev Abhyankar and J.M. Shukla: A Dictionary of Sanskrit Grammar. Baroda 1977.

Primärliteratur

- AJP* *Anekāntajayapatākā*, Haribhadrāsūri. Anekāntajayapatākā by Haribhadra Sūri with his own commentary and Muncandra Sūri's supercommentary. 2 vols. Critically ed. by H.R. Kapadia. (GOS 88, 105). Baroda 1940-47.
- AYV* *Anyayogavyavacchedadvātriṃśikā*, Hemacandra; s. SVM.
- AS* *Aṣṭasahasrī*, Vidyānandin. Aṣṭasahasrī Vidyānandasvāminā nirmitā Vamśīdhareṇa saṃśodhya ... sampāditā. Bombay 1915.
- AS_v* Yaśovijayagaṇi-kṛtam Aṣṭasahasrītātparyavivaraṇam. sampādaka: Muni Vairāgyarativijaya. (Śrīvijayamahodayasūrigranthamālā 15). Poona 2004.
- ASTV* *Aṣṭasahasrītātparyavivaraṇa*, Yaśovijaya; s. AS_v.
- ĀD* *Āyurvedadīpikā*, Cakrapāṇidatta; s. CS.
- ĀP* *Āptaparīkṣā*, Vidyānandin. Vidyānandasvāmi-viracitā ... Āptaparīkṣā svopajñāptaparīkṣālaṅkāṭīkāyutā. sampādaka: Darbārīlāl Jain Koṭhiyā. Sahārnapur 1949.

ĀPT	<i>Āptaparīkṣāṭīkā</i> , Vidyānandin; s. ĀP.
ĀPT _G	Vidyānandasvāmi-viracitā ... Āptaparīkṣā Patraparīkṣā ca Gajādharalāla-jainaśāstriṇā sampādite. (SJG 1). Kāśī 1913.
ĀM	<i>Āptamīmāṃsā</i> , Samantabhadra; s. AS.
KĀ	<i>Kiraṇāvalī</i> , Udayana. Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiraṇāvalī of Udayanācārya. Ed. by Jitendra S. Jetly. (GOS 154). Baroda 1971.
CS	<i>Carakasamhitā</i> . The Carakasamhitā of Agniveśa. Revised by Charaka and Dṛidhabala. With the Āyurveda-Dīpikā Commentary by Cakrapāṇidatta. Ed. by V.J. Trikamji. Bombay 1941, ⁴ 1981.
JTBh	<i>Jainatarkabhāṣā</i> , Yaśovijaya. Jaina Tarkabhāṣā of Yaśovijaya with Tātparyasaṅgraha. Ed. by Sukhlalji Sanghavi, Mahendra Kumar Shastri, Dalsukh Malvania. (SOS 7). Ahmedabad 1938, ^R 1993.
TA	<i>Tattvārtha(-sūtra)</i> ; s. TAŚV.
TARV	<i>Tattvārtharājavārttika</i> , Akalaṅka. Akalaṅkdeva-viracitaṃ Tattvārthavārttikam (Rājavārttikam) hindīsārasahitam. 2 vols. sampādaka: Mahendrakumar Jain. (JMJGS 10, 20). [1953], Delhi ⁶ 2001.
TARVV	<i>Tattvārtharājavārttikavyākhyānālaṅkāra</i> , Akalaṅka; s. TARV.
TAŚV	<i>Tattvārthaślokavārttika</i> , Vidyānandin. Vidyānandisvāmi-viracitaṃ Tattvārthaślokavārttikam ManoharlālNyāyāśāstriṇā sampāditaṃ saṃśodhitaṃ ca. (Saraswati Oriental Research Sanskrit Series 16). Bombay 1918, Ahmedabad ^R 2002.
TAŚVA	<i>Tattvārthaślokavārttikālaṅkāra</i> , Vidyānandin; s. TAŚV.
TUS	<i>Tattvopaplavasīṃha</i> , Jayarāśi; s. FRANCO 1987.
TBV	<i>Tattvabodhavidhāyinī</i> , Abhayadeva. Siddhasenadivākara-praṇītaṃ Saṃmatitarkaprakaraṇam Abhayadevasūri-nirmitayā Tattvabodhavidhāyinyā vyākhyayā vibhūṣitaṃ ... Sukhlāl Saṅghavinā Becerdās Dośinā ca saṃśodhitaṃ. Ahmedabad 1924-1931.
TRD	<i>Tarkarahasyadīpikā</i> , Guṇaratnasūri. Haribhadrāsūri-viracitaḥ Ṣaḍdarśana-samuccayaḥ ... Guṇaratnasūri-kṛtā Tarkarahasyadīpikā Somatilakasūri-kṛta-Laghuvṛttiḥ-ajñātakartṛka-Avacūrṇi-sahitā. sampādaka: Mahendra Kumar Jain. (JMJGS 36). Vārāṇasī 1969.
TVai	<i>Tattvavaiśārādī</i> , Vācaspatimiśra; s. YBh.

- TS *Tattvasaṅgraha*, Śāntarakṣita. Śāntarakṣita-viracitaḥ ... Tattvasaṅgrahaḥ Kamalaśīla-kṛta-Pañjikopetaḥ. sampādaka: Svāmi Dvārikādāsaśāstrī. 2 vols. (Bauddhabhāratīgranthamālā 1-2). Vārāṇasī 1968.
- DD *Dvātrimśaddvātrimśikā*. Siddhasenadivākareṇa viracitā Dvātrimśad Dvātrimśikāḥ ... Vijayalāvaṇyasūriṇā racitāḥ Kiraṇāvalīvivṛti-vibhūṣitāḥ. sampādaka: Vijayasūśīlasūriḥ. Ahmedabad 1977.
- DNC *Dvādaśāranayacakra*, Mallavādin. Mallavādi-praṇītaṁ Dvādaśāraṁ Nayacakraṁ Siṁhasūri-viracitayā Nyāyāgamānusāriṇyā vṛtṭyā samalamkṛtam. dvitīyo bhāgaḥ. sampādaka: Muni Jambūvijayaḥ. (Ātmānandajainagrantharatnamālā 94). Bhāvnagar 1976.
- DBhP *Devībhāgavatapurāṇa*. Kṛṣṇadvaipāyanavyāsa-praṇītaṁ Śrīmaddevībhāgavatam. Rāmatejapāṇḍeyena saṁskṛtam. Kāśī 1962/63.
- NA *Nyāyāvatāra*, Siddhasena; s. BALCEROWICZ 2001a.
- NAV *Nyāyāvatāravivṛti*, Siddharṣi; s. BALCEROWICZ 2001a.
- NK *Nyāyakandalī*, Śrīdhara. The Bhāṣya of Praśastapāda together with the Nyāyakandalī of Śrīdhara. Ed. by Vindhyeśvarīprasāda Dvivedin. (Vizianagaram Sanskrit Series 6). Benares 1895.
- NK_J *Nyāyakandalī* being a commentary on Praśastapādabhāṣya, with three sub-commentaries. Ed. by J.S. Jetly and V.G. Parikh. (GOS 174). Vado-dara 1991.
- NKC *Nyāyakumudacandra*, Prabhācandra. Nyāyakumudacandra of Prabhācandra. A commentary on Bhaṭṭākalaṅkadevas Laghīyastraya. Ed. by Mahendra Kumar Shastri. 2 vols. (MDJG 38, 39). Bombay 1938-1941.
- NP *Nyāyavārttikatātparyapariśuddhi*, Udayana. Nyāyavārttikatātparyapariśuddhi of Udayanācārya. Ed. by Anantalal Thakur. (Nyāyacaturgranthikā 4). New Delhi 1996.
- NB *Nyāyabindu*, Dharmakīrti. Dharmakīrtikṛta-Nyāyabindor Dharmottara-kṛta-ṭīkāyā ... anuṭīkārūpaḥ ... Durvekamiśra-kṛto Dharmottarapradīpaḥ. sampādaka: Dalsukhbhāī Mālvaṇiyā. (Tibetan Sanskrit Works Series 2). Patna 1955, ²1971.
- NBṬ *Nyāyabinduṭīkā*, Dharmottara; s. NB.
- NBh *Nyāyasūtrabhāṣya*, Pakṣilasvāmin Vātsyāyana; s. NSū.

- NBhū *Nyāyabhūṣaṇa*, Bhāsarvajña. Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam. tad etad Yogīndrānandaḥ samśodhya, ṭippaṇādibhiḥ pariskṛtya sampāditavān. (Śaḍdarśanaprakāśanagranthamālā 1). Vārāṇasī 1968.
- NM *Nyāyamañjarī*, Jayantabhaṭṭa. Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippaṇi Nyāyasaurabha by the Editor K.S. Varadacharya. 2 vols. (Oriental Research Series 116, 139). Mysore 1969-1983.
- NyVi *Nyāyaviniścaya*, Akalaṅka; s. NyViVi.
- NyViVi *Nyāyaviniścayavivaraṇa*, Vādirājasūri. Akalaṅkadeva-praṇītasya Nyāyaviniścayasya vivaraṇabhūtaṁ Vādirājasūri-viracitaṁ Nyāyaviniścayavivaraṇam. 2 vols. sampādaka: Mahendrakumār Jain. (JMJS 3, 12). Kāśī 1949, 1954.
- NV *Nyāyavārttika*, Uddyotakara; s. NSū.
- NV_{Th} *Nyāyabhāṣyavārttika* of Uddyotakara. Ed. by Anantalal Thakur. (Nyāyacaturgranthikā 2). New Delhi 1997.
- NV_ś Uddyotakara-kṛta Nyāyavārttika. 2 vols. Ed. by Śrīnivāsa Śāstri. Gājiyabād 1986-87.
- NVTṬ *Nyāyavārttikatātparyāṭikā*, Vācaspatimiśra; s. NSū.
- NSā *Nyāyasāra*, Bhāsarvajña; s. NBhū.
- NSāTD *Nyāyasāratātparyadīpikā*, Jayasimhasūri. Nyāyasāraḥ. A Rare Brāhmanic Work on Medieval Logic by Bhāsarvajña. Together with the commentary called Nyāyatātparyadīpikā. Ed. by. Satis Chandra Vidyabhusana. (Bibliotheca Indica 188). Calcutta 1910.
- NSāPP *Nyāyasārapadapañcikā*, Vāsudeva. Nyāyasāra of Bhāsarvajña with the Nyāyasārapadapañcikā of Vāsudeva of Kāśmir. Critically ed. by V. Abhyankar and C.R. Devadhar. Poona 1922.
- NSū *Nyāyasūtra*. Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭikā and Viśvanātha's Vṛtti. 2 vols. Ed. by Taranatha and Amarendramohan. (Calcutta Sanskrit Series 18, 29). Calcutta 1936-1944, New Delhi ^R1985.
- PaP *Patraparīkṣā*, Vidyānandin; s. ĀPT_G.
- PKM *Prameyakamalamārttaṇḍa*, Prabhācandra. Prameyakamalamārttaṇḍa by Prabhācandra. A commentary on Māṇikyanandins Parīkṣāmukhasūtra.

Ed. by Mahendra Kumar Shastri. (Sri Garib Dass Oriental Series 94). Delhi 1941, ³1990.

- PDhS *Padārthadharmasaṅgraha (Prasastapādabhāṣya)*, Prasastapāda; s. BRONKHORST/RAMSEIER 1994. [Diesem Sigel in Klammern nachgestellte Buchstaben beziehen sich auf die von Bronkhorst und Ramseier verwendeten Editionsabkürzungen.]
- PP *Pramāṇaparīkṣā*, Vidyānandin. Samantabhadra-viracitā ... Āptamīmāṃsā Vidyānandasvāmi-viracitā Pramāṇaparīkṣā ca. Gajādharalālajaina-sampādite. (SJG 10). Kāśī 1914.
- PM *Pramāṇamīmāṃsā*, Hemacandra; s. PMV.
- PMV *Pramāṇamīmāṃsāvṛtti*, Hemacandra. Hemacandra-viracitā svopajña-Vṛtti-sahitā Pramāṇamīmāṃsā. sampādaka: Sukhlālājī Saṅghavī, tathā Mahendrakumār Nyāyaśāstri, Dalsukh Mālvaṇiyā. (Singhī Jaina Granthamālā 9). Ahmedabad 1939.
- PMS *Parīkṣāmukhasūtra*, Māṇikyanandin. Parīkṣāmukham by Māṇikyanandī with Prameya-Ratnamālā by Anantavīrya. Ed. with Translation by Sarat Chandra Ghoshal. (Sacred Books of the Jainas 11). Lucknow 1940.
- PMS_J s. PKM.
- PraPa *Prakaraṇapañcikā*, Śālikanātha. Prakaraṇa Pañcikā of Śālikanātha Mīśra with the Nyāya-Siddhi of Jaipuri Nārāyaṇa Bhaṭṭa. Ed. by Subrahmanya Sastri. (Benares Hindu University Darśana Series 4). Benares 1961.
- PRM *Prameyaratnamālā*, Anantavīrya IV.; s. PMS.
- PV *Pramāṇavārttika*, Dharmakīrti; s. PVBh.
- PVBh *Pramāṇavārttikabhāṣya*, Prajñākaragupta. Pramāṇavārttikabhāṣyam (Vārtikālaṃkāraḥ) Prajñākaraguptena viracitam. Rāhula Sāṃkṛtyāyanena sampāditam. (Bhoṭadeśīyasamskṛtagranthamālā 1). Patna 1953.
- BP *Brahmapurāṇa*. Vyāsa-praṇītaṃ Brahmapurāṇam. Ed. by Hari Nārāyaṇ Āpte. (Ānandāśramasamskṛtagranthāvali 28). 1895.
- BVP *Brahmavaivartapurāṇa*. Brahmavaivartapurāṇa of Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa. Ed. by J.L. Shastri. Delhi 1983.
- BS *Brahmasūtra*. The Brahmasūtra-Shāṅkarabhāṣyam with the commentaries Ratnaprabhā, Bhāmatī and Nyāyanirṇaya of Śhrīgovinda, Vāchaspati and Ānandagiri. Ed. by Rāmchandra Shāstrī Dhupakar and Mahādeva Shāstrī Bākre. Bombay 1904.

BSBh	<i>Brahmasūtrabhāṣya</i> , Śaṅkara; s. BS.
Bhā	<i>Bhāmatī</i> , Vācaspatimiśra; s. BS.
MĀ	<i>Muktāvalī</i> , Viśvanāthataṛkapañcānana. Kārikāvalī Viśvanāthataṛkapañcānana-kṛtā Muktāvalī-Prabhā-Mañjūṣā-Dinakarīya-Rāmarudrīya-Gaṅgārā-majaṭīya-samanvitā. Ed. by Sankara Rama Sastry. Madras 1923.
MBh	<i>Mahābhārata</i> . The Mahābhārata. Critically ed. by V.S. Sukthankar et al. Vol. 1-19. Poona 1933-66.
YA	<i>Yuktyanuśāsana</i> , Samantabhadra. Samantabhadra-praṇītaṃ Yuktyanuśāsanam. Vidyānanda-viracitayā ṭikayā samanvitam Indralālaiḥ Śrīlālaiś ca sampāditam saṃśodhitam ca. (MDJG 15). Bombay 1919.
YAT	<i>Yuktyanuśāsanaṭīkā</i> , Vidyānandin; s. YA
YBh	<i>Yogasūtrabhāṣya</i> . Pātaṅjalayogadarśanam. Vācaspatimiśra-viracita-Tattvavaiśārādī-Vijñānabhikṣu-kṛta-Yogavārtikavibhūṣita-Vyāsabhāṣya-same-tam. Nārāyaṇamiśreṇa sampāditam. Vārāṇasī 1971.
YBhp	Patanjali's Yoga Sutras with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspati Miśra. Translated by Rāma Prasāda. Allahabad 1912, New Delhi ³ 1982.
YV	<i>Yogavārttika</i> , Vijñānabhikṣu; s. YBh.
YS	<i>Yogasūtra</i> ; s. YBh.
LĀ	<i>Lakṣaṇāvalī</i> , Udayana. Udayanācārya-kṛtā Lakṣaṇāvalī Bhaṭṭakeśava-kṛta-Prakāśa-sahitā. Ed. by Śaśinātha Jhā. (Mithila Institute Series, Ancient Texts 14). Darbhanga 1963.
LT	<i>Laghīyastraya</i> , Akalaṅka. Akalaṅkadeva-viracitam akalaṅkagranthatrayam. svopajña-Vivṛtti-sahitaṃ Laghīyastrayaṃ Nyāyaviniścayaḥ Pramāṇasaṃgrahaś ca. sampādaka: Mahendrakumār Śāstrī. (SOS 4). Ahmedabad 1939, ^R 1996.
LTN	<i>Lokatattvanirṇaya</i> , Haribhadra. Haribhadrāsūrigranthasaṅgrahaḥ. Ahmedabad 1939, pp. 97-102.
LTV	<i>Laghīyastrayavivṛtti</i> , Akalaṅka; s. LT.
VTP	<i>Viśvatattvaparakāśa</i> , Bhāvasena. Bhāvasena's Viśvatattvaparakāśa. A Treatise on Logical Polemics. Ed. by V.P. Johrapurkar. (Jīvarāja Jaina Granthamālā 16). Sholapur 1964.

- VN *Vādanyāya*, Dharmakīrti. Michael Torsten Much: Dharmakīrtis Vādanyāya. Teil I: Sanskrit Text. Teil II: Übersetzung und Anmerkungen. (PhÖAW 581 = VKSKS 25). Wien 1991.
- VMbh *Mahābhāṣya*, Patañjali. The Vyākaraṇa-Mahabhāṣya of Patañjali. 3 vols. Ed. by F. Kielhorn. Third Edition revised by K.V. Abhyankar. Poona 1962-1972.
- Vyo *Vyomavatī*, Vyomaśiva. The Praśastapādabhāṣyam by Praśasta Devāchārya. With commentaries (up to Dravya) Sūktī by Jagadīśa Tarkālaṅkāra, Setu by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśivāchārya (to the end). Ed. by Gopinath Kavirāj. (Chowkhamba Sanskrit Series 61). Benares 1924-1931.
- Vyoms Manuskript der Vyomavatī im Besitz des University of Mysore Oriental Research Institute, Ms.-No. C-1575.
- Vyos Vyomavatī of Vyomaśivācārya. Ed. by Gaurinath Sastri. 2 vols. (M.M. Śivakumāraśāstri-Granthamālā 6). Varanasi 1983-84.
- VS *Vaiśeṣikasūtra*. Vaiśeṣikadarśane Praśastadevācārya-viracitaṃ Praśastapādabhāṣyam. Śaṅkaramiśra-vinirmitta-Upaskāraś ca. sampādaka: Ḍuṇḍhirāja Śāstri. Kāśī 1923.
- VSU *Vaiśeṣikasūtrapaskāra*, Śaṅkaramiśra; s. VS.
- ŚV *Ślokavārttika*, Kumāriḷa. Kumāriḷabhaṭṭapāda-viracitaṃ Ślokavārttikam. Pārthasārathimiśra-viracitayā Nyāyaratnākara-vyākhyayā sanātham. sampādaka: Svāmī Dvārikādāśaśāstrī. (Prācyabhāratīgranthamālā 10). Vārāṇasī 1978.
- ṢDS *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, Haribhadrāsūri; s. TRD.
- STP *Sammatitarkaprakaraṇa*; s. TBV.
- SD *Sāmānyadūṣaṇa*, Aśoka. Aśokaṇibandhau Avayavinirākaraṇaṃ Sāmānyadūṣaṇaṃ ca. Ed. by Anantalal Thakur. (Tibetan Sanskrit Works 15). Patna 1974.
- SDS *Sarvadarśanasamgraha*, Mādhava. The Sarvadarśanasamgraha of Mādhavācārya. With English Translation, Transliteration and Indices. Ed. by Madan Mohan Agrawal. (Vajrajīvan Indological Studies 7). Delhi 2002.
- SMS *Sarvamataṣaṅgraha*. The Sarvamataṣaṅgraha. Ed. by T. Gaṇapati Śāstrī. (Trivandrum Sanskrit Series). Trivandrum 1918.

- SV *Siddhiviniścaya*, Akalaṅka. *Siddhiviniścayaṭīkā* of Anantavīryācārya. The commentary on *Siddhiviniścaya* and its *Vṛtti* of Bhaṭṭa Akalaṅkadeva. 2 vols. Ed. by Mahendrakumar Jain. (JMJGS 22-23). Kāśī 1959.
- SVṬ *Siddhiviniścayaṭīkā*, Anantavīrya III.; s. SV.
- SVM *Syādvādamañjarī*, Malliṣeṇa. *Syādvādamañjarī* of Malliṣeṇa with the *An-yayoga-Vyavaccheda-Dvātriṃśikā* of Hemacandra. Ed. by A.B. Dhruva. (Bombay Sanskrit and Prakrit Series 83). Bombay 1933. [Angabe der Zeilennummer folgt Dhruva.]
- SVM_J Hemacandra-viracita-Anyayogavyavacchedadvātriṃśikāstavanatīkā Malliṣeṇasūri-praṇītā *Syādvādamañjarī* Jagadīśacandra Jainena sampāditā. (Rājacandrajainaśāstramālā). Ahmedabad 1979.
- SŚP *Satyaśāsanaparīkṣā*, Vidyānandin. Vidyānandi-kṛta-Satyaśāsanaparīkṣā. sampādaka: Gokulchandra Jain. (JMJGS 30). Calcutta 1964. [Auf Seite und Zeile dieser Edition wird mit arabischen Zahlen verwiesen, z.B. „SŚP 34,3-4“.]
- SŚP_{K,KH,G} In der Edition der SŚP von Gokulchandra Jain verwendete Manuskripte Ka, Kha bzw. Ga.
- SŚP I Sanskrittext und Übersetzung des ersten Textauszuges aus der SŚP in der vorliegenden Arbeit.
- SŚP II Sanskrittext und Übersetzung des zweiten Textauszuges aus der SŚP in der vorliegenden Arbeit.
[Die der römischen Zahl nachgestellte arabische Zahl bezieht sich auf die in der vorliegenden Arbeit durchgeführte Gliederung des Textes, z.B. „SŚP I 4“. Diese wird gegebenenfalls um einen Verweis auf die Edition Gokulchandra Jains ergänzt, z.B. „SŚP I 4 (1,19f.)“.]

Indologische Sekundärliteratur²

- ATSUSHI 1988 Kanazawa Atsushi: Kalpanālāghava and Kalpanāgaurava. Komazawa-Daigaku-Bukkyō-Gakubu-Ronshū 18 (1988) 53-75.
- BALCEROWICZ 2001a Piotr Balcerowicz: Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective. Critical Edition and English Translation of

² Sigel ohne Jahreszahlen beziehen sich auf die weiter unten angegebene „Sonstige Literatur“.

- Logical-Epistemological Treatises: Nyāyāvatāra, Nyāyāvatāra-vivṛti and Nyāyāvatāraṭippaṇa. (ANIS 53.1-2). Stuttgart 2001.
- BALCEROWICZ 2001b – The Logical Structure of the Naya Method of the Jainas. JIP 29 (2001) 379-403.
- BALCEROWICZ 2001c – Two Siddhasenas and the authorship of the *Nyāyāvatāra* and the *Sammatitarkaprakaraṇa*. JIP 29 (2001) 351-378.
- BALCEROWICZ 2006 – Akalaṅka und die buddhistische Tradition: Von der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem (*adṛśyānupalabdhi*) zur Allwissenheit. WZKS 49 (2005 [2006]) 151-226.
- BANDYOPADHYAY 1977 Nandita Bandyopadhyay: The Concept of Logical Fallacies. Calcutta 1977.
- BHADURI 1975 Sadananda Bhaduri: Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics. (Bhandarkar Oriental Series 5). Poona 1975.
- BRONKHORST 1985 Johannes Bronkhorst: On the Chronology of the Tattvārtha Sūtra and Some Early Commentaries. WZKS 29 (1985) 155-184.
- BRONKHORST/ RAMSEIER 1994 Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier: Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A complete word index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya. Delhi 1994.
- CHATTERJEE 1965 Satischandra Chatterjee: The Nyāya Theory of Knowledge. Calcutta 1965.
- CHATTERJEE 1978 Asim Kumar Chatterjee: A Comprehensive History of Jainism up to 1000 A.D. Calcutta 1978.
- CORT 2000 John E. Cort: “Intellectual *Ahimsā*” Revisited: Jain Tolerance and Intolerance of Others. Philosophy East & West 50.3 (2000) 324-347.
- DALAI 1992 B.K. Dalai: Samavāya. In: JHA 1992, pp. 11-28.
- DERRETT 1973 J. Duncan M. Derrett: Dharmaśāstra and Juridical Literature. (History of Indian Literature 4.5). Wiesbaden 1973.
- DHAKY 1996 M.A. Dhaky: The Date of Vidyānanda. Literary and Epigraphical Evidence. In: Nirgrantha 2. Ed. by M.A. Dhaky and Jitendra Shah. Ahmedabad 1996, pp. 25-28.
- DHRUVA 1933 s. SVM.
- DIXIT 1971 K.K. Dixit: Jaina Ontology. (Lalbhai Dalpatbhai Series 31). Ahmedabad 1971.

- FRANCO 1987 Eli Franco: Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāśi's Scepticism. (ANIS 35). Stuttgart 1987.
- FRAUWALLNER 1956 Erich Frauwallner: Geschichte der indischen Philosophie. II. Band. (Wort und Antwort 6.2). Salzburg 1956.
- FRAUWALLNER 1992 – Philosophische Texte des Hinduismus. Nachgelassene Werke II. Hrsg. v. Gerhard Oberhammer und Chlodwig H. Werba. (PhÖAW 588 = VKSKS 26). Wien 1992.
- FUJINAGA 1999 Fujinaga Sin: Samantabhadra's Epistemology: Combining Jain Ideas with the Ideas of Other Schools. In: QVARNSTRÖM/WAGLE 1999, pp. 131-137.
- GHOSHAL 1940 s. PMS.
- GOKHALE 1992 P.P. Gokhale: Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic. (Bibliotheca Indo-Buddhica 107). Delhi 1992.
- GUPTA 1963 Brahmānanda Gupta: Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī. Walldorf-Hessen 1963.
- HACKER 1983 Paul Hacker. Inklusivismus. In: OBERHAMMER 1983, pp. 11-28.
- HALBFASS 1976 Wilhelm Halbfass: Zum Begriff der Substanz (*dravya*) im Vaiśeṣika. WZKS 20 (1976) 141-166.
- HALBFASS 1979 – Philosophie [Südasiens]. In: Einführung in die Indologie. Stand, Methoden, Aufgaben. Hrsg. v. Heinz Bechert und Georg von Simson. Darmstadt 1979 [²1993], pp. 138-158.
- HALBFASS 1983 – „Inklusivismus“ und „Toleranz“ im Kontext der indisch-europäischen Begegnung. In: OBERHAMMER 1983, pp. 29-60.
- HALBFASS 1988 – India and Europe. An Essay in Understanding. Albany 1988.
- HALBFASS 1991 – Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany 1991.
- HALBFASS 1992 – On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany 1992.
- HARA 2002 Minoru Hara: Pāśupata Studies. Edited by Jun Takashima. (PDNRL 30). Wien 2002.
- HIRANO 2006 Katsunori Hirano: Analysis of the Genesis of Texts from Three Viewpoints: Communication, Quotation, and Context. Journal of Studies for the Integrated Text Science 4.1 (2006) 33-44.

- JACOB 1909 G.A. Jacob: A Second Handful of Popular Maxims Current in Sanskrit Literature. Bombay 1909.
- JAIN 1938-41 Mahendra Kumar Jain, s. NKC.
- JAIN 1941 – s. PKM.
- JAIN 1959 – s. SV.
[Der Name dieses Gelehrten scheint manchmal als „Mahendra Kumar (Nyāya-)Shastri“ auf, s. auch JTBh, TARV, TRD, NyViVi, PMV und LT.]
- JAIN 1964 Gokulchandra Jain, s. ŚŚP.
- JAINI 1966 P.S. Jaini: Review ŚŚP. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 29.3 (1966) 626-627.
- JHA 1992 Relations in Indian Philosophy. Ed. by V.N. Jha. (Sri Garib Dass Oriental Series 147). Delhi 1992.
- JOIS 1984 Rama Jois: Legal and Constitutional History of India. Bombay 1984.
- JUNANKAR 1978 N.S. Junankar: Gautama. The Nyāya philosophy. Delhi 1978.
- KAJIYAMA 1998 Yuichi Kajiya: An Introduction to Buddhist Philosophy. An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta. (WSTB 42). Wien 1998.
- KANE 1946 Pandurang Vaman Kane: History of Dharmaśāstra. Vol. III. (Government Oriental Series B.6). Poona 1946.
- KELLNER 2007 Birgit Kellner: Jñānaśrīmitra's Anupalabdhirahasya and Sarvaśabdābhāvavacarcā. A Critical Edition with a Survey of his Anupalabdhi-Theory. (WSTB 67). Wien 2007.
- KOṬHIYĀ 1949 Darbārīlāl Jain Koṭhiyā, s. ĀP.
- KOṬHIYĀ 1953 – ācārya vidyānanda aur unkī tarkaśailī. Jaina Antiquary 20 (1953) 1-13.
- LASIC 2000 Horst Lasic: Jñānaśrīmitras Vyāptivacarcā. Sanskrittext, Übersetzung, Analyse. (WSTB 48). Wien 2000.
- MACDONALD 2003 Anne MacDonald: The Prasannapadā: Chapter One. Editions and Translations. Dissertation Wien 2003.
- MAHĀPRAJÑA/TATIA 1984 Yuvacarya Mahāprajña: New Dimensions in Jaina Logic. English Rendering by Nathmal Tatia. New Delhi 1984.

- MALVANIA/
SONI 2007 Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. X. Jain Philosophy (Part I). Ed. by D. Malvania and J. Soni. Delhi 2007.
- MATILAL 1985 Bimal K. Matilal: Logic, Language and Reality. Delhi 1985.
- MESQUITA 1994 Roque Mesquita: Die Idee der Erlösung bei Kumārilabhaṭṭa. WZKS 38 (1994) 451-484.
- MESQUITA 1995 – Der *Apavarga*-Begriff bei Śrīdhara. In: Sauhṛdayamaṅgalam. Studies in Honour of Siegfried Lienhard on his 70th Birthday. Ed. by M. Juntunen, W.L. Smith, C. Suneson. Stockholm 1995, pp. 215-258.
- MISHRA 1926 Umesha Mishra: Physical Theory of Sound and its Origin in Indian Thought. The Allahabad University Studies 2 (1926) 239-290.
- MISHRA 1936 – Conception of Matter according to Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad 1936.
- MOHANTY 2000 J.N. Mohanty: Classical Indian Philosophy. Oxford 2000.
- MOOKERJEE 1978 Satkari Mookerjee: The Jaina Philosophy of Non-Absolutism. A Critical Study of Anekāntavāda. Calcutta 1944, Delhi ²1978.
- MUCH 1991 s. VN.
- NOZAWA 2007 Masanobu Nozawa: On the Vaiśeṣika Definition of Mokṣa. In: PREISENDANZ 2007, pp. 385-399.
- OBERHAMMER
1983 Inklusivismus. Eine indische Denkform. Hrsg. v. Gerhard Oberhammer. (PDNRL, Occasional Papers 2). Wien 1983.
- OBERHAMMER
et al., I-III G. Oberhammer, E. Prets, J. Prandstetter: Terminologie der frühen indischen Scholastik in Indien. Band I-III. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie. Hrsg. v. Gerhard Oberhammer. Wien 1991-2006.
- OBERHAMMER/
SCHMÜCKER 2008 Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition. Hrsg. von Gerhard Oberhammer und Marcus Schmücker. (PhÖAW 775 = BKGA 60). Wien 2008.
- OETKE 1988 Claus Oetke: „Ich“ und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse. (ANIS 33). Stuttgart 1988.
- PADMARAJIAH
1986 Y.J. Padmarajah: A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. Delhi 1963, ^R1986.

- PATTI 1955 G. Patti: Der Samavāya im Nyāya-Vaiśeṣika-System. Ein Beitrag zur Erkenntnis der indischen Metaphysik und Erlösungslehre. (Scripti Pontificii Instituti Biblici 109). Roma 1955.
- PREISENDANZ 1989 Karin Preisendanz: On *ātmendriyamanorthasannikarṣa* and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision. Berliner Indologische Studien 4/5 (1989) 141-213.
- PREISENDANZ 1994 – Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspati Miśras II. (ANIS 46.1-2). Stuttgart 1994.
- PREISENDANZ 2005 – The Production of Philosophical Literature in South Asia during the Pre-Colonial Period (15th to 18th Centuries): The Case of the *Nyāyasūtra* Commentarial Tradition. JIP 33 (2005) 55-94.
- PREISENDANZ 2007 Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass. Ed. by Karin Preisendanz. (DsÖAW 351 = BKGA 53). Wien 2007.
- PRETS 1992 Ernst Prets: Der Beweis bei Bhāsarvajña. Dissertation Wien 1992.
- QVARNSTRÖM/
WAGLE 1999 Approaches to Jaina studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols. Ed. by Olle Qvarnström and N.K. Wagle. (South Asian Studies, Papers 11). Toronto 1999.
- SANGHAVI/
PARIKH 1940 Tattvopaplavasimha of Jayarāśi Bhaṭṭa. Ed. by Sukhlalji Sanghavi and Rasiklal Parikh. (GOS 87). Baroda 1940.
- SASTRI 1954 Srikantha Sastri: Vidyānanda. The Jaina Antiquary 20.2 (1954) 9-14.
- SCHUBRING 1964 Walther Schubring: Der Jinismus. In: Andre Bareau et al., Die Religionen Indiens III. (Die Religionen der Menschheit 13). Stuttgart 1964.
- SCHUBRING 2000 – The Doctrine of the Jainas. Described after the Old Sources. Translated from the revised German edition by Wolfgang Beurlen. Indices by Willem Bollée and Jayandra Soni. (Lala Sundarlal Jain Research Series 15). Delhi 2000.
- SHAH 1967 Nagin J. Shah: Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy. (Lalbhai Dalpatbhai Series 11). Ahmedabad 1967.
- SHAH 1999 Samantabhadra's Āptamīmāṃsā. Critique of an Authority. Along with English Translation, Introduction, Notes and Aka-

- laṅkas's Sanskrit Commentary Aṣṭaśatī. Translation etc. by N.J. Shah. (Sanskrit-Sanskriti Granthamālā 7). Ahmedabad 1999.
- SHAH 2000 Nagin J. Shah: Jaina Theory of Multiple Facets of Reality and Truth (*Anekāntavāda*). (Bhogilal Leherchand Institute of Indology Series 13). Delhi 2000.
- SHASTRI 1964 Dharmendra Nath Shastri: Critique of Indian Realism. A study of the conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika & the Buddhist Dignāga School. Agra 1964.
- SHASTRI 1993 Biswanarayan Shastri: Samavāya Foundation of Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy. Delhi 1993.
- SLAJE 1983 Walter Slaje: Die Wahrnehmungslehre bei Vyomaśivaḥ. Dissertation Wien 1983.
- SLAJE 1986 – Untersuchungen zur Chronologie einiger Nyāya-Philosophen. Studien zur Indologie und Iranistik 11/12 (1986) 245-278.
- SOLOMON 1976 Esther A. Solomon: Indian Dialectics. Vol. 1. (Sheth Bholabhai Jeshingbhai Institute of Learning and Research, Research Series 70). Ahmedabad 1976.
- SONI 1991 Jayandra Soni: *dravya*, *guṇa* and *paryāya* in Jaina Thought. JIP 19 (1991) 75-88.
- SONI 1998 – Einheit und Vielfalt aus der Sicht der siebenstufigen Prädikationslogik der Jainas. In: Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen. Hrsg. v. N. Schneider, R.A. Mall und D. Lohmar. (Studien zur Interkulturellen Philosophie 9). Amsterdam/Atlanta 1998, pp. 99-110.
- SONI 1999 – Aspects of Jaina Epistemology with Special Reference to Vidyānandin. In: QVARNSTRÖM/ WAGLE 1999, pp. 138-168.
- SONI 2003 – Vidyānandin's Satyaśāsanaparīkṣā and his Examination of the Buddhist Vijñānādvaita. In: Jainism and Buddhism. Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini, Part II. Ed. by Olle Qvarnström. Fremont California 2003, pp. 677-688.
- STCHERBATSKY 1932 Buddhist Logic by Th. Stcherbatsky. Vol. I. (Bibliotheca Buddhica 26). Leningrad 1932, Osnabrück^R 1970.
- STEIN 1998 Burton Stein: A History of India. Oxford 1998.

- STEINKELLNER 1979 Ernst Steinkellner: Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścayaḥ*. Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil II. (PhÖAW 358 = VKSKS 15). Wien 1979.
- STEINKELLNER 1988 – Methodological Remarks on the Constitution of Sanskrit Texts from the Buddhist *pramāṇa*-Tradition. WZKS 32 (1988) 103-129.
- STERN 2007 E. M. Stern: Padārthasaṅgrahaṭīkā of Vyomaśiva. A Partial Reconstruction of Folia 2-3a. In: PREISENDANZ 2007, pp. 401-413.
- TATIA 1964 s. SŚP, pp. 11-48.
- VAMŚĪDHARA 1915 s. AS.
- VAN DEN BOSSCHE 1995 Frank van den Bossche: Existence and Non-Existence in Hari-bhadra Sūri's Anekānta-Jaya-Patākā. JIP 23 (1995) 429-468.
- VATTANKY 2003 John Vattanky: A System of Indian Logic. The Nyāya Theory of Inference. Analysis, Text, Translation and Interpretation of the *anumāna* section of *Kārikāvalī*, *Muktāvalī* and *Dinakarī*. London/New York 2003.
- WEZLER 1981 Albrecht Wezler: Studien zum Dvādaśāranayacakra des Śvetāmbara Mallavādin: I. Der *sarvasarvātmakatvavāda*. In: Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf. Hrsg. v. Klaus Bruhn und Albrecht Wezler. (ANIS 23). Wiesbaden 1981, pp. 359-408.
- WEZLER 1982 – Remarks on the definition of 'yoga' in the Vaiśeṣikasūtra. In: Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday. Ed. by L.A. Hercus et al. Canberra 1982, pp. 643-686.
- WRIGHT 2000 J.C. Wright: Rezension SHAH 2000. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 63.3 (2000) 435-437.

Sonstige Literatur

- ALBERT Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen ⁵1991.
- BRADSHAW David Bradshaw: Introduction. In: Aldous Huxley, Antic Hay. London 1994.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS UND BIBLIOGRAPHIE

- CHARMIDES Plato: Charmides. Übersetzt und hrsg. v. Ekkehard Martens. Stuttgart 1977.
- EISLER Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearbeitet von Rudolf Eisler. Berlin 1904.
- FEYERABEND Paul Feyerabend: Irrwege der Vernunft. Frankfurt am Main²1990.
- GRIMM Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen. Band 2. Stuttgart 1980.
- HEINZMANN Richard Heinzmann: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart etc. 1992.
- HUME David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Übersetzt und hrsg. v. Herbert Herring. Stuttgart 1982.
- KÖNIG G. König: Perspektive, Perspektivismus, perspektivistisch. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Band 7. Basel 1989, pp. 363-375.
- KREINER Armin Kreiner: Warum Wahrheit und Gewißheit nicht zusammenkommen können. In: OBERHAMMER/SCHMÜCKER 2008, pp. 121-133.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie. Übersetzt von Hermann Glockner. Stuttgart 1979.
- ORTEGA Y GASSET José Ortega y Gasset: Gesammelte Werke. Band 1. Zürich 1954.
- SPINNER Helmut Spinner: Pluralismus als Erkenntnismodell. Frankfurt am Main 1974.

Teil I

DIE ROLLE DER KRITIK

IM PLURALISTISCHEN ERKENNTNISMODELL DER JAINAS

A. Zum Umgang einer philosophischen Tradition mit der Pluralität konkurrierender Weltentwürfe

1. Problemstellung

1) Es gibt eine Vielzahl intellektueller Traditionen, die das Ganze der Wirklichkeit, ihre Struktur sowie die Bedingungen ihrer Erkennbarkeit und ihrer adäquaten Versprachlichung und sonstige der Wirklichkeit angemessene menschliche Verhaltensweisen zu ihrem Gegenstand machen. Diese Traditionen können als philosophische bezeichnet werden, wenn sie die in den Teilgebieten Ontologie, Epistemologie, Logik und Ethik gewonnenen Erkenntnisse auf unmittelbare Weise argumentativ einsichtig zu machen versuchen, d.h. ohne dabei religiöses Offenbarungsgut die Diskussion bestimmen zu lassen oder möglichen zukünftigen Einsichten (etwa den durch eine Erlösungserkenntnis vermittelten) vorzugreifen. Durch ihren Gegenstand sind die philosophischen Traditionen von Einzelwissenschaften abzugrenzen, die sich auf Teilbereiche der Wirklichkeit konzentrieren; durch ihre Methode von religiösen Traditionen, die auf Schritt und Tritt Erkenntnisse in ihre Argumentation miteinbeziehen, welche das allgemeine menschliche Erkenntnisvermögen übersteigen.

2) Wenn unterschiedliche philosophische Traditionen in der Beschreibung ihres gemeinsamen Gegenstandes zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen und ihr jeweiliger Anspruch, eine kohärente Deutung der Wirklichkeit zu geben, durch andere philosophische Traditionen in Frage gestellt ist, kann von einem Konkurrenzverhältnis philosophischer Traditionen die Rede sein.

3) Die Art und Weise, wie eine philosophische Tradition sich den Geltungsansprüchen der anderen stellt und von ihrer Warte aus auf die Weltentwürfe der anderen Bezug nimmt, kennzeichnet die spezifische Methode ihres Umgangs mit anderen philosophischen Traditionen.

4) Die Satyaśāsanaparīkṣā gehört gemäß Gegenstand und Methode dem philosophischen Überlieferungsgut der jainistischen Tradition an. Ihr Autor ist sich des Konkurrenzverhält-

nisses der jainistischen Lehre zu anderen philosophischen Traditionen Südasiens bewusst und nimmt auf diese mit einer bestimmten Methode Bezug, die zum Teil in der Satyaśāsanaparīkṣā selbst, zum Teil in anderen jainistischen Werken reflektiert wird.

5) In den folgenden Überlegungen wird der Frage nachgegangen, wie der Autor der Satyaśāsanaparīkṣā das zum Teil von seiner Tradition bereitgestellte Instrumentarium im Umgang mit einem bestimmten konkurrierenden Weltentwurf verwendet. Diese Frage wird gestellt, um einerseits an der Erforschung eines Teilgebietes der Philosophiegeschichte Südasiens mitzuwirken, nämlich an der Erforschung der jainistischen Philosophie, näherhin der Frage, wie Jainas einer bestimmten historischen Periode der Vielfalt philosophischer Strömungen ihres geographischen Raumes begegnen, und um andererseits eine Vorstellung davon zu bekommen, ob diese Art der Bezugnahme eine inspirierende Methode für den Umgang mit den vielen, in unterschiedlichen geographischen Räumen gewachsenen philosophischen Traditionen unserer heutigen Zeit bereitstellen kann.

2. Methode und Anspruch der Satyaśāsanaparīkṣā

Die Satyaśāsanaparīkṣā ist ein Werk, das Lehrinhalte verschiedener philosophischer Traditionen präsentiert und anschließend widerlegt. Die Vorgehensweise ist näherhin diejenige, dass der Autor eine bestimmte philosophische Tradition verhältnismäßig ausführlich zu Wort kommen lässt, darauf zu zeigen versucht, dass die dargelegten Lehrinhalte im Widerspruch zu den beiden Erkenntnismitteln Sinneswahrnehmung und Schlussfolgerung stehen, und anschließend zur Darstellung und Widerlegung der nächsten Tradition fortschreitet. Der Autor rechtfertigt in seinen einleitenden Ausführungen die Notwendigkeit und die Methode seiner Untersuchung (*parīkṣā*), ob bestimmte Lehren (*śāśana*) wahr (*satya*) seien oder nicht, damit, dass die Meinungen über den Wahrheitsgehalt bestimmter Lehren auseinandergehen und diese Meinungsverschiedenheit nur mittels der Anwendung eines bestimmten Wahrheitskriteriums beigelegt werden könnte, nämlich durch Klärung der Frage, ob die Lehre im Widerspruch zu durch Sinneswahrnehmung und Schlussfolgerung gewonnenen Erkenntnisresultaten stehen würde oder nicht:

idam eva hi satyaśāsanasya satyatvaṃ nāma yad drṣṭeṣṭāvīruddhatvam.

„Die Wahrheit einer wahren Lehre besteht ja nämlich genau darin, dass (sie) nicht im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem steht.“³

³ ŚŚP I 3. Siehe zum Kontext dieser und der im Folgenden zitierten Textstellen aus der Satyaśāsanaparīkṣā den Teil III dieser Arbeit.

Wir hätten damit ein Wahrheitskriterium bei der Hand, mit dessen Hilfe wir entscheiden können, ob einer Lehre das Attribut „Wahrsein“ (*satyatva*) zuschreibbar ist. Angesichts der Pluralität unterschiedlicher und einander widersprechender Weltdeutungen bräuchten wir somit keinem Skeptizismus zu verfallen: Der Wahrheitsgehalt einer These kann in ihrer Widerspruchslosigkeit zu den Erkenntnissen unserer Sinne und den auf diesen basierenden rationalen Folgerungen verortet werden.

Auch ein Relativismus, der der Faktizität unterschiedlicher Meinungen hilflos gegenüber steht und alle anerkennen muss, wäre unangebracht:

na ca sarvāṇy api tāni satyāni bhavanti ... parasparaviruddhārthapratipādanāt.

„Es werden sich aber nicht alle diese (Lehren) ausnahmslos als wahr (herausstellen), weil ... (durch sie) einander widersprechende Dinge vermittelt werden.“⁴

Wir müssten auch nicht auf eine nihilistische Position ausweichen, die gar keine Lehre anerkennen kann:

na ca tatra na kiñcid api satyaṃ syād ity ārekitavyam ... parasparam vipratīṣiddhayor dvayor api vidhivat pratiśedhasyāpy asambhavenānyatarasya niyamena vidher upapatteḥ kasyacit satyasyāvaśyam abhyupagantavyatvāt.

„Man darf aber nicht argwöhnen, dass unter diesen (Lehren) überhaupt keine wahr wäre, weil eine bestimmte (Lehre) zwangsläufig als die wahre akzeptiert werden muss, da (genauso) wie die Bejahung auch die Verneinung aller beider einander entgegengesetzten ... (Lehrinhalte in einem gegebenen Streitfall) nicht möglich ist (und) darum die Bejahung von einem von beiden notwendigerweise zutrifft.“⁵

Die der oben genannten Wahrheitsdefinition (*satyalakṣaṇa*) folgende Art und Weise der Bezugnahme auf zu Thesen verdichtete Meinungen oder Überzeugungen ist eine in philosophischen Traktaten vieler Kulturen durchgängig vorzufindende Vorgehensweise⁶ und wird (neben anderen) aus wissenschaftstheoretischer Sicht bis heute als ein angemessener Umgang mit Behauptungen vertreten: Auf dem Boden eines metaphysischen Realismus, der davon ausgeht, dass eine von unserem Denken unabhängige Wirklichkeit existiert und unserem Erkennen zugänglich ist, kann eine Behauptung als wahr gelten, solange ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nicht falsifiziert wird. Auch wenn damit jede Erkenntnis prinzipiell fehlbar ist, muss sie nicht notwendig fehlerhaft sein und kann eine ihr entspre-

⁴ ŚŚP I 2.

⁵ ŚŚP I 2.

⁶ Vgl. z.B.: „Wenn du also der von Charmides genannten Definition der Besonnenheit zustimmst und seine Behauptung übernehmen willst, möchte ich [Sokrates] ... mit dir [Kritias] untersuchen, ob das Gesagte stimmt oder nicht.“ (CHARMIDES: 162e)

chende Behauptung zumindest als vorerst wahr und eine ihr widersprechende Behauptung wenigstens als zunächst unwahr erweisen.⁷

Dieser Verdacht auf Vorläufigkeit, in dem alles Wissen stehen soll, begegnet in der Satyaśāsanaparīkṣā nicht. Laut dem einleitend vorweg genommenen Fazit ist für den Autor aus der Prüfung der von den philosophischen Traditionen seiner Zeit vorgelegten zentralen Lehrsätze zweifelsfrei erwiesen, dass nur in einem einzigen Lehrsystem keine Widersprüche zur sinnlichen Wahrnehmung und zu durch Sinnesdaten erschlossenen Erkenntnissen auftreten, nämlich in der „Lehre vom Vielseitigen“ (*anekāntaśāśana*). Alle anderen Lehren sind nichts als unwahr:

tac ca dṛṣṭeṣṭāviruddhatvam anekāntaśāśane eveti tad eva satyaśāsanadhavīm āroḍhum iṣṭe. ekāntaśāśanaṃ tu sarvaṃ asatyam eva dṛṣṭeṣṭāviruddhatvāt.

„Und diese Widerspruchslosigkeit zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem gibt es nur in der Lehre vom Vielseitigen. Somit vermag sich nur diese zur Besitzerin / zum Dhavī (-Baum) der wahren Lehre aufzuschwingen. Eine jede Lehre von etwas Einseitigem aber ist ausschließlich unwahr, weil sie im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem steht.“⁸

Wir glauben dem Autor nicht. Vielleicht tue ich ihm oder einem der jainistischen Tradition verpflichteten Leser unrecht, doch innerhalb der „Lehre vom Vielseitigen“ – und damit spricht der Autor die Tradition der Jainas an – wurden vor über 1000 Jahren Behauptungen formuliert, die zu heutigen Erkenntnissen im Widerspruch stehen: So wird im Jinismus etwa behauptet, dass das Zentrum der zwischen Himmeln und Höllen befindlichen Menschenwelt von einem Scheibenkontinent eingenommen wird, um den sich ein Ozean legt und um diesen andere, wieder von weiteren Ozeanen getrennte, weiter draußen nicht mehr von Menschen bewohnte Ringkontinente.⁹ Über Himmel und Höllen glauben wir heute nichts Gewisses sagen zu können, doch die genannten Vorstellungen über die Welt, in der wir leben, sind durch Erkenntnisse der Geographie falsifiziert.

Wir können dem Autor entgegenkommen, indem wir nur einzelne Elemente des von ihm vertretenen Lehrsystems als überholte oder unentscheidbare beiseite lassen (z.B. die kosmologischen oder religiösen Vorstellungen) und uns den entscheidbaren, aber ungeklärten Elementen (z.B. den philosophischen Argumenten) stellen. Wenn wir aber, so wie er die anderen, sein Lehrsystem als Ganzes bewerten, ihn also beim Wort nehmen, tritt der Autor durch Anlegung seines eigenen Kriteriums aus heutiger Sicht in die Reihe der Proponenten

⁷ „Fallibilismus besagt nicht, dass wir uns immer irren, sondern dass wir damit rechnen sollten, uns immer irren zu können.“ So KREINER (p. 126) zu diesem von Karl Popper in seinem Werk „Logik der Forschung“ entwickelten Prinzip. Zum metaphysischen Realismus s. KREINER: 121f.

⁸ ŚŚP I 4.

⁹ Siehe etwa FRAUWALLNER 1956: 264.

falscher Lehren zurück und kann seinen Anspruch, den Ausblick auf ein wahres Lehrsystem zu geben, nicht einlösen. Relevanz erhielt das Werk damit nur aus philologisch-historischer und aus philosophiehistorischer Sicht: Zum einen gibt das Werk einen Einblick in den jeweiligen historischen Entwicklungsstand der behandelten philosophischen Traditionen und den Stand der Diskussion zu Teilproblemen, zum anderen repräsentiert die Art des Umgangs mit konkurrierenden Weltentwürfen, nämlich diese insgesamt für null und nichtig zu erklären, einen in der Geschichte der Philosophie häufig unternommenen Versuch, abweichender Geltungsansprüche Herr zu werden.¹⁰

Ob es aber angemessen ist, einer Tradition abzusprechen, dass ihre Weltdeutung in wesentlichen Zügen konsistent ist, weil ein Teil ihrer Argumentation als widerlegt zu gelten hat – ob wir dem jinistischen Weltentwurf nachsagen können, dass er wegen seinen überholten kosmologischen Vorstellungen insgesamt erledigt ist, ob der Autor der *Satyaśāsanaparīkṣā* die konkurrierenden Weltentwürfe als endgültig abgehandelt betrachten kann – oder ob eine Weltdeutung in einer neuen Problemsituation nicht zumindest ihrer Intention nach anzuerkennen und aus dieser heraus in einem neuen Problemzusammenhang adäquat fortzudenken ist: das ist eine heute in den Kulturwissenschaften, der Religions- und Erkenntnisphilosophie sowie in der Philosophie überhaupt diskutierte Frage.¹¹ Diese Frage gewinnt im Kontext der *Satyaśāsanaparīkṣā* besondere Brisanz, weil die vom Autor als die überlegene gerühmte „Lehre vom Vielseitigen“ den Anspruch erhebt, unterschiedliche und einander scheinbar ausschließende Sichtweisen auf die Wirklichkeit miteinander versöhnen zu können.

3. Zum jinistischen Perspektivismus

Die vom Autor favorisierte Lehre wird nicht nur in der *Satyaśāsanaparīkṣā*, sondern in einer überwältigenden Zahl von Werken einer Periode des jinistischen Denkens vertreten, die mit den Lebenszeiten der Autoren Siddhasena Divākara im 6. Jh. und Yaśovijaya im 17. Jh. unserer Zeitrechnung weiträumig umgrenzt und durch die vornehmlich in Sanskrit stattfindenden

¹⁰ Siehe etwa SPINNER (p. 13), der die Suche nach „einer konkurrenzlos auftretenden, geltungsmäßig gesicherten oder gar inhaltlich abgeschlossenen Wahrheit aller Wahrheiten“ für das Paradigma der europäischen Philosophie vor dem Popper’schen Fallibilismus hält. Im „theoretischen Monismus“ – „eine Wahrheit, ein Fundament aller Erkenntnis, eine und nur eine Theorie, die ... als Erkenntnis wird auftreten können“ – kommt es zum Verbot von Alternativen „durch die allgemeine Forderung, im Falle eines Theorienpluralismus alle Standpunkte bis auf einen zu eliminieren, der dann als die Wahrheit präsentiert werden kann.“ (SPINNER: 36f.)

¹¹ Siehe unten pp. 68ff.

de Auseinandersetzung mit anderen religiösen und philosophischen Traditionen Südasiens grob charakterisiert werden kann.¹²

3.1. Zum Begriff *anekāntavāda*

In dem der Kennzeichnung der jinistischen Lehre dienenden Begriff *anekāntavāda* werden die verwendeten Worte „viele“ (*aneka*), „Seite“ (*anta*) und „Lehre“ (*vāda*) in wenigstens zwei unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen verbunden:

1) In einem Zusammenhang beziehen sie sich auf die ontologische Position des Jinismus, der gemäß das Wesen eines jedweden Dinges in „vielen Seiten“ besteht, in Facetten oder Beschaffenheiten ohne Ende, die auf Eigenschaften und Erscheinungszustände des Dinges zurückzuführen sind, welche dem Erkennen eine unermessliche Zahl von Anhaltspunkten bieten.¹³ In diesem Bedeutungszusammenhang ist *anekāntavāda* entsprechend mit „Lehre von den vielen Seiten (in denen das Wesen eines Dinges besteht)“, verkürzt mit „Lehre vom vielseitigen (Ding)“ bzw. „Lehre vom Vielseitigen“ wiederzugeben. Diese Lehre deckt einen Teilbereich der jinistischen Philosophie, die Ontologie, ab und ist von zwei weiteren, spezifisch jinistischen Lehren abzugrenzen, die die Bereiche Erkenntnistheorie und Logik betreffen: Die vielen Gesichtspunkte oder Perspektiven, die das Ding mit seiner ontologischen Struktur eröffnet, werden näherhin in der „Lehre von den Betrachtungsweisen“ (*na-yavāda*) behandelt, die gemeinsam mit der „Lehre von den Erkenntnismitteln“ (*pramāṇavāda*) den epistemologischen Bereich der jinistischen Philosophie charakterisiert (s. unten pp. 44ff.). Die Notwendigkeit, eine von der jeweiligen Betrachtungsweise abhängige sprachliche Bezugnahme auf einen Erkenntnisgegenstand in einen Gesamtzusammenhang zu stellen, nämlich mit anderen möglichen epistemischen und sprachlichen Zugängen, wird in der „Lehre von der konditionalen Prädikation“ (*syādvāda*) thematisiert (s. unten pp. 46ff.).

2) Der andere Bedeutungszusammenhang für *anekāntavāda* grenzt den Jinismus von gegnerischen Traditionen ab: Aufgrund der in der jinistischen Tradition erfolgenden Analyse der Wirklichkeit, der Bedingungen ihres Erkennens und der Möglichkeiten ihrer Versprachlichung wäre es nur im Rahmen der jinistischen Philosophie möglich, die schier endlosen Zusammenhänge, in denen bereits ein einziges Ding angetroffen und entsprechend vielfältig aufgefasst werden kann, begreiflich zu machen. Der Jinismus ist damit eine „Lehre, die (nicht nur eine, sondern) viele Seiten hat“: die einzige „vielseitige Lehre“, den vielen „einseitigen Lehren“ (*ekāntavāda*) überlegen, deren Vertreter sich auf einzelne Positionen ver-

¹² Siehe zu Werk und Autor unten p. 99.

¹³ Siehe unten pp. 42ff., bes. p. 43 zu der Erklärung des Begriffes *anekāntātmaka* in TRD 328,5-8.

steifen und damit das Ganze der Wirklichkeit aus den Augen verlieren.¹⁴ Die „Vielseitigkeit“ dieser Lehre, die sich in diesem Bedeutungszusammenhang nicht nur aus der Annahme von vielen Erscheinungsweisen ein und derselben Sache erklärt, sondern die auch die daran anknüpfende Gesamtschau der Vielheit epistemischer und sprachlicher Bezugnahmen miteinschließt, wurde in der Forschungsgeschichte verschiedenen Strömungen der Philosophie zugeordnet: etwa dem Pluralismus, Relativismus oder Inklusivismus. Im Rahmen der in dieser Arbeit gestellten Frage nach dem Umgang des Autors der *Satyaśāsanaparīkṣā* mit einem konkurrierenden Weltentwurf, ein Umgang, der auf die (Ab-)Wertung der gegenrischen Position als einer (fehlerhaften) Betrachtungsweise (*naya*), einer (unzulässigen) Perspektive unter anderen, hinausläuft, wird der *anekāntavāda* hier in den Kontext perspektivistischer Strömungen gestellt (s. unten pp. 63ff.).¹⁵

¹⁴ Die Gegenstände der einseitigen Lehren können in Gegenüberstellung mit dem Gegenstand der vielseitigen Lehre pauschal jeweils als „etwas Einseitiges“ bezeichnet werden (s. die Gegenüberstellung der Begriffe *anekāntaśāśana* und *ekāntaśāśana* in SŚP I 4 sowie den Begriff *ekāntānekānta-* in SŚP I 2). So wird das (Nyāya-)Vaiśeṣika als eine Lehre bewertet, deren Einseitiges die Differenz zwischen den das Einzelding ausmachenden Faktoren sein soll; es handelt sich bei den (Nyāya-)Vaiśeṣikas um Vertreter einer ausschließlichen Differenz (s. *bhedaikānta* in SŚP II 12 und die dortigen Erläuterungen {2} und {3} sowie *bhedaikāntavādimata* in SŚP II 37), der z.B. die ebenso einseitige Position des ausschließlichen Nicht-Andersseins dieser Faktoren, deren absoluter Identität, gegenübersteht (s. *ananyataikānta* in den Erläuterungen {2} und {3} zu SŚP II 38).

¹⁵ Die Unterscheidung der beiden Bedeutungszusammenhänge von *anekāntavāda* findet sich etwa auch in VAN DEN BOSSCHE 1995: 429f. Zu einer zusammenfassenden Sichtung unterschiedlicher Wiedergaben des Terminus *anekāntavāda* s. WRIGHT 2000, bes. p. 435, und Wrights Zurückweisung der u.a. bei F.W. Thomas, Bimal Matilal und Satkari Mookerjee auszumachenden Auffassung, dass das Kompositum *anekāntavāda* als Negation von *ekāntavāda* zu verstehen und damit als „non-absolutism“ wiederzugeben wäre. Diese Wiedergabe geht auf eine weitere Bedeutung des Begriffes *anekānta* zurück, nämlich „nicht (*an-*) eindeutig (*ekānta*)“, die bei einem „uneindeutigen“ Argument (s. *saṃyogenānekāntāt* SŚP II 29) oder beim „uneindeutigen Grund“ (s. *anaikāntikahetu* SŚP II 35 und Erläuterung {3.3.2} ad SŚP II 34) zugrundezulegen und klar von den beiden für die Charakterisierung der jinistischen Lehre anzusetzenden Bedeutungen „Vielseitiges“ und „vielseitig“ abzugrenzen ist. Die Charakterisierung der jinistischen Lehre als „non-absolutism“ ist sachlich falsch, insofern in der jinistischen Ontologie mit der Ansetzung von nicht relativierbaren Beschaffenheiten des Dinges wie z.B. seiner prinzipiellen Erkennbarkeit (*jñeyatva*, s. p. 47) sehr wohl absolute Setzungen vorgenommen werden und der mit Wiedergaben des Terminus *anekāntavāda* als „non-absolutism“ intendierte Relativismus der jinistischen Philosophie auf das Gebiet der sprachlichen Bezugnahmen und auf Teilbereiche der Epistemologie und der Ontologie einzugrenzen ist wie im Folgenden ausgeführt wird. Wright (2000: 435) plädiert dafür, *anekāntavāda* mit „pluralism“ oder „in-

3. 2. Eine vielseitige Lehre: Anspruch auf Integration unterschiedlicher Betrachtungsweisen

Jinistische Autoren sehen den Vorzug ihrer Lehre darin, dass in ihr die ganze Fülle allen möglichen Wissens und Erkennens zum Ausdruck käme, auf die die Vertreter anderer Sichtweisen zwar letztlich abzielten, die diesen aber verschlossen bliebe, solange sie in ihrer Partikularität befangen wären:

udadhāv iva sarvasindhavaḥ samudīrṇās tvayi nātha drṣṭayaḥ |
na ca tāsū bhavān pradṛśyate pravibhaktāsu saritsv avodadhiḥ ||

„Wie alle Ströme im Meer sind die Sichtweisen in dir, oh Herr (d.h. Jina Mahāvīra), zusammenge-
 laufen. Und du wirst in ihnen nicht vorausgesehen, (solange) sie geschieden sind, (wie) der Ozean
 nicht in den Flüssen.“¹⁶

In der Offenbarung des Jina Mahāvīra, dem durch die vollständige Läuterung seines Erkenntnisvermögens reines und vollkommenes Erkennen (*kevalajñāna*) und Allwissenheit (*sarvajñatva*) zuteil geworden sein soll, wäre also bereits vorweggenommen, was sich denjenigen, die den vom Jina vorgeschlagenen Lebenswandel befolgen, erst am Ende eines langen Erlösungsweges in aller Deutlichkeit zeigen könnte: dass es eine Sichtweise gibt, die das Ganze der Wirklichkeit erschließt (*sakalanaya*), und andere, die nur einen Teil berücksichtigen (*vikalanaya*).

Dieser von der Offenbarung gelehrte und in der täglichen Praxis eines Jaina nicht weiter hinterfragte, sondern seinen Lebensvollzug grundlegende Weltentwurf wurde in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Traditionen begrifflich geschärft, sodass in den jinistischen Werken neben dem der religiösen Sphäre zuzurechnenden Versprechen auf eine Sinnenthüllung zu einer späteren Zeit, d.h. zum Erlösungszeitpunkt, auch eine argumentative Absicherung der jinistischen Weltanschauung zur Verfügung steht, die rational unmittelbar einsichtige Erkenntnisse vermitteln will, ohne sich dabei auf Glaubenselemente zu berufen, sondern diese in der Diskussion zunächst einmal auszuklammern:

pakṣapāto na me vīre na dveṣaḥ kapilādiṣu |
yuktimad vacanaṃ yasya tasya kāryaḥ parigrahaḥ ||

„Ich nehme nicht Partei für (Mahā-)Vīra, noch lehne ich Kapila und andere ab. Man soll sich an denjenigen halten, dessen Rede auf Argumenten beruht.“¹⁷

tegralism“ wiederzugeben, SONI (1998: 99) schlägt „Mannigfaltigkeit“ vor, BALCEROWICZ (2001b: 379) „multiplexity“; HALBFASS (1988: 266f.) verwendet den Begriff „Perspektivismus“.

¹⁶ DD 4.15, TBV 29,32f. und SVM p. 174, ll. 48-51, ad AYV 37. *pradṛśyate* TBV, SVM gegen *ud-
 īkṣyate* DD.

¹⁷ LTN 38, zitiert TRD 11,13f. ad ŚDS 1. Vgl. CHARMIDES: 161c: „Denn nicht wer etwas gesagt hat, ist zu untersuchen, sondern ob damit etwas Richtiges gesagt ist oder nicht.“

Die nicht parteiliche, unvoreingenommene Prüfung eines Gedankens wird auch anderenorts als ein idealer Umgang mit Meinungen und Überzeugungen formuliert. So wird etwa in der Śrutamayībhūmi der Yogācārabhūmi es eine Zierde in der Debatte (*vādālaṅkāra*) genannt, wenn ein Redner „dadurch charakterisiert ist, nicht für eine (bestimmte) Position zu empfinden“ (*apakṣarāgin*) und „nicht (hartnäckig an etwas) festklammert“ (*anabhiniviṣṭa*).¹⁸ Für Jainas spielen diese Qualitäten aber insofern eine besondere Rolle, als in diesen ein zentrales Unterscheidungsmerkmal ihrer selbst gegenüber den Anhängern anderer Traditionen gesehen wird, die der jeweils eigenen Position emotional verfallen sein sollen:

anyonyapakṣapratipakṣabhāvād yathā pare matsariṇaḥ pravādāḥ |
nayān aśeṣān aviśeṣam icchan na pakṣapātī samayas tathā te ||

„Weil sie alle (einnehmbaren) Betrachtungsweisen unterschiedslos anerkennt, verfällt deine (d.h. die jinistische) Tradition nicht so wie andere Verlautbarungen – die missgünstig sind, weil (sie) einander als Position und Gegenposition (gegenüberstehen) – einer Position.“¹⁹

Wenn vom Jinismus gesagt wird, dass er „keiner Position verfällt“ (*na pakṣapātīn*), wird eine Qualität der jinistischen Lehre genannt, die sich aus der Anerkennung einer jeden möglichen Betrachtungsweise ergeben soll. Diese Qualität darf nicht als eine Geisteshaltung missverstanden werden, die die Integration verschiedener Betrachtungsweisen bedingen würde, indem sie eine Konfrontation widersprüchlicher Positionen vermeidet und im Sinne einer intellektuellen Gewaltlosigkeit (*ahiṃsā*) keiner noch so unfertigen Meinung, so sie nun schon einmal geäußert wurde, etwas zuleide tun wollte. So verstanden wäre das Geltenlassen unterschiedlicher Betrachtungsweisen nichts weiter als die kritiklose Aneinanderreihung mehr oder weniger ausgereifter Weltanschauungen, in der sich der Jinismus als ein beliebiger Standpunkt neben anderen einzuordnen hätte. Darum kann es Denkmern, die im Jinismus die Vollendung des Erkenntnismöglichen sehen (d.h. jedem einzelnen Bekenner des Jinismus), nicht zu tun sein,²⁰ und die Vorgehensweise in der Satyaśāsanaparīkṣā, in der die Positionen der weltanschaulichen Gegner als unsachlich zurückgewiesen und teilweise minutiös dekonstruiert werden, demonstriert, dass Jainas sehr wohl Kritik zur Widerlegung irriger Positionen einsetzen und daher mit der Anerkennung unterschiedlicher Betrachtungsweisen nicht ein bloßes Geltenlassen anderer Traditionen gemeint sein kann.

¹⁸ Siehe OBERHAMMER et al., III: 129f.

¹⁹ AYV 30.

²⁰ Siehe ausführlich John Cort, der seine Ausführungen mit den Worten schließt: „the characterization of *anekāntavāda* as intellectual *ahiṃsā* is inadequate.“ (CORT 2000: 341).

3.3. Eine Lehre vom Vielseitigen: Darlegung endloser Beschaffenheiten für jedes einzelne Ding

Was Anerkennung unterschiedlicher Betrachtungsweisen besagen soll, kann erst nach einem kurzen Blick auf die ontologischen Voraussetzungen des jainistischen Weltverständnisses umrissen werden, die mit der „Lehre vom Vielseitigen“ im engeren Sinne angesprochen sind.

Welt und Wirklichkeit überhaupt konkretisiert sich in einem Einzelding, das von den Erkenntnismitteln in der ganzen Fülle seiner Bezüge aufgefasst wird:

anantadharmakam vastu pramāṇaviṣayaḥ ...

„Gegenstand der Erkenntnismittel ist ein Ding, dem Beschaffenheiten ohne Ende zukommen ...“²¹

Ein Teil der schier endlosen (*ananta*) Beschaffenheiten eines Dinges ergibt sich auf zunächst überschaubare Weise daraus, dass die das Ding wesentlich ausmachende Substanz, sei sie geistig oder ungeistig,²² mit einer Reihe von Eigenschaften und in bestimmten Erscheinungszuständen auftritt.²³ Also wäre etwa „ich“ eine der zahllosen Seelen dieser Welt, eine Substanz, die die Eigenschaften Bewusstsein und Aktivität aufweist. Der Platz, den die Seele gemäß den in sie einströmenden Stoffen in der Welt einnimmt, wäre einer jener vielen Zustände, die mein Hier und Jetzt ausmachen.²⁴

Die Zahl der Beschaffenheiten eines Dinges wird weiters erheblich dadurch vervielfacht, dass für eine Substanz „zu sein“ nicht nur bedeutet, „jetzt zu sein“, sondern auch „etwas gewesen zu sein“ und „etwas zu werden“.²⁵ – Das was ich bin, bestimmt sich durch das, was ich war und durch das, was ich sein kann: Ich mag von Ewigkeit her im Kreislauf

²¹ ŚDS 55cd.

²² *vastu sacetanācetanam sarvaṃ dravyam*. TRD 328,8 ad ŚDS 55: „Ding (heißt) eine jede Substanz, mit oder ohne Bewusstsein.“

²³ *guṇaparyāyavad dravyam*. „Einer Substanz kommen Eigenschaften und Zustände zu.“ (Tattvārthasūtra 5.38 in TAŚV, p. 438). Das Tattvārthasūtra ist ein für die beiden jainistischen Gruppierungen Digambaras und Śvetāmbaras gleichermaßen verbindliches, frühes Sanskritwerk. Zur wahrscheinlichen Abfassungszeit (zwischen 150 und 350 unserer Zeitrechnung) s. BRONKHORST 1985, bes. pp. 178ff.

²⁴ Bei den einströmenden Stoffen handelt es sich um die kleinsten materiellen Einheiten (*aṇu*) oder deren Aggregate (*skandha*), die, wenn die Seele in ihrer Aktivität (*upayoga*) durch Leidenschaften (*kaṣāya*) bestimmt ist, an der Seele haften bleiben und ihre Bindung an die Welt bewirken. Siehe FRAUWALLNER 1956: 259 und 279.

²⁵ *sad dravyalakṣaṇam. utpādayayadhrauvayayuktam sat*. TA 5.29f.: „Merkmal der Substanz ist (die Beschaffenheit) ‚seiend‘. Seiendes ist mit Entstehen, Vergehen und Fortdauer verbunden.“

der Geburten und Tode irren; als Seele ist es mir jedoch gegeben, mich von der Welt weitgehend absondern zu können und mich frei zu machen, d.h. ontologisch gesprochen, von einem Zustand in den anderen überzugehen, ohne dabei selbst, d.h. meinem Wesen nach, zu vergehen:

*aparityaktasvabhāvenotpādavyayadhruvatvasamyuktam |
guṇavac ca saparyāyaṃ yat tad dravyam iti bruvanti ||*

„Man sagt, dass das eine Substanz sei, was mit Zuständen versehen ist, (d.h.) mit Entstehen, Vergehen und Fortdauer verbunden ist, ohne seine eigene Natur (dabei) aufzugeben, und dem (ferner auch) Eigenschaften zukommen.“²⁶

Die Beschaffenheiten erweitern sich in einen weiteren Schritt gegen unendlich, wenn zur Bestimmung eines Dinges auch all jenes mit in den Blick genommen wird, was es nicht ist; wenn in der Bestimmung seines Wesens nicht nur die eigenen Zustände (*svaparyāya*), sondern auch Zustände von anderen (*paraparyāya*) zu tragen kommen, die es umgrenzen und damit negativ bestimmen: „Ich“ mag zuallererst ein geistiges Wesen, eine Seele (*jīva*) sein, doch bedeutet diese positive Bestimmung nicht auch, dass alles, was nicht Seele ist (*ajīva*), mir entgegengesetzte und eben deshalb mich mitbestimmende Zustände verkörpern? Dass ferner auch die unzähligen Daseinszustände, in denen sich die vielen anderen Seelen befinden, etwas über mich sagen, nämlich alles das, was ich im Gegensatz zu diesen nicht bin?

tad evaṃ dravyataḥ stokāḥ svaparyāyāḥ. paraparyāyās tu vyāvṛttirūpā anantā anantebhyo dravyebhyo vyāvṛttatvāt.

„Somit sind auf diese Weise die eigenen Zustände der Substanz nach ganz wenige. Die Zustände von anderem aber sind, insofern sie die Form von Absonderung haben, endlos, weil (ein Ding) von endlos vielen Substanzen abgesondert ist.“²⁷

Durch die Einbeziehung der Eigenschaften und Zustände eines Dinges in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und durch die Mitberücksichtigung jener Zustände, die es eben nicht ausmachen und gerade deswegen zu seiner vollständigen Bestimmung erforderlich sind, ergibt sich also für jedes einzelne Ding eine komplexe Einzelwirklichkeit:

anantās trikālaviśayatvād aparimitā dharmāḥ: svabhāvāḥ sahabhāvinaḥ kramabhāvinaś ca svaparaparyāyā yasmimś tad anantadharmam eva ... anantadharmakam anekāntātmakam ity artho 'neke 'ntā aṃśā dharmā vātmavarūpaṃ yasya tad anekāntātmakam iti vyutpatteḥ.

„Die Beschaffenheiten sind endlos, d.h. unermesslich, weil sie in den Bereich der drei Zeiten (d.h. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) fallen. Ein (Ding), an dem seine Wesenszüge als eigene

²⁶ Pravacanasāra 2.3 laut SONI 1991: 76.

²⁷ TRD 330,6-8 ad §DS 55. Diese Passage steht im Kontext einer ausführlichen Erörterung, inwiefern einem einzigen Ding endlos viele Beschaffenheiten zukommen können. Siehe Anhang pp. 289ff.

und Zustände von anderen (auftreten), als gemeinsame und schrittweise vorkommende (Zustände), ist eben ein mit endlosen Beschaffenheiten versehenes (Ding). Das bedeutet ... : (Etwas,) das endlose Beschaffenheiten hat, hat ein in vielen Seiten (bestehendes) Wesen, aufgrund der etymologischen (d.h. der etymologisierenden) Erklärung, dass etwas, dessen eigentliches Wesen viele „Seiten“, d.h. Facetten oder Beschaffenheiten, sind, ein in vielen Seiten (bestehendes) Wesen hat.“²⁸

3.4. Epistemische und sprachliche Bezugnahme auf das Einzelding

Wie greifen wir nun auf das seiner Struktur nach vielfach differenzierte Ding zu? Die Antwort aus dem Lager der Jainas: Zum einen zur Gänze, d.h. auf eine Art und Weise, die für alle weiteren Bezugnahmen grundlegend ist, zum anderen partiell, d.h. auf eine Art und Weise, die auf einen bestimmten Erscheinungszustand des Dinges abhebt und damit eine sprachliche Bezugnahme ermöglicht. Ersteres geschieht mithilfe der Erkenntnismittel (*pramāṇa*), zweites mithilfe der sogenannten Betrachtungsweisen (*naya*). Diese beiden einander ergänzenden Komponenten der jainistischen Epistemologie verbürgen, dass erstens eine die Einheit eines Dinges konstituierende Erkenntnis zustande kommt und die Einheit eines Dinges von seinen zahllosen Zuständen nicht durchbrochen, fragmentarisiert wird, und dass zweitens die Erfahrung der ungeheuren Komplexität der Wirklichkeit nicht zum Schweigen verurteilt, sondern über jene Bezugspunkte zur Sprache gebracht werden kann, die durch die einzelnen Erscheinungszustände eines Dinges vorgegeben sind. Diese Bezugspunkte in ihrer Gesamtheit zu berücksichtigen, ohne dabei die Einheit des Dinges aus den Augen zu verlieren, ist der Anspruch des jainistischen Erkenntnismodells:

pramāṇaprameyarūpasya sakalasya kramākramabhāvyānantadharmākrāntasyaika rūpasya vastuno yathāiva svaparadravyādyapekṣayā sarvatra sarvadā sarvapramātīrṇaṃ pratītir jāyamānāsti, tathāiva vāyam ete ... savistaraṃ darśayāmaḥ.

„Ein jedes als Gegenstand der Erkenntnismittel auftretende Ding ist einförmig, (trotzdem) es von endlosen Beschaffenheiten betroffen ist, die schrittweise und nicht schrittweise (d.h. auf einmal) auftreten. In eben welcher Art und Weise eine Erkenntnis dieses Dinges fortlaufend entsteht, an allen Orten, zu allen Zeiten (und) für alle Erkenntnissubjekte, (und zwar) abhängig von der eigenen Substanz und von (der) anderer (Dinge) etc., eben das legen wir hier in ganzer Breite dar ...“²⁹

Die dem allgemeinen menschlichen Erkenntnisvermögen zugänglichen Erkenntnismittel können über die aktuellen Zustände eines Dinges Auskunft geben. Alle Zustände eines Dinges – die sich in unterschiedlicher Abfolge, zu unterschiedlichen Zeiten, an unterschiedli-

²⁸ TRD 328,5-8 ad §DS 55. In dieser Textstelle werden *sahabhāvin* und *kramabhāvin* beide unter *paryāya* subsumiert; laut SONI 1991: 83 wären gemäß Kundakunda unter *sahabhāvin* die *guṇas*, unter *kramabhāvin* die *paryāyas* einer Substanz (*dravya*) zu verstehen.

²⁹ TRD 329,3-5 ad §DS 55; s. p. 289 unten.

chen Orten und für unterschiedliche Erkenntnissubjekte entfalten – in ihrer Gesamtheit zu erfassen, ist einer besonderen Art der Erkenntnis vorbehalten, die nur einer erlösten, dem Einfluss der Welt nicht ausgesetzten Seele zugänglich ist (*kevalajñāna*). Die jinistische Überlieferung schöpft aus den Mitteilungen einer solchen Seele und glaubt damit den ganzen Kosmos der unzähligen Beschaffenheiten eines Dinges enthüllen zu können.

Der gewöhnliche Mensch kann sich in seiner alltäglichen Praxis aber nur auf die gegenwärtigen Erscheinungszustände eines Dinges beziehen und einen Erscheinungszustand unter Ausschluss der anderen hervorheben. Diese Bezugnahme wird durch die Betrachtungsweise (*naya*) ermöglicht:

*anantadharmādhyāsitaṃ vastu svābhipretaikadharmaviśiṣṭaṃ nayati prāpayati saṃvedanam āroha-
yatīti nayaḥ. pramāṇapravṛtter uttarakālabhāvi parāmarśa ity arthaḥ. tasya viśayo gocaro mato
'bhipreta ekadeśenānityatvādidharmalakṣaṇena viśiṣṭaḥ ...*

„Betrachtungsweise (wörtlich ‚Leiter‘ meint): Sie leitet (einen) zu dem von endlosen Beschaffenheiten bevölkerten Ding, (und zwar) als einem (nur) durch die jeweils von einem selbst intendierte, einzige Beschaffenheit bestimmten, (d.h.) die (Betrachtungsweise) lässt (einen das Ding) erlangen, hebt es (als ein solches) ins Bewusstsein. Das bedeutet: Sie ist eine Reflexion, die zu einer späteren Zeit als das Auftreten der Erkenntnismittel erfolgt. Ihr Gegenstand, (d.h.) ihr Bereich, wird bedacht, (d.h.) intendiert, als (nur) durch einen Teil bestimmt, dessen Charakteristikum eine (einzige spezifische) Beschaffenheit, wie z.B. nicht ewig zu sein, ist ...“³⁰

Die eine Betrachtungsweise richtet sich auf einen bestimmten Erscheinungszustand eines Dinges, eine andere Betrachtungsweise auf einen anderen Erscheinungszustand. Dabei können Beschaffenheiten des Dinges in den Blick genommen werden, für die ohne weiteres einsichtig ist, dass sie einander ergänzen, wie z.B. dass ein Topf nicht nur aus materiellen Bestandteilen, sondern genauer aus Lehm besteht. Bei anderen Beschaffenheiten ist dies weniger deutlich, wie z.B. bei den isoliert betrachteten Beschaffenheiten „zu sein“ oder „nicht zu sein“, die einem einzigen Ding zuzuschreiben zunächst widersprüchlich erscheinen würde, die aber – unter der Voraussetzung der Überzeugung, dass ein Ding nicht nur mit den eigenen Zuständen verbunden ist, sondern auch mit all dem, was von ihm abweicht – sehr wohl als Beschaffenheiten eines einzigen Dinges zustande kommen, wie z.B. ein und dieselbe Sache ein Topf „ist“ und damit eine schier endlose Reihe von anderen Dingen „nicht ist“:

*katham ekam eva ghaṭādirūpaṃ vastu sac cāśac ca bhavati. tad etad ā gopālāṅganādiprasiddham
anāśaṅkanīyam eva, yatas tat svadravyakṣetrakālabhāvarūpeṇa sad vartate, paradravyakṣetrakāla-
bhāvarūpeṇa cāśat. tataś ca sac cāśac ca bhavati.*

„Wie ist eben ein einziges Ding, das die (Erscheinungs-)Form eines Topfes etc. hat, sowohl seiend als auch nichtseiend?‘ Genau das, insofern es bis hin zu Kuhhirten und Frauen usw. allgemein be-

³⁰ NAV 438,17-439,3 ad NA 29, s. BALCEROWICZ 2001b: 398f., n. 26.

kannt ist, ist doch unbezweifelbar, weil es in Form der eigenen Substanz, des (eigenen) Ortes, der (eigenen) Zeit und des (eigenen) Status als seiend auftritt, und in Form einer Substanz von anderem, eines Ortes, einer Zeit von anderem (und) eines Status von anderem als nichtseiend. Und darum ist es sowohl seiend als auch nichtseiend.“³¹

Durch die von einem bestimmten Zustand des Dinges hervorgerufene Betrachtungsweise ergibt sich zwar ein Anhaltspunkt, durch den auf das Ding trotz seines vielfältigen Wesens zugegriffen werden kann, durch das es insbesondere auch zur Sprache kommen kann; da aber andererseits die Betrachtungsweisen ebenso vielfältig sind wie die Erscheinungszustände des Dinges, steuert man auf das Problem zu, dass eine Betrachtungsweise die andere relativiert und keine haltbaren Aussagen möglich zu sein scheinen:

tathā dravyakṣetrādiprakārair ye ye svadharmāḥ paradharmāś cācacakṣire tair ubhayair api yugapad ādiṣṭo ghaṭo 'vaktavyaḥ syād yataḥ ko 'pi sa śabdo na vidyate yena ghaṭasya svadharmāḥ paradharmāś cocyamānā dvaye 'pi yugapad uktā bhavanti śabdenābhidhīyamānānām krameṇaiva pratīteḥ.

„Somit (ergibt sich, dass) ein Topf (d.h. ein jedwedes Ding), wenn er gleichzeitig mittels aller beider bezeichnet ist – (d.h.) mittels welchen eigenen Beschaffenheiten und (auf ihn bezogenen) Beschaffenheiten von anderem auch immer, die mit ihrer nach Substanz, Ort usw. (verschiedenen) Art und Weise (gerade) genannt wurden – etwas Unaussprechliches wäre, weil es keinerlei Wort gibt, mittels dessen die eigenen Beschaffenheiten eines Topfes und die (auf ihn bezogenen) Beschaffenheiten von anderem, wenn benannt, alle beide gleichzeitig ausgesagt sind, da (mehrere) mit einem Wort bezeichnete (Sachen) nur schrittweise erkannt werden.“³²

Man kann nicht alles auf einmal sagen; die vielen Erscheinungszustände eines Dinges können nur einzeln, Stück für Stück ausgesagt werden. Sprachliche Bezugnahmen auf die Wirklichkeit des Einzeldinges sind partikulär und haben nur im Kontext des durch die Betrachtungsweise hervorgehobenen Erscheinungszustandes ihre Gültigkeit. Diesem eingeschränkten Wirkungsbereich der Sprache tragen Jainas mit der Lehre von der konditionalen Prädikation Rechnung, der zufolge die von dem Prädikat einer Aussage vollzogene Reduktion – nämlich die Beschränkung der mit dem Subjekt ausgedrückten Sache auf eine singuläre Beschaffenheit – durch einen sprachlichen Zusatz zu ergänzen ist, der explizit hervorhebt, dass der Geltungsbereich der Aussage eingeschränkt ist, und damit wieder einen Ausblick auf die vielen anderen Beschaffenheiten der Sache gibt, die mit dieser spezifischen Aussage notgedrungen ausgeschlossen wurden. Die in einer Aussage stets erfolgende Reduktion auf eine bestimmte Beschaffenheit kann mit sprachlichen Zusätzen wie „in be-

³¹ AJP I 36,3-6, s. VAN DEN BOSSCHE 1995: 445 und 464, n. 59. Vgl. diese Bestimmung mit dem Begriff *sadasadātmakānekāntasiddhi* in YAṬ 28,5 ad YA 7, aufgegriffen in der Erläuterung zu ŚŚP II 40 unten. Zu den vier Hinsichten *dravya*, *kṣetra*, *kāla* und *bhāva* s. unten p. 293.

³² TRD 336,11-13 ad ŚDS 55, s. p. 293 unten.

stimmter Hinsicht“ (*kathañcit*) oder „gewissermaßen“ (*syāt*) in Erinnerung gerufen werden;³³ der letztere Zusatz dient auch zur Bezeichnung dieser jinistischen Lehre (*syādvāda*).³⁴ Aussagen, die mit sprachlichen Zusätzen dieser Art versehen sind, erzielen den höchstmöglichen Grad an Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und sind damit einerseits jenen Aussagen vorzuziehen, in denen die Vielseitigkeit des Dinges nicht thematisch wird, und sie sind andererseits solchen Aussagen überlegen, in denen der Prädikats- dem Subjektbegriff gar ohne Einschränkung zugesprochen wird:

sad eveti durnayaḥ. sad iti nayaḥ. syāt sad iti pramāṇam.

„Sagt man, (etwas) ist bloß seiend, ist das eine fehlerhafte Betrachtungsweise. Sagt man, (etwas) ist seiend, ist das eine Betrachtungsweise. Sagt man, (etwas) ist gewissermaßen seiend, ist das ein Erkenntnismittel.“³⁵

Auf die Lehre von den Erkenntnismitteln kann hier nicht eingegangen werden – es ist aber im Zusammenhang mit der Frage nach den von verschiedenen Erscheinungszuständen des Einzeldinges motivierten Betrachtungsweisen von Interesse, dass das Diktum von den unermesslich vielen Beschaffenheiten eines Gegenstandes u.a. im Hinblick auf die Erkenntnismittel lehre an seine Grenzen stößt, insofern nämlich die Beschaffenheit, Gegenstand der Erkenntnismittel zu sein (*prameyatva*), nicht durch einen alternativen epistemischen Standpunkt ergänzt werden kann:

sa ghaṭo yadā sattvajñeyatvaprameyatvādidharmais' cintyate tadā tasya sattvādayaḥ svaparyāyā eva santi. na tu kecana paraparyāyāḥ sarvasya vastunaḥ sattvādīn dharmān adhikṛtya sajātiyatvāt. vijātiyasyaivābhāvān na kuto 'pi vyāvṛttiḥ.

„Wenn dieser Topf [d.h. ein beliebiges Ding] anhand von Beschaffenheiten, wie zu sein, erkennbar zu sein und Gegenstand der Erkenntnismittel zu sein etc., bedacht wird, dann gibt es für ihn (Beschaffenheiten) wie zu sein etc. als nur seine eigenen Zustände, aber keine als Zustände von anderem, weil ein jeder Gegenstand hinsichtlich der Beschaffenheiten, wie zu sein etc., (mit allen anderen Dingen) gleichartig ist. Weil eben Ungleichartiges fehlt, gibt es (in diesem Fall) überhaupt nichts, wovon (der Topf) abgesondert ist.“³⁶

Ein Ding mag mit unermesslich vielen Beschaffenheiten versehen sein, aber in welchem Erscheinungszustand auch immer es aktuell auftritt: es war, ist und bleibt Gegenstand der Erkenntnismittel. Dieser Umstand stellt das unverrückbare Fundament des epistemischen Pluralismus dar.³⁷

³³ Siehe etwa ĀM, Strophe 103: *anekāntadyotī ... syānnipātaḥ ...*

³⁴ Siehe zu der Typologie von Aussagen gemäß dieser Lehre unten p. 322.

³⁵ SVM p. 159, ll. 13f., ad AYV 28; s. BALCEROWICZ 2001b: 395 und 401, n. 48.

³⁶ TRD 329,6-9 ad ŚDS 55; Kontext s. p. 289 unten.

³⁷ Siehe dazu die Erörterung des kritischen Perspektivismus unten p. 76.

3.5. *Anerkennung contra Zurückweisung unterschiedlicher Betrachtungsweisen*

Anerkennung unterschiedlicher Betrachtungsweisen besagt also Akzeptanz verschiedener epistemischer Bezugnahmen, mit denen einzelne Aspekte eines Dinges hervorgehoben werden und damit in ihrem Gültigkeitsbereich zwar eingeschränkte, aber zweckdienliche sprachliche Repräsentationen ermöglichen. Aussagen, die auf der Grundlage dieser Betrachtungsweisen getätigt werden, sind wahr, insoweit sie andere mögliche Bezugnahmen offen lassen; sie sind falsch, wenn mit ihnen ein Anspruch auf erschöpfende Erfassung des Einzeldinges gestellt und damit seine Vielseitigkeit aus den Augen verloren wird. Betrachtungsweisen, deren einseitige (*ekānta*) Bezugnahme zur einzig möglichen erklärt wird, stehen im Widerspruch zu den Erkenntnismitteln, denen ein vielseitiges Ding gegeben ist:

yad anantadharmātmakam na bhavati, tat prameyam api na bhavati ...

„Etwas, dessen Wesen nicht endlose Beschaffenheiten sind, wird auch kein Gegenstand der Erkenntnismittel ...“³⁸

Vielseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes ist eine Grundbedingung jeden Erkennens. Das eingangs genannte Wahrheitskriterium, Widerspruchslosigkeit zu den Erkenntnismitteln, kann also auf der für die sprachliche Bezugnahme elementaren Ebene der Betrachtungsweisen um ein Falschheitskriterium ergänzt werden: Ausschluss von Vielseitigkeit des Gegenstandes, von anderen Beschaffenheiten als der durch die Betrachtungsweise hervorgehobenen, impliziert einen fehlerhaften Zugang, eine „schlechte“, nur scheinbare Betrachtungsweise (*durnaya, nayābhāsa*). Betrachtungsweisen dieser Art müssen zurückgewiesen werden.

Von daher rücken für einen Vertreter der jinistischen Philosophie drei Typen sprachlicher Bezugnahme in das Zentrum des philosophischen Diskurses, Typen, die sich gemäß den ontologischen und epistemologischen Vorgaben des Jinismus aus der epistemischen Bezugnahme mittels eines Erkenntnismittels (1), mittels einer fehlerhaften Betrachtungsweise (2) oder mittels einer angemessenen Betrachtungsweise (3) ergeben: Es handelt sich dabei um Aussagen, die die Notwendigkeit alternativer Prädikation unterstreichen (1), solche, die die Möglichkeit von Alternativen explizit ausschließen (2), und solche, die im Hinblick auf die Frage, ob man es so sagen muss oder auch anders sagen kann, ambivalent sind (3).³⁹ Das sich aus der Reflexion über diese Aussagen ergebende philosophische Programm für einen Jaina ist ein zweifaches: Präzisierung und Systematisierung der Aussagen vom Typ (3); Prüfung der Aussagen vom Typ (2).

Die erste Aufgabe – ausgeführt erstens mittels Rückführung der Alternativen nicht ausschließenden Aussagen: einerseits auf die die jeweilige Referenz ermöglichende Betrachtungsweise und andererseits auf den jeweils referenzierten Erscheinungszustand eines Din-

³⁸ TRD 328,10f. ad ŚDS 55.

³⁹ Siehe SVM p. 159, ll. 13f. ad AYV 28, zitiert oben p. 47.

ges unter Verweis auf seine sonstige Vielseitigkeit und zweitens mittels Zusammenfassung ähnlicher Betrachtungsweisen unter übergeordneten Bezugspunkten – kann innerhalb des von der jainistischen Philosophie vorgegebenen Rahmens abgehandelt werden. Die zweite Aufgabe betrifft den Kern des philosophischen Geschäfts, der sich ein Jaina in der Auseinandersetzung mit anderen Weltentwürfen stellen muss: Gegnerische Aussagen, in denen behauptet wird, dass der dargestellte Sachverhalt sich eben nur so und nicht anders verhält, können auch von den Jainas nicht lediglich als von einer falschen Betrachtungsweise motivierte abgetan werden. Denn im Rahmen der jainistischen Philosophie müssen eigene Ausformulierungen von Grundbedingungen des Erkennens, sei es die Vielseitigkeit des Dinges oder seine prinzipielle Erkennbarkeit, ebenfalls als nicht relativierbare Stellungnahmen zugelassen werden. Alternativen explizit ausschließende Aussagen müssen deshalb entweder mit den jainistischen Überzeugungen vereinbar sein oder sie müssen als einseitige Übertreibungen einer Betrachtungsweise nachgewiesen werden, der sehr wohl noch andere beiseite gestellt werden können. Wo dies nicht gelingt, insbesondere wenn es sich um Grundannahmen anderer philosophischer Schulen handelt, wäre die von den Jainas geforderte, nur ausnahmsweise ausgesetzte Notwendigkeit, dass Aussagen generell mit einem Hinweis auf ausgeschlossene Alternativen ausgestattet sein müssen, hinfällig, und damit das jainistische Lehrgebäude in seinen Grundfesten erschüttert.

Anerkennung unterschiedlicher Betrachtungsweisen zieht also die Zurückweisung falscher Betrachtungsweisen nach sich, die Jainas einsetzen, um sich gegenüber den Lehren anderer philosophischer Schulen behaupten zu können und um deren Wirklichkeitsdeutung der eigenen unterzuordnen.

4. Zur Auseinandersetzung der Jainas mit dem Vaiśeṣika

Vor dem Hintergrund dieses philosophischen Programms gewinnt die *Satyaśāsanaparīkṣā* ein eigenes Profil, insofern sie sich (soweit sie erhalten ist) weitgehend darauf beschränkt, das Irregehen der Grundannahmen der anderen philosophischen Schulen aufzuzeigen und nur gelegentlich durch einen Ausblick auf die jeweils angemessene Betrachtungsweise ergänzt, ohne diese aber näher auszuführen. Kritik, nicht wohlmeinende Vervollständigung der als mangelhaft angesehenen Argumentation des Gegners ist das Hauptanliegen des Autors dieses Werkes.

4. 1. Darstellung von Grundannahmen des Vaiśeṣika als Annahme einer ausschließlichen Differenz (*bhedaikānta*)

In der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika wird zunächst dessen Erlösungslehre zur Darstellung gebracht, gemäß der eine vollständige Ausmerzungen (*atyantocchitti*) von Phäno-

menen wie Erkennen, Freude, Leid, Verlangen, Aversion etc. anzustreben ist; letztere werden im Lehrsystem des Vaiśeṣika als besondere Eigenschaften der Seele (*ātmaviśeṣaguṇa*) gedeutet, die von ihrem Träger (*ādhāra*), der Substanz Seele, wesensmäßig zu unterscheiden sind.⁴⁰

Die vom Vaiśeṣika vorgenommene kategorielle Trennung kann der Autor der Satyaśāsanaparīkṣā nicht akzeptieren, weil in seinen Augen das Vaiśeṣika damit eine von der Sinneswahrnehmung nicht bestätigte, ausschließliche (*ekānta*) Differenz (*bheda*) voraussetzt:

tad etad aulūkyāśāsanam tāvad dṛṣṭaviruddham tadabhimatasyāvayavāvayavinor guṇaguṇinoḥ kriyākriyāvator jātivyaktyor bhedaikāntasya tadabhedagrāhiṇā pratyakṣeṇa viruddhatvāt.

„Die hier (dargestellte,) auf Ulūka zurückgehende Lehre steht zunächst im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem, weil die in dieser (Lehre) angenommene ausschließliche Differenz zwischen Teilen und Ganzem, zwischen Eigenschaft und Eigenschaftsträger, zwischen Bewegung und Bewegungsträger (sowie) zwischen Gattung und Individuum im Widerspruch zur Sinneswahrnehmung steht, die deren Nichtdifferenz erfasst.“⁴¹

Laut dem Vaiśeṣika wären die Seele und ein als ihre Eigenschaft aufgefasstes Phänomen, wie bspw. das Erkennen, als Eigenschaftsträger (*guṇin*) und Eigenschaft (*guṇa*) der Einzelfall eines bestimmten Klassenpaares, dessen Elemente – so wie die Elemente anderer Klassen mit vergleichbarem Bezug – Träger und Getragenes sind (*ādhāryādhārabhūta*), die zwar nur in der Verbindung als Basis und dem auf ihr Beruhenden (*āśrayāśrayibhāva*) zur Erscheinung kommen, aber in ontologischer Hinsicht scharf voneinander abzugrenzende, eigenständige Entitäten sind. Diese extrem gefasste Differenz angeblich vollkommen unterschiedener Dinge steht im Brennpunkt der Kritik und wird in einem ersten Widerlegungsschritt mit dem Hinweis auf die Sinneswahrnehmung abgetan, die das Gegenteil, nämlich Nichtdifferenz (*abheda*), d.h. Identität (*tādātmya*), der in Frage stehenden Paare zeigt:

na hy avayavyādir avayavādibhyaḥ sarvathābhinna eva pratyakṣe pratibhāsate api tu kathañcid-abhinna eva ...

„Denn (es ist) nicht (der Fall, dass) das Ganze etc. als ein von den Teilen etc. in jeder Hinsicht nur Unterschiedenes in der Sinneswahrnehmung erscheint, sondern (es erscheint) eben als ein in bestimmter Hinsicht Ununterschiedenes ...“⁴²

⁴⁰ Siehe SŚP II 2ff. Die Erlösungslehre ist auch bei anderen in der Satyaśāsanaparīkṣā behandelten Traditionen der Ansatzpunkt der Diskussion, nämlich beim *parabrahmādvaitaśāśana*, *tāthāgataśāśana*, *sāṅkhyaśāśana* und *mīmāṃsaka* sowie bei der Auseinandersetzung mit den Naiyāyikas. Siehe die Übersicht über die in der Satyaśāsanaparīkṣā behandelten Traditionen unten p. 158.

⁴¹ SŚP II 12. Die Frage, ob Differenz bzw. Nichtdifferenz in jeder Hinsicht (*sarvathā*) ausgesagt werden können, wird auch in der Auseinandersetzung mit dem Advaitavedānta thematisiert (s. etwa SŚP 3,4-6).

⁴² SŚP II 13. Zur Gleichsetzung von „ununterschieden“ (*abhinna*) mit „identisch“ s. SŚP II 41.

Ein sich aus Teilen zusammensetzendes Ganzes, wie z.B. ein aus Fäden bestehendes Tuch, wird nicht als etwas anderes (*arthāntara*) als seine Teile wahrgenommen, es kommt nicht als eine von seinen Teilen völlig unterschiedene Sache zur Erscheinung. Genauso verhält es sich mit Eigenschaften, Bewegungen und Gemeinsamkeiten und deren jeweiligen Trägern: Man sieht bspw. nicht Farben und eine eigenschaftslose Substanz, sondern ein buntes Tuch, eine zu einem einheitlichen Ganzen gewordene Sache (*ekalolibhāva*).⁴³ Ein jedes Ding wäre so von je anderer Art (*jātyantara*)⁴⁴ – würde gewissermaßen eine Gattung für sich bilden, also durch die Fülle der es ausmachenden Bestimmungen eine Gruppe für sich darstellen – und das Vaiśeṣika eine Differenz der ein Ding konstituierenden Elemente voraussetzen, die sich in dieser ausschließlichen, radikalen Form dem Zeugnis der Sinneswahrnehmung gemäß nicht aufrecht erhalten ließe. – Dass sich aber konstituierende Ursachen eines Dinges, seine Eigenschaften, seine Bewegung und die ihm innewohnenden Gemeinsamkeiten sehr wohl aussagen und damit zumindest begrifflich unterscheiden lassen, ist ein Umstand, der vor dem Hintergrund der jainistischen Ontologie plausibel gemacht werden muss und dessen Klärung mit der die Identität einschränkenden Formulierung „in gewisser Hinsicht“ (*kathañcit*) in der *Satyaśāsanaparīkṣā* nur angedeutet wird.

4.2. Deutung der Annahme einer ausschließlichen Differenz als eine fehlerhafte Betrachtungsweise

Entsprechend der jainistischen Lehre von den schier unendlichen (*ananta*) Erscheinungszuständen (*pariyāya*), in denen die Substanz (*dravya*) eines Dinges (*vastu*) auftritt, ist es möglich (und für die Versprachlichung der Wirklichkeit unerlässlich), sich im Rahmen von Betrachtungsweisen (*naya*) nur teilweise auf das zuallererst durch Vielseitigkeit charakterisierte Ding zu beziehen:

pramāṇaparicchinnaśāntādharmātmakasya vastuna ekadeśagrāhiṇas taditarāṃśāpratīkṣepino 'dhyavasāyaviśeṣā nayāḥ.

„Die Betrachtungsweisen sind besondere Feststellungen, die (nur) einen Teil des von den Erkenntnismitteln umfassend bestimmten, in endlosen Beschaffenheiten bestehenden Dinges erfassen, ohne seine anderen Facetten (dabei) zu verwerfen.“⁴⁵

Im Zuge einer solchen Feststellung kann es dazu kommen, dass aus der Fülle der Beschaffenheiten mehrere, vorrangig jedoch zwei, herausgelöst und einander gegenübergestellt werden. Diese Möglichkeit, das Ding zu betrachten, wird im Rahmen der sogenannten „umfassenden Betrachtungsweise“ (*naigamanaya*) – der ersten von insgesamt sieben dominan-

⁴³ Siehe SŚP II 13.

⁴⁴ Siehe YAṬ 22,8-13 ad YA 7, unten pp. 300.

⁴⁵ JTBh 21,14f.

ten Betrachtungsweisen, unter die alle möglichen Betrachtungsweisen subsumierbar sein sollen⁴⁶ – abgehandelt:

tatra sāmānyaviśeṣādyanekadharmopanayanaparo 'dhyavasāyo naigamaḥ yathā paryāyayor dravyayor paryāyadravyayoś ca mukhyāmukhyarūpatayā vivakṣaṇaparaḥ.

„Unter (den Betrachtungsweisen) ist die umfassende diejenige Feststellung, welche darauf abzielt, mehrere gemeinsame, besondere etc. Beschaffenheiten anzuführen, wie (z.B.) die (Feststellung), welche darauf abzielt, zum Ausdruck zu bringen, dass zwei Erscheinungszustände, zwei Substanzen oder eine Substanz und ein Erscheinungszustand (jeweils) die Form von Hauptsache und Untergeordnetem haben.“⁴⁷

Zwei Aspekte ein und derselben Sache können in einer Gegenüberstellung charakterisiert und in einer Untersuchung als Über- und Untergeordnetes festgestellt werden, wie etwa am Beispiel für den dritten Fall (Substanz und Erscheinungszustand), nämlich an einem Menschen, der den Sinnesobjekten verhaftet ist, deutlich werden soll:

kṣaṇam ekaṁ sukhī viśayāsaktajīva iti paryāyadravyayor mukhyāmukhyatayā vivakṣaṇam, atra viśayāsaktajīvākhyasya dharmiṇo viśeṣyatvena mukhyatvāt sukhakṣaṇasya tu dharmasya tadviśeṣaṇatvenāmukhyatvāt.

„(In der Feststellung) ‚Die an den Sinnesobjekten haftende Seele freut sich einen Moment (lang)‘ möchte man einen Erscheinungszustand und eine Substanz als Hauptsache und Untergeordnetes zum Ausdruck bringen, weil hier der ‚die an den Sinnesobjekten haftende Seele‘ genannte Beschaffenheitsträger als das Bestimmte die Hauptsache ist, die als Freude charakterisierte Beschaffenheit aber als dessen Bestimmung das Untergeordnete.“⁴⁸

Mittels der distinkten sprachlichen Bezugnahme auf mehrere Beschaffenheiten ist mit der umfassenden Betrachtungsweise ein epistemischer Zugang gegeben, mit dem z.B. die den Sinnesobjekten verhaftete Seele einerseits und Freude andererseits, also Substanz und Erscheinungszustand, in ein hierarchisch gestuftes Verhältnis gestellt und im Beispiel auch unterschiedlichen ontologischen Ebenen zugeordnet werden können. Das bedeutet aber nicht, dass mit den Objekten der Untersuchung zugleich selbständige, voneinander unabhängige Sachen angenommen werden und dabei ihre Identität – die eben darin besteht, dass die Objekte der Untersuchung stets aufeinander bezogen sind – aufgegeben wird. In dem Augenblick, in dem die Identität aus den Augen verloren wird und nicht nur konzeptionell unterscheidbare Begriffe, sondern mit ihnen auch ontologisch völlig unterschiedene Entitäten angenommen werden, findet der Übergang von der angemessenen zur falschen Betrachtungsweise statt:

⁴⁶ Zu der siebenfachen Typologie der Betrachtungsweisen s. BALCEROWICZ 2001b, bes. p. 382 zur Übersetzung von *naigama* mit „comprehensive“. Siehe die schematische Darstellung unten p. 321.

⁴⁷ JTBh 21,21f.

⁴⁸ JTBh 22,5-7.

dharmidharmādīnām aikāntikapārthakyābhisandhir naigamābhāso yathā naiyāyikavaiśeṣikadarśanam.

„Eine scheinbare (d.h. fehlerhafte) umfassende (Betrachtungsweise) ist das Intendieren einer einseitigen Gesondertheit von Beschaffenheitsträger und Beschaffenheit etc., so wie die Anschauung des Nyāya-Vaiśeṣika.“⁴⁹

4.3. Notwendigkeit der Widerlegung des Vaiśeṣika für die Etablierung der jainistischen Position

Der Irrtum des Vaiśeṣika besteht also nicht darin, eine Differenz zwischen den ein Ding konstituierenden Elementen anzusetzen, sondern diese Differenz als eine ausschließliche, eine unter allen Umständen, in jeder Hinsicht (*sarvathā*) geltende, aufzufassen. Es spricht nichts dagegen, dass man etwa das Selbst und seine Eigenschaften unterscheidet, solange diese Differenz mit Maß und Ziel in den Blick genommen und als eine in gewisser Hinsicht (*kathañcid*) bestehende charakterisiert wird.

Würde es nun im Sinne der Wertschätzung der Denkbemühungen einer anderen Tradition nicht ausreichen, diese Korrektur anzubringen und sich in der Folge den Leistungen dieser Tradition zuzuwenden, um im Einzelnen zu prüfen, in welchen Ergebnissen man mit ihr übereinstimmen kann und wo man anders zu denken hat? Der Autor der Satyaśāsanaparīkṣā beschreitet einen anderen Weg. Er ist weit davon entfernt, dem Vaiśeṣika irgendetwas zuzugestehen – und sei es lediglich, dass z.B. Eigenschaftsträger und Eigenschaft zumindest in gewisser Hinsicht unterschieden (*kathañcidbhinna*) sind. Er beharrt vielmehr auf dem Gegenteil, dass sie nämlich in gewisser Hinsicht ununterschieden wären (*kathañcidabhinna*):

evam vicāryamāṇāḥ sarvathābhinnaṁvayavāvayavyādayaḥ svayam eva na santi yataḥ pratyakṣeṇa na pratibhāseran. tatpratyanikāś ca kathañcidabhinnaḥ te pratyakṣataḥ pratibhāśante.

„Wenn (sie) auf diese Weise untersucht werden, sind die in jeder Hinsicht unterschiedenen (Entitäten), wie Teile und Ganzes etc., eben selbst nicht vorhanden, weil sie (als solche) vermittle der sinnlichen Wahrnehmung nicht zur Erscheinung kämen. Aber als ihnen entgegengesetzte, in gewisser Hinsicht nicht unterschiedene, kommen diese aufgrund von sinnlicher Wahrnehmung zur Erscheinung.“⁵⁰

Ist es dem Autor der Satyaśāsanaparīkṣā lediglich um Kritik, um ein Auslöschen und Zunichtemachen der gegnerischen Meinung zu tun, wo doch ein Gewährenlassen anderer Positionen innerhalb des Rahmens der Lehre von den Betrachtungsweisen so nahe läge? Eine solche Einschätzung wäre verfehlt, wie der Blick auf eine weitere Bestimmung der umfas-

⁴⁹ JTBh 24,16f.

⁵⁰ ŚSP II 41.

senden Betrachtungsweise zeigt, die enger an die Begrifflichkeit der Satyaśāsanaparīkṣā anschließt:

svalakṣaṇabhedābhedayor anyatarasya prarūpaṇāyām itaro guṇaḥ syād iti naigamaḥ; yathā jīva-svarūpanirūpaṇāyām guṇāḥ sukhaduḥkhādayaḥ, tatprarūpaṇāyām cātmā. tadarthāntarātābhisandhiḥ naigamābhāsaḥ.

„Wenn Differenz und Nichtdifferenz für etwas Individuelles [d.h. für ein Einzelding] (gegeben sind), besteht die umfassende Betrachtungsweise darin, dass bei der Feststellung eines von beiden das jeweils andere untergeordnet wäre, so wie bei der Feststellung des eigentlichen Wesens des Selbstes (Eigenschaften) wie Freude und Leid und bei deren Feststellung das Selbst untergeordnet wären. Die scheinbare umfassende (Betrachtungsweise ergibt sich, wenn man) intendiert, dass die beiden andere (d.h. unterschiedliche) Sachen sind.“⁵¹

Der jīnistischen Auffassung gemäß besteht das Einzelding in Substanz und Erscheinungszuständen, die jeweils einander zum Wesen haben.⁵² Je nachdem, ob die Substanz oder deren Zustände in den Fokus der Diskussion treten, ist von der Differenz des jeweils anderen zum jeweils Fokussierten die Rede: Steht etwa das Selbst im Mittelpunkt der Diskussion, ist dieses als Substanz, der Grundlage, an der sich Modifikationen vollziehen, von diesen Modifikationen, den Erscheinungszuständen, zunächst deutlich zu unterscheiden. Die Bestimmung der Relation von Selbst und Erscheinungszuständen als Differenz ergibt sich allerdings nur nach Maßgabe dieses, das Selbst als Hauptsache präsentierenden Fokus. Denn da die Erscheinungszustände das Wesen des Selbstes ausmachen, dieses ohne Erscheinungszustand nicht auftritt, sind Selbst und Erscheinungszustände ebenso zutreffend auch als ununterschieden zu charakterisieren. Die Relation des Selbstes zu seinen Zuständen besteht demnach in Differenz und Nichtdifferenz (*bhedābheda*).

Vor diesem Hintergrund kann von einer umfassenden Betrachtungsweise dann – und nur dann – die Rede sein, wenn ein durch zwei Begriffe charakterisierter Sachverhalt (wie hier das Einzelding durch Substanz und Erscheinungszustand) sich tatsächlich nur auf ein und dieselbe Sache bezieht, also auf ein Ding, dessen Faktoren in einer Weise aufeinander bezogen sind, dass ihre Relation als Differenz und Identität bestimmt werden muss, wenn also die mit der Betrachtungsweise hervorgehobenen Beschaffenheiten oder Beschaffen-

⁵¹ LTV 13,12-14 ad LT 39. Siehe zum *naigamanaya* auch LTV 23,22-27 ad LT 68; NKC 623,9 und 623,22-624,9 ad LT 39; PKM 677,10f. ad PMS 6.74. Zur Übersetzung von *svalakṣaṇa* (wörtlich „Eigencharakteristikum“) s. LASIC 2000: 95 („Individuelles“) und STEINKELLNER 1979: 30 („Einzelding“).

⁵² Siehe den Kommentar Prabhācandras zu dieser Textstelle: *svalakṣaṇaṁ paryāyātmakaṁ dravyaṁ tadātmakāḥ paryāyaś ca*. NKC 623,10f. ad LT 39: „Das Einzelding ist die Substanz, welche in Erscheinungszuständen besteht, und die Erscheinungszustände, welche in dieser [d.h. der Substanz] bestehen.“

heitsträger tatsächlich in gewisser Hinsicht identisch (*kathañcidabhinna*) und in gewisser Hinsicht unterschieden (*kathañcidbhinna*) sind und eine vollständige ontologische Trennung nicht haltbar ist. Was aber, wenn zwei Begriffe sich eben nicht auf ein und dieselbe Sache, sondern auf unterschiedliche Dinge beziehen? Wenn Vertreter des Vaiśeṣika zu zeigen imstande wären, dass mit den in Frage stehenden Begriffen, wie etwa Eigenschaft und Eigenschaftsträger, eben doch auf ontologisch streng zu unterscheidende Entitäten abgezielden ist? Damit würden sie nicht nur ihre Lehre der Einordnung als falscher umfassender Betrachtungsweise entziehen, sondern auch – da mit den infrage stehenden Begriffen die Grundstruktur der Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht werden soll – das jainistische Modell der Wirklichkeit überhaupt zu Fall bringen.

In der Frage, ob die ein Ding ausmachenden Faktoren voneinander grundverschieden, also durch Differenz (*bheda*) charakterisiert sind, oder ob sie als Substanz und Erscheinungszustände sowohl verschieden als auch nicht verschieden, also durch Differenz und Nichtdifferenz (*bhedābheda*) charakterisiert sind, stehen zwei entgegengesetzte ontologische Grundüberzeugungen einander gegenüber, die ausdiskutiert werden müssen, deren Divergenzen auch durch eine Lehre von den Betrachtungsweisen nicht aufgehoben werden können. Der Befürworter eines Perspektivismus, der eine seine Grundannahmen infrage stellende Position lediglich auf der Grundlage seiner eigenen Annahmen verortet, wäre naiv, auch wenn er gegenüber dem Vertreter eines Perspektivismus, der meint, divergierende Positionen könnten ruhig nebeneinander stehen bleiben, insofern eine Verbesserung darstellt, als er zumindest ein Modell für deren mögliche Vereinbarung anbietet.⁵³

Die Einstufung der Grundüberzeugungen des Vaiśeṣika als fehlerhafte Betrachtungsweise ist also nur unter der Voraussetzung möglich, dass die jainistische Deutung der Wirklichkeit sich gegenüber der des Vaiśeṣika durchzusetzen vermag; wenn – ohne Rückgriff auf die Lehre von den Betrachtungsweisen – gezeigt werden kann, dass der Weltentwurf des Vaiśeṣika ein irriger ist. Der Autor der *Satyaśāsanaparīkṣā* ist sich dieses Problems offenbar bewusst: Ohne die Lehre von den Betrachtungsweisen in diesem Zusammenhang auch nur zu erwähnen, konzentriert er sich in der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika auf den Nachweis, dass die Erkenntnisse unserer Sinne und die auf ihnen basierenden rationalen Folgerungen den Grundannahmen des Vaiśeṣika entgegenstehen und diese zudem innere Widersprüche aufweisen.

In der Beurteilung des in der *Satyaśāsanaparīkṣā* vertretenen Perspektivismus kann man in diesem Zusammenhang von einem aufgeklärten Perspektivismus sprechen, einem solchen, dessen Vertreter sich gegenüber einem unkritischen Perspektivismus darüber im

⁵³ Siehe die Gegenüberstellung von unkritischem und kritischem Perspektivismus unten pp. 69 und 76.

Klaren ist, dass es nicht genügt, ein Denkmodell bereitzustellen, in dem einander zunächst widersprechende Thesen miteinander ausgesöhnt werden, sondern der weiß, dass eine jede in das Denkmodell einzuordnende These das Potential hat, dieses auch umzustößen, und von daher auch unabhängig vom vorgeschlagenen Modell auf Plausibilität geprüft werden muss.⁵⁴

5. Zu Vidyānandins Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz

Eine Strophe aus Samantabhadras Yuktyanuśāsana, ein Werk, zu dem Vidyānandin einen Kommentar geschrieben hat und auf das er sich auch in der Satyaśāsanaparīkṣā bezieht, fasst die Vorbehalte gegen das Vaiśeṣika kurz und bündig zusammen und gibt mit der zweiten Hälfte auch den Argumentationsgang in der Satyaśāsanaparīkṣā vor:

*abhedabhedātmakam arthatattvaṃ tava svatantrānyatarat khapuṣpam |
avṛttimattvāt samavāyavṛtteḥ saṃsargahāneḥ sakalārthahāniḥ ||*

„Das wahre Wesen eines Dinges besteht dir (o Jina) zufolge in Nichtdifferenz und Differenz. Etwas, das auf die eine oder andere Weise selbständig ist, ist (wie) eine Blüte in der Luft. Alle Dinge kommen abhanden, weil, da das Auftreten der Inhärenz ohne ein Auftreten ist, eine Vereinigung abhanden kommt.“⁵⁵

Die hier angesprochene ontologische Position, dass ein Ding in Nichtdifferenz und Differenz, d.h. laut Vidyānandins Kommentar in Substanz (*dravya*) und Erscheinungszustand (*pariyāya*) besteht, die voneinander abhängen (*paratantra*),⁵⁶ impliziert, dass eine unabhängig existierende Substanz oder/und ein unabhängiger Erscheinungszustand unreal wären wie eine Blüte, die im Luftraum, d.h. ohne Bezug zu Baum, Strauch oder Erdreich, erblüht. Die Widerlegung des Vaiśeṣika, das mit den sechs Kategorien und den sich aus diesen Schritt für Schritt herausbildenden Faktoren, die das Einzelding bestimmen – seine materiellen Ursachen, Eigenschaften etc. –, genau solche unabhängige Entitäten vorlegt, erfolgt aber im Sinne der obigen Überlegungen unabhängig von der jainistischen Grundposition: Die Irrealität der Annahmen des Vaiśeṣika wird dadurch zu beweisen gesucht, dass die aus der Kategorienlehre entwickelten Faktoren des Einzeldinges in der Sinneswahrnehmung nicht zur Erscheinung kämen, da das Prinzip, das ihr gemeinsames Auftreten (*vṛtti*) beim Einzelding und damit die Sinneswahrnehmung eines konkreten Einzeldinges angeblich ermöglicht, die Inhärenz (*samavāya*), nicht in der Weise gedacht werden kann, dass es mit den Elementen

⁵⁴ Siehe den aufgeklärt-kritischen Perspektivismus unten pp. 81 ff.

⁵⁵ YA 7, s. ŚSP II 30 und II 39f.

⁵⁶ YAT 21,16-18 ad YA 7; s. unten p. 298.

der von ihr zu stiftenden Verbindung selbst in Verbindung treten könnte, und deshalb selbst nicht auftreten (*avṛttimat*), außen vor bleiben würde. Wenn aber die Inhärenz nicht schlüssig etabliert werden kann, gibt es keine Verbindung zwischen den die Welt aufbauenden Faktoren. Das Weltgebäude des Vaiśeṣika zerfällt in zueinander nicht in Beziehung stehende Bruchstücke; ohne Verbindung geht der Zusammenhalt aller Dinge verloren (*sakalārthahāni*).⁵⁷

5.1. Skizzierung des in der *Satyaśāsanaparīkṣā* zugrunde gelegten Inhärenzbegriffes

Entgegen dem oben angedeuteten Einwand⁵⁸ ist den Vertretern des Vaiśeṣika sehr wohl bewusst, dass die den Weltaufbau besorgenden Prinzipien und die aus ihnen entwickelten Entitäten in der Sinneswahrnehmung eines konkreten Einzeldinges nicht als separate Einheiten, sondern als ein einziges ungeschiedenes Phänomen erscheinen,⁵⁹ in dem sich heterogene Elemente in Form einer einzigen Sache realisieren: Neben dem Selbst und seinen Eigenschaften, die als Eigenschaftsträger (*guṇin*) und Eigenschaft (*guṇa*) ein Beispiel für kategoriell auseinanderfallende Faktoren eines Phänomens sind, ist ein weiteres Standardbeispiel für eine Differenz der materiellen Bestandteile eines Dinges das Tuch, das von seinen Teilen (*avayava*), den Fäden, seiner Verursachung nach zu unterscheiden ist, insofern das Tuch eine bewirkte Substanz (*kāryadravya*) und die Fäden seine bewirkende Substanz (*kāraṇadravya*) darstellen. In der Konstituierung eines Einzeldinges soll die Überbrückung der Differenz zwischen seinen Faktoren nun dadurch möglich sein, dass sie zueinander in die Beziehung von Basis und dem auf ihr Basierenden (*āśrayāśrayibhāva*) treten: Das Selbst als Eigenschaftsträger stellt die Basis (*āśraya*) für die sich auf es stützenden (*āśrayin*) Eigenschaften, die Fäden als bewirkende Substanz die Basis für die von ihnen bewirkte Substanz, das Tuch. Diese Beziehung soll durch die Inhärenz ermöglicht werden, einer besonderen Art der Verbindung (*sambandha*) von Dingen, die nicht getrennt vorhanden sein können (*ayutasiddha*): Die Eigenschaften inhärieren immer dem Selbst, das Tuch inhäriert immer in den Fäden.⁶⁰

5.2. Kritik

Die Widerlegung der Inhärenz in der *Satyaśāsanaparīkṣā*, das Kernstück in der Polemik gegen das Vaiśeṣika, erfolgt in zwei Schritten: Zunächst wird kurz auf unerwünschte Implika-

⁵⁷ Siehe SŚP II 37ff.

⁵⁸ Siehe p. 49 oben.

⁵⁹ Siehe SŚP II 14.: ... *anarthāntaram iva pratibhāsate*.

⁶⁰ Siehe die Erläuterung {2} zu SŚP II 14 unten pp. 189ff.

tionen eingegangen, die sich dadurch ergeben, dass die Inhärenz in der sinnlichen Wahrnehmung eines konkreten Einzeldinges nicht thematisch wird; anschließend wird ausführlich geprüft, wie eine solche Art der Verbindung, wie sie die Inhärenz sein soll, überhaupt gedacht werden kann.

5.2.1. Fehlende Übertragung der Inhärenz auf die Wahrnehmungserkenntnis

Die Inhärenz soll dafür verantwortlich sein, dass die jeweilige Differenz zwischen den an der Konstituierung eines Einzeldinges beteiligten Faktoren (Teile und Ganzes, Eigenschaften und deren Träger etc.) überbrückt wird und diese so als jeweils miteinander identische erscheinen:

samavāyāt tebhyo 'vayavyādir anarthāntaram iva pratibhāsate.

„Infolge von Inhärenz erscheint ein Ganzes etc. als (ob es) nicht etwas anderes als die (Teile etc.) wäre.“⁶¹

Dem hält der Autor der *Satyaśāsanaparīkṣā* entgegen, dass die Sinneswahrnehmung mit dem Erkenntnisresultat „nicht etwas anderes als die Teile zu sein“ (*anarthāntaratā*) eine Beschaffenheit des aus Teilen komponierten Ganzen erfassen würde, die diesem in Wahrheit gar nicht zukommt, da es ja etwas anderes als seine Teile sein soll (*arthāntara*). Da der wahrgenommene Gegenstand mit einer Erscheinungsform erfasst wird, die gar nicht vorhanden ist (*asadākāra*) – ein Umstand, der nur irrtümlichen Wahrnehmungen zukommen sollte –, würde eine auf die Inhärenz zurückgehende vereinheitlichte Wahrnehmung disparater Faktoren, die das Einzelding ausmachen sollen, einen generellen Defekt des Erkenntnismittels Sinneswahrnehmung und damit jeder Erkenntnis überhaupt implizieren.

Wird dem entgegengehalten, dass von einer irrtümlichen Wahrnehmungserkenntnis keine Rede sein könnte, da Wahrnehmbarkeit in diesem Fall erst durch das Vorhandensein dreier Elemente ermöglicht werden würde, resultiert das für Vidyānandin in einem inneren Widerspruch:

na ca ete 'vayavādaya ime 'vayavyādayaḥ samavāyaś ca teṣāṃ ayam iti pratyakṣabuddhau visrasā bhinnāḥ sakṛd api pratīyante pratyakṣatām ca svikartum icchantīti. te 'mī amūlyadānakrayiṇaḥ pratyakṣabuddhāv ātmānarpaṇena pratyakṣatāsvikaraṇāt.

„Und nicht (ist es der Fall), dass in einer Sinneswahrnehmungserkenntnis (wie) ‚Diese sind die Teile etc., diese sind das Ganze etc. und dieses hier ist deren Inhärenz‘, aus sich heraus unterschiedene (Entitäten) auch nur einmal erkannt werden; dennoch streben sie darnach, sich Wahrnehmbarkeit anzueignen. Somit erwerben sich genau diese [d.h. Teile, Ganzes und Inhärenz] (Wahrnehmbarkeit), ohne den Preis herzugeben, weil sie sich Wahrnehmbarkeit zu Eigen machen, ohne sich selbst auf die Sinneswahrnehmungserkenntnis zu übertragen.“⁶²

⁶¹ SŚP II 14.

⁶² SŚP II 15.

Es werden nicht mehrere, voneinander unterschiedene Entitäten auf die Sinneswahrnehmung übertragen, sondern nur eine einzige Sache. – Bei der Inhärenz handelte es sich somit um nichts anderes als eine Hypostasierung, mit der die ungerechtfertigte Annahme einer ausschließlichen Differenz zwischen den das Einzelding ausmachenden Faktoren verschleiert werden soll.⁶³

5.2.2. Unmöglichkeit einer Verbindung der Inhärenz mit den durch sie charakterisierten Entitäten

Bei den Bemerkungen zur fehlenden Übertragung der Inhärenz auf die Sinneswahrnehmung handelt es sich nur um ein Vorgeplänkel, mit dem der Autor der Satyaśāsanaparīkṣā zum eigentlichen Schlag ausholt, den er dem Vaiśeṣika versetzen möchte. Im zentralen Teil der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika packt er es gleichsam an der Wurzel, indem er die fundamentale Beziehung, die zwischen den Faktoren eines Einzeldings besteht und die durch die Inhärenz hergestellt werden soll, nämlich die Beziehung zwischen einer Basis und dem auf ihr Beruhenden (*āśrayāśrayibhāva-*), als Setzung zunächst akzeptiert und fragt, ob – und wenn, wie – diese Beziehung auch bei der Inhärenz selbst zum Tragen kommen soll: Gesetzt den Fall, die Inhärenz wäre dazu in der Lage, die durch sie charakterisierten Dinge (*samavāyin*) in der Weise zur Erscheinung zu bringen, dass diese in Form einer Basis und dem auf ihr Beruhenden als identische erscheinen, in welcher Beziehung würde die Inhärenz dann zu einer durch sie charakterisierten Entität stehen? Würde auch sie von den durch sie charakterisierten Entitäten getragen werden? Und durch welche Art von Verbindung sollte diese Beziehung hergestellt werden?

nityavyāpakaikarūpatayā parair abhimataḥ sa samavāyaḥ samavāyyāśrito 'nāśrito vā. yadāśritas tadā paramārthata upacārād vā. tatra na paramārthataḥ samavāyaḥ samavāyyāśritas tayoh sambandhābhāvāt.

„Diese Inhärenz, welche die anderen (d.h. die Gegner) als etwas annehmen, das die Form einer ewigen, umfassenden und einzigen (Entität) hat, basiert entweder auf den durch sie charakterisierten (Entitäten) oder sie basiert nicht (auf ihnen). Wenn (die Inhärenz) basiert, dann entweder tatsächlich oder aufgrund metaphorischer Redeweise. Unter diesen (beiden Möglichkeiten trifft zunächst die erste) nicht (zu, dass nämlich) die Inhärenz tatsächlich auf den durch sie charakterisierten (Entitäten) basiert, weil es zwischen ihnen beiden [d.h. zwischen der Inhärenz und je einer der durch sie charakterisierten Entitäten] keine Verbindung gibt.“⁶⁴

⁶³ Dass die Inhärenz laut einer innerhalb der Tradition des Nyāya-Vaiśeṣika überlieferten Lehre sehr wohl ein Korrelat in der Wahrnehmung hat, dass sie nämlich Ursache der Wahrnehmung eines Einzeldinges begleitenden Vorstellung „hier“ (*ihapratyayahetu*) sein soll (s. unten p. 207), wird in diesem Zusammenhang nicht diskutiert. Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dieser Lehre s. etwa ĀPT pp. 110ff. ad ĀP 44.

⁶⁴ ŚSP II 16-18.

In der Satyaśāsanaparīkṣā werden in der Folge insgesamt sieben Alternativen (*vikalpa*) vorgestellt, wie die Beziehung zwischen der Inhärenz und einer durch sie charakterisierten Sache (*samavāyin*) etabliert werden könnte: Im Kontext der Option, dass es sich bei der Relation der Inhärenz zu dem durch sie Charakterisierten um ein Basieren (*āśritatva*) auf diesem handeln könnte, wird zunächst angedacht, ob diese Beziehung durch eine zusätzliche Verbindung hergestellt werden könnte, nämlich durch den Kontakt (*saṃyoga*), durch eine weitere Inhärenz (*samavāyāntara*), durch die zwischen Bestimmung und Bestimmten gegebene Beziehung (*viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*) oder durch das Unsichtbare (*adr̥ṣṭa*). Anschließend wird verhältnismäßig ausführlich geprüft, ob die Inhärenz eine aus sich heraus gegebene Verbindung (*svataḥsambandha*) sein kann. Abschließend werden die Möglichkeiten behandelt, ob von einem Basieren der Inhärenz auf dem durch sie Charakterisierten in metaphorischem Sinne (*upācāra*) die Rede sein kann oder ob die Relation der Inhärenz zu dem durch sie Charakterisierten ausnahmealber als ein Nichtbasieren (*anāśritatva*) auf diesem bestimmt werden muss.

Keine dieser Möglichkeiten kommt für den Autor der Satyaśāsanaparīkṣā infrage.⁶⁵ Der gesamte Weltaufbau, ein jedes Einzelding soll sich über eine durch die Inhärenz ermöglichte Beziehung zwischen Träger und Getragenen realisieren. Wie aber diese Beziehung an sachlich erster Stelle zustande kommen soll, wie nämlich die alle weiteren Verbindungen ermöglichende Beziehung der Inhärenz zu einer durch sie charakterisierten Sache beschaffen sein soll, das kann nicht schlüssig erklärt werden! – Die Vertreter des Vaiśeṣika jagen mit der Inhärenz und dem Gedanken völlig unterschiedener Faktoren des Einzeldinges einem Phantasma hinterher. Ein Irrtum, der in keiner Weise akzeptiert, sondern nur korrigiert werden kann.

5.3. Richtigstellung der Grundannahmen des Vaiśeṣika

Im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Vorschlag, dass die Inhärenz als eine aus sich heraus gegebene Verbindung (*svataḥsambandha*) keiner zusätzlichen Verbindung bedürfe, um sich selbst mit einer durch sie charakterisierten Sache zu verbinden, also eine Verbindung wäre, die gleich einem Klebstoff bei der Verbindung von anderen Dingen auch sich selbst einbringen würde, stellt der Autor der Satyaśāsanaparīkṣā diese Bestimmung in einen Zusammenhang mit der für seine eigene Ontologie maßgeblichen Begrifflichkeit: Als eine aus sich heraus gegebene Verbindung mag sie zwar mit sich selbst identisch und dadurch von anderem abgrenzbar sein, ließe sich jedoch – da sie in der Verknüpfung der von ihr verbundenen Entitäten mit enthalten ist und nur in einer solchen Verknüpfung auftritt – von dem durch sie Verknüpften nicht eindeutig isolieren (*avyatirikta*) und wäre so gleicher-

⁶⁵ Siehe eine Übersicht über die zur Sprache kommenden Alternativen und ihren Ort in der Satyaśāsanaparīkṣā unten p. 201.

maßen durch Differenz und Identität (*bhedābheda*) bestimmt, eine Bestimmung, die Jainas unmittelbar dem Einzelding zuschreiben.⁶⁶

Warum also die letztlich nicht argumentierbare Inhärenz als Verbindungsglied zwischen vollkommen unterschiedenen Entitäten einführen, wenn der Erklärungsmodus, der bei der aus sich heraus gegebenen Inhärenz zugrunde gelegt wird (bei dieser aber – zumindest in der Darstellung des Jainas – nicht durchgehalten werden kann), unmittelbar auf das Einzelding selbst umgelegt werden kann? Dieses ist von seinen Faktoren sowohl unterschieden als auch ununterschieden, es bedarf hier keiner Vermittlung durch die Inhärenz.⁶⁷

Dieser Widerlegungsansatz in der *Satyaśāsanaparīkṣā* hat eine Parallele in der *Yukty-anuśāsanatīkā*, einem weiteren Werk Vidyānandins, in der das Erkenntnisbemühen des Vaiśeṣika nicht lediglich mit dem lapidaren Hinweis auf eine fehlerhafte Betrachtungsweise abgetan wird, sondern einem Horizont zugeordnet wird, in dem die vom Vaiśeṣika in der begrifflichen Erschließung der Struktur der Wirklichkeit gewonnenen Resultate durchaus Sinn machen:

yadi punaḥ svabhāvataḥ siddhaḥ saṃsargaḥ padārthānām anyonyam, na punar asaṃsprṣṭānāṃ samavāyavṛtṭyā saṃsargaḥ kriyate samavāyasamavāyivād iti matāntaram urarīkriyate, tadā syādvādaśāsanam evāśritaṃ syāt svabhāvata eva dravyasya guṇakarmasāmānyaviśeṣair aśeṣaiḥ kathañcittādātmyam anubhavataḥ pratyayaviśeṣavaśād idaṃ dravyam ayaṃ guṇaḥ karmedaṃ sāmānyam etad viśeṣo 'sau tatsambandho 'yam aśvaghāvalakṣaṇaḥ samavāya ity apoddhṛtya sannayani-bandhano vyavahāraḥ parvartata ity anekāntamatasya prasiddhatvāt.

„Wenn man sich hingegen eine andere Meinung zu Eigen macht, dass nämlich die Vereinigung (verschiedenen) Kategorien (angehöriger Dinge) miteinander aus der eigenen Natur heraus erwiesen ist, nicht wiederum eine Vereinigung von (zunächst) nicht miteinander in Berührung stehenden (Dingen, die verschiedenen) Kategorien (angehören,) mittels des Auftretens im Sinne der Inhärenz bewirkt wird, (so) wie (die Vereinigung) von Inhärenz und demjenigen, das durch die Inhärenz charakterisiert ist, (aus der der Inhärenz eigenen Natur heraus erwiesen und nicht durch das Auftreten einer weiteren Verbindung bewirkt sein soll), (wenn man sich diese Meinung zu Eigen macht,) dann würde man sich eben auf die Lehre des Syādvāda stützen, weil (dessen folgende) vielseitige Meinung (allgemein) bekannt ist: Eine durch eine korrekte Betrachtungsweise bedingte Praxis (in Denken, Sprechen und Tun) vollzieht sich, nachdem eine Person – die einer gewissen Identität einer Substanz mit allen (ihren) Eigenschaften, Bewegungen, Gemeinsamkeiten und Besonderheiten eben aus deren eigener Natur heraus gewahr ist – kraft einer spezifischen Erkenntnis hervorgehoben hat, dass dies hier die Substanz, dies hier eine Eigenschaft, eine Bewegung dies hier, eine Gemeinsamkeit dieses, jenes eine Besonderheit, (und) dies hier deren Verbindung ist, die Inhärenz, die dadurch charakterisiert ist, dass (Dinge) sich nicht hier und da befinden.“⁶⁸

⁶⁶ Siehe p. 56 oben sowie die Kurzfassung der Dekonstruktion der Inhärenz unten pp. 85ff.

⁶⁷ SŚP II 30.

⁶⁸ YAṬ 23,8-16 ad YA 7, Kontext s. unten p. 302.

Man kann also, wenn man so will, ein Ding und seine Erscheinungszustände als separate Sachen verstehen und mithilfe der Inhärenz wieder zusammenführen, d.h. die vom Vaiśeṣika erarbeitete Begrifflichkeit verwenden, solange man dies in dem Bewusstsein tut, dass es sich dabei um eine spezifische Erkenntnis (*pratyayaviśeṣa*), einen spezifischen geistigen Akt handelt, der Ding und Erscheinungszustand einem gewissen Gesichtspunkt unterstellt, der eine zweckmäßige geistige und praktische Bezugnahme sowie eine geeignete Versprachlichung (*vyavahāra*) ermöglicht und eine gültige Betrachtungsweise (*sannaya*) darstellt, wenn – und nur wenn – eine gewisse Identität (*kathañcittādātmya*) zwischen Ding und Erscheinungszustand als das Fundament dieser Bezugnahme begriffen wird.

Mit diesem Wechsel der Perspektive können Grundannahmen des Vaiśeṣika richtig gestellt und in das jainistische Weltbild integriert werden. Der Umstand, dass damit eine inklusivistische Vereinnahmung stattfindet, durch die weite Teile des indischen Denkens charakterisiert werden können, rundet das Bild dieser Form des jainistischen Perspektivismus ab.

6. Vidyānandins Umgang mit konkurrierenden Weltentwürfen im Kontext anderer pluralistischer Erkenntnismodelle

Die Art und Weise, wie Vidyānandin in der *Yuktyanuśāsanaṭīkā* mit Grundlehren des Vaiśeṣika umgeht, kann als eine Form des Inklusivismus charakterisiert werden und führt zurück zu der eingangs gestellten Frage, welche Art des Umgangs mit konkurrierenden Weltentwürfen für den Autor der *Satyaśāsanaparīkṣā* spezifisch ist.

6.1. Inklusivismus?

Paul Hacker hat den Begriff des Inklusivismus folgendermaßen geprägt:

„Inklusivismus bedeutet, daß man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selbst gehört.“⁶⁹

Hacker bestimmt den Inklusivismus weiter als eine Form der „geistigen Auseinandersetzung“, die im „Gegensatz zur Polemik“ die wichtigen Begriffe der gegnerischen Weltanschauung anerkennt und gleichzeitig der eigenen Weltanschauung unterordnet.⁷⁰ Damit kann dieser Begriff nur bedingt zur Beschreibung von Vidyānandins Vorgehen verwendet werden: Zwar versteht es Vidyānandin, die Begrifflichkeit des Vaiśeṣika in den – seiner

⁶⁹ HACKER 1983: 12.

⁷⁰ Ders. p. 14.

Meinung nach übergeordneten – Kontext des jainistischen Weltbildes einzubetten, doch geht dieser Eingliederung eine ausführliche Polemik voraus, in der eine sehr scharfe Abgrenzung von dem dieser Begrifflichkeit zugrunde liegenden Weltentwurf vollzogen wird.

Wilhelm Halbfass hat zwei Typen der „Inklusion“ im indischen Denken festgestellt. Beim ersteren handelt es sich um ein „hierarchisch stufendes Modell“, in dem konkurrierende Weltentwürfe unterschiedliche Grade von Wahrheitsferne besitzen, also zwar alle nicht an das die ganze Wahrheit zum Ausdruck bringende Weltbild heranreichen (nämlich jenem, dem der die Einstufung vornehmende Autor verpflichtet ist), die aber immerhin doch – die einen mehr, die anderen weniger – wahre Einsichten vermitteln. Demgegenüber orientieren sich die Jainas am zweiten Typ, an einem „eher horizontalen Modell“:

„Die eigene Lehre wird hier ... als ein umfassender und vollständiger Kontext präsentiert, der die anderen Lehren als Teilwahrheiten oder beschränkte Perspektiven in sich enthält: Die eigene Sicht gilt als Gesamtschau, innerhalb deren sich die Teilsichten der anderen Lehren zur vollen Wahrheit ergänzen.“⁷¹

Diese Einschätzung muss, zumindest im Hinblick auf den Autor der Satyaśāsanaparīkṣā und seinen Umgang mit den Grundlehren des Vaiśeṣika, präzisiert werden: Der umfassende und vollständige Kontext, den das jainistische Weltbild Vidyānandins Überzeugung nach zu bieten in der Lage ist, enthält nicht die anderen Lehren, sondern die den einzelnen Doktrinebildungen vorausgehenden Sichtweisen. Diese Sichtweisen sind als Teilwahrheiten anzuerkennen, nicht hingegen die anderen Lehren, die die Partikularität einer bestimmten Sichtweise aus den Augen verlieren und so ganz und gar dem Irrtum verfallen.⁷² Der Jainismus, auf den sich Vidyānandin in der Satyaśāsanaparīkṣā bezieht, stellt kein synkretistisches Unterfangen dar, in dem möglichst viele mehr oder weniger gut zusammenpassende Lehren in einem mehr oder weniger gut reflektierten Rahmen zusammengestellt werden, sondern ein selbstständiges Lehrgebäude, in dem Perspektivität, das Einnehmen von Perspektiven, als eine Grundbedingung menschlichen Erkennens begriffen wird, und in dem von daher – dem Selbstverständnis seiner Vertreter nach – der Gedankengang und der Irrweg anderer philosophischer Traditionen nachvollzogen und in der rechten Weise eingeschätzt, d.h. kritisch beurteilt werden kann.

6.2. *Perspektivismus*

In der Verwendung des Begriffes „Perspektivismus“ zur Charakterisierung des Umgangs des Autors der Satyaśāsanaparīkṣā mit der Pluralität konkurrierender Weltentwürfe orien-

⁷¹ HALBFASS 1983: 51.

⁷² Siehe oben p. 49.

tiere ich mich lose am Begriff der Perspektive, wie ihn Leibniz in die abendländische Philosophie eingebracht hat:

„Nun bewirkt diese Verknüpfung oder diese Anpassung aller geschaffenen Dinge an jedes andere und eines jeden an alle anderen, daß jede einfache Substanz Beziehungen hat, durch welche alle übrigen zum Ausdruck gelangen, und daß sie infolgedessen ein fortwährender lebendiger Spiegel der Welt ist. Und wie eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer wieder anders und gleichsam perspektivisch vervielfältigt erscheint, geschieht es auch, daß es wegen der unendlichen Menge der einfachen Substanzen gleichsam ebensoviele verschiedene Welten gibt, die gleichwohl nichts anderes sind als die perspektivischen Ansichten des einzigen Universums, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder einzelnen Monade.“⁷³

Hier ist nicht der Ort, um einen gründlichen Vergleich zwischen den Gedanken Leibniz' und denen einiger jinistischer Denker anzustellen. Die auf den ersten Blick verblüffende Analogie zwischen Leibniz' Bestimmung der einfachen Substanz und dem oben (pp. 42) skizzierten jinistischen Verständnis des durch Vielseitigkeit charakterisierten Dinges (*vas-tu*) mag nur eine vordergründige sein; die Analogie reicht aber jedenfalls zumindest so weit, dass gemäß beiden Positionen ein und dieselbe Sache in ganz unterschiedlich geprägten epistemischen Ereignissen zur Erscheinung kommen kann; dass also eine Vielzahl von Perspektiven durch die spezifische ontologische Beschaffenheit der Sache, auf die sich das Erkenntnisvermögen bezieht, gerechtfertigt ist.

Ein solcher epistemischer Pluralismus wirft im Zusammenhang mit der Prüfung des Anspruchs konkurrierender Weltentwürfe – die in dem von Leibniz und im Jinismus vorgezeichneten Rahmen zunächst als gleichwertige Ausformulierungen unterschiedlicher Perspektiven auf eine einzige Wirklichkeit interpretiert werden könnten – die Frage auf, ob all diesen Perspektiven der gleiche epistemische Rang zufällt, und wenn nicht – und damit von mehr oder weniger zutreffenden oder gar von falschen Perspektiven die Rede sein muss –, wie „echte, objektive Erkenntnis von illegitimen Konkurrenzprodukten zu scheiden“ ist:

„Wie lassen sich echte, rational akzeptable Erkenntnisse von Mythen, Märchen, bloßen Ausgeburten ungezügelter Phantasie, haltlosen Spekulationen ... und irrationalen Dogmen – kurz: objektive Erkenntnis von subjektivem Vorurteil – abgrenzen?“⁷⁴

Die Lösung dieser Aufgabe fällt bei einer Position, die davon ausgeht, dass einer einzigen Sache auch nur eine einzige Art von epistemischen Ereignissen angemessen ist, leichter, als wenn man eine Position einnimmt, bei der dadurch, dass mehrere angemessene epistemische Ereignisse angesetzt werden, das Problem zumindest quantitativ vergrößert wird; bei der einem schon allein angesichts der großen Anzahl von einen Sachverhalt womöglich an-

⁷³ LEIBNIZ: §§56f.

⁷⁴ SPINNER: 10.

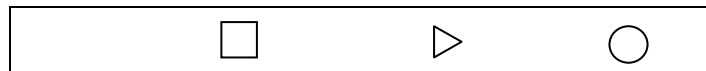
gemessen zur Erscheinung bringenden Perspektiven der Kopf schwirrt, um wieviel mehr noch, wenn man gültige von ungültigen Perspektiven unterscheiden soll?

Diese Erörterungen abschließend möchte ich das vom Autor der *Satyaśāsanaparīkṣā* verwendete epistemologische Modell zur Lösung dieses Problems mit anderen Lösungsansätzen kontrastieren. Die folgenden Überlegungen verstehen sich dabei als Vorarbeiten für eine Positionierung des jainistischen Erkenntnismodells im Kontext von modernen Theorien, in denen die Pluralität konkurrierender Weltentwürfe als ein Faktum anerkannt und als eine Herausforderung für das eigene Denken begriffen wird. Hier kann nur die Sondierung relevanter Fragen versucht werden und das Vorgehen Vidyānandins vor dem Hintergrund seiner Widerlegung des Vaiśeṣika im Kontext dieser Fragen spezifiziert werden. Eine systematische Ausarbeitung und Schärfung der Begrifflichkeit hat anderenorts zu erfolgen.

In der Frage nach der Unterscheidung gültiger von ungültigen Erkenntnissen einer Sache, die in den Mittelpunkt einer Untersuchung gerät, kann die klassische Methode der Isolierung einer einzigen adäquaten Erkenntnis (s. „epistemischer Monismus“ unten pp. 66ff.) innerhalb des epistemischen Pluralismus nicht durchgeführt werden, wenn für eine Sache mehrere potentiell gültige Perspektiven gleichen epistemischen Ranges vorausgesetzt werden. Daher muss innerhalb des epistemischen Pluralismus zunächst von einem „unkritischen Perspektivismus“ die Rede sein (s. pp. 69ff.), wenn nicht darüber hinausgehend das klassische Begründungsverfahren des epistemischen Monismus außer Kraft gesetzt und anstatt einer Rechtfertigung der einen gültigen Erkenntnis die Elimination von falschen Erkenntnissen anvisiert wird, wie das im „radikalen Perspektivismus“ der fallibilistisch-pluralistischen Erkenntnislehre versucht wird. Auf diesen letzteren Lösungsansatz wird hier eingegangen, um eine Möglichkeit vorzustellen, wie das Problem der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Erkenntnissen unter Ansetzung einer Pluralität von gleichrangigen epistemischen Ereignissen für eine Sache – in diesem Modell alle als potentiell ungültige Perspektiven zu verstehen – konsequent gelöst werden kann (s. pp. 72ff.). Demgegenüber wird im jainistischen Lösungsmodell zwar ebenfalls von einer Vielzahl epistemischer Ereignisse für eine Sache ausgegangen, doch mit unterschiedlichem Rang: Es gibt eine einzige Erkenntnis, die der fokussierten Sache in ganzer Breite gerecht wird. Diese bildet den Maßstab, mit dem beurteilt werden kann, welche der vielen standpunktbedingten epistemischen Bezugnahmen, die ebenfalls die Sache in den Blick nehmen sollen, tatsächlich der Sache adäquate Erkenntnis vermitteln, und welche nicht. Damit kann von einem „kritischen Perspektivismus“ die Rede sein (s. pp. 76ff.). Dieses Modell präsentiert sich in der *Satyaśāsanaparīkṣā* in einer reflektierten Form, insofern Vidyānandins Vorgehensweise den Schluss erlaubt, dass er sich darüber im Klaren ist, dass die Gültigkeit der angeblich alle untergeordneten Erkenntnisse zusammenfassenden Totalperspektive erst nachgewiesen werden muss, bevor diese zum Maßstab für alle übrigen Erkenntnisse erho-

ben werden kann. Daher möchte ich in diesem Zusammenhang von einem „aufgeklärt-kritischen Perspektivismus“ sprechen (s. pp. 81ff.).

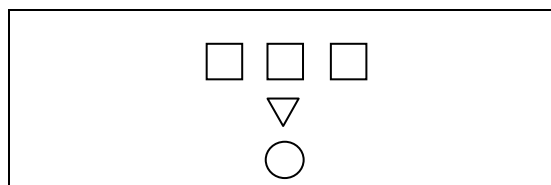
Zur Veranschaulichung dieser epistemologischen Modelle bediene ich mich eines vereinfachten graphischen Schemas. Dabei gehe ich davon aus, dass ein Weltentwurf als Summe von einzelnen Propositionen bezeichnet werden kann, die jeweils eine Erkenntnis von etwas ausformulieren (s. Diagramm 1).



Diag. 1: Ausformulierung einer Erkenntnis von etwas⁷⁵

6.3. Epistemischer Monismus contra epistemischer Pluralismus

Der Vertreter eines epistemischen Monismus, der einer Sache nur einen einzigen Typ adäquater Erkenntnis zuzubilligen bereit ist, kann wahre von falschen Aussagen über einen thematisierten Sachverhalt durch die Unterscheidung von der Sache angemessenen und ihr unangemessenen epistemischen Ereignissen auseinanderhalten. So kann z.B. unter Voraussetzung eines metaphysischen Realismus angenommen werden, dass nur eine einzige Art von Erkenntnisbild der jeweils fokussierten Sache tatsächlich korrespondiert und andere bestenfalls eine andere Sache in den Blick nehmen oder schlimmstenfalls ins Leere gehen. Wahre Aussagen sind unter einer solchen Voraussetzung jene, die epistemische Ereignisse des einen mit der Sache korrespondierenden Typs reflektieren und je nach Kontext auf unterschiedliche Weise sprachlich realisieren (s. Diagramm 2.1).

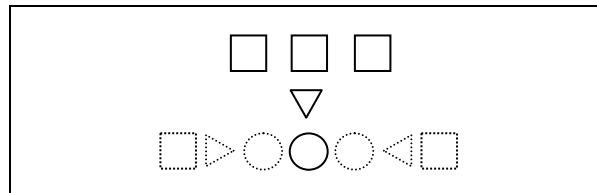


Diag. 2.1: Epistemischer Monismus

„Das ist Resi“ (1), „Resi sucht Futter“ (2), „Resi gehört zu einer Gattung von Lebewesen, die üblicherweise zur Milch- und Fleischproduktion genutzt werden“ (3), „Zwei der Fortbewegungsarten dieser Gattung werden gemeinhin mit ‚Trab‘ und ‚Galopp‘ bezeichnet“ (4) und „Dieses Lebewesen breitet abends seine Flügel aus und nistet in den Felsen“ (5) seien Aussagen, die eine Sache fokussieren wollen. Auch wenn die Aussagen weder den Kontext

⁷⁵ Kurze Erläuterungen zu einzelnen Diagrammen und dabei verwendeten Varianten der drei geometrischen Figuren zur Symbolisierung der ontologischen (Kreis), epistemischen (Dreieck) und sprachlichen (Quadrat) Ebene finden sich unten p. 323.

noch die Sache eindeutig zu erkennen geben, lässt sich der jeweilige Wahrheitswert dieser Aussagen im Rahmen des epistemischen Monismus unter der Voraussetzung eines bestimmten Kontextes zumindest vorläufig feststellen: Wenn die einzigartigen, auf die in den Aussagen evozierten Sachen bezogenen epistemischen Ereignisse einander gegenübergestellt werden und jeweils eines als Maßstab isoliert wird, kann der jeweilige Wahrheitswert dieser Aussagen durch Abgleichung mit der als Maßstab angesetzten Erkenntnis vorbehaltlich ermittelt werden: Wird für den Kontext ein Gespräch in der Alpenregion angenommen, kann nur für die Aussagensets (1,2,3), (1,2,4) und (1,2,5) ein einziges Erkenntnisphänomen angesetzt werden, weil die drei letzten Aussagen in diesem Kontext Erkenntnisphänomene anvisieren, deren Charakteristika einander widersprechen, und daher zwei Aussagen zu anders gearteten Erkenntnisphänomenen gehören müssen, welche auf die fokussierte Sache nur fälschlich übertragen werden können (s. Diagramm 2.2).



Diag. 2.2: Identifikation eines gültigen epistemischen Ereignisses im epistemischen Monismus⁷⁶

Wollte man den in den fünf Aussagen vollzogenen Entwurf einer Sache auf dem Boden des epistemischen Monismus begründen, müsste der Entwurf mit weiteren Informationen angereichert werden: Es müsste der Kontext spezifiziert werden, der zu erhellen hätte, ob alle fünf Aussagen sich auf ein einziges Erkenntnisphänomen beziehen lassen, und wenn nicht, müssten Aussagen, die sich auf einander widersprechende Erkenntnisphänomene beziehen, ausgeschieden und das auf die intendierte Sache bezogene Erkenntnisphänomen sukzessive von anderen in Frage kommenden Erkenntnisphänomenen abgegrenzt werden.⁷⁷ Dieser

⁷⁶ Zu einer kurzen Explikation des Diagramms s. unten p. 325.

⁷⁷ Ein Kontext, in dem alle fünf Aussagen zutreffen sollen, in dem also etwa ein geflügeltes Pferd gemolken und geschlachtet wird, lässt sich nur in der Welt der schönen Literatur konstruieren. Ist der Kontext z.B. ein Gespräch in einer felsigen Steppenregion, müssten entweder die dritte und die vierte Aussage – wenn es sich bei der angesprochenen Sache um einen Vogel handeln soll – oder nur die letzte Aussage als widersprüchliche ausgeschlossen werden, da in Steppenregionen Pferde auch zur Milch- und Fleischgewinnung genutzt werden. In der Alpenregion ist das heute nur noch selten der Fall; hier wäre zu spezifizieren, welche der drei letzten Aussagen zutrifft, ob es sich bei der intendierten Sache also nun um einen Vogel, um ein Pferd oder um ein Schaf, eine Ziege oder eine Kuh handelt.

Prozess der Isolierung eines Erkenntnisphänomens scheint prinzipiell nicht zu einem Abschluss gebracht werden zu können: Es ist davon auszugehen, dass es stets Situationen geben wird, in denen bisher erfolgte Abgrenzungen nicht ausreichen, Kontexte, in denen ein sprachlich reflektiertes Erkenntnisphänomen durch weitere Bestimmungen präzisiert werden muss – will man sich nicht dem Vorwurf der Einseitigkeit aussetzen, d.h. dem Vorwurf, eine Sache nur von einer Seite beleuchtet und sich in ihrer Bestimmung auf Charakteristika gestützt zu haben, die weiter ergänzt werden müssen, um die Sache in ihrer Gesamtheit zur Erscheinung zu bringen.⁷⁸ Haltepunkte in diesem fortlaufenden Prozess der Isolierung des Erkenntnisphänomens sind in einer solchen Epistemologie die Prinzipien der zunächst einmal vorausgesetzten Gültigkeit und der Praktikabilität: Solange nicht nachweisbar ist, dass ein Erkenntnisphänomen der Sache fälschlich zugeordnet wurde, kann diese Erkenntnis als gesichert gelten; solange die bis zu einem bestimmten Zeitpunkt erfolgte Abgrenzung von anderen Erkenntnisphänomenen eine eindeutige Bezugnahme ermöglicht, sind weitere Abgrenzungen nicht erforderlich.

Diese beiden Prinzipien gewinnen an Gewicht, wenn ein sprachlicher Entwurf sich nicht nur auf sinnlich gegebene Dinge bezieht, sondern eine Vielzahl von Erkenntnisphänomenen gemeinsam in den Blick nehmen und eine Sicht auf die Welt im Ganzen skizzieren soll. Wenn die Struktur der Wirklichkeit als solcher erfasst werden soll, scheint es nichts zu geben, von dem diese besondere Art von Erkenntnisphänomen abgegrenzt werden könnte. Will man dieses Nichts nicht thematisch werden lassen und damit einen Weltentwurf, der Dinge in einem Licht erscheinen lässt, in dem sie zuvor noch nicht gesehen wurden, samt und sonders verwerfen und ihn somit als auf eine inexistente Sache abzielenden interpretieren, kann diese Sicht der Welt als eine Skizze des Phänomens „Wirklichkeit“ hingenommen werden; eine Skizze, die bestimmte Charakteristika dieses Phänomens in einer Weise umreißt, welche ihren Proponenten offenbar praktikabel erschienen ist:

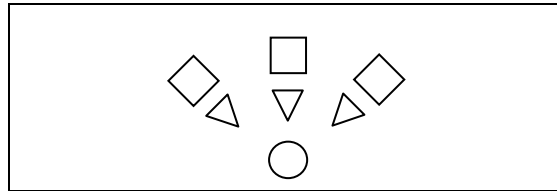
„Kulturen, die sich von der unsrigen unterscheiden, sind nicht Irrtümer, sondern Ergebnisse einer delikaten Anpassung an besondere Umweltbedingungen und ... diese Kulturen haben die Geheimnisse eines guten Lebens gefunden und nicht verfehlt.“⁷⁹

Hier kann ein Vertreter des epistemischen Pluralismus eingreifen, die nur lose Verbindung aufbrechen, die innerhalb des epistemischen Monismus zwischen dem einzigartigen Erkenntnisphänomen und dessen vielfachen sprachlichen Realisierungsmöglichkeiten zu gelten hat, und anstatt ihrer eine sehr enge Verbindung zwischen einer Erkenntnis und ihrer

⁷⁸ So wird man z.B., nachdem man klargemacht hat, dass man mit der im Beispiel angesprochenen Sache eine Kuh meint, in einer Situation, wo mehrere Kühe in einer Gruppe beisammen stehen, abzugrenzen haben, welche besondere Kuh man mit „Resi“ meint.

⁷⁹ FEYERABEND: 16.

Versprachlichung ansetzen: Eine Sache ließe sich eben nicht nur durch eine einzige, undifferenzierbare Art von Erkenntnisphänomen begreifen, sondern böte dem Erkenntnisvermögen eine Vielzahl von Gesichtspunkten, die sich aus den Voraussetzungen seitens des auf die Sache bezugnehmenden Subjektes ergäben (s. Diagramm 3).



Diag. 3: Epistemischer Pluralismus

In diesem epistemologischen Modell stehen unterschiedliche Erkenntnisphänomene nicht wie im epistemischen Monismus in einem Konkurrenzverhältnis zueinander, sondern ergänzen einander in der Abbildung der Sache. Dem Umstand, dass sich auf eine einzige Sache vielfach Bezug nehmen lässt, wird hier dadurch Rechnung getragen, dass für jede Bezugnahme, jede sprachliche Realisierung, eine eigene Art von epistemischem Ereignis angesetzt wird. Bei einer bestimmten sprachlichen Bezugnahme stellt sich hier zunächst nicht die Frage, ob sie mit einem bestimmten, auf die Sache bezogenen Erkenntnisphänomen im Einklang steht, sondern durch welchen Aspekt der Sache sie bedingt sein könnte. Präzision in der Bestimmung der Sache ergibt sich nicht durch Isolierung eines einzigen ihr eigenen Typs von Erkenntnis, sondern durch Bündelung der Vielzahl und Vielfalt der gegebenen epistemischen Ereignisse zu einer tentativen Gesamtschau. Der im Rahmen des epistemischen Monismus durch strikte Einhaltung des Prinzips der Fallibilität⁸⁰ zu wehrenden Gefahr, dass die Bestimmung einer Sache durch die Isolierung eines vermeintlich einzigartigen Erkenntnisphänomens für abgeschlossen erachtet und absolut gesetzt wird, wird in diesem Modell von seinem Grundansatz her kein Raum gegeben: Keine Perspektive kann von einer anderen in den Schatten gestellt werden, keine Perspektive kann für sich beanspruchen, der anderen überlegen zu sein; auch einer Gesamtschau kann eine epistemische Alternative beiseite gestellt werden, wenn dies in einem bestimmten Kontext nützlich erscheint.

6.4. Unkritischer Perspektivismus

Das mit dem epistemischen Pluralismus erreichte Höchstmaß an Praktikabilität zieht die höchst unerwünschte Folge nach sich, dass die Verbindlichkeit einer einzelnen Perspektive verloren geht, jede einzelne Perspektive zu einer beliebigen wird, da keine auf ihre Richtigkeit hin überprüft werden kann; darauf, ob sie tatsächlich oder nur vermeintlich die Sache

⁸⁰ Siehe zum Fallibilismus oben p. 35.

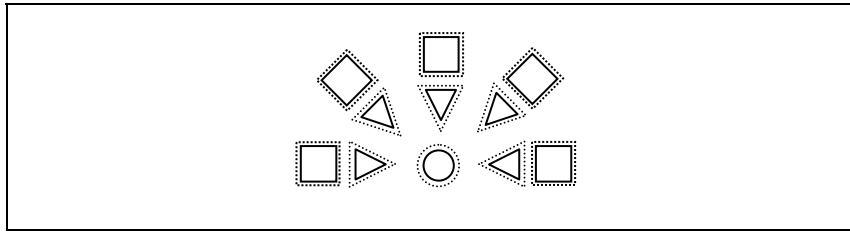
zur Erscheinung bringt. Denn: Wie will ich nachweisen, dass eine Perspektive die Sache zur Erscheinung bringt, die andere nicht? Dadurch, dass ich das sich aus der einen Perspektive ergebende Erkenntnisbild mit dem einer anderen abgleiche und auf Konsistenz oder Widersprüchlichkeit prüfe? Von dieser zum Vergleich hinzugezogenen Perspektive wäre doch wiederum zu prüfen, ob es sich bei ihr um ein gültiges oder ungültiges Erkenntnisbild der Sache handelt, und so fort. Ein solcher Begründungsversuch auf rein epistemologischer Ebene führt zum Regressus ad infinitum. Führt man Kriterien ein, die außerhalb der Sphäre des Erkennens liegen, und erhebt eine beliebige Perspektive durch eine normative Entscheidung zum Prüfstein für die übrigen, lassen sich *cluster* erarbeiten, in denen Perspektiven mit gleichen Merkmalen zusammengefasst und gegenüber anderen, widersprüchlichen abgegrenzt werden können. Damit lassen sich Relationen, insbesondere Hierarchien, zwischen einzelnen Perspektiven festlegen, mit denen das Einnehmen bestimmter Perspektiven in einem normativ etablierten Bezugssystem erklärt, gerechtfertigt und abgelehnt werden kann. Eine solche Vorgehensweise hat jedoch den Beigeschmack der Willkür und kann der Forderung nach einer gültigen, eben nicht beliebigen Bezugnahme auf die perspektivisch erschlossene Sache nicht gerecht werden. Hat man sich durch Anerkenntnis des epistemischen Pluralismus von einer solchen Forderung zu verabschieden?

„Vereinigen wir doch, statt uns zu zanken, unsere Ansichten in selbstloser geistiger Zusammenarbeit, bilden wir doch miteinander den Strom des Wirklichen, so wie aus verschiedenen Bächen der breite stattliche Fluß wird.“⁸¹

Einen epistemischen Pluralismus dieser Art, in dem unklar ist, was „wirklich“ und was „unwirklich“ ist, die aufgeworfenen Perspektiven also nicht auf ihre Gültigkeit hin beurteilt werden können, möchte ich als unkritischen Perspektivismus bezeichnen. Er hat zur Folge, dass das Ganze der durch eine Vielzahl unabhängiger und andersartiger epistemischer Ereignisse zur Erscheinung kommenden Sache nicht zum Objekt gemacht werden kann, dem Erkenntnisvermögen nicht mehr zur Verfügung steht. Das Ganze der Wirklichkeit entzieht sich dem Auge des Betrachters, zerspringt in lose Bruchstücke. Eine solche epistemologische Grundhaltung könnte einerseits in Richtung eines ontologischen Relativismus verweisen, in dem nicht lediglich eine Vielzahl von epistemischen Bezugnahmen in Relation zu den unterschiedlichen Voraussetzungen der Betrachter angesetzt wird, sondern in dem mit der epistemischen Pluralität auch eine Pluralität der aufgefassten Sachen anzunehmen ist („Was es auch sei, die Menschen reden nicht von einer Sache, sondern von unterschiedlichen Dingen“), andererseits kann die gerade explizierte Konsequenz des unkritischen Perspektivismus in Richtung eines Konstruktivismus fortgedacht werden, in dessen Rahmen jenseits der epistemischen Bezugnahmen keine Realität mehr auszumachen ist und die Sa-

⁸¹ ORTEGA Y GASSET: 17, s. KÖNIG: 367.

che durch nichts weiter als die jeweilige epistemische Bezugnahme konstituiert wird (s. Diagramm 4).



Diag. 4: Fehlende Abgrenzung gültiger von ungültigen epistemischen Ereignissen im unkritischen Perspektivismus⁸²

Die Konsequenz des unkritischen Perspektivismus, dass die durch mehrere verschiedenartige Erkenntnisphänomene aufzufassende Sache nicht mehr bestimmbar ist, führt weiters dazu, dass an einzelne epistemische Ereignisse geknüpfte sprachliche Bezugnahmen in ihrer Faktizität hinzunehmen sind; dass also etwa die fünf Aussagen des obigen Beispiels im besten Fall auf etwas wie einen Pegasus hinweisen könnten, aber niemals auf Kuh, Schaf, Ziege, Pferd oder Vogel, denen Beschaffenheiten fälschlich zugewiesen wurden. Zieht sich ein Perspektivist dadurch keinen Hohn zu, so wird er doch zumindest Zielscheibe einer radikalen Skepsis – dass nämlich sprachliche Entwürfe und die ihnen vorausgehenden Erkenntnisse gar nicht dazu in der Lage wären, eine Sache zu erfassen, mag diese *realiter* vorhanden sein oder nicht – oder löst Befriedigung beim epistemischen Monisten aus, der die innerhalb des epistemischen Pluralismus misslungene Erklärung allerüblichster sprachlicher Prozesse als Beweis für seine Auffassung einsetzen kann, dass Einheit und Bestimmbarkeit der Sache nur durch die Einheit der epistemischen Bezugnahme zu gewährleisten ist. Hat man also beim epistemischen Monismus Halt zu machen? Ist dieser das epistemologische Modell, das sich gegenüber seiner Alternative, dem epistemischen Pluralismus, durchzusetzen vermag, selbst wenn diese erkenntnistheoretische Haltung im Zuge der Fokussierung einer Sache Festsetzungen und Abgrenzungen zeitigt, deren möglichen praktischen Konsequenzen man heutzutage nur zögerlich zustimmen möchte?

„Sie lehren eitel falsche List – was wider Gott und seine Wahrheit ist, und was der Eigenwitz erdenket: oh Jammer, der die Kirche schmerzlich kränket! ‚Das muss anstatt der Bibel stehen‘ – der eine wähnet dies, der andere das. Die törichte Vernunft ist ihr Kompass. Sie gleichen jenen toten Gräbern, die, ob sie zwar von außen schön, nur Stank und Moder in sich fassen und lauter Unflat sehen lassen.“⁸³

⁸² Zu einer kurzen Explikation des Diagramms s. unten p. 325.

⁸³ Text des ersten Rezitativs in „Ach Gott, vom Himmel sieh darein“, der zweiten Kantate im Bachwerkeverzeichnis.

Die Identifizierung von Irrlehren scheint eine in der Beurteilung eines Sachverhalts unabdingbare Folge zu sein. Doch auch ein Vertreter des epistemischen Monismus tut gut daran, wenn er die Entscheidung, ob die von ihm nach Kräften und nach Maßgabe aller ihm zur Verfügung stehenden Informationen erfolgte Festsetzung des einer Sache angemessenen Typs von Erkenntnis für alle Zeiten Bestand haben wird, aussetzt und offen lässt, ob sich seine unter Abgrenzung einer Sache unangemessener epistemischer Ereignisse vollzogene Festsetzung bewährt und angesichts eines möglichen höheren intellektuellen Durchdringungsvermögens und eines reicheren Kenntnisstandes anderer durchzuhalten ist. Wenn man mit Karl Popper dem falliblen Charakter einer jedweden Erkenntnis zustimmen will, irren wir beständig; Erkenntnisse, die bis zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht widerlegt wurden, sind zwar zunächst hinreichend zuverlässige Bausteine, um ein Lehrgebäude zu errichten und Wissensfortschritt zu ermöglichen, wir können uns aber nicht darauf verlassen, dass dies immer so bleiben wird, und ausschließen, dass eine ehemals sehr gut argumentierte Erkenntnis vor einer besser argumentierten Kritik das Feld räumen muss.

6.5. Radikaler Perspektivismus

Es ist diese prinzipielle Falsifizierbarkeit jeder Erkenntnis, die Helmut Spinner – in einer Synthese von Gedanken Poppers und Feyerabends – zum Ansatzpunkt der Ehrenrettung des epistemischen Pluralismus macht und mit der er zu zeigen versucht, dass dieser dem epistemischen Monismus letztlich überlegen ist.

„Prinzipielle Falsifizierbarkeit – das heißt für empirische Theorien, verkürzt ausgedrückt, konkret: das Risiko, an entgegengestehenden Tatsachen zu scheitern – wird damit zum entscheidenden Kriterium für den Wissenschaftscharakter aller als Realitätserkenntnis intendierten Aussagen.“⁸⁴

Damit tritt für den Erkenntnisfortschritt die Festsetzung des angemessenen Typs von Erkenntnisphänomen hinter den Ausschluss von unangemessenen zurück. Die Isolation der einen einer Sache angemessenen Erkenntnis „ist keine Methode der Begründung des Wahren, sondern eine *Methode der Widerlegung und Elimination des Falschen*“.⁸⁵ Es kann unter Voraussetzung des Fallibilismus gar nicht mehr darauf ankommen, unter einer Fülle von epistemischen Ereignissen jenes eine herauszulösen, das nur Wahres enthält und damit den Prüfstein für die Beurteilung der übrigen darstellen und so deren Einschätzung als angemessen oder unangemessen ermöglichen könnte: Rechtfertigungsmodelle im Sinne der oben „epistemischer Monismus“ genannten Epistemologie, in denen ein gesichertes Fundament gelegt werden soll (sei es auch z.B. nur die „Erfahrung“ im Sinne eines empirisch erhebbaren Phänomens), stellt Spinner als gescheitert dar. (So ist etwa die empirische Erfah-

⁸⁴ SPINNER: 53.

⁸⁵ Ders., p. 53, Hervorhebung im Original.

rung dem erkennenden Bewusstsein als Phänomen neben anderen gegeben: mit welchem Recht kann für sie beansprucht werden, dass sie überlegen und Maßgrund ist?)⁸⁶ Die Abgleichung unterschiedlicher epistemischer Ereignisse auf Konsistenz mit dem einen, das als Wahrheitskriterium dienen könnte, wäre damit ein unmögliches Unterfangen zur Feststellung von wahren Aussagen über eine fokussierte Sache, demgegenüber die Feststellung der Inkonsistenz zwischen Aussagen innerhalb von Aussagenkomplexen sehr wohl als geeignete Methode zur Feststellung von falschen Aussagen innerhalb dieser Aussagenkomplexe behauptet werden könnte.⁸⁷ Unter diesen Voraussetzungen verschiebt sich die Zielsetzung der Epistemologie entscheidend: Durch Ausfilterung unangemessener epistemischer Ereignisse können wir uns einer Grundlage für die Beurteilung eines Erkenntnisphänomens als einer Sache angemessen zwar annähern, ohne dieses Ziel „allerdings je definitiv zu erreichen“.⁸⁸ Das Resultat unseres Erkenntnisbemühens kann stets nur eine „fallible Erkenntnis ohne Fundament“ sein. Eine Situation, in der alle zur Verfügung stehenden epistemischen Ereignisse bis auf einen Typ erfolgreich falsifiziert sind, ist so gesehen kein Idealzustand; damit wird eher ein Ruhepol erreicht, an dem das Erkenntnisstreben hoffentlich nicht zum Erliegen kommt, sondern den es vielmehr als Ausgangspunkt nutzt, um Ausschau nach weiteren Quellen für eine kritische Bewertung zu halten: Die radikale Aussetzung des Gültigkeitsanspruchs einer jeden Erkenntnis erfordert ein Maximum an epistemischen Alternativen, vor deren Hintergrund eine Einzelerkenntnis zwar niemals konfirmiert, aber immer kritisch durchleuchtet werden kann:

„Während ein Akt der Begründung – besonders bei der strengsten Form der Begründung, dem logischen Beweis – von seiner epistemologischen Zielsetzung her die Selektion eines Standpunktes unter Ausschluss widersprechender Alternativen anstreben muß, läßt ein Akt der Kritik immer prinzipiell unbeschränkt viele Möglichkeiten offen. Kritik soll (falsche) Hypothesen eliminieren und kann

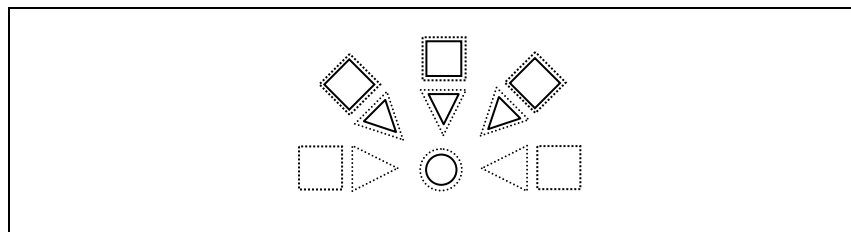
⁸⁶ Siehe ders., pp. 24-42, insbesondere das *Münchhausen-Trilemma des Rechtfertigungsdenkens* (demzufolge Letztbegründungsversuche im infiniten Regress, im epistemologischen Zirkel oder im vorläufigen Abbruch des Begründungsverfahrens zu münden hätten; pp. 32f.) und das *Paradox der Rechtfertigungsbasis* (demzufolge jene gültige Erkenntnis, die als Fundament aller übrigen würde auftreten können, „gleichzeitig hochwiderlegbar und absolut unwiderleglich“ sein müsste, d.h. unter maximal hohem Informationsgehalt jeder kritischen Anfrage ohne Modifikation standzuhalten hätte; pp. 33-35).

⁸⁷ Siehe ders., p. 47, zu dieser *logischen Asymmetrie zwischen Wahrheits- und Falschheitserkenntnis*. Der zur Feststellung von Konsistenz bzw. Inkonsistenz erforderliche *Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch* wird im fallibilistischen Erkenntnismodell nicht als „statische, absolute und deshalb unkritisierbare Voraussetzung“, sondern als „dynamisches, selbst fallibles regulatives Prinzip“ interpretiert (ders., p. 46).

⁸⁸ Siehe ders., p. 53, zur *Approximationstheorie der Wahrheit*.

andere (möglicherweise wahre) Theorien vorläufig überleben lassen, darf aber nie – und was für die Möglichkeit des Pluralismus entscheidend ist, kann auch gar nicht auf Grund der ‚Logik der (fallibilistischen) Erkenntnissituation‘ – das Feld der verbleibenden Möglichkeiten unter pauschalem Ausschluss von Alternativen auf den monistischen Fall eines Standpunktes einengen.“⁸⁹

Auf diese Weise lässt sich ein epistemischer Pluralismus denken, dessen Vertreter das Problem der Unterscheidung angemessener und unangemessener Erkenntnisse zu lösen vermögen, und der nicht – wie der unkritische Perspektivismus – in einem ontologischen Relativismus auszufern hätte oder einen totalen Skeptizismus oder Konstruktivismus nahelegen und sich somit gegenüber dem epistemischen Monismus als die schwächere Alternative erweisen würde (s. oben p. 69); es handelt sich hierbei um einen epistemischen Pluralismus, mit dem – durch Lösung der „Patt-Situation zwischen Wahrheits- und Falschheitserkenntnis zugunsten der Falschheitserkenntnis“ – die Spielarten des epistemischen Monismus vielmehr als Formen des Dogmatismus entlarvt werden können, deren Vertreter ein vermeintliches Wahrheitskriterium auf ein ungesichertes Fundament stellen.⁹⁰ Dieser epistemische Pluralismus ist radikal in dem Sinne, dass seine Vertreter einerseits den Wahrheitsanspruch jeder Erkenntnis aussetzen und andererseits so viele Perspektiven als irgend möglich



Diag. 5: Identifikation ungültiger epistemischer Ereignisse im radikalen Perspektivismus⁹¹

fordern, um anhand möglichst vieler Quellen für eine kritische Bewertung einzelne Perspektiven ausscheiden zu können.⁹² (Siehe Diagramm 5.)

⁸⁹ Ders. pp. 83f.

⁹⁰ Siehe ders. pp. 47f.

⁹¹ Zu einer kurzen Explikation des Diagramms s. unten p. 325.

⁹² In der Anwendung dieses Modells auf das Beispiel oben (s. p. 66) würden zusätzlich eingeholte Informationen also nicht der Bestätigung einer Vermutung über die Natur der mit den Aussagen entworfenen Sache dienen, sondern der Ermittlung ihr widersprüchlich zugeschriebener Erkenntnisinhalte: Die weitere Zuschreibung „Dieses Lebewesen hat zwei Hörner“ (6) legt z.B. nahe, die Aussagen 4 (→ Pferd) und 5 (→ Vogel) als inkonsistent mit den Aussagen 3 und 6 (→ Kuh, Ziege, Schaf etc.) auszuschneiden. Die Gewissheit über die Zulässigkeit dieser Ausschlüsse steigt an, je

Ein Weltentwurf, der das eigene Weltbild in Frage stellt, ist, so gesehen, ein dem Erkenntnisfortschritt dienender Glücksfall. Das entsprechende Programm im Umgang mit konkurrierenden Weltentwürfen hat also nicht darin zu bestehen, Alternativen um jeden Preis auszuschließen und einen Entwurf als allein geltend zu etablieren (im Sinne der Maxime „Alle Köpfe ab, nur meiner nicht“⁹³ idealerweise das eigene Weltbild), sondern es gilt vielmehr, möglichst viele Alternativen zu suchen: sich in konkurrierende Weltentwürfe einzudenken, diese nötigenfalls in ihrer Intention fortzudenken und begrifflich zu schärfen (was bedeuten kann, sie als neue Theorien einzuführen), um „strenge Alternativen“ miteinander kontrastieren und schließlich bewerten zu können, was erst durch die Gegenüberstellung möglich wird.⁹⁴

Ein derartiges pluralistisches Programm lässt sich auch im Jinismus festmachen, wo „die Klassifikation historisch gegebener Standpunkte des Denkens in die Konstruktion systematisch möglicher Standpunkte überführt“ (Halbfass) wird, die ...

„... man ansonsten ja in der indischen Philosophie vergeblich sucht und die im eklatanten Widerspruch zu der bei nicht-jinistischen Autoren immer wieder zu diagnostizierenden implizit-unbewußten Weigerung steht, ein gegnerisches Theorem, auch losgelöst von seiner jeweils vorgefunde-

mehr Quellen für eine kritische Bewertung vorliegen („Dieses Lebewesen ist ein Paarhufer“, „... ein Wiederkäuer“ etc.).

⁹³ „Da rollten alle Köpfe zur Erde, und er war allein der Herr und war wieder König vom goldenen Berg.“ – So der Schluss des Märchens „Der König vom goldenen Berge“ in GRIMM: 44-51.

⁹⁴ „Dass sie [d.h. herrschende Theorien] noch nicht versagt haben, kann nämlich auf die Abwesenheit von Alternativen zurückgehen, denn wer keine ernsthaften Gegner hat, ist gegen Niederlagen ziemlich gefeit“ (SPINNER: 89). Spinner stellt hier mit Feyerabend dem *Prinzip der Parsimonie* das *Prinzip der Proliferation*, der Vermeidung von Alternativen ihre Vermehrung entgegen; zur Behandlung des Widerspruches des Prinzips der Proliferation zum *Satz vom zureichenden Grund* s. ders. pp. 47f. Zur Notwendigkeit und dem Problem der *Formulierung von strengen Alternativen* s. ders. p. 93: Ideen oder Vorstellungen fremder Kulturen sind nötigenfalls auf ein Reflexionsniveau zu heben, auf dem festgestellt werden kann, ob ihre bzw. welche ihrer Theoreme mit denen einer dominierenden Theorie überhaupt vergleichbar sind. Erst dann können tatsächlich konkurrierende Alternativen miteinander kontrastiert und geprüft werden. In diesen Zusammenhang spielt auch das *Prinzip der Erhaltung oder Bewahrung* von zunächst falsifizierten Alternativen hinein, „das die vorzeitige Eliminierung von Ideen verhindert, um auch den bereits einmal unterlegenen Rivalen die Chance der Entwicklung zu reifen, ‚ausgewachsenen‘ Theorien zu geben und durch diese kluge Strategie des ‚langen Atems‘ erst die maximale Ausbeutung *aller* Ideen zu ermöglichen“ (ders. p. 91, Hervorhebungen im Original).

nen Form und seinem Kontext, als möglich zu setzen und ernst zu nehmen sowie philosophisch-logisch auch auf die Gefahr hin fortzudenken, daß eigene bzw. traditionelle Positionen der eigenen Schule erschüttert oder gar falsifiziert werden.“⁹⁵

Trotz dieser und möglicher weiterer Gemeinsamkeiten seiner Denkweise mit der fallibilistisch-pluralistischen Erkenntnislehre⁹⁶ folgt der Autor der Satyaśāsanaparīkṣā nicht einem Erkenntnismodell, in dem Wahrheit nicht mehr zu fassen und das eigene Weltbild im Prinzip ebenso fragwürdig wie jedes andere ist. Der Pfad zwischen der Postulierung einer Art von Erkenntnis – unter Ausschluss aller anderen – als der einzigen für einen Sachverhalt gültigen einerseits und dem Verlust eines Kriteriums für die Bewertung von vielen auf einen Sachverhalt angewandter Perspektiven andererseits mündet für ihn nicht in der radikalen Aussetzung des Geltungsanspruches jeder Erkenntnis, sondern in einer Zweigliederung des epistemischen Ranges gültiger Erkenntnisse.

6.6. Kritischer Perspektivismus

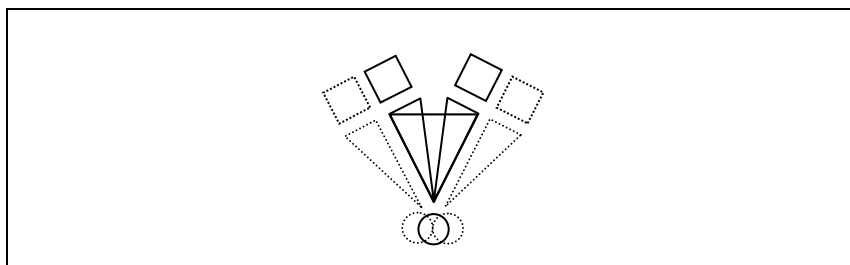
„Die Betrachtungsweisen sind besondere Feststellungen, die nur einen Teil des von den Erkenntnis-mitteln umfassend bestimmten, in endlosen Beschaffenheiten bestehenden Dinges erfassen, ohne seine anderen Facetten dabei zu verwerfen.“⁹⁷

⁹⁵ WEZLER 1981: 363. Wezler bezieht sich hier auf das Manuskript von Halbfass' Publikation Indien und Europa. Vgl. die englische Fassung: "The philosophical consummation of the Jaina approach is reached in the perspectivist theory of worldviews (*naya*) which we find most fully developed in the works of Siddhasena Divākara and Mallavādin. Here, the enumeration of historically factual viewpoints merges with the construction of systematically possible standpoints in philosophy." (HALBFASS 1988: 267)

⁹⁶ Abgesehen von der Analogie zwischen der *Formulierung strenger Alternativen* und der *Konstruktion systematisch möglicher Standpunkte* liegt die Ausarbeitung eines Vergleichs der *Approximationstheorie der Wahrheit* mit Theoremen der jainistischen Erkenntnislehre, in denen Wahrheit nicht durch einen Akt der Konfirmation, sondern durch Ausschluss des Falschen bestimmt wird, unmittelbar auf der Hand: Wahrsein (*satyatva*) ergibt sich laut dem Autor der Satyaśāsanaparīkṣā als das, was zu den Erkenntnismitteln nicht im Widerspruch steht (s. ŚŚP I 3). Ähnlich formuliert dies auch Prabhācandra, der ebenfalls die nicht falsifizierte Erkenntnis in den Mittelpunkt stellt: *yad ya-thābhādādhyakṣe pratibhāsate tat tathaivābhyupagantavyam* (NKC 224,19f. ad LT 7: „Genau so, wie etwas in einer Wahrnehmung ohne Aufhebung zur Erscheinung kommt, muss es angenommen werden.“) In diesen Problemzusammenhang fällt auch das Theorem des sogenannten „scheinbaren Erkenntnismittels“ (*pramāṇābhāsa*): Dieses ist trügerisch, weil die bei einem Erkenntnisakt anfallenden falschen Übertragungen auf den Erkenntnisgegenstand nicht ausgeschlossen werden (s. z.B. LT 22 und besonders den Begriff *samāropavyavaccheda* in LTV 8,12).

⁹⁷ So Yaśovijaya in Jainatarkabhāṣā (JTBh) 21,14f., zitiert oben p. 51.

Im Rahmen dieses Erkenntnismodells wird ein Typus von Erkenntnis angenommen, für den der Anspruch einer gültigen Bestimmung der Sache erhoben wird, weil er eine umfassende Bestimmung zu bieten vermag. Die restlose Erfassung der in Frage stehenden Sache schließt Zweifel aus, ob es sich mit ihr so oder anders verhält. Gültigkeit wird jedoch nicht exklusiv nur diesem Typus von Erkenntnis zugesprochen, sondern auch einer „Reflexion, die zu einem späteren Zeitpunkt als das Auftreten der Erkenntnismittel erfolgt“,⁹⁸ also jenen epistemischen Bezugnahmen, die an das durch die Primärerkenntnis vermittelte vollständige Erkenntnisbild anschließen und standpunktbedingt einzelne Aspekte akzentuieren. Durch diese Gliederung gültiger Erkenntnisse in zwei hierarchisch unterschiedene Arten lassen sich gültige von ungültigen Perspektiven unterscheiden, indem die sekundären und partiellen epistemischen Bezugnahmen mit der primären und vollständigen abgeglichen werden. Mit diesem Erkenntnismodell wäre für den epistemischen Pluralismus viel gewonnen: Bei den in einzelnen Weltentwürfen vorliegenden divergierenden Ausformulierungen der Wirklichkeit handelte es sich um legitime Bezugnahmen, insoweit sie auf eine – unter bestimmten Bedingungen zustande gekommene, in einer Gesamtschau wurzelnde – Teilansicht zurückgehen. Dieselben Ausformulierungen stellen jedoch eine Verzerrung der Wirklichkeit dar, wenn sie auf Ansichten zurückgehen, deren kontingente Bedingungen absolut gesetzt werden und für die jeweils ein exklusiver Zugang zur Wirklichkeit beansprucht wird. Die Urteile, dass diese Ausformulierungen als Bausteine eines Gesamtzusammenhanges legitim, im Kontext einer exklusiven Wirklichkeitsdeutung aber ein Irrtum sind, werden durch eine Totalperspektive ermöglicht, die vor allen sekundären Erkenntnisbedingungen angesetzt wird und damit stets als maßgebliche Quelle für die Bewertung jeder Einzelperspektive vorliegt (s. Diagramm 6.1).



Diag. 6.1: Unterscheidung gültiger und ungültiger epistemischer Ereignisse durch die im kritischen Perspektivismus angesetzte Zentralperspektive⁹⁹

Diese Unterscheidung zweier epistemischer Ebenen bietet also eine Möglichkeit, ein oben für den epistemischen Pluralismus unter der Bezeichnung „unkritischer Perspektivismus“

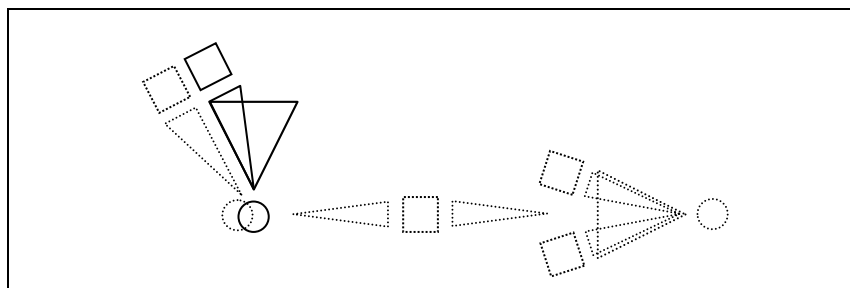
⁹⁸ So Siddharṣi in der Nyāyāvatāravivṛti (NAV 438,17-439,3 ad NA 29), zitiert oben p. 45.

⁹⁹ Zur Explikation des Diagramms s. unten p. 325.

dargestelltes Problem zu lösen: Sprachliche Entwürfe einer Sache, die durch sekundäre Erkenntnisbedingungen zustande gekommen sind, lassen sich mit Blick auf die Primärerkenntnis daraufhin beurteilen, ob sie der Sache angemessen sind oder nicht.

Das Erkenntnisproblem, die „Unterscheidung objektiver Erkenntnis von subjektivem Vorurteil“, kann aber durch dieses Verfahren nur teilweise – strenggenommen: überhaupt nicht – gelöst werden: Denn ob ein bestimmtes epistemisches Ereignis eine adäquate partielle Bezugnahme auf eine Sache darstellt, entscheide ich im Hinblick auf das als die primäre Erkenntnis angesetzte epistemische Ereignis.¹⁰⁰ Dieses als die grundlegende Erkenntnis verstandene Phänomen mag zwar mehr Gehalt haben als andere und damit eine Reihe von untergeordneten Perspektiven einschließen; ob es sich aber bei dieser grundlegenden Erkenntnis um eine der Sache adäquate handelt, bleibt zunächst offen und muss noch gezeigt werden, indem man auf das oben unter der Bezeichnung „epistemischer Monismus“ angesprochene Rechtfertigungsverfahren zurückgreift, also die Eigenart der als grundlegend angesetzten Erkenntnis von anderen Erkenntnissen abgrenzt und isoliert.

Die Unterscheidung zweier Arten gültiger Erkenntnis erfordert damit auch die Unterscheidung zweier Arten ungültiger Erkenntnis: Ungültige Erkenntnisse können nicht lediglich jene sein, die als Teilkonkretisierungen einer umfassenderen Erkenntnis ergänzende epistemische Bezugnahmen ausschließen, sondern auch solche Erkenntnisse, die epistemische Bezugnahmen von etwas anderem als der fokussierten Sache darstellen (s. Diagramm 6.2).



Diag. 6.2: Zwei Arten gültiger Erkenntnis und zwei Arten ungültiger Erkenntnis im kritischen Perspektivismus¹⁰¹

Das Erkenntnismodell des kritischen Perspektivismus zieht also die Notwendigkeit nach sich, neben der Feststellung von Perspektiven, d.h. einander ergänzenden epistemischen Alternativen, auch konkurrierende epistemische Phänomene, d.h. einander ausschließen-

¹⁰⁰ Ich muss im obigen Beispielfall (s. p. 66) schon wissen, um welches Lebewesen es sich handelt, bevor ich beurteilen kann, ob die unter dem Aspekt seiner landwirtschaftlichen Nutzung formulierte Bestimmung, dass es zur Milch- und Fleischgewinnung verwendet wird, zutrifft oder nicht.

¹⁰¹ Zur Explikation des Diagramms s. unten p. 326.

de Alternativen, zu identifizieren. Es sind daher hier zwei Arten von Alternativen zu unterscheiden: Einerseits epistemische Ereignisse, die einander in der Konkretisierung des als die ursprüngliche Erkenntnis der jeweiligen Sache angesetzten epistemischen Ereignisses ergänzen und andererseits epistemische Ereignisse, die in krassem Widerspruch zu der als der ursprünglichen angesetzten Erkenntnis stehen und daher zu etwas anderem als der fokussierten Sache gehören müssen. Die Unterscheidung dieser zwei Arten von Alternativen ist in einer Erkenntnissituation, in der unterscheidbare ontologische Gegebenheiten als Referenzpunkte der epistemischen Bezugnahme angesetzt und als eigenständige Entitäten voneinander abgegrenzt werden können, ein für das Erkenntnismodell des kritischen Perspektivismus unumgängliches Verfahren zur Rechtfertigung des als die ursprüngliche Erkenntnis der fokussierten Sache postulierten epistemischen Ereignisses: Das Erkenntnisbild einer Sache mag sich in vielerlei Facetten zeigen, es muss aber auch vor dem Hintergrund der Erkenntnisbilder anderer Sachen beleuchtet und als spezifisches Profil einer Sache gegenüber dem anderer Sachen nachgewiesen werden. Zum Nachweis des als Primärerkenntnis angesetzten epistemischen Ereignisses kann also nicht lediglich auf konsonante epistemische Ereignisse zurückgegriffen werden, sondern es müssen vor allem auch dissonante epistemische Ereignisse identifiziert werden.¹⁰²

Eine ganz andere epistemische Problemsituation liegt vor, wenn die fokussierte Sache auf ontologischer Ebene nicht von anderen Entitäten abgegrenzt werden kann, d.h. wenn mit der Realität schlechthin oder dem Ding als solchem ein Erkenntnisgegenstand in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt, dem nur Irreales oder ein Unding als Kontrastfläche dient, aber keine Entität angesetzt werden kann, der das als Beschaffenheit zugesprochen werden kann, was für den in Frage stehenden Gegenstand auszuschließen ist. Wenn man nur noch sagen kann: „Es verhält sich so, weil es sich so zeigt“, aber nicht mehr: „Es ver-

¹⁰² Ich kann mir nicht denken, dass, wenn ein Jaina etwa eine Kuh vor Augen hat, er die Bestimmung „Zwei der Fortbewegungsarten dieses Lebewesens werden gemeinhin mit ‚Trab‘ und ‚Galopp‘ bezeichnet“ durch den Nachweis zu falsifizieren versuchen würde, dass diese Bestimmung auf eine scheinbare Betrachtungsweise (*durnaya*) zurückgeht, also auf eine epistemische Bezugnahme, die eigentlich gültige Erkenntnis darstellen könnte und nur deswegen irrig ist, weil mit ihr besondere Erkenntnisbedingungen absolut gesetzt und ergänzende epistemische Alternativen außer Acht gelassen werden. Vielmehr ist diese Bestimmung ein Irrtum, weil sie einen Aspekt des Erkenntnisbildes einer anderen Sache, d.h. ein unter allen Umständen auszuschließendes konkurrierendes Erkenntnisphänomen, auf die in Frage stehende Sache überträgt.

Eine „scheinbare Betrachtungsweise“ läge vor, wenn die in Frage stehende Sache ein Pferd wäre und mit der Äußerung der genannten Bestimmung impliziert sein sollte, dass weitere epistemische Bezugnahmen ausgeschlossen sind, d.h. angenommen würde, dass der Umstand, ein Pferd zu sein, sich in dieser Bestimmung erschöpft.

hält sich nicht so, weil sich eine andere Sache so zeigt“. In einer derartigen Erkenntnissituation gibt es keine konkurrierenden Phänomene, die sachlich begründbar wären; es geht um alles oder nichts.

In einer solchen Situation kann das jainistische Erkenntnismodell des kritischen Perspektivismus mit seiner Annahme vieler konsonanter epistemischer Ereignisse zeigen, wie sich die eine Wirklichkeit an den unzähligen Bedingungen der einzelnen erkennenden Subjekte bricht und dennoch in jeder Facette zu fassen ist, solange nicht ein Teilaspekt abge sondert und mit diesem Bruchstück der Anspruch aufs Ganze erhoben wird; doch ein solcher Aufweis bleibt vordergründig, wenn kein Nachweis für die angeblich alle untergeordneten Teilperspektiven bündelnde Totalperspektive erbracht werden kann. Diese muss ja erst als Maßstab bereit gestellt, als „Grundton“ fixiert sein, um teilweise Übereinstimmung mit anderen epistemischen Ereignissen feststellen zu können. Im Zusammenhang mit der Prüfung der Wirklichkeitsdeutung konkurrierender Weltentwürfe wäre es naiv zu glauben, man könne es dabei bewenden lassen, diese lediglich als Absolutsetzungen von vermeintlichen Teilaspekten – die in einem vermeintlichen Ganzen zusammenzuführen wären – zu bewerten, ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass der Begriff des Ganzen zum Zeitpunkt einer solchen Bewertung schon vorliegen muss und nicht erst aus der Zusammenfügung konsonanter epistemischer Ereignisse gewonnen werden kann. Ein pluralistisches Erkenntnismodell lässt sich nicht darauf gründen, dass seine Vertreter Bruchstücke auflesen und aus ihnen Schritt für Schritt ein Ganzes zu konstruieren versuchen. Der Vertreter eines Perspektivismus, der die Summe kontingenter Erkenntnisse zur maßgeblichen Quelle für die kritische Bewertung von verschiedenen Einzelerkenntnissen erhebt, vollzieht genau das, was er jenen vorhält, denen die Beschränkung adäquater Erkenntnis auf einen einzigen Typ plausibler erscheint: er setzt kontingente Erkenntnis absolut. Das ontologische Konzept der Jainas, dass das Wesen eines Dinges in vielen Seiten besteht, wäre, wenn es aus einem solchen Erkenntnismodell gewonnen wird, nichts weiter als ein Konstrukt, in dem man aufgrund bestimmter philosophie-historischer Vorentscheidungen „Substanz“ mit „Zuständen“ zu einem „etwas“ zusammenklebt (das nach einer solchen Aktion selbstverständlich nicht mehr als „lediglich eine Substanz“ oder „lediglich ein Zustand“ bezeichnet werden kann), ohne geklärt zu haben, ob es überhaupt legitim ist, in der Bestimmung eines Dinges Substanz und Zustand miteinander zu verbinden, oder ob nicht vielmehr Substanz oder Zustand alleinige Gültigkeit zuzusprechen ist.

Bei einer solchen Version des kritischen Perspektivismus wird mit der Vorstellung des vielseitigen Dinges lediglich eine dogmatische Setzung vorgenommen, die das Kriterium für die Bewertung unterschiedlicher epistemischer Ereignisse zur Verfügung stellt. Die Untersuchung einzelner epistemischer Bezugnahmen kann hier nur zu dem von vornherein

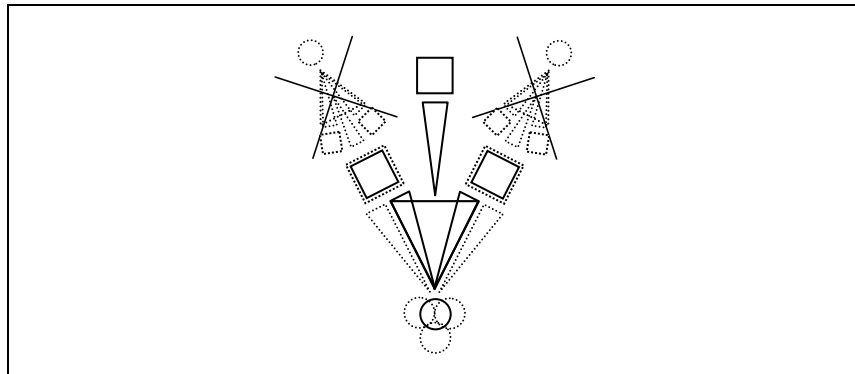
festgelegten Ergebnis kommen, dass ein epistemisches Ereignis entweder die umfassende Erkenntnis des mit einer Vielzahl von Beschaffenheiten versehenen Dinges darstellt oder eine einzelne Beschaffenheit des Dinges akzentuiert, die als gültige Bezugnahme zu klassifizieren ist, wenn sie ergänzende Bezugnahmen auf andere Beschaffenheiten offen lässt, als eine ungültige hingegen, wenn sie ergänzende Bezugnahmen ausschließt. Die Möglichkeit, dass sich aus der Differenz verschiedener epistemischer Ereignisse auch unterschiedliche Implikationen über die Beschaffenheit des Dinges ableiten ließen, wird hier nicht berücksichtigt, weil neben der umfassenden Erkenntnis des Dinges lediglich einander ergänzende Alternativen, aber keine einander ausschließende Alternativen gedacht werden können.

6.7. Aufgeklärt-kritischer Perspektivismus

Gegenüber dieser dogmatischen Verkürzung des kritischen Perspektivismus lässt sich in der Satyaśāsanaparīkṣā ein Umgang mit konkurrierenden Weltentwürfen beobachten, der dem Anspruch dieses Erkenntnismodells gerecht wird: Wie oben (pp. 53ff.) beschrieben, geht es dem Autor in dem in der vorliegenden Arbeit untersuchten Abschnitt hauptsächlich darum, Inkonsistenzen in der Lehre des Vaiśeṣika aufzuzeigen und diese Lehre als einen völlig unzulänglichen Versuch in der Beschreibung der Wirklichkeit darzustellen; die Einordnung der Lehre des Vaiśeṣika als die Verzerrung einer bestimmten Perspektive spielt in der Satyaśāsanaparīkṣā gar keine, in der Yuktyanuśāsanāṭikā nur eine untergeordnete Rolle. Aus dieser Vorgehensweise schließe ich, dass Vidyānandin sich dessen bewusst ist, dass mit einer Verortung der zentralen Lehren des Vaiśeṣika vor dem Hintergrund des jainistischen Weltbildes, dass also mit einem Verfahren, bei dem lediglich einander ergänzende (oder auf die gegenseitige Ergänzung hinzuordnende) epistemische Alternativen in der Erfassung des Einzeldinges zugelassen werden können, für den Begriff des Einzeldinges nichts gewonnen ist. Für Vidyānandin ist klar, dass mit den zentralen Lehren des Vaiśeṣika ein Anspruch auf Deutung der Wirklichkeit vorliegt, die in scharfem Gegensatz zu seiner eigenen Konzeption des Einzeldinges steht und die zuallererst falsifiziert werden muss, bevor der Versuch unternommen werden kann, sie in modifizierter Form mit dem eigenen Weltbild zu harmonisieren.

Das dieser Verfahrensweise zugrunde liegende Erkenntnismodell möchte ich als aufgeklärt-kritischen Perspektivismus bezeichnen: Der Vertreter eines derartigen epistemischen Pluralismus ist sich darüber im Klaren, dass es nicht ausreicht, lediglich bestimmte Typen von potentiell konsonanten epistemischen Ereignissen in der Erkenntnis einer Sache anzunehmen und eine alle anderen einschließende Erkenntnis als maßgebliche Quelle für die Beurteilung von adäquaten Bezugnahmen anzusetzen, sondern dass (1.) die Notwendigkeit besteht, die Gültigkeit des epistemischen Ereignisses, das als Primärerkenntnis vermutet

wird, nachzuweisen, indem der Anspruch auf exklusive Gültigkeit andersgearteter epistemischer Ereignisse zurückgewiesen, d.h. ihr potentieller Status als der Primärerkenntnis wider-



Diag. 7: Bewertung einer Erkenntnis als gültige Perspektive im Erkenntnismodell des aufgeklärt-kritischen Perspektivismus¹⁰³

sprechende Alternativen falsifiziert wird, bevor (2.) eine Feststellung der in der Primärerkenntnis enthaltenen epistemischen Ereignisse erfolgen kann (s. Diagramm 7).

7. Ergebnis

Die Frage nach einem angemessenen Umgang mit der Pluralität konkurrierender Weltentwürfe wäre also mit Vidyānandins Erkenntnismodell so zu beantworten: Wenn in der Auseinandersetzung mit anderen Weltentwürfen ein Erkenntnisfortschritt erzielt und nicht bloß ein Vorwissen über die Struktur der Wirklichkeit bestätigt werden soll, gilt es sich klarzumachen, dass mit einem anderen Weltentwurf eine epistemische Alternative zur eigenen Auffassung vorliegen kann, die möglicherweise nicht mit der eigenen Auslegung der Wirklichkeit vereinbar ist und das Potential haben könnte, das eigene, vermeintlich vollständige Weltbild als fehlerhaft zu entlarven. Dieser Fall einer scharfen Konkurrenzsituation zwischen zwei einander ausschließenden Alternativen ist als möglich anzusetzen und nicht vorweg durch den Rückgriff auf ein Vorwissen zu beseitigen, sei es, indem man dem anderen Weltentwurf von vornherein die Relevanz abspricht, zur Klärung der vorliegenden Frage etwas beitragen zu können (ein im epistemischen Monismus naheliegendes Ausschließungsverfahren), oder indem man ihn vorschnell zu einer ergänzenden epistemischen Alternative erklärt (eine aus dem epistemischen Pluralismus resultierende Gefahr). Beide auf Vorwissen gegründete Umgangsweisen stellen eine Degradierung des Anspruchs des anderen

¹⁰³ Zur Explikation des Diagramms s. unten p. 331. Dort wird die p. 326 beginnende schrittweise Erläuterung abgeschlossen.

Weltentwurfes dar und versperren eine entscheidende Option für den Nachweis des eigenen Weltbildes: Erst wenn der andere Weltentwurf als Konkurrent auf demselben Niveau ernst genommen wird und damit zwei epistemische Alternativen gleichen Ranges gegeben sind, bei denen es darauf hinausläuft, dass letztlich nur eine von beiden den Anspruch auf gültige Erkenntnis erfüllen kann, und dann in dieser zugespitzten Problemsituation gezeigt wird, dass der andere Weltentwurf Inkonsistenzen aufweist oder *ad absurdum* geführt werden kann, entsteht Raum für die Vermutung, dass man mit dem eigenen Weltbild auf der richtigen Fährte ist.

Eine solche ernste Konfrontation ist ein im Hinblick auf die Isolation gültiger Erkenntnis unabdingbares Verfahren. Es besteht aber keine Notwendigkeit, sich im Umgang mit anderen Weltentwürfen auf die Zunichtemachung ihres Anspruchs zu beschränken. Wenn durch Falsifikation des Konkurrenten ein epistemisches Ereignis als gültige Erkenntnis der Sache nachgewiesen wurde, kann von diesem gefestigten Standpunkt aus der unterlegene Entwurf präzise beurteilt werden, inwieweit er nämlich einerseits die Sache klar verfehlt und ob sich andererseits Elemente in ihm ausmachen lassen, die sich mit der gesicherten Erkenntnis zum Teil vereinbaren lassen. Hier, und nur in diesen Grenzen, auf der Grundlage einer durch den Ausschluss von Irrtümern gewonnenen gültigen Erkenntnis, kommt ein Vertreter des kritischen Perspektivismus zu seinem Recht, teilweise gültige Erkenntnisse feststellen zu können.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Dieser Umgang mit anderen Weltentwürfen kann für die Auseinandersetzung Vidyānandins mit dem Vaiśeṣika folgendermaßen zusammengefasst werden:

- 1) Die Untersuchung der Frage, ob die in der Konstituierung eines Einzeldinges wirksamen Faktoren voneinander unterschieden (*bhinna*) sind, wird auf die Konfrontation zweier einander ausschließender epistemischer Bezugnahmen zugespitzt: Auf der einen Seite steht die dem Vaiśeṣika zugeschriebene Position, dass diese Faktoren in jeder Hinsicht voneinander unterschieden sind (*sarvathābhinna*), und auf der anderen Seite die von den Jainas beanspruchte Position, dass diese Faktoren in gewisser Hinsicht miteinander identisch (*kathañcidabhinna*) sind; s. ŚŚP II 13 und die I.B. abschließende schematische Darstellung unten p. 93.
- 2) Der Konflikt zwischen diesen konkurrierenden Positionen wird nun auf der Ebene der Erkenntnismittel (*pramāṇa*) behandelt; dergestalt, dass der eine vollständige Differenz ansetzenden Position Inkonsistenzen nachgewiesen werden, was im Wesentlichen durch die Dekonstruktion der Inhärenz erfolgt; s. ŚŚP II 13-40.
- 3) Aufgrund der Falsifikation des konkurrierenden epistemischen Phänomens wird die verbleibende Alternative als gültige Erkenntnis angesetzt; s. ŚŚP II 41.
- 4) Anhand der deutlichen Unterscheidung zwischen gültiger und ungültiger Erkenntnis lässt sich nun – auf der Ebene der Betrachtungsweisen (*naya*) – auch der Status partieller Bezugnahmen beurteilen: Die Auffassung, dass die bei der Konstituierung eines Einzeldinges wirksamen Faktoren in gewisser Hinsicht voneinander unterschieden (*kathañcidbhinna*) sind, ist mit der gesicherten Erkenntnis

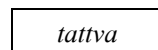
Wenn es in der Auseinandersetzung mit einem anderen Weltentwurf gelingt, es zumindest in einer bestimmten Frage einmal soweit auf den Punkt zu bringen, dass zwei deutlich gegeneinander abgegrenzte Auffassungen vorliegen, die sich tatsächlich auf ein und dieselbe Sache beziehen, dieser miteinander unvereinbare Beschaffenheiten zuschreiben und eben dadurch einer Entscheidung zugeführt werden können, dann ist allein schon durch die Positionierung der klar umrissenen Alternativen sehr viel gewonnen. Diese Positionierung setzt nämlich ein außerordentlich hohes Maß an Durchdringung des anderen Entwurfes und seiner Begrifflichkeit voraus, eine Entdeckung von gemeinsamen Überzeugungen, auf deren Grundlage die Konfrontation überhaupt erst vollzogen werden kann, kurz: ein lebendiges Interesse für das Denken des anderen, dass es von daher leicht fällt, im Anschluss an die vollzogene Entscheidung zugunsten einer Alternative dem unterlegenen Gegner wieder aufzuhelfen und aufzuzeigen, innerhalb welcher Grenzen seine Auslegung der Wirklichkeit durchaus Sinn macht.

Trotz dieser versöhnlichen Zwischentöne geht es Vidyānandin im Umgang mit den philosophischen Traditionen seiner Zeit und seines geographischen Raumes vor allem um deren Falsifikation. Sein Verfahren in der Satyaśāsanaparīkṣā demonstriert, wie der Anspruch auf gültige Erkenntnis der Wirklichkeit, die dem von ihm vertretenen Weltbild seiner Meinung nach von alters her zukommt, aktualisiert werden kann, indem es in der Schritt um Schritt erfolgenden Konfrontation mit den seiner eigenen Wirklichkeitsdeutung entgegengesetzten Entwürfen als die allein durchsetzungsfähige Alternative hervortritt. Dieses Weltbild als einzige der Wirklichkeit im Ganzen angemessene Auffassung, eine von den unangemessenen Bezugnahmen anderer Weltentwürfe wie von Schatten umgrenzte und doch ohne diese nicht – das bedeutet doch: nur mit ihnen gemeinsam! – abzusichernde Erkenntnis, ist der Ruhepol, der es ermöglicht, mit ungültigen Perspektiven Schluss zu machen und gültige Perspektiven ohne Ende zu entwickeln.

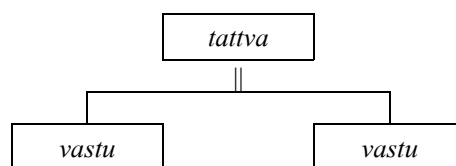
nis, dass sie in gewisser Weise identisch sind, vereinbar und stellt daher teilweise gültige Erkenntnis dar (*sannaya*). Wenn aber die somit bloß partiell zutreffende Bestimmung, dass diese Faktoren unterschieden sind, ohne Einschränkungen behauptet wird, handelt es sich nicht nur um eine partielle, sondern auch um eine durch die Erkenntnismittel falsifizierte epistemische Bezugnahme (*apramāṇa*), d.h. eine scheinbare Betrachtungsweise (*durnaya*); s. YAṬ 23,8-16 ad YA 7, unten p. 302.

B. Zirkel, Regress und Ökonomieprinzip – Kurzfassung der Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz in der Satyaśāsanaparīkṣā anhand dreier Argumente

Es gibt etwas (*tattva*). Wir können feststellen, dass es etwas gibt, weil wir dessen gewahr werden.

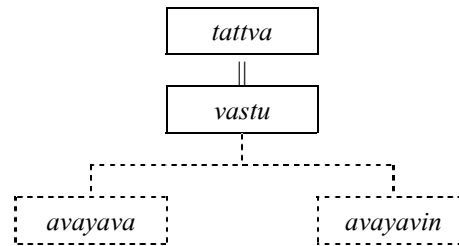


Im Zuge unseres Gewährwerdens können wir gegebenenfalls feststellen, dass der Gegenstand unserer Erkenntnis nicht nur in einem einzigen Etwas, sondern in Mehrerem besteht. Gegenstand unserer Erkenntnis kann eine Einheit sein, die sich in mehrere Faktoren oder Dinge (*vastu*) zerlegen lässt, Dinge, die auch getrennt voneinander vorkommen (*yutasiddha*), so wie die sinnliche Wahrnehmung einer bekleideten Person zu der Unterscheidung von Person und Bekleidung führen kann, die auch voneinander unabhängig existieren:



Dinge dieser Art lassen sich eindeutig gegeneinander abgrenzen, sie sind voneinander deutlich unterschieden (*bhinna*). Gegenstand der Erkenntnis kann aber auch eine Einheit sein, bei der sich einzelne Faktoren unterscheiden lassen, welche aber nicht getrennt voneinander vorkommende (*ayutasiddha*) Dinge sind: so wie sich, wenn man so will, in der sinnlichen Wahrnehmung eines bestimmten Tuches zwar das Tuch als Ganzes (*avayavin*) und seine Fäden als Teile (*avayava*) unterscheiden lassen, das Tuch aber niemals ohne

seine Fäden vorkommen kann und die in der Konfiguration eines bestimmten Tuches vorhandenen Fäden als solche nie ohne das Tuch vorkommen können:

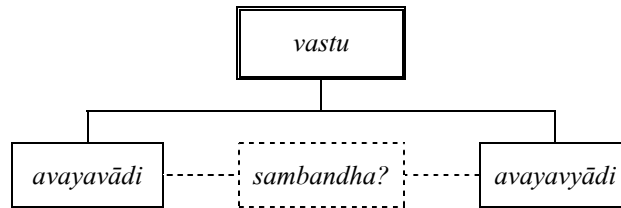


Macht es in diesem Zusammenhang Sinn, Teil und Ganzes als unterschiedliche Sachen anzusetzen, als scharf gegeneinander abgrenzbare Entitäten, die zwar nicht unabhängig voneinander vorkommen, denen aber dennoch eine je eigenständige Existenz zugesprochen werden kann (s. SŚP II 13)? Lassen sich diese und andere feststellbare Faktoren eines Einzeldinges, also Teile, Eigenschaften, Bewegungen und Gemeinsamkeiten einerseits (*avayavādi*) und das durch diese Charakterisierte, also Ganze und Substanzen sowie Träger von Bewegungen und Gemeinsamkeiten andererseits (*avayavyādi*) in jeder Hinsicht voneinander unterscheiden (*sarvathābhinna*)? Die Jainas meinen „nein“: diese Faktoren sind aufeinander hingeordnet, stehen in einer derart engen Relation zueinander, dass sich eines ohne das andere nicht denken lässt; sie sind somit in gewisser Hinsicht miteinander identisch (*kathañcidabhinna*). Ihr Verhältnis ist dasjenige zwischen Beschaffenheit und Beschaffenheitsträger, die zwar begrifflich unterschieden werden können, aber nicht ontologisch. Demgegenüber meinen die Vertreter des Vaiśeṣika, dass diese Faktoren des Einzeldinges sehr wohl eindeutig voneinander abgegrenzt und als eigenständig gegebene, ontologisch fassbare Entitäten etabliert werden müssen, gerade weil sie sich begrifflich unterscheiden lassen und sich eine solche Unterscheidung nur durch eine entsprechende ontologische Differenz erklären ließe.

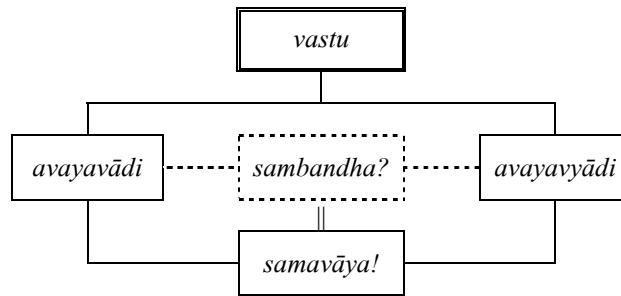
Wenn aber das Verhältnis zwischen den Faktoren eines Einzeldinges in erster Linie nicht als eine in bestimmter Hinsicht bestehende Identität (*kathañcittādātmya*) sondern als vollständige Differenz (*atyantabheda*) zu bestimmen ist, wirft das für die Vertreter des Vaiśeṣika die Frage auf, welche Verbindung (*sambandha*)¹⁰⁵ zwischen den Faktoren ein-

¹⁰⁵ Der Begriff *sambandha* wird in dieser Arbeit mit „Verbindung“ übersetzt (s. p. 191). Im Folgenden spreche ich von einer „Verbindung“, wenn die „Beziehung“/„Relation“ zwischen zwei ontologisch unterscheidbaren Entitäten x und y als auf eine dritte ontologisch fassbare Entität zurückgehend gedacht wird. Ansonsten, wenn die Art der Relation zwischen x und y zur Diskussion gestellt oder als eine sich aus der Natur von x und y ergebende Relation gedacht wird, ist nur von „Beziehung“ bzw. von „Verhältnis“ die Rede.

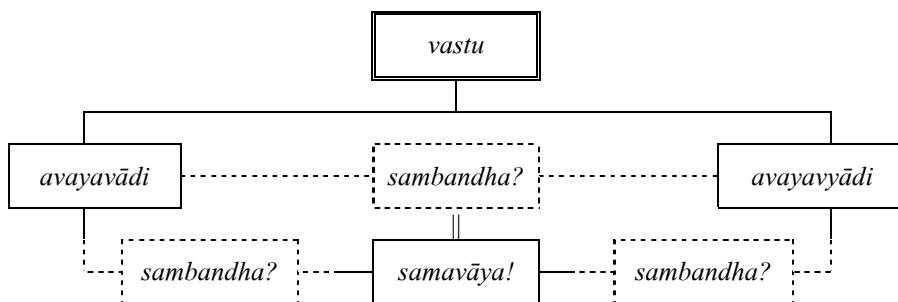
es Einzeldinges besteht, wo sie doch, so wie in der sinnlichen Wahrnehmung eines Einzeldinges, als eine einzige ungeschiedene Realität auftreten:



Diese Verbindung wird im Weltentwurf des Vaiśeṣika als eine Beziehung zwischen einer Basis und dem auf ihr Beruhenden (*āśrayāśrayibhāva*) gefasst, deren Zustandekommen durch eine weitere Entität erklärt wird, nämlich durch die Inhärenz (*samavāya*), die immer dann mitgegeben ist, wenn sich zwei Faktoren zu einer untrennbaren Einheit zusammenschließen (s. SŚP II 14):

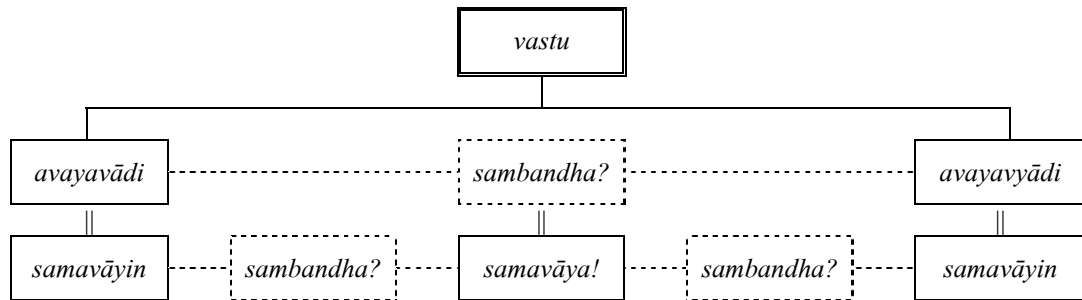


Durch diese spezifische Art der Verbindung wäre also zu erklären, wie Dinge, die zwar zu unterscheiden sind, aber nicht getrennt voneinander vorkommen, zueinander in Beziehung treten und als eine einzige Sache auftreten. Ein Vertreter des Vaiśeṣika muss sich bei Annahme eines solchen Erklärungsmodells allerdings die Frage gefallen lassen, in welchem Verhältnis die Inhärenz zu den Relata des von ihr gestifteten Zusammenschlusses stehen soll, welche Beziehung also zwischen der Inhärenz und einem Faktor wie dem Ganzen einerseits und Faktoren wie den Teilen andererseits bestehen soll:

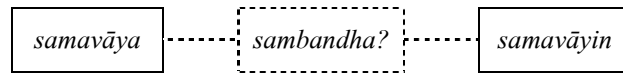


Wenn zwei Faktoren durch die Inhärenz zu einer einzigen Realität verbunden sind, kommt beiden eine gemeinsame Beschaffenheit zu: Sie gleichen einander darin, dass sie

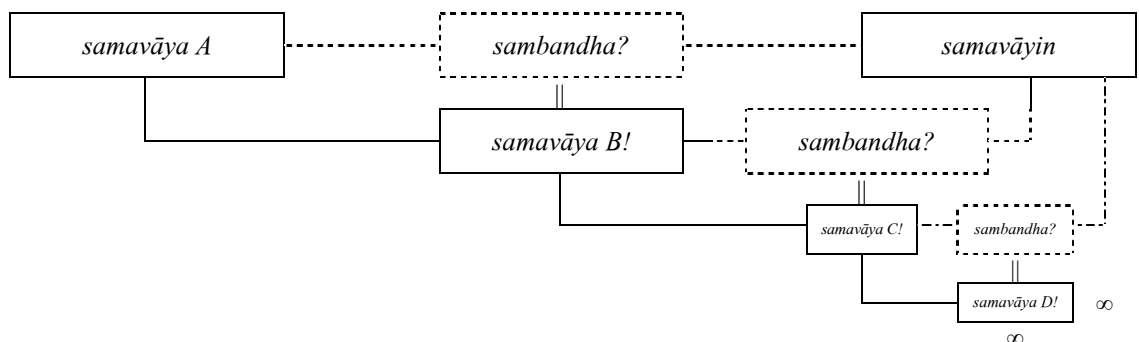
in ihrer Verbindung im Sinne der Inhärenz jeweils durch diese charakterisiert sind (*samavāyin*):



Damit spitzt sich die Frage nach der Beziehung zwischen der Inhärenz und ihren beiden Relata darauf zu, wie sich die Inhärenz zu je einer der beiden durch sie verbundenen Entitäten verhält (s. SŚP II 16):

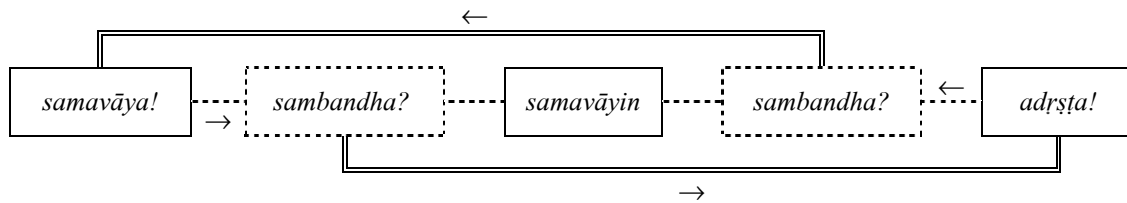


In der Untersuchung der Natur dieser Beziehung wird ausgeschlossen, dass diese mittels einer weiteren Verbindung (*sambandhāntara*) begründet werden kann, dass also die Herstellung der Beziehung zwischen der Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten durch eine dritte ontologisch fassbare Entität erfolgt (s. SŚP II 19-23). Im Zusammenhang mit der Besprechung einer weiteren Inhärenz als möglicher dritter Entität wird dabei auf den Regressus ad infinitum (*anavasthā*) als einem logischen Fehler im Begründungsversuch hingewiesen (s. SŚP II 19). Wenn man nämlich davon ausgeht, dass die Beziehung zwischen der Inhärenz A und dem durch sie Charakterisierten mittels einer weiteren Inhärenz B zustande kommt, muss auch für die Erklärung der Verbindung dieser weiteren Inhärenz B mit demjenigen, das durch die Inhärenz A charakterisiert ist, eine weitere Inhärenz C angenommen werden und so fort:



Während im Aufweis dieses Regressus mit einer unendlichen Vielzahl der weiteren Entität operiert wird, die als Verbindung zwischen der Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten angesetzt wird, wird beim Aufweis des logischen Zirkels (*anyonyāśraya*) die

wechselseitige Abhängigkeit der Inhärenz und des dritten Prinzips hervorgehoben, das zur Etablierung der Verbindung zwischen der Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten hinzugezogen wird. Der Zirkel wird in der Prüfung des Unsichtbaren (*adr̥ṣṭa*) angesprochen, als derjenigen Entität, die möglicherweise für das Zustandekommen der Verbindung der Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten verantwortlich ist (s. Prabhācandras Nyāyakumudacandra in den Erläuterungen zu SŚP II 22). Nimmt man nämlich an, dass die Verbindung der Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten durch das Unsichtbare gestiftet wird, die Verbindung des Unsichtbaren mit dem durch die Inhärenz Charakterisierten aber durch die Inhärenz ermöglicht wird, bewegt man sich mit seiner Argumentation im Kreise:

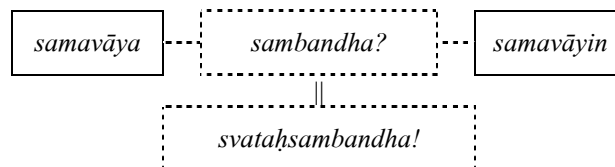


Vor dem Horizont dieser beiden logischen Fehler¹⁰⁶ (und mittels einer Reihe von anderen Argumenten) weisen Vertreter des Vaiśeṣika den Gedanken zurück, dass die Inhärenz erst mittels eines Dritten, einer weiteren Art von Verbindung, zu dem durch sie Charakterisierten in Beziehung tritt. Dabei kommen insgesamt drei unterschiedliche Modelle zur Sprache. Im ersten Modell wird versucht, die Beziehung der Inhärenz zu etwas durch sie Charakterisiertem als eine einzigartige, sonst nirgendwo anzutreffende Form der Verbindung zu begreifen (s. SŚP II 24-30). Im zweiten Modell versucht man, diese Beziehung so zu bestimmen, dass sie allein im metaphorischen Sinne als „Verbindung“ bezeichnet werden kann (s. SŚP II 32). Im dritten Modell wiederum wird die Rede von einer „Verbindung“ im Zusammenhang mit der Beziehung der Inhärenz zu dem durch sie Charakterisierten ganz aufgegeben (s. SŚP II 33).¹⁰⁷

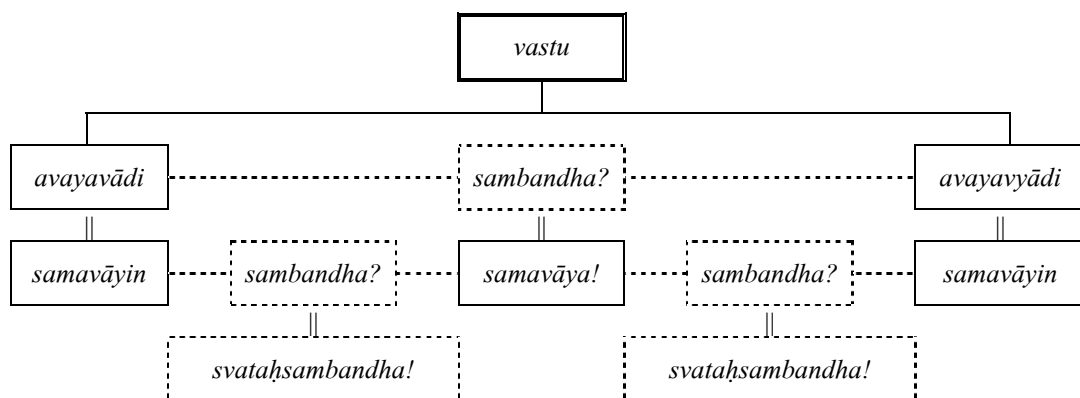
¹⁰⁶ Siehe alternative Darstellungen des Regressus und des Zirkels unten p. 332.

¹⁰⁷ Allen drei Modellen ist m.E. gemeinsam, dass sie den Versuch einer zureichenden ontologischen Begründung abbrechen, d.h. den Versuch, die Beziehung der Inhärenz zu etwas durch sie Charakterisiertem auf eine im Rahmen des Kategoriensystems des Vaiśeṣika ausformulierte, ontologische Grundlage zu stellen. Dies erinnert im Zusammenhang mit Zirkel und Regress an das sogenannte „Münchhausen-Trilemma“, das Vertreter des kritischen Rationalismus in jeder Form des Rechtfertigungsdenkens verorten: Sobald in einem vermeintlichen Begründungszusammenhang Regress und Zirkel nachgewiesen werden, bleibt bei einer auf den Nachweis einer Hypothese fixierten wissenschaftlichen Methode (bei der man sich nicht mit der Falsifikation einer Hypothese oder der Feststellung ihrer – möglicherweise nur vorläufigen – Praktikabilität zur Lösung eines Problems

Vidyānandin zeigt in der Besprechung des Lösungsvorschlages des erstens Modells, dass damit das ursprüngliche Problem, zu dessen Lösung die Inhärenz eingeführt wurde, lediglich verlagert wird. Das erste Modell nimmt nämlich für die Inhärenz in Anspruch, Verbindung aus sich heraus (*svataḥsambandha*) zu sein. Die Beziehung zwischen der Inhärenz und etwas durch sie Charakterisiertem ist damit nicht auf eine weitere ontologisch greifbare, diese Verbindung ermöglichende Entität zurückzuführen, sondern ergibt sich aus der Natur der Inhärenz selbst, die nicht nur eine Verbindung zwischen zwei Entitäten herstellt, sondern auch selbst in diese Verbindung miteingeschlossen ist und dadurch zu dem je von ihr Verbundenen in Beziehung steht:

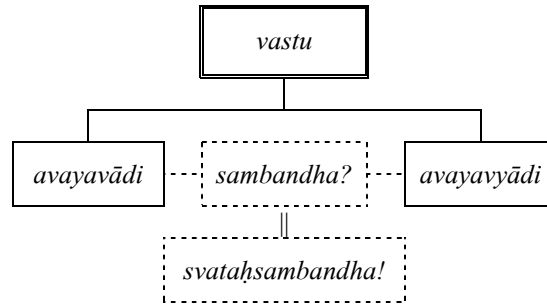


Für die Lösung des Problems, dem sich die Vertreter des Vaiśeṣika infolge ihrer ontologischen Voraussetzungen stellen müssen – wie nämlich zwei gemäß ihrer Lehre streng voneinander zu unterscheidende Faktoren eines Einzeldinges sich zu einer einzigen, ungeschiedenen Realität zusammenfinden –, ergibt sich laut diesem Modell folgendes Bild: Die Beziehung zwischen den zwei Faktoren rührt von einer weiteren Entität her, ist also eine Verbindung aufgrund von etwas anderem (*parataḥsambandha*), nämlich aufgrund der Inhärenz; die Beziehung der Inhärenz zu den beiden Faktoren hingegen geht nicht auf eine weitere Verbindung zurück, weil die Inhärenz diese Beziehung aus eigener Kraft herstellt:



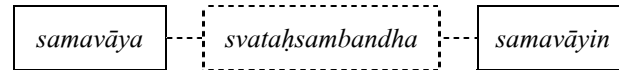
Im Rahmen dieses Lösungsmodells sieht sich der Vertreter des Vaiśeṣika also genötigt, zwischen der Inhärenz und etwas durch sie Charakterisiertem eine Beziehung festzustellen, die durch die spezifische Beschaffenheit eines der beteiligten Faktoren und nicht durch einen weiteren ontologisch greifbaren Faktor zu begründen ist. Warum wendet (begrügt) nur der Rekurs auf ein unbewiesenes Dogma (s. ALBERT: 13-15). Pointiert formuliert: „So etwas wie die Inhärenz muss es geben, weil wir uns die Welt anders nicht denken können.“

man aber dieses Erklärungsmodell dann nicht gleich auf das Ausgangsproblem an? Warum bemüht man die Inhärenz als eine separat existierende Verbindung, wenn doch die Verbindung zwischen den ein Einzelding ausmachenden Faktoren – nach einem ähnlichen Muster wie die Verbindung zwischen der Inhärenz und etwas durch sie Charakterisiertem – als eine Verbindung erklärt werden kann, die sich aus der Natur der beteiligten Faktoren selbst – ohne den Umweg über die Inhärenz – ergibt:

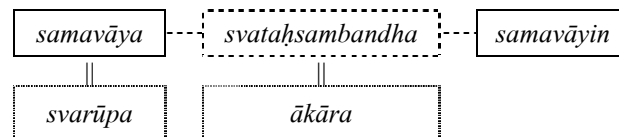


Vidyānandin führt diese dem Prinzip der Ökonomie¹⁰⁸ folgende Reduktion der für die Konstituierung eines Einzeldinges zu berücksichtigenden Entitäten differenzierter und teilweise mit einer anderen Terminologie aus, als sie in dieser Vereinfachung des Problemzusammenhangs dargestellt wurde, und zwar wie folgt (s. SŚP II 30):

Die Vertreter des ersten Modells zur Klärung der Beziehung der Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten gehen davon aus, dass diese Beziehung aus der Beschaffenheit der Inhärenz selbst zu erklären ist:

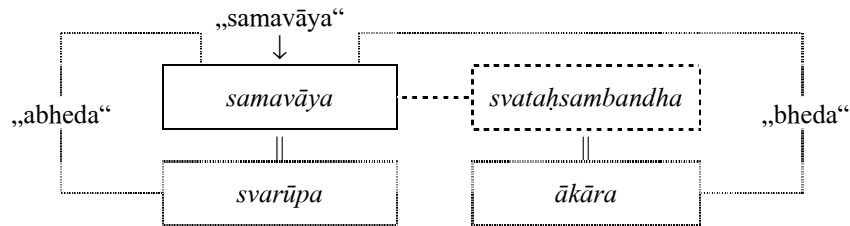


Die Verbindung aus sich heraus (*svataḥsambandha*), die das durch die Inhärenz Charakterisierte an die Inhärenz bindet, ist in diesem Gefüge nicht eine von der Inhärenz unterschiedene andere Sache, sondern als eine Erscheinungsform (*ākāra*) der Inhärenz zu verstehen. Gegenüber dieser ihrer Erscheinungsform ist die Inhärenz selbst ihr „eigentliches Wesen“ (*svarūpa*), dasjenige, dem diese Erscheinungsform zukommt:



¹⁰⁸ *pluralitas non est ponenda sine necessitate*. So Wilhelm von Ockhams Formulierung dieses Prinzips nach HEINZMANN: 248. Ein ähnliches Prinzip findet sich in der indischen Tradition unter der Bezeichnung *kalpanālāghava* formuliert. Siehe den Sanskritzitate enthaltenden japanischen Aufsatz von Kanazawa Atsushi (ATSUSHI 1988).

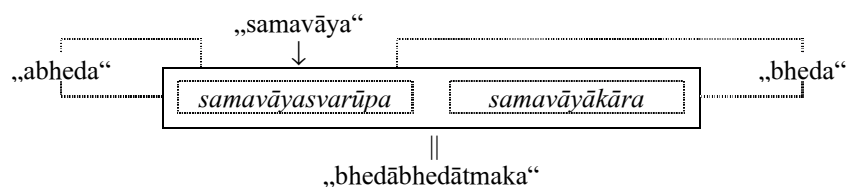
Trotz der Identität von eigentlichem Wesen und Erscheinungsform kann von einer Differenz zwischen ihnen die Rede sein, wenn man einen bestimmten Fokus setzt: Versteht man unter Inhärenz vorrangig ihr eigentliches Wesen (*svarūpa*), ist „die Inhärenz“ („*samavāya*“) von ihrer Erscheinungsform (*ākāra*) zu unterscheiden.¹⁰⁹ Unter diesem spezifischen Gesichtspunkt kann dieser „Differenz der als eigentliches Wesen verstandenen Inhärenz zu ihrer Erscheinungsform“ („*bheda*“), auch die „Nichtdifferenz der Inhärenz zu ihrem eigentlichen Wesen“ („*abheda*“) gegenübergestellt werden:



Ein derartiger Fokus ist laut Vidyānandins Analyse der Bestimmung der Inhärenz als Verbindung aus sich heraus zulässig, solange nicht aus den Augen verloren wird, dass die Verbindung aus sich heraus gemäß der Lehre des Vaiśeṣika nicht als andere Entität vom eigentlichen Wesen der Inhärenz und von ihr selbst zu unterscheiden ist, sondern als eine ihrer Erscheinungsformen. Zwischen eigentlichem Wesen und Erscheinungsform kann zwar aus Gründen der Darstellung einer bestimmten Problemsituation unterschieden werden, auf der ontologischen Ebene gibt es aber keinen Unterschied (*avyatireka*):

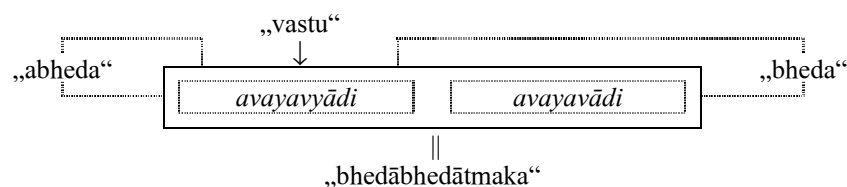


Mit dieser Konzeption der Inhärenz als einer Verbindung aus sich heraus beansprucht das Vaiśeṣika also in Vidyānandins Augen die Existenz einer einzigen Sache, die sowohl in Differenz als auch in Nichtdifferenz besteht (*bhedābhedātmaka*):

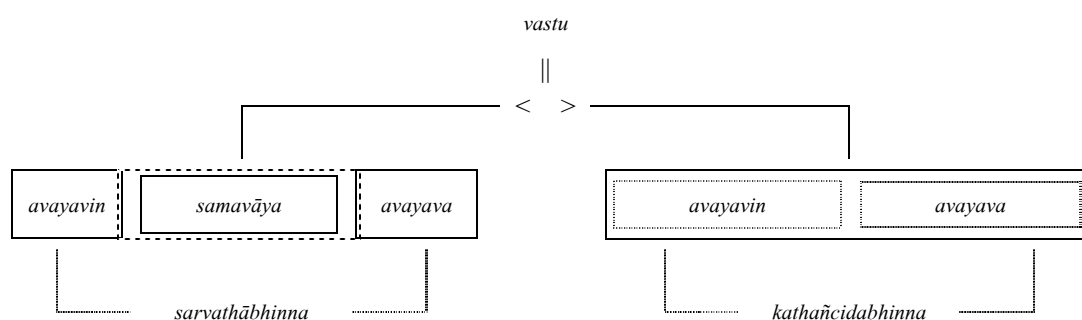


¹⁰⁹ Dabei handelt es sich um einen spezifischen Gesichtspunkt, eine Betrachtungsweise, der mit der Fokussierung der Erscheinungsform eine andere beiseite gestellt werden könnte: Ebenso gut könnte unter Inhärenz vorrangig die Erscheinungsform verstanden werden; damit müsste „die Inhärenz“ von ihrem eigentlichen Wesen unterschieden werden. Siehe die Explikation des *naigamanaya* oben p. 52.

In dieser jainistischen Auslegung des Konzepts der Inhärenz läuft der Entwurf des Einzeldinges, wie ihn das Vaiśeṣika skizziert, darauf hinaus, dass gemäß dieser Weltsicht eine Vielheit von Entitäten ohne Notwendigkeit gesetzt wird. Denn wenn wir uns mit der Inhärenz eine Sache denken müssen, die je nach Gesichtspunkt variabel zu bestimmen ist (einmal als eigentliches Wesen, einmal als Erscheinungsform), die aber vor aller begrifflichen Differenzierung eine einzige Entität, und nicht eine Verbindung mehrerer Entitäten darstellt, lässt sich das Einzelding selbst, und nicht erst die Verbindung seiner angeblich vollständig voneinander unterschiedenen Faktoren, in genau dieser Weise denken: So wie das Vaiśeṣika in der Darstellung Vidyānandins glaubt, dass ein „eigentliches Wesen der Inhärenz“ mit der Inhärenz identifizierbar, feststellbar und dieses von der „Erscheinungsform der Inhärenz“ unterscheidbar ist, das Phänomen der Inhärenz insgesamt jedoch stets beides umgreift, sind die Jainas der Auffassung, dass z.B. ein Fäden als Teile besitzendes „Ganzes“ als Tuch identifiziert, feststellbar und von seinen „Teilen“, den Fäden, unterschieden werden kann, dass aber beide Faktoren nie unabhängig, sondern stets nur als eine einzige Sache vorkommen:



Im Sinne dieser von Vidyānandin befürworteten Konzeption des Einzeldinges stellt sich der eingangs angesprochene Gegensatz, ob die Faktoren eines Einzeldinges in jeder Hinsicht unterschieden (*sarvathābhinna*) oder in gewisser Hinsicht nicht unterschieden (*kathañcidabhinna*) sind, folgendermaßen dar:



Diese zwei alternativen Entwürfe des Einzeldinges stehen zueinander in kontradiktorischem Gegensatz. (Wenigstens) einer der beiden Entwürfe irrt. Vom Einzelding kann nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht ausgesagt werden, dass es sowohl in mehreren scharf unterschiedenen Entitäten als auch in einer einzigen (nach untergeordneten Gesichtspunkten in sich differenzierten) Entität besteht. Angesichts dieser Gegenüberstellung zweier einander ausschließender Alternativen stellt die Dekonstruktion der Inhärenz

renz in der Satyaśāsanaparīkṣā Teil eines Programms dar, das den Weltentwurf der Jainas nicht durch die Rechtfertigung der eigenen Position, sondern durch die Falsifikation der Position seiner Konkurrenten zu etablieren sucht.¹¹⁰

¹¹⁰ Vgl. das Modell des Wissensfortschritts gemäß dem kritischen Rationalismus: siehe ALBERT, zitiert Anmerkung p. 90 oben, und SPINNER, zitiert p. 72 oben. Zur Notwendigkeit der Formulierung einander ausschließender Alternativen s. Anmerkung p. 94. Zur Rolle der rationalen Argumentation im Kontext eines Weltbildes, dem in Vidyānandins Augen zeitlose Gültigkeit zuzumessen ist, s. oben p. 40.

Teil II

VIDYĀNANDINS POLEMIK

GEGEN DAS VAIŚEŚIKA IN DER SATYAŚĀSANAPARĪKṢĀ

A. Zu Werk und Autor

Gokulchandra Jain, der Herausgeber der bisher einzigen Edition der *Satyaśāsanaparīkṣā*, hat für die Textkonstitution drei Manuskripte verwendet: Eine Handschrift in Devanāgarī aus dem Śrī Jaina Siddhānta Bhavan in Ārā, Bihar (Sigel „Ka“), und zwei Handschriften in Kannada-Schrift aus dem Śrī Jaina Maṭha in Mūḍbidrī, Karnataka (Sigel „Kha“ und „Ga“). Laut Jain enthalten die Handschriften keine Angaben über die Schreiber und ihre Zeit. Die Handschriften Ka und Kha brechen beide in der Besprechung der Mīmāṃsā, die Handschrift Ga bereits in der Besprechung des Vaiśeṣika ab. Auch eine vierte, dem Herausgeber unzugängliche Handschrift aus dem Ailek Pannālāl Sarasvatī Bhavan in Bombay soll laut dem Zeugnis des Herausgebers der Āptaparīkṣā, Darbārīlāl Jain Koṭhiyā, unvollständig sein.¹¹¹

Neben Gokulchandra Jains in Hindi verfasster Einleitung (*prastāvanā*) zur Edition, Nathmal Tatias englischer Einleitung, Padmanabh Jainis Rezension und Jayandra Sonis Untersuchung der Auseinandersetzung mit dem Vijñānādvaita in der SŚP¹¹² ist mir keine weitere Sekundärliteratur bekannt, in der die SŚP oder ein Auszug aus ihr den Mittelpunkt der Untersuchung darstellt.

Bei der „*Satyaśāsanaparīkṣā*“ handelt es sich wörtlich um eine „Untersuchung, ob bestimmte Lehren wahr sind“.¹¹³ Die in der SŚP erhaltene Auseinandersetzung mit insgesamt zehn philosophischen Traditionen Südasiens¹¹⁴ folgt einer einleitend erläuterten und in der Besprechung der einzelnen Traditionen durchgehaltenen Argumentationslinie, nämlich der Explikation der These, dass außer der Lehre vom Vielseitigen (*anekāntaśāśana*) jede andere Lehre im Widerspruch zu Wahr- und Angenommenem, d.h. zu aus Sinnes-

¹¹¹ Siehe JAIN 1964: 1f.

¹¹² JAIN 1964: 1-34, TATIA 1964: 11-48 (abgedruckt in MALVANIA/SONI 2007: 555-594), JAINI 1966: 626f. und SONI 2003: 677-688.

¹¹³ Siehe die Erläuterung zu SŚP I 1 im Teil III dieser Arbeit.

¹¹⁴ Siehe die Übersicht über die die jeweilige Auseinandersetzung einleitenden Sequenzen unten p. 158.

wahrnehmung und Schlussfolgerung resultierenden Erkenntnissen, steht (*dr̥ṣṭeṣṭaviruddha*).¹¹⁵ Damit haben wir uns als den Urheber des Werkes nicht einen geistreichen Kompilator zu denken, der ihm bereits vorliegende Einzeluntersuchungen lose aneinandergereiht hat, sondern einen Verfasser, der seine einleitend postulierte These Schritt für Schritt begründet – teilweise anhand eigener, d.h. eigens in diesem Kontext angestellter Überlegungen, teilweise im Rückgriff auf bereits bestehende Abhandlungen in anderen Werken.¹¹⁶

Der Name dieses Verfasser soll „Vidyānandin“ oder „Vidyānanda“ gewesen sein, wörtlich „einer, dessen höchstes Glück in Wissen besteht“. Die SŚP beginnt mit dem Wort *vidyānandādhipah*,¹¹⁷ womit dem Jina Mahāvīra als „Herrscher über Vidyānanda“ Reverenz erwiesen wird, und es besteht kein Anlass, den gegenwärtigen Konsens zu bezweifeln, dass wir mit dem Verfasser der SŚP jenen bedeutenden jainistischen Autor namens Vidyānandin/Vidyānanda¹¹⁸ vor uns haben, dem noch acht weitere Werke¹¹⁹ zugeschrieben werden. Abgesehen davon, dass in der vorliegenden Arbeit für die Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika enge Bezüge zu zweien dieser Werke gezeigt werden konnten,¹²⁰ wird mit der angesprochenen zentralen Argumentationslinie der SŚP ein To-

¹¹⁵ Siehe SŚP I 1-4 und die Besprechung der Methode der SŚP oben p. 34.

¹¹⁶ Siehe die Besprechung der Kompositionsabschnitte im ersten Teil des Uttarapakṣa zum Vaiśeṣika unten pp. 131ff.

¹¹⁷ Siehe die *maṅgala*-Strophe unten p. 151.

¹¹⁸ In der Ansetzung des Autorennamens „Vidyānandin“ folge ich Gokulchandra Jain, Padmanabh Jaini und Jayandra Soni.

¹¹⁹ Siehe Übersicht unten p. 105. Zu kurzen Besprechungen der Werke s. zuletzt SONI 1999: 161-163 sowie JAIN 1964: 32-34. Von der üblichen Liste der neun Werke weicht die in MAHĀPRAJÑA/TATIA 1984: 176 gegebene Liste ab: Diese enthält insgesamt zehn Titel. Neben den auch üblicherweise genannten Titeln AS, TAŚV, ĀP, PP, PaP und der offensichtlich fehlerhaften Angabe „Yuktyanuśāsana“ für „Yuktyanuśāsanaṭikā“ werden noch angeführt: *Pramāṇamīmāṃsā*, *Pramāṇanirṇaya*, *Jalpanirṇaya* und *Nayavivarāṇa*.

Zu Hypothesen zur relativen Chronologie der Werke siehe neben SONI 1999, JAIN 1964 und KOTHIYĀ 1949 und 1953 auch Mahendra Kumar JAIN 1959: 49. Das chronologische Verhältnis zwischen ĀP(T) und SŚP wurde in der vorliegenden Arbeit untersucht, konnte aber nicht eindeutig bestimmt werden (s. die Erläuterungen zu SŚP II 32 unten).

Es ist nicht wahrscheinlich, dass es sich bei dem verlorenen Werk namens Vidyānandamahodaya um ein Werk über Vidyānandin handeln könnte, analog dem Kavīndracandrodaya (s. PREISENDANZ 2005: 77), da Vidyānandin im TAŚV und in der AS selbst auf dieses Werk verweist (s. SONI 1999: 161).

¹²⁰ Siehe zu wörtlichen Übereinstimmungen mit der Āptaparīkṣāṭikā unten p. 135, zu konzeptionellen Übereinstimmungen mit der Yuktyanuśāsanaṭikā die Erläuterungen zu SŚP II 40.

pos aufgegriffen, den Vidyānandin auch in seinem Eigenkommentar zum Tattvārthaśloka-vārttika zur Sprache bringt:

prasiddham ca sakalavidyāspadatvaṃ bhagavataḥ sarvajñatvasāadhanāt. ato nānyaḥ paramagurur ekāntatattvaprakāśanād drṣṭeṣṭaviruddhavacanatvād avidyāspadatvād akṣiṇakalmaṣasamūhatvāc ceti na tasyādhyānaṃ yuktam.

„Und es ist bekannt, dass der erhabene (Jina Mahāvīra) der Hort jedes Wissens ist, weil (seine) Allwissenheit bewiesen wird. Aus folgendem Grund ist kein anderer ein höchster Lehrer: weil (jeder andere lediglich) ein einseitiges Wesen (der Dinge) erhellt, (seine) Aussagen zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem im Widerspruch stehen, (er) nicht Hort von Wissen ist und (für ihn) die angehäuften Befleckungen nicht geschwunden sind. Somit ist es nicht angemessen, einem (anderen als Jina Mahāvīra) Aufmerksamkeit zu schenken.“¹²¹

Angesichts dieser ganz zu Beginn eines seiner beiden Hauptwerke anzutreffenden und damit als programmatisch zu bewertenden Feststellung können wir die SŚP als systematische Ausarbeitung einer zentralen Komponente im Gedankengebäude Vidyānandins verstehen: Wenn gezeigt werden kann, dass Lehrinhalte anderer Traditionen im Widerspruch zu Wahr- und Angenommenem stehen, kann damit ihr an der Autorität ihres jeweiligen Begründers festgemachter Anspruch, gültiges Wissen zu vermitteln, dekonstruiert werden. Wenn aber dieser Anspruch ins Nichts fällt, was bleibt dann übrig? Die Lehren einer Person, deren Autorität für den bekennenden Jaina schon immer aufgrund des Erkenntnismittels Überlieferung (*āgama*) „bewiesen“ sein mag, die aber vor dem Hintergrund des Schritt für Schritt erfolgenden Ausschlusses des Geltungsanspruches der anderen Traditionen auch unter dem Aspekt der Erkenntnismittel Sinneswahrnehmung (*pratyakṣa*) und Schlussfolgerung (*anumāna*) mehr und mehr an Gewicht gewinnt.¹²²

Jina Mahāvīra. Um seine Worte war und ist es abertausenden Gläubigen zu tun. Unzählige jinistische Gelehrte haben versucht, die Relevanz von Mahāvīras Lehren für die Gewinnung von Erkenntnis hervorzuheben, insbesondere ihre Relevanz für die Erlan-

¹²¹ TAŚVA 1,10-12 ad TAŚV 1. Die Wiedergabe von *vidyāspada*, wörtlich „Ort, an dem sich Wissen befindet“, folgt AP ad *āspada*. Zur Übersetzung von *ekānta* s. oben, n. 14, p. 39.

¹²² Siehe zur Rolle der rationalen Argumentation im Jinismus oben pp. 40ff., zur Methode der (vorläufigen) Rechtfertigung einer Position durch Ausschluss von Alternativen zu ihr und zur Abgrenzung des für Vidyānandin spezifischen Vorgehens von dieser Methode oben pp. 72ff.

Der Frage nach der Zuverlässigkeit des Jina Mahāvīra gegenüber der (Un-)Zuverlässigkeit der Begründer der anderen Traditionen hat Vidyānandin mit der Āptaparīkṣā eine eigene systematische Untersuchung gewidmet. Angesichts der oben zitierten Textstelle aus dem TAŚVA und unter Berücksichtigung der einleitenden Erörterungen der SŚP (s. unten SŚP I 1, bes. Erläuterung {5}) kann die ĀP als eine zur SŚP komplementäre Untersuchung verstanden werden.

Mit dem Topos *drṣṭeṣṭaviruddhatva* greift Vidyānandin eine Formulierung Samantabhadras auf: „*sarvathaikāntavādinām ... sveṣṭaṃ drṣṭena bādhyate*“ (ĀM 7).

gung des laut Mahāvīra (und anderen religiösen Lehrern) höchsten für den Menschen erreichbaren Guts, der Befreiung vom Wesenskreislauf.¹²³ Vidyānandin erhob seine Stimme für die Lehren Mahāvīras in einer Epoche, in der – über tausend Jahre nach dessen Tod – weite Teile Südasiens vom Jinismus dominiert waren, sein Einfluss jedoch allmählich im Abnehmen begriffen war.¹²⁴ Vidyānandin gehörte einer Gruppe von Denkern an, die ihre gesamte geistige Spannkraft dafür einsetzten, das im jinistischen Kanon tradierte Erbe Mahāvīras lebendig zu halten, indem sie es unter Verwendung des Mediums des Sanskrit in den zeitgenössischen Diskurs einbrachten und präzisierten sowie auf hohem intellektuellen Niveau gegenüber konkurrierenden Traditionen verteidigten. Die Zeit dieser jinistischen Autoren reicht von etwa der Mitte des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung bis zum 17. Jahrhundert;¹²⁵ beide Datierungen für Vidyānandins Schaffen, 900 bis 950 oder 775 bis 840, fallen in die Blütezeit dieser Periode.

Die in der Forschungsgeschichte zuletzt vertretene Datierung ist die spätere, von M.A. Dhaky vorgenommene,¹²⁶ der auch Malvania und Soni mit der Angabe der Jahreszahl 940 (offenbar für den Zenit von Vidyānandins Schaffen) zuneigen.¹²⁷ Der Ansatz der früheren Datierung wurde von Durbārīlāl Jain Koṭhiyā entwickelt¹²⁸ und von Gokulchandra Jain bekräftigt.¹²⁹ Koṭhiyās Datierung folgen auch Mahendra Kumar Jain¹³⁰ und zunächst noch Jayandra Soni.¹³¹ Auch Tatia, zusammen mit Mahāprajña, gibt die frühere Datie-

¹²³ Zu einer Kurzcharakteristik der Rolle Mahāvīras im jinistischen Weltbild s. unten p. 151, zur Relevanz von Vidyānandins Polemik gegen das Vaiśeṣika im Kontext der Etablierung der jinistischen Erlösungsvorstellung s. die Erläuterungen zu SŚP II 12 und 41 unten.

¹²⁴ Siehe „Religious Movements of the 8th to 12th Centuries“ in STEIN 1998: 109.

¹²⁵ Dixit unterscheidet zwei Stadien „of Jaina philosophical speculation“, „the age of āgamas“, also die eng mit dem in Prakrit abgefassten Kanon in Verbindung stehende Periode, und das vom in Sanskrit verfassten Schrifttum der Jainas dominierte „age of logic“ (DIXIT 1971: 1ff.). Laut Dixit würde Siddhasenadivākara das „Zeitalter der Logik“ einläuten. Zur Datierung dieses Autors s. BALCEROWICZ 2001c: 369. Balcerowicz unterscheidet zwei Autoren desselben Namens: den Autor des Saṃmatitarkaprakaraṇa (um 500) und den Autor des Nyāyāvatāra (zwischen 620 und 800). Die Lebenszeit des laut Dixit das Zeitalter der Logik beschließenden Autors Yaśovijaya wird in einer Zeittafel in SCHUBRING 1964: 242 mit 1624-1688 angegeben.

¹²⁶ DHAKY 1996: 25-28.

¹²⁷ MALVANIA/SONI 2007: 542 bzw. 533.

¹²⁸ KOṬHIYĀ 1949: 50, s. auch ders. 1953.

¹²⁹ JAIN 1964: 31.

¹³⁰ JAIN 1959: 49.

¹³¹ SONI 1999: 161.

rung.¹³² Zu einem ähnlichen Ergebnis wie Koṭhiyā kommt Srikantha Sastri mit 780-850.¹³³

In der Vorstellung seines Datierungsansatzes, der im Wesentlichen auf der Interpretation des Textes einer im südlichen Indien, in Karnataka, gefundenen Inschrift beruht, spricht Dhaky verschiedene Argumente für die frühere Datierung an. Die beiden besonders relevanten Fragen sind, vereinfacht gesprochen, diejenige, ob Vidyānandin und Pātrakesari¹³⁴ identisch sind (→ frühere Datierung) oder nicht (→ spätere Datierung), und die, ob ein der Herrscherdynastie der Gaṅgas angehörender Fürst namens Satyavākya mit Rācamalla II. [sic]¹³⁵ (→ frühere Datierung) oder Mārasimha II. [sic]¹³⁶ (→ spätere Datierung) zu identifizieren ist.¹³⁷

Aus philologischer Sicht ist der von Dhaky aufgegriffene Hinweis Tatias,¹³⁸ dass Vidyānandin Vācaspatimiśra zitiert, relevant: Tatsächlich stimmt SŚP 2,13-16 bis auf eine Abweichung wortwörtlich mit Bhāmatī 1,15f. überein. Bei dieser Passage aus der Bhāmatī handelt es sich um ihre *maṅgala*-Strophe und damit um einen Wortlaut, der mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auf Vācaspatimiśra selbst zurückzuführen ist.¹³⁹ Damit ist – unter der Voraussetzung, dass die spätere Datierung Vācaspatimiśras haltbar ist¹⁴⁰ – die spätere Datierung Vidyānandins die wahrscheinlichere.

In der *maṅgala*-Strophe der SŚP wird das Wort *jineśvara* verwendet, mit der Vidyānandin nicht nur Jina Mahāvīra sondern möglicherweise auch seinen persönlichen Lehrer ansprechen könnte.¹⁴¹ Chatterjee berichtet von einem zum Jinismus konvertierten Brah-

¹³² MAHĀPRAJÑA/TATIA 1984: 176.

¹³³ SASTRI 1954: 13.

¹³⁴ In MAHĀPRAJÑA/TATIA 1984: 170 wird ein mit Vidyānandin nicht identischer Autor namens Pātrakesari (5/6. Jh.) verzeichnet. Soni (1999: 145) nennt einen Pātrasvāmin/Pātrakesari unter den Vorläufern Vidyānandins.

¹³⁵ Rājamalla II? Regierungsantritt 870 laut CHATTERJEE 1978: 186. Auf den von Gokulchandra Jain ins Feld geführten Herrscher Śivamāra II. (s. JAIN 1964: 31), dessen Regierungszeit um 816 endete (s. CHATTERJEE 1978: 183-186), geht Dhaky nicht ein.

¹³⁶ Mārasimha III.? Regierungszeit 960-974 laut CHATTERJEE 1978: 187f.

¹³⁷ DHAKY 1996: 26.

¹³⁸ TATIA 1964: 11.

¹³⁹ Zu inhaltlichen Übereinstimmungen einer in der SŚP im Kontext der *samavāya*-Diskussion präsentieren Lehre mit einer in der NVTṬ dargestellten Lehre, die möglicherweise Vācaspatis eigene Position darstellt, s. die Erläuterungen zu SŚP II 21.

¹⁴⁰ Slaje (1986: 274) spricht sich für die spätere Datierung Vācaspatis aus.

¹⁴¹ Siehe p. 151 unten.

manen namens Vādighaṅghala, dem der der Gaṅgadyastie angehörige Herrscher Māra-siṃha III. (Regierungszeit 960-974) laut einer Inschrift im März 963 eine Schenkung zukommen ließ.¹⁴² Von Vādighaṅghalas intellektueller Leistung soll auch der Vater Māra-siṃhas III., Būtuga II. (Regierungszeit 937-960), sehr angetan gewesen sein und Vādighaṅghala „is further described as worshipping the ‘lotus feet of Jineśvara’“.¹⁴³ Handelt es sich bei dieser Aussage um eine Hervorhebung des Umstandes, dass ein Brahmane sich der Verkündigung Mahavīras, des „Gebieters über die Jinas“ (*jineśvara*), angeschlossen hatte? Oder lernte Vādighaṅghala in der Regierungszeit Būtugas II. bzw. in der dessen Vaters, Nītimarga II. (907-935), vielleicht bei einer Person namens „Jineśvara“?¹⁴⁴ Ist dies derselbe Jineśvara, dem Vidyānandin in der *maṅgala*-Strophe der SŚP möglicherweise seine Verehrung bezeugt?

Das von Koṭhiyā und Dhaky für die Datierung zusammengetragene Material weist im Hinblick auf den Ort, an dem Vidyānandin gewirkt haben könnte, nach Karnataka, das in der fraglichen Zeit zum Teil unter dem politischen Einfluss der Gaṅgas stand: Koṭhiyā nimmt an, dass Vidyānandin in einer Brahmanenfamilie in der Provinz Mysore geboren wurde.¹⁴⁵ Die Inschrift, auf die sich Dhaky bezieht, wurde in „Gāvarvāḍ (medieval Gāvarivāḍa)“¹⁴⁶ gefunden und anlässlich einer Tempelgründung in „Aṇṇigere (Annigeri)“,¹⁴⁷ im nördlichen Karnataka (?), gemeißelt. Die in der Edition der SŚP verwendeten Handschriften Kha und Ga sind in Kannada-Schrift geschrieben und befinden sich in Mūḍbidrī, im südwestlichen Karnataka. Wenn Vidyānandin in dieser Region gewirkt hätte, wäre er, kombiniert man dies mit den Angaben in anderer Sekundärliteratur, weit herumgekommen:

“He was a learned scholar in the court of Magadha ... a great commentator from southern India.”¹⁴⁸

“We know nothing about him, other than that he is also known as Pātrakeśavin, that he was a Digambara and is said to have lived in Pataliputra.”¹⁴⁹

¹⁴² CHATTERJEE 1978: 189f.

¹⁴³ Ders p. 190.

¹⁴⁴ Dass Jineśvara („einer, dessen Gebieter Jina ist“) als Eigenname in Gebrauch war, bezeugen Schubring und Chatterjee; s. p. 152 unten.

¹⁴⁵ Siehe SONI 1999: 145.

¹⁴⁶ DHAKY 1996: 25.

¹⁴⁷ Ders., p. 26.

¹⁴⁸ MAHĀPRAJÑA/TATIA 1984: 176.

¹⁴⁹ MALVANIA/SONI 2007: 542.

Vidyānandin gehört einer Gruppe von Digambara-Autoren an, die sich in der im Medium des Sanskrits geführten Auseinandersetzung mit anderen Traditionen besonders hervorgetan haben. Neben Vidyānandin sind hier u.a. Samantabhadra,¹⁵⁰ Akalaṅka,¹⁵¹ Māṇikyanandin,¹⁵² Anantavīrya III.¹⁵³ und Prabhācandra¹⁵⁴ zu nennen.

K.K. Dixit vertritt die Auffassung, dass in dieser Gruppe Samantabhadra, Akalaṅka und Vidyānandin im Hinblick auf ihren Beitrag zu dem in Sanskrit verfassten philosophischen Schrifttum der Jainas besondere Bedeutung beizumessen ist und Vidyānandins Schaffen von dem Samantabhadras und Akalaṅkas her zu verstehen sei.¹⁵⁵ Diese Auffassung findet sich teilweise auch in anderer Sekundärliteratur. Samantabhadra wird in diesem Zusammenhang die Rolle einer Person zugeschrieben, von der neue Impulse ausgingen:

“Samantabhadra laid a firm foundation of *Anekānta* logic and his *Āptamīmāṃsā* provided a model for subsequent authors for criticising onesided philosophical views.”¹⁵⁶

¹⁵⁰ Um 550 u.Z. gemäß SHAH 1999: 3; ca. 600 gemäß MALVANIA/SONI 2007: 140.

¹⁵¹ 720-780 laut Mahendra Kumar Jain (JAIN 1959: 55), ihm folgt Shah (1967: 38). Diese Datierung Akalaṅkas stützt sich u.a. auf die frühere Datierung Vidyānandins (s. JAIN 1959: 53).

¹⁵² Anfang des 10. Jh. gemäß DHAKY 1996: 27. Ghoshal datiert Māṇikyanandin in das 7./8. Jh., stützt sich dabei aber auf die inzwischen überholte Position, dass Akalaṅka und Dharmakīrti Zeitgenossen waren (s. GHOSHAL 1940: 36-41). In MAHĀPRAJÑĀ/TATIA 1984: 169 wird Māṇikyanandins Lebenszeit mit 993-1053 angegeben. Dhaky hält ihn für einen älteren, Koṭhiyā für einen jüngeren Zeitgenossen Vidyānandins (s. SONI 1999: 145f., bes. n. 28).

¹⁵³ Mahendra Kumar Jain unterscheidet in der Einleitung zu seiner Edition der Siddhiviniścayaṭīkā (SVṬ) vier Autoren mit dem Namen Anantavīrya (JAIN 1959: 84): einen, der älter als Akalaṅka ist (Anantavīrya I.), einen, der vom Verfasser der SVṬ erwähnt wird (Anantavīrya II.), den Verfasser der SVṬ (Anantavīrya III.) sowie den Verfasser eines Kommentars namens Prameyaratnamālā (PRM) zum Parīkṣāmukhasūtra (PMS) Māṇikyanandins (Anantavīrya IV.). Mahendra Kumar Jain datiert den Autor der SVṬ, also Anantavīrya III., um 950-990 (ders., p. 89f.) und setzt Anantavīrya IV. „definitely later than Prabhācandra“ an (ders., p. 84), „a scholar of the eleventh century A.D.“ (ders., p. 91). Mahendra Kumar Jain scheint der Auffassung zuzuneigen, dass Anantavīrya III. derjenige Anantavīrya ist, dem Prabhācandra seine Reverenz erweist (s. ders., p. 81); er setzt Anantavīrya III. zeitlich jedenfalls vor Prabhācandra an.

Anantakīrti, der Autor der Laghīyastrayātāparyavṛtti, wird in MALVANIA/SONI 2007: 600 von Anantavīrya III. unterschieden und vor diesem, um 950, angesetzt.

¹⁵⁴ 980-1065 u.Z. gemäß JAIN 1959: 25.

¹⁵⁵ Dixit spricht von einer „great Digambara philosophical triad“ (DIXIT 1971: 147, s. auch ders., pp. 96-103).

¹⁵⁶ SHAH 1999: 3.

“The whole framework of *Anekānta* and *Saptabhaṅgi* in Akalaṅka’s works can be safely attributed to the genius of Samantabhadra.”¹⁵⁷

Akalaṅka kommt das Verdienst zu, in der Auseinandersetzung mit der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus das begriffliche Instrumentarium der Jainas geschärft zu haben:

“Akalaṅka sometimes bodily takes the sentences of Dharmakīrti ... and makes use of them in connection with constructing his own ones. ... This obvious suggests that the main purpose that remained constantly before Akalaṅka in composing his original works should have been to save the Jaina philosophy from the Buddhist’s and particularly Dharmakīrti’s attacks.”¹⁵⁸

In Vidyānandin sieht Dixit eine Persönlichkeit, der es gelungen ist, die Ansätze Samantabhadras und Akalaṅkas zur Vollendung zu bringen:

“Samantabhadra ... offered valuable hints as to the lines on which the systems like Buddhist, Sāṅkhya, Nyāya-Vaiśeṣika had to be assailed. ... Akalaṅka ... devoted a good part of his energy to formulating the Jaina doctrine of *pramāṇas*, a doctrine that was to fill up a glaring lacuna vitiating the Jaina thought world. The result was that even Akalaṅka’s was not an all-round battle against possible rivals. The credit for such a battle goes to Vidyānanda who had thoroughly mastered both the contemporary systems of philosophy and the legacy of Akalaṅka. Certainly in some sense Vidyānanda’s *Tattvārthaślokavārtika* and *Aṣṭasaṁskṛti* represent the biggest achievement of the Jaina camp in the field of philosophical speculation.”¹⁵⁹

Die von Dixit gezeichnete Entwicklungslinie ist als Arbeitshypothese zu verstehen. Unabhängig von der Frage, ob es sinnvoll ist, das TAŚV und die AS – zwei Werke, bei denen es sich zweifellos um höchst beeindruckende Leistungen auf dem Gebiet der Philosophie handelt – als „den“ bedeutendsten Beitrag der jainistischen Denker zu „der“ Philosophie überhaupt zu bezeichnen, sollte man m.E. nicht von einer in Dixits Urteil möglicherweise implizierten Geradlinigkeit der Entwicklung von Akalaṅka zu Vidyānandin ausgehen: Aufgrund der späteren Datierung Vidyānandins ergibt sich zwischen Akalaṅkas Wirken im 8. Jh. und dem Wirken der anderen oben genannten Autoren im 10 Jh. (d.h. Māṇikyānandin, Vidyānandin, Anantavīrya III. und Prabhācandra) ein Zeitraum von 120 Jahren in der Entwicklung der Digambara-Philosophie, von dem man derzeit noch wenig weiß, gewissermaßen ein *saeculum obscurum*. Sollte es in diesem Zeitraum gar keine bemerkenswerten Digambara-Denker gegeben haben? Bei wem hat Vidyānandin gelernt? Haben seine Lehrer keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen oder sind diese verloren? Sollte

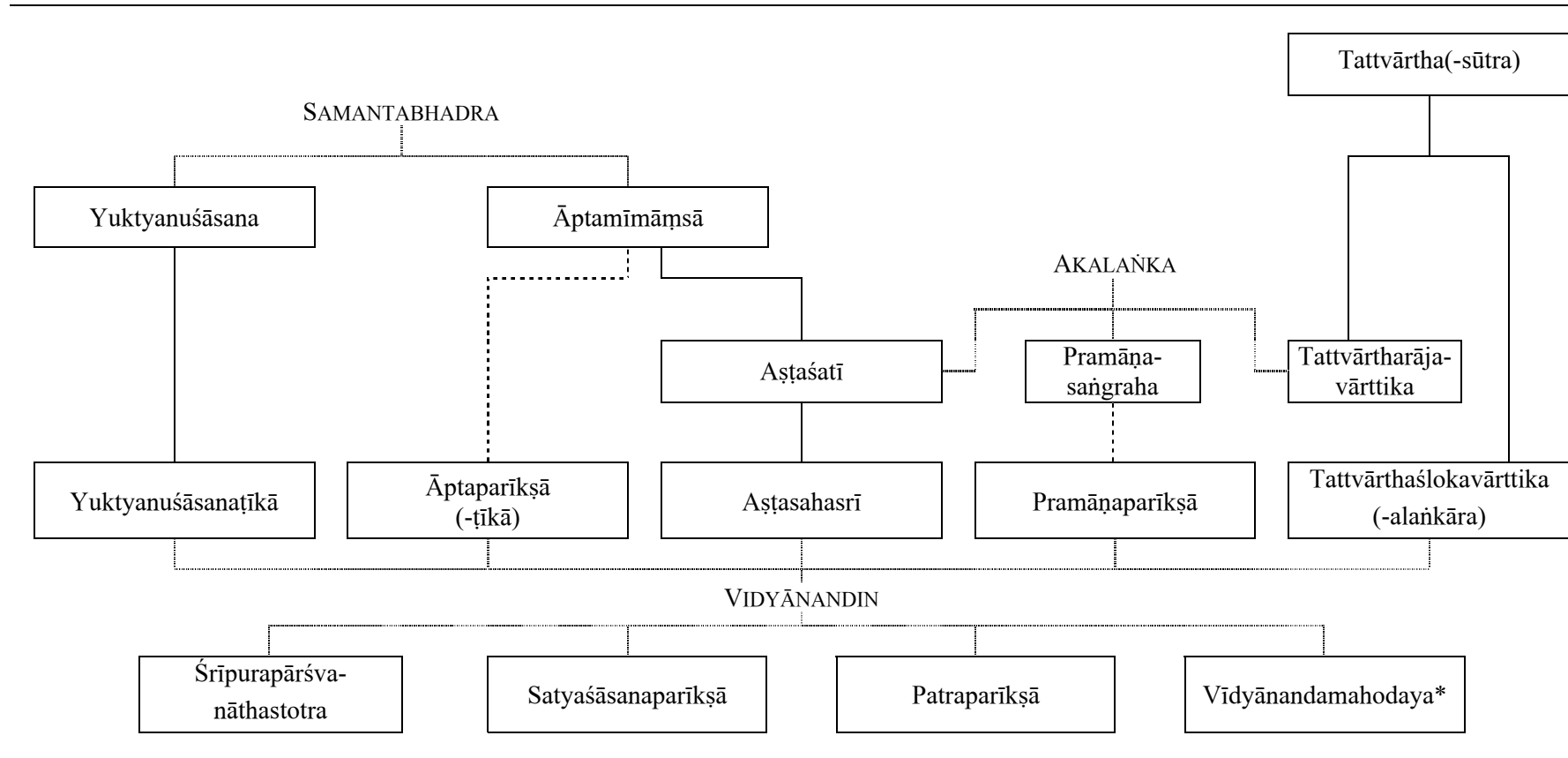
¹⁵⁷ JAIN 1959: 32. Zu Samantabhadra s. zuletzt FUJINAGA 1999.

¹⁵⁸ SHAH 1967: 39, zitiert in MALVANIA/SONI 2007: 265. Zu Akalaṅka s. zuletzt BALCEROWICZ 2006.

¹⁵⁹ DIXIT 1971: 148, teilweise zitiert in SHAH 1999: 11.

Tafel 1: Drei Einflüsse auf Vidyānandins Schaffen

Mit dem Tattvārtha(-sūtra) sowie Samantabhadras und Akalaṅkas Werk sind drei bedeutsame Einflüsse auf Vidyānandins Schaffen gegeben.



VERFASSER

Werk

Kommentiertes Werk

Kommentarwerk

Vorbild

Werk

* Nicht erhalten

man nicht – ohne damit Vidyānandins Rolle in der Geschichte der Philosophie schmälern zu wollen – diese zusätzlichen Einflüsse als möglich ansetzen, um sie überhaupt entdecken zu können?¹⁶⁰

Etwas gemäßigter als Dixits abschließende, sehr enthusiastische Bewertung von Vidyānandins Schaffen sind die Würdigungen seitens Tatia und Soni:

“Akalaṅka finds the best exponent of his philosophy in Vidyānanda who may be considered the stabilizer of Jaina thought which reached its pinnacle in Akalaṅka.”¹⁶¹

“Vidyānandin ... can be regarded as culminating a significant phase of Jaina philosophy. Vidyānandin’s influence on later thinkers is considerable, not only for the Digambara tradition ... but also Śvetāmbara thinkers clearly show him respect.”¹⁶²

Samantabhadras und Akalaṅkas Einfluss auf die Argumentationen und die Gedankengänge in den in der vorliegenden Arbeit behandelten Auszügen der SŚP ist jeweils unterschiedlich zu bewerten. In der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika zitiert Vidyānandin mehrmals Samantabhadras Yuktyanuśāsana, Strophe 7. Die in dieser Strophe ausgedrückten Gedanken sind die entscheidende Inspirationsquelle für den Argumentationsaufbau im ersten Teil des Uttarapakṣa, der eine systematische Ausarbeitung der in YA 7 ausgedrückten Argumentationslinie gegen das Vaiśeṣika darstellt (s. p. 134 unten). Gegenüber dieser klar fassbaren Abhängigkeit von Samantabhadra, die an einer Textstelle aus einem Werk Samantabhadras festzumachen ist, konnte in den hier untersuchten Abschnitten keine ebenso eindeutige Abhängigkeit von Akalaṅka festgestellt werden. Bisher konnte ich keine Zitate aus Akalaṅkas Werken oder andere Arten der wörtlichen Übereinstimmung mit Passagen aus diesen identifizieren, sondern nur inhaltliche Parallelen. Aus Akalaṅkas Werken wird in anderen Abschnitten der SŚP zitiert;¹⁶³ die Relevanz dieser Zitate für den Argumentationsaufbau im jeweiligen Kontext habe ich aber noch nicht untersucht. In den hier behandelten Abschnitten der SŚP zeichnet sich lediglich eine Verwandtschaft mit Akalaṅkas Interessensgebieten ab, die u.a. durch dessen systematische Auseinandersetzung mit der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus zu bedeutsamen Themen der jainistischen Philosophie geworden sind. Diese Verwandtschaft zeigt sich einerseits in Vidyānandins Sensibilität für epistemologische Fra-

¹⁶⁰ Siehe SONI 1999: 145 zu zusätzlichen Lehrern, die neben Samantabhadra und Akalaṅka einen Einfluss auf Vidyānandin ausübten.

¹⁶¹ TATIA 1964: 13.

¹⁶² SONI 1999: 145f.

¹⁶³ Siehe JAIN 1964: 19-21.

gen, welche in der oben (p. 97) angesprochenen zentralen Argumentationslinie der SŚP zum Ausdruck kommt, andererseits in Vidyānandins Beherrschung des logisch-dialektischen Instrumentariums, das er in den Argumentationsabschnitten SŚP II 33-35 anwendet.

Neben den auf die beiden Digambara-Autoren Samantabhadra und Akalaṅka zurückzuführenden Impulsen wird die Diskussion der in der vorliegenden Arbeit untersuchten Abschnitte der SŚP noch von einer Reihe von Diskursen bestimmt, die zum Teil wörtlich, zum Teil inhaltlich parallel auch in anderen Werken der philosophischen Sanskrit-Literatur geführt werden. Als Abschluss der einleitenden Bemerkungen zu Werk und Autor wird unten eine Übersicht über die Werke gegeben, in denen nennenswerte wörtliche Übereinstimmungen (im Ausmaß von ganzen Sätzen oder längeren Phrasen) mit Passagen aus der SŚP aufgefunden werden konnten. Bei diesen wörtlichen Übereinstimmungen handelt es sich, vereinfacht gesprochen, um bestimmte Typen von „Zitaten“ oder „Referaten“. Wer hier wen zitiert oder referiert (unmittelbar oder über die Vermittlung eines weiteren Werkes), ob der Autor der SŚP das Vergleichswerk (d.h. das Werk, in dem wörtliche Übereinstimmungen aufgefunden wurden) oder der Autor des Vergleichswerkes die SŚP, oder ob der Autor der SŚP und der Autor des Vergleichswerkes voneinander unabhängig ein weiteres Werk zitieren oder referieren, ist selten leicht zu beantworten. Das Kapitel „Kriterien für die Bewertung der Relation von Textbausteinen der Satyaśāsanaparīkṣā und ihren Vergleichsstellen in anderen Werken“ beschäftigt sich mit in diesem Zusammenhang auftretenden methodischen Fragen. Im Kapitel „Zur Komposition des Vaiśeṣika-Kapitels in der Satyaśāsanaparīkṣā“ werden u.a. fünf besonders hervorzuhebende Vergleichswerke besprochen, nämlich das Yuktyanuśāsana, die Āptaparīkṣā-ṭīkā, der Prameyakamalamārtaṇḍa, der Nyāyakumudacandra und der Viśvatattvaprakāśa.

Die untenstehende Aufstellung der Werke, in denen wörtliche Übereinstimmungen mit der SŚP identifiziert werden konnten, ist nach literarischen Gruppen angeordnet. Die Autorennamen sind (so sie bekannt sind) in der Bibliographie unter dem Werksigel angegeben. Stellenangaben und weitere Einzelheiten sind der detaillierten Übersicht im Anhang (pp. 309ff.) zu entnehmen, die auch Werke enthält, in denen lediglich inhaltliche Parallelen mit der SŚP aufgefunden wurden.

*Episch-purāṇische und sonstige Literatur:*¹⁶⁴ Mahābhārata (MBh), Devībhāgavatapurāṇa (DBhP), Brahmapurāṇa (BP), Brahmavaivartapurāṇa (BVP), Āyurvedadīpikā (ĀD)

Yoga: Tattvavaiśārādī (TVai), Yogavārttika (YV)

¹⁶⁴ Siehe JAIN 1964: 22f. zu Übereinstimmungen/Parallelen von Passagen in den nicht von mir untersuchten Teilen der SŚP mit/in diversen Upaniṣaden, dem Mahābhārata und der Bhagavadgītā sowie dem Śṛṅgāraśataka (pp. 25f.), der Sāṅkhyakārikā (p. 24) und dem Ślokaivārttika (p. 26).

Advaitavedānta:¹⁶⁵ Brahmasūtrabhāṣya (BSBh), Bhāmatī (Bhā)

Logisch-erkenntnistheoretische Schule des Buddhismus:¹⁶⁶ Nyāyabindu (NB), Vādanyāya (VN), Pramāṇavārttikabhāṣya (PVBh), Sāmānyadūṣaṇa (SD)

Nyāya:¹⁶⁷ Nyāyasūtra (NSū), Nyāyavārttika (NV), Nyāyavārttikatātparyāṭikā (NVTṬ), Nyāyasāra (NSā), Nyāyabhūṣaṇa (NBhū), Muktaṭālī (MĀ), Nyāyasāratātparyadīpikā (NSāTD), Nyāyasārapadapañcikā (NSāPP)

Vaiśeṣika: Padārthadharmaśaṅgraha (PDhS), Vyomavatī (Vyo), Nyāyakandalī (NK)

Śvetāmbara: Tattvabodhavidhāyinī (TBV)

Digambara:¹⁶⁸ Āptamīmāṃsā (ĀM), Yuktyanuśāsana (YA), Nyāyakumudacandra (NKC), Prameyakamalamārtaṇḍa (PKM), Viśvatattvaparakāśa (VTP)

Andere Werke Vidyānandins: Aṣṭasahasrī (AS), Āptaparīkṣāṭikā (ĀPT), Tattvārthaśloka-vārttikālaṅkāra (TAŚVA), Pramāṇaparīkṣā (PP)

¹⁶⁵ Siehe ders., p. 23, zu Übereinstimmungen/Parallelen mit/in dem Brahmasūtra sowie der Brahmasiddhi und dem Sambandhavārttika (p. 28).

¹⁶⁶ Siehe ders., pp. 26ff., zum Pramāṇavārttika, zum Pramāṇavārttikabhāṣya, zur Hetubinduṭikā und zum Tattvasaṅgraha (p. 28). Siehe auch ders., p. 25, zum Saundarananda.

¹⁶⁷ Siehe zum Nyāyasūtra auch ders., p. 24.

¹⁶⁸ Siehe ders., pp. 17-22, zur Āptamīmāṃsā und zum Yuktyanuśāsana sowie zum Nyāyaviniścaya, zum Laghīyastraya und zum Siddhiviniścaya. Siehe zum Tattvārtha(-sūtra) ders., pp. 16f., zu Somadevas Yaśastilaka ders., pp. 21f.

B. Übersicht über die Argumentenfolge in den untersuchten Auszügen aus der Satyaśāsanaparīkṣā

Die Angaben in der linken Spalte beziehen sich auf die in dieser Arbeit durchgeführte Segmentierung der Textauszüge.

- | | |
|------|--|
| I | Erster Auszug: Der Einleitungsabschnitt |
| I 1 | A. Bestimmung von Methode und Gegenstand: Untersuchung (<i>parīkṣā, vicāra</i>) des Wahrheitsanspruches bestimmter Lehren (<i>śāsanasya satyatvam</i>). |
| I 2 | B. Der Umstand der Vielheit diverser Lehren impliziert weder, dass jede, noch, dass keine richtig ist. |
| I 3 | C. Feststellung eines Wahrheitskriteriums: Widerspruchslosigkeit einer These zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem (<i>drṣṭeṣṭāvīruddhatva</i>). |
| I 4 | D. Ausblick auf das Untersuchungsergebnis: Allein die Lehre vom Vielseitigen (<i>anekāntavāda</i>) ist wahr, alle anderen sind falsch. |
| II | Zweiter Auszug: Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika (Pūrvapakṣa und erster Teil des Uttarapakṣa) |
| II 1 | A. Einleitende These, dass das Vaiśeṣika sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem widerspricht. |
| | B. Kurze Darstellung gegnerischer Lehren (<i>pūrvapakṣa</i>): |
| II 2 | 1. Formulierung der Hauptthese: Befreiung vom Wesenskreislauf ist ein Zustand, in dem das Selbst in sich selbst verweilt (<i>svātmany avasthānam</i>) und der sich aus der völligen Ausmerzungen der besonderen Eigenschaften des Selbstes ergibt. |
| | 2. Die Befreiung wird durch die Erkenntnis des wahren Wesens (<i>tattvajñāna</i>) der Kategorien verursacht [II 3-5]: |
| II 3 | a. Formulierung der These, dass Befreiung durch Erkenntnis der Kategorien verursacht wird. Verweis auf eine śivaitische religiöse Praxis. |
| II 4 | b. Kurzgefasste Schilderung des Wesens der sechs Kategorien. |
| II 5 | c. Bekräftigung, dass eine derartige Erkenntnis Befreiung bewirkt. |

- (B) 3. Art und Weise der Verursachung: Die adäquate Erkenntnis verhindert Taten, die an den Kreislauf der Existenzen binden. Folgen vergangener Taten müssen aufgezehrt werden ($\rightarrow$ *bhoga*), was letztlich zur Aufhebung des Leidens führt [II 6-10]:
- II 6 a. Erörterung der Lehre, dass infolge der adäquaten Erkenntnis falsches Erkennen, Fehler, Betätigung und weitere Geburt sukzessive enden.
 - b. Verweis auf die Notwendigkeit des Aufzehrens der Folgen vergangener Taten anhand zweier alternativer Positionen [II 7-9]:
 - II 7 1. Interpretation eines Zitats, in dem die Notwendigkeit des Aufzehrens hervorgehoben wird.
 - II 8 2. Zitat, mit Interpretation, in dem von einem längeren Zeitraum für die Aufzehrung ausgegangen wird.
 - II 9 3. Zitat, das als Beleg für die Möglichkeit der Aufzehrung aller Tatfolgen in einer einzigen Existenz interpretiert wird.
 - II 10 c. Damit, d.h. durch Wesenserkenntnis und Aufzehrung der Tatfolgen, wird das Leiden beendet, welches anhand einer zitierten Strophe als 21-fach gegliedert dargestellt wird (*ekaviṃśatibhedabhinnaduḥkha*).
 - II 11 4. Abschließende Wiederholung der Hauptthese (B.1).
- C. Nachweis des Widerspruchs zu sinnlich Wahrgenommenem (s. Tafel p. 143) [II 12-41]:
- 1. Hauptthese und Begründung [II 12-13]:
 - II 12 a. Hauptthese: Die von den Vaiśeṣikas angenommene ausschließliche Differenz (*bhedaikānta*) verschiedener Entitäten wie Teil (*avayava*) und Ganzes (*avayavin*) steht im Widerspruch zur sinnlichen Wahrnehmung.
 - II 13 b. Begründung: Die in Frage stehenden Entitäten sind gemäß der Sinneswahrnehmung nicht auf jede Weise (*sarvathā*) unterschieden (*bhinna*), sondern in gewisser Weise (*kiñcit*) ununterschieden (*abhinna*): Tuch und Fäden sowie Eigenschaften, Bewegungen, Gemeinsamkeiten und ihre Träger werden von jedermann als „nicht etwas anderes“ (*anarthāntara*) wahrgenommen.
 - 2. Zurückweisung der Inhärenz als eines Prinzips, welches ermöglicht, dass vollständig unterschiedene Entitäten in der sinnlichen Wahrnehmung als miteinander identisch erscheinen [II 14-40].
 - a. Zwei Argumente gegen die Annahme einer Inhärenz [II 14-15]:
 - II 14 1. Zurückweisung der Annahme, dass Ganzes und Teile etc. aufgrund der Inhärenz als gewissermaßen identisch erscheinen: Diese An-

- (C.2.a.1) nahme würde die Irrtümlichkeit jeder Sinneswahrnehmung eines Ganzen etc. implizieren, womit ein Charakteristikum der Sinneswahrnehmung, nämlich nicht fehlzugehen, aufgegeben werden müsste.
- II 15 2. Zurückweisung der Annahme, dass Teile, Ganzes und Inhärenz zwar verschieden sind, aber nur gemeinsam, als eine Einheit, erkannt werden: Ihre fehlende Übertragung (*arpaṇa*) auf die Wahrnehmungserkenntnis (*pratyakṣabuddhi*) wäre nicht zu rechtfertigen.
- b. Systematische Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz (s. Tafel p. 201 [II 16-36]):
- II 16 1. Formulierung der These, dass die Inhärenz als ein die Identität (*abheda*) unterschiedlicher Entitäten (*bhinna*) stiftendes Prinzip unhaltbar ist, da die gegnerische Bestimmung der Inhärenz weder ein Basieren der Inhärenz auf den durch sie charakterisierten Entitäten noch ihr Nichtbasieren auf diesen zulässt.
2. Zurückweisung der Alternative, dass die Inhärenz auf den durch sie charakterisierten Entitäten (*samavāyin*) basiert (*āśrita*) [II 17-32].
- II 17 i. Formulierung zweier Alternativen, wie dieses Basieren der Inhärenz gedacht werden kann.
- ii. Zurückweisung der Alternative, dass die Inhärenz tatsächlich (*paramārthataḥ*) auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert [II 18-31].
- II 18 1. Formulierung der These, dass die Inhärenz nicht tatsächlich auf dem durch sie Charakterisierten basieren kann.
2. Zurückweisung der Alternative, dass die Verbindung zwischen der Inhärenz und den durch sie charakterisierten Entitäten durch eine weitere Verbindung (*sambandhāntara*) gegeben ist [II 18-23].
- II 19 α. Zurückweisung einer zusätzlichen Inhärenz.
- II 20 β. Zurückweisung eines Kontaktes (*saṃyoga*).
- II 21 γ. Zurückweisung der Beziehung zwischen Bestimmung und Bestimmtem (*viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*).
- II 22 δ. Zurückweisung einer durch das Unsichtbare (*adrṣṭa*) gestifteten Verbindung.
- II 23 ε. Abschließende Negierung einer Verbindung der Inhärenz durch eine weitere Verbindung.

- (C.2.b.2.ii) 3. Zurückweisung der Alternative, dass es sich bei der Inhärenz um eine aus sich heraus gegebene Verbindung (*svataḥsambandha*) handelt [II 24-30].
- II 24 α. Formulierung eines Einwandes seitens eines Gegners, der die Inhärenz als aus sich heraus gegebene Verbindung bestimmt; unter Verweis auf die Notwendigkeit einer solchen Verbindung angesichts von Verbindungen, die durch anderes gegeben sind.
- II 25f. β. Zurückweisung mit dem Verweis auf das erkenntnistheoretische Prinzip, dass eine auf das eigene Wesen abzielende Argumentation mittels der Sinneswahrnehmung begründet werden muss, die Inhärenz aber laut Schulmeinung des Vaiśeṣika Gegenstand der Schlussfolgerung sein soll und sich zudem eine Schlussfolgerung beibringen lässt, die einer Annahme der Inhärenz als aus sich heraus gegebener Verbindung widerspricht.
- II 27f. γ. Die Konzeption einer aus sich heraus gegebenen Verbindung steht im Widerspruch zur gegnerischen Schulmeinung, dass die Erkenntnis sich ihrer selbst nicht bewusst (*aśvasaṃvedana*) ist, da nicht einzusehen ist, warum die Inhärenz laut Schulmeinung des Vaiśeṣika analog der Existenz (*sattā*) nicht eines weiteren Auftretens (*vṛtti*) ihrer selbst oder eines anderen Verbindungstyps bedarf, um in der von ihr gestifteten Relation präsent zu sein, die Erkenntnis aber sehr wohl eine andere Erkenntnis erfordert, um als Erkenntnis ins Bewusstsein zu treten.
- II 29 δ. Widerlegung einer Schlussfolgerung, mit welcher die Notwendigkeit einer aus sich heraus gegebenen Verbindung aus der Existenz von Verbindungen abgeleitet wird, die von anderem her gegeben sind, mit dem Hinweis auf den Kontakt, der als eine eigenständige Verbindung und als von einer anderen Verbindung abhängige Verbindung verstanden werden muss.
- II 30 ε. Die Konzeption der Inhärenz als einer aus sich heraus gegebenen Verbindung, die eine teilweise Identität und eine teilweise Differenz der Inhärenz mit/zu dem von ihr Verbundenen voraussetzt, legt nahe, sich die jainistische Posi-

- (C.2.b.2.ii.3.ε) tion anzueignen, die dem Ding selbst eine in Differenz und Identität bestehende Natur zugrunde legt und damit nicht auf die fehlerhafte Konzeption der Inhärenz angewiesen ist.
- II 31 4. Abschließende Bekräftigung, dass die Inhärenz weder aus sich heraus noch aufgrund von anderem tatsächlich (*paramārthataḥ*) auf dem durch sie Charakterisierten basiert.
- II 32 iii. Zurückweisung der Alternative, dass die Inhärenz – bedingt (*nimitta*) durch ihre Erkenntnis, wenn durch sie charakterisierte Entitäten vorhanden sind – in metaphorischem Sinne (*upacārāt*) auf diesen „basiert“, durch Aufzeigen des Widerspruchs, dass bei Zugrundelegung einer solchen Annahme auch das Basieren von ewigen Substanzen wie Raum und Zeit auf den gestalthaften Substanzen allein in metaphorischem Sinne zu verstehen wäre.
3. Zurückweisung der Alternative, dass die Inhärenz nicht auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert (*anāśrita*) [II 33-35].
- II 33 i. Die Annahme, dass die Inhärenz nicht auf etwas basiert, impliziert, dass sie keine Verbindung ist. Ausformulierung (*prayoga*) einer entsprechenden Schlussfolgerung. Ausschluss der Annahme, dass in dieser ein unerwiesener Grund (*asiddhahetu*) gegeben ist.
- II 34 ii. Einwand, dass in der Ausformulierung sehr wohl ein im Hinblick auf seine Grundlage unerwiesener Grund (*āśrayāsiddhahetu*) oder wegen des die Inhärenz etablierenden Erkenntnismittels eine aufgehobene (*bādhita*) These (*pakṣa*) und damit ein unter Überschreitung der Zeit vorgebrachter Grund (*kālātītahetu*) vorliegt.
- II 35 iii. Entgegnung, dass das die Inhärenz etablierende Erkenntnismittel diese als auf etwas basierend bestimmt, und die gegnerische Annahme, dass sie nicht auf etwas basiert, eine Beschaffenheit zum Ausdruck bringt, die von der Beschaffenheit, keine Verbindung zu sein, umfasst ist (*vyāpta*). Ausschluss von uneindeutigem (*anaikāntika*-) und widersprüchlichem Grund (*viruddhahetu*) sowie des Vorhandenseins einer gültigen Gegenthese (*satpratipakṣa*) als drei weiterer möglicher Fehler der in II 33 formulierten Schlussfolgerung.

- II 36 (C.2.b) 4. Da die Annahme der Inhärenz nicht haltbar ist und Dinge wie Teile und Ganzes der Sinneswahrnehmung nicht als unterschiedliche Entitäten gegeben sind, steht die vom Vaiśeṣika postulierte Differenz von Teilen und Ganzem etc. im Widerspruch zur Sinneswahrnehmung.
- c. Folgen für das Weltbild des Vaiśeṣika: Wenn die Inhärenz nicht möglich ist, kommen den Vertretern einer ausschließlichen Differenz alle Dinge abhanden (*sakalārthahāni*) [II 37-39].
1. Erster Nachweis des Abhandenkommens aller Dinge: Ohne Inhärenz gibt es keinen Kontakt, ohne diesen können die ewigen Substanzen nicht etabliert werden (*dravyavyavasthāpanābhāva*) [II 37-38].
- II 37 i. Ohne Inhärenz als Ursache gibt es nicht Kontakt als Wirkung.
- II 38 ii. Ohne Kontakt entstehen die jeweiligen Merkmale der ewigen Substanzen nicht (s. Tafel p. 273).
- II 39 2. Zweiter Nachweis des Abhandenkommens aller Dinge: Ohne Inhärenz kann das Universale „Existenz“ nicht mit einer Substanz verbunden werden, weswegen alle Substanzen und mit diesen alle anderen Kategorien verloren gehen.
- II 40 d. Verweis auf Samantabhadras Autorität, der der Auffassung ist, dass, da die Inhärenz nicht etabliert werden kann, dem Vaiśeṣika alle Dinge abhanden kommen.
- II 41 3. Fazit: In der sinnlichen Wahrnehmung kommen keine in jeder Hinsicht unterschiedenen Entitäten zur Erscheinung, nur in bestimmter Hinsicht nicht unterschiedene, womit die Lehre der Vaiśeṣikas im Widerspruch zur Wahrnehmung steht.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Mit C.3 ist der erste Teil des Nachweises der unter A postulierten These abgeschlossen: Unter C wird gezeigt, dass die unter B dargestellte Lehre im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem steht (*drṣṭaviruddha*), also zu sich aus der Sinneswahrnehmung (*pratyakṣa*) ergebenden Erkenntnissen. Der zweite Teil des Nachweises der unter A postulierten These, nämlich der Nachweis des Widerspruchs der unter B dargestellten Lehre zu Angenommenem (*iṣṭaviruddhatva*), also zu sich aus Schlussfolgerung (*anumāna*) ergebenden Erkenntnissen, welcher im Rahmen dieser Analyse als D zu klassifizieren ist, erfolgt in SŚP 39,18-41,30.

C. Kriterien für die Bewertung der Relation von Textbausteinen der Satyaśāsanaparīkṣā und ihren Vergleichsstellen in anderen Werken

Textbausteine und Vergleichsstellen

Unter Textbausteinen werden Passagen der Satyaśāsanaparīkṣā, näherhin des in der vorliegenden Arbeit primär untersuchten zweiten Textauszuges, verstanden. Unter Vergleichsstellen werden jene Texteinheiten anderer Werke verstanden, die einen Gedanken eines Textbausteins der SŚP in derselben oder auf ähnliche Weise zum Ausdruck bringen. Dabei sind wörtliche Formulierungsübereinstimmungen von formulierungsunabhängigen, rein inhaltlichen Parallelen zu unterscheiden:

a. Wortwörtliche Übereinstimmung

anāśritaḥ samavāya iti (SŚP II 33^a) [=] *anāśritaḥ samavāya iti* (NV 159,2)

b. Wörtliche Übereinstimmung mit Abweichungen

kurvann ātmasvarūpajño bhogāt karmaaparikṣayaṃ | yugakoṭisahasrāṇi krtvā tena vimucyate | (SŚP II 8^b) [~] *kurvann ātmasvarūpajño bhogāt karmaaparikṣayaṃ | yugakoṭisahasreṇa kaścīd eko vimucyate* || (NK 285,9f.)

c. Lose wörtliche Übereinstimmung mit leichten Umformulierungen

tathātmāntaḥkaraṇasamyogāsiddher buddhyādiguṇānutpattih. tadabhāve cātmavyavasthāpakopāyāsattvād ātmatattvahāniḥ. (SŚP II 38^c) [#] *tāvad ātmāntaḥkaraṇayoḥ samyogād buddhyādiguṇotpattir na bhavet. tadabhāve cātmano vyavasthāpanopāyāpāyād ātmatattvahāniḥ.* (ĀPT 119,8f.)

d. Formulierungsunabhängige inhaltliche Parallelen

saṃsargaḥ sukhaduḥkhe ca tathārthendriyabuddhayaḥ | pratyekaṃ śaḍvidhās ceti duḥkhasaṅkhyaiḥ kavimśatiḥ || (SŚP II 10^b) [//] *ekavimśatiprabhedabhinnaṃ punar duḥkham: śarīraṃ śaḍindriyāṇi śaḍviśayāḥ śaḍbuddhayaḥ sukhaṃ duḥkhaṃ ceti.* (NV 6,3f.)

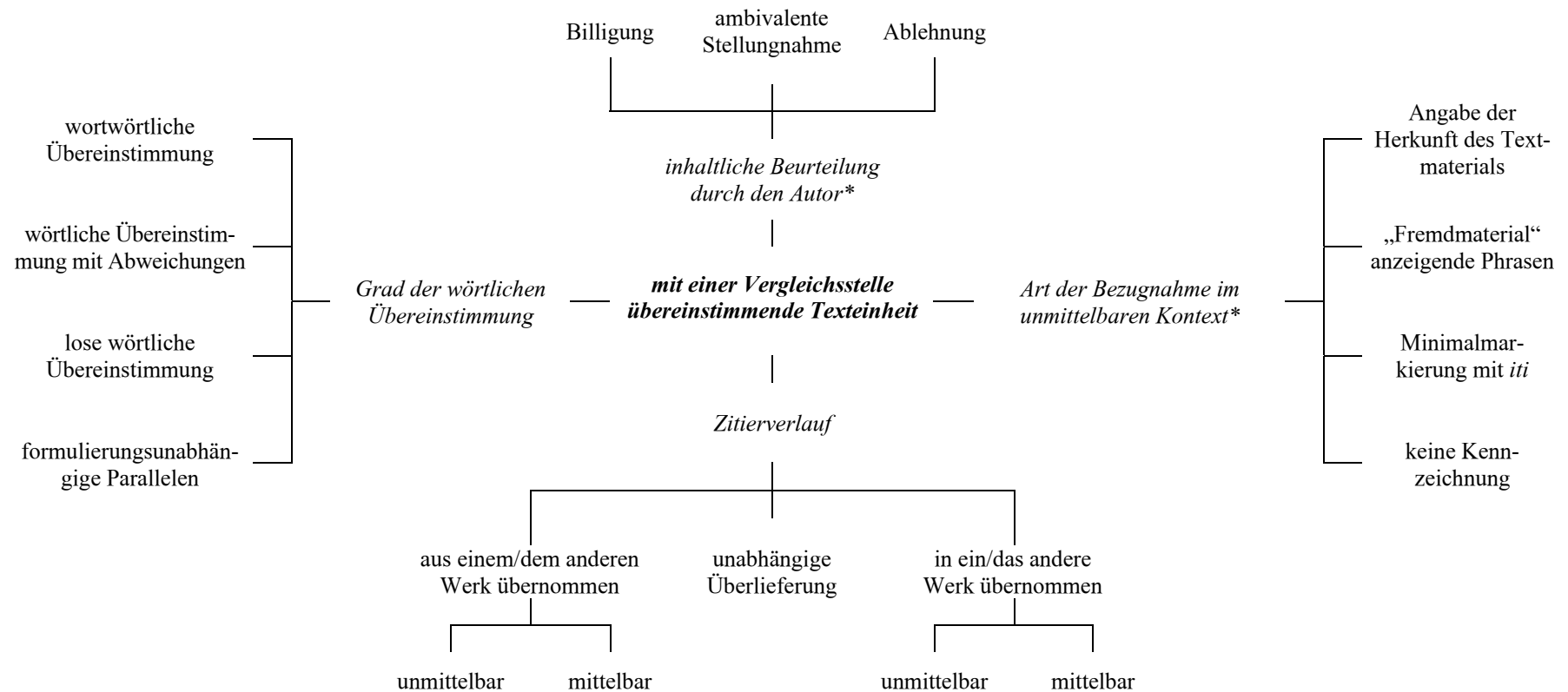
Die Übergänge zwischen diesen Typen der Übereinstimmung sind fließend. Im Hinblick auf die Unterscheidung a/b können sich Abweichungen etwa nur im Vergleich der übereinstimmenden Textstelle mit unterschiedlichen textlichen Überlieferungen des anderen Werkes ergeben (s. z.B. PDhS in SŚP II 3) oder, im Hinblick auf die Unterscheidung b/c, die Abweichungen können so zahlreich sein, dass man in bestimmten Fällen eher nur von einer sehr losen wörtlichen Übereinstimmung sprechen möchte (s. z.B. die Vergleichsstellen zu den in SŚP II 9 überlieferten Strophen).

Trotz der gelegentlichen Unschärfe werden im Zuge dieser Arbeit aufgefundene Vergleichsstellen in einem eigenen Apparat zum Text der Auszüge gemäß diesen Arten der Übereinstimmung aufgeführt und der untersuchte Text auf die oben veranschaulichte Weise markiert, und zwar deshalb, weil Übereinstimmungen mit anderen Texten Anlass zu Überlegungen geben, in welcher Relation eine Vergleichsstelle zum vorliegenden Text steht, insbesondere – wenn es sich um den Typ a oder b handelt – ob die Vergleichsstelle bei der Komposition des vorliegenden Werkes als Quelle gedient haben könnte.

Unter idealen Bedingungen könnte die Relation der Auszüge aus dem vorliegenden Werk zu jeder einzelnen ihrer Vergleichsstellen genau bestimmt werden, d.h. es könnte angegeben werden, ob Vidyānandin die identifizierte Vergleichsstelle vorgelegen ist und er sie zur Komposition seines Werkes verwendet bzw. über bestimmte andere Überlieferungsschritte übernommen hat, oder ob die Vergleichsstelle, einem anderen Überlieferungsstrom als die Satyaśāsanaparīkṣā angehörig, einen ähnlichen Gedanken formuliert; oder ob umgekehrt der Autor eines späteren Werkes Gedankengut der Satyaśāsanaparīkṣā direkt oder über die Vermittlung eines anderen Werkes verwendet hat oder nicht. In den meisten Fällen sind mir die näheren Umstände nicht ersichtlich, in manchen Fällen kann die Art der Relation zwischen Textstelle und Vergleichsstelle aufgrund von textexternen Informationen, d.h. durch Forschungsergebnisse der Geschichtsschreibung der indischen Philosophie, vermutet werden; und in einigen wenigen Fällen bieten das vorliegende Werk oder das andere Werk selbst, und zwar durch die Einbettung der übereinstimmenden Textstellen in ihren jeweiligen Kontext, Kriterien für die Bestimmung ihres Verhältnisses.

Eine Übersicht über alle für den Text der Auszüge aufgefundenen Vergleichsstellen findet sich unten pp. 309ff. Die Kategorien für die Bewertung der Relation von Textbausteinen und Vergleichsstellen ergeben sich aus der Kombination einzelner in der Bewertung zu berücksichtigender Kriterien. Diese werden im Folgenden ausgeführt, wobei ich mich auf die in STEINKELLNER 1988 entworfene Kategorisierung von Textzeugen stütze und im Wesentlichen (wenn auch nicht in allen Details) den in LASIC 2000: 25f. und KELLNER 2007: 38-41 angeführten Kategorien folge.

Tafel 2: Kriterien für die Bewertung der Relation von Textbausteinen und Vergleichsstellen



* Wenn die übereinstimmende Texteinheit aus einem anderen Werk übernommen wurde.

Klassifizierung der Textbausteine unter dem Gesichtspunkt ihrer Relation zu ihren Vergleichsstellen

Zitate

Die wichtigsten Kriterien für die Bestimmung des Verhältnisses einer Textpassage zu ihren Vergleichsstellen und damit für die Identifikation einiger Kompositionselemente der vorliegenden Auszüge sind diejenigen, die übereinstimmende Textstellen als Zitate ausweisen.

Das entscheidende Kriterium (s. Übersicht p. 117) für die Bewertung einer Textstelle als Zitat ist ein hoher Grad an wörtlicher Übereinstimmung (also die oben ausgeführten Typen a, „=“, und b, „~“). Wenn nachweisbar ist, dass eine in einem bestimmten Überlieferungsstrom verankerte Texteinheit wortwörtlich oder mit Abweichungen in ein anderes Werk übernommen wurde, kann man von einem Zitat (C) sprechen. Der Nachweis kann in vielen Fällen mit Hilfe der Betrachtung der Art und Weise des Zitierens seitens des Autors geführt werden, muss aber oft auch unabhängig davon erfolgen: So ist die Bezugnahme auf die übereinstimmende Textstelle – wobei der unmittelbare Kontext ein Textstück in irgendeiner Weise als „Fremdmaterial“ charakterisiert oder auch nicht – ein Kriterium für die Kennzeichnung eines aus der Feder eines anderen Autors entstammenden Textmaterials. Diese Kennzeichnung oder Nichtkennzeichnung eines Textstückes markiert eine bestimmte Art und Weise des Zitierens, ist aber kein Kriterium dafür, ob ein Textstück überhaupt ein Zitat ist, weil auch eine nicht in solcher Weise gekennzeichnete Textstelle aus einem anderen Text übernommen sein kann. Im letzteren Fall ist es sinnvoll, von einem Zitat im sekundären Sinne (C') zu sprechen. Steinkellners Kategorien ermöglichen eine zusätzliche Bewertung von Zitaten nach dem Kriterium, ob eine Textstelle des vorliegenden Werkes die übereinstimmende Textstelle des Vergleichswerkes übernommen hat (Ce) oder selbst in Form der übereinstimmenden Textstelle in einem anderen Werk übernommen wurde (Ci).

- | | |
|-------------|--|
| Ce | <i>citatum ex alio</i> : Eine wenigstens durch <i>iti</i> gekennzeichnete wortwörtliche Übernahme (Typ a, „=“) aus einem anderen Werk in das vorliegende, mit oder ohne Angabe der Herkunft des Materials bzw. Übernahmen aus einem anderen Werk anzeigenden Phrasen („ <i>vacanāt</i> “ etc.) |
| Cee | <i>citatum ex alio modo edendi</i> : wie Ce, aber mit geringfügigen Abweichungen im Wortlaut (Typ b, „~“) |
| Ce' | <i>citatum ex alio usus secundarii</i> : wie Ce, aber keine Kennzeichnung der übereinstimmenden Textstelle als Übernahme aus einem anderen Werk |
| Ce'e | <i>citatum ex alio usus secundarii modo edendi</i> : wie Cee, aber keine Kennzeichnung der übereinstimmenden Textstelle als Übernahme aus einem anderen Werk |

Die mit **Ci**, **Cie**, **Ci'** und **Ci'e** bezeichneten Relationen, also Übernahmen von Passagen des vorliegenden Werkes in andere Werke (*citatum in alio*), sind sinngemäß zu verstehen.

Indirekte Zitate

Die obenstehenden Bewertungen der Relation von Textbausteinen und Vergleichsstellen sind durchführbar, wenn von einer unmittelbaren Zitierung auszugehen ist. Wenn klar ist oder Anlass zu der Vermutung besteht, dass keine direkte Verbindung zwischen der identifizierten Vergleichsstelle und dem vorliegenden Werk besteht, und davon auszugehen ist, dass das Zitat in eine längere Passage eines weiteren Werkes eingebettet war und von dort, d.h. indirekt, übernommen wurde, wird die Vergleichsstelle folgendermaßen markiert:

- <Ce>** Wie Ce; es ist aber davon auszugehen, dass die übereinstimmende Passage nicht unmittelbar aus dem festgemachten Werk, sondern über einen oder mehrere Zwischenschritte, jedenfalls eingebettet in eine größere Passage eines dritten Werkes, in das vorliegende Werk übernommen wurde.
- <Ce'>** wie Ce', aber Übernahme über ein drittes Werk
- <Ce'e>** wie Ce'e, aber mit Involvierung eines dritten Werkes

Die mit **<Cee>**, **<Ci'>**, **<Cie'>**, **<Ci'>** und **<Ci'e'>** bezeichneten Relationen sind sinngemäß zu verstehen.

Referate

Wenn angenommen werden kann, dass eine Vergleichsstelle vom Typ der losen wörtlichen Übereinstimmung (s. oben c, „#“) direkt oder indirekt mit dem vorliegenden Werk in Verbindung steht, wird die Textstelle im vorliegenden Werk als Referat bewertet:

- Re** *relatum ex alio*: Übernahme einer Passage aus einem anderen in das vorliegende Werk unter leichter Umformulierung des Wortlauts
- <Re>** wie Re, es ist aber ein weiteres Werk involviert

Ri und **<Ri>** sind sinngemäß zu verstehen.

Die obenstehenden Relationen kennzeichnen Überlieferungsverläufe, bei denen die beteiligten Werke direkt oder indirekt aufeinander bezogen sind, wo also nachgewiesen werden kann oder begründeter Anlass zu der Vermutung besteht, dass in einem Werk das andere, womöglich auch in einem oder mehreren Zwischenschritten, zitiert oder referiert wird. Wenn ein solcher Überlieferungsverlauf zweifelhaft ist, gibt es zwei weitere Gruppen von Relationen, die für die Bewertung der Beziehung einer Texteinheit des vorliegenden Werkes zu einer Vergleichsstelle infrage kommen.

Übereinstimmungen mit Passagen aus anderen Werken des Autors

Im Hinblick auf die Kompositionsanalyse eines Textes ist es sinnvoll, wörtliche Übereinstimmungen einer Passage des vorliegenden Werkes mit Passagen aus anderen Werken desselben Autors als solche festzuhalten, auch dann, wenn das chronologische Verhältnis zwischen den beiden Werken (noch) nicht beurteilt werden kann:

- P** *textus parallelus*: Passage des vorliegenden Werkes, die wortwörtlich (Typ a, „=“) mit einer Passage eines anderen Werkes desselben Autors übereinstimmt
- Pv** *textus parallelus variatus*: wie P, aber mit Abweichungen im Wortlaut (Typ b, „~“)
- Pr** *textus parallelus modo referendi*: wie P, aber lose wörtliche Übereinstimmung mit leichten Umformulierungen (Typ c, „#“)

Voneinander unabhängige Zitate und Referate

Wenn die Beziehung der beteiligten Werke bekannt ist, kann sich auch ergeben, dass wörtlich übereinstimmende Passagen in zwei Werken nicht aufeinander zu beziehen sind, dass also davon auszugehen ist, dass ein Werk A und ein Werk B eine Passage aus einem Werk C unabhängig voneinander aufgreifen. In den Werken A und B wird jeweils Werk C zitiert oder referiert; die in A und B übereinstimmenden Passagen sind voneinander unabhängig. Das Festhalten dieses unabhängigen Überlieferungsverlaufes zweier Textstellen ist insbesondere dann relevant, wenn die Quelle der übereinstimmend zitierten oder vergleichbar referierten Passage nicht bekannt ist.

- Cp** *citatum parallelum*: Wortwörtliche Übereinstimmung (Typ a, „=“) einer Passage des vorliegenden Werkes mit einer Vergleichsstelle, für die begründeterweise angenommen werden kann, dass sie nicht von dem anderen in das vorliegende Werk oder von diesem in jenes übernommen wurde, sondern dass beide Werke die Textstelle einem weiteren Werk entnommen haben.
- Cpv** *citatum parallelum variatum*: wie Cp, aber mit Abweichungen im Wortlaut (Typ b, „~“)
- Rp** *relatum parallelum*: wie Cp, aber lose wörtliche Übereinstimmung mit leichten Umformulierungen (Typ c, „#“)¹⁷⁰

¹⁷⁰ Bei diesen Kategorien und jenen, die durch in spitze Klammern gesetzte Kürzel bezeichnet sind (‘Ce’ etc.), handelt es sich um Erweiterungen des Steinkellner’schen Schemas. Ich möchte mich bei dieser Gelegenheit ganz herzlich bei Birgit Kellner und Horst Lasic für ihre Erläuterun-

Mit den obenstehenden Kategorien ist ein Instrumentarium gegeben, mit dem jede Textstelle des vorliegenden Werkes, für die eine Vergleichsstelle identifiziert wurde, dahingehend geprüft werden kann, ob abgesehen von der Feststellung bestimmter Arten der Übereinstimmung in der Formulierung auch eine qualitative Bewertung der Relation zwischen Text und Vergleichstext möglich ist. Für die drei Arten der wörtlichen Übereinstimmung können damit jeweils folgende Kategorien in Frage kommen:

- = Ce, Ce', <Ce> <Ce'>; Ci, Ci', <Ci>, <Ci'>; P; Cp
 ~ Cee, Ce'e, <Cee> <Ce'e>; Cie, Ci'e, <Cie>, <Ci'e>; Pv; Cpv
 # Re, <Re>; Ri, <Ri>; Pr; Rp

In dieser Arbeit können nur wenige eindeutige Bewertungen vorgenommen werden. Wenn es angezeigt ist, Hypothesen über die Beziehung einer Textstelle zur Vergleichsstelle zu formulieren oder Alternativen für mögliche Beziehungen zu nennen, werden die vorgeschlagenen Bewertungen mit einem Fragezeichen gekennzeichnet. In vielen Fällen scheint es mir aber besser zu sein, sich der Bewertung zunächst zu enthalten, u.a. deshalb, weil anzunehmen ist, dass es mehr Vergleichsstellen zum Text der behandelten Auszüge der Satyaśāsanaparīkṣā gibt oder gegeben hat, als ich bis jetzt identifizieren konnte.

Weitere für die Bewertung relevante Kriterien

Nicht identifizierte Quellen und Vergleichsstellen

Es gibt in dem die Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika betreffenden Auszug aus der ŚŚP Texteinheiten, für die zwar Vergleichsstellen aufgefunden wurden, bei denen aber der Befund der identifizierten Vergleichsstellen und die Kompositionsanalyse größerer Abschnitte (s. unten p. 129 und p. 138) insgesamt darauf hinweist, dass noch weitere, bisher nicht identifizierte Werke mit im Spiel sein können.

Einer der Indikatoren für eine solche Sachlage kann die Partikel *iti* sein. Sie erfüllt in den untersuchten Textabschnitten die folgenden Funktionen:

- (1) Kennzeichnung von Quellenbezug, also von Übernahmen aus anderen Werken mit oder ohne die Übernahme charakterisierenden Phrasen bzw. Angabe der Herkunft des Materials.
- (2) Kennzeichnung einer den Bedürfnissen der Gesprächssituation entsprechenden, von bestehenden Formulierungen weitgehend unabhängigen, frei konstruierten Meinung in

gen des Schemas und bei Kurt Tropper für den Vorschlag der lateinischen Bezeichnungen für die den unabhängigen Überlieferungsverlauf betreffenden Kategorien bedanken.

Form einer direkten Rede, mit der ein bestimmter weltanschaulicher Hintergrund skizziert wird (Fragen und Einwürfe).

(3) Kennzeichnung des Abschlusses eines Arguments oder einer Reihe von Argumenten (Abschnittsmarkierer).

Als gemeinsames Charakteristikum für die Funktion der Partikel *iti* kann der Abschluss eines Gedanken oder eines Gedankenganges festgehalten werden, wobei, wenn die Funktion (3) ausgeschlossen werden kann, die Verwendung von *iti* als Kennzeichnung einer anderen Meinung zu verstehen ist.

Wenn also nicht zweifelsfrei anzunehmen ist, dass *iti* ausschließlich in den Funktionen (2) oder (3) verwendet wird und die *iti* vorangehende Passage nicht eindeutig als Zitat oder Referat aus einem anderen Werk bewertet werden kann, ist es möglich, dass der Autor mit *iti* bislang von mir nicht identifiziertes Material aus einem anderen Werk markiert.

Wenn aufgrund eines nicht eindeutig zu interpretierenden *iti* und anderer Erwägungen die Möglichkeit besteht, dass es für die Textstelle eine noch nicht identifizierte Vergleichsstelle geben könnte, wird darauf im Sanskrittext durch die Eingrenzung der fraglichen Passage aufmerksam gemacht. Im Vergleichstellenapparat wird festgehalten, ob es sich um ein „nicht identifiziertes Zitat?“ im engeren Sinne handeln könnte oder ganz allgemein um eine „Passage mit vermuteter aber ohne identifizierter Vergleichsstelle (oiV)?“. Bei letzterer könnte es sich dann um einen Text handeln, der mehr oder weniger wörtlich (Relationstypen a,b,c, „=“, „~“, „#“) in die SŚP eingeflossen ist, aber auch lediglich als Inspirationsquelle gedient haben könnte (Relationstyp d, „/“).

Für zwei größere Abschnitte des zweiten Textauszuges der SŚP lässt sich annehmen, dass sich Vidyānandin in ihnen jeweils auf eine nicht identifizierte Quelle bezogen hat. Diese Textbausteine werden mit den griechischen Buchstaben α und β gekennzeichnet (Besprechung s. unten pp. 129ff.). Eine Zusammenstellung der Passagen, die als nicht identifizierte Zitate in Frage kommen, findet sich unten p. 314.

Inhaltliche Beurteilung von Vergleichsstellen durch den Autor und ihre Verwendung im Argumentationszusammenhang

Ein zusätzliches, dem erweiterten Kontext einer mit einer Vergleichsstelle übereinstimmenden Passage zu entnehmendes Kriterium für die Bewertung der Passage ist die Beurteilung durch den Autor oder ihre Verwendung im Argumentationszusammenhang, genauer gesagt: wie der Autor zu dem in einer übereinstimmenden Textstelle formulierten Gedanken Stellung nimmt oder wie er diesen Gedanken in den Argumentationsverlauf einbettet, d.h. ob der in der Vergleichsstelle ausgedrückte Gedanke im Kontext der SŚP positiv bewertet wird oder nicht, was – wenn eine solche Art der Bezugnahme auszumachen

chen ist – in Einzelfällen und bei eindeutigen und nicht trivialen Stellungnahmen durch ein Plus- (+) oder Minuszeichen (–) und im Falle ambivalenter Haltung durch „±“ gekennzeichnet wird. Diese Bewertung kann nicht nur ideengeschichtlich interessant, sondern auch für die Kompositionsanalyse größerer Abschnitte des Werkes insgesamt relevant sein. Ein Beispiel dafür findet sich unten p. 139.

Beispiele

Zitat mit Kennzeichnung der Herkunft des Materials

tad uktaṃ svāmisamantabhadrapādaiḥ: ^aabhedabhedātmakam arthatattvaṃ tava svatantrānyatarat khapuṣpaṃ | avṛttimattvāt samavāyavṛtteḥ saṃsargahāneḥ sakalārthahāniḥ ||^a iti. (SŚP II 40)

Da die Formulierung der hervorgehobenen Passage mit der einer Strophe in Samantabhadras Yuktyanuśāsana (SŚP II 40^a = YA 7) identisch ist, ist die Einrahmung durch „*uktaṃ svāmisamantabhadrapādaiḥ ... iti*“ hier als Kennzeichnung der Herkunft des Materials, also als ein Verweis auf dieses Werk zu verstehen. Vidyānandin hat einen Kommentar zu diesem Werk verfasst; die Strophe YA 7 stellt offenkundig die Inspirationsquelle für Vidyānandin bei der Verfassung eines zentralen Abschnitts in der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika dar (s. unten p. 134). Die mit der Passage im Vergleichswerk übereinstimmende Textstelle der SŚP ist daher als ein Zitat aus diesem anderen Werk zu bewerten: „SŚP II 40^a = (Ce) YA 7“.

Zitat mit Kennzeichnung durch eine die Übernahme anzeigende Phrase

tathā hi: ... ^bkāryabhrānter aṇubhrāntiḥ kāryalingaṃ hi kāraṇaṃ^b iti vacanāt. (SŚP II 38)

Die Formulierung der hervorgehobenen Stelle ist mit derjenigen einer Passage in der Āptamīmāṃsā identisch (SŚP II 38^b = ĀM 68ab), einem weiteren Werk Samantabhadras, zu dem mit der Aṣṭasahasrī ebenfalls ein Kommentar Vidyānandins überliefert ist. Daher ist „... *iti vacanāt*“ als Kennzeichnung eines Zitates zu verstehen: „SŚP II 38^b = (Ce) ĀM 68ab“.

Zitat oder indirektes Zitat mit redaktionellen Änderungen?

kiṃ ca ^ayathārthhānām sadātmakasya bhāvasya nānyaḥ sattāyogo 'sti, evaṃ dravyādīnām vṛtyātmakasya samavāyasya nānyā vṛttir asti. tasmāt svātmavṛttir^a iti manvānaḥ ... (SŚP II 28)

Durch den hohen Grad der Übereinstimmung der hervorgehobenen Passage mit einer Passage im Padārthadharmasaṅgraha (SŚP II 28^a ~ PDhS §384) ist trotz zweier Abwei-

chungen (*arthānām* gegenüber *dravyaguṇakarmanām* und *dravyādīnām* anstelle *avibhāginah* als vorgestellter Bestimmung von *vr̥tṭyātmakasya*) „... *iti manvānah*“ hier als Verweis auf den PDhS zu verstehen und die vorliegende Textstelle als Zitat mit redaktionellen Änderungen zu charakterisieren. Da dieses Textstück und sein Kontext zu jenen Passagen des bearbeiteten Auszugs aus der SŚP gehören, bei denen Anlass zu der Vermutung besteht, dass sie wenigstens zum Teil aus einem bisher nicht identifizierten Werk übernommen wurden (siehe die Besprechung der hypothetischen Quelle β unten p. 138), kann der genaue Verlauf der Zitierung aus dem PDhS nicht eindeutig festgestellt werden: „SŚP II 28^a ~ (Cee? <Cee>?) PDhS §384“.

Zitat mit redaktionellen Änderungen ohne Kennzeichnung

atha ^a*anāśritaḥ samavāya iti matam*^a *tadā* ... (SŚP II 33)

Die hervorgehobene Passage stimmt weitgehend wortwörtlich mit einer Passage aus Uddyotakaras Nyāyavārttika überein (SŚP II 33^a ~ NV 159,2: *anāśritaḥ samavāya iti nyāyah* ...). Im Gegensatz zum vorherigen Beispiel lässt der Befund der in diesem Kontext von mir identifizierten Vergleichsstellen nicht vermuten, dass die Passage Teil eines größeren Abschnitts ist, den Vidyānandin aus einem weiteren Werk übernommen haben könnte. Im Gegenteil: Aufgrund des Kontextes kann man annehmen, dass es sich um eine spezifisch Vidyānandin zuzuschreibende Auseinandersetzung mit einer für Uddyotakara spezifischen Position zum *samavāya* handelt (s. unten p. 135), die hier ohne weitere Kennzeichnung aufgegriffen wird: „SŚP II 33^a ~ (Ce'e) NV 159,2“.

Textus parallelus

tathā ca prayogaḥ: ^b*samavāyo na sambandhaḥ sarvathānāśritatvāt. yo yaḥ sarvathānāśritaḥ sa sa na sambandho yathā digādiḥ. sarvathānāśritaś ca samavāyaḥ. tasmān na sambandha iti*.^b *na cātrāsiddho hetuḥ* ... (SŚP II 33)

Die hervorgehobene Passage stimmt wortwörtlich mit einer Stelle in Vidyānandins Eigenkommentar zu seiner Āptaparīkṣā überein (SŚP II 33^b = ĀPT 130,8f.). Es ist unklar, ob Vidyānandin diese Passage aus diesem Werk in die SŚP oder aus dieser in jenes übertragen hat. Festgehalten wird, dass es sich hier um eine Passage handelt, die auch in einem anderen Werk desselben Autors wortwörtlich überliefert wird: „SŚP II 33^b = (P) ĀPT 130,8f.“

Unabhängiger Überlieferungsverlauf

tatrāpi: ^b*kurvann ātmasvarūpajño bhogāt karmaparīkṣayam | yugakoṭisahasrāṇi kṛtvā tena vimucyate* ||^b *ity ekaḥ pakṣaḥ*. (SŚP II 8)

Die hervorgehobene Passage wird auch in Śrīdharas Nyāyakandalī mit weitgehend wörtlicher Übereinstimmung überliefert (ŚŚP II 8^b ~ NK 285,9f.). Der dortige Kontext unterscheidet sich von dem der ŚŚP und legt nahe, dass Śrīdhara eine Strophe aus Kumārilas Bṛhaṭṭikā aufgreift. Es ist unwahrscheinlich, aber nicht ausgeschlossen, dass auch Vidyānandin dies hier getan hat, um eine von Kumāri-la inspirierte Erlösungslehre des Vaiśeṣika zu exemplifizieren. Vielleicht greift Vidyānandin aber auch – wie der Kontext und die identifizierten Vergleichsstellen insgesamt nahelegen – einen weiteren, bisher nicht identifizierten Text auf, in dem verschiedene Positionen des Vaiśeṣika bezüglich der Erlösung zur Darstellung kommen (siehe die Besprechung der hypothetischen Quelle α unten p. 129). Für die Bewertung der Relation von ŚŚP und NK kann jedenfalls festgehalten werden, dass es sich hier um eine unabhängige Überlieferung der Strophe mit Abweichungen im Wortlaut handelt: „ŚŚP II 8^b ~ (Cpv) NK 285,9f.“

Nicht identifiziertes Zitat?

^a ... *tathā ca* ^{b,c} *jñānam jñānāntaravedyam prameyatvād iti* ^b *viplavate*.^a (ŚŚP II 27)

ŚŚP II 27^a ist weitgehend wörtlich auch im Prameyakamalamārtaṇḍa überliefert (~ PKM 620,3-6); ŚŚP II 27^b auch in Vidyānandins Pramāṇaparīkṣā (~ PP 60,7; mit der Abweichung *arthajñānam* für *jñānam*), wobei sich für II 27^c inhaltliche Übereinstimmungen bspw. in der Vyomavatī (// Vyo 529,11) und im Nyāyabhūṣaṇa (// NBhū 139,20f.) feststellen lassen.

Die mit der Passage in der PP übereinstimmende Passage ist als *textus parallelus variatus* zu bewerten: „ŚŚP II 27^b ~ (Pv) PP 60,7“. Das Verhältnis von PKM und ŚŚP hingegen konnte in der vorliegenden Arbeit nicht eindeutig bewertet werden. Bei den zahlreichen für die *samavāya*-Dekonstruktion der ŚŚP in den Werken Prabhācandras identifizierten Vergleichsstellen könnte es sich um Übernahmen aus der ŚŚP in den PKM und den Nyāyakumudacandra handeln (Ci, Ci', Cie und Ci'e), es ist aber auch möglich, dass es sich bei den relevanten Passagen in PKM und NKC um von der ŚŚP unabhängige Überlieferungen von Passagen aus einem weiteren, bisher nicht identifizierten Werk handelt (Cp, Cpv). Siehe ein Beispiel unten p. 126.

Unabhängig davon, wie der Zitierverlauf im Hinblick auf ŚŚP, PP und PKM zu bewerten ist, legt die stabile Überlieferungsform der Textpassage in ŚŚP, PP und PKM die Vermutung nahe, dass es sich bei der in ŚŚP II 27^b mit *iti* abgegrenzten Passage um eine feststehende Formulierung dieser Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika handelt, die auch in anderen Werken tradiert wird. Darauf wird durch die Kennzeichnung als möglicherweise nicht identifiziertes Zitat aus einer unbekannten Quelle aufmerksam gemacht: „ŚŚP II 27^c: nicht identifiziertes Zitat?“

***Referat, unabhängiges Referat und lose wörtliche Übereinstimmung
mit einer Passage aus dem Werk desselben Autors***

... ^b *pratyakṣatām ca svīkartum icchantīti. te 'mī amūlyadānakrayinah pratyakṣabuddhāv
ātmānarpanena pratyakṣatāsvīkaraṇāt.*^b (SŚP II 15)

Die Passage gibt eine Phrase aus Dharmakīrtis Vādanyāya mit leichten Umformulierungen wieder (SŚP II 15^b # VN 8,8f.). Diese Überlieferungsform findet sich nicht nur in der SŚP, sondern auch in Vidyānandins Eigenkommentar zum Tattvārthaślokavārttika (# TAŚVA 118,25f.), in Vācaspatimiśras Nyāyavārttikatātparyāṭikā (# NVTṬ 478,17) und in Aśokas Sāmānyadūṣaṇa (# SD 14,20f.). Gemäß der aus meinen Erläuterungen zu SŚP II 15 ersichtlichen Intention ihrer Verfasser sind die Passagen in SŚP, TAŚVA, NVTṬ und SD als Referate der Passage aus dem VN zu bewerten. Für die Bewertung der Relation der Passage in der SŚP zu ihren Vergleichsstellen ergibt sich:

Auch wenn sich mit der Umformulierung die Intention ändert, geht der Wortlaut in der SŚP auf den im VN zurück. Es gibt hier keinen Grund anzunehmen, dass Vidyānandin die Änderungen nicht selbst durchgeführt hätte, im Gegenteil: Wie aus meinen Erläuterungen zu SŚP II 15 hervorgehen sollte, gewinnt die Passage SŚP II 15 dadurch ihr spezifisches Profil, dass in ihr der in SŚP II 15^a durch fünf weitere Vergleichsstellen bezeugte Gedanke durch die in SŚP II 15^b reflektierte Phrase aus dem VN ergänzt wird. Ob Vidyānandin dabei direkt aus dem VN geschöpft hat oder den betreffenden Textbaustein in einem weiteren, bisher nicht von mir identifizierten Werk vorgefunden (s. unten p. 138) und für seine Argumentation in der SŚP modifiziert hat, muss aber offen bleiben: „SŚP II 15^b # (Re? <Re>?) VN 8,8f.“

In der SŚP wird die Textstelle aus dem VN unabhängig von ihrem Referat in NVTṬ und SD aufgegriffen: „SŚP II 15^b # (Rp) NVTṬ 478,17 und SD 14,20f.“

Ferner dürfte in der SŚP diese Passage aus dem VN auch unabhängig von ihrer Verwendung im TAŚVA aufgegriffen worden sein; die Textstelle in der SŚP ist jedenfalls gemäß den obigen Kategorien als eine Passage zu klassifizieren, die mit einer Passage in einem anderen Werk des Autors lose übereinstimmt: „SŚP II 15b # (Pr) TAŚVA 118,25f.“

Citatum in alio oder citatum parallelum?

Das Verhältnis der SŚP zu den Werken Prabhācandras kann von mir derzeit nicht eindeutig bewertet werden (s. unten p. 136). Ein Beispiel:

^a *yac cocyate „samavāyaḥ sambandhāntaram nāpekṣate svataḥ sambandhatvāt. ye tu sambandhāntaram apekṣante na te svataḥ sambandhā yathā ghaṭḍayaḥ. na cāyaṃ na svataḥ sambandhaḥ. tasmāt sambandhāntaram nāpekṣate“ iti tad api manorathamātram saṃyogenānekāntāt. sa hi svataḥ sambandhaḥ sambandhāntaram cāpekṣate. na hi svato 'sambandhasvabhāvatve saṃyogādeḥ paratas tad yuktam atiprasaṅgāt*^a ... (SŚP II 29)

PKM 620,7-13 (hervorgehoben sind die Abweichungen von der Textstelle in der SŚP): *yac cocyate „samavāyaḥ sambandhāntaraṃ nāpekṣate svataḥ sambandhatvāt. ye tu sambandhāntaraṃ apekṣante na te svataḥ sambandhā yathā ghaṭādayaḥ. na cāyaṃ na svataḥ sambandhaḥ. tasmāt sambandhāntaraṃ nāpekṣate“ iti tad api manorathamātraṃ hetor asiddheḥ. na hi samavāyasya svarūpāsiddhau svataḥ sambandhatvaṃ tatra sidhyati. saṃyogenānekāntāc ca. sa hi svataḥ sambandhaḥ sambandhāntaraṃ cāpekṣate. na hi svato 'sambandhasvabhāvatve saṃyogādeḥ paratas tad yuktam atiprasaṅgāt.*

NKC (hervorgehoben sind die Abweichungen von der Stelle im PKM):

Pūrvapakṣa (NKC 297,9f.): *prayogaḥ: samavāyaḥ sambandhāntaraṃ nāpekṣate svataḥ sambandhatvāt. ye tu sambandhāntaraṃ apekṣante na te svataḥ sambandhā yathā ghaṭādayaḥ. na cāyaṃ na svataḥ sambandhaḥ. tasmāt sambandhāntaraṃ nāpekṣate.*

Uttarapakṣa (NKC 303,14-17): *yad apy abhihitam „samavāyaḥ sambandhāntaraṃ nāpekṣate svataḥ sambandhatvāt“ ityādi tad apy abhidhānamātraṃ hetor asiddheḥ. na hi samavāyasya svarūpāsiddhau svataḥ sambandhatvaṃ tatra sidhyati. saṃyogenānekāntāc ca. sa hi svataḥ sambandhaḥ sambandhāntaraṃ cāpekṣate. na khalu svato 'sambandhasvabhāvatve saṃyogādeḥ paratas tad yuktam atiprasaṅgāt.*

Für die Bewertung des Zitierverlaufes dieses in großen Teilen zweifelsfrei auf eine einzige gemeinsame Quelle zurückgehenden Materials kann zunächst ausgeschlossen werden, dass es sich bei den Passagen in PKM und SŚP um Raffungen der im NKC präsentierten Argumentation handelt: Der PKM ist laut Aussage Prabhācandras in NKC 339,6f. früher als der NKC. Damit steht fest, dass der in der Passage des PKM reflektierte Text für die angeführte Passage des NKC vorauszusetzen ist, in der das Material aufgefächert, also auf Pūrvapakṣa und Uttarapakṣa verteilt wird.

Zwei weitere Informationen machen es höchst unwahrscheinlich, dass mit der Passage in der SŚP die Passage im PKM unter Kürzung um ein Argument aufgegriffen wird: Das Tattvārthaślokaśārttika wird bspw. in NKC 364,23 zitiert und seinem Autor, Vidyānandin, in PKM 176,4 gemeinsam mit Samantabhadra Reverenz erwiesen. Sollte die Passage in der SŚP ein überarbeitetes Zitat aus dem PKM sein, müsste – unter Anfechtung des gegenwärtigen Konsenses betreffend die historische Relation des Autors der SŚP zu Prabhācandra – angenommen werden, dass der Autor der SŚP nicht mit dem Autor des Tattvārthaślokaśārttika identisch ist, oder dass Vidyānandin und Prabhācandra Zeitgenossen waren, da die Passage im PKM als Voraussetzung sowohl für die Komposition für die betreffende Stelle in der SŚP als auch im NKC zu bewerten wäre. (Würde Prabhācandra einem Autor, der aus seinem Werk zitiert, in einem Atemzug mit Samantabhadra Reverenz erweisen? – Wohl kaum.)

Wurde also die Passage in der SŚP von Prabhācandra in den PKM aufgenommen und um ein weiteres Argument ergänzt und dann in dieser erweiterten Fassung im NKC

aufgefächert, d.h. auf Pūrva- und Uttarapakṣa verteilt? Hätte also zu gelten: „SŚP II 29^a ~ (Ci'e) PKM 620,7-13“ und „SŚP II 29^a ~ (Ci'e) NKC 297,9f. und 303,14-17“?

Es gibt aber auch die Möglichkeit, dass die Passagen in SŚP und PKM unabhängig voneinander an dieser Stelle einen weiteren Text, eine von mir bisher noch nicht identifizierte Vergleichsstelle, näherhin ein nicht identifiziertes Zitat, überliefern. Diese Möglichkeit möchte ich angesichts der unten (p. 138) formulierten Hypothese nicht ausschließen und hier als alternative Bewertung vorschlagen: „SŚP II 29^a ~ (Cpv) PKM 620,7-13 und NKC 297,9f., 303,14-17“.

D. Zur Komposition des Vaiśeṣika-Kapitels in der Satyaśāsanaparīkṣā

1. Zur Komposition der Darstellung der gegnerischen Lehren (*pūrvapakṣa*)

Der vom inhaltlichen Gesichtspunkt her in vier Abschnitte zu gliedernde Pūrvapakṣa (SŚP II 2-11, s. die inhaltliche Gliederung oben p. 109) ist aus der Perspektive der identifizierten Vergleichsstellen ebenfalls in vier, aber andere Abschnitte zu gliedern:

A) SŚP 2: Für diesen Abschnitt konnten zahlreiche inhaltliche, aber keine wörtlichen Übereinstimmungen mit anderen Werken identifiziert werden.

B) SŚP II 3-4: Dieser Abschnitt besteht im Wesentlichen aus einer Wiedergabe zweier Passagen des Padārthadharmasaṅgraha.

C) SŚP 5: Für diesen Abschnitt konnten keine Vergleichsstellen identifiziert werden.

D) SŚP II 6-11: In diesem Abschnitt wird einerseits eine bereits im Nyāyasūtra anzutreffende Formulierung aufgegriffen und auf eine Art und Weise entfaltet, die auch in anderen Werken bezeugt ist (SŚP II 6), andererseits vom Verfasser dieses Abschnittes kurz erläutertes Material in metrisch gebundener Sprache präsentiert, für das wörtliche Entsprechungen teils in der episch-purāṇischen Literatur und in Werken des Nyāya-Vaiśeṣika (II 7 und 9) sowie des Yoga (II 9), teils nur in Werken des Nyāya-Vaiśeṣika (II 8 und 10) identifiziert werden konnten. Aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht stellt der Abschnitt D insofern eine Einheit dar, als er zur Gänze wörtlich und mit nur wenigen Abweichungen auch im Viśvatattvaparakāśa des jainistischen Autors Bhāvasena (13. Jh.) überliefert wird.

Bei Abschnitt A kann es sich um eine freie Wiedergabe der Erlösungslehre des Vaiśeṣika vonseiten des Verfassers handeln. Es ist aber nicht auszuschließen, dass *iti* am Ende der Passage die Übernahme aus einem anderen Werk kennzeichnet. Diese Möglichkeit wird durch Markierung der Passage als möglicherweise nicht identifiziertes Zitat festgehalten: „SŚP II 2^b: nicht identifiziertes Zitat?“

In Abschnitt B ist die Wiedergabe zweier Passagen aus dem PDhS, von denen die zweite mit einem die Übernahme kennzeichnenden *iti* abgeschlossen wird (welches aufgrund der inhaltlichen Kriterien der Textsegmentierung in SŚP II 5 steht), durch eine Textsequenz getrennt, für die keine wörtlich übereinstimmenden Vergleichsstellen identifiziert werden konnten. Diese Sequenz kann auf Vidyānandin zurückgehen; wegen des aus kompositionsanalytischer Sicht dünnen Bodens, auf dem wir uns hier m.E. bewegen, möchte ich aber festhalten, dass der ganze mit *iti* abgeschlossene Abschnitt B eine möglicherweise nicht identifizierte Vergleichsstelle reflektiert: „Passage mit vermuteter, aber nicht identifizierter Vergleichsstelle (SŚP II 3-4)“.

Daher sind für die wörtlichen Übereinstimmungen mit Stellen des PDhS in dieser Passage alternative Bewertungen festgehalten: „SŚP II 3^a ~ (Ce'e? < Ce'e>?) PDhS §2“ und „SŚP II 4^a ~ (Cee? < Cee>?) PDhS §4-13.“

Die Besprechung des Abschnitts C erfolgt unten. In Abschnitt D fließt Material verschiedenster Provenienz zusammen, das neben Vidyānandin zumindest noch ein weiterer jainistischer Autor als für die/eine Erlösungskonzeption des Vaiśeṣika repräsentativ angesehen hat. Bhāvasena bettet die Passage, die mit jener in der SŚP weitgehend wörtlich übereinstimmt, folgendermaßen ein: *atha matam* (VTP 235,14) ... *ity asau vaiśeṣikah pratyavātiṣṭhipat* (237,7f.).

Ist „dieser Vaiśeṣika“, der „solches feststellte“ ein konkreter historischer Autor, aus dessen Werk Vidyānandin und Bhāvasena die in ihren Werken übereinstimmende Passage unabhängig voneinander bezogen haben? Für diese These würde auch der Umstand sprechen, dass der VTP in der mit SŚP II 8^b übereinstimmenden Passage näher am Wortlaut der diese Strophe ebenfalls überliefernden Nyāyakandalī ist, wobei die Strophe in der NK als von der SŚP unabhängige Überlieferung zu bewerten ist (s. SŚP II 8).

Oder hat Bhāvasena, der vom Herausgeber des VTP in das 13. Jh. datiert wird, die übereinstimmende Passage aus der SŚP übernommen und mit einer zwar personalisiert ausgedrückten, aber allgemein zu verstehenden doxographischen Zuschreibung versehen?

Keine der beiden Bewertungen kann derzeit ausgeschlossen werden, wie auch die Option, dass – wenn Vidyānandin der Autor ist, der dieses Material zusammengestellt hat – Bhāvasena Vidyānandins Materialsammlung über ein anderes Werk zugänglich wurde: „SŚP II 6^a-11^a ~ (Cpv? Ci'e? < Ci'e>?) VTP 235,14-237,7“.

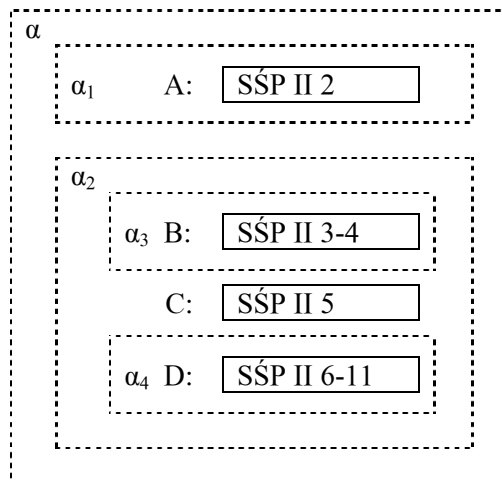
Gemäß der ersten Bewertung (Cpv) ist jedenfalls auf eine möglicherweise nicht identifizierte Vergleichsstelle hinzuweisen: „Passage mit vermuteter aber nicht identifizierter Vergleichsstelle (SŚP II 6-11)“.

Abschnitt (C), inklusive der aus inhaltlichen Gründen in SŚP II 6 stehenden Phrase *tadyathā*, ist als Fugenelement zwischen den Abschnitten B und D zu verstehen. Die Überleitung ist auf denjenigen Autor zurückzuführen, der das in diesem Abschnitt zu findende

Material zusammengestellt hat. Wie zu SŚP II 6 erläutert, könnte es sich bei diesem Autor um Vidyānandin selbst handeln oder um einen anderen, möglicherweise dem Nyāya-Vaiśeṣika zugehörigen Autor, aus dessen Werk Vidyānandin hier geschöpft hat. Im Hinblick auf das Festhalten möglicher nicht identifizierter Vergleichsstellen bedeutet dies, dass die Abschnitte B, C und D zusammengefasst werden können: „Passagen mit vermuteten aber nicht identifizierten Vergleichsstellen (SŚP II 3-11)“.

Da für Abschnitt A festgehalten wurde, dass es sich um ein nicht identifiziertes Zitat handeln könnte, ist nicht auszuschließen, dass der gesamte Pūrvapakṣa eine einzige nicht identifizierte Vergleichsstelle (auszugsweise) widerspiegelt und es sich bei den oben festgehalten nicht identifizierten Vergleichsstellen um verschiedene Abschnitte eines einzigen Werkes handeln könnte, dessen sich Vidyānandin hier in der Darstellung der Erlösungslehre des Vaiśeṣika möglicherweise bedient hat: „Passagen mit vermuteten aber nicht identifizierten Vergleichsstellen α ? (SŚP II 2-11)“.

Diese Hypothesen zur Komposition des Pūrvapakṣa stellen sich im Überblick somit wie folgt dar:



2. Die Komposition des ersten Teils der Widerlegung (*uttarapakṣa*)

In der vorliegenden Arbeit wird nur der erste Teil des Uttarapakṣa behandelt. Die durchgeführte Einteilung des Textes folgt inhaltlichen Kriterien und gliedert ihn gemäß den einzelnen Schritten in der Argumentation (s. die inhaltliche Gliederung der Textauszüge pp. 109ff.). Diese Argumentationsabschnitte werden unten nach dem Typ der für einzelne Passagen identifizierten Vergleichsstellen zunächst in fünf Gruppen zusammengefasst, die unterschiedliche Kompositionsbereiche und damit unterschiedliche Anliegen Vidyānandins im Rahmen dieser auch in anderen Digambara-Werken teilweise wortwörtlich so geführten Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika widerspiegeln. Abschlie-

ßend wird die Hypothese formuliert, dass sich Vidyānandin im ersten Teil der Widerlegung des Begriffs *samavāya* auf eine bislang von mir nicht identifizierte Vergleichsstelle bezogen haben könnte.

2.1. Vidyānandins Konzept für die Widerlegung des Vaiśeṣika im Kontext wörtlicher Übereinstimmungen der Diskussion mit der in anderen Digambara-Werken

2.1.1. Abschnitte ohne markante wörtliche Übereinstimmung

Unter diesen Abschnitten werden jene in der vorliegenden Arbeit fortlaufend durchgezählten Argumentationsschritte im zweiten Textauszug verstanden, für die bisher keine Vergleichsstellen identifiziert werden konnten, mit denen sie wörtlich übereinstimmen („=“, „~“ oder „#“). Damit ist nicht gemeint, dass für diese Passagen keinerlei inhaltliche oder terminologische Parallelen („/“) in anderen Werken aufgefunden werden konnten, sondern dass der spezifische Wortlaut dieser Passagen bisher nur in der SŚP festgemacht werden konnte und nicht – auch nicht in abgewandelter Form – in anderen zum Vergleich konsultierten Werken.

Die Hervorhebung dieser Passagen erfolgt, weil angenommen wird, dass – vorbehaltlich der Identifikation weiterer Vergleichsstellen – mit ihnen die für die SŚP spezifischen Konturen der Argumentation erfasst werden können und in ihnen (gemeinsam mit den als Ci etc. zu bewertenden Passagen) das besondere Profil der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika in der SŚP zur Erscheinung kommt, und zwar sowohl gegenüber anderen Werken überhaupt als auch insbesondere gegenüber denjenigen Abschnitten des zweiten Auszugs aus der SŚP, für die Übereinstimmungen mit anderen Werken identifiziert werden konnten und die dementsprechend als Repräsentanten von nicht nur in der SŚP geführten Diskursen zu gelten haben: sei dies die Auseinandersetzung mit Fragen, die Vidyānandin auch in anderen Werken beschäftigten, mit Fragen, die auch andere Digambaras aufgriffen, oder mit Fragen, die auch Vertreter anderer philosophischer Systeme an das Vaiśeṣika richteten oder von Vertretern des Vaiśeṣika selbst thematisiert wurden.

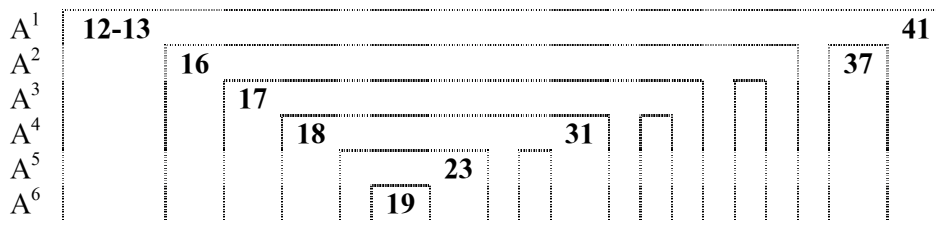
Die folgenden Argumentationsabschnitte des ersten Teils des Uttarapakṣa (SŚP II 12-41) erfüllen gegenwärtig das Kriterium, dass für sie keine markanten wörtlichen Übereinstimmungen mit Passagen anderer Werke identifiziert werden konnten (A), und sind damit gegenüber anderen Abschnitten hervorzuheben, deren Textmaterial – entweder zur Gänze oder nur zu einem kleinen Teil – auch in anderen Werken aufgefunden werden konnte (B):

A	12-13		16-19		23		31		37		41
B		14-15		20-22		24-30		32-36		38-40	

Dieser Befund fördert die Ecksteine der Argumentation zutage und zwar alle bis auf einen, nämlich die Einführung des *samavāya*-Begriffes in ŚŚP II 14 (s. dazu unten).

Die im obigen Sinne für die Diskussion in der ŚŚP derzeit als charakteristisch zu bewertenden Passagen (A) können inhaltlich in solche gegliedert werden, die die Widerlegung des Vaiśeṣika im Allgemeinen und die Dekonstruktion des *samavāya* samt den sich daraus ergebenden Konsequenzen für das Weltbild des Vaiśeṣika im Besonderen betreffen: In ŚŚP II 12 wird die Hauptthese gegen das Vaiśeṣika formuliert, in ŚŚP II 13 deren Begründung und in ŚŚP II 41 das sich aus der vorhergehenden Diskussion ergebende Fazit. In ŚŚP II 16-18 werden die anschließend geprüften Alternativen für die Bestimmung des *samavāya* formuliert; in ŚŚP II 19 erfolgt die Prüfung der ersten Alternative. ŚŚP II 23 und 31 sind Fugenelemente, in denen die Untersuchung der unmittelbar zuvor geprüften Alternative abgeschlossen wird. ŚŚP II 37 ist ebenfalls als Fugenelement zu verstehen: Diese Passage leitet die Untersuchung der sich aus dem Fehlen des *samavāya* ergebenden Konsequenzen für das Weltbild des Vaiśeṣika ein.

Vom strukturellen Aufbau der Argumentation her gesehen liegen diese Abschnitte auf den folgenden Argumentationsebenen:



A¹) Nachweis, dass die Lehre des Vaiśeṣika im Widerspruch zur Wahrnehmung steht. ŚŚP 12 und 41 markieren Beginn und Ende der Diskussion.

A²) Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz und Konsequenzen für das Weltbild des Vaiśeṣika. In ŚŚP II 16 werden zwei mögliche Hauptalternativen (*āśrita* und *anāśrita*) für die Bestimmung der Inhärenz formuliert (s. Tafel p. 201). ŚŚP II 37 leitet die Diskussion der sich aus dem Fehlen des *samavāya* ergebenden Folgen ein.

A³) Prüfung der beiden in ŚŚP II 16 formulierten Hauptalternativen. In ŚŚP II 17 werden für die erste Hauptalternative (*āśrita*) zwei Subalternativen (*paramārthataḥ* und *upacārāt*) formuliert.

A⁴) Prüfung der beiden der ersten Hauptalternative untergeordneten Subalternativen. ŚŚP II 18 und 31 markieren Beginn und Ende in der Prüfung der ersten Subalternative (*paramārthataḥ*).

A⁵) Prüfung zweier Alternativen (*sambandhāntara* und *svataḥsambandha*) für die erste der ersten Hauptalternative (*āśrita*) untergeordneten Subalternative (*paramārthataḥ*).

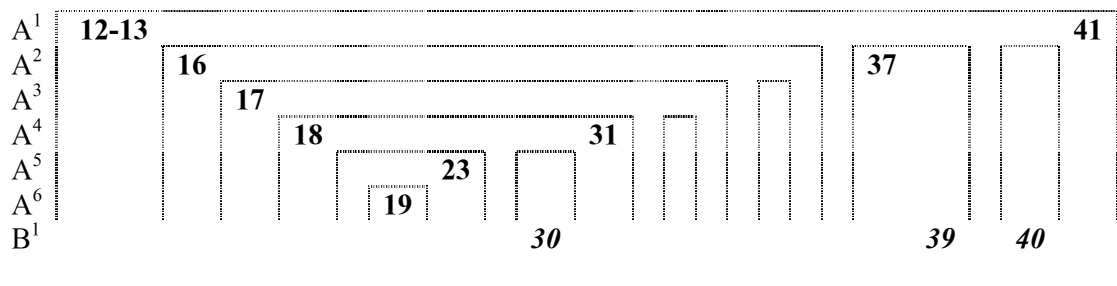
SŚP II 23 markiert das Ende der Prüfung der ersten dieser Sub-Subalternativen (*sambandhāntara*).

A⁶) Prüfung von vier der ersten Sub-Subalternative (*sambandhāntara*) untergeordneten Alternativen. In SŚP II 19 erfolgt die Prüfung der ersten dieser Alternativen.

Vor diesem Hintergrund sind die Abschnitte, für die keine markanten wörtlichen Übereinstimmungen mit anderen Werken identifiziert wurden, als Abschnitte zu bewerten, in denen das der Komposition des gesamten betrachteten Abschnitts zugrunde liegende Konzept zum Ausdruck kommt. Wie sind die anderen Abschnitte in diesen Rahmen einzuordnen?

2.1.2. Abschnitte mit Zitaten aus dem *Yuktyanuśāsana*

Samantabhadra ist die einzige Autorität, die Vidyānandin in der untersuchten Diskussion namentlich nennt (*svāmisamantabhadrapāda*), unmittelbar vor dem Vollzitat der Strophe YA 7. Abgesehen von diesem Abschnitt SŚP II 40 gibt es mit II 30 und 39 zwei weitere Abschnitte, in denen Kurzzitate dieser Strophe zu stehen kommen (B¹):

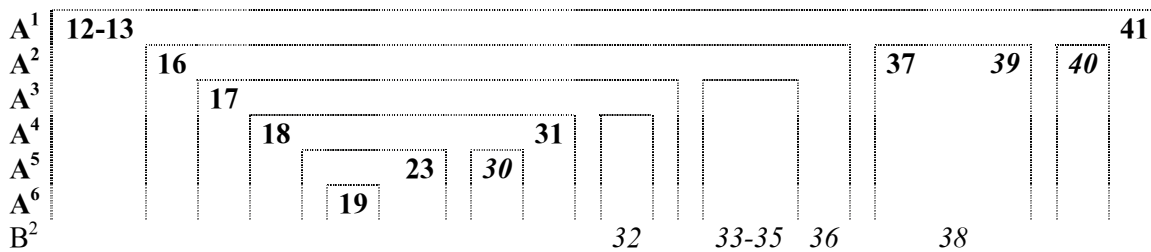


Das gemeinsame Charakteristikum dieser drei Abschnitte aus kompositionsanalytischer Sicht ist, dass nur die Bezugnahmen auf YA 7 identifiziert werden konnten, keine sonstigen wörtlichen Übereinstimmungen mit anderen Werken, und dass sie jeweils am Ende einer vorangehenden Diskussion stehen. In SŚP II 40 wird unmittelbar vor dem Fazit in II 41 mit dem Vollzitat von YA 7 die Inspirationsquelle für die gesamte Diskussion angegeben (s. oben p. 56) und damit die Argumentation auf der Ebene A² abgeschlossen. In SŚP II 39 hingegen wird mit einem Kurzverweis auf YA 7 die Diskussion der sich aus dem Fehlen des *samavāya* ergebenden Konsequenzen abgeschlossen. In SŚP II 30 wiederum wird mit einem Kurzverweis auf YA 7 die Diskussion der „*svataḥsambandha*-Alternative“ und damit die Argumentation auf Ebene A⁵ abgeschlossen. SŚP II 30 hat aus inhaltlicher Sicht sehr hohe Relevanz, weil dies der einzige Abschnitt ist, in der kurz eine jinistische Lösung für das im Vaiśeṣika mit dem Begriff des *samavāya* beantwortete philosophische Problem andiskutiert wird (s. oben p. 85).

Abschnitte, für die wortwörtliche Übereinstimmungen lediglich mit YA 7 aufgefunden werden konnten, stehen dem Denken Vidyānandins sehr nahe und sind gemeinsam mit den oben beschriebenen zu den Abschnitten zu zählen, in denen das spezifische Anliegen, das Vidyānandin bei der Komposition von SŚP II 12-41 verfolgt hat, zum Ausdruck kommt und hier (in SŚP 30, 39 und 40) mit einem Verweis auf eine Digambara-Autorität untermauert wird.

2.1.3. Von wörtlichen Übereinstimmungen mit der *Āptaparīkṣāṭīkā* dominierte Abschnitte

Abschnitte des zweiten Textauszuges, in denen wörtliche Übereinstimmungen mit Passagen der *ĀPT* festgestellt wurden (B²), einem anderen Werk Vidyānandins, stehen seinem Denken naturgemäß auch sehr nahe:



Diese Abschnitte sind dadurch charakterisiert, dass ein großer Teil ihres Wortlautes einen sehr hohen Grad wörtlicher Entsprechung mit Passagen der *ĀPT* aufweist (ausgenommen Abschnitt II 36). Bei den Übereinstimmungen handelt es sich um große Blöcke, die Vidyānandin von einem Werk ins andere übernommen hat. Die Übereinstimmungen in SŚP II 32, 33 und 34-36 sind wortwörtliche (Relationstyp: „=“, Textbausteinklasse: „P“) oder weitgehend wörtliche Übereinstimmungen („~“ bzw. „Pv“). In SŚP II 38 ist eine Umarbeitung festzustellen („#“ bzw. „Pr“).

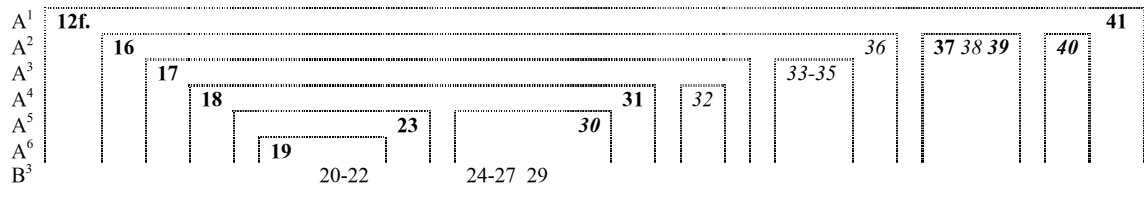
In II 38 werden die ewigen Substanzen Schritt für Schritt dekonstruiert (s. Tafel p. 273). Der Befund der derzeit zusammengetragenen Vergleichsstellen legt nahe, dass es sich hierbei um eine für Vidyānandin spezifische, von ihm konzipierte systematische Entfaltung eines von Samantabhadra inspirierten Arguments gegen das Vaiśeṣika handelt.

Mit den fast zur Gänze wortwörtlich mit Passagen in der *ĀPT* übereinstimmenden Abschnitten II 32-36 werden zentrale Argumentationsschritte abgedeckt: Es werden die Argumentationen der Ebenen A⁴ (II 32) und A³ (II 35) sowie die Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs überhaupt (II 36) abgeschlossen. Die Ausformulierung dieser Gedankengänge war für Vidyānandin offenbar zufriedenstellend; er hat sie weitgehend wortwörtlich aus der SŚP in die *ĀPT* oder von dieser in jene übertragen.

Ich schlage vor, den Wortlaut dieser übereinstimmenden Passagen als aus Vidyānandin's eigener Feder stammend zu verstehen: Die in diesen Abschnitten widerlegten Bestimmungen der Inhärenz lassen sich in Form von inhaltlichen Parallelen zwar auch in anderen Werken ausmachen; im Nyāya-Vaiśeṣika scheinen diese Bestimmungen nur einzeln und jeweils nur von einem Autor vertreten worden zu sein (für die im Abschnitt II 32 widerlegte Bestimmung konnte ich bisher nur Anklage in der Vyomavatī finden; die in den Abschnitten II 33-35 widerlegte Bestimmung wird nur von Uddyotakara vertreten). Diese Bestimmungen der Inhärenz dürften daher auch wenig Beachtung bei den Gegnern gefunden haben, womit (wenn überhaupt) nur wenig Werke zur Verfügung gestanden sein dürften, aus denen Vidyānandin bei der Komposition der Abschnitte II 32-36 geschöpft haben könnte.

2.1.4. Von wörtlichen Übereinstimmungen mit Werken Prabhācandras dominierte Abschnitte

Abschnitte, die zum großen Teil entweder wortwörtlich („=“) oder weitgehend wortwörtlich („~“) mit Prabhācandras Prameyakamalamārtaṇḍa und/oder Nyāyakumudacandra übereinstimmen (B³), fallen aus inhaltlicher Sicht in weniger signifikante Kompositionsbereiche. Beide sind auf den untersten Argumentationsebenen A⁵ und A⁶ anzusetzen:



In diesen beiden Kompositionsbereichen werden einerseits teilweise bereits im Padārthadharmasaṅgraha widerlegte Denkansätze für die Bestimmung der Inhärenz aufgegriffen, fortgesponnen und erweitert (II 19-22) und andererseits die im PDhS vertretene Bestimmung der Inhärenz widerlegt (II 24-30). Diese Abschnitte spiegeln einen über Jahrhunderte reichenden Diskurs wider, den Vidyānandin in SŚP II 30 vom Standpunkt der jainistischen Philosophie aus um eine weitere Facette ergänzt. Er hat möglicherweise auch in dem einen oder anderen, diesen Kompositionsbereichen zugehörigen Abschnitt Implikationen, die sich aus den ontologischen bzw. epistemologischen Voraussetzungen des Nyāya-Vaiśeṣika ergeben, als dem Begriff des *samavāya* widersprechend oder ihn überflüssig machend entlarvt (s. II 22 bzw. 28), sowie den Argumenten, die in diese Kompositionsabschnitte reichen, vielleicht ihren Wortlaut gegeben. Doch im Gegensatz zu den Abschnitten der vorherigen drei Gruppen, von denen man annehmen kann, dass wir mit

ihnen viele persönliche Züge des Denkens Vidyānandin vor Augen haben, handelt es sich bei den Gedankengängen der auch in Prabhācandras Werken überlieferten Passagen mit Sicherheit nicht um ein originär Vidyānandin zuzuschreibendes Gedankengut: Hier wurde von ihm Material gegen den *samavāya* zusammengetragen, das auch in den Werken anderer philosophischer Traditionen – und insbesondere in den Werken des Nyāya-Vaiśeṣika selbst – dem Wortlaut nach zu fassen ist.

Welcher Quellen sich Vidyānandin bei der Sammlung dieses Materials bedient hat, ist unklar; er mag zum Teil unmittelbar auf die im PDhS anzutreffenden Formulierungen im Zusammenhang mit der *samavāya*-Definition zurückgegriffen haben, zum Teil den Wortlaut einzelner Argumente des PDhS gemeinsam mit einzelnen Gegenargumenten aus den Werken anderer Gegner des Nyāya-Vaiśeṣika entnommen haben oder auch eine bereits vorliegende umfassende Darstellung von Argumenten und Gegenargumenten hier auszugsweise oder zur Gänze wiedergegeben oder bearbeitet haben.

Im Hinblick auf die Bewertung des Parallelmaterials in Prabhācandras Werken ist festzustellen, dass Prabhācandra, wenn er die Argumentation aus der SŚP übernommen haben sollte, diese nicht in einem Block, sondern Stück für Stück aufgegriffen und neu angeordnet hätte: In seiner Widerlegung des *samavāya*-Begriffs folgt Prabhācandra weder im PKM noch im NKC der Anordnung der Argumente in der SŚP (s. meine Erläuterung zu II 23 und die Vergleichsstellenübersicht p. 309). In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass in der Besprechung der „*upacārat*-Alternative“ (s. SŚP II 32) keine wortwörtlichen Übereinstimmungen mit PKM und NKC festgestellt werden konnten, sondern nur inhaltliche Parallelen. Wenn Prabhācandra in seiner Widerlegung der in SŚP II 18-31 besprochenen „*paramārthataḥ*-Alternative“ bequem einige Argumente aus der SŚP wörtlich übernommen haben sollte, warum hat er das nicht auch bei der unmittelbar folgenden Alternative getan? Weil es sich dabei um ein Spezialinteresse Vidyānandin handelte, auf das näher einzugehen sich nicht verlohnte, oder weil Prabhācandra die SŚP gar nicht vorliegen hatte und er, wie auch Vidyānandin, in den Kompositionsbereichen SŚP II 19-22 und 24-29 auf ein weiteres Werk zurückgriff? Ein Fortschritt in der Beantwortung dieser Fragen kann möglicherweise durch eine noch ausstehende gründliche Analyse der Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs in Prabhācandras Werken erzielt werden.

Eine Gegenüberstellung dreier in SŚP und PKM/NKC übereinstimmender Passagen findet sich oben p. 126. – Unabhängig von der Klärung des Zitierverlaufes der in SŚP und PKM/NKC übereinstimmenden Passagen kann jedenfalls vermerkt werden, dass wir in diesen Abschnitten der SŚP Ausformulierungen von Argumentationslinien gegen den Begriff des *samavāya* vorliegen haben, die sowohl für Vidyānandin als auch Prabhācandra, also zwei Digambaras, überzeugend waren.

2.1.5. Keiner der obigen Gruppen angehörige Abschnitte

Zwei Argumentationsabschnitte fallen nicht in die oben unter den Gesichtspunkt der wörtlichen Übereinstimmung mit Vergleichsstellen erstellten Gruppen, anhand derer die Zugehörigkeit der Argumentation in diesem Teil der SŚP zu in anderen Digambara-Werken geführten Diskursen sehr deutlich gezeigt werden kann.

Der erste dieser Abschnitte, SŚP II 28, fällt in die hier nicht näher untersuchbare große Gruppe der Bezugnahmen auf den PDhS (s. Vergleichsstellenübersicht unten p. 309) und gehört zur Argumentationsebene A⁵ (siehe die zusammenfassende Übersicht über die hier untersuchten Gruppen unten p. 143). Das in SŚP II 28 vorgebrachte Argument konnte im Gegensatz zu den meisten anderen dieser Argumentationsebene zugehörigen Argumenten dem Wortlaut nach zunächst nicht bei Prabhācandra aufgefunden werden. Dadurch bestätigt sich die obige Annahme, dass Prabhācandra bei der Übernahme von Argumenten aus der SŚP er dies nicht mechanisch, sondern seiner eigenen Konzeption der Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs folgend getan hätte. Sollten sich beide Autoren auf ein drittes Werk bezogen haben, wäre es möglich, dass es sich bei dem in SŚP II 28 vorgebrachten Argument um eine Vidyānandin zuzuschreibende Fortführung des dortigen Gedankenganges handelt.

Der zweite nicht den obigen Gruppen zuzuordnende Abschnitt SŚP II 14-15 stellt den Kompositionsbereich dar, in dem der Begriff des *samavāya* eingeführt wird, und ist dementsprechend auf der Argumentationsebene A² anzusiedeln. Da es sich hierbei um einen zentralen Argumentationsschritt handelt, wird unten im Anschluss an die Betrachtung der kleinen Abschnittsgruppe, der der Abschnitt II 14-15 angehört, nämlich die Gruppe mit Bezugnahme auf buddhistisches Material, eine Hypothese über die mögliche Bezugnahme auf ein in einem buddhistischen Milieu zuzuordnendes Werk im ersten Teil der Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs formuliert.

2.2. Nicht identifizierte Vergleichsstellen als zusätzliche Inspirationsquellen?

Die aus vier Schritten bestehende Argumentationsebene A² kann unter dem Gesichtspunkt der wörtlichen Übereinstimmung mit identifizierten Vergleichsstellen in drei Bereiche unterteilt werden:

- Bereich a), für den bislang lediglich zwei Vergleichsstellen vom Typ der wörtlichen Übereinstimmung identifiziert werden konnten (SŚP II 14-15),
- Bereich b), für den sehr viele wörtliche Übereinstimmungen, u.a. mit den beiden Hauptwerken Prabhācandras, identifiziert wurden (SŚP II 20-29), und
- Bereich c), für den der Einfluss Samantabhadras und eine Reihe von wörtlichen Übereinstimmungen mit der Āptaparīkṣā festgemacht werden konnten (SŚP 30-40).

2.2.1. Bezugnahme auf buddhistisches Material

Die Bereiche a) und b) sind unter dem Gesichtspunkt der identifizierten Vergleichsstellen dadurch verbunden, dass in ihnen insgesamt drei Bezugnahmen auf in Werken der logisch-erkenntnistheoretischen Tradition des Buddhismus verortbares Gedankengut erfolgt.

1.) ... *nāvayavyādipratyakṣasya sarvatra bhrāntatvaprasaṅgāt* ^b*timirāśubhramaṇanauyānasankṣobhādyaḥhitavibhramasya* ^b*dhāvadvhādidarśanavad (?) asadākāraviśiṣṭārthagrahaṇāt.* (SŚP II 14)

SŚP II 14^b stimmt weitgehend wortwörtlich mit Nyāyabindu 1.6 überein, dem *locus classicus* für die kausale Bestimmung irrtümlicher Wahrnehmungen gemäß der buddhistischen Erkenntnistheorie. Diese Vergleichsstelle ist letztlich als Zitat aus diesem Werk zu verstehen: sei es, dass Vidyānandin bei der Komposition dieses Textstückes der SŚP direkt aus diesem Werk geschöpft hat oder auch nur auf eine auf dieses Werk zurückzuführende, allgemein bekannte Bestimmung verweisen wollte, sei es, dass diese Passage, eingebettet in ein Textstück aus einem weiteren Werk, in die SŚP aufgenommen wurde.

Im Zusammenhang mit den beiden anderen identifizierten Bezugnahmen auf buddhistische Werke in der Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs ist bemerkenswert, wie die Bestimmung aus dem NB hier verwendet wird: Sie stellt einen integrativen Bestandteil des allerersten gegen den *samavāya* vorgebrachten Arguments dar und ist daher im Hinblick auf ihre Beurteilung vonseiten des Autors der SŚP als eine affirmative Bezugnahme zu bewerten: „SŚP II 14^b ~ (+ <Ce'e>? Ce'e?) NB 1.6“.

2.) SŚP II 15^b: In diesem Zusammenhang ist für die oben (p. 126) bereits besprochene, als Referat aus Dharmakīrtis Vādanyāya zu bewertende Vergleichsstelle hervorzuheben, dass sich mit der in der SŚP feststellbaren Veränderung des Wortlauts auch unterschiedliche ontologische Implikationen ergeben, d.h. dass Vidyānandin bei der Bezugnahme auf diese Passage aus dem VN sehr genau darauf geachtet hat, inwieweit er die Dekonstruktion des Begriffs des *avayavin* vonseiten Dharmakīrtis für seine Dekonstruktion des Begriffs des *samavāya* einsetzen kann und wo er sich im Hinblick auf die von ihm selbst vertretene Ontologie von ihr abzugrenzen hat. Die Beurteilung des in der Vergleichsstelle ausgedrückten Gedankens durch den ihn aufgreifenden Autor Vidyānandin ist daher eine ambivalente: „SŚP II 15b # (±Re? <Re>?) VN 8,8f.“

Die dritte identifizierte Bezugnahme auf buddhistische Lehrinhalte fällt in den oben differenzierten Bereich b):

3.) ... *‘pratyakṣeṇa pratīte ’rthe yadi paryanuyujyate | svabhāvair uttaram vācyam drṣṭe kā’nupapannatā* ||^c *iti vacanāt.* (SŚP II 25)

Die Strophe wird wortwörtlich auch in Vidyānandins Aṣṭasahasrī und mit losen wörtlichen Übereinstimmungen in Prajñākaraguptas Pramāṇavārttikabhāṣya und im sich auf

dieses beziehenden Nyāyabhūṣaṇa überliefert. Es ist unklar, ob sich Vidyānandin mit dem in der SŚP und der AS identischen *śloka* auf die Vergleichsstelle im PVBh bezieht und dieser lediglich einen anderen Wortlaut gegeben hat, oder ob der *śloka* aus einem anderen Werk (eingebettet in eine umfangreichere Passage?) in die SŚP übernommen wurde. Bemerkenswert ist, dass in der SŚP erneut ein auf einen buddhistischen Kontext zurückführbarer Lehrinhalt positiv aufgegriffen wird: „SŚP II 25^c = (P) AS_V 487,12f.; # (+) PVBh 35,9; (Rp) NBhū 471,4f.“

2.2.2. Hypothesen zum Hergang der Komposition von SŚP II 14-29

Welche Hypothesen lassen sich aus diesem Umgang mit buddhistischem Material im Hinblick auf den Hergang der Komposition der *samavāya*-Diskussion in der SŚP aufstellen? Es ist zum einen ganz und gar nicht ausgeschlossen, dass Vidyānandin aufgrund seiner sowohl in der SŚP als auch in seinen anderen Werken bezeugten großen Belesenheit und detaillierten Kenntnis der Lehrinhalte anderer philosophischer Tradition die Kombination dieses Materials selbständig vorgenommen hat und die auf buddhistische Werke zurückführbaren Argumente assoziativ in die von ihm entwickelte Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs eingeflochten hat. Zum anderen handelt es sich bei ihm nicht um einen Denker, der bei jeder Gelegenheit das Rad neu erfindet, sondern der durchaus auch auf anderenorts entwickelte Argumentationsschritte zurückgreift, was erstens für der scholastischen Periode (Indiens und Europas) angehörige Denker prinzipiell angenommen werden kann und zweitens in den in dieser Arbeit behandelten Textauszügen am deutlichsten durch die Übereinstimmungen der SŚP mit Vidyānandins eigener Āptaparīkṣāṭīkā bezeugt ist: entweder hat Vidyānandin in SŚP II 32-36 und 38 die Argumentationsschritte aus der ĀPT übernommen/neugeordnet oder er hat in den entsprechenden Passagen der ĀPT die Argumentationsschritte aus der SŚP übernommen/neugeordnet.

Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass Vidyānandin auch zu Beginn der Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs auf Argumentationsschritte zurückgreift, die ihm in einem anderen Werk vorgelegen sind. Ein Indiz dafür sind die auf der Argumentationsebene A⁶ geprüften Alternativen, die zum Teil bereits im Padārthadharmasaṅgraha genannt werden, in einer gegenüber der Darstellung im PDhS erweiterten Fassung auch bei anderen Autoren des Nyāya-Vaiśeṣika aufscheinen und allesamt auch in den Werken Prabhācandras geprüft werden. Prabhācandra könnte diese Alternativen zwar unter Neuordnung der Argumentationsstruktur aus der SŚP entnommen haben, aber die Feststellung, dass die SŚP in der Positionierung der Alternativen auf der Argumentationsebene A⁶ von anderen Werken abhängig ist, bleibt von einem solchen möglichen Hergang des Zitiervlaufes unberührt.

Vor diesem Hintergrund kann die oben dargestellte Bezugnahme auf buddhistisches Material in der SŚP als Indiz dafür verstanden werden, dass Vidyānandin sich schon zu

Beginn der Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs an einem weiteren, dem buddhistischen Milieu zuzuordnenden Werk orientiert haben könnte, einem Werk, das er sicher nicht nur einfach „abgeschrieben“ hat, wie SŚP II 15^b bezeugt, sondern das er als – teilweise vielleicht auch wörtlich übernommene (SŚP II 14^b) – Inspirationsquelle verwendet hat, um die Dekonstruktion des *samavāya*-Begriffs zu entfalten (SŚP II 14-15).

Als Beginn des Abschnitts der SŚP, in dem diese hypothetische Inspirationsquelle reflektiert werden könnte, ist SŚP II 14 anzusetzen, diejenige Passage, in der im Rahmen der Kompositionsanalyse zum ersten Mal im Argumentationsverlauf eine Bezugnahme auf buddhistisches Material identifiziert werden konnte und in der der Begriff des *samavāya* eingeführt wird. Als Ende dieses Abschnitts ist spätestens SŚP II 29 anzusetzen, vor SŚP II 30, wo ein spezifisch jainistisches, von Samantabhadra inspiriertes Argument gegen den *samavāya*-Begriff vorgebracht und mit diesem die Prüfung der ersten auf den *samavāya* bezogenen Alternative abgeschlossen wird. In diesem Abschnitt, SŚP II 14-29, kommen keine spezifisch jainistischen Philosopheme zur Sprache und für ihn konnten die meisten Vergleichsstellen identifiziert werden. Es ist daher sowohl aus kompositionsanalytischer als auch aus inhaltlicher Sicht möglich, anzunehmen, dass Vidyānandin im Kompositionsbereich SŚP II 14-29 Argumentationsschritte gegen den *samavāya* aufgreift, die er in einem dem buddhistischen Milieu zuzuordnenden Werk vorgefunden hat: „Passagen mit vermuteten aber nicht identifizierten Vergleichsstellen β? (SŚP II 14-29)“.

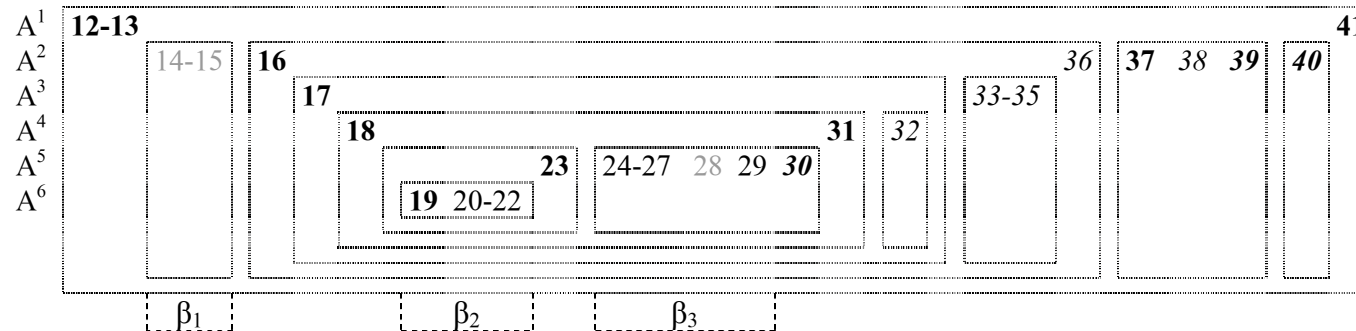
Als Abschnitte, in denen dieses Material im Einzelnen im Sinne von nicht identifizierten Vergleichsstellen widergespiegelt werden könnte, kommen die folgenden infrage: Einführung des *samavāya*-Begriffes, „β₁? (SŚP II 14-15)“, Diskussion der bereits im PDhS teilweise angesprochenen Alternativen, „β₂? (SŚP II 19-22)“ und Diskussion des im PDhS vertretenen *samavāya*-Begriffes, exklusive des von Samantabhadra inspirierten Arguments, „β₃? (SŚP II 24-29)“.

2.3. Zusammenfassung

Vidyānandin geht es im ersten Teil des Uttarapakṣa zum Vaiśeṣika (SŚP II) um den Nachweis, dass das Vaiśeṣika eine philosophische Position darstellt, in der eine absolute Differenz zwischen dem Einzelding und den es bestimmenden Faktoren angesetzt wird und die damit im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem steht, d.h. zu der durch Sinneswahrnehmung vermittelten Erkenntnis, dass das Einzelding und seine Faktoren eine untrennbare Einheit darstellen (A¹). In diesem Zusammenhang untersucht Vidyānandin den Begriff der Inhärenz, d.h. das im Vaiśeṣika zur Überbrückung der Differenz zwischen dem Einzelding und den es bestimmenden Faktoren angesetzte Prinzip, welches die von der Sinneswahrnehmung vermittelte Einheit des Dinges mit seinen Faktoren ermöglichen soll (A²). Unter dem Gesichtspunkt der identifizierten Vergleichsstellen ist die Untersuchung der Inhärenz in zwei Abschnitte zu gliedern: Im ersten Abschnitt (II 14-

15) werden zwei Argumente vorgebracht, die sich auf Dharmakīrti zurückführbaren Gedankengutes bedienen. Die Argumente dieses Abschnitts, die zur Untermauerung des auf der Argumentationsebene A¹ ausgeführten zentralen Anliegens genügen würden, werden durch einen Argumentationsabschnitt ergänzt (II 16-40), in dem eine bereits bei Samantabhadra fassbare Argumentationslinie aufgegriffen, präzisiert und ausgearbeitet wird. In diesem Abschnitt sind die Argumentationsschritte II 16-18 – für die bisher keine Vergleichsstellen mit wörtlicher Übereinstimmung identifiziert werden konnten und die daher zunächst als spezifische Leistung Vidyānandins in diesem Diskurs bewertet wurden – besonders hervorzuheben: In diesen Abschnitten wird der Argumentationsrahmen für die anschließende Prüfung alternativer Bestimmungen der Inhärenz abgesteckt. Die meisten der in der Prüfung der einzelnen Bestimmungen der Inhärenz verwendeten Argumente konnten mit sehr weit gehenden wörtlichen Übereinstimmungen in anderen Werken aufgefunden werden. Vidyānandin dürfte die Argumente gegen die bereits teilweise im Padārthadharmasaṅgraha zurückgewiesenen Denkansätze (II 19-22) sowie gegen die im PDhS vertretene Bestimmung der Inhärenz (II 24-29 [30]) zum Teil (einem) anderen Werk(en) entnommen haben, möglicherweise jenem/n, dem/denen er auch Denkanstöße zu den in II 14-15 formulierten Argumenten verdankt. Demgegenüber dürften die Argumente, die er auch in der Āptaparīkṣāṭīkā mit nur wenigen Abweichungen wortwörtlich gegen zwei nur selten bezogene Positionen in der Bestimmung der Inhärenz vorbringt (II 32 und II 33-35), sowie die Diskussion der sich aus dem Fehlen der Inhärenz ergebenden Folgen (II 37-39) nicht nur dem Arrangement, sondern auch dem Wortlaut nach zur Gänze seine eigene Schöpfung sein.

Tafel 3: Kompositionsabschnitte im ersten Teil der Widerlegung (*uttarapakṣa*) des Vaiśeṣika in der *Satyaśāsanaparīkṣā* (SŚP II 12-41)



Argumentationsebenen:

- A¹) Nachweis, dass die Lehre des Vaiśeṣika im Widerspruch zu Wahrgenommenem steht
- A²) Allgemeine Widerlegung (14-15) und Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz (16-36), Folgen für das Weltbild des Vaiśeṣika (37-39) und Verweis auf Samantabhadra als Autorität (40)
- A³) Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz: Prüfung der Alternativen „*āśrita*“ (17-32) und „*anāśrita*“ (33-35)
- A⁴) Prüfung der für „*āśrita*“ in Frage kommenden Alternativen „*paramārthataḥ*“ (18-31) und „*upacārāt*“ (32)
- A⁵) Prüfung der für „*paramārthataḥ*“ in Frage kommenden Alternativen „*sambandhāntara*“ (19-23) und „*svataḥsambandha*“ (24-30)
- A⁶) Prüfung vierer Alternativen für „*sambandhāntara*“ (19-22)

Zugehörigkeit der Argumentationsschritte zu Vergleichsstellengruppen bzw. der sie zum Ausdruck bringenden Textbausteine

- n** wörtlich bisher nur in der SŚP anzutreffende Passagen
- n** Zitate aus dem *Yuktyanuśāsana*
- n** von wörtlichen Übereinstimmungen mit Passagen der *Āptaparīkṣāṭīkā* dominiert
- n** von wörtlichen Übereinstimmungen mit Passagen in Prabhācandras Werken dominiert
- n** keiner der obigen Gruppen angehörig

β₁-₃ Abschnitte, die möglicherweise Passagen in einem nicht identifizierten Werk verpflichtet sind

Teil III

TEXTAUSZÜGE AUS DER SATYAŚĀSANAPARĪKṢĀ
MIT ANNOTierter ÜBERSETZUNG

Vorbemerkung zur Darstellung der Textauszüge

Veränderungen des Sanskrittextes gegenüber der Edition

Der Sanskrittext der bearbeiteten beiden Textauszüge basiert im Wesentlichen auf der Edition von Gokulchandra Jain (s. p. 97 oben). Die im Zuge der Arbeit geboten erschienenen Veränderungen des Textes betreffen die Gliederung des Argumentationsverlaufes (1), die Strukturierung einzelner syntaktischer Einheiten (2), sowie die euphonische Verbindung (3) und die Lesart einzelner Worte (4).

1) Jain hat den Text nach Paragraphen gegliedert, die zwar einen ersten Überblick über den Argumentationsverlauf verschaffen, die ich aber zugunsten einer neuen Abschnittsgliederung aufgegeben habe, weil Jain in vielen Fällen einerseits zusammenhängende Gedanken durch Paragraphen trennt, andererseits markante Einschnitte in der Argumentation in einem Paragraphen versammelt.¹⁷¹

2) Zur Kenntlichmachung der Abschnitte einzelner syntaktischer Einheiten eines Satzes stehen in der Edition der SŚP einerseits Satzzeichen wie einfache und doppelte Anführungszeichen, Komma und Semikolon, andererseits wird dafür auch der *daṇḍa* – meistens zur Absetzung von Begründungsketten mit Ablativkonstruktionen (o.ä.) vom Hauptsatz – verwendet.¹⁷² Diese Gliederungszeichen im Satz wurden nicht übernommen; die syntaktische Struktur des Sanskrittextes wird in der unmittelbar anschließenden Übersetzung

¹⁷¹ Ein Beispiel ist SŚP 37,25-38,6, wo im Anschluss an die Zurückweisung der Alternative, dass die Inhärenz tatsächlich auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert, die Alternative untersucht wird, ob von einem Basieren im metaphorischen Sinne die Rede sein könnte: Der Herausgeber gliedert den Text in zwei Paragraphen, wobei §19 sowohl den Abschluss der vorangehenden 1½ seitigen Diskussion als auch die Einleitung der §20 folgenden Erörterung zusammenstehen lässt. Siehe SŚP II 31f. unten p. 231.

¹⁷² Vgl. SŚP 36,10f.: *na hi tāvat tayoh samavāyah; sambandhaḥ samavāyasyaika-tvāt | samavāyasya samavāyāntareṇa vṛttau tasyāpi tadantareṇaiva vṛttir ity anavasthānipātāt* | (s. SŚP II 19 unten p. 203).

deutlich. Zur Abtrennung von Prosasätzen wird in der Transkription Punkt und Doppelpunkt verwendet, zur Kennzeichnung metrischer Einheiten der *daṇḍa*. Anführungszeichen stehen nur dann bei längeren und mehrsätzigen *iti*-Phrasen, wenn diese nicht ohnehin durch eine auf Vergleichsmaterial hinweisende Markierung hervortreten.¹⁷³

3) Die Tilgung der Gliederungszeichen, vor denen in der Edition der SŚP ein absoluter Auslaut durchgeführt wird, hat die Durchführung des externen Sandhi erfordert, der – so wie die einheitliche Schreibung des Nasals der Klasse anstelle von *anusvāra* – ohne Kommentar vorgenommen wurde.

4) Bei kommentarwürdigen Änderungen des internen Sandhi sowie bei Änderungen am Wortlaut der Edition, die mir aufgrund von Parallelstellen oder wegen meines Verständnisses des Textes notwendig erschienen, wird der Originalwortlaut in die Abweichungen erfassenden Apparat zu der jeweiligen Textstelle angeführt. Eine Übersicht über diese Änderungen findet sich p. 150.

Markierungen des Sanskrittextes und Apparate

Hochgestellte lateinische Buchstaben, ^{a,b,c} etc., begrenzen Elemente des Sanskrittextes und kennzeichnen Anfang und Ende einer Übereinstimmung oder einer Parallele der SŚP mit/zu einer Textstelle eines anderen Werkes. Um welche Vergleichsstelle es sich dabei handelt, wird in einem unmittelbar anschließenden eigenen Apparat angegeben. Dort geht der Stellenangabe ein bestimmtes Zeichen (=, ~, # oder //) voraus, das den Typ der Relation kennzeichnet, wobei – wenn es sich um eine wörtliche Übereinstimmung handelt – der Sanskrittext der SŚP mit einer dem Relationstyp entsprechenden Unterstreichung markiert ist (s. oben p. 115). Wenn für ein Textstück sowohl engere als auch lose wörtliche Übereinstimmungen vorliegen, wird die der losen wörtlichen Übereinstimmung entsprechende Unterstreichung nicht durchgeführt.¹⁷⁴ Die Erklärung der Abkürzungen für eine gegebenenfalls durchgeführte Bewertung der Relation von der Textstelle in der SŚP und der Vergleichsstelle erfolgt oben pp. 118ff.

¹⁷³ Siehe z.B. die Kennzeichnung der *iti*-Phrasen in SŚP I 28 und 29.

¹⁷⁴ Für das Textstück *mithyājñānanivṛttau tajjanyarāgadveṣanivṛttiḥ* in SŚP II 6 liegen u.a. die Vergleichsstellen vom „Typ der wortwörtlichen Übereinstimmung mit Abweichungen“ und vom „Typ der losen wörtlichen Übereinstimmung mit leichten Umformulierungen“ vor. Es wird lediglich die dem ersteren Typ entsprechende Unterstreichung vorgenommen: *mithyājñānanivṛttau tajjanyarāgadveṣanivṛttiḥ*.

Hochgestellte kleine lateinische Ziffern, ^{i,ii,iii} etc., erscheinen nach einem Wortlaut des wiedergegebenen Sanskrittextes für den es Abweichungen gibt, nämlich 1. in der Edition der Satyaśāsanaparīkṣā und 2. im Text von Vergleichstellen des Typs der weitgehend wörtlichen Übereinstimmung sowie 3. in den Handschriften (soweit dies vom Herausgeber in seinem Anmerkungsapparat zur Edition festgehalten wurde). Orthographische Varianten wie z.B. *siddhyati* für *sidhyati* und Abweichungen, die eindeutig als Verschreibungen zu bewerten sind, werden nicht vermerkt. Der Wortlaut, für den eine Abweichung gegeben ist, wird mit einer Wellenlinie markiert; die abweichenden Lesarten finden sich im Apparat.

Erläuterung

Wenn meine von der Übersetzung mit „****“ abgesetzte Erläuterung zu einem Abschnitt der Textauszüge ausführlichere Erörterungen enthält, werden diese durch arabische Ziffern in geschwungener Klammer gegliedert, {1.1} etc.

Marginalien und Kopfzeilen

Der Beginn eines neuen Abschnitts wird am Seitenrand vermerkt: Die römische Zahl bezieht sich auf den Textauszug, die arabische Zahl auf die Abschnittsnummer des Textauszuges, die arabischen Zahlen in Klammern auf Seite und Zeile der Edition Jains. Diese Angaben stehen bis zum Abschluss der Erläuterung des betreffenden Abschnitts auch in den Kopfzeilen.

**Tafel 4: Emendationen und Konjekturen zum Text der Auszüge
aus der Satyaśāsanaparīkṣā**

Diese Tabelle fasst Verbesserungen des Textes der Auszüge zusammen. Zu kommentarlos
vorgenommenen Änderungen s. p. 147.

<i>Edition der Satyaśāsanaparīkṣā</i>	<i>Vorliegende Arbeit</i>
<i>adhyakṣeṇād adhyavasāyāt</i> (35,31)	<i>adhyakṣeṇādhyavasāyāt</i> (II 13)
<i>arthāntaram</i> (36,1)	<i>anarthāntaram</i> (II 14)
<i>abhinnānām</i> (38,20)	<i>bhinnānām</i> (II 36)
<i>abhedāt</i> (37,19)	<i>bhedāt</i> (II 30)
<i>ākāśavyavasthāpakopāyāt</i> (39,4)	<i>ākāśavyavasthāpakopāyāpāyāt</i> (II 38)
<i>āśritatvam</i> (38,17)	<i>anāśritatvam</i> (II 35)
<i>dravyatvāt</i> (36,11)	<i>adravyatvāt</i> (II 20)
<i>cāgniṣadīpaś ca māṃsādīnām</i> (37,3)	<i>cāgniṣadīpaśvamāṃsādīnām</i> (II 27)
<i>jalādīnāpi</i> (36,20)	<i>jalādīnām api</i> (II 24)
<i>pratibhāseran</i> (39,16)	<i>na pratibhāseran</i> (II 41)
<i>prasaṅgena sādhanasya sādhanāt</i> (38,16)	<i>prasaṅgena sādhanāt</i> (II 35)
<i>kathañcidabhinnāḥ</i> (39,16)	<i>kathañcidabhinnāḥ</i> (II 41)
<i>bhedābhedād bhedātmakaḥ</i> (37,19)	<i>bhedād bhedābhedātmakaḥ</i> (II 30)
<i>mithyājñānānivr̥ttau</i> (34,25)	<i>mithyājñānanivr̥ttau</i> (II 6)
<i>śeṣikamatam</i> (39,17)	<i>vaiśeṣikamatam</i> (II 41)
<i>sambaddhyet</i> (36,16)	<i>sambadhyate</i> (II 22)

Erster Auszug: Der Einleitungsabschnitt

^a*vidyānandādhipaḥ svāmī vidvaddevo jineśvaraḥ^a |*
yo lokaikahitas tasmai namastāt svātmalabdhaye ||

^a // PP 51,5f.

SSP maṇ-
gala (1,4f.)

Verehrung dem Herrscher über (diejenigen,) die ihre Freude aus dem Wissen (schöpfen), dem Herrn, dem König der Wissenden, dem Gebieter über die Jinas, der allein heilsam für die Welt ist – ihm (sei Verehrung), auf dass das eigene Wesen erlangt werde!

{1} Die Eröffnungstrophe richtet sich an Jina Mahāvīra, an den letzten einer Reihe von 24 spirituellen Giganten, die unser Weltzeitalter gesehen haben soll und die ein jeder zu seiner Zeit „die Furt bereitet“ (*tīrthaṅkara*), also den von den materiellen Stoffen (*pudga-la*) beeinträchtigten geistigen Seelen (*jīva*) einen Weg zur Absonderung (*kevala*) und damit zur Erlösung von der Welt, der Befreiung vom Wesenskreislauf, aufgewiesen haben sollen. Jina Mahāvīra hat diesen Weg selbst beschritten, hat sich von allen Tatfolgen freimachen (*ḥṛtsnakarmavipramokṣaṇa*; SDS p. 112, s. TA 10.2) und sein Selbst dem Einfluss der Materie entreißen können, ist bis ans Ende der Welt aufgestiegen (*ūrdhvaṃ gacchaty ālokāntāt*; TA 10.5) und weilt dort gemeinsam mit den anderen erlösten Seelen am höchsten Ort (*paramapāda*, SDS 46), der gleich einer Kuppel über der ewig dem Wechsel unterworfenen Welt ruht. Mahāvīra wird von dort nicht mehr zurückkehren, doch er hat uns sein Lehrgebäude hinterlassen, das entgegen dem unser Weltalter prägenden moralischen Verfall noch viele Jahrtausende Bestand haben wird (s. SCHUBRING 2000: 18) und das jene bewahren, die Mahāvīra als ihren Gebieter anerkennen und sich gleich ihm aufgemacht haben, über das Begehren und seine Folgeerscheinungen zu siegen (*jayanti rāgādīn iti jināḥ*; TRD 162,6 ad SDS 46).

{2} Durch ein alternatives Verständnis von *jineśvara*- („jener, dessen Gebieter Jina ist“ gegen „Gebieter über die Jinas“) kann die Eröffnungstrophe auch mehrdeutig gelesen werden, womit Vidyānandin auch einem ihm persönlich wichtigen Mitglied der jinistischen Gemeinde die Ehrerbietung erweisen und seinen eigenen Lehrer ansprechen könnte:

„Verehrung dem Gebieter über Vidyānanda, dem Meister, der wissenden Majestät, dessen Gebieter Jina ist, ein einmaliger Wohltäter in der Welt – ihm (sei Verehrung), auf dass das eigene Wesen erlangt werde.“

Der Nutzen der Verehrung, das Erlangen des eigenen Selbstes (*svātmalabdhī*), ist gemäß dem Objekt der Verehrung unterschiedlich zu interpretieren: Aus der Verehrung des persönlichen Lehrers kann die verstandesmäßige Erlangung des eigenen Selbstes resultieren, die etwa die rationelle Unterscheidung des *jīva* vom *ajīva* beinhaltet. Die Verehrung des obersten aller Lehrer, von Jina Mahāvīra, führt letztlich zur Befreiung vom Wesenskreislauf, zum Eintreten des Selbstes in den ihm eigenen Zustand (*kaivalya*).

Jineśvara ist auch als Eigenname in Gebrauch. SCHUBRING (2000: 64) gibt etwa die Lebenszeit eines in Gujarat wirkenden Jineśvara mit dem 11. Jh. unserer Zeitrechnung an. Möglicherweise ist das dieselbe Person, die der Lehrer Abhayadevas gewesen sein soll (s. CHATTERJEE 1978: 262f., wo Abhayadeva im 11. Jh. datiert wird). Chatterjee berichtet auch von einem Lehrer namens Vādighaṅghala um 963 u.Z.: „he was worshipping the lotus feet of Jineśvara“ (ders., p. 189f.). Der für die Wirkenszeit dieses Jineśvara anzusetzende Zeitraum (um die Mitte des 10. Jh.) würde gut zu der von Dhaky vertretenen späteren Datierung Vidyānandins (um 900-950) passen (s. oben p. 101) – wenn Vidyānandin in dieser Maṅgalstrophe mit *jineśvara*- tatsächlich seinen persönlichen Lehrer ansprechen sollte.

{3} Die Maṅgalastrophe von Vidyānandins Pramāṇaparīkṣā (PP 51,5f.) rechtfertigt das erste Verständnis des Kompositumsgliedes *vidyānanda*^o als pluralisch:

jayanti nirjitāśeṣasarvathaikāntanīṭayaḥ | satyavākyādhipāḥ śaśvad vidyānandāḥ jineśvarāḥ ||

„Die sämtliche in jeder Hinsicht einseitige Argumente überwunden haben – die siegen! Die Herrscher über diejenigen, denen ganz und gar wahre Rede eignet, die ihre Freude aus dem Wissen (schöpfen), deren Gebieter der Jina ist.“

SŚP 11 (1,6-8) *atha satyaśāsanaparīkṣā. ^aīyam eva parīkṣā yo 'syedam upapadyate na veti vicārah. ^asā ca śāsanasya satyatva evopapadyateⁱ tatraiva vivādād vaktur āpatavavat. na tu śāsanatvamātre tadabhāvād vaktṛtvamātravat.*

^a // NBh 84,3 ad NSū 1.1.2

ⁱ *satyatvavidopa*^o SŚP_K

Nun (folgt) die Untersuchung, ob (bestimmte) Lehren wahr (sind). Eine Untersuchung ist nichts anderes als die Überlegung, ob für ein [Subjekt] ein [Prädikat] zutrifft oder nicht. Und diese (Untersuchung) ist eben hinsichtlich (der Frage,) ob eine (bestimmte) Lehre wahr ist, angemessen, weil genau darüber Meinungsverschiedenheit besteht, wie über (die Frage, ob ein bestimmter) Sprecher vertrauenswürdig ist. Hinsichtlich (der Frage, ob

etwas) lediglich eine Lehre als solche ist, ist (eine Untersuchung) aber nicht (angemessen), weil darüber keine (Meinungsverschiedenheit) besteht, wie über (die Frage, ob jemand) lediglich ein Sprecher (als solcher) ist.

{1} Die Übersetzung von *śāsana* mit „Lehre“, ergibt sich einerseits aus dem Verständnis der Begriffe, die im Text der SŚP als Äquivalent für *śāsana* verwendet werden (vgl. etwa *cārvākamata*, SŚP 15,3, oder *vaiśeṣikamata*, SŚP 34,3), und andererseits aus der Umschreibung von *śāsana* mit *arthapratipādana* („Vermitteln eines bestimmten (Lehr-)Gegenstandes“, SŚP 1,12). Als alternative Übersetzung für *śāsana* böte sich – analog der Übersetzung „Lehrgebäude“ für *śāstra* – „Lehrsystem“ an, was den Umstand hervorheben würde, dass in einer „Lehre“ zumeist ein ganzes Set von Vorstellungen, Meinungen, Behauptungen und Überzeugungen transportiert und auf den Begriff gebracht wird. Als Gegensatz zu „Lehrsystem“ hätte dann der einen spezifischen Lehrinhalt einer philosophischen Tradition formulierende „Lehrsatz“ zu fungieren. Obwohl der Autor in der SŚP funktional mit einer solchen Unterscheidung operiert, indem ein oder mehrere zentrale Lehrsätze widerlegt werden und damit das ganze Lehrsystem als widerlegt gilt, so wird doch keine explizite begriffliche Unterscheidung zwischen einem Lehrsatz und dem gesamten Lehrsystem vorgenommen und daher ist anzunehmen, dass *śāsana* wie „Lehre“ im Deutschen beide Bedeutungsfelder abdeckt.

{2} Die Übersetzung des Werktitels, *satyaśāsanaparīkṣā*, mit „Untersuchung, ob (bestimmte) Lehren wahr sind (oder nicht)“, basiert auf den Erörterungen dieses Textabschnittes und dem weiteren Vorgehen des Autors in der SŚP, wo einzelne Lehrinhalte auf ihre Richtigkeit überprüft werden. Eine alternative Übersetzung des Werktitels ergibt sich in Anlehnung an SŚP 1,15 [I 3]:

... *kiṃ nu khalu śāsanam syāt satyam iti parīkṣyate*.

„Es wird untersucht, welche Lehre ... denn nun möglicherweise die wahre ist.“

Es handelt sich also um eine „Untersuchung (mit dem Ziel der Feststellung) der wahren Lehre“. Die vereinfachende Wiedergabe des Werktitels mit „Untersuchung der wahren Lehre“ wäre allerdings widersinnig, weil hier in der SŚP nicht die „wahre Lehre“ untersucht wird (dann müsste gemäß Vidyānandins persönlicher Überzeugung die Lehre der Jainas näher untersucht werden), sondern untersucht wird, ob bestimmte Lehren wahr sind oder eben nicht.

{3} Die Bestimmung der Untersuchung (*parīkṣā*) in der SŚP weist mit der Formulierung *upapadyate na veti* eine Übereinstimmung mit einer Definition dieses Begriffes im Nyāyabhāṣya auf:

lakṣitasya yāthalakṣaṇam upapadyate na veti pramāṇair avadhāraṇam parīkṣā. (NBh 84,3 ad NSū 1.1.2)

„Überprüfung ist das genaue Bestimmen des Gekennzeichneten anhand von Mitteln gültiger Erkenntnis im Gedanken, ob [es] gemäss der Kennzeichnung möglich ist oder nicht.“ (PREISENDANZ 1994: 202)

parīkṣā wird dort im Kontext der beiden weiteren Vorgehensweisen eines Lehrwerks (*śāstrapravṛtti*), nämlich Anführung (*uddeśa*) und Kennzeichnung (*lakṣaṇa*), thematisiert. Hier in der SŚP wird überprüft, ob eine Kennzeichnung der untersuchten Lehren mit „Wahrheit“ möglich ist; – ein Umstand der im unmittelbar auf die Bestimmung der *parīkṣā* folgenden Satz expliziert wird: *sā ca śāsanasya satyatva evopapadyate ...* Vor diesem Hintergrund ist die Lesart des Manuskripts Ka, *sā ca śāsanasya satyatvavidopapadyate* (was mit „Diese Untersuchung ist stimmig durch jemanden, der die Wahrheit der Lehre/n kennt“ wiederzugeben wäre), weniger wahrscheinlich, da die Hervorhebung der Kompetenz der untersuchenden Person (*satyatvavidā*) gegenüber der Präzisierung des Untersuchungsgegenstandes (*satyatva eva*) eine untergeordnete Rolle spielt.

{4} Die SŚP setzt hier Wahrheit einer Lehre und Vertrauenswürdigkeit eines Sprechers analog. Die Ausformulierung des ersten Vergleichs hätte zu lauten: „Wie die Untersuchung der Frage, ob ein Sprecher vertrauenswürdig ist, angemessen ist, weil darüber Meinungsverschiedenheit besteht.“ Die Ausformulierung des zweiten Vergleichs: „Wie aber die Untersuchung der Frage, ob jemand lediglich ein Sprecher als solcher ist, nicht angemessen ist, weil darüber keine Meinungsverschiedenheit besteht.“ Das Beispiel der Vertrauenswürdigkeit des Sprechers ist nicht willkürlich gewählt; Vidyānandin hat dieser Frage mit der Āptaparīkṣā eine eigene Untersuchung gewidmet. Die Anspielung auf diese Thematik in den einleitenden Passagen der Satyaśāsanaparīkṣā legt die Vermutung nahe, dass letztere ein differenziertes Problembewusstsein in der Frage nach der Vertrauenswürdigkeit eines Sprechers und damit auch das diese Frage untersuchende Werk voraussetzt.

SŚP 12
(1,9-14) *iha hi puruṣādvaitaśabdādvaitavijñānādvaitacitrādvaitaśāsanāni cārvākabauddhaseśvaranirīśvarasāṅkhyanaiyāyikavaiśeṣikabhāṭṭaprabhākaraśāsanāni tattvopaplavaśāsanam anekāntaśāsanam cety anekāśāsanāni pravartante. na ca sarvāṇy api tāni satyāni bhavanti dvaitādvaitabhāvābhāvādīparasparaviruddhārthapratipādanāt. na ca tatra na kiñcid api satyaṃ syād ity ārekitavyam ekāntānekāntayor dvaitādvaitayor bhāvābhāvayor vā tejastimirayor iva parasparam vipratīṣiddhayor dvayor api vidhivat pratiṣedhasyāpy asambhavenānyatarasya niyamena vidher upapatteḥ kasyacit satyasyāvaśyam abhyupagantavyatvāt.*

Denn hier in der Welt treten viele Lehren auf: Die Lehren von der Nicht-Dualität des Selbstes, der Nicht-Dualität des Wortes, der Nicht-Dualität des Erkennens, der Nicht-Dualität des Mannigfachen, die Lehren der Cārvākas, der Buddhisten, der theistischen und atheistischen Sāṅkhyas, der Naiyāyikas, der Vaiśeṣikas, der Anhänger des Bhaṭṭa und der Anhänger Prabhākaras, die Lehre von der Vernichtung (aller) Prinzipien und die Lehre vom Vielseitigen. Es werden sich aber nicht alle diese (Lehren) ausnahmslos als wahr (herausstellen), weil (in ihnen) mit Dualität und Nicht-Dualität, mit Sein/Werden und Nichtsein/Nichtwerden etc. einander widersprechende Dinge vermittelt werden. Man darf aber nicht argwöhnen, dass unter diesen (Lehren) überhaupt keine wahr wäre, weil eine bestimmte (Lehre) zwangsläufig als die wahre akzeptiert werden muss, da – insofern Einseitiges und Vielseitiges, Dualität und Nicht-Dualität, Sein/Werden und Nichtsein/Nichtwerden einander entgegengesetzt sind wie Licht und Dunkelheit – (genauso) wie die Bejahung auch die Verneinung aller beider nicht möglich ist (und) darum die Bejahung von einem von beiden notwendigerweise zutrifft.

Die Aufzählung der *śāsanas* entspricht weitgehend der Reihenfolge ihrer Untersuchung im erhaltenen Text der SŚP, wie sie durch die eingefügten Kapitelüberschriften des Herausgebers angezeigt wird: Parabrahmādvaita/Puruṣādvaita, pp. 1-9 [1]; Śabdādvaita, p. 10 [2]; Vijñānādvaita, pp. 11-14 [3]; Citrādvaita, p. 14 [4]; Cārvāka, pp. 15-19 [5]; Baudha, pp. 20-29 [6]; Sāṅkhya, pp. 30-33 [7]; Vaiśeṣika, pp. 34-41 [8]; Naiyāyika, pp. 42-43 [9]; Mīmāṃsakamata, pp. 43-47 [10]. Siehe die Übersicht über die Einleitungssequenzen unten p. 158. Der Text der Handschriften Ka und Kha bricht in der Besprechung der Mīmāṃsā ab, Handschrift Ga bereits in der Besprechung des Vaiśeṣika (unten SŚP II 40).

Als Übersetzungen für die Prinzipien, die nicht Teil einer Zweiheit sind, also *puruṣa*, *śabda*, *jñāna* und *citra* kommen Selbst/Person, Wort/Sprache, Erkennen/Erkenntnis und Buntes/Mannigfaches in Frage. Zur Reihenfolge und Bezeichnung der Formen des Advaita s. Jayantabhaṭṭas Nyāyamañjarī, pp. 465ff., wo ebenfalls ein Brahmādvaita (pp. 465ff.), ein Śabdādvaita (pp. 476ff.) und ein Jñānādvaita (pp. 487ff.) diskutiert werden.

Bei der in der vorliegenden Edition nicht behandelten Lehre des Tattvopaplava („annihilation of all principles“, FRANCO 1987: 5) dürfte es sich um die im Tattvopaplavasimha des Jayarāśi überlieferte handeln. Der Erstherausgeber dieses Werkes, Sukhlalji Sanghavi, verweist darauf, dass Vidyānandin sich mit dem Tattvopaplavavāda in seiner Aṣṭasahasrī und seinem Tattvārthaśloka-vārttika auseinandergesetzt hat (zu den Stellenangaben s. SANGHAVI/PARIKH 1940: vi-vii).

SŚP 13
(1,15-18)

tathā ca tatra kiṃ nu khiluⁱ śāsanaṃ syāt satyam iti parīkṣyate. idam eva hi satyaśāsanasya satyatvaṃ nāma yad ^adr̥ṣṭeṣṭāviruddhatvaṃ^a. pratyakṣānumānādipramāṇaviruddhasyāpi satyatve na kiñcid asatyam jagati syāt. tadaviruddhasyāpy asatyatve kim api na satyam syāt. ato 'vyāptyativyāptyasambhavāsambhavād aduṣṭam idaṃ satyalakṣaṇam upalakṣyate.

^a // ĀM 7; TAŚVA 1,11

ⁱ *khila* SŚP_{KH}

Und so wird untersucht, welche Lehre unter diesen denn nun möglicherweise die wahre ist. Die Wahrheit einer wahren Lehre besteht ja nämlich genau darin, dass (sie) nicht im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem steht. Wenn auch dasjenige wahr wäre, das zu den Erkenntnismitteln wie Sinneswahrnehmung und Schlussfolgerung im Widerspruch steht, gäbe es nichts unwahres in der Welt. Wenn auch dasjenige unwahr wäre, das zu den (Erkenntnismitteln) nicht im Widerspruch steht, wäre nichts wahr. Weil die mangelnde Umfassung, die zu weit gehende Umfassung und die Unmöglichkeit (des genannten Merkmals) nicht zutreffen, wird darum diese Definition von Wahrem als nicht fehlerhaft betrachtet.

AP nennt *avyāpti* als einen von drei Fehlern, unter die im Nyāya eine Definition fallen kann. Die Konsequenz der mangelnden Umfassung ist: Nichts wäre wahr, wenn nicht das mit den Erkenntnismitteln im Einklang Stehende wahr wäre. Die Konsequenz der zu weit gehenden Umfassung (*ativyāpti*) ist: Alles wäre wahr, wenn auch das zu den Erkenntnismitteln im Widerspruch Stehende wahr wäre. Die Unmöglichkeit (*asambhava*) einer Definition wird über die Mitteilung eines konsistenten Wahrheitskriteriums („Widerspruch zu Wahr- und Angenommenem“) ausgeschlossen.

Zur inhaltlichen Parallele mit der Āptamīmāṃsā und dem Tattvārthaślokaavārttikā-
laṅkāra s. oben p. 99.

SŚP 14
(1,19f.)

tac ca dr̥ṣṭeṣṭāviruddhatvaṃ anekāntaśāsanā evetiⁱ tad eva satyaśāsanadhavīm āroḍhumⁱⁱ iṣṭe. ekāntaśāsanam tu sarvam asatyam eva dr̥ṣṭeṣṭaviruddhatvāt. tathā hi:

ⁱ *śāsanāveti* SŚP_{KH} ⁱⁱ *āroḍhom* SŚP_K

Und diese Widerspruchlosigkeit zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem gibt es nur in der Lehre vom Vielseitigen. Somit vermag sich nur diese zur *dhavī* der wahren Lehre aufzuschwingen. Eine jede Lehre von etwas Einseitigem aber ist ausschließlich unwahr, weil sie im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem steht. Denn es (verhält sich) folgendermaßen ...

Belege für das Wort *dhavī*- konnten nicht aufgefunden werden. Eine Idee Ashok Aklujkars, dass es sich hier bei *dhavī* um eine Korruption von *padavī* handeln könnte, ist der beteiligten Akṣaras wegen (*pa* + *da* zu *dha*) zunächst wenig wahrscheinlich. Das Maskulinum *dhava*- steht einerseits im Bedeutungszusammenhang „Gatte, Herr, Besitzer“, andererseits dient es als Bezeichnung für zwei Pflanzen, für *grislea tomentosa*, einen rot blühenden Strauch, und für *anogeissus latifolia*, einen bis zu 24 Meter hohen Gummibaum. Eine alternative Bezeichnung für *dhava*-, nämlich *dhātakī*, steht im Femininum; daher wäre es möglich, dass *dhavī* einen Baum bezeichnet und mit dem Erklimmen der *dhavī* eine Metapher für das Erreichen eines erhöhten Aussichtspunktes zum Ausdruck gebracht wird. Da aber keine klassischen Zeugnisse ausgemacht werden konnten, die *anogeissus latifolia* als einen besonders hohen Baum (oder *grislea tomentosa* als eine äußerst seltene, nur unter besonderen Umständen zu gewinnende Pflanze) bezeichnen, kann der andere Sinnzusammenhang von *dhava* nicht ausgeschlossen werden: „vermag sich nur (die Lehre vom Vielseitigen) als Herrin/zur Besitzerin der wahren Lehre aufzuschwingen.“

Tafel 5: In der Satyaśāsanaparīkṣā behandelte Lehren

Diese Übersicht erfasst die Einleitungssequenzen der Darstellungen der einzelnen Lehren im erhaltenen Teil der SŚP. Siehe deren Aufzählung im Einleitungsabschnitt, SŚP I 2, oben p. 154.

I.	1.	SŚP 1,23	<i>tāvat <u>parabrahmādvaitam</u> drṣṭeṣṭaviruddham eva. idaṃ hi brahmavādimatam: ...</i>
	2.	SŚP 10,2	<i>tad etena <u>śabdādvaitam</u> api nirastam, puruṣādvaitavat tasyāpi nigaditadoṣaviṣayatvasiddheḥ.</i>
II.	3.	SŚP 11,2ff.	<i>tathā <u>vijñānādvaitaśāsanam</u> drṣṭeṣṭaviruddham. tathā hi: tāvad idaṃ khalu vijñānādvaitinām iṣṭam: ...</i>
	4.	SŚP 14,13	<i>etena <u>citrādvaitam</u> api pratyuktam.</i>
III.	5.	SŚP 15,3f.	<i>athānekārthavādiśāsanānām madhye tāvac <u>cārvākamatam</u> drṣṭeṣṭaviruddham. idaṃ hi teṣām abhimatam: ...</i>
IV.	6.	SŚP 20,2	<i>tathā <u>tāthāgataśāsanam</u> api drṣṭeṣṭaviruddham. evaṃ hi ... saṅgirante: ...</i>
V.	7.	SŚP 30,3	<i>tathā <u>sāṅkhyaśāsanam</u> api drṣṭeṣṭaviruddham. evaṃ hi tāvad ākhyānti sāṅkhyāḥ:</i>
VI.	8.	SŚP 34,3	<i>atha <u>vaiśeṣikamatam</u> api drṣṭeṣṭaviruddham. tāvad idaṃ hi teṣām ākūtam: ...</i>
	9.	SŚP 42,3	<i>vaiśeṣikasamasiddhāntā <u>naivāyikās</u> tv evam āmananti: ...</i>
VII.	10.	SŚP 44,3	<i>atha <u>mīmāṃsakamatam</u> api drṣṭeṣṭaviruddham. mīmāṃsakeṣu tāvad evaṃ bhāṭṭā bhaṇanti: ...</i>

Zweiter Auszug: Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika

A. Einleitende These

atha vaiśeṣikamatam api dr̥ṣṭeṣṭaviruddham. tāvad idaṃ hi teṣām ākūtam:

SŚP II 1
(34,3)

Nun steht auch die Meinung der Vaiśeṣikas im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem. Ihre Intention ist ja zunächst die Folgende.

tāvat ist als Verweis auf die Gliederung des Abschnittes zu verstehen: Zuerst einmal wird die Intention der Vaiśeṣikas aufgezeigt, dann folgt der Nachweis des Widerspruchs. Alternativ könnte *tāvat* auch die quantitative Begrenzung des folgenden Textabschnittes bezeichnen: „Denn ihre Intention ist das soweit Folgende.“ Siehe vergleichbare Formulierungen in den Einleitungssequenzen der in der SŚP behandelten Traditionen p. 158.

B. Kurze Darstellung gegnerischer Lehren (*pūrvapakṣa*)

^a ^{a,b} *buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnadharmādharmasaṃskārāṇāṃ navānām ātma-
viśeṣaḥ* ⁱ *atyantocchittāṃ ātmanaḥ svātmany avasthānaṃ mokṣo* ^a *'nyathātmāno
'tyantaviśuddhyabhāvād* ^b *iti.*

SŚP II 2
(34,4-5)

^a (oiV bis II 11)? ^a // Vyo 20(ka),6-9, 638,14-15 und 645,7; NM II 430,15f.; NSā 594,1-2; NK 6,24f. (*uddeśaprakaraṇa*), NK 273,17 (*dharmanirūpaṇa*); BSBh 561,10-12 ad BS 2.3.50; AS_v 178,8 ad ĀM 6; TRD 284,10-12 ad ŚDS 52 ^b nicht identifiziertes Zitat (α_1)?

ⁱ *ātmaguṇaviśeṣānām* SŚP_{K,KH}

Befreiung (vom Wesenskreislauf) ist das Verweilen des Selbstes in sich selbst, wenn die neun besonderen Eigenschaften des Selbstes, (nämlich) Erkennen, Freude und Leid, Verlangen und Aversion, Bemühung, Verdienst und Schuld sowie Disposition, vollkommen ausgemerzt sind, weil anderenfalls die vollkommene Läuterung des Selbstes nicht möglich ist.

Als alternatives Übersetzungsäquivalent für *prayatna* käme auch „Willensimpuls“ in Frage. Parallelen für die Kurzfassung dieser Erlösungslehre des Nyāya-Vaiśeṣika finden sich etwa in den folgenden Textstellen:

navānām ātmaguṇaviśeṣaguṇānām atyantocchittir mokṣa iti. (Vyo 638,14-15)

navānām ātmaviśeṣaguṇānām atyantocchittir na dharmārthakāmāḥ ... navānām ātmaviśeṣaguṇānām santāno 'tyantam ucchidyate santānatvāt. yo ya santānaḥ sa so 'tyantam ucchidyamāno drṣṭaḥ ... (Vyo 20(ka),6-9)

... navānām ātmaguṇānām buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnadharmādharmasaṃskārānām nirmūlocchedo 'pavarga ity uktam bhavati. (NM II 430,15f.)

samastātmaviśeṣaguṇocchede saṃhārāvasthāyām ākāśavad ātmano 'tyantāvasthānam mokṣa iti. (NSā 594,1-2)

viśeṣaguṇocchede hi saty ātmanaḥ svarūpeṇāvasthānam. (NK 6,24f.)

mokṣo navānām ātmaviśeṣaguṇānām atyantocchedaḥ. (NK 273,17f.)

tatrātmadravyāṇām manodravyāṇām ca saṃyogān navecchādayo vaiśeṣikā ātmaguṇā utpadyante. te cāvyatikareṇa pratyekam ātmasu samavayanti. sa saṃsāraḥ. teṣāṃ navānām ātmaguṇānām atyantānutpādo mokṣa iti kāṇādāḥ. (BSBh 561,10-12 ad BS 2.3.50)

Da keine Vergleichsstelle aufgefunden wurde, in der wie hier in der SŚP eine andere Läuterung (*viśuddhi*) des Selbstes ausgeschlossen wird, ist *iti* am Ende dieser Passage zunächst als eine die einleitende These abschließende Abschnittsmarkierung zu verstehen. Zusätzlich kann *iti* aber auch als die Kennzeichnung der Übernahme einer Stelle aus einer nicht identifizierten, auch auf die Läuterung der Selbstes Bezug nehmenden Quelle verstanden werden, worauf im Textzeugenapparat durch die Markierung der Passage SŚP II 2^b mit „nicht identifiziertes Zitat?“ aufmerksam gemacht wird. Neben dieser möglicherweise wörtlichen Übernahme könnten auch andere Passagen des Pūrvapakṣa von wenigstens einer zusätzlichen, nicht identifizierten Quelle beeinflusst sein, was hier durch „α (oiV bis II 11)?“, d.h. „Passagen mit vermuteten, aber nicht identifizierten Vergleichsstellen α (SŚP II 2-11)“ gekennzeichnet wird. Siehe die Diskussion dieser Hypothese oben p. 129.

Gemäß dieser Hypothese bezeichnen α₁₋₄ jene Bereiche des Pūrvapakṣa, die das Material dieser oder mehrerer anderer nicht identifizierter Quellen widerspiegeln könnten. Die als nicht identifiziertes Zitat angenommene Passage SŚP II 2^b wird daher zusätzlich als α₁ gekennzeichnet.

SŚP II 3 (34,5-7) ^{α_{2,α₃}} ^a *dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyānām padārthānāmⁱ sādharṃyavaidharmyatattvajñānamⁱⁱ niḥśreyasahetuḥ^a ^bśaivapāśupatādīdikṣāgrahanaḥ* *āṇaṭādhāraṇatrikālabhasmoddhūlanāditapo 'nuṣṭhānaviśeṣaś ca.*^b

^{α₂} (oiV bis II 11)? ^{α₃} (oiV bis II 4)? ^a ~ (<Ce'e>? Ce'e?) PDhS §2 [= PDhS (Ki)] // VS 1.1.4

^b // TRD 76,5-78,11 ad §DS 12

ⁱ *ṣaṇṇāṃ padārthānāṃ* PDhS (D,Dh,Jh,K,L,M,Ny,Vy) ⁱⁱ *sādharmyavaidharmyābhyāṃ tattvajñānaṃ* PDhS (B,K,L,Ś,T,Vy)

Die Ursache für (die Erlangung) des höchsten Guts besteht in der Erkenntnis des wahren Wesens der Kategorien Substanz, Eigenschaft, Bewegung, Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz, (und zwar ihrer) Gleichartigkeit und (ihrer) Ungleichartigkeit nach, sowie in einer spezifischen Askesepraxis, wie etwa dem Annehmen der Weihe der Śaivas, Pāśupatas u.ä. (Gruppierungen), dem Tragen von Haarflechten, dem Bestäuben (des Körpers) mit Asche zu den drei [Tages-]Zeiten usw.

{1.1} Beim Zitat aus dem Padārthadharmasaṅgraha handelt es sich um den ersten Satz (nach der Maṅgalastrophe) dieses Werkes. Im Folgenden (SŚP II 4) wird eine weitere, größere Passage übernommen. Siehe dazu und zu den Passagen mit vermuteten aber nicht identifizierten Vergleichsstellen α_2 und α_3 oben p. 129.

{1.2} Die Übersetzung von *sādharmyavaidharmyatattvajñāna* folgt Vaiśeṣikasūtra 1.1.4 (... *sādharmyavaidharmyābhyāṃ tattvajñānān niḥśreyasam*; so auch die unter ⁱⁱ angegebenen Überlieferungen des Textes des PDhS), demgemäß das Verhältnis der ersten beiden Glieder des Kompositums als kasuell zu bestimmen ist (Tatpuruṣa). Śrīdhara nimmt einen Karmadhāraya an:

yasya vastuno yo bhāvas tat tasya tattvam. sādharmaṇo dharmāḥ sādharṃyam, asādharmaṇo dharmo vaidharṃyam. sādharṃyavaidharṃye eva tattvam. (NK 6,16f. [uddeśaprakaraṇa])

Gemäß diesem Verständnis wäre hier in der SŚP mit „... Erkenntnis des in Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit bestehenden wahren Wesens der Kategorien ...“ zu übersetzen.

Insofern der Begriff *tattva* mit den konkreten Dingen zu verbinden ist, wäre genauer zu übersetzen: „Erkenntnis des Wesens der (Dinge, die in den) Kategorien zusammenkommen“. HALBFASS übersetzt *tattva* mit „suchness“ (1992: 23), und, im Kontext der Besprechung von *kāla*, mit „unitary essence“ (1992: 168, n. 115). Er verweist darauf, dass im Nyāya unter *tattva* auch das tatsächliche (Nicht-/) Vorhandensein (*a-/sadbhāva*) von (Nicht-/) Seiendem verstanden werde, während im älteren Vaiśeṣika mit *tattva* kein Bezug auf das Nichtseiende genommen werde (ders., p. 158 und pp. 167f., n. 115). Neben der oben gewählten Übersetzung „Erkenntnis des wahren Wesens“ ist insbesondere auch noch „adäquate Erkenntnis“ gebräuchlich. Für eine Übersetzung käme auch das Wort „Wesensart“ in Betracht, das im Sinnzusammenhang mit „Eigenart“, „Wesensmerkmal“ etc. hier die spezifischen Besonderheiten der Dinge in den Kategorien konnotieren würde. Zur Übersetzung von *samavāya* s. unten zu SŚP II 14, Erläuterung {2}.

{2.1} In seinem einleitenden Kommentar zur Darstellung des Nyāya im Śaṅkarānandasamuccaya 12ff. charakterisiert Guṇaratnasūri die hier angesprochene Praxis (*anusthāna*)

ausführlicher (siehe TRD 76,5-78,11). Dort ordnet er *śaiva* bzw. *pāśupata* explizit dem Nyāya bzw. dem Vaiśeṣika zu:

... *naiyāyikāḥ sadā śivabhaktatvāc chaivā ity ucyante, vaiśeṣikāś tu pāśupatā iti. tena naiyāyika-śāsanaṃ śaivam ākhyāte vaiśeṣikadarśanaṃ ca pāśupatam iti.* (TRD 78,8-10 ad §DS 12)

„... weil die Naiyāyikas stets Śiva hingegeben sind, nennt man sie auch ‚Śaivas‘, die Vaiśeṣikas hingegen ‚Pāśupatas‘. Darum nennt man die Lehre der Naiyāyikas die śivaitische (Lehre) und die Anschauung der Vaiśeṣikas die zu Paśupati gehörige (Lehre).“

{2.2} Zum Begriff *dikṣā* vgl. eine in der TRD angeführte Strophe (TRD 76,13f. ad §DS 12):

śaivīm dikṣāṃ dvādaśābdīm sevītvā yo 'pi muñcati | dāśī dāso 'pi bhavati so 'pi nirvāṇam ṛcchati ||

„Wer die śivaitische Weihe, nachdem er über 12 Jahre ihr gedient hat, aufgibt [d.h. vorzeitig abbricht (?)], der geht, sei es eine Dienerin oder ein Diener, ins Nirvāṇa ein.“

Zum Tragen von Haarflechten (*jaṭādhāraṇa*) vgl. *jaṭādhārin* TRD 76,6 und die Formulierung *kare jaṭāḍau prāṇalingadharāś cāpi bhavanti* in TRD 76,8f.

{2.3} Zu Bestäubung des Körpers mit Asche (*trikālabhasmoddhūlana*) zitiert HARA (2002: 58, n. 9) Pāśupatasūtra 1.2, in dem davon die Rede ist, dass „man zu den drei Tageszeiten (*savana*) mit Asche baden möge“ (*bhasmanā triṣavaṇam snāyīta*). Zur allgemeinindischen Auffassung von der reinigenden Wirksamkeit der Asche, die im Pāśupata eine besondere Deutung erhält, s. ders., pp. 61f. und pp. 149f.; zur Art der zur Reinigung zu verwendenden Asche ders., p. 74. Guṇaratnasūri gibt mit *bhasmoddhūlanapara* in TRD 76,6 keinen Hinweis auf die drei Zeiten, berichtet aber:

ete prātar dantapādādiśaucaṃ vidhāya śivaṃ dhyāyanto bhasmanāṅgaṃ tris triḥ sprśanti. (TRD 76,9f.)

„Morgens, nachdem sie sich Zähne und Füße etc. gereinigt haben, berühren sie, Śiva kontemplierend, (ihren) Körper je dreimal mit Asche.“

Möglicherweise wird mit *tris tris* auf eine heute noch beobachtbare Praxis angespielt, mit drei Fingern ein Aschenmal auf der Stirne und den beiden Schultern anzubringen.

SŚP II 4
(34,8-22)

^a*tatra dravyāṇi prthivyaptejovāyvakāśakāladigātmanāmsiⁱ sāmānyaviśeṣasamjñoktā-
niⁱⁱ navaivaⁱⁱⁱ tadvyatirekeṇa samjñāntarānabhidhānāt^{iv}. guṇā^v rūparasagandhasparśa-
saṅkhyāparimāṇaprthaktvasamyogavibhāgaparatvāparatvabuddhisukhaduḥkhecchādve-
ṣaprayatnās^{vi} ca^{vii} kaṇṭhoktāḥ saptadaśa caśabdasamuccitās ca^{viii} gurutvadravatvasne-
hasaṃskārādrṣṭaśabdāḥ saptaivety eva^{ix} caturviṃśatiguṇāḥ^x. utkṣepaṇāpaksepanākūṇ-
canaprasāraṇagamanānīti^{xi} pañcaiva karmāṇi. gamanagrahaṇād bhramaṇarecanaspan-
danordhvajvalanatiryakpatananamanonnamanādayo^{xii} gamanaviśeṣā na^{xiii} jātyantarāṇi.
sāmānyam dvididham param^{xiv} aparam cānuvrttipratyayakāraṇam^{xv}. tatra param sattā^{xvi}*

*mahāviṣayatvāt. sā cānuvṛtter eva hetutvāt sāmānyam eva.^{xvii} dravyatvādy aparam alpa-
viṣayatvāt. tac ca vyāvṛtter api hetutvāt sāmānyam sad viśeṣākhyā^{xviii} api labhate. nit-
yadravyavṛttayo 'ntyā^{xix} viśeṣāḥ. te khalv^{xx} atyantavyāvṛttibuddhihetutvād^{xxi} viśeṣā eva^{xxii}.
ayutasiddhānām ādhāryādhārabhūtānām yaḥ sambandha ihapratyayahetuḥ^{xxiii} sa sama-
vāyah. evaṃ dharmair vinā^{xxiv} dharminām uddeśaḥ kṛtaḥ^{xxv}. ṣaṇṇām api padārthānām
sādharmyam astitvam abhidheyatvam jñeyatvam.^{xxvi} āśritatvam cānyatra nityadravyebh-
yaḥ. dravyādinām pañcānām api samavāyitvam^{xxvii} anekatvam ca. guṇādinām pañcā-
nām^{xxviii} api nirguṇatvaniṣkriyatve.^{a α3}*

^a ~ (Cee? <Cee>?) PDhS §4-13 ^{α3} (oiV seit II 3)?

ⁱ SŚP mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,L,M,Ny,Ś,T,Vy) °kāladiḡātmanāmsi gegen PDhS (Ki) °kāladiḡmanāmsīti ⁱⁱ mit PDhS (B,T) gegen PDhS (D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,Ś,Vy) °saṃjñāyoktāni ⁱⁱⁱ mit PDhS (B,Ki,L,Ś,T) gegen PDhS (D,Ḍh,Jh,K,M,Ny,Vy) °navaiveti ^{iv} mit PDhS (B,Ki,Ś,T,Vy) gegen PDhS (D,Ḍh,Jh,K,M,Ny) tadvyatirekeṇānyasya saṃjñānabhidhānāt, PDhS (L) tadvyatirekeṇa saṃjñānabhidhānāt ^v mit PDhS (B,Ki,Ny,Ś,T) gegen PDhS (D,Ḍh,Jh,K,L,M,Vy) °guṇaś ca ^{vi} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,M,Ny,Ś,T,Vy) gegen PDhS (L) om. saṅkhyā ^{vii} mit PDhS (Ś) gegen PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,T,Vy) ceti ^{viii} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,T,Vy) gegen PDhS (Ś) °uccitās tu ^{ix} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,L,M,Ny,Ś,T,Vy) gegen PDhS (Ki) °śabdāḥ ity eva ^x mit PDhS (B,K,Vy) gegen PDhS (D,Ḍh,Jh,Ki,L,M,Ny,Ś,T) °caturviṃsatir guṇāḥ ^{xi} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,M,Ny,T,Vy) °apakṣepaṇa° gegen PDhS (Ki,Ś) °avakṣepaṇa°, PDhS (L) om. apakṣepaṇa; SŚP °gamanānīti pañcaiva gegen PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,Ś,T,Vy) °gamanāni pañcaiva ^{xii} mit PDhS (D,Ḍh,K,L,Ś) °spandano° gegen PDhS (B,Jh,Ki,M,Ny,T,Vy) °syandano°; mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,M,Ny,Ś,T) °tiryagpatana° gegen PDhS (Ki) °tiryakpavana°, PDhS (L) °tiryagyatana°, PDhS (Vy) °tiryakpavanapatana° ^{xiii} mit PDhS (D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,Vy) °viśeṣā na gegen PDhS (B,Ś,T) °viśeṣā eva na tu ^{xiv} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,M,Ny,Ś,T,Vy) gegen PDhS (L) parañ ca ^{xv} mit PDhS (D,Ḍh,Jh,Ki,L,M,Ny,) gegen PDhS (B,K,T,Vy) aparañ ca. tac cānuvṛtti°, PDhS (Ś) aparañ ceti. tac cānuvṛtti° ^{xvi} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,Ś,T) gegen PDhS (Vy) sattā paraṃ ^{xvii} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,Ś,T) gegen PDhS (Vy) sā ca sattānuvṛtter eva kāraṇam iti sāmānyam eva ^{xviii} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,L,M,Ny,Ś,T,Vy) gegen PDhS (Ki) saha viśeṣā° (Vermutlich eine sich aus der Verwechslung des akṣara „d mit Virāma“ mit dem akṣara „ha“ ergebende Lesung.) ^{xix} mit PDhS (D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,Ś,Vy) gegen PDhS (B,T) °vṛttayo hy antyā ^{xx} mit PDhS (D,Ḍh,Jh,Ki,L,M,Ny) gegen PDhS (B,K,Ś,T,Vy) te ca khalv ^{xxi} mit PDhS (B,K,L,Ś,T,Vy) gegen PDhS (D,Ḍh,Jh,Ki,M,Ny) om. buddhi ^{xxii} mit PDhS (D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,Ś,T,Vy) gegen PDhS (B) viśeṣā eva viśeṣāḥ ^{xxiii} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,M,Ny,T,Vy) gegen PDhS (L,Ś) ihetiḡratyaya° ^{xxiv} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,K,Ki,L,M,Ny,Ś,Vy) gegen PDhS (T) om. dharmair vinā ^{xxv} mit PDhS (B,D,Ḍh,Jh,Ki,L,M,Ny,Ś,T) gegen PDhS (K,Vy) kṛta iti ^{xxvi} SŚP gegen PDhS (B,Ny,Ś,T) padārthānām sādharmaḡyam astitvābhidheyatvajñeyatvāni, PDhS (Ki) padārthānām astitvābhidheyatvajñeyatvam, PDhS (L) padārthānām astitvābhidheyatvajñeyatvāni sādharmaḡyam, PDhS (D,Ḍh,Jh,K,M,Vy) padārthānām astitvābhidheya-

tvajñeyatvāni ^{xxvii} mit PDhS (B,Ki,Ny,Ś,T) gegen PDhS (D,Dh,Jh,K,L,M) om. *api*, PDhS (Vy) *api sādharṃyam samavāyitvam* ^{xxviii} SŚP_{K,KH} om. *pañcādīnām*

„Davon sind die Substanzen – Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Zeit, Raum, Selbst und Denken – als mit (ihrer jeweiligen) allgemeinen und besonderen technischen Bezeichnung genannte genau neun (und nicht mehr), da über diese hinaus eine andere/weitere technische Bezeichnung [im Vaiśeṣikasūtra] nicht genannt wird. Und die Eigenschaften – Farbe, Geschmack, Geruch, Temperatur, Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Kontakt, Trennung, Ferne, Nähe, Erkennen, Freude, Leid, Verlangen, Aversion und Bemühung – sind als [im Vaiśeṣikasūtra] ausdrücklich genannte siebzehn; und die mit dem Wort ‚und‘ (im Sūtra) zusammengefassten (Eigenschaften) – Schwere, Flüssigkeit, Klebrigkeit, Disposition, das Unsichtbare [bestehend in Verdienst und Schuld] und der Ton – genau sieben. Somit (gibt es) 24 Eigenschaften. Die Bewegungen sind genau fünf, (nämlich) Hochwerfen, Niederwerfen, Zusammenziehen, Ausstrecken und Gehen. Aufgrund der Verwendung (des Wortes) ‚Gehen‘ [d.h. Bewegung überhaupt] sind spezielle (Formen) des Gehens wie Kreisbewegung, Entleeren, Vibrieren, Aufwärtsflammen, Horizontalbewegung, Beugen, Aufrichten usw. keine anderen/weiteren Gattungen. Die Gemeinsamkeit ist zweifach: die höhere und die niedrigere; (und sie ist) Ursache der Erkenntnis eines durchgängigen Vorhandenseins (einer gewissen Bestimmung). Dabei ist die höhere (Gemeinsamkeit) die Existenz, weil (sie) einen weiten Bereich hat; und (zwar) ist diese nur Gemeinsamkeit, weil (sie) ausschließlich Ursache (der Erkenntnis) eines durchgängigen Vorhandenseins ist. Substanztum usw. sind, weil (sie) einen enge(re)n Bereich haben, (jeweils eine) niedrigere (Gemeinsamkeit); und diese erhält, weil (sie) Ursache (der Erkenntnis nicht nur des durchgängigen Vorhandenseins, sondern) auch der Absonderung (von anderen Dingen durch eine gewisse Bestimmung) ist, (wobei) sie Gemeinsamkeit (bleibt), auch die Bezeichnung Besonderheit. Die letzten Besonderheiten treten in den ewigen Substanzen auf. Diese sind, so hat man sich klarzumachen, nur Besonderheiten, weil (sie) Ursache (der Erkenntnis) einer völligen Absonderung sind. Eine Verbindung nicht getrennt vorhandener (Dinge), die Träger und Getragenes sind, welche Ursache der Erkenntnis ‚hier‘ ist, ist die Inhärenz. In dieser Weise wurde eine namentliche Nennung der Beschaffenheitsträger ohne (ihre) Beschaffenheiten durchgeführt. Vorhandensein, Benennbarkeit (und) Erkennbarkeit sind Gleichartigkeit(-en) aller sechs Kategorien, und die Tatsache, (auf einem Substrat) zu basieren – außer im Fall der ewigen Substanzen. Durch Inhärenz charakterisiert zu sein und Vielheit (sind Gleichartigkeiten) aller fünf Kategorien beginnend mit Substanz; Eigenschafts- und Bewegungslosigkeit (sind Gleichartigkeiten) aller fünf Kategorien beginnend mit Eigenschaft.“

Die SŚP überliefert einen guten Text, der an zwei Stellen (Varianten xi und xxvi) gegenüber dem PDhS zusätzliche Varianten bietet. Die Gegenüberstellung des in der SŚP über-

lieferten Textstückes des PDhS mit den in BRONKHORST/RAMSEIER 1994 verwendeten Editionen ergibt aus rein quantitativer Sicht kein signifikantes Naheverhältnis der SŚP zu den in den zwölf Editionen reflektierten Überlieferungstraditionen: Bei den insgesamt 29 Varianten liest die SŚP in Summe neunmal gegen PDhŚ (B) und (T), zehnmal gegen PDhS (D), (Dh), (Ś) und (T), elfmal gegen PDhS (Jh), (K) und (M), zwölfmal gegen PDhS (Ki), dreizehnmal gegen PDhS (L) und vierzehnmal gegen PDhS (Vy). Eine qualitative Analyse der Varianten kann hier nicht erfolgen, es ist lediglich zu bemerken, dass in Variante xii die Lesungen *syandana* („Fließen, Strömen“), mit PDhS (B,Jh,Ki,M,Ny,T,Vy), und *tiryakpavana* („horizontal Blasen, Wehen“), mit PDhS (Ki), zu bevorzugen sind, welche hier gemeinsam mit *ūrdhvajvalana* („Aufwärtsflammen“) spezifische Bewegungsformen bestimmter Elemente (Wasser, Wind, Feuer) bezeichnen. Vgl. PDhS §352 (... *nimnābhisarpaṇaṃ yat tad dravatvāt syandanam.*), VS 5.2.3f. (*apāṃ saṃyogābhāve gurutvāt patanam. dravatvāt syandanam.*), VS 5.2.13 (*agner ūrdhvajvalanaṃ vāyos tiryakpavanam ...*). In Variante x ist die Lesung *caturviṃśatir guṇāḥ*, mit PDhS (D,Dh,Jh,Ki,L,M,Ny,Ś,T), gegenüber *caturviṃśatiguṇāḥ* zu bevorzugen, da Kardinalzahlen ab 19 regulär das gezählte Nomen in Apposition (*caturviṃśatir guṇāḥ*) oder den Genetiv des gezählten Nomens (*guṇānāṃ caturviṃśatiḥ*; im Kompositum: *guṇacaturviṃśatiḥ*) zu sich nehmen. Die Lesung *caturviṃśatiguṇāḥ* dürfte dem Bildungstyp der Kardinalzahlen unter 19 (z.B. *pañcakṛtvāḥ*) oder possessiven Bildungen wie *caturviṃśatigavaṃ* (*AiG* II 1: 305: „ein [Gespann] von 24 Rindern“) oder *caturviṃśākṣara-* (*AiG* II 2: 127: „aus 24 *akṣaras* bestehend“) folgen.

Die obenstehende Übersetzung des Abschnittes SŚP II 4 lehnt sich eng an FRAUWALLNER 1992: 138-140 an. Zur Übersetzung „Temperatur“ für *sparsa* s. PREISENDANZ 1994: 503f. Zur Übersetzung von *saṃyoga* s. unten ad SŚP II 14 {2.2}. Als alternative Übersetzungen für *gurutva* und *sneha* schlage ich „Gewicht“ und „Haftkraft“ vor. Zur Übersetzung von *sattā* mit „Existenz“ im Zusammenhang mit *sadātmaka* („in etwas Seiendem bestehend“) und *bhāva* („Vorhandensein“) s. SŚP II 28. Zur Übersetzung von *uddeśa* s. HALBFASS 1992: 72: “Śrīdhara says that the structure of Praśastapāda’s system involves basically two levels: enunciation or enumeration (*uddeśa*) and characterization or definition (*lakṣaṇa*) which may or may not include a detailed examination (*parīkṣā*).” Zu *uddeśa* s. auch PREISENDANZ 1994: 689-92.

ityādy anekavidhaṃ sādharmaṃ vaidharmaṃ ceti tattvajñānaṃ mokṣahetuḥ.

Auf diese und andere Weise sind Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit (der Kategorien) vielfach. Die Erkenntnis des wahren Wesens (der Kategorien) ist in diesem Sinne die Ursache der Befreiung.

SŚP II 5
(34,23)

SŚP II 6
(34,24-35,1)

*tadyathā: ^{a4} ^{a,b,c}duḥkhañjanmapravṛttidoṣamithyājñānānām uttarottarāpāye tadanantarā-
bhāvādⁱ apavargaḥ. ^b ^dtatraⁱⁱ tattvajñānān mithyājñānaṃ nivartate. ^emithyājñānānivr̥ttauⁱⁱⁱ
tājanyarāgadvēsanivr̥ttiḥ^{iv}. taddoṣanivr̥ttau tājanyakāyavāñmanovyāpārārūpapravṛtti-
nivr̥ttiḥ^v. tatpravṛttinivr̥ttau tājanyapūṇyapāpabandhalakṣaṇajanmanivr̥ttir^{c,d,e} ity āgā-
mikarmabandhanivr̥ttis tattvajñānād eva bhavati.*

^{a4} (oiV bis II 11)? ^a ~ (CpV? Ci'e? <Ci'e>?) VTP 235,14-237,7 (bis II 11) // TAŚVA 65,30-66,25 ad TAŚV 1.1.49-52 ^b ~ (Ce'e? <Ce'e>?) NSū 1.1.2 ^c // NBhū 72,16-73,12, NM II 440,6-14; TARVV 11,20-12,14 ad TARV 1.1.44f.; TAŚVA 66,2-5; AS_v 628,2-10 ad ĀM 96 ^d // NBh 78,2-80,2 ad NSū 1.1.2 ^e # (Re? <Re>? Rp?) Vyo 20(ka),32-33 und 644,25-28; PKM 308,9-12 ad PMS 2.12; NKC 824,8-10 ad LT 76; TBV 150,18-20 // PDhS §319; NK 282,17-19 (*apavarganirūpaṇa*); AS_v 179,19f. ad ĀM 6; TRD 285,5f. ad ŚDS 52

ⁱ °āpāyād NSū ⁱⁱ atra VTP ⁱⁱⁱ mithyājñānānivr̥ttau SŚP ^{iv} tājanyecchādvēsarūpadoṣanivr̥ttiḥ VTP ^v °pravṛttir nivartate SŚP_{KH} und VTP

Das ist so: Daraus dass, wenn (in der Reihe) Leid, Geburt, Betätigung, Fehler und falsche Erkenntnis das jeweils spätere schwindet, (dann) das unmittelbar anschließende [d.h. das jeweils vorhergehende] nicht (mehr) gegeben ist, ergibt sich die Befreiung. Dabei endet die falsche Erkenntnis infolge der Erkenntnis des wahren Wesens [der Kategorien]. Beim Ende der falschen Erkenntnis enden die aus dieser entstehenden Begierde und Aversion. Beim Ende dieser Fehler endet die Betätigung, die in aus diesen Fehlern entstehenden Akten des Körpers, der Rede und des Denkens besteht. Beim Ende dieser Betätigung endet die Geburt, die durch Bindung (an den Wesenskreislauf) charakterisiert ist, (und zwar erfolgt die Bindung) gemäß Verdienst und Schuld, die aus dieser (Betätigung) entstanden sind. So ergibt sich eben infolge der Erkenntnis des wahren Wesens [der Kategorien] ein Ende der Bindung [an den Kreislauf der Geburten] durch zukünftige Tatfolgen.

Die Verwendung des Begriffes *phala* in SŚP II 9 legt nahe, *karma* hier und im Folgenden als bedeutungsgleich mit *karmaphala* zu verstehen.

Mit dieser und den folgenden Passagen wird ausgeführt, auf welche Art und Weise das *tattvajñāna* näherhin die Befreiung vom Wesenskreislauf bewirkt. Eine Übersicht über die in diesem Zusammenhang im Rahmen des Nyāya-Vaiśeṣika angesprochenen Fragestellungen bietet SLAJE (1986: 251-256), wobei in der SŚP die folgenden Fragen thematisch werden: Gegenstand des *tattvajñāna* (SŚP II 3-5), stufenweises Erreichen der Befreiung (SŚP II 6), Neutralisierung der bereits erworbenen Tatfolgen (SŚP II 7-9) und Klassifizierung des Leidens (SŚP II 10).

Auf die Frage, von der Erkenntnis welchen Gegenstandes das stufenweise Erreichen der Befreiung nun eigentlich seinen Ausgangspunkt nimmt, wird hier und im Folgenden nicht mehr explizit Bezug genommen; es ist daher anzunehmen, dass, wie in SŚP II 3 angesprochen, die Erkenntnis aller sechs Kategorien als Ursache verstanden wird (*padār-*

thānām sādharṃyavaidharṃyatattvajñānam). Damit steht die in der SŚP angeführte Lehre im Gegensatz zur Lehre des Nyāya, der den *ātman* als Gegenstand des *tattvajñāna* begreift, und in einem Näheverhältnis zur Position Vyomaśivas, der in Anlehnung an Praśastapāda als einziger der in SLAJE 1986 angeführten Denker des frühen Nyāya-Vaiśeṣika die sechs Kategorien als Gegenstand des *tattvajñāna* bestimmt, wie etwa der Kontext der Vergleichsstelle in der Vyomavatī, Vyo 644,25-28, zu dieser Passage deutlich macht:

tataḥ śāstrābhyāsāt śaṭpadārthatattvajñānam utpadyate. tasya cotpannaśaṭpadārthajñānasyājñānanivṛttir bhavati. tannivṛttau virāgaḥ ... (Vyo 644,24f.)

„Daher entsteht die Erkenntnis des wahren Wesens der sechs Kategorien aus der Einübung des Lehrgebäudes (des Vaiśeṣika). Und für die (Person), der die Erkenntnis der sechs Kategorien entstanden ist, ergibt sich ein Ende der falschen Erkenntnis. Bei deren Ende ergibt sich Leidenschaftslosigkeit ...“

Angesichts dieser inhaltlichen Parallele könnte es sich bei der textlichen Übereinstimmung SŚP II 6^e um ein direktes oder indirektes Referat aus der Vyomavatī handeln: „SŚP II 6e # (Re? <Re>?) Vyo 20(ka),32-33?“ Es kann aber m.W. nicht ausgeschlossen werden, dass SŚP und Vyo unabhängig voneinander sind: „SŚP II 6e # (Rp) Vyo 20(ka),32-33?“:

Im Unterschied zur Vyo, die die Behandlung des stufenweisen Erreichens der Erlösung in Vyo 20(ka),32-33 an eine ausführliche, mit dem Begriff des Kontinuums (*santāna*) operierende Prozessanalyse des *tattvajñāna* anschließt (eine Gegenüberstellung dieser Diskussion mit den sich sehr eng an die Vyo anschließenden Vergleichsstellen in TBV, PKM und NKC wird in STERN 2007 geboten; Sterns Ausführungen sind durch die Vergleichsstelle in der TRD zu ergänzen), wird in der SŚP NSū 1.1.2 zitiert. Diese Vorgehensweise findet sich auch in den Vergleichsstellen TARVV 11,20-12,14, TAŚVA 66,2-5 und AS_v 628,2-10, wobei vom Gesichtspunkt des strukturellen Aufbaus der Argumentation her die Vergleichsstelle in Tattvārtharājavārttikavyākhyānālankāra der SŚP am meisten ähnelt: Akalaṅka stellt hier zunächst eine mit *apareṣām* eingeleitete Erlösungslehre dar, welche die richtige Erkenntnis der sechs Kategorien an den Ausgangspunkt des sukzessiv erfolgenden Erlösungsprozesses stellt und die Erlösungsdefinition aus dem Vaiśeṣikasūtra integriert:

... śaṭpadārthatattvajñānasya vairāgyavataḥ sukhaduḥkhecchādveṣābhāvaḥ, icchādveṣābhāvād dharmādharmābhāvāḥ, ^atadabhāve saṃyogābhāvo ⁱprādurbhāvaś ca ⁱśaⁱ mokṣaḥ^a (TARVV 11,21f. ad TARV 1.1.44).

^a ~ VS 5.2.18 ⁱ VS om. *sa*

Von der Erklärung dieser Erlösungskonzeption (NOZAWA 2007, p. 388, vermutet, dass Akalaṅka die Erklärung aus einem unbekannten Vaiśeṣika-Werk entnommen hat) wird im TARVV (12,9-14 ad TARV 1.1.45) eine andere Erlösungskonzeption, mit *anyeṣām* eingeleitet, abgehoben, in welcher NSū 1.1.2 zitiert und erläutert wird.

Vor dem Hintergrund dieser Vergleichsstellen stellt sich hinsichtlich der in der SŚP bisher präsentierten Lehrinhalte die Frage, ob Vidyānandin hier analog zu Akalaṅka im TARVV unterschiedliche Positionen des Nyāya und des Vaiśeṣika zusammengetragen und an der mutmaßlichen Fuge SŚP II 5 – bedingt durch den weitgehend ähnlichen Ablauf des sukzessiven Erreichens der Erlösung – nur unscharf (*tadyathā*) abgegrenzt hat, oder ob sich hier die Darstellung einer einzigen Lehre findet, die – von Vidyānandin konstruiert oder von einer ihm vorliegenden Quelle übernommen – zwar an der Erkenntnis der Kategorien des Vaiśeṣika als dem Ausgangspunkt des Erlösungsprozesses festhält, zur Veranschaulichung des sukzessiven Erlösungsprozesses aber ganz bewusst auch auf NSū 1.1.2 zurückgegriffen hat. Siehe dazu und zu den möglichen Bewertungen der Relation zwischen SŚP und VTP sowie zu der Hypothese betreffend die möglicherweise nicht identifizierten Vergleichsstellen auch oben p. 130.

SŚP II 7 (35,1-5) ^{a',e} *prāgupārjitāśeṣakarmaparikṣayas tu bhogād eva nānyathā. tathā cōktam:* ^{b,c,d} *nābhuk-
taṃ kṣīyate karma* ^b *kalpakotiśatair api* | ^c *avaśyam anubhoktavyaṃ* ⁱ *kṛtaṃ karma śubhā-
śubham* || ^d *iti.* ^e

^{a'} ~ VTP (II 6-11) ^b = NVTṬ 68,16 ad NSū 1.1.2 (*iti smṛteḥ*); Bhā 846,28 ad BS 4.1.13 (*smaranti*) ^c = MBh 12, p. 972 ad Strophe 2200; NBhū 78,11 (*eke kila ... iti*); NK 285,2f. [*apavarganirūpaṇa*] (*tathā cāgamāntaram ... ityādi*); TBV 150,24 (*ity āgamo 'sti*); PKM 308,15 ad PMS 2.12; NKC 824,13 ad LT 76 (*tathā cāgamaḥ*); MĀ 849,2 (*iti vacana*) ^d = DBhP 9.29.69c-70b und 9.40.73c-74b; BVP 2.37.17, 4.81.55, 4.85.36 und 4.130.8; ĀD 244,28-30 ad CS Vimānasthāna 3.35; Vyo 20(kha),1 (*āgamoktam*) ^e // TARVV 11,29-12,14 ad TARV 1.1.44f.; TAŚVA 66,3 ad TAŚV 1.1.50

ⁱ *avaśyam eva bho*° DBhP, BVP (alle Stellen), ĀD

Das völlige Vergehen aller früher erworbenen Tatfolgen aber ergibt sich nur durch (de-
ren) Aufzehren (und) auf keine andere Weise. Und so heißt es: „Eine Tatfolge, die nicht
aufgezehrt wurde, vergeht nicht, auch (nicht) in hundert von zehn Millionen Äonen.
Eine bewirkte Tatfolge, sei es eine reine oder eine unreine, muss notwendigerweise auf-
gezehrt werden.“

Diese Strophe bzw. Teile davon werden vielfach überliefert. Die Textzeugen für das erste
Viertel, die erste Hälfte bzw. die ganze Strophe werden im Textzeugenapparat unter b, c
und d angeführt. Zu NM I 509,12f., *anupabhuktaphalānāṃ karmaṇāṃ na prakṣayaḥ*,
merkt der Herausgeber ebenfalls das erste Viertel der Strophe an.

Die Bedeutung dieser Textstelle ist im Kontext der heiß umkämpften Frage um die
Auswirkungen der adäquaten Erkenntnis auf die bis zu ihrem Eintreten angesammelten
Taten und deren Folgen zu verstehen, näherhin, ob die Taten durch die Erkenntnis ver-

nichtet werden oder (auch) vergolten werden müssen (s. SLAJE 1986: 254f.). In dieser Frage wird in SŚP II 7 eine eindeutige Position bezogen, die sich mit der Formulierung „nur durch Aufzehren und auf keine andere Weise“ gegen die Auffassung wendet, dass die adäquate Erkenntnis – etwa so wie ein Feuer Holz zu Asche verbrennt – angesammelte Taten vernichten könnte. Vgl. etwa den in der Vyomavatī aufgenommenen Bhagavadgītāvers:

yathaidhāṃsi samiddho 'gnir bhasmasāt kurute 'rjunaⁱ | jñānāgniḥ sarvakarmāṇi bhasmasāt kurute tathā || (BhG 4.37 ~ Vyo 20(ka),35; ⁱ kṣaṇāt Vyo)

Akalaṅka nimmt im TARVV zur Frage der Tilgung der Werke folgendermaßen Stellung:

katham abhāvo dharmādharmayoḥ? anāgatānutpattisañcitanirodhābhyām. (TARVV 11,29f.)
 „Warum (können) Verdienst und Schuld nicht sein? – Weil Zukünftiges nicht entsteht und Angesammeltes vernichtet wird.“

Zur Übersetzung des Kontexts dieser Stelle s. NOZAWA 2007: 388f. Die in TAŚV 1.1.50 ausgeführte Position zum sukzessiven Erreichen der Erlösung setzt das Aufzehren der Tatfolgen explizit voraus:

prākṛtadharmādharmayoḥⁱ phalabhogena prakṣayaṇāt sakaladuḥkhanivṛttir ātyantikī muktīḥ. (TAŚVA 66,3f.; ⁱ prākṛtā° TAŚVA)

^{a',c} *tatrāpi*: ^b *kurvann ātmasvarūpajño bhogāt karmaparikṣayam | yugakoṭisahasrāṇi kṛtvā tenaⁱ vimucyate ||* ^b *ity ekah pakṣaḥ* ^{ii c}.

SŚP II 8
(35,6-10)

^{a'} ~ VTP ^b ~ (Cpv) NK 285,9f. [apavarganirūpaṇa] ^c // TAŚVA 66,9-19 ad TAŚV 1.1.51

ⁱ °sahasreṇa kaścīd eko NK, °sahasreṇa kaścīd eva VTP ⁱⁱ *ity anekabhayeṣu krameṇa prāḡ-uparjitāśeṣakarmaphalabhoga ity ekah pakṣaḥ* VTP

Dazu wird noch eine bestimmte Position (bezogen): „Derjenige, der das eigentliche Wesen des Selbstes kennt, der damit beschäftigt ist, die Tatfolgen durch Aufzehren völlig zu vernichten, wird dadurch befreit, nachdem er (das) über tausende von zehn Millionen Zeitaltern hinweg getan hat.“

Diese Position akzeptiert, dass angesammelte Tatfolgen in jedem Fall aufgezehrt werden müssen, und steht damit im Gegensatz zu der oben implizit ausgeschlossenen Position, dass die erlösungsbewirkende Erkenntnis auch die angesammelten Tatfolgen vernichten würde. Im Unterschied zu der im folgenden Textstück vorgebrachten Position wird hier ein unvorstellbar langer Zeitraum für das Aufzehren der Tatfolgen veranschlagt.

{1} Mesquita (1994: 467) fasst die in diesem Textstück der SŚP überlieferte Strophe als ein Fragment der Bṛhaṭṭikā Kumārila auf: Auch Śrīdhara überliefert die Strophe in der

Nyāyakandalī, im Kontext der Erläuterung des *jñānakarmasamuccayavāda* (NK 283,12-286,19), also einer Erlösungslehre, die „der Ātman-Erkenntnis einen gleichwertigen Platz neben dem Ritual einräumt“ (ders., pp. 459). Unter den in diesem Zusammenhang vorgebrachten sprachlichen Einheiten, die in metrisch gebundener Sprache abgefasst sind (Śloka, Doppelsloka, Halbsloka), lässt sich eine Gruppe herausgreifen (s. ders., pp. 466-68), deren Elemente alle mit *yathoktam* eingeleitet werden (1) und ein Gedankengut zum Ausdruck bringen, das Parallelen zu Kumārilas Ślokavārttika und Tantravārttika aufweist (2), und deren letztes Element in Someśvarabhaṭṭas Nyāyasudhā Kumārilas verlorener Bṛhaṭṭikā zugeschrieben wird (3). Für die auch in der SŚP überlieferte Strophe zeigt Mesquita eine Parallele zu einer Textstelle aus dem Ślokavārttikasambandhākṣepaparihāra auf, in der davon die Rede ist, dass sich für Personen, die das wahre Wesen des Selbstes erkannt haben (*jñātātmatattvānām*), nur unter einer Voraussetzung kein neuer Körper einstellt, wenn nämlich die früheren Werke wegen des Aufzehrens geschwunden sind (*bhogāt pūrvakriyākṣaye*). Den in Rede stehender Strophe formulierten Gedanken, dass dieses Schwinden der Werke sehr, sehr lange dauern kann, versteht Mesquita als eine auf Kumārila selbst zurückgehende, eben in der Bṛhaṭṭikā formulierte Erweiterung der in Śloka- und Tantravārttika überlieferten Überlegungen, die möglicherweise von auch in BhG 6.45 festgehaltenen Gedanken inspiriert sein könnte, wo einem Yogin, der sich unter großer Anstrengung um seine Läuterung bemüht, die Vervollkommnung auch erst nach einer Vielzahl von Geburten (*anekajanma*) in Aussicht gestellt wird (s. ders. pp. 467-69).

Vor diesem Hintergrund sind die wörtlichen Übereinstimmungen in NK und SŚP als voneinander unabhängige Überlieferungen zu bewerten: „SŚP II 8^b ~ (Cpv) NK 285,9f.“ (s. p. 124 oben). Zu einer aus dieser Bewertung resultierenden Implikation für die Bewertung der Relation von VTP und SŚP siehe oben p. 130.

{2} In seinem Tattvārthaślokavārttika nimmt Vidyānandin zu den hier und im Folgenden dargestellten beiden Alternativen hinsichtlich der Tilgung von vor dem Eintreten der adäquaten Erkenntnis erworbenen Tatfolgen im Rahmen einer Untersuchung Stellung:

sa ca phalabhogo yathākālam upakramaviśeṣād vā karmaṇām syāt. (TAŚVA 66,8f. ad TAŚV 1.1.50)

„Und (es ist die Frage, ob sich) dieses Aufzehren der Resultate von Werken je zur Zeit oder infolge einer besonderen Strategie ergibt.“

In der ausführlichen Widerlegung der ersten Alternative (TAŚVA 66,9-19) greift er auf eine auch in der in SŚP II 8 zitierten Strophe wiedergegebene Formulierung zurück; so lautet seine Zusammenfassung der Widerlegung der ersten Alternative (TAŚV 1.1.51):

*bhoktuḥ phalopabhogo hi yathākālam yadiṣyate |
tadā karmaṣayaḥ kvātaḥ kalpakotīśatair api ||*

„Denn wenn man annimmt, dass die aufzehrende Person die Resultate je zur Zeit aufzehrt: Wie würde sich dann daraus, (sei es) auch in hunderten von zehn Millionen Äonen, ein Vergehen der Taten (einstellen)?“

Siehe eine ähnliche Diskussion in AS_V 184,9-185,17 ad ĀM 6 .

^{a',b,c,e} *ātmano vai śarīrāṇiⁱ bahūni manuḥśvaraḥⁱⁱ | prāpya yogabalam kuryātⁱⁱⁱ taiś ca sar-
vām^{iv} mahīm varet^v ||^b ^d bhuñjīta^{vi} viṣayān kaiścit kaiścid ugram^{vii} tapaś caret | samha-
rec^{viii} ca punas tāni^{ix} sūryas tejogaṇān^x iva ||^{c,d} ity ekasminn eva bhava bahubhiḥ śarīraiḥ
prāguparjitāśeṣaphalabhoga^{xi} ity aparāḥ pakṣaḥ.^e*

SŚP II 9
(35,11-16)

^{a'} ~ VTP (II 6-11) ^b ~ SMS 31,1f. // TVai 403,3 und YV 402,17 ad YS 4.4 ^c ~ MBh 12.289.26f.; BP 238.26f.; BSBh 249,6ff. ad BS 1.3.27 (*tathā smṛtir api*); NSā 545,1-4, NSāPP 90,4-7 und NSāTD 271,21ff.: (*tathā cōktam [purāṇe/purāṇādiṣu]*) // YBh ad YS 3.38 und 43 ^d ~ TVai 403,4f. und YV 402,18f. ad YS 4.4 ^e // TAŚVA 66,20-25 ad TAŚV 1.1.51f.

ⁱ *ātmanāṃ ca sahasrāṇi* MBh, BP ⁱⁱ *bharatarṣabha* MBh, BSBh; *dvijasattamāḥ* BP, *manu-
ḥśvara* NSā, NSāPP, NSāTD, VTP, SMS ⁱⁱⁱ *yogaḥ kuryād balaṃ prāpya* MBh. BP und BSBh lesen genauso nur *yogaṃ* (BP) bzw. *yogī* (BSBh) anstelle von *yogaḥ* (MBh) ^{iv} *sar-
vair* MBh, BP, BSBh ^v *caret* MBh, BP, BSBh, NSā, NSāPP, NSāTD, SMS; *bhajet* VTP ^{vi} *prāpnuyād* MBh, BP, BSBh, TVai, YV ^{vii} *caiva punas cogram* MBh. BP liest genauso nur *kaścit* (BP) anstelle von *caiva* (MBh) ^{viii} *saṃkṣīpec* MBh, BP, BSBh ^{ix} *pārtha* MBh, *viprāḥ* BP ^x *raśmi*^o BSBh, TVai, YV, NSā; ^o *guṇān* MBh, BP ^{xi} *prāguparjitāśeṣaśubhāśu-
bhakarmaphalabhoga* VTP

Eine andere Position besteht darin, dass das Aufzehren aller früher erworbenen Tatfolgen während genau einer Existenz (möglich sei und zwar) mittels vieler Körper: „Ein Gebieter unter den Menschen könnte wahrlich, nachdem er Yoga-Kraft erlangt hat, für sich selbst viele Körper schaffen und mit diesen die ganze Erde bedecken. Mit einigen (Körpern) könnte er Sinnesfreuden genießen, mit anderen einer strengen Askese nachgehen. Und er könnte diese (Körper) wieder zurückziehen, so wie die Sonne die vielen (Manifestationen) ihrer Glut (zurückziehen kann).“

{1} Die in Tattvavaiśārādī (TVai), Yogavārttika (YV), Nyāyasāra (NSā) und Brahmasūtrabhāṣya (BSBh) überlieferte Variante *raśmigaṇa* macht deutlich, dass mit *tejogaṇa* die Strahlen der Sonne gemeint sind.

{2.1} In SŚP_{K,KH} und in der TVai und im YV ist nur die zweite Hälfte des Doppelstrophe überliefert. Die in den beiden Vergleichswerken jeweils vorangehende Halbstrophe weist eine inhaltliche Parallele mit der ersten Hälfte der auch in der SŚP_G überlieferten Doppelstrophe auf: *yogīśvaraḥ śarīrāṇiⁱ karoti vikaroti ca.* (TVai 403,3 und YV 402,17; ⁱ TVai *śarīrāṇi*). Die TVai ordnet die Strophe einem „Purāṇa“ zu (*atra purāṇam bhavati ...*).

{2.2} Hier lassen sich mit Mahabhārata (MBh), Brahmapurāṇa (BP), BSBh, TVai, NSā sowie der SŚP sechs separate Überlieferungsstränge feststellen, da das YV wie die TVai liest, die Kommentare Nyāyatātparyadīpikā und Nyāyasārapadapañcikā denselben Text überliefern wie ihr Grundtext NSā und der Viśvatattvaparakāśa (VTP) weitgehend mit der SŚP konform geht. Bei der Lesung des Nominativs *manujeśvaraḥ*, in der der VTP nicht der SŚP folgt, dürfte es sich um einen Überlieferungsfehler in der SŚP handeln, da alle anderen Texte einen Vokativ lesen, was eine Konjekture in der SŚP auf *manujeśvara* nahelegt. Mit *manujeśvara* wird also nicht das Subjekt des Satzes zum Ausdruck gebracht, sondern mit dieser Form wendet sich der Sprecher an die Person, der er den Sachverhalt auseinandersetzt: „Oh, du Gebieter über die Menschen (d.h. oh du mein Fürst), jemand der Yoga-Kraft erlangt hat, ...“

Die Überlieferungsstränge lassen sich durch die Angabe von zwei unterschiedlichen Mitteln/Begriffen für das Beschreiten/Bedecken der Erde in der ersten Strophe und deren explizite Wiederaufnahme bzw. Nichtwiederaufnahme in der zweiten Strophe in zwei lose Gruppen aufteilen: In MBh und BP, der episch-purāṇischen Gruppe, steht *taiḥ* für viele tausende *ātman*s; in BSBh, TVai, NSā und SŚP, der Gruppe der zur philosophischen Literatur gehörigen Werke, steht *taiḥ* für viele *śarīras*, die in dieser Gruppe sowohl mit *kaiścit kaiścit* als auch mit *tāni* explizit wiederaufgenommen werden. Da *ātman* in der Brāhmaṇa-Literatur auch „Körper“ bedeuten kann, muss nicht von einer Unterscheidung verschiedener Mittel für das Beschreiten/Bedecken der Erde in den beiden Gruppen ausgegangen werden, sondern es kann sich hier auch um nur eine begriffliche Unterscheidung ein und desselben Mittels handeln. In der zweiten Gruppe bilden NSā und SŚP – zwei Werke, die diese beiden Strophen im Kontext der Erlösungslehre des Nyāya-Vaiśeṣika präsentieren – gegenüber BSBh und TVai auch aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht insofern eine Einheit, als mit *bhuñjīta* der Kontext des *karmaphalabhoga* hervorgehoben wird, was im VTP mit *bhajet* anstelle von *caret/varet* akzentuiert wird. (Bei *varet* muss es sich, bedingt durch die sehr häufige Verlesung von *ca/va* in Nāgarī-Manuskripten, nicht um eine echte Variante zu *caret* handeln; auch hier liegt eine Konjekture des Textes der SŚP nahe: „... und mit diesen die ganze Erde beschreiten“.)

Wie SŚP *tejogaṇa* zeigt – hier wird einerseits mit BSBh, TVai und NSā *guṇa* (vermutlich in der Bedeutung „Faden“) ersetzt, andererseits die episch-purāṇische Lesung, *tejas*, bewahrt – handelt es sich bei den festgestellten Gruppenzusammengehörigkeiten nur um lose Verbindungen, die zunächst keinen eindeutigen Schluss für eine deutliche Bestimmung der historischen Relation zwischen den einzelnen Texten nahelegen. In der für die Geschichte des Vaiśeṣika relevanten Frage nach der Relation der in der SŚP dem Vaiśeṣika zugeschriebenen Erlösungslehre und dem ebenfalls diese Strophe überliefernden Nyāyasāra Bhāsarvajñaś, kann hier lediglich festgehalten werden, dass eine direkte

Übernahme dieser Doppelstrophe aus dem Nyāyasāra in die SŚP unwahrscheinlich scheint.

{3.1} Die Überlieferung der zweiten Strophe in der TVai ad YS 4.4 verweist darauf, dass die zweite in der SŚP referierte Position von Vorstellungen inspiriert ist, die auch im klassischen Yoga tradiert werden. Neben YS 4.4f., wo erörtert wird, ob den von einem Yogin mithilfe von besonderen Fähigkeiten erzeugten Körpern (*siddhivinirmitanānākāya*, TVai 401,11) ein einziges oder mehrere psychische Organe (*citta*) zukommen, ist für die Frage nach der Funktion der vielen erzeugten Körper im Erlösungsprozess insbesondere der in YS 3.38 und 3.43 besprochene Problemzusammenhang von Interesse: In YS 3.38 und YBh *ad loc.* ist im Zusammenhang mit den von Yogins erwerbbaaren Fähigkeiten (*siddhi*) davon die Rede, dass das Denken in andere Körper eintreten kann (*cittasya paraśarīrāveśaḥ*), was unter anderem dadurch ermöglicht wird, dass sich kraft *samādhi* (*samādhibala*) die Ursachen für die Bindung des Denkens an den Körper (*śarīra*) des Yogins lockern. Im YBh ad YS 3.43 wird zudem ein „besonderes außerkörperliches [Wirken]“ (*mahāvideha*) geschildert, womit „die Yogins in andere Körper eintreten“ (*paraśarīrāṇy āviśanti yoginaḥ*; YBh 363,30f.). Aufgrund dieser Fähigkeit kommt es dann weiterhin zum Vergehen (*kṣaya*) der in Befleckung, Tatfolgen und Reifung der Tatfolgen bestehenden Verhüllung des ursprünglich reinen Erkennens. (Siehe YBh 364,1f.: *tataś ca dhāraṇātaḥ prakāśātmano buddhisattvasya yad āvaraṇaṃ kleśakarmavipākatraya[m YBh_p] ... tasya ca kṣayo bhavati.*)

{3.2} Die genannten Textstellen des klassischen Yoga und die zweite in der SŚP überlieferte Position stimmen also darin überein, dass – durch eine besondere Form der Versenkung (*samādhibala/yogabala*) – nicht nur ein, sondern mehrere Körper für das Aufzehren von Tatfolgen nutzbar gemacht werden können. Zur Feststellung eines Näheverhältnisses zwischen den Positionen Śrīdharas und der „Begriffswelt des Patañjali-Yoga“ im Zusammenhang mit der Besprechung einer „vedāntischen Wende“ in der Erlösungslehre des Vaiśeṣika s. MESQUITA 1995: 229f. Zur Relation von Vaiśeṣika und klassischem Yoga siehe WEZLER 1982.

{4} Diese zweite Alternative hinsichtlich der Tilgung von erworbenen Tatfolgen findet in einer Reihe von Texten des Nyāya-Vaiśeṣika Erwähnung (siehe SLAJE 1986: 255); Vidyānandin kommt in TAŚVA 66,19-25 (ad TAŚV 1.1.51f.) auch auf sie zu sprechen, im Anschluss an die Widerlegung der ersten Alternative (siehe oben ad SŚP II 7):

... *kiṃ tarhy upakramaviśeṣād eva sañcitakarmanāṃ phalabhogena prakṣaya iti pakṣāntaram āyātam.* (TAŚVA 66,20f.)

„Somit kommen wir zur anderen Position, ob sich dann das Vergehen der angesammelten Taten durch das Aufzehren ihrer Resultate eben infolge einer besonderen Strategie ergibt.“

Eine solche Position würde laut Vidyānandin jene der Jainas implizieren:

yasmād upakramaviśeṣāt karmaṇām phalopabhogo yogino 'bhimataḥ sa samādhir eva tattvataḥ sambhāvyate, samādhāv utthāpitadharmajanitāyām rddhau nānāśarīrādinirmāṇadvāreṇa sañcītakarmaphalānubhavasyeṣṭatvāt. samādhiś ca cāritrātmaka eva iti cāritrān muktisiddheḥ siddham syādvādinām matam, samyagjñānāntarīyakatvācⁱ cāritrasya. (TAŚVA 66,23-25)

ⁱ *samyaktvajñānāntarīyaka* TAŚVA

„Jene besondere Strategie, infolge derer das Aufzehren von Tatfolgen für den Yogin angenommen wird, kann in Wirklichkeit nur als Versenkung vorgestellt werden, weil angenommen wird, dass jemand (seine) angesammelten Tatfolgen vermittle der Erzeugung von vielen Körpern usw. erfährt, wenn in der Versenkung eine (besondere) Wunderkraft durch (zu dieser Zeit) hervorgebrachtes [d.h. wirksam gewordenen] Verdienst erzeugt worden ist. Und weil – insofern die Versenkung in einem (besonderen) Wandel besteht – Befreiung (als sich) aus einem Wandel (ergebend) erwiesen ist, ist die Position der Vertreter des Syādvāda erwiesen, weil (in dieser) der Wandel mit der (korrekten) Erkenntnis untrennbar verbunden ist.“

Zur Formulierung *rddhau nānāśarīrādinirmāṇa*^o vgl. *siddhivinirmitanānākāya*, TVai 401,11 oben. Zur genaueren Relation von *jñāna* und *cāritra* s. die ausführlichen Erörterungen Vidyānandins zu TA 1.1 in TAŚVA 57,5ff. Zu einer Widerlegung der Auffassung, dass die Taten und ihre Folgen kraft Versenkung (*samādhibalāt*) getilgt werden könnten, s. PKM 319,19-22 ad PMS 2.12 und NKC 829,19-830,3 ad LT 76.

SŚP II 10
(35,16-21)

^{a'} *tataś ca bhogāt prāgupārjitāśeṣakarmaparikṣayaⁱ ekaviṃśatibhedabhinnaduḥkhanivrttir iti. tāni duḥkhāni kāṇītiⁱⁱ cet?*ⁱⁱⁱ ^b *samsargah sukhaduḥkhe ca tathārthendriyabuddhayah^{iv} | pratyekam śadvidhāś ceti duḥkhasaṅkhyaiḥ ekaviṃśatiḥ ||*^b *iti.*

^{a'} ~VTP (II 6-11) ^b // NV 6,4f. und NVTṬ 6,13-19 ad NS 1.1.1; NBhū 443,25-31; nicht identifiziertes Zitat?

ⁱ ^o *karmaparikarmakṣaye* SŚP_{K,KH} ⁱⁱ SŚP_G om. *duḥkhāni kāṇīti* ⁱⁱⁱ *kāṇīti ukte vakti* VTP

^{iv} JAIN 1964 und VTP 237,4 gegen *tapārthendriya*^o SŚP

Und darum endet das in einundzwanzig Arten differenzierte Leiden, wenn alle früher erworbenen Tatfolgen durch Aufzehren völlig vergangen sind. (Auf die) Frage „Welche sind diese einundzwanzig Leiden?“ (sagt man) „Der Körper, sodann Freude und Leid sowie die Sinnesgegenstände, die Sinne und die Erkenntnisse, und ein jedes (der drei letzteren) ist sechsfach. – Somit ist die Anzahl der Leiden einundzwanzig.“

samsarga ist hier im Sinne von *śarīra* zu verstehen:

ekaviṃśatiprabhedabhinnam punar duḥkham: śarīram śadindriyāṇi śadviśayāḥ śadbuddhayaḥ sukham duḥkham ceti. śarīram duḥkhāyatanatvād duḥkham, indriyāṇi viśayā buddhayaś ca tatsā-dhanabhāvāt, sukham duḥkhānuṣaṅgāt, duḥkham svarūpata iti. (NV 6,3-5)

gauṇamukhyabhedena caikaviṃśateḥ śarīrādīnāṃ duḥkhatvaprakārān āha – ekaviṃśatīti. śaṣṭam indriyaṃ manaḥ. tasya viśaya icchādveṣaprayatnāḥ. yady api viśayaḥ śarīram api, tathāpy anya-thāsya duḥkhaheṭubhāva ity āha – śarīram iti. [„Auch wenn der Körper ebenfalls ein Objekt ist, so ist er doch auf andere Weise die Ursache von Leiden. Deshalb sagt er: „Der Körper ...“] śarī-rāvaccinna ātmapradeśo duḥkhāyatanam iti śarīram duḥkhāyatanam uktam. indriyaviśayabud-dhīnāṃ duḥkhatvopacāre kāraṇam āha – indriyānīti. tatrendriyāṇi tāvad gandhādiviśayabodha-nāt, viśayā bodhyatvāt. buddhayaḥ tu sāksād duḥkhasāadhanānīti duḥkhatvenopacaryante. sukhe duḥkhatvopacāre bījam āha – sukham iti. sādhanapāratantryaṃ kṣayitvaṃ kāma iti [?] duḥkha-hetavaḥ sakalasukhānuṣaṅgināḥ. tasmāt sukham api duḥkhānuṣaṅgi. (NVTṬ 6,13-19)

Udayanas Kommentar zu dieser Passage gibt ebenfalls keine Erläuterung von *śarīra* im Sinne von obenstehendem *samsarga*. Auch eine weitere Parallelstelle bei Bhāsarvajña, NBhū 443,25-31, die teilweise mit der NVTṬ übereinstimmt, nimmt die Gleichsetzung dieser Begriffe nicht vor. Ohne weitere Spezifizierung wird das einundzwanzigfache Lei-den auch in AS_V 628,5 ad ĀM 96 und ASTV 184,25 ad ĀM 6 genannt.

^a *śakalapuṇyapāparikṣayāt tatpūrvakabuddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnasamskā-rāṇām api parikṣaya ātmanaḥ kaivalyaṃ mokṣa iti.*^{a α₄, α₂, α}

SSP II 11
(35,22-23)

^a ~ VTP (seit II 6) ^{α₄} (oiV seit II 6)? ^{α₂} (oiV seit II 3)? ^α (oiV seit II 2)?

Somit ergibt sich Befreiung als die Abgeschiedenheit des Selbstes, wenn infolge des völligen Vergehens eines jeglichen Verdienstes und einer (jeglichen) Schuld auch die (Schuld und Verdienst) zur Voraussetzung habenden (besonderen Eigenschaften des Selbstes, nämlich) Erkennen, Freude und Leid, Verlangen und Aversion, Bemühung sowie Dispo-sition, völlig vergangen sind.

C. Erster Teil der Widerlegung (*uttarapakṣa*)

C.1. Hauptthese und Begründung

tad etad aulūkyasāsanam tāvadⁱ drṣṭaviruddham^a tadabhimatasya^b avayavāvayavinorⁱⁱ guṇaguṇinoḥ kriyākriyāvatorⁱⁱⁱ jātivyaktyor^{iv} bhedāikāntasya^a tadabhedagrāhiṇā prat-yakṣeṇa viruddhatvāt^v.

SSP II 12
(35,25-26)

^a // AS_V 526,9f. ad ĀM 61 ^b // ĀPT 110,9f. ad ĀP 44; YAT 22,8f. ad YA 7; VTP 216,14f.

ⁱ SSP_G om. *tāvad* ⁱⁱ *kāraṇakāryadravyayor* YAT ⁱⁱⁱ *karmatadvatoḥ* YAT, *kriyātdvatoḥ* VTP ^{iv} *sāmānyatadvator viśeṣatadvatoḥ* AS_V, ĀPT; *sāmānyatadvator viśeṣyatadvatoḥ* YAT; *sāmānyaviśeṣayoḥ* VTP ^v *°kṣeṇāviruddha*^o SSP_G

Die hier (dargestellte,) auf Ulūka zurückgehende Lehre steht zunächst im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem, weil die in dieser (Lehre) angenommene ausschließliche

Differenz zwischen Teilen und Ganzem, zwischen Eigenschaft und Eigenschaftsträger, zwischen Bewegung und Bewegungsträger (sowie) zwischen Gattung und Individuum im Widerspruch zur Sinneswahrnehmung steht, die deren Nichtdifferenz erfasst.

Hier setzt die Widerrede Vidyānandins gegen die Lehre des Vaiśeṣika ein, die sich in zwei große Teile gliedert: Gemäß seinem in der Einleitung formulierten Wahrheits- bzw. Falschheitskriterium (*drṣṭeṣṭaviruddhatva*, s. SŚP I 3, oben p. 156) zeigt er „zunächst“ (*tāvat*) den Widerspruch zur Sinneswahrnehmung (SŚP II 12-41) und anschließend den in der vorliegenden Arbeit nicht behandelten Widerspruch zur Schlussfolgerung (SŚP 39,18-41,30) auf. Anders als man hier erwarten würde, erfolgt die Widerlegung der gegnerischen Lehren nicht als Dekonstruktion der zuvor genannten Lehrinhalte, sondern die folgenden Ausführungen nehmen, statt auf die bisher präsentierten Lehrinhalte, auf Thesen Bezug, die sich zwar mittelbar aus der oben angerissenen Kategorienlehre ableiten, aber so nicht formuliert wurden. In den folgenden Erläuterungen wird Vidyānandins Haltung zur zentralen These des Pūrvapakṣa gemäß dem TAŚVA und der AS expliziert {1}, der Zusammenhang zwischen der zentralen These des Pūrvapakṣa und der im ersten Teil des Uttarapakṣa zurückgewiesenen These behandelt {2}, der wesentliche Kritikpunkt am Weltbild des Vaiśeṣika mit zwei Parallelstellen im NKC verglichen {3} und ein Ausblick auf die Position der Jainas in der in Rede stehenden ontologischen Frage gegeben {4}.

{1.1} Bezieht man die folgenden Ausführungen in der SŚP auf den vorangehenden Pūrvapakṣa, wird deutlich, dass Vidyānandin nachzuweisen versucht, dass die Hauptthese des Pūrvapakṣa – dass nämlich Befreiung im Verweilen des Selbstes in sich selbst (*ātmanah svātmany avasthānam*; SŚP II 2) bestehen würde und der *ātman* damit völlig unabhängig von seinen Eigenschaften bestehen könnte – nicht haltbar ist. Eine kurze, explizite Zurückweisung dieser zentralen These des Pūrvapakṣa vonseiten Vidyānandins findet sich etwa im TAŚVA ad TAŚV 1.1.4, im Kontext der Besprechung verschiedener die Befreiung vom Wesenskreislauf betreffender Konzepte:

nāpi buddhyādiviśeṣaguṇābhāvamātram ātmanah sattvādiguṇābhāvamātram vā mokṣaḥ svarūpalābhasya mokṣatopapatteḥ svarūpasya cānantajñānādikadambakasyātmani vyavasthitatvāt. (TAŚVA 58,5-7)

„Noch ist Befreiung lediglich das Fehlen von dem Selbst (zugehörigen) besonderen Eigenschaften wie Erkenntnis usw. (wie im Vaiśeṣika) oder lediglich das Fehlen von (der Urmaterie zugehörigen) Eigenschaften wie Güte usw. (wie im Sāṅkhya), weil zutrifft, dass Befreiung Erlangen des eigentlichen Wesens ist und im Hinblick auf das Selbst feststeht, dass seinem eigenen Wesen eine Fülle von (Attributen) wie grenzenloses Erkennen etc. zukommt.“

{1.2} In diesem kurzen Statement zeigt sich Vidyānandins Überzeugung, dass das Selbst auch im Zustand der Befreiung mit Eigenschaften, insbesondere mit Erkennen verbunden

ist. Das wird auch in einer Passage der Aṣṭasahasrī deutlich, die sich zudem enger an unseren Kontext in der SSP anschließt:

*etena buddhyādiviśeṣaḡuṇocchedād ātmatvamātre 'vasthānaṃ muktir iti kaṇabhakṣākṣapādama-
taṃ pramāṇena bādhitam upadarśitaṃ puṃso 'nantajñānādisvarūpatvasādhanāt svarūpopalab-
dher eva muktivasiddheḥ. syān matam – na buddhyādayaḥ puṃsaḥ svarūpaṃ tato bhinnatvād
arthāntaravat. tato bhinnās te tadviruddhadharmādhikaraṇatvād ghaṭādivat. tadviruddhadhar-
mādhikaraṇatvaṃ punas teṣāṃ utpādavinaśadharmakatvād ātmano 'nutpādavinaśadharmaka-
tvāt prasiddham iti, tad ayuktam viruddhadharmādhikaraṇatve 'pi sarvathā bhedhāsiddher me-
cakajñānatadākāravat. ekaṃ hi mecakajñānam anekas ca tadākāro nīlādipratibhāsaviśeṣa ity
ekatvānekatvaviruddhadharmādhikaraṇatve 'pi mecakajñānatatpratibhāsaviśeṣayor na bhedo
'bhyupagamyate mecakajñānatvavirodhāt. (AS_v 178,8-18 ad ĀM 6)*

„Damit [d.h. mit der vorangehenden Widerlegung der sāṅkhyistischen Konzeption der Befreiung] ist zusätzlich gezeigt, dass die Lehre von Kaṇabhakṣa [d.h. Kaṇāda] und Akṣapāda – dass näm-lich die Befreiung, infolge der Ausmerzung aller spezifischen Eigenschaften (des Selbstes) wie Erkennen usw., in einem Verweilen im alleinigen Sein des Selbstes besteht – durch ein Erkennt-nismittel aufgehoben ist, weil – aufgrund des Beweises der Tatsache, dass grenzenloses Erkennen etc. das eigentliche Wesen des Selbstes sind – Befreiung eben als das Gewahrwerden des eigent-lichen Wesens erwiesen ist.

Eine (Gegen-)Meinung wäre: „Das eigentliche Wesen des Selbstes sind nicht Erkennen usw., weil (diese) von ihm unterschieden sind, wie eine andere Sache (vom Selbst unterschieden ist). Diese sind von ihm unterschieden, weil sie Substrat für diesem (d.h. dem Selbst) widerspre-chende Beschaffenheiten sind, wie ein Topf (Substrat für dem Selbst widersprechende Beschaf-fenheiten ist). Dass (diese) aber (ein) Substrat für diesem (d.h. dem Selbst) widersprechende Be-schaffenheiten sind, ist allgemein bekannt, insofern als diesen (d.h. dem Erkennen etc.) die Be-schaffenheiten des Entstehens und Vergehens zukommen, während dem Selbst die Beschaffen-heiten des Nichtentstehens und Nichtvergehens zukommen.“

Diese (Gegenmeinung) trifft nicht zu, weil – auch wenn die Tatsache, ein Substrat für wider-sprüchliche Beschaffenheiten zu sein, vorliegt – ein Unterschied in jeder Hinsicht nicht erwiesen ist, so wie die Erkenntnis eines Pfauenauges (d.h. des bunten Auges auf einem Pfauenschwanz) und der Erscheinungsform (nicht in jeder Hinsicht unterschieden sind). Denn – auch wenn die Tatsache, Substrat für die widersprüchlichen Beschaffenheiten Einzig- und Vielfältigkeit zu sein, vorliegt – insofern die Erkenntnis eines Pfauenauges eine einzige ist, der Erscheinungsform aber, nämlich das spezifische Erscheinungsbild von etwas dunkelblauem usw., vielfältig, wird kein Unterschied zwischen der Erkenntnis eines Pfauenauges und dem besonderen Erscheinungsbild angenommen, weil (sich anderenfalls) ein Widerspruch dazu ergäbe, dass (es) sich um die Er-kennntnis eines Pfauenauges handelt.“

Der Begriff *utpādavinaśadharmā* operiert mit der alten Bedeutung von *dharman* und meint „dem Entstehen und Vergehen (bzw. deren Gegenteil) unterworfen sein“. Zur Ver-wendung der verschiedenen Beschaffenheit von Selbst und Erkennen zum Beweis der Ewigkeit des Selbstes vgl. Vyomaśiva:

evam ātmano 'pi nityatvam eva, sukhaduḥkhādes tadguṇatvena tato 'rthāntarasya vināśe 'py avināśāt. (Vyo 20(ca)2f.)

„So ist auch das Selbst eben ewig, weil es – auch wenn Freude und Leid etc., die als dessen Eigenschaften etwas anderes sind als es, vergehen – nicht vergeht.“

Im Hinblick auf die Geschichte der Kontroverse zwischen Vaiśeṣikas und Jainas ist von Interesse, dass diese Bemerkung im Kontext der Auseinandersetzung mit der jainistischen Erlösungskonzeption, Vyo 20(ña),25-20(ca)10, erfolgt.

Auf den Pfauenschwanz und dessen unterschiedliche Farbschattierungen weist auch Prabhācandra in einem vergleichbaren Problemzusammenhang hin:

na ca praviṣayaṃ jñānabhedo mecakajñānābhāvaprasaṅgāt. (NKC 300,9 ad LT 7)

„And the difference among cognitions is not according to their objects, because there would be no cognition of the peacock's [multicoloured] tail.“ (FRANCO 1987: 335)

{1.3} Vidyānandin sichert das Zusammenkommen von widersprüchlichen Beschaffenheiten in einem einzigen Substrat in einer anschließenden ausführlicheren Erörterung ab und kommt abschließend noch einmal auf die Ausgangsthese des Vaiśeṣika zu sprechen:

tena ca viruddhadharmādhikaraṇeṇaikena prakṛtahetor anaikāntikatvān na jñānādīnām ātmano bhedaikāntasiddhir yenātmānantajñānādirūpo na bhavet. nirākariṣyamāṇatvāc cāgrato guṇaguṇinor anyataikāntasya na jñānādayo guṇāḥ sarvathātmāno bhinnāḥ śakyāḥ pratipādayituṃ yato 'śeṣaviśeṣaguṇanivṛttir muktir vyavatiṣṭheta. (AS_V 179,13-16 ad ĀM 6)

„Und darum ergibt sich – weil der vorgebrachte logische Grund durch ein einziges Substrat, dem widersprüchliche Beschaffenheiten zukommen, uneindeutig ist – kein Nachweis der ausschließlichen Differenz der Erkenntnis etc. vom Selbst, wodurch das Selbst nicht in grenzenlosem Erkennen etc. bestünde. Und weil (in der Widerlegung des Vaiśeṣika) oben (d.h. im Folgenden) zurückgewiesen werden wird, dass Eigenschaft und Eigenschaftsträger ausschließlich etwas anderes sind, kann man Eigenschaften wie Erkenntnis etc. nicht als in jeder Hinsicht vom Selbst unterschiedene lehren, wodurch sich Befreiung als das Enden jeglicher spezifischer Eigenschaften (des Selbstes) etablieren ließe.“

{2.1} Selbst (*ātma*) und Erkennen (*jñāna*) kommen in der AS mit einer bestimmten Begrifflichkeit zur Sprache: Das Erkennen wird als „Eigenschaft“ (*guṇa*), das Selbst als dasjenige bezeichnet, „dem diese Eigenschaft zukommt“ (*guṇavat*), wobei Vidyānandin dem Vaiśeṣika zuschreibt, dass es das Verhältnis zwischen Eigenschaft und Eigenschaftsträger in einer ganz bestimmten Weise versteht, nämlich als ein solches von absoluter Differenz (SŚP II 12 und AS_V 179,14: *bhedaikānta* bzw. AS_V 179,15 *anyataikānta*). Diese Differenz würde im Vaiśeṣika nun nicht nur zwischen Eigenschaften und ihren Trägern angenommen werden, sondern auch zwischen weiteren, in anderen Kontexten paarweise zusammengefassten Entitäten (die SŚP nennt noch Teil und Ganzes, Bewegung und Bewegungsträger sowie „Gattung und Individuum“), womit die Frage nach der

Relation von Selbst und Erkenntnis als ein Einzelfall in den Kontext der allgemeinen Frage gerückt wird, welche Relation zwischen den einzelnen Elementen dieser Paare möglich ist. Die Satyaśāsanaparīkṣā wird im Folgenden nur die allgemeine Frage behandeln und das Ergebnis nicht speziell für Selbst und Erkennen ausführen.

{2.2} Eine explizite Formulierung der gegnerischen Ausgangsthese, die laut Vidyānandin im Widerspruch zur sinnlichen Wahrnehmung stehen soll und die er im Folgenden (bis SŚP II 41) ausführlich widerlegen wird, findet sich in seiner Aṣṭasahasrī:

*kriyāadvator avayavāvayavinor guṇaguṇinor viśeṣatadvatoḥ sāmānyatadvator abhāvatadviśeṣya-
yoś cānyataiva bhinnapratibhāsatvāt sahyavindhyavad ity uktam bhavati.* (AS_v 526,9f. ad ĀM 61)

Während das letztgenannte Paar das „Nichtsein (*abhāva*) und das durch es Bestimmte“ zusammenfasst, geht es bei den ersten fünf Paaren um die positive Bestimmung des Einzeldinges. Dabei kommen Entitäten zur Sprache, die gemäß der Lehre des Vaiśeṣika zueinander in einer Inhärenzbeziehung stehen, jener Beziehung, die in den folgenden Abschnitten der SŚP näher untersucht werden wird. Siehe die in PDhS p. 86, §374, gegebenen Beispiele für Inhärenzbeziehungen.

{3} Der Diskurs, den Vidyānandin hier einsetzen lässt, findet sich auch in Prabhācandras Nyāyakumudacandra, im Kontext der dort sehr ausführlichen Widerlegung der Kategorienlehre des Vaiśeṣika (NKC 213,17-309,12 ad LT 7, s. PKM 524,25-623,5 ad PMS 4.10).

{3.1} Auch dort stellt die Zuschreibung der Annahme einer ausschließlichen Differenz, die durch die Erkenntnismittel nicht nachgewiesen werden könne, den zentralen Kritikpunkt am Weltbild des Vaiśeṣika dar:

na hi bhedaikānte vaiśeṣikābhyupagate śatpadārthalakṣaṇe, naiyāyikābhyupagate vā ṣoḍaśapadārthalakṣaṇe 'rthasya siddhir ghaṭate, pramāṇato 'prasiddhasvarūpāṇāṃ teṣāṃ arthasiddhibandhanatvānupapatteḥ. (NKC 213,19-21)

„Denn im Falle einer ausschließlichen Differenz, sei es die vom Vaiśeṣika angenommene, durch die sechs Kategorien charakterisierte, oder die von den Naiyāyikas angenommene, durch die sechzehn Kategorien charakterisierte, stellt sich kein Nachweis des (in Substanz und Erscheinungszustand bestehenden) Dinges ein, weil es nicht möglich ist, dass diese (vom Vaiśeṣika und Nyāya angenommenen Kategorien), deren eigentliches Wesen nicht aufgrund der Erkenntnismittel erwiesen ist, Voraussetzung für den Nachweis des Dinges sind.“

{3.2} Exemplarisch für die strukturell ähnliche Auseinandersetzung mit den Auffassungen des Vaiśeṣika in der SŚP und in dem expliziteren NKC ist die Untersuchung der Relation von Teil und Ganzem (*avayavāvayavin*), die Prabhācandra mit der folgenden Ausgangsthese einsetzen lässt:

ato 'numānāt tasya tebhyaḥ sarvathā vibhinnasya prasiddhiḥ. avayavāvayavināḥ atyantam bhinnau, bhinnapratibhāsatvād ghaṭapaṭavat. ghaṭapaṭāḍau hi bhinnapratibhāsitvam atyantabhede saty evopalabdham iti. (NKC 223,1-3)

„Aufgrund der (folgenden) Schlussfolgerung ist es erwiesen, dass das (Ganze) von den (Teilen) in jeder Hinsicht getrennt ist: Ein Teil und das Ganze sind vollständig voneinander getrennt, weil sie getrennte Erscheinungsbilder (in der Erkenntnis) haben, wie ein Topf und ein Tuch (getrennte Erscheinungsbilder in der Erkenntnis haben). Denn mit Bezug auf den Topf und das Tuch usw. wird der Umstand, dass sie getrennt voneinander zur Erscheinung kommen, nur bei (Vorliegen) einer vollständigen Differenz erkannt.“

Vor der Widerlegung dieser These und ihrer Begründung lässt Prabhācandra den Pūrvapakṣa noch ausführlich zu Wort kommen, wobei insbesondere fünf weitere Begründungen für die vollständige Differenz von *avayava* und *avayavin* genannt werden und ein für deren Identität (*tādātmya*) argumentierender Einwand zurückgewiesen wird (s. die Gliederung dieses Textabschnittes im Anhang p. 294). Prabhācandra leitet seine eigene Widerlegung dieser Position mit den folgenden Alternativen ein: „Wird ... ein in bestimmter Hinsicht (gegebener) Unterschied zwischen Teilen und Ganzem erwiesen oder ein in jeder Hinsicht (gegebener Unterschied)?“ (... *avayavāvayavinoḥ kiṃ kathaṅcid bhedaḥ sādhyate, sarvathā vā.* NKC 224,15f.). Prabhācandra schließt sich im Folgenden der erstgenannten Alternative an.

{4} Die dem Vaiśeṣika vorgehaltene Position der vollständigen Unterscheidung von – laut Auffassung der Jainas – eben nicht in jeder Hinsicht unterschiedenen Dingen stellt im Weltbild der Jainas eine einseitige und deswegen unzulässige Hervorhebung einer bestimmten Betrachtungsweise (*naya*) dar, die im Rahmen der Lehrsystematik unter dem Stichwort *naigamābhāsa* abgehandelt wird (s. pp. 51ff. oben). Die Position der Jainas – eine ihrem Verständnis nach eben nicht einseitige, sondern alle relevanten Perspektiven einschließende Position – in der Frage nach der ontologischen Beschaffenheit des Dinges (*vastu, artha*), ob also seine Komponenten von ihm verschieden oder mit ihm identisch sind, lässt sich z.B. in einer Untersuchung Prabhācandras festmachen, der der Herausgeber des *Nyāyakumudacandra*, Mahendra Kumar Jain, den Titel *dravyaparyāyayor bheda-bhedavādaḥ* („Lehre von der Differenz und der Identität von Substanz und Modus“) gegeben hat (NKC 359,4-372,8 ad LT 7). Dort heißt es unter anderem:

vastuno hi bhedaḥ paryāyarūpataiva. abhedas tu dravyarūpatvam eva. bhedaḥbhedaḥ tu dravyaparyāyasvabhāvāḥ eva. na khalu dravyamātraṃ paryāyamātraṃ vā vastūbhayātmanaḥ samudāyasya vastutvāt. dravyaparyāyayor tu na vastutvaṃ nāpy avastutā kiṃtu vastvekadeśatā yathā samudrāṃśo na samudro nāpy asamudrāḥ kiṃtu samudraikadeśaḥ. (NKC 364,20-23)

„Denn für ein Ding (bedeutete) Differenz, nur die Gestalt eines Erscheinungszustandes zu haben, Nichtdifferenz hingegen, nur die Gestalt einer Substanz zu haben. Differenz und Nichtdifferenz aber haben Substanz und Erscheinungszustand zur eigenen Natur. Ein Ding ist gewiss nicht lediglich eine Substanz oder lediglich ein Erscheinungszustand, weil eine Verschmelzung, die in bei-

dem besteht, das Ding ist. Substanz und Erscheinungszustand jedoch sind nicht das Ding, und (auch) nicht nicht das Ding, sondern sie sind einzelne Komponenten des Dinges, wie eine (bestimmte) Zone des Ozeans nicht der Ozean, (und) auch nicht nicht der Ozean ist, sondern eine einzelne Komponente des Ozeans.“

Prabhācandra verweist im Anschluss an diese Passage auf TAŚV 1.1.6, wo sich Vidyānandin mit der buddhistischen Zurückweisung des *avayavin*-Begriffes auseinandersetzt, welcher Jayandra SONI 1999 einen Aufsatz gewidmet hat.

^ana hy avayavyādir avayavādibhyaḥ sarvathābhinna eva pratyakṣe pratibhāsate 'pi tu kathañcidabhinna eva^{a b,c} tantubhyas tadātānavitānāvasthāviśeṣarūpasya paṭasya^c karpāyādesⁱ citrajñāne nīlādinirbhāsavat^d tatraikalolībhāvam^{ii d} upagatānāṃ rūpādīnāṃ gacchataḥ puruṣād bālyādivat sthityādivad vā tadavasthāviśeṣabhūtakriyāyāḥ sāmānyavato 'rthād vaisādrśyavat taddharmabhūtasādrśyalakṣaṇasāmānyasyānarthāntaratayā sakalalokasākṣikam adhyakṣeṇādhyavasāyāt^{iii b}.

SŚP II 13
(35,27-31)

^a // TAŚV 69 (Einleitung p. 21) ^b // ĀPT 110,8-111,8 ad ĀP 44; YAT 22,8-13 ad YA 7; VTP 216,12-217,14 ^c // NKC 226,20-227,2 und 365,5 ad LT 7; VTP 217,6f. und 218,12 ^d // PVBh 511,28f. ad PV 4.71; NKC 299,11, 307,3-5, 308,4f. und 309,8f. ad LT 7

ⁱ karkāṭyādes SŚP_{K,KH} ⁱⁱ vibhā^o SŚP_G ⁱⁱⁱ mit SŚP_{K,KH} gegen SŚP *adhyakṣeṇād adhyavasāyāt*

Denn (es ist) nicht (der Fall, dass) das Ganze etc. als ein von den Teilen etc. in jeder Hinsicht nur Unterschiedenes in der Sinneswahrnehmung erscheint, sondern (es erscheint) eben als ein in bestimmter Hinsicht Ununterschiedenes, weil durch die Sinneswahrnehmung auf eine von aller Welt bezeugbare Weise festgestellt wird, dass ein Tuch, das in Form eines spezifischen Spannungs- und Einwebungszustandes der (Fäden) besteht, nicht etwas anderes ist als die Fäden, so wie das Erscheinungsbild von etwas Blauem etc. in der Erkenntnis von etwas Buntem (nicht etwas anderes ist) als das (in der Erkenntnis erscheinende) Flickengewand etc.; (weil ferner festgestellt wird,) dass die dort zu einem einheitlichen Konglomerat gewordenen Farben usw. (nicht etwas anderes sind) als ein sich bewegendes (Ding), so wie Kindheit und andere (Lebensabschnitte nicht etwas anderes sind) als der (in diesen Lebensabschnitten befindliche) Mensch; bzw. (weil festgestellt wird, dass) – so wie das Verharren und andere (Formen der Aktivität nicht etwas anderes sind) als die Bewegung, die ein spezifischer Status von diesem ist – die durch eine Ähnlichkeit charakterisierte Gemeinsamkeit, welche [d.h. die Ähnlichkeit] eine Beschaffenheit des mit der Gemeinsamkeit versehenen Gegenstandes ist, (nicht etwas anderes ist) als dieser (Gegenstand), analog der Unähnlichkeit (, die als Beschaffenheit des mit einer Gemeinsamkeit versehenen Gegenstandes nicht etwas anderes ist als dieser).

Die folgenden Erläuterungen beschäftigen sich mit der Rechtfertigung der Übersetzung einzelner Elemente dieses komplexen Satzes {1}, einem alternativen Übersetzungsvorschlag {2} und Vergleichsstellen {3}.

{1.1} Die adverbialen Bestimmungen *sarvathā*- und *kathañcit*- in diesem Abschnitt der SŚP sind nicht auf das Prädikat *pratibhāsate*, sondern auf das jeweils nachfolgende Wort *bhinna* zu beziehen, wie eine ähnliche Formulierung bei Prabhācandra zeigt: *avayavāyavinoh kiṃ kathañcid bhedaḥ sādhyate sarvathā vā* (NKC 224,15f.). Hier sind *kathañcid* und *sarvathā* auf das Subjekt *bheda* – und nicht auf das Prädikat *sādhyate* – zu beziehen. Die Verbindung der Bestimmungen mit dem jeweiligen Bezugswort im Kompositum wird durch vergleichbare Formulierungen im TAŚVA nahegelegt, vgl. *kathañcidbhinnapratibhāsatvasya hetoḥ* und *kathañcittādātmyapratibhāsanāt* in TAŚVA 21,6ff. (ad TAŚV Einleitung, *śloka* 68). Siehe auch die Formulierungen *sarvathābhinnā°* und *kathañcidabhinna-* in SŚP II 41 unten.

{1.2} *ātāna* und *vitāna* beziehen sich auf die vertikale Spannung (Längsverlauf) und die horizontale Einwebung (Querverlauf) der Fäden eines Tuchs. Vgl. die folgenden, der Ausdrucksweise in der SŚP ähnlichen Formulierungen: *yas tu pratīṣiddhas tantvādyavayavānām ātānavitānībhāvādīpariṇatānām ātmabhūto 'vasthāviśeṣaḥ paṭādyavayavīnāsau nirasyate* (NKC 226,20-227,2); *ātānavitānībhāvalakṣaṇo hi teṣāṃ pariṇāmaviśeṣaḥ pataḥ* (NKC 365,5f.); ... *tantūnām ātānavitānarūpaviśiṣṭasamyogebhyaḥ* ... (VTP 217,6f.); *ātānavitānarūpeṇa viśiṣṭasamyogayuktatantūnām eva paṭābhīdhānapratyaya-vyavahārāgocaratvena* ... (VTP 218,12).

{1.3} Mit *tatra* wird entweder das Bezugswort des folgenden *gacchataḥ* vorweggenommen oder ein Element des vorangehenden Argumentes wiederaufgenommen. Damit kommen die folgenden Ergänzungen in Betracht: „(weil festgestellt wird, dass) die dort (d.h. in dem sich bewegenden Ding) zu einem einheitlichen Konglomerat gewordenen Farben usw. (nicht etwas anderes sind) als das sich bewegende (Ding)“ [1] oder „(weil festgestellt wird, dass) die ... Farben usw. in ihm (d.h. in dem Tuch, nicht etwas anderes sind) als das sich (mit der bekleideten Person) bewegende (Tuch)“ [2].

{1.4.1} Für die Auflösung des Elementes *-lolī-* im Wort *ekalolībhāva* kommt von den in gängigen Wörterbüchern belegten Ableitungen von *√lul* („hin- und herbewegen“) zunächst nur das Adjektiv *lola-* („unstet, unbeständig“) in Betracht. Parallelstellen im Nyāyakumudacandra legen aber die Bedeutung „eine Masse Werden/Sein“ für *lolībhāva* und (damit „eine einheitliche Masse Werden/Sein“ für *ekalolībhāva*) nahe: ... *ekalolībhāvenātmalabhaḥ* ... (NKC 299,11), ... *ekalolībhāvenaikatvapariṇatīlakṣaṇam* ... (NKC 307,4f.), *asmanmate tu viśiṣṭarūpatāparityāgena saṃśiṣṭarūpatayaikalolībhāvalakṣaṇayā pariṇatīḥ saktutoyādīnām sambandho 'bhipretaḥ* (NKC 308,4f.), *eka-*

lolībhāvād anyasya sambandhasambandhibhāvasyaivānabhyupagamāt (NKC 309,8f.) und ... *jñānasukhādīnām lolībhūtānām* ... (NKC 307,3). Dieser Sinnzusammenhang lässt sich im Anschluss an Turner (CDIAL: 648) durch Bedeutungsfelder für *lola* in neuindischen Sprachen bestätigen (wobei Turner *lola*, „tossing, hanging“, auf die Wurzel *lud*, „roll, swing, agitate“, zurückführt): Neben Nomen wie „Zunge, Auge“ (Prakrit: *lora*, Kashmiri: *lolā*, Gujarati: *loḷo*), „(Ohr-)Gehänge“ (Bihari/Hindi: *lor*) finden sich vereinzelt auch Bildungen, welche die Konsistenz des sich hin- und herbewegenden Dinges in den Vordergrund treten lassen, wie sich etwa Panjabi *lol* auf die „Wamme“ des Rindes und Gujarati *lolo* auf die fleischige Masse der „Zunge“ (s. GED: 777) beziehen kann. Ein Resultatsnomen findet sich schließlich in Pali *āloḷi*, das für die beim Aufwerfen der Erde am Pflug haftengebliebene Erdklumpen steht (s. PED: 111). Analog dazu kann – wie Englisch „roll“ das vom Bäcker bei der Fabrikation hin- und herbewegte Teigprodukt bezeichnet – *loḷi* hier als Resultatsnomen verstanden werden, also eine Sache bezeichnen, die durch das Hin- und Herbewegen zuvor disparater Bestandteile eine einheitliche Form hat, wobei der einheitliche Charakter dieses Konglomerates durch den Zusatz *eka*- betont wird: „... die Farben werden (*bhāva*- und Bewegungsverb *upa+√gam*) zu einem einzigen (*eka*) [d.h. einheitlichen] Konglomerat (*loḷi*)“.

{1.4.2} Herrn Dr. Moriyama, Nagano, danke ich für den Verweis auf eine Belegstelle von *ekalolībhāva* in Prajñākaraguptas Vārttikālaṅkāra, wo dieser Begriff – im Kontext der Widerlegung der Lehre, dass es sich beim Ton um eine Eigenschaft des Äthers handelt – von dem der Vaiśeṣika-Schule zugehörigen Gegner kurz zur Charakterisierung der Inhärenz verwendet wird:

ko 'yaṃ samavāyo nāma? ekalolībhāvenāvasthānam iti cet, na tarhi śabdasyākāśaguṇatvaṃ tena sahaikalolībhāvenāpratipatteḥ. (PVBh 511,28f.)

„Was ist das, was man Inhärenz nennt? Wendet man ein: ‚Das Bestehen als ein einheitliches Konglomerat‘, dann ist der Ton keine Eigenschaft des Äthers, weil (man den Ton) nicht zusammen mit diesem (Äther), als ein einheitliches Konglomerat erkennt.“

{1.5} Ähnlich wie *tatra* nimmt *tad* entweder das Bezugswort des dem Vergleich folgenden Argumentes vorweg, nämlich *artha*, oder es bezieht sich auf ein Element des vorangegangenen Argumentes: „... so wie Verharren und andere (Formen der Aktivität nicht etwas anderes sind) als die Bewegung, die ein spezifischer Status von diesem (d.h. 1. des mit Gemeinsamkeiten versehenen Gegenstandes [s. *sāmānyavato 'rthasya*] / 2. des sich bewegenden Dinges [s. *gacchataḥ*] / 3. eines Menschen [*puruṣa*]) ist ...“

{1.6.1} Vidyānandin nimmt hier auf die Unterteilung des Begriffes „Gemeinsamkeit“ (*sāmānya*) oder „Gattung“ (*jāti*) in Gemeinsamkeit im eigentlichen Sinne (*sāmānya*) und in spezifische Gemeinsamkeit (*sāmānyaviśeṣa*) gemäß dem Vaiśeṣika Bezug, wobei erstere der Charakterisierung einer Anzahl von Entitäten durch Ähnlichkeit (*sādrśyalakṣa-*

ṇa) und letztere ihrer gleichzeitigen Charakterisierung durch Unähnlichkeit (*vaisāḍṛśya-lakṣaṇa*) mit einer Anzahl anderer Entitäten entspricht. So kommt etwa einem Topf die Gemeinsamkeit „Erdheit“ (*prthivīva*) zu, welche er mit allen anderen aus Erde bestehenden Dingen gemeinsam hat, womit es sich um eine durch Ähnlichkeit charakterisierte Gemeinsamkeit handelt. Demgegenüber ist die spezifische Gemeinsamkeit „Topftum“ (*ghaṭatva*) eine Gemeinsamkeit, die ihn von anderen aus Erde gemachten Dingen, wie Krügen usw., unterscheidet; somit ist diese in dieser Hinsicht auch durch Unähnlichkeit charakterisiert (siehe auch die Begriffe *aparaviśeṣa*, ĀPT 111,6, unten p. 306, und *sāmānyaviśeṣa*, YAT 22,11, unten p. 300). Beide Formen der Gemeinsamkeit, so Vidyānandin nun gegen das Vaiśeṣika, unterscheiden sich nicht streng vom Gegenstand, dem sie zukommen; sie sind nicht etwas anderes als er.

{1.6.2} In der obenstehenden Übersetzung wird das Suffix *-vat* in *vaisāḍṛśyavat* als Vergleichssuffix interpretiert, das den Problemzusammenhang der auch durch Unähnlichkeit charakterisierten spezifischen Gemeinsamkeit assoziativ in Analogie setzt, ohne ihn explizit auszuführen. Eine Interpretation des Suffixes *-vat* als Possessivsuffix, parallel zu *sāmānyavat-*, würde eine noch elliptischere Konstruktion und eine andere Komposition voraussetzen: „... (weil festgestellt wird, dass) ... die durch Ähnlichkeit charakterisierte Gemeinsamkeit – (wobei die Ähnlichkeit) eine Beschaffenheit des (mit der Gemeinsamkeit versehenen Gegenstandes ist), dem [auch] Unähnlichkeiten zukommen, (welche wiederum Charakterisierungen der dem Gegenstand zukommenden spezifischen Gemeinsamkeit sind – nicht etwas anderes ist) als der mit einer Gemeinsamkeit versehene Gegenstand.“

{1.7} Zu der die Gesamtphrase regierenden Ablativkonstruktion *sakalalokasākṣikam adhyakṣeṇādhyavasāyāt* vgl. *prasphoṭam adhyavasāyāt* ŚSP 3,6.

{2.1} In der obenstehenden Übersetzung wird in der Gliederung der syntaktischen Struktur angenommen, dass drei um zentrale Genetive (→ *paṭasya*, *gacchataḥ* und *°sāmānyasya*) gruppierte Phrasen mit je einem Beispiel (→ *karpatyādeś citrajñāne nīlādinirbhāsavat*, *puruṣād bālyādivat* und *sthityādivad vā tadavasthāviśeṣabhūtakriyāyāḥ*) auf die Hauptbegründung (→ *adhyavasāyāt*) und deren prädikative Bestimmung (→ *arthāntaratayā*) zu beziehen sind. Eine alternative, von Dr. Yasutaka Muroya vorgeschlagene Auflösung der syntaktischen Struktur geht davon aus, dass der Textabschnitt ŚSP II 13 die in II 12 genannten Paare (→ *avayava/avayavin*, *guṇa/guṇin*, *kriyā/kriyāvat* und *jāti/vyakti*) implizit wieder aufgreift und daher vier, jeweils mit einem Genetiv (→ *paṭasya*, *rūpādīnām*, *kriyāyāḥ* und *°sāmānyasya*) abgeschlossene Phrasen anzunehmen wären: „... weil durch die Sinneswahrnehmung auf eine von aller Welt bezeugbare Weise festgestellt wird, dass (a) ein Tuch [*avayavin*], das in Form eines spezifischen Spannungs- und Ein-

webungszustandes der (Fäden) besteht, nicht etwas anderes ist als die Fäden [*avayava*]; dass (b) Farben usw., welche zu einem einheitlichen Konglomerat geworden sind [*guṇa*], (nicht etwas anderes sind) als ein Flickengewand usw. [*guṇin*], so wie das Erscheinungsbild von etwas Blauem etc. in der Erkenntnis von etwas Buntem; dass (c) eine Bewegung [*kriyā*], welche – wie Kindheit (und andere Lebensabschnitte eines Menschen) oder wie (sein) Verharren etc. – ein spezifischer Status von einem (sich bewegenden Menschen) ist, (nicht etwas anderes ist) als der sich bewegende Mensch [*kriyāvat*] (und) dass (d) die durch eine Ähnlichkeit charakterisierte Gemeinsamkeit [*jāti*], welche (Ähnlichkeit) – wie die Unähnlichkeit – eine Beschaffenheit des (mit der Gemeinsamkeit versehenen Gegenstandes) ist, (nicht etwas anderes ist) als der mit der Gemeinsamkeit versehene Gegenstand [*vyakti*].“

{2.2} Die Probleme bei dieser alternativen syntaktischen Analyse bestehen darin, dass in Argument (a) kein Beispiel gegeben wird, dass in den Argumenten (c) und (d) ein Element innerhalb eines Kompositums mit dem Beispiel illustriert wird, dass im Argument (c) zwei Beispiele gegeben werden, dass eine Konjunktion zur Verbindung der Argumente (c) und (d) fehlt und dass keine Beispiele für die behaupteten Tatsachen gegeben werden. Der Vorteil dieser Auflösung, nämlich die Explikation der in SSP II 12 genannten Paare, verweist auf die Möglichkeit einer Textkorruption: nach *rūpādīnām* könnte ein den *guṇin* zum Ausdruck bringendes Wort im Ablativ und ein entsprechendes Beispiel ausgefallen sein.

{3} Vidyānandin möchte mit seinen Ausführungen zeigen, dass die vom Vaiśeṣika angenommene Relation zwischen den paarweise zusammengefassten Entitäten unhaltbar ist. Eine ähnliche Intention verfolgt er auch in YAT 22,8-13 (s. Anhang p. 300) und ĀPT 110,8-111,8 ad ĀP 44 (s. Anhang p. 305), allerdings in der YAT mit einer anderen Terminologie und in der ĀPT unter anderem Vorzeichen:

In der SSP möchte Vidyānandin zeigen, dass die Annahme einer ausschließlichen Differenz (*bhedaikānta*) nicht haltbar ist, weil die Elemente der einzelnen Paare nicht etwas anderes sind (*anarthāntara*), also nicht je für sich zur Erkenntnis kommen, sondern, wenn man so will, nur als begrifflich unterscheidbare Konstituenten eines Dinges. Eine Unterscheidung könnte also lediglich in bestimmter Hinsicht (*kathañcidbhinna*), kann aber nicht in jeder Hinsicht (*sarvathābhinna*), d.h. auch auf der ontologischen Ebene, vorgenommen werden, wo die das Einzelding ausmachenden Faktoren als in bestimmter Hinsicht mit diesem identische (*kathañcidabhinna*) zur Erscheinung kommen. Dieses Bild wird in der YAT bestätigt und ergänzt, insofern dort davon die Rede ist, dass die Elemente der einzelnen Paare einerseits niemals als etwas selbständiges erkannt werden (*svatantrayoḥ sakṛd apy apratīyamānatvam*) und andererseits das wahre Wesen eines

sich aus den Elementen der einzelnen Paare konstituierenden Dinges darüber hinaus von anderer Art ist (*jātyantara*), sich also nicht in einer Zusammenfügung der einzelnen Elemente erschöpft. Siehe dazu auch pp. 49f. oben.

Gegenüber diesen beiden inhaltlich sehr komplexen, von kaum explizit gemachten ontologischen Voraussetzungen geprägten Textstellen dekonstruiert die ĀPT (mit engen Übereinstimmungen in VTP 216,12-217,14) die vom Vaiśeṣika angenommene Relation zwischen den Elementen der einzelnen Paare verhältnismäßig geradlinig: Die Annahme, dass die einzelnen Elemente nicht getrennt vorkommen (*ayutasiddhatva*), ist unhaltbar, weil jedes Element seine je gesonderte Grundlage (*prthagāśraya*) hat. Im Sprachspiel „Differenz–Identität“ bedeutet diese Widerlegung, dass sich die von Vertretern des Vaiśeṣika angenommene Differenz der das wahre Wesen eines Dinges konstituierenden Entitäten nicht erweisen lässt, weil man nicht dazu imstande ist, die angeblich von der Inhärenz gestiftete Erkenntnis der Identität des konstituierten Dinges schlüssig auf ontologisch unterscheidbare Bestandteile zurückzuführen.

C.2. Zurückweisung der Inhärenz (*samavāya*)

C.2.a. Zwei Argumente gegen die Annahme einer Inhärenz

SŚP II 14
(36,1-3)

^{β,β₁} *nanu samavāyāt tebhyoⁱ 'vayavyādir anarthāntaramⁱⁱ iva pratibhāsata iti cenⁱ nāvavyādyadipratyakṣasya sarvatra bhrāntatvaprasaṅgāt^b timirāśubhramaṇanauyānasaṅkṣobhādyāhitavibhramasya^b dhāvadvādidarśanavad (?)ⁱⁱⁱ asadākāraviśiṣṭārthagrahaṇāt. tathā ca^c avyabhicāritvaṃ pratyakṣalakṣaṇam^c asambhavi syāt.^a*

^β (oiV bis II 29)? ^{β₁} (oiV bis II 15)? ^a // YAṬ 22,14-19 ad YA 7 ^b ~ (+ <Ce'e>? Ce'e?) NB 1.6 ^c // NSū 1.1.4

ⁱ eingeklammerter Text einschließlich des folgenden *na* nicht in SŚP_{K,KH} enthalten ⁱⁱ *arthāntaram* SŚP ⁱⁱⁱ *dhāvadvādyadipratyakṣasya didarśanavad? dhāvadvādyadipratyakṣasya dvicandrādidarśanavad? dhāvadvādyadipratyakṣasya*

[Einwand:] „Infolge von Inhärenz erscheint ein Ganzes etc. als (ob es) nicht etwas anderes als die (Teile etc.) wäre.“ [Entgegnung:] Nein, weil sich die unerwünschte Folge ergäbe, dass die Sinneswahrnehmung von einem Ganzen etc. in jedem Fall irrig wäre, weil (sie) – (so) wie das Sehen von *dhāvadvā/ā* [?] u.ä. vonseiten einer Person, bei der durch die Timira(störung), schnelles Wirbeln, die Fahrt mit einem Schiff, Erschütterung u.ä. ein Trugbild vorliegt – einen durch eine nicht vorhandene Erscheinungsform bestimmten Gegenstand erfassen würde. Und so würde (die Tatsache), nicht fehlzugehen, als Charakteristikum der Sinneswahrnehmung unmöglich sein.

Zur Ansetzung der hypothetischen Vergleichsstelle β und dem in dieser möglicherweise enthaltenen Abschnitt β_1 siehe oben p. 138.

Die folgenden Ausführungen befassen sich mit der Rechtfertigung der Übersetzung {1} und dem die folgende Diskussion bestimmenden Begriff des *samavāya* {2}:

{1.1} Die Verbesserung des Textes zu *anarthāntaram* ist aus inhaltlichen Gründen nötig: Vidyānandin argumentiert oben, dass „vermittels der Sinneswahrnehmung festgestellt wird, dass ein Tuch ... nicht etwas anderes ist als die Fäden“ (SŚP II 13 [35,28-31]: *tan-tubhyas ... paṭasya ... anarthāntaratayā ... adhyakṣeṇādhyavasāyāt*). Demgegenüber versucht der Gegner nun einzubringen, dass Teile und Ganzes durch die Inhärenz als „quasi-identisch“ in der Sinneswahrnehmung erscheinen (*prati+√bhās*). Behielte man die Lesung *arthāntaram* bei, würde der Einwand besagen, dass Teil und Ganzes eigentlich identisch sind und nur aufgrund der Inhärenz als quasi verschieden erscheinen – eine Annahme, die den ontologischen Voraussetzungen des Vaiśeṣika widersprechen würde. Siehe zur Textverbesserung auch einen vergleichbaren Einwand in YAṬ 22,14-16 (im Anhang, p. 300).

{1.2} Die Beispiele für die Verursachung von irrtümlichen Wahrnehmungen sowie die weitere Wortwahl lehnen sich an Dharmakīrtis Nyāyabindu 1.6 an: *tayā rahitaṃ timirāśubhramaṇanaudyānasakṣobhādyanāhitavibhramam jñānam pratyakṣam*. Eine Erläuterung der angegebenen Fälle von Irrtümern findet sich in Dharmottaras *Ṭikā* (s. KAJIYAMA 1998: 43f. zur Übersetzung der in Mokṣākaraguptas Tarkabhāṣā aufgenommenen Textstelle). Siehe zu weiteren Bezugnahmen auf auch in Werken der logisch-erkenntnistheoretischen Tradition des Buddhismus verortbares Gedankengut oben p. 139.

{1.3} Für die Interpretation des mit -*vat* abgeschlossenen Beispiels greift die Lesung der Edition, *dhāvadvhādi*^o, mit hypothetischen Auflösungsmöglichkeiten des Kompositums *dhāva* + *dhu/dhū/dhva* + *ādi* bzw. *dhāv* + *adhvan* + *ādi*, ins Leere. Die Assoziation des Herausgebers der SŚP, es verhalte sich hier so „wie beim Sehen von sich bewegenden Bäumen u.ä.“ (*gacchadvṛkṣādīdarśanavat*), hilft zur philologisch-lexikalischen Klärung nicht weiter. Zudem verweist der Topos der „sich bewegenden Bäume“ auf den dritten Fall der im Nyāyabindu genannten Ursachen für die Entstehung von Trugbildern, nämlich auf die Durchführung einer Schifffahrt (*gacchantyāṃ nāvi sthitasya gacchadvṛkṣādibhrāntir utpadyate*; NBT 55,3f.), während es doch naheliegender ist, dass das Beispiel mit dem ersten Fall, d.h. mit der Timirastörung, zu tun hat.

{1.3.1} Geht man davon aus, dass *dhāvadvhva* für ein sich aus der Timirastörung ergebendes, keine reale Entsprechung aufweisendes Erscheinungsbild steht, bietet sich unter den über *dhāvadvhva* möglichen Konjekturen die Lesung *dhāvaddhvamsyādi* an (*ddhva* wird in Manuskripten sehr oft nur als *dhva* geschrieben), wobei die „eilenden Staubkörnchen“

(*dhvaṃsin* ist laut *PW* bedeutungsgleich mit *trasareṇu*, einem feinen „Staubkörnchen, wie man es in den durch eine Fensteröffnung einfallenden Sonnenstrahlen zittern sieht“) als ein Äquivalent für das Erscheinungsbild von nicht vorhandenen flimmernden Härchen oder winzigen Fliegen zu verstehen wäre, das bei der Sehstörung namens *Timira* auftritt. Siehe MACDONALD 2003: 379f., n. 276, zu der Identifizierung von *Timira* mit der heute *muscae volitantes* genannten Sehstörung.

{1.3.2} Es wäre auch möglich, dass mit dem unverständlichen *dhāvadhvādi* nicht das inexistente Objekt einer irrigen Sinneswahrnehmung angesprochen wird, sondern dass hiermit auf die real gegebenen und auch korrekt in der Erkenntnis erscheinenden Beschaffenheiten der relevanten Gegenstände Bezug genommen wird, wie dies eine Diskussion der scheinbaren Sinneswahrnehmung (*pratyakṣābha*) bei Prabhācandra nahelegt: Im Kommentar zu Akalaṅkas *Pramāṇapraveśa* 22 vertritt Prabhācandra die Auffassung, dass die bei der Timirastörung ebenfalls auftretende Erkenntnis eines zweimal vorhandenen Mondes sowohl einen nicht trügerischen als auch einen trügerischen (*viśaṃvādaka*) Gehalt hat, nämlich das Weiß- und Rundsein (*dhāvalyavartulatvādi*) des Mondes einerseits und seine Verdoppelung (*dvitva*) andererseits. Siehe dazu NKC 523,10-14 ad LT 22.

Vor diesem Hintergrund könnte die Lesung *dhāvadhva* als Überbleibsel in einem verdorbenen Text verstanden werden, in dem die Erwähnung des Objekts der irrigen Sinneswahrnehmung ausgefallen und etwa *dhāvalyādaḥ dvicandrādidarśanavat* zu rekonstruieren wäre. Demgemäß wäre zu übersetzen: „... so wie eine Person, bei der ein ... Trugbild vorliegt, zwei Monde etc. sieht, wenn (nur) Weißheit etc. (des Mondes) gegeben ist ...“

{1.3.3} In der Zusammenschau der möglichen logischen Subjekte der Begründung *asadākāraviśiṣṭārthagrahaṇāt* gemäß den beiden Interpretationen von *dhāvadhva* ergibt sich somit folgendes Bild:

	logisches Subjekt	irrealer – Gehalt – realer	
Argument	<i>avayavyādi pratyakṣa</i>	<i>avayavin</i>	<i>avayava</i>
Beispiel {1}	<i>dhāvaddhvaṃsyādidarśana</i>	<i>dhāvaddhvaṃsin</i>	?
Beispiel {2}	<i>dvicandrādidarśana</i>	<i>dvitva</i>	<i>dhāvalya</i>

{1.3.4} Zusammenfassend kann im Hinblick auf die Intention des vorliegenden Satzes gesagt werden, dass es bei einer durch die Timirastörung verursachten irrigen Sinneswahrnehmung – sei es von „eilenden Staubkörnchen“ oder von einem doppelt vorhandenen Mond – dazu kommt, dass etwa dem Mond auf Grundlage von tatsächlich vorhandenen Beschaffenheiten wie etwa dem „Weiß-Sein“ eine zusätzliche Beschaffenheit „Zweiheit“ irrigerweise zugeschrieben wird. In diesem Fall kann man das Irregehen der Sinnes-

wahrnehmung auf die besonderen, nur ausnahmsweise durch die Timirastörung gegebenen Umstände zurückführen. Wenn aber der Gegner in seinem Einwand behauptet, dass die Sinneswahrnehmung mit der Identität ($\rightarrow$ *anarthāntara*) von Teil und Ganzem eine Beschaffenheit erfasst, die dem eigentlich durch die Differenz von Teil und Ganzem etc. ($\rightarrow$ *arthāntara*) bestimmten Gegenstand nicht tatsächlich zukommt, können keine besonderen Umstände geltend gemacht werden: Jede Sinneswahrnehmung, die die Identität von Teil und Ganzem, Eigenschaft und Eigenschaftsträger usw. erfasst, würde sich auf eine nicht real gegebene Beschaffenheit des Erkenntnisgegenstandes beziehen und hätte in dieser Bezugnahme auf eine irreale Beschaffenheit denselben Status wie eine irrtümliche Erkenntnis. Damit wäre jede Sinneswahrnehmung eines Einzeldinges, d.h. eine jedwede sinnliche Wahrnehmung, ein Irrtum.

{1.4} Wie der Herausgeber der SŚP anmerkt, bezieht sich Vidyānandin mit der abschließenden Folgerung dieses Absatzes auf das in NSū 1.1.4 genannte Charakteristikum der Sinneswahrnehmung, welches laut dem Zeugnis des Nyāyabhāṣya (s. etwa OBERHAMMER et al., I: 106) den Zweck hat, irrtümliche Wahrnehmungen, wie z.B. eine Fata Morgana in der Wüste, als gültige Erkenntnisse auszuschließen, da irrtümliche Wahrnehmungen an ihrem äußeren Gegenstand „vorbeigehen“ (*vya-abhi+√car*) und etwas zur Erscheinung bringen, das nicht tatsächlich vorhanden ist. Würde somit der Gegner allen Ernstes darauf bestehen, dass Teil und Ganzes etc. eigentlich unterschieden sind und nur in der Sinneswahrnehmung als identisch zur Erscheinung kommen, könnte – wegen des notwendigen Einschlusses dieser nicht ihren Gegenstand zur Erscheinung bringenden Wahrnehmungen – die Tatsache, nicht fehlzugehen, nicht als Merkmal gültiger Wahrnehmungserkenntnisse fungieren. Somit wäre ein vom Gegner selbst vertretener Lehrinhalt hinfällig. Zur Vergleichsstelle in YAT 22,14-19 s. p. 300 unten.

{2} An dieser Stelle setzt die Untersuchung des *samavāya*-Begriffes in der SŚP ein. Unten wird zunächst die Wiedergabe dieses Terminus mit „Inhärenz“ gerechtfertigt {2.1} und dann eine Abgrenzung zu anderen, Relation ausdrückenden Begriffen vorgenommen {2.2}:

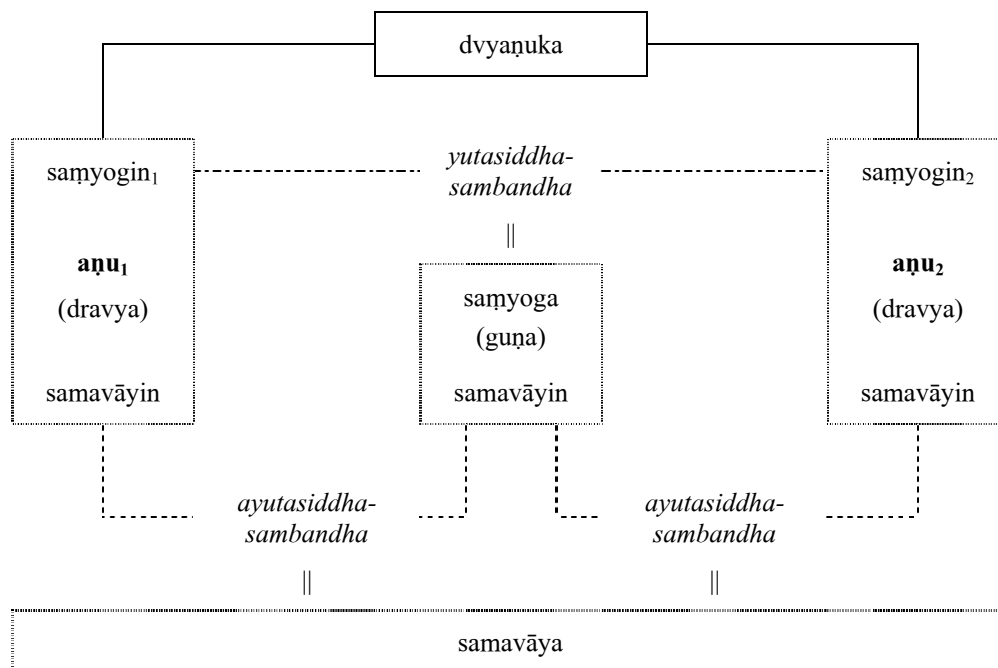
{2.1} Das in der Indologie eingebürgerte Äquivalent „Inhärenz“ für *samavāya* geht offenbar auf die Verwendung dieses Wortes in der abendländischen Philosophie zurück, wo es laut EISLER, ad „Inhärenz“, „das Verhältnis der Akzidentien zur Substanz, der Eigenschaften zum Dinge“ bezeichnet, wobei die dortige Umschreibung, „Die Akzidentien ... sind von ihr [d.h. der Substanz] getragen“, die Wortwahl der Übersetzung von in diesem Zusammenhang relevanten Termini des Vaiśeṣika (*ādhāra*, *ādheya*, s. etwa HALBFASS 1992: 147) in verblüffender Weise widerspiegelt. Auch die bei Eisler gegebenen Beispiele für ein Inhärenzverhältnis, nämlich die Relation von Erlebnissen und Zu-

ständen zu ihrem empirischen Subjekt (nach Rudolf Goclenius, 16. Jh) und die der Bewegung zur Materie (nach Kant), können auf das Vaiśeṣika umgelegt werden: Besondere Eigenschaften wie Leid etc. inhärieren im Selbst, Bewegungen inhärieren in bestimmten Substanzen (PDhS §18: *kṣitijalajyotiranilamanasām kriyāvattva ...*). Die entscheidenden Unterschiede zwischen der Konzeption der Inhärenz im angedeuteten abendländischen Kontext und des *samavāya* im Kontext des klassischen Vaiśeṣika bestehen jedoch darin, dass laut Letzterem [1] auch Gemeinsamkeit (*sāmānya*) und Besonderheit (*viśeṣa*) den Substanzen inhärieren, [2] Eigenschaften, Bewegungen, Gemeinsamkeiten und Besonderheiten ebenfalls durch den *samavāya* charakterisiert sind (PDhS §12: *dravyādīnām pañcānām samavāyitvam ...*) und [3] der Begriff des *samavāya* weitergehend zur Beschreibung der Relation von hier und jetzt untrennbar miteinander verbundenen Konkreta verwendet wird, wie zur Beschreibung der Relation von Tuch und Fäden als Wirkung und ihrer Ursache, oder als Ganzem und seiner Teile. Vor diesem Hintergrund der Bestimmung des *samavāya* als einem ein jedwedes „Zusammentreffen“ (*sam-ava+√i*) von ansonsten vereinzelt Seienden begleitenden und stiftenden Prinzip hat Halbfass in Anlehnung an Definitionen des *samavāya* als *vṛtti* (s. unten ad SŚP II 24, Erläuterung {2}) die Übersetzung „cooccurrence“ vorgeschlagen (s. HALBFASS 1992: 280 und 148). Da aber eine deutsche Übersetzung als „gemeinsames Auftreten“ wenig griffig erscheint, wurde hier trotz der aufgezeigten, vom abendländischen Begriff der Inhärenz abweichenden Extension angesichts der übereinstimmenden Intension an der in der Indologie traditionellen Übersetzung „Inhärenz“ festgehalten.

{2.2} Von der Wahl des Äquivalents für den Begriff *samavāya* sind alle weiteren Übersetzungen von Relationen zum Ausdruck bringenden Termini abhängig: Der Oberbegriff *sambandha* ist mit dem allgemeinen Wort „Verbindung“ wiederzugeben (s. p. 315), das übliche Äquivalent für den Begriff *saṃyoga* – FRAUWALLNER (1956: 127) SLAJE (1983: 129) und PREISENDANZ (1994: 364) übersetzen mit „Verbindung“ –, sodass für diesen eine andere Übersetzung verwendet werden muss. In diesem Zusammenhang ist eine in EISLER ad „Verbindung“ zitierte Differenzierung Kants in der Kritik der reinen Vernunft für das Verständnis unseres Kontextes hilfreich, da Kant zwischen einer „Zusammensetzung (*compositio*)“ und einer „Verknüpfung (*nexus*)“ unterscheidet und erstere als „eine Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zueinander gehört ...“, welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Koalition eingeteilt werden kann“ bestimmt und letztere als „eine Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es notwendig zueinander gehört, wie z.B. das Akzidenz zu einer Substanz oder die Wirkung zu einer Ursache ...“, welche Verbindung ... die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft“ versteht. Auch wenn im Weltgebäude Kants die „Verbindung des Mannigfaltigen im Bewusstsein erst ein Produkt der Synthesis des Geistes ist“ (EISLER, ad „Verbindung“), da die

Tafel 6: Kontakt (*saṃyoga*) und Inhärenz (*samavāya*) gemäß dem Vaiśeṣika

Im Vaiśeṣika werden mit *saṃyoga* und *samavāya* zwei verschiedene Arten von Verbindung (*sambandha*) angesetzt: Eine Verbindung von Dingen, die auch unabhängig voneinander vorkommen können, d.h. getrennt vorhanden sind (*yutasiddha*), wie z.B. zwei Atome (*aṇu*), die mittels Kontakt (*saṃyoga*) eine Einheit, d.h. ein Doppelatom (*dvyaṇuka*) bilden, sowie eine Verbindung von Dingen, die nicht getrennt vorhanden sind (*ayutasiddha*), wie z.B. der die Verbindung zweier Atome ermöglichende Kontakt, der als eine Eigenschaft (*guṇa*) nicht unabhängig von den durch ihn verbundenen Substanzen (*dravya*) auftritt und mit diesen in einer Inhärenzbeziehung steht, d.h. wie diese durch Inhärenz charakterisiert ist. Siehe ŚŚP II 14, Erläuterung {2}, p. 189 oben. Vorkommnisse der Eigenschaft Kontakt gibt es mehrere, nämlich etwa in all den unzähligen Fällen, in denen sich die Welt schrittweise aus Doppel- und Dreifachatomen usw. zusammensetzt und unsere Sinne und unser Denken mit ihr in Verbindung treten (s. ŚŚP II 37-39); die Inhärenz hingegen soll es als all diese Verbindungen ermöglichenden Grund nur ein einziges Mal geben (s. ŚŚP II 16).



tatsächlichen Verhältnisse des Dinges an sich ohne unser Bewusstsein nicht erfassbar sind und diese Anschauung damit von der Naturphilosophie des Vaiśeṣika abweicht, wo ontologische Verhältnisse mit dem Anspruch formuliert werden, dass diese auch ohne ein bezugnehmendes Erkennen in der vom System dargelegten Form existieren, so lässt sich doch zumindest die von Kant entwickelte Terminologie auf die Unterscheidung der Begriffe *saṃyoga* und *samavāya* anwenden: Im *saṃyoga* „treffen sich zwei (Dinge), die sich [zuvor] nicht getroffen haben“ (PDhS §168: *aprāptayoḥ prāptiḥ saṃyogaḥ*), die also auch unabhängig voneinander bestehen können, wie z.B. die Verbindung eines Baumstammes mit einem Falken, wenn dieser sich auf jenem niederlässt (PDhS §169: *yathā sthāṇoḥ śyenena*), während sich mit dem *samavāya* Dinge verbinden, „die nicht getrennt vorhanden sind (und) Träger und Getragenes darstellen“ (PDhS §9 und §373: *ayutasiddhānām ādhāryādhārabhūtānām ...* ; s. auch VSU ad VS 7.2.29), wo also eines der beiden nicht unabhängig vom anderen bestehen kann, wie z.B. ein Tuch nicht unabhängig von der in ihm gegenwärtigen Ursache, den Fäden, bestehen kann. Im Hinblick auf den *saṃyoga* kann also der Sache nach durchaus im Sinne Kants von einer nicht notwendigen Verbindung, einer den Dingen „[äußerlichen] Zusammensetzung“ gesprochen werden (s. den in HALBFASS 1992: 147 verwendeten Begriff „conjunction“: “As one of the ‘qualities’ (*guṇa*), *saṃyoga* is by definition particularized; that is, it represents individual instances of conjunction that last as long as the relata are actually conjoined”) und diese dem *samavāya* als notwendiger, „[innerer] Verknüpfung“ gegenübergestellt werden. Da jedoch das deutsche Wort „Zusammensetzung“ im Sinnzusammenhang mit Worten wie Gefüge und Konsistenz steht, die die Vorstellung einer Stabilität der Verbindung evozieren, welche in vielen Fällen der *saṃyoga*-Verbindung unangebracht ist (z.B. im Falle der Verbindung zwischen Selbst, Denken und Gegenstand), habe ich mich für die Übersetzung von *saṃyoga* mit „Kontakt“ entschieden, welches Wort – im Sinnzusammenhang mit „Adhäsion“ und „Kohäsion“ – sowohl die Stabilität als auch – im Sinnzusammenhang mit Aufeinandertreffen und Berühren – die Flüchtigkeit der mit *saṃyoga* gemeinten Verbindung widerspiegelt. Der üblicherweise mit „Kontakt“ wiedergegebene Begriff *sannikarṣa* kommt in den Textauszügen der SŚP nicht vor, nur in der Diskussion zweier Textauszüge (s. p. 207), und wird dort mit „Kontakt“ (*sannikarṣa*)“ referenziert.

Zu einer zusammenfassenden Darstellung der Unterscheidung des *saṃyoga* vom *samavāya* s. DALAI 1992: 14ff. Zu weiteren „Verbindung“ ausdrückenden Worten siehe das Glossar p. 315. Siehe zu *samavāya* und *saṃyoga* die Tafel p. 191.

SŚP II 15
(36,4-6)

^a*na caite 'vayavādaya ime 'vayavyādayaḥ samavāyaś ca teṣāṃ ayam iti pratyakṣabuddhau visrasā bhinnāḥⁱ sakṛd api pratīyante* ^a ^b*pratyakṣatām ca svīkartum icchantīti. te 'mī amūlyadānakrayiṇaḥ pratyakṣabuddhāv ātmānarpanena pratyakṣatāsvīkaranāt.* ^b ^{β₁}

^a // TUS 94,12f.; TAŚVA 20,34f. ad TAŚV 68 (Einleitung); PKM 611,9-11 ad PMS 4.10; NKC 300,15-18 ad LT 7; TBV 107,1f.; SVM 32,18-23 ad AYV 7 ^b # (±Re? <Re>?) VN 8,8f.; (Pr) TAŚVA 118,25f. ad TAŚV 1.6.7; (Rp) NVTṬ 478,17 ad NSū 2.1.33 und SD 14,20f. ^{β1} (oiV seit II 14)?

ⁱ *visrasābhinnāḥ*?

Und nicht (ist es der Fall), dass in einer Sinneswahrnehmungserkenntnis (wie) „Diese sind die Teile etc., diese sind das Ganze etc., und dieses hier ist deren Inhärenz“, aus sich heraus unterschiedene (Entitäten) auch nur einmal erkannt werden; dennoch streben sie darnach, sich Wahrnehmbarkeit anzueignen. Somit erwerben sich genau diese [d.h. Teile, Ganzes und Inhärenz] (Wahrnehmbarkeit), ohne den Preis herzugeben, weil sie sich Wahrnehmbarkeit zu Eigen machen, ohne sich selbst auf die Sinneswahrnehmungserkenntnis zu übertragen.

Nach einer Besprechung der Form *visrasā* {1}, wird in den folgenden Erläuterungen zu SŚP II 15 auf die Vergleichsstelle aus Dharmakīrtis Vādanyāya eingegangen {2}, auf Vergleichsstellen, die ebenfalls auf den VN zurückgreifen {3} sowie auf Vergleichsstellen, die nicht auf den VN zurückgreifen, aber dieselbe Intention verfolgen wie SŚP II 15 {4}.

{1.1} Eine Rückführung der Form *visrasā* auf Ableitungen der Sanskritwurzel *vi+√sram* ist zunächst unbefriedigend: Unter den belegten Ableitungen kommt einerseits ein Instrumental Singular des Wurzelnomen *visras-*, f., in Frage, das im Sinnzusammenhang von „Zerfallen“ steht (*PW*), andererseits ein mit *-bhinna-* möglicherweise in einem Kompositum verbundenes Nomen *visrasā-*, f., das insbesondere Verfallsprozesse („decay“, *AP*) bzw. deren Resultat („debility“, *AP*, oder „das gebrechliche Alter“, *PW*) zum Ausdruck bringt. Aus diesen Bedeutungen kann nur eine stark interpretationsbedürftige Übersetzung gewonnen werden, wie z.B.: „... (Entitäten), die durch (ihr) Auseinanderfallen unterschieden [d.h. „eindeutig voneinander abgegrenzt“?, im Sinne von „in jeder Hinsicht (*sarvathā*) unterschieden“?] sind ...“

{1.2} Jaina-Quellen kennen eine andere Bedeutung für *visrasā*. In TBV 641,18 z.B. wird *visrasā* im Zusammenhang mit der Erläuterung von zwei Arten des Entstehens (*utpāda*) verwendet, und zwar als Gegenstück zu einem durch Aktivität erzeugten (*prayogajanita*) Entstehen: *visrasā* wird dort in der Lautfolge „*visrasājanito pyutpādaḥ*“ genannt. Folgt man in der grammatischen Analyse dem Verständnis des Herausgebers, Sukhlal Sanghavi, der *visrasā* und *janito* zusammenrückt (und die Kapitelüberschrift *utpādaparyāyasya prayogavisrasājanīyatvena dvaividhyakathanam* einfügt) wäre *visrasā* als ein Element des Kompositums *visrasājanita-* zu interpretieren und auf ein Nomen *visrasā-*, f., zurückzuführen. Dieser Analyse steht jedoch die Formulierung des Grundtextes entgegen, in der das Entstehen mit den Worten *paogajāṇio ya vīsasā ceva* (STP 3.32) gegliedert wird und

die Form *vīśasā* als Adverb zu analysieren ist, was durch die Einträge in *PSM* und *AMD* bestätigt wird, die *vīśasā* als *avyaya*, also als Adverb, ansetzen und für diese die Sanskritentsprechung *visrasā* angeben, die hier als Instrumental Singular des Wurzelnomens *vis-ras-*, f., zu interpretieren wäre. Entgegen den Angaben dieser beiden Wörterbücher wird in *AR* die Analyse Sanghavis in der TBV bestätigt, wo *vīśasā* als Nomen mit der Entsprechung *visrasā-* f. angesetzt wird. Unabhängig von dieser Schwierigkeit in der eindeutigen grammatischen Bestimmung der Form *visrasā* (und der Frage, ob die Zuordnung von Mittelindisch *vīśasā* zu Altindisch *visrasā* korrekt erfolgt ist, und bei der Identifizierung der Entsprechung nicht eher von Prakrit *vīśa-*, n., – mit Isg. *-asā*, analog *maṇa-*, Isg. *maṇasā* – auszugehen wäre, wie mir Prof. Chlodwig Werba dankenswerterweise mitgeteilt hat), sind sich die hinzugezogenen Quellen in der Frage nach der Bedeutung der Form einig: *uppāo ... vīśasā* (STP 3.32) wird mit *sābhāvio* (STP 3.33) wieder aufgegriffen, *visrasājanito ... utpādaḥ* (TBV 641,18) mit *svābhāvikah* (TBV 641,21) und die drei oben genannten Prakrit-Wörterbücher geben alle Sanskrit *svabhāva* als Sinn für *vīśasā* an.

{2} Das in SŚP II 15 verwendete Argument steht in einem sehr engen Zusammenhang mit einer Passage aus Dharmakīrtis *Vādanyāya*:

idam eva ca pratyakṣasya pratyakṣatvam, yad anātmārūpavivekena svarūpasya buddhau samarpanam. ayaṁ punar ghaṭo 'mūlyadānakrayī, yaḥ svarūpaṁ ca nopadarśayati pratyakṣatām ca svīkartum icchati. (VN 8,6-9)

„Und das eben ist das Wahrnehmbarsein des Wahrnehmbaren, dass die eigene Gestalt sich in der Erkenntnis verschieden von einer Gestalt, die nicht die eigene ist, darbietet. Dieser Topf aber, der zwar seine eigene Gestalt nicht zeigt, aber Wahrnehmbarkeit für sich beansprucht, ist ein Käufer, der nicht zahlen will.“ (MUCH 1991: 22)

{2.1} Beim „Topf“ handelt es sich laut Dharmakīrtis eigener Auffassung um ein Beispiel für eine sprachliche Konvention, die dazu dient, eine einheitliche Wirkung (*ekārthakriyā*) von Dingen zu benennen, deren Natur vielheitlich ist (*nānātmabhāva*): Form/Farbe, Geschmack, Geruch etc. bringen im Zustand ihrer Vereinigung eine bestimmte einheitliche Wirkung hervor, die mit dem Wort „Topf“ bezeichnet werden kann, wobei der durch die sprachliche Bezeichnung evozierten Einheit in Wirklichkeit eine Vielheit von Dingen entspricht (s. VN 6,1-9 und MUCH 1991: 14f., n. 78). Wörter wie „Topf“, bei deren Gebrauch man sich auf bloß nominal seiende (*prajñāptisat*), in Wirklichkeit nichtseiende Dinge bezieht (*asadvyavahāra*), sind von jenen Wörtern wie „Form/Farbe“ etc. zu unterscheiden, die sich auf Seiendes, Wirkliches stützen (*sadvvyavahāra*; s. ders.: 13, n. 67, zum Begriff *prajñāptisat* s. ders., p. 15, n. 78). Diese Hypothese des Apohavāda hat sich gegenüber der Position des Begriffsrealismus zu beweisen, bei der davon ausgegangen wird, dass nicht nur die eine einheitliche Wirkung erzeugenden Faktoren, sondern auch deren Resultat als tatsächlich vorhandene Dinge zu identifizieren sind, und daher das

Wort „Topf“ nicht lediglich eine sprachliche Bezeichnung wäre, sondern etwas Seiendes reflektieren würde, nämlich das von seinen Teilen (*avayava*) abzugrenzende Ganze (*avayavin*):

yady anya eva rūpādibhyo ghaṭa iti ekaḥ syāt, kiṃ syāt? (VN 8,1)

„[Gegner:] Falls eben etwas anderes als Farbe usw. das eine, ‚der Topf‘ wäre, was wäre dabei?“ (MUCH 1991: 21)

Wie ist also angesichts der Pluralität der auf eine sprachliche Bezeichnung Einfluss nehmenden Faktoren zwischen tatsächlich vorhandenen und bloß vermeintlich existierenden zu unterscheiden? Laut Dharmakīrti hätte diese Unterscheidung durch die Identifizierung des eigentlichen Wesens jener Dinge, die der sprachlichen Bezeichnung zugrunde liegen, zu erfolgen. Bei diesem eigentlichen Wesen handelt es sich um ein spezifisches (*svabhāvaviśeṣa*), ...

... yad anātmārūpapratibhāsavivekena pratipattṛpratyakṣapratibhāsarūpam. (VN 5,3f.)

„... was unter Ausschluß eines Bildes, das nicht seine eigene Form hat, die Natur hat, in der Wahrnehmung des Erkennenden zu erscheinen.“ (MUCH 1991: 10)

Dieses Kriterium können im vorliegenden Fall nur die einzelnen, eine einheitliche Wirkung erzeugenden Faktoren erfüllen, aber nicht deren Resultat, das mit dem Wort „Topf“ bezeichnete Ganze, das durch seine Faktoren konstituiert wird und für das damit der Ausschluss einer Gestalt, die nicht die eigene ist (*anātmārūpaviveka*; VN 8,6), nicht durchgeführt werden kann, wie Dharmakīrti in einer polemischen Gegenfrage auf die oben angeführte Position des Gegners in VN 8,1 klarmacht:

astu, pratyakṣasya sato ’rūpādirūpasya tadvivekena buddhau svarūpeṇa pratibhāsenā kim āvaraṇam. pratibhāsamānāś ca vivekena pratyakṣā arthā dṛśyante ’pṛthagdeśatve ’pi gandharasādayaḥ ... (VN 8,2-5)

„Mag sein; was (aber) hindert dann dieses wahrnehmbare Seiende, das nicht in Farbe usw. besteht, als frei von dieser (Farbe usw.) in der Erkenntnis in seiner eigenen Gestalt zu erscheinen? Und wenn sie (in der Erkenntnis) besonders erscheinen, werden sie als wahrnehmbare Gegenstände erkannt, wie Geruch, Geschmack usw., auch wenn sie keinen eigenen Ort einnehmen ...“ (MUCH 1991: 21).

Wenn also zu sein (*sat*) bedeutet, sinnlich wahrnehmbar (*pratyakṣa*) zu sein, und sinnlich wahrnehmbar zu sein bedeutet, das eigene Wesen auf die Erkenntnis zu übertragen (*samarpaṇa*), gibt es das Ganze (*avayavin*) nicht, weil nicht das, was es eigentlich sein sollte (*svarūpa*), sondern das, was es nicht ist (*anātmārūpa*), nämlich die einzelnen Faktoren, auf die Erkenntnis übertragen werden.

{2.2} Dharmakīrti vergleicht diese Problemsituation mit einer ungültigen ökonomischen Transaktion. Kauf (*kṛaya*) und Verkauf (*vikṛaya*) werden in der Dharmasāstra-Literatur reglementiert (s. den Krayavikrayānuśasya betitelten Abschnitt in KANE 1946: 489-497

oder auch JOIS 1984: 142ff.). Im Anschluss an die Nennung von den Wechsel eines Besitzverhältnisses herbeiführenden Transaktionen (Kauf, Verkauf, Tausch etc.) definiert der Vyavahāranirṇaya (um 1220 u.Z. laut DERRETT 1973: 53) den Kaufprozess folgendermaßen:

tatra loke jihāsitaṃ suvarṇādi mūlyam ucyate. upāditsitaṃ kṣetragrṇhādi paṇyam ity ucyate. tatra mūlyatyāgapūrvakapaṇyasvīkārah krayaḥ. (Vyavahāranirṇaya laut KANE 1946: 495, n. 878)

„In diesem (Zusammenhang) wird in der Welt (d.h. gemäß der allgemeinen Praxis) der Preis (etwas wie) Gold usw. genannt, das man hergeben möchte. „Ware“ wird (etwas wie) ein Feld (oder) ein Haus usw. genannt, das man bekommen möchte. Dabei (besteht) der Kauf (in der) Aneignung der Ware, welcher die Abgabe des Preises vorausgeht.“

Das Wort *mūlyadāna* in der Textstelle des VN ist damit im Sinne von *mūlyatyāga* bzw. *mūlyahāna* (~ *jihāsitaṃ mūlyam*) zu verstehen und meint die Übergabe (*dāna*) des festgesetzten Preises. Mit einer Person, die den Preis nicht hergibt (*amūlyadāna*- vgl. auch *mūlyādāna*- in SD 14,20 unten), kann kein gültiger Kaufprozess abgewickelt werden; die Aneignung (*svīkaraṇa*) des Handelsartikels (*paṇya*) Wahrnehmbarkeit ist „ohne Hingeben“ (*anarpaṇa*) des Gegenwerts, d.h. ohne Übertragung der eigenen Natur, nicht möglich.

{3} Neben SŚP II 15 sind mir drei weitere Quellen bekannt, die diesen Gedankengang des Vādanyāya in der spezifischen Terminologie Dharmakīrtis aufgreifen: Vidyānandins TAŚVA, Vācaspatīs NVTṬ und Aśokas Sāmānyadūṣaṇa (SD). Im TAŚVA und in der NVTṬ wird der Topos des Wahrnehmbarkeit anstrebenden, die eigene Natur aber nicht auf die Erkenntnis übertragenden Konstruktes explizit auf den Begriff des Ganzen (*aṃśin*, *avayavin*), im SD auf den Begriff der Gemeinsamkeit (*sāmānya*) angewendet:

idaṃ punar mūlyādānakrayi sāmānyam. svarūpaṃ ca nādarśayati pratyakṣatām ca svīkartum icchati. (SD 14,20f.)

In der NVTṬ erscheint der Gedanke als gegnerischer Einwand:

so 'yam amūlyadānakrayi svākāraṃ naⁱ jñāne samarpayati pratyakṣatām ca svīkartum icchaty avayavīti. (NVTṬ 478,17 ad NSū 2.1.33)

ⁱ SHASTRI 1964: 255f. gegen *ca* NVTṬ

“The *avayavin* which does not lend its form to cognition, and yet claims to be perceived, is like one who wants to purchase a thing without paying its price.” (SHASTRI 1964: 255, s. auch STCHERBATSKY 1932: 540, n. 5)

Auch im TAŚVA kommt der Gedanke als gegnerischer Einwand zur Sprache:

nāntar bahir vāmśebhyo bhinno 'mśi kaścit tattvato 'sti yo hi pratyakṣabuddhāv ātmānaṃ na samarpayati pratyakṣatām ca svīkaroti so 'yam amūlyadānakrayīti. (TAŚVA 118,25f. ad TAŚV 1.6.7)

“To say that an object as a whole which does not present itself in an internal perception (*pratyakṣabuddhau*) and claims visibility, never really exists [as a separate object] different from its parts either internally or externally; such a person [who grants such an object] is a buyer without paying a price.” (SONI 1999: 149)

In diesem Kontext des TAŚVA wird auch auf eine Passage aus Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika* Bezug genommen (s. SONI 1999: 155).

{4} SŚP II 15 nennt nicht wie VN 8,6-9 und die von dieser Textstelle abhängigen Passagen aus TAŚVA, NVTṬ und SD nur einen, sondern mehrere Begriffe, für die zwar Wahrnehmbarkeit beansprucht wird, aber keine Übertragung ihrer „selbst“ (*ātmānarpāṇa*) – d.h. der jeweiligen Entitäten, die diese Begriffe bezeichnen sollen – auf die Erkenntnis festgestellt werden kann.

{4.1} So wie in SŚP II 15 wird auch in anderen Werken eine sinnliche Wahrnehmung bestritten, die strukturell aus den drei Faktoren Ganzes (*avayavin*), Teile (*avayava*) und Inhärenz (*samavāya*) besteht (oder aus sachlichen Entsprechungen von Ganzem und Teilen, nämlich Substanz und Eigenschaft, oder die jeweiligen Konkreta, nämlich Tuch und Fäden oder Selbst und Erkennen, plus der Inhärenz). Diese Werke greifen allerdings nicht auf die Begrifflichkeit des VN zurück:

ayaṃ tantur ayaṃ paṭo 'yaṃ anayoḥ samavāya iti na jātu jānate janāḥ. (TUS 94,12f.)

na hi tad ātmā, jñānaṃ tat, samavāyaś ceti tritayam indriyajādhyakṣagocaraḥ. (TBV 107,1f.)

na hi pratyakṣaṃ tad- [= bhedaikānta-] grāhakaṃ tatredaṃ dravyam ayaṃ guṇādir ayaṃ samavāya iti bhedapratibhāsābhāvāt. (TAŚVA 20,34f. ad TAŚV Einleitung, *śloka* 68)

na hi ,ete tantavaḥ, ayaṃ paṭaḥ, ayaṃ ca samavāyaḥ' ity anyonyaviviktaṃ tritayaṃ bahirgrāhyā-kāratayā kasyāñcit pratītau pratīyate tathānubhavābhāvāt. (PKM 611,9-11, ähnlich NKC 300,15-18 ad LT 7)

ayaṃ dharmīme cāsya dharmā ayaṃ caitatsambandhanibandhanam samavāya ity etat tritayaṃ vastutrayaṃ na cakāsti jñānaviṣayatayā na pratibhāsate. yathā kila śilāśakalayugalasya mitho 'nusandhāyakaṃ rālādidravyaṃ tasmāt pṛthak tṛtīyatayā pratibhāsate naivam atra samavāyas-yāpi pratibhānaṃ kiṃ tu dvayor eva dharmadharminor iti śapathapratyāyāniyo 'yaṃ samavāya iti bhāvārthaḥ. (SVM p. 32, ll. 18-23, ad AYV 7)

„(Einwand:) ‚Dieser hier ist der Beschaffenheitsträger und diese hier sind seine Beschaffenheiten und dieses ist das die Verbindung dieser (beiden) Bedingende, die Inhärenz.‘ (Entgegnung:) Diese Triade, (d.h.) Dreiheit von Dingen, erscheint nicht, (d.h.) kommt nicht als Erkenntnisgegenstand zur Erscheinung. So, wie eine ein Paar Steinstücke miteinander [in einer Mauer?] verbindende Substanz, wie z.B. *rāla/ā**, vermeintlich von diesem (Paar) gesondert als ein Drittes zur Erscheinung kommt, ist in diesem Fall hier nicht das Erscheinen auch der Inhärenz gegeben, sondern nur dieser beiden, der Beschaffenheiten und des Beschaffenheitsträgers. Somit ist der Sinn (des in der Strophe Gesagten), dass man einen diese Inhärenz durch einen Eid glauben machen müsste.“

* DHURVA (1933: 81) und PADMARAJIAH (1986: 242) nehmen an, dass es sich bei dem in den gängigen Wörterbüchern nicht verzeichneten Wort *rāla/ā* um einen Klebstoff („lac“) handelt, der zwei Arten von Steinen zu einem Paar zusammenfügt. *CDIAL* gibt unter *rāla-* „Harz“.

{4.2} Vor dem Hintergrund dieser Textstellen wird klar, dass die Anknüpfung an die auf VN 8,6-9 zurückführbare Terminologie in SŚP II 15 keine sinngemäße Fortführung der Argumentation aus dem VN darstellt, sondern eine Adaption des Arguments, mit der Vidyānandin auf eine andere ontologische Konzeption als die im VN ausgeführte abzielt: Die These, dass mit *avayavas*, *avayavin* und *samavāya* mehrere ihrem Wesen nach unterschiedene Entitäten als eine einzige Sache wahrgenommen werden, wäre gemäß der Intention des VN deshalb nicht richtig, weil sich nur die einzelnen *avayavas*, aber nicht *avayavin* und *samavāya* auf die Erkenntnis übertragen. In Vidyānandins Augen trifft diese These aber deshalb nicht zu, weil die angesetzte Differenz nicht haltbar ist (vgl. *bhedapratibhāsābhāva* in TAŚVA 20,34f. oben): Es werden nicht mehrere, voneinander unterschiedene Entitäten auf die Sinneswahrnehmung übertragen, sondern nur eine einzige Sache. Diese lässt sich gemäß SŚP II 30 (s. unten pp. 228ff.) in eigentliches Wesen (*svārūpa*, vgl. *dharmin* in SVM 32,18 oben) und Erscheinungsform (*ākāra*, vgl. *dharma* in SVM) differenzieren, bei denen es sich um zwei unterschiedliche Gesichtspunkte handelt, mittels denen ein und dasselbe verschieden aufgefasst werden, aber nicht in disparate Bestandteile zerlegt werden kann. Vor dem Hintergrund dieser ontologischen Konzeption ist der *samavāya* deshalb ein irreales Konstrukt, weil durch ihn verbunden werden soll, was nicht getrennt werden kann.

{4.3} Der Autor der *Satyaśāsanaparīkṣā* und der Autor des *Tattvārthaślokaṣvartikālaṅkāra* – d.h. unserem Kenntnisstand nach ein und dieselbe Person, nämlich Vidyānandin – bedient sich des Arguments aus dem *Vādanyāya* auf unterschiedliche Weise: Im TAŚVA dient es der Veranschaulichung einer in der Folge zurückzuweisenden gegnerischen Position (s. TAŚVA 118,25f. und SONI 1999: 148f.), in der SŚP wird damit die Position des Vaiśeṣika zurückgewiesen. Es ist interessant zu beobachten, wie hier Weltentwürfe, die zu Vidyānandins eigenem Weltbild in Konkurrenz stehen, gegeneinander ausgespielt werden. Siehe zu dieser Positionierung des Jinismus innerhalb der Pluralität konkurrierender Weltentwürfe den ideengeschichtlichen Abschnitt dieser Arbeit (Teil I, Kapitel A, insbesondere p. 84). Zur Bezugnahme auf den *Vādanyāya* im Kontext weiterer Bezugnahmen auf buddhistisches Material und einer daraus entwickelten Hypothese zur Komposition des ersten Teils des *Uttarapakṣa* in der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika siehe oben p. 139. Gemäß dieser Hypothese ist hier das Ende des Abschnittes β₁ anzusetzen. Zu der im Vergleichsstellenapparat angegebenen Bewertung der Relation der SŚP zu den einzelnen Vergleichsstellen vom „Typ der losen wörtlichen Übereinstimmung mit Abweichungen“ (#) siehe oben p. 126.

C.2.b. Systematische Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz

*na ca paropavarṇitasvarūpaḥⁱ samavāya eva vyavatiṣṭhate yato bhinnānām abhedaprati-
bhāsa iṣyate. tathā hi: ^anityavyāpakaikaikarūpatayā^a parair abhimataḥ ^bsa samavāyaḥ sa-
mavāyyāśrito 'nāśrito vā.^b*

SŚP II 16
(36,7f.)

^a // SVM 32,24 ad AYV 7; TRD 425,5f. ad ŚDS 66 ^b // YAT 22,19-21 ad YA 7

ⁱ JAIN 1964 merkt an: „*rokṣava*^o SŚP_{K,KH}“ – ist *parokṣavarṇita*^o gemeint?

Und es ist nicht der Fall, dass eben die Inhärenz, deren eigentliches Wesen von anderen [d.h. von den Vaiśeṣikas] beschrieben worden ist, (als solche) feststeht, weshalb angenommen werden (könnte), dass unterschiedene (Entitäten) ohne Differenz zur Erscheinung kommen. Denn (es verhält sich) folgendermaßen: Diese Inhärenz, welche die anderen als etwas annehmen, das die Form einer ewigen, umfassenden und einzigen (Entität) hat, basiert entweder auf den durch sie charakterisierten (Entitäten) oder sie basiert nicht (auf ihnen).

Mit diesen Worten beginnt in der SŚP die systematische Dekonstruktion des Begriffes Inhärenz, der den „anderen“, d.h. Vertretern des (Nyāya-)Vaiśeṣika, dazu dient, eine der Sinneswahrnehmung gegebene Einheit als Zusammenschluss heterogener Elemente erklären zu können.

{1.1} Das den Zusammenschluss ermöglichende Prinzip würde gemäß der SŚP vom (Nyāya-)Vaiśeṣika zunächst als ewiges, umfassendes und einziges verstanden werden: Tatsächlich liest etwa PDhS, p. 87, §377: *tasmād bhāvavat sarvatraikaḥ samavāya iti* und PDhS p. 87, §382: *sambandhyanityatve 'pi na saṃyogavad anityatvam*. Zu der Frage aber, ob der *samavāya* auch als „umfassend“ (*vyāpaka*) verstanden wird, s. SHASTRI 1964: 390 und p. 334, n. 82: Dharmendra Nath Shastri hält diese Frage im Kontext des (Nyāya-)Vaiśeṣika für nicht eindeutig geklärt, da dem *samavāya* zwar das Umfassendsein zugeschrieben wird (s. NV 159,2f. ad NSū 1.1.5), dieses aber als „alles umfassend“ interpretiert werden müsste (*sarvavyāpaka*, *vibhu* s. SVM und TRD unten), was im Sinne der Eigenschaft *vibhuparimāṇa* zu verstehen wäre und somit im strengen Sinne nur Substanzen, aber nicht dem *samavāya*, zukommen könnte. So schreibt PDhS §19 die Allgegenwärtigkeit nur vier bestimmten Substanzen zu: *ākāśakāladigātmanām sarvagatatvam*. Demgegenüber kann als spezifische Kontur des in diesem Textstück der SŚP referierten Traditionsstranges des (Nyāya-)Vaiśeṣika festgehalten werden, dass die ihm zugehörigen Denker das Umfassendsein des *samavāya* als dessen dritte Grundbestimmung anerkennen. Dieser Traditionsstrang wird auch in späteren jainistischen Werken überliefert: vgl. SVM 32,23f., *kiṃ cāyaṃ tena vādinaiko nityaḥ sarvavyāpako 'mūrtaś ca parikalpyate*, und TRD 425,5f., *sa caiko vibhur nityaś ca vijñeyaḥ*.

{1.2} Vidyānandin geht diesen drei Bestimmungen im Folgenden nicht weiter nach, sondern untersucht die Frage, wie das Verhältnis zwischen der Inhärenz und den durch sie charakterisierten Entitäten – *samavāyo vidyate yeṣāṃ te samavāyinaḥ* (Vyo 120,17f.) – näherhin beschaffen sein sollte. Hierzu steckt er mit den beiden Alternativen *āśrita* und *anāśrita* das Feld der anschließenden Diskussion ab. Die Übersetzung „basieren“ für *āśrita* ergibt sich aus der *PW*’schen Bedeutungsangabe „sich lehnen an, sich stützen auf“ für *ā+√śri*: x wird von y „gestützt“, also „basiert“ x auf y. Die Beschaffenheit „auf etwas zu basieren“ kommt gemäß dem Weltbild des Vaiśeṣika allen Dingen außer den ewigen Substanzen zu, da – bis auf diese – alle übrigen Dinge als von einem anderen abhängige wahrgenommen werden, also auf einem Substrat fußen. Vgl. etwa PDhS §11, *āśritatvaṃ cānyatra nityadravyebhyaḥ*, und NK 16,10 (*sādharmyavaidharmyaprakaraṇa*), *āśritatvaṃ ca paratantratayopalabdhiḥ*, sowie HALBFASS 1992: 147, wo der *āśrayāśritabhāva* („relationship ... of support and dependence“) in engen Zusammenhang mit dem *ādhārādheyabhāva* („relationship of container and contained“) gestellt wird.

{1.3} Vor diesem Hintergrund stellt Vidyānandin nun die Frage, wie sich die Inhärenz – die dafür verantwortlich sein soll, dass sich zwei Entitäten als Träger und Getragenes verbinden – zu den einzelnen Trägern der von ihr gestifteten Verbindung verhält: Kann gezeigt werden, dass sie selbst eine Verbindung mit diesen eingeht und somit in jedem einzelnen der beiden Träger verankert ist (→ *āśrita*)? Oder stiftet sie die Verbindung, ohne selbst eine Verbindung einzugehen (→ *anāśrita*)? Vidyānandin widmet sich ausführlich der ersten Alternative (SŚP II 17-32) und weist die zweite mit wenigen, wenn auch sehr konzisen Argumenten ab (SŚP II 33-35). Zum schematischen Überblick über die Argumente der folgenden Diskussion s. Tafel p. 201, s. auch oben pp. 85ff.

{2} Die Gliederung der *samavāya*-Dekonstruktion in der SŚP steht derjenigen anderer Werke gegenüber. In der Yuktyanuśāsanaṭikā fasst Vidyānandin die Alternativen folgendermaßen zusammen:

avayavāvayavyādīnāṃ samavāyavṛttiḥ padārthāntarabhūtā tato vṛttimatī vā syād avṛttimatī vā? (YAṭ 22,19-21 ad YA 7).

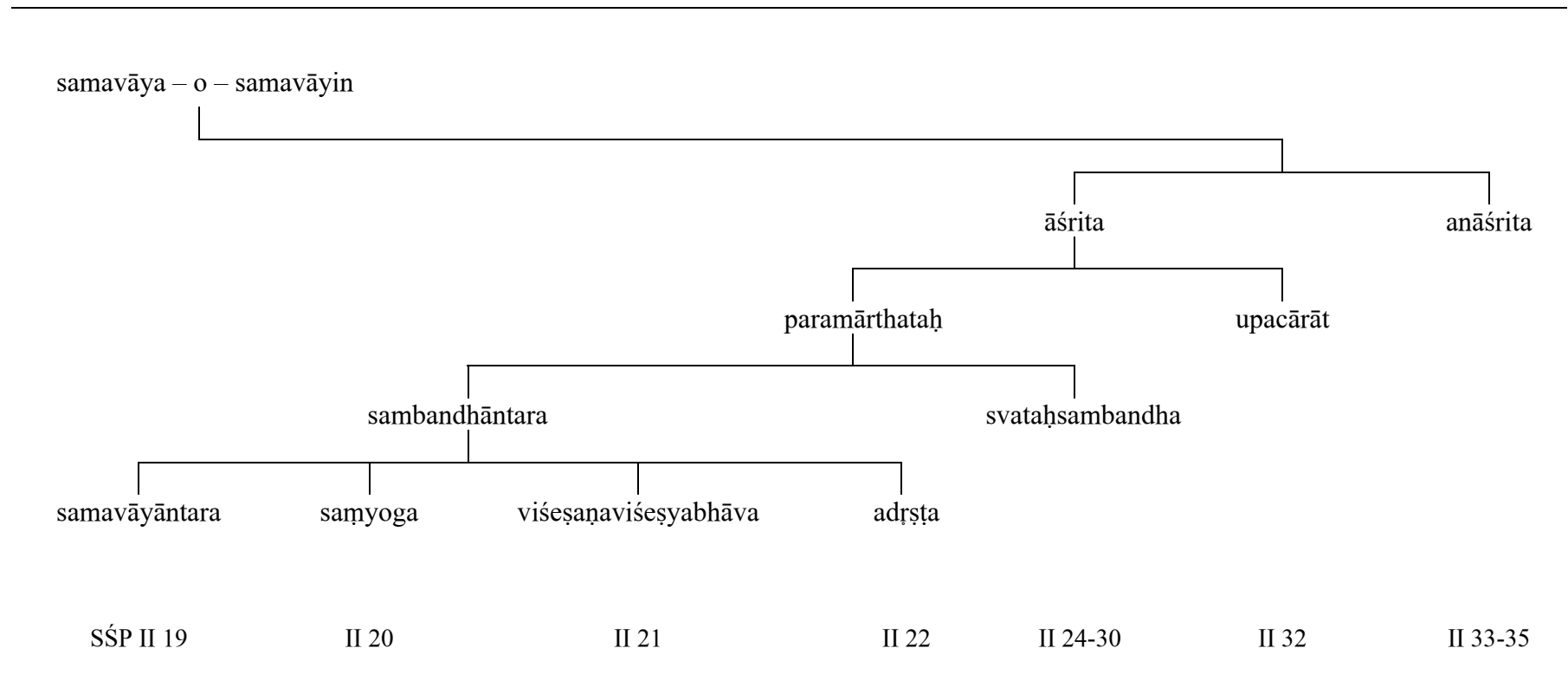
Der Vergleich der Diskussionen in der YAṭ und der SŚP zeigt, dass die Alternative *vṛttimat* in der YAṭ dieselbe Funktion wie die Alternative *āśrita* in der SŚP hat, da ähnliche oder identische Positionen unter diesen Alternativen abgehandelt werden. Siehe die Übersetzung der YAṭ im Anhang, p. 297.

Anantavīrya III. gliedert die Diskussion über die Relation der Inhärenz zu den durch sie angeblich charakterisierten Entitäten folgendermaßen:

atra parasyānekaṃ darśanam: ,svata eva samavāyīṣu samavāyo vartata‘ ity ekam. ,viśeṣaṇībhāvasambandhāt‘ ity aparam. ,na vartata‘ ity anyat. (SVṭ 171,7-9 ad SV 2.27)

Tafel 7: Im Vaiśeṣika-Kapitel der Satyaśāsanaparīkṣā besprochene Positionen zum Begriff der Inhärenz

Siehe hierzu die Formulierung eines Teils dieser Alternativen in SŚP II 16-18 und ihre anschließende Widerlegung bis einschließlich SŚP II 35, sowie die zugehörige Gliederung pp. 111ff. Vidyānandin erkennt keine dieser Möglichkeiten an.



Die erste in der SVṬ erwähnte Position wird in SŚP II 24-30 unter dem Begriff *svataḥ-sambandha* abgehandelt, die zweite in SŚP II 21 unter dem Begriff *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*, und die dritte Position stellt die in SŚP II 33-35 unter der Alternative *anāśrita* geprüfte dar.

SŚP II 17
(36,9) *yadāśritas tadā paramāṛthata upacārād vā.*

Wenn (die Inhärenz) basiert, dann entweder tatsächlich oder aufgrund metaphorischer Redeweise.

In der Diskussion der ersten Alternative differenziert Vidyānandin diese weiter, indem zunächst einmal angedacht wird, dass die Rede von einem Basieren der Inhärenz entweder auf einem Sachverhalt fußt, der so und nicht anders in einem eigentlichen Sinne zu benennen, oder zumindest durch einen Sachverhalt motiviert ist, der sich zwar mit der Bestimmung „auf etwas zu basieren“ nicht vollständig deckt, aber wenigstens so strukturiert ist, dass diese Bestimmung in einem sekundären Sinne auf ihn angewendet werden kann. Auch hier diskutiert Vidyānandin die zuerst genannte Alternative ausführlicher (SŚP II 18-31) und tut die zweite mit wenigen Sätzen ab (SŚP II 32).

SŚP II 18
(36,9-10) *tatra na paramāṛthataḥ samavāyaḥ samavāyyāśritas tayoh sambandhābhāvāt.*

Unter diesen (beiden Möglichkeiten trifft zunächst die erste) nicht (zu, dass nämlich) die Inhärenz tatsächlich auf den durch sie charakterisierten (Entitäten) basiert, weil es zwischen ihnen beiden [d.h. zwischen der Inhärenz und je einer der durch sie charakterisierten Entitäten] keine Verbindung gibt.

Der Dual *tayoh* bezieht sich hier auf die Inhärenz einerseits und je eine der durch Inhärenz charakterisierten Entitäten andererseits, nicht auf die beiden Elemente einer durch die Inhärenz mutmaßlich gestifteten Verbindung. Vidyānandin klammert in der vorliegenden Diskussion die Frage aus, ob zwei Dinge (z.B. Substanz und Eigenschaft) überhaupt per Inhärenz zueinander in Beziehung treten, sondern untersucht, auf welche Weise die Inhärenz in einem Element Fuß fassen könnte. In der im Folgenden breit ausgeführten Eröffnungsthese wird deutlich, dass für Vidyānandin die Rede von einem tatsächlichen Basieren der Inhärenz auf einer durch sie charakterisierten Entität nur dann Sinn machen könnte, wenn eine konkrete Verbindung zwischen ihnen existieren würde. „Auf etwas zu basieren“ hätte also zu bedeuten, „mit einer Verbindung ausgestattet zu sein“. Vidyānandin wird anschließend zeigen, dass eine weitere Verbindung (*sambandhāntara*) nicht zwischen die Inhärenz und eine durch sie charakterisierte Entität treten könnte (SŚP II 19-23), und es auch nicht hinreichend wäre, die Inhärenz als eine aus sich heraus gege-

bene Art der Verbindung (*svataḥsambandha*) zu bestimmen, die im Zusammenschluss mit etwas anderem keiner zusätzlichen Verbindung mehr bedürfte (SŚP II 24-30).

^{β₂} ^a *na hi tāvat tayoh samavāyaḥ sambandhaḥ* ^b *samavāyasyaikatvāt* ^b *samavāyasya samavāyāntareṇa vṛttau tasyāpi tadantareṇaiva vṛttir ity anavasthohanipātāt*.^a SŚP II 19 (36,10-11)

^{β₂} (oiV bis II 22)? ^a // PDhS §383; NVTṬ 96,15 ad NSū 1.1.4; BSBh 387,7f. ad BS 2.1.18; ĀPT 122,5-8 ad ĀP 55; PKM 620,18-20 ad PMS 4.10; NKC 303,21f. ad LT 7; AJP I 93,9-12; TRD 387,8f. ad §DS 57 ^b // VSU 196,6f. ad VS 7.2.28

ⁱ *ity avasthopa*^o SŚP_{KH}

Denn zunächst (besteht) die Verbindung der beiden nicht in einer Inhärenz, weil die Inhärenz (nur) eine einzige ist (und) weil (im Falle der Annahme einer weiteren Inhärenz) zusätzlich ein Regressus ad infinitum eintreten würde: Wenn eine Inhärenz (A) mittels einer anderen Inhärenz (B) auftritt, würde auch diese (andere Inhärenz B) eben mittels einer (wieder) anderen als dieser (Inhärenz B) [d.h. mittels einer weiteren Inhärenz C] auftreten.

Die Nebenordnung der beiden Ablative *samavāyasyaikatvāt* und *anavasthohanipātāt* ist der zunächst zu erwartenden Unterordnung des ersten unter den zweiten vorzuziehen, da in der Ausführung der *anavasthā* mehr als ein *samavāya* ins Spiel gebracht wird.

Von vier Typen der Verbindung, die hier und in den folgenden Textstücken als Möglichkeit des Zusammenschlusses der Inhärenz mit den durch sie charakterisierten Entitäten erwogen werden, wird als erste die Inhärenz selbst ausgeschlossen. Da nur eine einzige Inhärenz (s. *ekarūpa* oben SŚP II 16 [36,8]) in allen von ihr gestifteten Verbindungen angenommen wird, könnte diese im Augenblick des Zusammenschlusses von Entitäten nicht sowohl die Verbindung der durch sie selbst charakterisierten Entitäten als auch die Verbindung ihrer selbst und je einer durch sie charakterisierten Entität hervorrufen. Siehe die schematische Darstellung des Regressus p. 88.

Die konzise Fassung dieses Arguments wird bereits in PDhS §383 berücksichtigt, wo auf die Frage nach der Art und Weise des Auftretens der Inhärenz in den durch sie charakterisierten Entitäten (*kayā punar vṛtṭyā dravyādiṣu samavāyo vartate*) der Verbindungstyp Inhärenz nur mit dem Hinweis auf ihre Einzigkeit ausgeschlossen wird (*nāpi samavāyas tasyaikatvāt*). Prabhācandra stellt in diesem Zusammenhang auch eine Verbindung mit den Vaiśeṣikasūtren her:

nāpi samavāyāntarāt, tasyaikarūpatayābhyupagamāt, anyathā tattvaṃ bhāvena vyākhyātam iti idaṃ virudhyeta. (NKC 303,21f. ~ PKM 620,18-20)

„Noch (ergibt sich die Verbindung der Inhärenz je mit den durch sie charakterisierten Entitäten) aufgrund einer weiteren Inhärenz, weil angenommen wird, dass die (Inhärenz) die Form einer

einzig (Entität) hat. Anderenfalls würde Folgendem widersprochen werden: „Das Sosein [d.h. die Einzigkeit (*ekatva*)] (der Inhärenz) ist mit dem Sein [d.h. der Existenz (*sattā*)] erklärt.“

Mahendra Kumar Jain (JAIN 1938-41: 303, n. 11) identifiziert *tattvaṃ bhāvena vyākhyātam* mit VSU ad VS 7.2.28, wo die Einheit der Inhärenz thematisiert wird. Siehe etwa VSU 196,6f.: ... *eka eva samavāyaḥ sarvatra samavetabuddhipravartakaḥ*. Zum Regress s. VSU 194,20-195,24 ad VS 7.2.26.

Die Ausführung des Regressus in diesem Zusammenhang ist beliebt, s. etwa auch ĀPT 122,5-8 ad ĀP 55, AJP I 93,9-12, NVT 96,15 ad NSū 1.1.4 und die folgenden Textstellen:

samavāyakalpanāyām api samavāyasya samavāyibhiḥ sambandhe 'bhyupagamyamāne tasya tasyānyo 'nyaḥ sambandhaḥ kalpayitavya ity anavasthāprasaṅgaḥ. (BSBh 387,7f.)

samavāyasya samavāyāntareṇa vṛttyabhyupagame tu tatrāpy aparasamavāyakalpane 'navasthānādī dustarā. (TRD 387,8f. ad SDS 57)

Zur Ansetzung der hypothetischen Vergleichsstelle β_2 siehe oben pp. 138ff.

SŚP II 20
(36,11f.)

^{a,b} *nāpi saṃyogaⁱ tasya gunatvena dravyāśritatvād^a adravyatvāc ca samavāyasya^{ii b}*

^a ~ (Ce'e? <Ce'e>?) PDhS §383 ^b ~ PKM 620,17f. ad PMS 4.10 // NVT 96,15 ad NSū 1.1.4; VSU 194,2-5 ad VS 7.2.26; YAT 22,21f. ad YA 7; NKC 303,20f. ad LT 7

ⁱ *na saṃyogaḥ sambhavati* PDhS ⁱⁱ mit *samavāyasya cādravyatvāt* PKM gegen *dravyatvāc ca samavāyasya* SŚP

Auch (ist die Verbindung der Inhärenz mit einer durch sie charakterisierten Entität) kein Kontakt, weil der (Kontakt) als eine Eigenschaft auf einer Substanz basiert und weil die Inhärenz keine Substanz ist.

Auch mit der Eigenschaft *saṃyoga* (zur Übersetzung mit „Kontakt“ s. oben ad SŚP II 14, Erläuterung {2.2}) kann man nicht überzeugend erklären, wie die Inhärenz an etwas antritt. Der *saṃyoga* kann – so wie die anderen Eigenschaften auch – nur einer Substanz zukommen und damit nicht der Inhärenz, weil diese im Vaiśeṣika als eine eigene, der Substanz nebengeordnete Kategorie aufgefasst wird. Vor diesem Hintergrund könnte der Wortlaut der SŚP, *dravyatvāc ca samavāyasya*, als eine hypothetische Folgerung verstanden werden: Würde man darauf bestehen, dass die Verbindung zwischen Inhärenz und etwas durch sie Charakterisiertem ein *saṃyoga* ist, hätte man auch die Inhärenz zu einer Substanz zu erklären, was das ganze System des Vaiśeṣika ins Wanken brächte. Der Wortlaut der SŚP wäre also zu übersetzen: „... und weil die Inhärenz (in diesem Fall als) eine Substanz (zu verstehen wäre).“

Diese etwas umständliche Argumentation kann durch die Textverbesserung *adravyatvāc ca samavāyasya* vereinfacht werden, womit der Zusatz als einfache Erklärung auf-

gefasst werden könnte: „... und weil die Inhärenz keine Substanz ist.“ Diese Lesart wird durch Vergleichstexte bestätigt, am deutlichsten durch den PKM:

na tāvat saṃyogāt, tasya guṇatvena dravyāśrayatvāt, samavāyasya cādravyatvāt. (PKM 620, 17f.)

Vgl. auch den Gedanken im Nyāyakumudacandra:

na tāvat saṃyogāt, tasya guṇatvenādravyasvabhāve samavāye sambhavābhāvāt. (NKC 303,20f.)
 „(Die Verbindung der Inhärenz mit einer durch sie charakterisierten Entität ergibt sich) zunächst nicht aufgrund eines Kontaktes, weil – da dieser eine Eigenschaft ist – er bei der Inhärenz, der nicht die einer Substanz eigene Natur zukommt, nicht möglich ist.“

Das Argument findet sich bereits in PDhS §383, wo in der Frage nach der Verbindung von Inhärenz und der durch sie charakterisierten Entität der Verbindungstyp *saṃyoga* als erste Alternative ausgeschlossen wird:

na saṃyogaḥ sambhavati tasya guṇatvena dravyāśritatvāt. (PDhS §383).

Vergleichbare Argumente finden sich auch in YAT 22,21f. (s. Anhang p. 301), NVTṬ 96,15 ad NSū 1.1.4 und VSU 194,2-5 ad VS 7.2.26.

Mit diesem Abschnitt setzen bis SSP II 29 Argumentationsschritte ein, für die eine Reihe von wörtlichen Übereinstimmungen mit dem PKM und dem NKC identifiziert werden konnten. Siehe dazu oben p. 136.

^{a,b}*nāpi* ⁱ*viśeṣaṇaviśeṣyabhāvah* ⁱ*sambandhāntarābhisambaddhārtheṣv* ⁱⁱ*evāsya pravṛtti-*
pratīter dandapurusaḍdivat ⁱⁱⁱ*. anyathā sarvaṃ sarvasya viśeṣaṇaṃ viśeṣyaṃ ca syāt.* ^b ^c*na*
ca samavāyasamavāyīnām sambandhāntarābhisambaddhatvaṃ ^{iv}*saṃyogasamavāyayor* ^v
anabhyupagamād ^d*viśeṣaṇaviśeṣyabhāvāntareṇa sambaddhatve tasyāpi tadantareṇa*
sambaddheṣv eva pravṛttir ity anavasthānāt. ^{d,a}

SSP II 21
(36,12-15)

^a // ĀPT 125,8-126,5 ad ĀP 57-68 ^b ~ PKM 620,21-23 ad PMS 4.10; NKC 303,23f. ad LT 7

^c ~ PKM 621,1f. ~ NKC 303,24f. ^d // NVTṬ 96,16f. ad NSū 1.1.4; AS_v 535,3-5 ad ĀM 64

ⁱ *viśeṣaṇabhāvāt* PKM, NKC ⁱⁱ *°tareṇa sam°* NKC ⁱⁱⁱ *daṇḍaviśiṣṭapurusa ityādivat* PKM,

NKC ^{iv} Der Herausgeber merkt an: „*sambandhatvaṃ* SSP_k“ – ist *°sambandhatvaṃ* gemeint? ^v *sambhavati* NKC, PKM om. *saṃyogasamavāyayor*

Noch ist eine Beziehung zwischen (der Inhärenz als) Bestimmung und (der durch sie charakterisierten Entität als durch sie) Bestimmtem gegeben, (und zwar) wegen der Erkenntnis, dass diese (Beziehung) nur im Hinblick auf durch eine andere Verbindung zusammenhängende Gegenstände auftritt, wie im Falle von Stock und Mensch etc. [nur im Hinblick auf diese als durch den Kontakt zusammenhängende Dinge die Erkenntnis entsteht, dass bei ihnen eine Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem auftritt, weshalb man von einem „Stockträger“ etc. spricht]. Anderenfalls wäre ein jedes (Ding) die Be-

stimmung für ein jedes (andere Ding) und (durch ein jedes andere Ding) bestimmt. Und die Inhärenz und die durch sie charakterisierten Entitäten hängen nicht durch eine andere Verbindung zusammen, weil wenn (die sich in der Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem A befindliche Inhärenz und die durch sie charakterisierte Entität) durch eine andere Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem (B) verbunden wären, da (weder) ein Kontakt (noch) eine Inhärenz (als andere Verbindung) erkannt werden, sich (folgender) Regressus ad infinitum ergäbe: Auch diese (andere Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem B) würde nur im Hinblick auf durch eine andere als diese (Beziehung B, d.h. durch eine weitere Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem C) verbundene (Dinge) auftreten.

In dieser Erläuterung werden – nach einer ersten Annäherung an den Begriff *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* {1} – Positionen des Nyāya-Vaiśeṣika, die dieses Konzept als Erklärung der Inhärenzbeziehung verwenden, angeführt {2} und zur Diskussion in der SSP in Beziehung gesetzt {3} sowie weitere Vergleichsstellen betrachtet {4}.

{1} In einem ersten Schritt ist das Wort *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* im Sinne einer Beziehung von grammatischen Satzelementen zu verstehen (s. etwa SG: 362 zur Definition von *viśeṣaṇa* als Adjektiv und *viśeṣya* als Substantiv), die zueinander in Beziehung gesetzt werden, um einen spezifischen Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen, in dem eine Sache der anderen prädiziert wird (s. HALBFASS 1992: 250 zur Wiedergabe von *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* mit „predicative relationship“). Die Frage, ob nun das „Verhältnis von Bestimmendem und Bestimmtem“ (so wird *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* in FRAUWALLNER 1956: 181 übersetzt, s. auch „Verhältnis von Bestimmung und Bestimmtem“ in GUPTA 1963: 52 und SLAJE 1983: 128) bloß auf den Umstand verweist, dass eine Sache durch eine andere sprachlich bestimmt werden kann, oder ob damit auch eine reale Beziehung, eine ontologisch fassbare Verbindung, ihren spezifischen sprachlichen Ausdruck findet, ist Gegenstand der in dieser Textstelle aufgegriffenen Diskussion. Laut der von Vidyānandin vertretenen Position handelt es sich um eine lediglich sprachliche Beziehung, die ein anderes real vorhandenes Verhältnis voraussetzt, während laut der Gegenposition der Terminus *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* ein reales Verhältnis, eine besondere, ontologisch fassbare Verbindung, zum Ausdruck bringt. In der Wiedergabe des Terminus gehe ich daher unter Berücksichtigung der Intention des Uttarapakṣa von der Übersetzung „Verhältnis“ zugunsten des um eine Spur neutraleren Wortes „Beziehung“ ab.

{2} Die Gegenposition kann näherhin als eine Position vonseiten der Naiyāyikas (bzw. auf einen bestimmten, sich diesen anschließenden Vertreter des Vaiśeṣika, womöglich Vyomaśiva) gewertet werden:

{2.1} Der Begriff *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* bezeichnet im NV eine der sechs Arten der die Sinneswahrnehmung (*pratyakṣa*) ermöglichenden Verbindung, die unter dem Begriff *sannikarṣa* („Kontakt“, s. p. 190) zusammengefasst werden:

sannikarṣaḥ punaḥ ṣoḍhā bhidyate. saṃyogaḥ, saṃyuktasamavāyaḥ, saṃyuktasamavetasamavāyaḥ, samavāyaḥ, samavetasamavāyaḥ, viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaś ceti. (NV 94,5f. ad NSū 1.1.4)

Zu einer Übersicht über die aus den verschiedenen Typen des *sannikarṣa* resultierenden Wahrnehmungserkenntnisse s. SLAJE 1983: 129f.; zur wahrscheinlichen Einführung dieser Unterarten durch Uddyotakara und zu weiterführender Literatur s. PREISENDANZ 1989: 162, n. 91.

Zur Charakterisierung des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* bemerkt Uddyotakara nur knapp:

samavāye cābhāve ca viśeṣaṇaviśeṣyabhāvād. (NV 97,8f.)

„(Der ‚Kontakt‘ [*sannikarṣa*] ergibt sich) sowohl im Falle der Inhärenz als auch im Falle des Nichtseins aufgrund des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*.“

Vācaspatimiśra geht etwas ausführlicher darauf ein:

ayutasiddhyā tu kuṇḍe dadhīvan na sphuṭataro vivekaprakāśaḥ. tad evam asti sambaddhānubhāvaḥ. na cāsau sambandhānubhavaṃ vineti sambandho ’nubhūyate. sa cāyutasiddhyādisampattyā samavāyaḥ. na cāsyā anyāḥ samavāyo ’navasthānāt. na cendriyeṇāsya saṃyogo ’dravya-tvāt. na cāsambaddhasya grahaṇam, indriyāṇām prāpyakāritvasamarthanāt. tasmāt viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaḥ pariśiṣyate. (NVTṬ 96,13-17 ad NSū 1.1.4)

„Durch das nicht getrennte Vorhandensein aber (gibt es) nicht wie bei ‚Die Sauermilch ist im Topf‘ das auf ganz deutliche Weise (erkenntnismäßige) Erscheinen eines Unterschiedes (der beiden Dinge). So gibt es daher ein Gewährwerden miteinander verbundener (Entitäten). Und dieses (Gewährwerden erfolgt) nicht ohne das Gewährwerden einer Verbindung. Folglich ist man einer Verbindung gewahr. Und diese ist wegen der Realisierung des Vorhandenseins von nicht getrennten (Entitäten) etc. die Inhärenz. Nicht aber ist für diese eine weitere Inhärenz (gegeben), weil ein Regressus ad infinitum (folgen würde). Auch ist für diese (Inhärenz) kein Kontakt mit einem Sinn (gegeben), weil (sie) keine Substanz ist. Nicht aber gibt es das Erfassen von etwas Unverbundenem, weil die Tatsache, dass die Sinne mittels Kontakt wirken, (von uns) gerechtfertigt wird. Darum bleibt der *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* (als Möglichkeit des ‚Kontaktes‘ [*sannikarṣa*] bei der Wahrnehmung der Inhärenz) übrig.“

Siehe zur Übersetzung auch GUPTA 1963: 52, n. 136. Zu *indriyāṇām prāpyakāritva* siehe ausführlich PREISENDANZ 1989: 182ff. und 1994: 447ff.

{2.2} Die obenstehenden Textstellen machen deutlich, dass die Inhärenz als in der Sinneswahrnehmung thematisch werdend aufgefasst wird (im Gegensatz zur Auffassung Praśastapādas, für welchen die Inhärenz über die Schlussfolgerung erkannt werden würde, s. SŚP II 26), siehe zur Rezeption dieser Lehre bei den Jainas PADMARAJIAH 1986:

212f., n. 4, sowie JAIN 1938-41: 29, n. 6, ad NKC 29,4, wo in diesem Zusammenhang auch auf eine Strophe Jayantas verwiesen wird:

*etena samavāye 'pi pratyakṣatvaṃ prakāśitam | iheti tantusambaddhapatapratyayadarśanāt ||
ayaṃ paṭa iti pratyayād iha tantuṣu paṭa iti vilakṣaṇa eṣa (recte: eva?) pratyayaḥ. tantupaṭasam-
baddhasyaⁱ viśeṣaṇasyāpratyakṣatāyāṃ na kevalapaṭapratyayāt viśiṣyeta. (NM I 217,2-6)*

ⁱ °sambandha° NM

„Dadurch ist erhellt, dass auch die Inhärenz sinnlich wahrnehmbar ist, weil man die Erkenntnis des mit den Fäden verbundenen Tuches (im Gedanken) ‚hier‘ beobachtet. ‚Hier in den Fäden ist das Tuch‘ ist eine von der Erkenntnis ‚Dies ist das Tuch‘ (eben?) unterschiedene Erkenntnis. Wäre die Bestimmung, die mit Tuch und Fäden verbunden ist, nicht sinnlich wahrnehmbar, wäre (die Erkenntnis ‚Hier in den Fäden ist das Tuch‘) gegenüber der Erkenntnis des Tuches allein nicht bestimmbar.“

Zu einer für den Problemzusammenhang hier in der SSP nicht unmittelbar relevanten Diskussion des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* s. NM I 219,7-220,2. GUPTA (1963: 51, n. 136) vertritt die Auffassung, dass Jayantabhaṭṭa selbst nicht von der Wahrnehmbarkeit der Inhärenz ausgeht.

{2.3} Auch Bhāsarvajña nimmt zu dieser Frage Stellung:

*daṇḍo 'syāstīti daṇḍīti pratīyate. daṇḍapuruṣasambandhāpratītau ca na daṇḍīti pratītir asti. ata
eva pratyakṣaḥ samavāyaḥ. tadapratyakṣatve hi śuklaḥ paṭa ity evaṃguṇaviśiṣṭe guṇini pratyayo
na syāt. samavāyo 'pi viśeṣaṇatvena tadviśeṣyatvena vā grhyate. (NBhū 169,1-5)*

„(Wenn man erkennt) ‚Diese (Person) hat einen Stock‘, erkennt man ‚Stockträger‘. Und wenn keine Erkenntnis der Verbindung von Stock und Person (gegeben ist), gibt es die Erkenntnis ‚Stockträger‘ nicht. Genau deswegen ist die Inhärenz sinnlich wahrnehmbar. Denn wäre diese nicht sinnlich wahrnehmbar, gäbe es ‚Das Tuch ist weiß‘ nicht als Erkenntnis im Hinblick auf einen in dieser Weise durch eine Eigenschaft bestimmten Eigenschaftsträger. – Auch die Inhärenz wird als Bestimmung bzw. als ein durch diese (d.h. eine Bestimmung) Bestimmtes erfasst.“

{2.4} SLAJE (1983: 127-129) zeigt, dass Vyomaśiva mit der Lehre vom sechsfachen ‚Kontakt‘ (*sannikarṣa*) auch die Lehre von der Wahrnehmbarkeit der Inhärenz aufgrund des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* gegen Praśastapādas Ansicht (der ihre Wahrnehmbarkeit nur für die Yogis zugelassen hatte) vom Nyāya übernommen hat: „Wenn das Sinnesorgan den Träger erfährt, erfährt es auch dessen Beziehung zum Getragenen, und insofern die Inhärenz selbst.“ (SLAJE 1983: 128; s. zum Verhältnis der Wahrnehmbar- und Erschließbarkeit der Inhärenz Vyo 699,15f.).

{3} Der mit „*viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*“ angesprochende Versuch, die Relation zwischen der Inhärenz und der durch sie charakterisierten Entität mittels einer zwischen ihnen bestehenden prädikativen Beziehung – also bloß auf einer funktional begrifflichen Ebene – herzustellen, ohne die Relation durch eine konkret vorhandene Verbindung zu begründen

und damit auch auf der ontologischen Ebene zu verankern, legt aus naturphilosophischer Sicht den Vorwurf einer ontologischen Hypostasierung logischer Begrifflichkeit und in letzter Konsequenz auch die Beliebigkeit prädikativer Beziehungen überhaupt nahe. Die hier in der SŚP überlieferte Widerlegung des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* spiegelt die Spannung zwischen einem „kosmologisch-naturphilosophischen Erbe“ und einer „funktional-begrifflichen, nicht hypostasierenden Denkweise“ wider, die Wilhelm Halbfass für Praśastapādas Bestimmung der Substanz als *āśraya* und *dharmin* herausgearbeitet und folgendermaßen charakterisiert hat:

„Die naheliegende ... Möglichkeit, die Trennbarkeit der Bestimmungen [d.h. der kosmologischen und logisch-ontologischen Unterscheidungen der Substanz wie *āśraya* und *dharmin*, HT] durch Hinweis auf sprachliche Sachverhalte (Subjekt-Prädikat-Struktur, Possessivkonstruktionen usw.) zu stützen ..., erweist sich dabei zugleich als große Gefahr, indem sie die naturphilosophisch-, kategoriale‘ Klassifikation verschiedener Entitäten auf die Ebene allgemeiner Prädikationsproblematik (und ins offene Feld der mit dem Terminus *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* bezeichneten Bezüge) projiziert und einem potentiell uferlosen Reflexionsprozess aussetzt. Hier gilt es ... die Hypostasierung beliebiger Prädikate, die Abtrennung beliebiger Bestimmungen auszuschalten, welche zur Fatalität des *regressus in indefinitum* (*anavasthā*) und zur Unbestimmbarkeit des Bestimmungsträgers als solchen führen würde.“ (HALBFASS 1976: 153)

Da Vidyānandin hier in der SŚP genau diese Argumente, Regress und Beliebigkeit der Bestimmungen, anführt, hat ihn der Versuch, die Relation zwischen Inhärenz und einer durch sie charakterisierten Entität als prädikative Beziehung darzustellen, offenbar nicht überzeugt. Im Zusammenhang mit der Forderung nach einer konkret vorhandenen Grundlage für die der logischen Sphäre angehörenden prädikativen Beziehung ist eine von GUPTA (1963: 53, n. 137) im Zuge der Erläuterung des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* herangezogene Position der Nyāyamañjarī von besonderem Interesse, da diese auf eine ontologische Grundlegung ganz verzichtet! Jayanta würde nämlich laut Gupta die Auffassung vertreten, dass dem *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* nicht notwendig eine Verbindung zugrunde liegen müsste, da „die Inhärenz zwar Bestimmung (ihrer Korrelate) aber dennoch mit diesen nicht durch eine weitere Beziehung verbunden“ ist. „Also läßt sich feststellen, daß das Verhältnis von Bestimmung und Bestimmtem ... wie die feste Verbindung von (Grund und Folge) (*pratibandha*) und das Verhältnis von Benennung und Benanntem (*vācya-vācaka-bhāva*) eine selbständige Beziehung ist, bei der keine weitere Verbindung erforderlich ist, ...“ Diese Position erinnert an die weiter unten (SŚP II 33-35) dargelegte Auffassung, dass die Inhärenz nicht auf etwas basiert.

{4.1} Die Widerlegung des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* im PKM stimmt teilweise mit der SŚP überein. Unten sind die Übereinstimmungen mit der SŚP hervorgehoben und nur die nicht bereits oben wiedergegebenen Passagen übersetzt:

nāpi viśeṣaṇabhāvāt, sambandhāntarābhisambaddhārthesv evāsya pravṛttipratīter dandaviśiṣṭaḥ puruṣa ityādivat. anyathā sarvaṃ sarvasya viśeṣaṇaṃ viśeṣyaṃ ca syāt. samavāyādisambandhā-narthakyaṃ ca tadabhāve 'pi guṇaguṇyādibhāvopapatteḥ. samavāyasya samavāyiviśeṣaṇatānu-papattiś cātyantam arthāntaratvenātaddharmatvād ākāśavat. na khalu ,saṃyuktāv imau' ity atra saṃyogidharmatām antareṇa saṃyogasya tadviśeṣaṇatā drṣṭā. na ca samavāyasamavāyinām sambandhāntarābhisambaddhatvaṃ anabhyupagamāt. kiṃ ca, viśeṣaṇabhāvo 'py etebhyo 'tyan-taṃ bhinnas tatraiva kuto niyamyate?'ⁱ samavāyāc ced itaretarāśrayaḥ. samavāyasya niyamasid-dhau hi tato viśeṣaṇabhāvasya niyamasiddhiḥ, tatsiddheś ca samavāyasya tatsiddhir iti. (PKM 620,21-621,6)

ⁱ o_yāmyate PKM

„... Und eine Verbindung wie Inhärenz etc. ist sinnlos, weil auch wenn diese nicht gegeben ist, die Relation von Eigenschaft und Eigenschaftsträger etc. stimmig ist. Und es ist nicht stimmig, dass die Inhärenz Bestimmung des durch sie Charakterisierten ist, weil sie, wie (etwa) der Äther, als ganz anderer Gegenstand nicht eine Beschaffenheit des (durch sie Charakterisierten) ist. Man hat sich klarzumachen, dass in der (Erkenntnis) ‚Diese beiden hier haben einen Kontakt‘, der Kontakt, ohne eine Beschaffenheit der durch Kontakt charakterisierten Entitäten zu sein, nicht als eine Bestimmung von diesen (durch Kontakt charakterisierten Entitäten) sinnlich wahrgenommen wird. ... Außerdem ist auch (der Umstand,) Bestimmung zu sein, von diesen (i.e. von der Inhärenz und den durch sie charakterisierten Entitäten) vollständig unterschieden – weswegen wird er (also) genau dort wahrgenommen? (Antwortet man:) ‚Wegen der Inhärenz‘, (ergibt sich) die wechselseitige Abhängigkeit: Denn beim Erweis der beschränkenden Festlegung der Inhärenz (auf die durch sie charakterisierten Entitäten ergibt sich) daraus der Erweis der beschränkenden Festlegung des (Umstandes), Bestimmung zu sein, (auf die bestimmten Entitäten); und infolge des Erweises von dieser (d.h. der beschränkenden Festlegung dieses Umstandes auf die bestimmten Entitäten, ergibt sich) der Erweis jener (beschränkenden Festlegung) der Inhärenz (auf die durch sie charakterisierten Entitäten).“

{4.2} Die Abhandlung dieses Themas im NKC zeigt die nahtlose Abhängigkeit des Textes vom PKM, der laut NKC das ältere Werk ist: *etac ca prameyakamalamārtanḍe sa-prapañcaṃ prapañcitam iha draṣṭavyam* (NKC 339,6f.). Der NKC liest in diesem Zusammenhang (hervorgehoben sind hier die Übereinstimmungen/Abweichungen mit/zu dem PKM):

nāpi viśeṣaṇabhāvāt, sambandhāntareṇa sambaddhārthesv evāsya pravṛttipratīteḥ dandaviśiṣṭaḥ puruṣa ityādivat. anyathā sarvaṃ sarvasya viśeṣaṇaṃ viśeṣyaṃ ca syāt. na ca samavāyasamavā-yinām sambandhāntarasambaddhatvaṃ sambhavaṭi anabhyupagamāt. kiṃ ca viśeṣaṇabhāvo 'py etebhyo 'tyantaṃ bhinnas kutas tatraiva niyamyate? samavāyāc ced itaretarāśrayaḥ. siddhe hi samavāyaniyame tato viśeṣaṇabhāvaniyamasiddhiḥ, tatsiddhau ca samavāyaniyamasiddhir iti. (NKC 303,23-304,3, s. auch NKC 301,5f.)

{4.3} Prabhācandra formuliert hier abschließend die wechselseitige Abhängigkeit (*itare-tarāśraya*) von Inhärenz und *viśeṣaṇa(viśeṣya)bhāva*, weist also einen logischen Zirkel nach. Diesen Zirkel formuliert er nicht nur im Zusammenhang mit dem *viśeṣaṇa(viśeṣ-*

ya)bhāva, sondern auch im Zusammenhang mit dem *adr̥ṣṭa*, welches ebenfalls als mögliche Verbindung zwischen der Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten diskutiert wird (s. *anyonyāśraya* unten, SŚP II 22, Erläuterungen {1.1}f.). Den logischen Fehler, der aus der Ansetzung einer weiteren Verbindung (*sambandhāntara*) zwischen *samavāya* und *samavāyin* resultiert, als einen Zirkelschluss zu verstehen, könnte die Eigenart einer späteren Zeit sein, da auch die NVTṬ wie die SŚP den schon im Zusammenhang mit einer weiteren Inhärenz ausgeführten Regressus ad infinitum (s. oben SŚP II 19) als gegnerischen Einwand kennt:

nanv ayaṃ viśeṣaṇaviśeṣyabhāvo 'nyatra sambandhāntarapūrvako dṛṣṭaḥ. tat kim atra sambandhāntaraṃ kalpyatāṃ tathā cānavasthety uktam. (NVTṬ 96, 17f. ad NSū 1.1.4)

„Es wurde einwendend gesagt: „Dieser *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* wird anderenorts als eine andere Verbindung voraussetzend sinnlich wahrgenommen. Warum soll daher hier eine andere Verbindung konzipiert werden und ebenso ein Regressus ad infinitum?““

Auch die AS ad ĀM 64 führt den Regressus an:

samavāyo 'pi viśeṣaṇaviśeṣyabhāvasambandhāt samavāyibhiḥ sambaddha iti cen na, tasyāpi viśeṣaṇaviśeṣyabhāvāntareṇa svasambandhibhiḥ sambandhe 'navasthāprasaṅgāt, anyathā sambandhatvavirodhāt. (AS_V 535,3-5 ad ĀM 64)

{4.4} Weitere Diskussionen des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* finden sich in YAT 22,22-23,6 (s. Anhang p. 301); ĀP 52-59 mit ĀPT 122,9-126,5; SVT 171,20ff ad SV 2.27, TBV 107,32ff. und TAŚVA 20,11-30 ad TAŚV 66f. (Einleitung) sowie NM I 145,17-146,5.

^a*nāpy adr̥ṣṭam*^{i a} ^b*ṣoḍhāsambandhavāditvavyāghātāt*ⁱⁱ *yadi cādr̥ṣṭena samavāyaḥ sambadhyate*ⁱⁱⁱ *tarhi gunagunayādayo*^{iv} *'py ata eva sambaddhā bhaviṣyantīty*^{b c} *alam samavāyādikalpanayeti*^{v c} ^{β₂}

SŚP II 22
(36,15-17)

^a ~ PKM 621,20 ad PMS 4.10; NKC 304,13 ad LT 7 ^b ~ PKM 621,22-24; NKC 304,14-16

^c ~ PKM 621,24 // NKC 304,16 ^{β₂} (oiV seit II 19)?

ⁱ *adr̥ṣṭena* PKM, NKC ⁱⁱ *vyāghātaś ca* PKM, NKC ⁱⁱⁱ *°baddhyet* SŚP, *°badhyeta?* ^{iv} *gunādayo* SŚP_G ^v *°kalpanayā*. PKM

Noch ist das Unsichtbare (das, was die Verbindung der Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten stiftet), weil (diese Annahme im) Widerspruch (dazu steht), dass die Lehre der sechsfachen Verbindung vertreten wird. Und wenn die Inhärenz vermittels des Unsichtbaren verbunden wird, dann könnten auch die Eigenschaften und deren Träger etc. eben aufgrund dessen verbunden werden. Somit erübrigt sich die Konzeption einer Inhärenz und anderer (Typen der Verbindung).

Als vierter und letzter Verbindungstyp, der einen äußeren Zusammenschluss der Inhärenz mit den durch sie charakterisierten Entitäten ermöglichen könnte, kommt hier das

„Unsichtbare“, sinnlich nicht Wahrgenommenes, ins Spiel. „*adr̥ṣṭa*“ bezeichnet im von Prāśāstapāda geprägten klassischen Vaiśeṣika zwei besondere Eigenschaften des Selbstes, Verdienst (*dharma*) und Schuld (*adharma*), wobei angenommen wird, „dass dieses nicht nur das Schicksal der Seelen im Wesenskreislauf bestimmt, sondern dass es daneben auch gleich einer Naturkraft auf das Weltgeschehen wirkt“ (FRAUWALLNER 1956: 93). Halbfass („The Vaiśeṣika Concept of *Adr̥ṣṭa*“ in HALBFASS 1991: 311-16) bestimmt die Funktion des *adr̥ṣṭa* im Vaiśeṣika Prāśāstapādas – unabhängig davon, ob kinetische (d.h. mit dem Konzept der Bewegung, *karma*, in Verbindung stehende), kosmologische oder soteriologische Prozesse erklärt werden sollen – als Erklärungsmodell für einen kausalen Faktor neben anderen: “Its absence or presence, just like the absence or presence of other factors, may decide whether an effect ... takes place or not; or it may add to or subtract from what other causes may bring about.” (Ders., p. 315).

Unten wird eine Vergleichsstelle bei Prabhācandra übersetzt und analysiert {1} und eine Textstelle des Vaiśeṣika angeführt, in der die Meinung zurückgewiesen wird, dass es sich beim *adr̥ṣṭa* um einen Typ der Verbindung handelt {2}.

{1.1} Prabhācandras Abhandlung dieses Themas trägt zu einem besseren Verständnis der knappen Argumentation in der SŚP bei (hervorgehoben sind die Übereinstimmungen mit der SŚP bzw. die bei diesen auftretenden Abweichungen):

nāpy adr̥ṣṭeṇa; asya sambandharūpatvāsambhāvātⁱ. sambandho hi dviṣṭho bhavatābhyupagataḥ. adr̥ṣṭas cātmavrttitayā samavāyasamavāyinor atīṣṭhan katham dviṣṭho bhavet? śodhāsambandhāvāditvavyāghātaś ca. yadi cādr̥ṣṭeṇa samavāyah sambadhyate tarhi gunagunvādayo 'py ata eva sambaddhā bhaviṣyanti alam tatrāpi samavāyādisambandhakalpanayāⁱⁱ. na cādr̥ṣṭo 'py asam-baddhaḥ samavāyasambandhahetur atiprasaṅgāt. sambandhaś cet, kuto 'sya sambandhaḥⁱⁱⁱ. sa-mavāyāc cet, anyonyāśrayaḥ^{iv}. anyataś cet, apasiddhāntaprasaṅgaḥ^v. tan na sambaddhaḥ sama-vāyah. (PKM 621,20-24 und NKC 304,13-16)

ⁱ °rūpatvasyaivāsambhavāt NKC ⁱⁱ *alam samavāyādikalpanayā* PKM ⁱⁱⁱ *atha sambandhaḥ kuta iti vaktavyam* NKC ^{iv} °saṁśrayaḥ PKM ^v *abhyupagamavyāghātaḥ* PKM

„Noch (ergibt sich die Verbindung der Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten) mittels des Unsichtbaren, weil es unmöglich ist, dass dieses (Unsichtbare) die Gestalt einer Verbindung hat. {a} Denn Sie nehmen an, dass eine Verbindung auf zwei (Dingen) beruht. Und da das Unsichtbare als etwas, das im Selbst auftritt, nicht auf der Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten beruht, wie könnte es auf zwei (Dingen) beruhen? {b} Und (es ergibt sich) ein Widerspruch (dazu), dass die Lehre der sechsfachen Verbindung vertreten wird. {c} Und wenn die Inhärenz mittels des Unsichtbaren verbunden wird, dann würden auch die Eigenschaften und deren Träger etc. eben aufgrund dessen verbunden werden. Somit erübrigt sich auch dort (d.h. in diesen Fällen) die Konzeption einer Verbindung wie Inhärenz etc. {d} Und nicht (gilt, dass) auch das Unsichtbare – wenn es die Ursache der Verbindung der Inhärenz (mit dem durch sie Charakterisierten) ist – nicht verbunden ist, weil dies absurd wäre. {e} Wird entgegnet: ‚(Es gibt) eine Verbindung‘, fragt sich, woraus (sich) die Verbindung des (Unsichtbaren mit der Inhärenz sowie

mit dem durch sie Charakterisierten ergibt). Entgegnet man: ‚Aus der Inhärenz‘, (folgt) die wechselseitige Abhängigkeit von (Unsichtbarem und Inhärenz). Entgegnet man: ‚(Die Verbindung des Unsichtbaren mit der Inhärenz sowie mit dem durch sie Charakterisierten ergibt sich) aus etwas anderem‘, (tritt) die unerwünschte Folge einer (von der ursprünglichen) abweichenden Festsetzung (ein). Darum ist die Inhärenz nicht (mit dem durch sie Charakterisierten) verbunden.“

Die Buchstaben in geschwungener Klammer markieren unten besprochene Gliederungspunkte für Prabhācandras Argumente. Siehe auch eine Variation dieser Argumentation in PKM 612,10-15.

{1.2} Neben den auch in der SSP wiedergegebenen, überwiegend formalen Argumenten {b} und {c} wird mit {a} auch ein inhaltlicher Gesichtspunkt eingebracht, dass nämlich gemäß den Voraussetzungen des Vaiśeṣika *adrṣṭa* eine besondere Eigenschaft des Selbstes ist ($\rightarrow \text{ātmavṛtti}$) und somit bereits in einer Relation zum Selbst steht und nicht noch zusätzlich in einer Relation zur Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten stehen könnte. Argument {d} weist eine Position zurück, die von einer weiter unten zu besprechenden Auffassung her gedacht werden kann, dass nämlich die Inhärenz nicht auf dem durch sie Charakterisierten basiert (s. SSP II 33).

Argument {e} verweist auf den logischen Zirkel (*anyonyāśraya*), der sich ergibt, wenn man davon ausgeht, dass die Verbindung der Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten mittels des Unsichtbaren erfolgt, die Verbindung des Unsichtbaren mit dem durch die Inhärenz Charakterisierten aber aufgrund der Inhärenz zustande kommen soll. Der logische Zirkel als Fehler, der eintritt, wenn man die Beziehung zwischen der Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten durch eine weitere Verbindung (*sambandhāntara*) zu etablieren versucht, wurde von Prabhācandra bereits oben, im Zusammenhang mit dem *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* ins Spiel gebracht (s. *itaretarāśraya* in PKM und NKC, oben ad SSP II 21, Erläuterung {4.1f.}). Siehe eine schematische Darstellung des Zirkels oben, p. 89.

Argument {c} ist für das Verständnis der Argumentationsstruktur der SSP relevant, da der letzte Satz des vorliegenden Abschnitts, *ity alaṃ samavāyādikalpanayā*, offenbar nicht als Abschluss der Besprechung von allen vier Alternativen für die Verbindung der Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten (SSP II 19-22) zu verstehen ist, sondern eine Weiterführung des unmittelbar vorhergehenden Gedankens darstellt, dass nämlich, wenn das Unsichtbare die Relation der Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten stiften würde, dieses auch für die Erklärung der Verbindung von anderen Entitäten hinreichend wäre und nicht noch weitere Arten der Verbindung, wie eben besonders der *samavāya*, konzipiert werden müssten.

{2} Der Herausgeber der SSP merkt zu *ṣoḍhāsambandhavāditva* die im Nyāyavārttika genannten Unterarten des Begriffes ‚Kontakt‘ (*sannikarṣa*) an (s. oben ad SSP II 21, Er-

läuterung {2.1}). Unter späteren Besprechungen der einzelnen Typen (s. etwa NM I 191,4-12; NBhū 167,19ff. und NKC 29,2-4 ad LT 3) ist diejenige von Bhāsarvajña hier von Interesse, da dieser im Rahmen der Rechtfertigung der sechsfachen Untergliederung die Meinung, die Verbindung sei ein spezielles *adr̥ṣṭa*, nennt und zurückweist:

na cādr̥ṣṭaviśeṣa eva sambandhas tasyāṇḍriyatvāt sambandhagrahaṇasyāpi viśiṣṭapratyayot-pattāv anvayavyatirekābhyām dr̥ṣṭasāmarthyatvāt. (NBhū 168,29f.)

Eine Bemerkung des Herausgebers des NBhū zu dieser Textstelle, *vyomaśivācāryam nir-ākartum prakramate*, konnte bisher nicht verifiziert werden. In Vyo 556,2f. bspw. zählt Vyomaśiva nur die bekannten sechs Arten des *sannikarṣa* auf (s. SLAJE 1983: 126), ohne auf das *adr̥ṣṭa* als eine Verbindung ermöglichende Entität einzugehen.

SŚP II 23 *na sambandhāntareṇa samavāyasya sambandhaḥ sidhyati.*

(36,17)

(Somit) wird eine Verbindung der Inhärenz mittels einer anderen Verbindung nicht etabliert.

Vidyānandin hat oben vier Typen der Verbindung ausgeschlossen, die zwischen die Inhärenz und die angeblich durch sie charakterisierten Entitäten treten und ihren Zusammenhalt gewährleisten könnten. Dieses unter dem Begriff *sambandhāntara* abgehandelte vierfache Argumentationsschema ist zumindest noch einem weiteren jinistischen Denker bekannt: auch Prabhācandra kennt es und fasst die Diskussion folgendermaßen zusammen:

tan nāsya svataḥ sambandho yuktaḥ. nāpi parataḥ, yataḥ parataḥ kiṃ saṃyogāt, samavāyāntarāt, viśeṣaṇabhāvāt, adr̥ṣṭād vā sa syāt. (NKC 303,18-20 ad LT 7)

„Somit ist für die (Inhärenz) die aus sich heraus gegebene Verbindung unstimmg. Auch (ist diese Verbindung) nicht aufgrund von anderem (gegeben), weil (sich die Frage stellt), ob sie – (wäre sie) aufgrund von anderem (gegeben) – aufgrund von Kontakt, einer weiteren Inhärenz, des Umstands, Bestimmung zu sein, oder aufgrund des Unsichtbaren gegeben wäre?“

Vgl. PKM 620,16f. ad PMS 4.10: *parataś cet. kiṃ saṃyogāt samavāyāntarād viśeṣaṇabhāvād adr̥ṣṭād vā?* Neben den Gemeinsamkeiten weist die Argumentation in PKM/NKC gegenüber der SŚP zwei Unterschiede auf: Die Argumentation in PKM/NKC ist ausführlicher, und die Reihenfolge der ersten beiden geprüften Verbindungstypen, *saṃyoga* und *samavāyāntara*, ist vertauscht.

Trotz dieser Unterschiede wirft die weitgehende Symmetrie in der Anordnung der Argumente und in ihrer Begrifflichkeit die Frage nach der Urheberschaft für dieses von zumindest zwei jinistischen Autoren akzeptierte Schema der Zurückweisung auf. Einen ersten Ansatzpunkt bietet bereits der Padārthadharmasaṅgraha, wo die ersten beiden Möglichkeiten zurückgewiesen werden:

na saṃyogaḥ sambhavati ... nāpi samavāyaḥ ... na cānyā vṛttir astīti. na tādātmyāt. ... tasmāt svātmavṛttiḥ. (PDhS §§383f. Kontext s. ad SŚP II 24, Erläuterung {2.1})

Woran Praśastapāda bei der Verwerfung der dritten Möglichkeit (→ *anyavṛtti*) des Näheren gedacht haben könnte, verrät uns sein Kommentator Śrīdhara an dieser Stelle nicht (*na ca saṃyogasamavāyābhyām vṛttyantaram asti*; NK 329,20f.), aber bereits Vyomaśiva thematisiert in diesem Zusammenhang den *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* (Vyo 699,10ff.), und in einer Passage der Nyāyavārttikatātparyāṭikā ist dieser die entscheidende Option:

na cāsyānyaḥ samavāyaḥ ... na ... saṃyogaḥ ... tasmād viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaḥ pariśiṣyate. (NVTṬ 96,15-17, Kontext s. ad SŚP II 21, Erläuterung {2.1})

Mit dem PDhS und der NVTṬ sind uns also zumindest zwei Werke des Nyāya-Vaiśeṣika bekannt, welche einen Teil der vier in der SŚP und in PKM/NKC erörterten Verbindungsarten ebenfalls in einer Reihe auffädeln und die beiden ersteren zurückweisen (PKM/NKC in der Reihenfolge des PDhS, die SŚP wie die NVTṬ). Die Vyo und die NVTṬ bezeugen, dass die dritte Art der Verbindung zunehmend an Relevanz gewonnen haben muss. Können weitere Textstellen innerhalb des Nyāya-Vaiśeṣika lokalisiert werden, welche – so wie die Vyo und die NVTṬ die dritte – auch die vierte Alternative mitprüfen? Wenngleich die vierte Position, das *adrṣṭa*, im NBhū thematisch wird (s. oben ad SŚP II 22, Erläuterung {2}), so wird das *adrṣṭa* dort jedoch nicht als eine Verbindung verstanden, die den Zusammenhalt zwischen Inhärenz und dem durch sie Charakterisierten ermöglicht. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann also nicht geklärt werden, ob das vierfache Argumentationsschema von einem Vertreter des Nyāya-Vaiśeṣika stammt oder von einem seiner Gegner zusammengetragen wurde.

Unter diesem Vorbehalt können Implikationen formuliert werden, die sich ergäben, wenn die vorliegenden Textstellen in der SŚP bzw. in PKM/NKC die einzigen blieben, die das vierfache Argumentationsschema enthalten und daher einer ihrer Verfasser als dessen Urheber zu gelten hätte: „Vidyānandin hat das vierfache Argumentationsschema zum erstenmal in seiner Gesamtheit formuliert und Prabhācandra die Struktur der Argumente und den Wortlaut in PKM/NKC weitgehend übernommen und um weitere Argumente ergänzt.“ Wenn dem so wäre, wäre zu erwarten, dass das Argumentationsschema nicht nur in der SŚP sondern auch in Vidyānandins ausführlicheren Werken – AS, TAŚV(A) oder ĀP(T) – lokalisiert werden kann, was bisher leider noch nicht gelungen ist. Hat also Prabhācandra als der Urheber des Argumentationsschema zu gelten und der Verfasser der SŚP die Argumentation aus PKM/NKC verkürzt wiedergegeben? Wohl kaum, denn das würde bedeuteten, dass – entgegen des bisherigen Konsenses – der Verfasser der SŚP nicht der dem Prabhācandra zeitlich vorangehende Vidyānandin sein könnte, was ohne weitere Indizien nicht argumentiert werden kann.

Vor diesem Hintergrund kommt als weitere Möglichkeit für die Beantwortung der Frage nach der Urheberschaft des Viererschemas in Betracht, dass sich die SŚP und

PKM/NKC nicht aufeinander beziehen, sondern dass beide in der Komposition des vierfachen Argumentationsschemas gegen einen Zusammenschluss des *samavāya* mit einer anderen Verbindung auf mindestens eine weitere Quelle zurückgreifen (s. oben p. 136).

SŚP II 24
(36,18-21)

^{β₃} *nanu* ^{a,b} *na*ⁱ *samavāyasya sambandhāntareṇa sambandho 'smābhir iṣṭaḥ*ⁱⁱ *yenānavasthādidosaḥ syuh.*ⁱⁱⁱ ^b *api tu*^{iv} *agner uṣṇatāvat*^v *svata evāsyā sambandho yuktaḥ svata eva sambandharūpatvān na saṃyogādīnām tadabhāvāt. na hy ekasya svabhāvo 'nyasyāpi. anyathā svato 'gner uṣṇatvadarśanāj jalādīnām api*^{vi} *tat syād*^{c,a} *iti cet.*

^{β₃} (oiV bis II 29)? ^a // KĀ 19,8-10; TARVV 6,27-29 ad TARV 1.1.16; ĀP 72; AS_v 534,14 ad ĀM 64; SVT 171,8 ad SV 2.27; NyViVi 416,25 ad NyVi 1.106; TRD 387,6-8 ad ŚDS 57; VTP 216,1-8 ^b ~ PKM 608,18f. ad PMS 4.10; NKC 297,5f. ad LT 7 ^c ~ PKM 608,21-23; NKC 297,6-8

ⁱ SŚP_{K,KH} om. *na*, *nāpi* PKM, NKC ⁱⁱ NKC om. *'smābhir iṣṭaḥ*, PKM: *yukto* anstelle von *'smābhir iṣṭaḥ* ⁱⁱⁱ *yenānavasthā syāt* PKM, NKC ^{iv} PKM om. *api tu*, NKC *ataḥ* anstelle von *api tu* ^v *uṣṇatāvat tu* PKM ^{vi} gemäß *jalādīnām api tat* PKM (*jalādīnām api svata eva tat* NKC) gegen *jalādīnāpi tat* SŚP

[Einwand:] „Eine Verbindung der Inhärenz mittels einer anderen Verbindung, wodurch Fehler wie der Regressus ad infinitum etc. einträten, nehmen wir nicht an. Sondern wie beim Heißein des Feuers ist für die (Inhärenz) eine eben aus sich heraus (gegebene) Verbindung angemessen, weil (die Inhärenz) die Form einer eben aus sich heraus (gegebenen) Verbindung hat, nicht (jedoch ist eine solche Form der Verbindung für Verbindungen wie) den Kontakt etc. (angemessen), weil (diese Verbindungen) eine (solche Form) nicht haben. Denn des einen eigene Natur ist nicht auch (die) eines anderen. Andernfalls wäre infolge der Beobachtung des aus dem Feuer selbst gegebenen Heißeins dieses auch für Wasser etc. gegeben.“

Im Kontext der Prüfung der in SŚP II 16 zur Diskussion gestellten Alternative, ob davon die Rede sein kann, dass die Inhärenz auf dem durch sie angeblich Charakterisierten tatsächlich (*paramārthataḥ*) basiert, untersucht das folgende Textstück (bis SŚP II 30), ob es sich bei der Inhärenz um einen Verbindungstyp handeln könnte, der nicht nur eine Verbindung zwischen den Relata A und B gewährleistet, sondern während des Bestehens dieser Verbindung sich auch selbst mit jeweils A und B verbindet, es sich also – wie bei einem Klebstoff – um eine aus sich heraus gegebene Verbindung (*svataḥsambandha*) handeln könnte. Die relative Breite dieser Untersuchung – es handelt sich um die ausführlichste Prüfung einer Alternative im Kontext der *samavāya*-Dekonstruktion – erklärt sich dadurch, dass diese Position eine im Vaiśeṣika sehr prominente ist, die bereits im

Padārthadharmasaṅgraha als Siddhānta eingenommen wird. Daher wird hier auch der Beginn des möglicherweise bis II 29 reichenden Abschnitts β₃ der hypothetischen Vergleichsstelle β angesetzt (s. oben p. 138).

Unten wird – nach der Betrachtung der Vergleichsstelle bei Prabhācandra zum ersten Textstück dieser Diskussion {1} – die Position des PDhS mit Śrīdharas Kommentar unter besonderer Berücksichtigung des zentralen Begriffes *samavāyavṛtti* vorgestellt {2} und zusätzliche Vergleichsliteratur angeführt {3}, sowie auf eine ideengeschichtliche Parallele im abendländischen Denken verwiesen {4}.

{1} Die These des Einwandes findet sich mit weitgehend wörtlicher Übereinstimmung auch bei Prabhācandra. Die beiden Vergleichsstellen fügen allerdings für den ersten Gedanken noch eine Begründung ein (markiert sind die Übereinstimmungen/Abweichungen mit/von der SŚP):

nāpi samavāyasya sambandhāntareṇa sambandho yukto yenānavasthā syāt sambandhasya samānalakṣaṇasambandhena sambandhasyānyatrādrṣṭeḥⁱ saṃyogavat [NKC: *sambandhasya samānalakṣaṇasambandhena sambaddhasya kvacid adrṣṭeḥ*]. *agner uṣṇavat tu svataḥ evāsya sambandho yukto ...* (PKM 608,18-23, NKC 297,5-8)

ⁱ *sambaddha*° analog zu NKC?

„Noch ist für die Inhärenz die Verbindung mit einer anderen Verbindung angemessen, wodurch sich ein Regressus ad infinitum ergäbe, weil man für eine Verbindung deren Verbindung mittels einer gleich charakterisierten Verbindung anderenorts nicht sieht – so wie für den Kontakt [NKC: weil man nirgendwo eine Verbindung als mittels einer anderen gleich charakterisierten Verbindung verbunden sieht]. Wie beim Heißeins des Feuers aber ist für die (Inhärenz) eine eben aus sich heraus (gegebene) Verbindung angemessen ...“

In einer Anmerkung zur Edition des PKM paraphrasiert Mahendra Kumar Jain *samānalakṣaṇasambandha* mit der kontextbezogenen Spezifikation *aparasamavāya* und begründet den Vergleich mit dem *saṃyoga* damit, dass „es eine Verbindung der Träger des Kontakts und des Kontakts mittels der (anders gekennzeichneten) Inhärenz gibt“ (*saṃyoginoḥ saṃyogasya ca samavāyena sambandhasadbhāvāt*. JAIN 1941: 608, n. 10). In seiner Edition des NKC ergänzt er den Text (JAIN 1938-41: 297, n. 1) mit einem Verweis auf die Vyomavatī: *samānalakṣaṇavṛttipratīṣedha eva* (Vyo 119,10). Dieser Satz schließt eine Untersuchung des *samavāya*-Begriffes ab, die Vyomaśiva anlässlich der Erklärung der Bestimmung *āśritatvaṃ cānyatra nityadravyebhyaḥ* durchführt (PDhS § 11). Hier ist die Rede von den sechs Kategorien, die – außer den ewigen Substanzen – als auf etwas basierend bestimmt werden (s. SŚP II 16 {1.2} und II 32 {1f.}). Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch im Kommentar der Nyāyakandalī zu dieser Textstelle des PDhS ausgedrückt: *āśritatvaṃ ca ... na samavāyalakṣaṇā vṛttiḥ samavāye tadabhāvāt* (NK 16,10f.).

{2.1} Die Annahme, dass die Verbindung der Inhärenz mit ihren Relata aus der Inhärenz selbst zustande kommt, reflektiert eine Position des Vaiśeṣika, welche bereits im Padārthadharmasaṅgraha zum Ausdruck gebracht wird:

kayā punar vṛttyā dravyādiṣu samavāyo vartate? na saṃyogaḥ sambhavati, tasya guṇatvena dravyāśritatvāt. nāpi samavāyas tasyaikatvāt. na cānyā vṛttir astīti. na, tādātmyāt. yathā dravya-guṇakarmaṇām sadātmakasya bhāvasya nānyaḥ sattāyogo 'sti, evam avibhāgino vṛtṭyātmakasya samavāyasya nānyavṛttir asti. tasmāt svātmavṛttiḥ. (PDhS §§383f.)

„Durch welches Auftreten aber tritt die Inhärenz in den Substanzen etc. auf? Ein Kontakt ist nicht möglich, weil dieser als Eigenschaft auf einer Substanz basiert. Noch ist (eine weitere) Inhärenz (als Auftreten möglich), weil diese (nur) eine einzige ist. Und ein anderes Auftreten gibt es nicht.“ – (Es) ist nicht (wahr, dass die Inhärenz wegen des Fehlens eines Auftretens nicht auftritt, und zwar) wegen der Identität (von Inhärenz und Auftreten). In der gleichen Weise, wie für das Vorhandensein von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen, das darin besteht, (dass diese) seiend (sind), keine weitere Verbindung mit Existenz besteht, gibt es für die unteilbare Inhärenz, die (selbst) Auftreten zum Wesen hat, kein weiteres Auftreten. Darum (handelt es sich um) ein aus dem eigenen Wesen heraus (gegebenes) Auftreten.“

{2.2} Śrīdhara gibt eine explizite Erläuterung der Antwort des PDhS auf die dort gestellte Frage (hervorgehoben sind die Übereinstimmungen mit dem kommentierten Text):

kayā punar vṛttyā dravyādiṣu samavāyo vartata iti. vṛtṭyabhāvān na vartata ity abhiprāyaḥ. paraḥ samādhatte: na-iti. vṛtṭyabhāvān na vartata ity etan na. tādātmyād vṛtṭyātmakatvāt svata evāyaṃ vṛttir iti. kṛtako hi saṃyogaḥ tasya vṛtṭyātmakasyāpi vṛtṭyantaram asti kāraṇasamavāyasya kāryalakṣaṇatvāt. samavāyasya vṛtṭyantaram nāsti. tasmād asya svātmanā svarūpeṇaiva vṛttiḥ, na vṛtṭyantareṇety arthaḥ. (NK 329,21-301,1)

„Durch welches Auftreten aber tritt die Inhärenz in den Substanzen etc. auf?“ Die Intention (dieser Frage) ist, dass die (Inhärenz) nicht auftritt, weil ein Auftreten fehlt. Der andere (d.h. der Proponent) stellt richtig: ‚nein‘ (etc.), (d.h.) dies – dass (nämlich die Inhärenz) wegen des Fehlens eines Auftretens nicht auftritt – (trifft) nicht (zu). Wegen der Identität, (d.h.) weil (die Inhärenz) das Auftreten zum Wesen hat, ist sie eben aus sich heraus ein Auftreten. Denn die (Eigenschaft) Kontakt ist etwas, das bewirkt ist; für sie, obwohl sie Auftreten zum Wesen hat, gibt es ein anderes Auftreten, weil das Inhärenzieren in der Ursache die Charakteristik einer Wirkung ist. Für die Inhärenz (hingegen) gibt es kein anderes Auftreten. Darum ist für diese das Auftreten durch sich selbst, (d.h.) eben durch das eigene Wesen, (gegeben), nicht durch ein anderes Auftreten. – Das ist der Sinn (von PDhS §§ 383f.).“

{2.3} Den hier zentralen Begriff *vṛtti* bestimmt Halbfass als „occurrence“ („... referring to ‘occurrence’ in a temporalized and localized sense“, HALBFASS 1992: 22) und „residence“ („Inherence ... is supposed to explain the presence or ‘residence’ (*vṛtti*), that is, the dependent occurrence, of wholes in their parts and attributes in their substrates“, ders. p. 148; s. auch Frauwallners Wiedergabe mit „Vorhandensein“ in FRAUWALLNER 1956:

247). Halbfass verweist auf eine analoge Verwendung des Begriffes *ṛtti* im NSū und im NBh (“... use the term ‘*ṛtti*’ with specific reference to the mode of presence that the whole has in its parts”, ders. p. 148), wo anlässlich der Zurückführung der den Ichwahn (oder die auf Farben etc. bezogene Wunschvorstellung, s. PREISENDANZ 1994: 391f.) hervorruhenden Fehler auf einen Wahn hinsichtlich des Ganzen (NSū 4.2.1-3) der Begriff des Ganzen diskutiert wird (NSū 4.2.4-29). Dort wird der Begriff *ṛtti* im Zusammenhang mit der Frage nach der Relation von Teil und Ganzem im Rahmen eines Einwands thematisch (NSū 4.2.6-10); diese Relation kann nach Ansicht des Gegners weder durch die Existenz der Teile im Ganzen (NSū 4.2.7), noch durch die Existenz des Ganzen in den Teilen (NSū 4.2.8), noch durch eine von den Teilen gesonderte Existenzweise des Ganzen (NSū 4.2.9), noch durch eine Bestimmung des Ganzen als einer Beschaffenheit der Teile (NSū 4.2.10) etabliert werden (s. eine parallel strukturierte Argumentation in Akalaṅkas LTV 13,15-17 ad LT 39 und Prabhācandras Kommentar dazu, NKC 623,22-624,9). Gemäß Pakṣilasvāmins Kommentar zu NSū 4.2.12 kann die Relation aber sehr wohl als ein „Anlangen von einem (d.h. dem einen Ganzen) in vielen (d.h. seinen Teilen)“ bestimmt werden, welches Anlangen als „eine Verbindung von Grundlage und (dem auf dieser) Basierenden charakterisiert“ ist:

ṛttiḥ katham iti cet? ekasyānekatrāśrayāśritasambandhalakṣaṇā prāptiḥ. (NBh 1050,4 ad NSū 4.2.12)

Siehe ferner Uddyotakaras Deutung dieser Relation als Inhärenz in NV 1050,13 ad NSū 4.2.12: *ṛttir avayaveṣv āśrayāśrayibhāvaḥ samavāyākhyāḥ sambandhaḥ.*

{3.1} Vgl. die Meinung eines Gegners in Akalaṅkas Tattvārtharājavārttikavyākhyānālaṅkāra:

yathā pradīpaḥ pradīpāntaram anapekṣamāṇa ātmānaṁ prakāśayati ghaṭādīṁś ca, tathā samavāyaḥ sambandhāntarāpekṣām antareṇātmanaś ca dravyādiṣu ṛttihetur dravyādīnāṁ ca parasparata iti. (TARVV 6,27-29 ad TARV 1.1.16)

„So wie eine Lampe unabhängig von einer anderen Lampe sich selbst erhellt und (Gegenstände) wie z.B. Töpfe, so ist die Inhärenz – ohne von einer anderen Verbindung abhängig zu sein – sowohl der Grund für das eigene Auftreten in den Substanzen etc. als auch (Grund) für das wechselseitige (Auftreten) der Substanzen etc. (bei-/ineinander).“

{3.2} Siehe auch SVṬ 171,8 ad SV 2.27, *svata eva samavāyiṣu samavāyo vartata ity ekam.* Weitere Vergleichsstellen sind oben zum Text angemerkt. Die Unabhängigkeit des Auftretens des *samavāya* wird auch von Dharmendra Nath Shastri behandelt (SHASTRI 1964: 383-86).

{4} Gelegentlich des Beispiels *agner uṣṇatāvat* erlaube ich mir, an das ideengeschichtliche Kuriosum zu erinnern, dass die Relation von Feuer und Heißein auch im europäi-

schen Denken Anlass zu Überlegungen gegeben hat, wie diese Relation näherhin begrifflich zu fassen sei. Vgl. etwa Hume in seiner Untersuchung des Begriffs der notwendigen Verknüpfung:

„Wir wissen, daß tatsächlich Hitze ein beständiger Begleiter der Flamme ist; worin aber ihr Zusammenhang besteht, können wir weder vermuten noch vorstellen.“ (HUME: 86)

SŚP II 25
(36,21-24)

^{a,b} *tad api pralāpamātramⁱ yataḥ pratyakṣaprasiddheⁱⁱ padārthasvabhāveⁱⁱⁱ svabhāvair uttaram vaktum yuktam^{iv}* ^b *pratyakṣeṇa pratīte 'rthe yadi paryanuyujyate | svabhāvair uttaram vācyaṃ drṣṭe kānupapannatā ||^c iti vacanād anyathā tathottareṇa sarvasya sveṣṭa-siddhiprasaṅgāt.^a*

^a // PVBh 35,5-16 ad PV 2.9; NBhū 471,2-17 ^b ~ PKM 619,25f. ad PMS 4.10; NKC 303,10f. ad LT 7 ^c = (P) AS_V 487,12f. ad ĀM 43; # (+) PVBh 35,9; (Rp) NBhū 471,4f.; nicht identifiziertes Zitat?

ⁱ *uktimātram* NKC, *abhidhānamātram* PKM ⁱⁱ *pratyakṣasiddhe* NKC, PKM ⁱⁱⁱ *vastusvabhāve* NKC ^{iv} anstelle von *yuktam* in SŚP und PKM liest NKC *ucitaṃ jalānalavat*

[Entgegnung:] Auch das ist lediglich Gerede, weil eine Antwort mittels (Bezugnahme auf) die eigentlichen Wesenszüge zu geben (nur dann) angemessen ist, wenn das eigene Wesen eines Dinges per Sinneswahrnehmung bekannt ist; da es heißt: „Ist ein Gegenstand durch Sinneswahrnehmung erkannt, kann man – wenn (er) hinterfragt wird – die Antwort mit den eigentlichen Wesenszügen geben. (Weil:) Wie kann es bei sinnlich Wahrgenommenem Unangemessenheit geben?“ – da sich anderenfalls die unerwünschte Folge ergäbe, dass durch eine derartige [d.h. ein eigentliches Wesen postulierende, dabei nicht durch die Sinneswahrnehmung gestützte] Antwort alles selbst Angenommene erwiesen wäre.

Vidyānandin führt die in dieser Passage genannte Strophe auch an anderer Stelle an: In der Aṣṭasahasrī, im Kontext der Widerlegung von buddhistischen Philosophemen, wobei er die Strophe folgendermaßen einbettet: ... *pratyakṣeṇāpratīte 'rthe svabhāvasyāśrayitum aśakyatvāt* [... Strophe ...] *iti svayam abhidhānāt*. (AS_V 487,11-14 ad ĀM 43). Eine Strophe in den Parallelstellen ist der Formulierung Vidyānandins sehr ähnlich:

svabhāve 'dhyakṣataḥ siddhe paraiḥⁱ paryanuyujyate | tatrottaram idaṃ vācyaṃⁱⁱ na drṣṭe 'nupapannatā || (PVBh 35,9 ~ NBhū 471,4f.)

ⁱ *yadi* NBhū ⁱⁱ *nyāyaṃ* NBhū

Für die Beurteilung der Relation dieser Textstellen zueinander kann zwar hinsichtlich PVBh und NBhū mit sehr großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass das NBhū vom PVBh abhängig ist und zitiert, hinsichtlich PVBh und AS/SŚP kann der

Überlieferungsverlauf aber nicht eindeutig bestimmt werden: Einerseits liegt es nahe, zu vermuten, dass Vidyānandin sich in AS/SŚP auf den Gedanken im PVBh bezieht und in eigenen Worten wiedergibt, andererseits wäre es ebenso gut möglich, dass PVBh und AS/SŚP ein Prinzip formulieren, das auf eine andere Quelle zurückzuführen ist. Siehe Näheres dazu oben p. 138.

^a*na ca samavāyasya svataḥ sambandhatvaṃ saṃyogādīnām tu tasmādⁱ ity adhyakṣaprasiddhamⁱⁱ tatsvarūpasyādhyakṣāgocaratvapratipādanāⁱⁱⁱ* ^a ^b*ata evātīndriyaḥ sattādīnām iva pratyakṣeṣu vṛttyabhāvāt svātmagatasamvedanābhāvāc ca^b iti prāśastapādabhāṣye 'bhidhānāt^c samavāyah padārthāntarena^{iv} sambadhyamāno na svataḥ sambadhyate sambadhyamānatvād rūpādivad ity anumānavirodhāc ca.^c*

SŚP II 26
(36,25-37,2)

^a ~ PKM 619,26-620,1 ad PMS 4.10; NKC 303,11f. ad LT 7 ^b = (Ce? <Ce>?) PDhS §385

^c ~ PKM 620,1-3; NKC 303,12f.

ⁱ *parataḥ* NKC ⁱⁱ *pratyakṣasiddham* NKC ⁱⁱⁱ *ādhyakṣādyagocara^o* PKM ^{iv} *anyena* PKM, NKC

Und es ist nicht durch die Sinneswahrnehmung bekannt, dass die Inhärenz aus sich, der Kontakt etc. aber aufgrund der (Inhärenz) eine Verbindung wäre, weil gelehrt wird, dass das eigentliche Wesen der (Inhärenz) nicht im Bereich der Sinneswahrnehmung liegt, da im Kommentar des Praśasta (Folgendes) gesagt wird: „Eben darum [d.h. aus dem folgenden Grund] ist (die Inhärenz) jenseits der Sinne, weil sie nicht (in der gleichen Weise) wie die Existenz etc. in den sinnlich wahrnehmbaren (Dingen) auftritt und weil ein zu ihrem eigenen Wesen gehöriges Bewusstsein fehlt“, und weil (dies) im Widerspruch zu der (folgenden) Schlussfolgerung (steht): „Die Inhärenz, als etwas, das mit (einem) einer anderen Kategorie (angehörenden Ding) verbunden wird, wird nicht aus sich heraus verbunden, weil sie verbunden wird, wie Farbe usw. (verbunden wird).“

FRAUWALLNER (1956: 247) bemerkt zur zitierten Stelle aus dem PDhS: „Schließlich ist die Inhärenz sinnlich nicht wahrnehmbar, weil sie keinen sinnlich wahrnehmbaren Dingen inhäriert und sich in der Erkenntnis nicht spiegelt, vielmehr nur aus der Vorstellung ‚hier‘ erschlossen wird.“ PATTI (1955: 141) übersetzt: „Die Inhärenz ist allein ausser dem Bereich der Sinnesorgane, weil sie wie das Universale ‚Sein‘ [d.h. ‚Existenz‘ (*sattā*), HT] in den Wahrnehmungen nicht anwesend ist, und weil es eine Wahrnehmung ihrer Substrate nicht gibt“ und erläutert, dass die Erkenntnis einer Beziehung von der Erkenntnis ihrer Elemente abhängig sei, welche laut dem Weltbild des Vaiśeṣika nicht alle sinnlich wahrnehmbar wären. Śrīdhara macht den Vergleich „wie Existenz und ähnliches“ (*sattā-dī*) folgendermaßen explizit:

yathā sattādīnām pratyakṣeṣv artheṣu vṛttir asti tena te samyuktasamavayād indriyeṇa grhyante naivam samavāyasya vṛttisambhavaḥ. ato 'tindriyo 'yam, samyogasamavāyāpekṣasyaivendriyas-ya bhāvagrahaṇasāmarthyopalambhāt. (NK 330,2-5)

„In der Weise, wie Existenz etc. in vor Augen (liegenden) Gegenständen auftreten, (und) dadurch infolge der Inhärenz im (mit dem jeweiligen Sinn) Verbundenen sinnlich wahrgenommen werden, ist das Auftreten der Inhärenz nicht möglich. Darum ist sie jenseits der Sinne, weil man nur bei einem Sinn, der von Inhärenz und Kontakt [als möglichen, auch kombinierbaren Beziehungen zwischen ihnen selbst und den zu erfassenden Dingen] abhängt, die Fähigkeit zum Erfassen von Dingen wahrnimmt.“

Zur zweiten Begründung bemerkt Śrīdhara:

yadi samavāyaviṣayam aindriyakam samvedanam asti sambandhābhāvābhīdhanam pralāpaḥ. atha nāsti, tad eva vācyam ity atra āha svātmagatasamvedanābhāvāc ceti. (NK 330,5f.)

„Wenn es ein sinnliches Bewusstsein, dessen Gegenstand die ‚Inhärenz‘ ist, gibt, ist das Sprechen vom Fehlen einer Verbindung Gerede. Wenn es (dieses Bewusstsein) nicht gibt, ist eben dies (auch explizit) zu sagen. – Im Hinblick darauf führt (Praśasta den folgenden zusätzlichen Grund) an: „und weil ein zum eigenen Wesen (der Inhärenz) gehöriges Bewusstsein fehlt.““

Śrīdhara führt in seinem Kommentar zu diesem zusätzlichen Grund Folgendes aus:

yathendriyeṇa samyogapratibhāso naivam samavāyapratibhāsaḥ sambandhinoh piṇḍibhāvopalambhāt. ato 'yam apratyakṣaḥ. (NK 330,7f.)

„In der Weise wie der Kontakt mittels eines Sinnes (in der Erkenntnis) erscheint, erscheint die Inhärenz nicht, weil man einen geballten Zustand der (mittels dieser) Verbundenen wahrnimmt. Deshalb ist sie nicht sinnlich wahrnehmbar.“

Siehe zu *piṇḍibhāva* : *lolībhāva* SŚP II 13, Erläuterung {1.4}.

SŚP II 27 (37,3-5) ^a*yādi cāgnipradīpaśvamāmsādīnāmⁱ uṣṇaparakāśāsucitvavatⁱⁱ samavāyaḥ svaparayoḥ sambandhahetus tarhi tadrstāntāvaṣṭambhenaiva jñānam svaparayoḥ prakāśahetuḥ kim na syāt? tathā ca^{b,c} jñānamⁱⁱⁱ jñānāntaravedyaṁ prameyatvād^e iti^b viplavate^{iv,a}.*

^a ~ PKM 620,3-6 ad PMS 4.10 ^b ~ (Pv) PP 60,7 // Vyo 529,11; NBhū 139,20f. ^c nicht identifiziertes Zitat?

ⁱ *cāgnipradīpaś ca māmśādīnām* SŚP, *cāgnipradīpagaṅgodakādīnām* PKM ⁱⁱ *uṣṇaparakāśa-pavitratāvat* PKM ⁱⁱⁱ *arthajñānam* PP ^{iv} *plavate* PKM

Und wenn die Inhärenz Grund für die eigene Verbindung (mit anderen) und der (Verbindung) von anderen wäre, wie Feuer, Lampe und Hundefleisch (jeweils sowohl Grund) des (eigenen) Heißeins, der (eigenen) Erhellung und Unreinheit (als auch von anderen sind), warum könnte dann – eben in Anlehnung an diese Beispiele – die Erkenntnis nicht (auch) die Ursache für die eigene Erhellung und der von anderen sein? Und so ist (auch die folgende Position) ruiniert: „Eine Erkenntnis muss durch eine andere Erkenntnis erfahren werden, weil sie ein Erkenntnisgegenstand ist.“

Vgl. MOHANTY 2000: 13: “On the Naiyāyika theory, a cognition is capable only of manifesting its object, and since it cannot be its own object, it is cognizable only by another cognition, which makes it its object.” Siehe auch CHATTERJEE 1965: 12 und 79. Vgl. Vyo 529,11: *tasmāḥ jñānāntarasamvedyaṃ samvedanaṃ vedyatvād ghaṭādivat* und NBhū 139,20f.: *jñānaṃ svavyatiriktavedanavedyaṃ vedyatvāt, rūpādivad iti* (s. NBhū 137,24-140,19). Die Untersuchung des Kontexts dieses Textstückes erfolgt unten ad SŚP II 28. Zum möglicherweise nicht identifizierten Zitat s. oben p. 125.

*kiṃ ca ^ayathārthānāmⁱ sadātmakasya bhāvasya nānyaḥ sattāyogo 'sty evaṃ dravyādī-
nāmⁱⁱ vṛttyātmakasya samavāyasya nānyā vṛttir asti, tasmāt svātmavṛttir^a iti manvānaḥ
padārthānāmⁱⁱⁱ samvedanātmakasya jñānasya nānyataḥ samvedanam, tasmāt svataḥ
samvedanam iti kiṃ na manyed bhāvavat tādātmyāviśeṣāt? tadaviśeṣe 'pi sattādr̥ṣṭānte-
na samavāyasyaiva svato vṛttiḥ syāt, na punar jñānasya svasamvedanam iti svarucivira-
citadarśanapradarśanamātraṃ svataḥ sambandha iva svataḥ samvedane 'pi svātmani
kriyāvirodhābhāvād anyathā tatrāpi tatprasāṅgāt tasyaikasyaiva saṅghaṭanīyasāṅghaṭa-
katvabhāvāt.*

SŚP II 28
(37,6-11)

^a ~ (Cee? <Cee>?) PDhS §384

ⁱ SŚP_{K,KH} om. *arthānām*, PDhS liest *dravyaguṇakarmanām* ⁱⁱ SŚP_{K,KH} om. *dravyādīnām*,
PDhS liest *avibhāgino* ⁱⁱⁱ SŚP_{KH} om. *padārthānām*

Ferner: Wenn man annimmt, dass – ebenso wie es für das in Sein bestehende Vorhandensein der Dinge nicht eine weitere Verbindung mit Existenz gibt – es für die in Auftreten bestehende Inhärenz der Substanzen etc. kein weiteres Auftreten gibt (und sich für sie) darum ein Auftreten aus dem eigenen Wesen heraus (ergibt), warum nimmt man (dann) nicht – wie (im Falle des) Vorhandenseins – an, dass es (auch) für die in Bewusstsein bestehende Erkenntnis der Dinge kein Bewusstsein aufgrund von etwas anderem (gibt und sich) darum (für sie) ein Bewusstsein aus sich heraus (ergibt), weil es (im Falle des Bewusstseins einer Erkenntnis) keinen Unterschied hinsichtlich der Identität [hier nämlich mit dem Bewusstsein von anderem] gibt?

[Wenn du sagst,] dass – auch wenn es keinen Unterschied hinsichtlich dieser (Identität) gibt – gemäß dem Beispiel der Existenz nur die Inhärenz aus sich heraus auftreten würde, nicht aber die Erkenntnis ihrer selbst bewusst sein, so zeigst (du damit) lediglich eine gemäß (deinem) eigenen Willen zurecht gemachte Anschauung auf, weil wie bei der Verbindung aus sich heraus auch bei dem Bewusstsein aus sich heraus es keinen Widerspruch des Wirkens mit Bezug auf sich selbst gäbe, da anderenfalls unerwünschterweise dieser (Widerspruch) auch für die (aus sich heraus gegebene Verbindung) folgen würde, weil dieser (aus sich heraus gegebenen Verbindung), eben weil sie eine einzige ist, der Umstand zukäme, (zugleich) verknüpft zu werden und zu verknüpfen.

Dieses Argument greift auf die im PDhS zur Erklärung der aus dem eigenen Wesen heraus auftretenden (*svātmavṛtti*) Inhärenz vorgebrachte Analogie mit der Existenz zurück (Kontext s. oben ad SŚP II 24 {2.1}) und verschärft damit die im vorherigen Argument schon ausgedrückte Kritik, dass man das Prinzip eines auf sich selbst bezogenen Wirkens für die Erkenntnis ausschließt, für Inhärenz und Existenz aber in Anspruch nehmen möchte.

Zur Besonderheit dieses Argumentationsschrittes im Gesamtgefüge der Komposition des ersten Teils des Uttarapakṣa in der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika siehe oben p. 138.

Unten wird zum Verständnis der zentralen Begründung *svātmani kriyāvirodhabhāva* die gegnerische Position kurz exemplifiziert {1}, eine Widerlegung der gegnerischen Position aus einem anderen Werk Vidyānandins präsentiert und im Zusammenhang mit der SŚP betrachtet {2}, sowie auf eine Passage der Syādvādamāñjarī verwiesen, die ähnlich strukturiert ist wie die vorliegenden Ausführungen der SŚP {3}.

{1} Dem Nyāya-Vaiśeṣika kommt es bei der Abhebung auf die Existenz zweier unterschiedlicher Erkenntnisakte, nämlich für die Objekterkenntnis einerseits und für die Erkenntnis dieser Erkenntnis andererseits, darauf an, den Erkenntnisinhalt scharf von der Erkenntnis selbst abzuheben, wie das etwa in der Vyomavatī zum Ausdruck gebracht wird:

tathā jñānaṃ grāhakaśvarūpaṃ nīlādi grāhyaśvarūpaṃ ity anayoḥ śuklapīṭayor iva svabhāva-bhedāt bhedaḥ. abhede hi bodho 'pi nīlasya grāhyaṃ nīlaṃ ca bodhasya grāhakam. na caitad asti. (Vyo 527,26-29)

„Ebenso, insofern die Erkenntnis die Natur des Erfassenden, Blaues usw. die Natur des zu Erfassenden hat, sind diese beiden, wie weiß und gelb, wegen einer Differenz ihres eigentlichen Wesens unterschieden. Denn gäbe es diese Differenz nicht, wäre auch die Erkenntnis zu Erfassendes des Blauen und das Blaue Erfassendes der Erkenntnis. Und das ist nicht (der Fall).“

Der Gedanke, dass der zum Erkenntnisinhalt gewordene Gegenstand und die Erkenntnis selbst unterschiedlicher Natur sind, wird z.B. im PVBh in einer abgewandelten Form thematisch:

nanu nīlaṃ katham ātmarūpaṃ prakāśayati? na hi prakāśyā ghaṭādayaḥ pradīpādinā svaprakāśakaḥ. ātmani kriyā virudhyate. na hi saivāsiddhārā tayaiva cchidyate. (PVBh 353,13f. ad PV 3.329)

„(Einwand:) Wie kann Blaues die eigene Natur erhellen? Denn was zu erhellen ist, wie Töpfe und ähnliches, (und zwar) mithilfe einer Lampe usw., erhellt nicht sich selbst. Ein Wirken im Hinblick auf sich selbst ist widersprüchlich. Denn eine ganz bestimmte Schwertschneide wird nicht durch eben dieselbe zerteilt.“

Zu einer weitgehend wörtlichen Aufnahme der gegen diese Position im PVBh vorgebrachten Argumente und deren Widerlegung s. NBhū pp. 137-39.

Zu ähnlichen Fragestellungen, ob nämlich ein Wirken mit Bezug auf sich selbst vorliegt, wenn z.B. das Denkorgan mittels Schlussfolgerung erkannt wird, siehe PREISENDANZ 1994: 295ff., oder ob eine „spezielle Eigenschaft eines Sinnes ihn sowohl bei der Sinneswahrnehmung unterstützt als auch Objekt der Sinneswahrnehmung ist“ s. dies., p. 770ff.

{2.1} Vidyānandin greift diese Diskussion in der *Pramāṇaparīkṣā* auf, wo er einen *Pūrvapakṣa* folgendermaßen einsetzen lässt:

samyagjñānam arthavyavasāyātmakam eva, na svavyavasāyātmakam svātmani kriyāvirodhād ekasya jñānasyānekākārānupapatteḥ. (PP 58,31f.)

„Die richtige Erkenntnis besteht nur in der Feststellung des Gegenstandes und nicht in der Feststellung ihrer selbst, weil Wirken in Bezug auf sich selbst widersprüchlich ist, da für eine einzige Erkenntnis mehrere Erscheinungsformen [mit deren Annahme man diesen Widerspruch zu umgehen versuchen könnte] nicht stimmig sind.“

Vidyānandin begegnet diesem Einwand, indem er drei Komponenten eines Wirkens (*kriyā*) differenziert, nämlich Agens, Instrument und Objekt. Zuerst untersucht er die Relation zwischen Agens und Instrument:

na ca bhinnābhyām eva karmakaraṇābhyām bhavitavyam iti niyamo 'sti karaṇasyābhinnakartṛkasyāpiⁱ darśanāt bhinnakartṛkaraṇavat. yathaiva hi devadattaḥ paraśunā chinatti kaṣṭam ity atra devadattāt kartur bhinnam paraśulakṣaṇam karaṇam upalabhyate, tathāgnir dahati dahanātmanety atrāgneḥ kartur dahanātmalakṣaṇam karaṇam abhinnaṃ upalabhyate. (PP 59,28-30)

ⁱ *karaṇasya bhinna° PP*

„Und es gibt keine festlegende Beschränkung dahingehend, dass Objekt und Instrument ausschließlich unterschieden sein müssen, weil man – genauso wie ein von seinem Agens unterschiedenes Instrument – auch ein von seinem Agens nicht unterschiedenes Instrument beobachtet. Denn genauso wie in dem (Satz) hier: ‚Theodor schneidet mit einem Beil Holz‘ ein vom Agens Theodor unterschiedenes, als Beil gekennzeichnetes Instrument erkannt wird, so wird in dem (Satz) hier: ‚Das Feuer brennt mit (seinem) Wesen des Brennens‘ ein vom Agens Feuer nicht unterschiedenes, als etwas, das Brennen zum Wesen hat, gekennzeichnetes Instrument erkannt.“

Nach der Widerlegung von gegnerischen Einwänden bestimmt Vidyānandin die Relation von Agens und Objekt:

tato nābhinnakartṛkaṃ karaṇam aprasiddham. nāpi karma tasyāpi bhinnakartṛkasyevābhinnakartṛkasyāpi pratīteḥ. yathaiva hi kaṣṭam karotīty atra kartur bhinnamⁱ karmānumanyate, tathā pradīpaḥ prakāśayaty ātmānam ity atra kartur abhinnaṃ karma sampratīyata eva. na hi pradīpāt mā pradīpād bhinna eva pradīpasyāpradīpatvaprasaṅgād ghaṭavat. (PP 59,37-60,1)

ⁱ *bhinna karmā° PP*

„Daher ist ein von (seinem) Agens nicht unterschiedenes Instrument nicht unbekannt. Noch ein (solches) Objekt, weil man auch dieses – wie als etwas, das ein (von ihm) verschiedenes Agens

hat – genauso als etwas, dessen Agens (von ihm) nicht unterschieden ist, erkennt. Denn genauso wie in diesem (Satz) hier: ‚Er macht eine Matte‘ ein vom Agens unterschiedenes Objekt anerkannt wird, so glaubt man in dem (Satz) hier: ‚Die Lampe erhellt sich selbst‘ sehr wohl fest an ein vom Agens nicht unterschiedenes Objekt. Denn es ist nicht (der Fall, dass) das Wesen der Lampe von der Lampe eben unterschieden ist, weil sich die unerwünschte Folge ergäbe, dass eine Lampe keine Lampe wäre, wie ein Topf.“

Abschließend wendet Vidyānandin das Modell des von seinem Agens nicht unterschiedenen Objekts auf die Erkenntnis an:

tataḥ pradīpād abhinna eva pradīpātmā karmeti siddham abhinnakartṛkaṃ karma. tathā ca jñānātmātmānam ātmanā jānātīti na svātmāni jñāptilakṣaṇāyāḥ kriyāyā virodhaḥ siddhaḥ ... (PP 60,4f.)

„Insofern das Objekt, das das Wesen der Lampe hat, von der Lampe eben nicht getrennt ist, ist daher ein Objekt, dessen Agens etwas (von ihm selbst) nicht unterschiedenes ist, erwiesen. Und so ist – insofern das, was das Erkennen zur Natur hat, sich selbst durch sich selbst erkennt – der Widerspruch des als Erkenntnis gekennzeichneten Wirkens im Hinblick auf sich selbst nicht erwiesen ...“

{2.2} Die in der SŚP angesprochene unerwünschte Folge kann also im Sinne der in PP 60,1 für die Lampe formulierten verstanden werden: Eine Erkenntnis wäre keine Erkenntnis, wenn ihre Natur nicht stets mitgegeben wäre, eine Natur, die im Prozess der Objekterkenntnis immer auch das Erkennenlassen des Erkennens selbst beinhaltet. Von einer solchen Konzeption der Erkenntnis her könnte auch für die Inhärenz der Charakter einer aus sich heraus gegebenen Verbindung schlüssig nachgewiesen werden: Sie wäre eine Verbindung, die, während sie andere verbindet, immer schon auch sich selbst mitbringt. Vidyānandin stellt somit den Vertreter des Nyāya-Vaiśeṣika hier vor das Dilemma, dass er entweder seine Konzeption der Erkenntnis neu zu überdenken oder seinen Entwurf der Inhärenz als aus sich heraus gegebener Verbindung aufzugeben hätte.

{3} Malliṣeṇa führt im Kontext der Diskussion der Relation von Selbst und Erkennen einen ähnlichen Gedanken aus:

athāstu samavāyena jñānātmanor sambandhaḥ. kiṃtu sa eva samavāyaḥ kena tayoḥ sambadhyate? samavāyāntareṇa ced anavasthā. svenaiva cet kiṃ na jñānātmanor api tathā? atha yathā pradīpas tatsvābhāvyād ātmānam paraṃ ca prakāśayati, tathā samavāyasyeḍṛg eva svabhāvo yad ātmānam jñānātmānau ca sambandhayatīti cet, jñānātmanor api kiṃ na tathāsvabhāvatā yena svayam evaitau sambadhyete. (SVM, 56,14-57,3 ad AYV 8).

ⁱ*yac cocyate* „samavāyaḥ sambandhāntaram nāpekṣate svataḥ sambandhatvāt. ⁱⁱ*ye tu sambandhāntaram apekṣante na te svataḥ sambandhā yathā ghatādayah. na cāyam na svataḥ sambandhaḥ. tasmāt sambandhāntaram nāpekṣate*“ ⁱⁱⁱ*iti tad api manorathamātram* ⁱⁱⁱ*sa hyo genānekāntāt. sa hi svataḥ sambandhaḥ sambandhāntaram cāpekṣate. na*

hi^{iv} svato 'sambandhasvabhāvatve saṃyogādeḥ paratas tad yuktam atiprasaṅgā^a „samavāyāḥ padārthāntareṇa saṃśleṣe sambandhāntaram apekṣate padārthāntaratvāt. yad ittham tad ittham^v yathā saṃyogaḥ. tathā cāyam. tasmāt tathaiva“ ity anumānabādhita-viṣayatvāc ca. ^{β₃,β}

^a ~ (Ci'e? Cpv?) PKM 620,7-13 ad PMS 4.10; (Ci'e? Cpv?) NKC 303,14-17 ad LT 7 ^{β₃}
(oiV seit II 24)? ^β (oiV seit II 14)?

ⁱ *yad apy abhihitam* NKC ⁱⁱ anstelle der eingegrenzten Passage liest NKC *ityādi*, Wortlaut des *prayoga* s. NKC 297,9f. ⁱⁱⁱ *abhidhānamātraṃ* NKC ^{iv} *khalu* NKC ^v SŚP om. *tad ittham*.
Konjektur laut Herausgeber

Und was gesagt wurde, dass (nämlich) die Inhärenz nicht von einer anderen Verbindung abhängt, weil sie eine Verbindung aus sich heraus ist; dass aber die (Dinge), welche von einer anderen Verbindung abhängen, nicht Verbindungen aus sich heraus sind, wie Töpfe usw. [von einer anderen Verbindung abhängen, aber nicht Verbindungen aus sich heraus sind], und dass diese (Inhärenz) nicht keine Verbindung aus sich heraus ist (und) daher nicht von einer anderen Verbindung abhängt, auch das ist bloß ein Hirngespinnst, weil (diese Schlussfolgerung) wegen des Kontakts uneindeutig ist. Denn der (Kontakt) ist eine Verbindung aus sich heraus und von einer anderen Verbindung abhängig. Denn es ist nicht angemessen, dass – wenn der Kontakt etc. aus sich heraus die einer Nichtverbindung eigene Natur hat – er aus anderem heraus (die einer Verbindung eigene Natur hat), weil (das) absurd wäre und einen von (der folgenden Schlussfolgerung) aufgehobenen Gegenstand hätte: „Die Inhärenz ist im Zusammenschluss mit einem anderen Ding von einer anderen Verbindung abhängig, weil (sie) ein anderes Ding ist. Was so beschaffen ist, das ist so beschaffen, wie der Kontakt. Und ebenso ist diese (Inhärenz beschaffen). Deswegen ist (sie) genau so (beschaffen).“

Siehe die beiden Ausformulierungen von Schlussfolgerungen im Zusammenhang mit anderen unten p. 245. Im Folgenden wird die Argumentation in der SŚP durch die beiden Vergleichsstellen bei Prabhācandra ergänzt {1} und das zentrale Argument des als Verbindung aus sich heraus gegebenen *saṃyoga* in einer Vergleichsstelle bei Akalaṅka betrachtet {2}.

{1.1} Auch für Prabhācandra ist die gegnerische These aufgrund des Kontakts uneindeutig (*saṃyogenānekāntāt*). Daneben gibt er aber noch ein zusätzliches Argument an:

tad api manorathamātraṃⁱ hetor asiddheḥ. na hi samavāyasya svarūpāsiddhau svataḥ sambandhatvaṃ tatra sidhyati. (PKM 620,10-11, NKC 303,14-16)

ⁱ *abhidhānamātraṃ* NKC

„Auch das ist bloß ein Hirngespinnst [NKC: bloßes Gerede], weil der Grund nicht erwiesen ist: Denn wenn die Inhärenz von ihrem eigenen Wesen her nicht erwiesen ist, ist dort (d.h. in dieser Schlussfolgerung) nicht erwiesen, dass (sie) eine Verbindung aus sich heraus ist.“

{1.2} Prabhācandra kritisiert das vom Gegner vorgebrachte Argument an dieser Stelle abschließend noch auf andere Weise:

ghaṭādīnām ca sambandhitvān na parato 'pi sambandhatvam ity ayuktam uktam ,na te svataḥ sambandhāḥ' iti. (PKM 620,13-15, NKC 303,17f.)

„Und da Töpfe etc. durch Verbindung charakterisiert sind, sind (sie) nicht Verbindung auch aus anderem heraus; daher ist unstimmg gesagt worden, dass sie nicht aus sich heraus Verbindungen sind.“

Eine Gegenüberstellung dieser in der SŚP und in PKM/NKC übereinstimmenden Passagen findet sich p. 126 oben.

{2} Zum besseren Verständnis des Arguments, dass der *saṃyoga* eine Verbindung aus sich heraus ist und dennoch von einer anderen Verbindung abhängt, verweist Mahendra Kumar Jain (JAIN 1938-41: 303, n. 7) auf TARV 15 ad TA 1.1, *prāptitvāt prāptyantarābhāva iti cet; na, vyabhicārāt*, wobei Akalaṅka in seinem Eigenkommentar ebenfalls den *saṃyoga* hinzuzieht, um die Inkonsistenz der gegnerischen These nachzuweisen, dass etwas, das ein Zusammentreffen ist, d.h. ermöglicht, nicht selbst durch eine andere Art des Zusammentreffens realisiert wird:

syān matam – dravyādīni prāptimanti. atas teṣāṃ yayā kayācit prāptyā bhavitavyam. samavāyas tu prāptiḥ, na prāptimān. ataḥ prāptyantarābhāve 'pi svata eva prāpnotīti. tac ca na. kasmāt? vyabhicārāt. yathā saṃyogaḥ prāptir api san prāptyantareṇa samavāyena vartate tathā samavāyasyāpi syād iti. (TARVV 6,23-26 ad TARV 1.1.15)

„Es könnte (folgende) Meinung geben: ‚Substanzen und die anderen (Dinge der Welt) sind mit einem Zusammentreffen versehen; darum muss es für sie irgendein bestimmtes Zusammentreffen geben. Die Inhärenz aber ist ein Zusammentreffen, (sie ist) nicht mit einem Zusammentreffen versehen. Darum muss sie – auch wenn es kein anderes Zusammentreffen gibt – eben aus sich heraus (mit anderem) zusammentreffen.‘ Und das (stimmt) nicht. ‚Warum?‘ Weil (es) fehl geht: So wie der Kontakt, obwohl er ein Zusammentreffen ist, durch ein anderes Zusammentreffen, die Inhärenz, auftritt, so sollte es auch für die Inhärenz sein.“

Zur Bestimmung des *saṃyoga* als *prāpti* s. PDhS §168, oben ad SŚP II 14, Erläuterung {2.2}.

SŚP II 30
(37,18-24)

kiṃ ca yathā samavāyaḥ svarūpāpekṣayābhedāt tadavyatiriktaghaṭanīyaghaṭakākārāpekṣayā bhedād bhedābhedātmakāⁱ sidhyati tathāvayavyādyapekṣayābhedāt tadaprthagbhūtāvayavāpekṣayā bhedāⁱⁱ sarvaṃ vastu bhedābhedātmakamⁱⁱⁱ jātyantaram sidhyed virodhādidūṣaṇānām samavāyadrṣṭāntēnāpasāraṇād ity arhanmatasiddhis tasya tadiṣṭatvād ^aabhedabhedātmakam arthatattvaṃ tava^a iti vacanāt. tanmatasiddhau parābhimatabhedaikāntarūpaṃ vastu khapuṣpavad asad eva syāt ^bsvatantrānyatarat khapuṣpam^b iti vacanāt.

^a = (Ce) YA 7a ^b = (Ce) YA 7b

ⁱ *bhedābhedād bhedātmakaḥ* SŚP ⁱⁱ *°kṣayābhedāt* SŚP ⁱⁱⁱ *bhedātmakam* SŚP_G

Ferner: Wie sich die Inhärenz – weil sie im Hinblick auf ihr eigentliches Wesen ununterschieden (und) im Hinblick auf (ihre) von diesem (eigentlichen Wesen) nicht verschiedene Erscheinungsform als zu verknüpfend und (dabei selbst) verknüpfend unterschieden ist – als in Differenz und Nichtdifferenz bestehend erweist, genauso würde sich ein jedes Ding, insofern es – weil es im Hinblick auf das Ganze etc. ununterschieden und im Hinblick auf die von diesem nicht gesondert existierenden Teile (etc.) unterschieden ist – als in Differenz und Nichtdifferenz bestehend, (also) als etwas von (je eigener) anderer Art, erweisen, weil man mittels des Beispiels der Inhärenz Tadel, wie den des Widerspruchs etc., abwenden (kann). Somit wäre die Lehre der Arhats erwiesen, weil das dort angenommen wird, insofern es heißt: „Dir (Jina) zufolge besteht das wahre Wesen eines Dinges in Nichtdifferenz und Differenz.“ Wenn diese Meinung erwiesen ist, wäre das Ding, für das von anderen die ausschließliche Form einer Differenz angenommen ist, wie eine Blüte in der Luft eben nichtseiend, da es heißt: „Das eine wie auch das andere als etwas selbständiges ist eine Blüte in der Luft.“

{1} Die Lesung *°kṣayābhedāt* der Edition dürfte sich lediglich aus einer fehlerhaften Zusammenrückung ergeben (an anderen Stellen wird ein *praśliṣṭasandhi* durch *avagraha* gekennzeichnet). Die Lesung im Manuskript Ga erfüllt das Bedürfnis nach Symmetrie im Vergleich. Da aber *bhedābhedātmaka* eine feste Bestimmung des *vastu* darstellt (so wie im Zitat des YA), ist der Wortlaut der Edition vorzuziehen. Symmetrie ist viel eher durch eine Korrektur des Attributs von *samavāya* zu erzielen, indem man anstelle von *bhedābhedād bhedātmakaḥ* eine ursprüngliche Lesung *bhedād bhedābhedātmakaḥ* ansetzt (Einfügung des Elements d an der falschen Position). Damit ist Symmetrie nicht nur in den jeweiligen Hauptattributen des Vergleichs, sondern auch in den begründenden Phrasen gewonnen.

{2} In diesem Abschnitt schließt Vidyānandin die Diskussion der Alternative ab, dass es sich bei der Inhärenz um eine Verbindung aus sich heraus handeln könnte. Er zeigt, dass – wenn man die Inhärenz als einen Verbindungstyp denkt, der sich unmittelbar, also ohne eine weitere Art der Verbindung, an die durch ihn vereinigten Komponenten anschließt – die Konzeption der Inhärenz als solcher überflüssig wäre, weil diese Art der Verbindung auch direkt zwischen den angeblich nur durch Inhärenz verbindbaren Entitäten angesetzt werden kann: Bestimmte Faktoren ziehen aus ihrer Eigengesetzlichkeit heraus eine bestimmte Folge nach sich, welche Folge zwar von ihren Ursachen zu unterscheiden ist, aber nicht in derart extremer Weise, dass zwei vollständig gegeneinander abzugrenzende Entitäten erst durch eine dritte Entität zueinander in Beziehung treten. Das Denkmodell,

das die Beziehung der Inhärenz und jeweils einer der beiden durch sie charakterisierten Entitäten als Verbindung aus sich heraus fasst, kann also unter Umgehung der Inhärenz auf die betroffenen Entitäten angewendet werden, die aus sich heraus in einer Verbindung stehen. Dieser Gedanke kommt auch in anderen Werken zum Ausdruck:

tasya sambandhibhiḥ kathañcittādātmye kāryakāraṇādīnām api tad evāstu. (AS_V 535,5 ad ĀM 64)

„Wenn die (Inhärenz) in gewisser Weise mit den (von ihr) verbundenen (Entitäten) identisch ist, soll eben das auch für Wirkung und Ursache etc. (so) sein.“

Vergleiche auch SVM 42,186-188 ad AYV 8:

yatheha samavāyīṣu samavāya iti mitiḥ samavāyaṃ vināpy upapannā, tatthehātmani jñānam ity ayam api pratyayas taṃ vinaiva ced ucyate tadā kā doṣaḥ?

Ähnlich auch TRD 387,6-8 ad ŚDS 57:

sattve vā samavāyasya svata eva dharmadharmaṃyādiṣu vṛttyupagame tadvat sādhyādidharmāṇām api svata eva dharminī vṛttir astu. kiṃ vyarthayā samavāyakalpanayā?

VTP 216,1-8:

atha samavāyaḥ samavāyibhyāṃ svataḥ sambaddha eva pravartata iti cet tarhi yathā samavāyaḥ samavāyīṣu svataḥ sambaddha eva pravartata iti parikalpyate tathāvayaveṣv avayavino guṇiṣu guṇā viśeṣeṣu sāmānyāny asarvagata dravyeṣu kriyāś ca svata eva sambaddhāḥ pravarteran. kiṃ samavāyaparikalpanayā prayojanam? prayogaś ca: avayaviguṇasāmānyakriyāḥ svāśrayeṣu svataḥ sambaddhā eva pravartanta āśritatvāt paratantraikarūpatvāt samavāyavad ity avayavāvaya-viprabhṛtīnām anyanirapekṣatayā svabhāvasambandhaḥ pramāṇasiddhaḥ syāt.

Siehe auch YAṬ 23,8-16 (im Anhang pp. 302f.) sowie TARVV 6,29 ad TARV 1.1.16, TAŚVA ad TAŚV 68 (Einleitung), AS 216,12-19 ad ĀM 62, AS 218,12f. ad ĀM 64 und AS 222,6-9 ad ĀM 66.

{3} Die Passage SŚP II 30 ist von besonderem Interesse, weil Vidyānandin nach seinem eingangs formulierten lapidarischen Hinweis *kathañcidabhinna* (SŚP II 13), auf den er auch abschließend nur kurz zurückkommen wird (SŚP II 41), an dieser Stelle der Diskussion das einzige Mal näher ausführt, wie er selbst das Ineinandergreifen von Teil und Ganzem, Ursache und Wirkung sowie der vom Vaiśeṣika als Kategorien angesetzten Entitäten versteht. Im Kommentar zu der Strophe des Yuktyanuśāsana, auf die sich Vidyānandin hier bezieht und mit der er unten die *samavāya*-Diskussion abschließt (SŚP II 40), wird deutlich, dass unter Nichtdifferenz und Differenz näherhin Substanz (*dravya*) und Modi (*paryāya*) zu verstehen sind, die keine selbständigen (*svatantra*), sondern in einem konkreten Einzelnen, einem Ding von jeweils anderer Art (*jātyantara*, s. PDhS §6), aufeinander bezogene (*paratantra*) Entitäten sind (YAṬ 21,16-22,3), und die aus dieser Perspektive in gewisser Hinsicht bestehende Identität (*kathañcittādātmya*) des

Einzeldings gemäß einer sich auf das Sein beziehenden Betrachtungsweise (*sannaya*) in einzelne Kategorien differenziert wird (YAT 23,8-21). Siehe die Übersetzung von YAT 21,16-23,21 im Anhang, pp. 297ff., die Erläuterung {4} zu SŚP II 12 sowie die Erläuterung {2.3} zu SŚP II 38.

Zur Rolle der Bezugnahmen auf YA 7 im Gesamtzusammenhang der Komposition des ersten Teils des Uttarapakṣa in der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika siehe oben p. 134.

tad evaṃ svataḥ parataś ca samavāyasya samavāyiṣu vṛttir na syāt. avṛttimattvāt samavāyavṛtter na paramārthataḥ samavāyaḥ samavāyyāśritaḥ paraś tasya svātantryābhyupagamāc ca.

SŚP II 31
(37,25f.)

Darum würde auf diese Weise die Inhärenz bei jenen, die durch Inhärenz charakterisiert (sein sollen), nicht auftreten, weder aus sich heraus noch wegen etwas anderem. Weil das Auftreten der Inhärenz (somit) nicht mit einem Auftreten versehen ist, basiert die Inhärenz nicht tatsächlich auf denen, die durch sie charakterisiert (sein sollen), und (auch) deshalb, weil die anderen die Selbständigkeit der (Inhärenz) annehmen.

Hier endet die Besprechung der in SŚP II 17 zur Diskussion gestellten ersten Alternative. *vṛttimat* ist der zentrale Begriff in der Formulierung der Alternativen für den *samavāya* in YAT 22,19f. (s. Anhang p. 301).

^a*nāpy upacārād upacāranimittābhāvāt. nanu* ^b*nimittam* ⁱ*upacārasya samavāyiṣu satsu samavāyajñānaṃ samavāyiśūnyadeśe* ⁱⁱ*samavāyajñānāsambhavād* ^b*iti cet. ^ctad asad digādīnām apy evaṃ āśritatvaprasaṅgān mūrtadravyeṣu satsūpalabdhiḥ lakṣaṇaprāpteṣu diglīṅgasya idam* ⁱⁱⁱ*ataḥ pūrveṇetyādipratyayasya kālaliṅgasya ca paratvāparatvādipratyayasya sadbhāvān mūrtadravyāśritatvopacāraprasaṅgāt. tathā ca* ^d*anyatra nityadravyebhya* ^d*iti vacanavyāghāto* ^{iv}*nityadravyasyāpi digāder upacārād* ^v*āśritatvasiddheḥ. ^etato nopacārād apy āśritatvaṃ samavāyasya.* ^a

SŚP II 32
(37,26-38,6)

^a // ĀPT 126,5-9 und 129,7-130,7 ad ĀP 60ff.; YAT 26,8-12 ad YA 7; PKM 616,14-25 ad PMS 4.10; NKC 302,13-22 ad LT 7 ^b ~ (Pv) ĀPT 129,11f. // Vyo 118,27-119,11 ^c ~ (Pv) ĀPT 130,2-5 ^d = (Ce) PDhS §11

ⁱ *nimittam tu* ĀPT ⁱⁱ *śūnye deśe* ĀPT ⁱⁱⁱ *śyekaḍam* SŚP_{K,KH} ^{iv} *vacanaghāto* SŚP_G, ĀPT om. *vacana* ^v *upacārāv* SŚP_K

Noch (kann) aufgrund metaphorischer Redeweise (gesagt werden, dass die Inhärenz auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert), weil es keine Veranlassung für den metaphorischen Gebrauch [des Wortes „basieren“] gibt.

[Einwand:] „Die Veranlassung für den (in Rede stehenden) metaphorischen Gebrauch ist die Erkenntnis der Inhärenz, wenn durch Inhärenz charakterisierte (Dinge) da sind, weil eine Erkenntnis der Inhärenz an einem Ort, an dem keine durch Inhärenz charakterisierten (Dinge) sind, nicht möglich ist.“

[Entgegnung:] Das ist nicht (richtig), weil unerwünscht folgen würde, dass auch Raum und andere (ewige Substanzen) in dieser (metaphorischen) Weise (auf anderem) basieren, weil man unerwünschter Weise metaphorisch davon sprechen müsste, dass (die ewigen Substanzen) auf den gestalthaften Substanzen basieren, weil, wenn gestalthafte Substanzen da sind, die die Charakteristika für Wahrnehmung erlangt haben, es die als logisches Merkmal des Raumes (fungierende) Erkenntnis „Dieses (befindet sich) östlich von jenem“ etc. und die als logisches Merkmal der Zeit (fungierende) Erkenntnis von Ferne und Nähe usw. gibt. Und so ergibt sich ein Widerspruch zum Ausspruch „außer den ewigen Substanzen [basieren die sechs Kategorien auf etwas]“, weil (so) erwiesen (wäre), dass auch eine ewige Substanz, wie der Raum usw., aufgrund metaphorischer Redeweise (auf etwas) basieren würden. Darum basiert die Inhärenz auch nicht aufgrund metaphorischer Redeweise (auf anderem).

Im Zusammenhang mit dem Begriff *upacāra* ist es üblich, den Begriff *nimitta* im Sinne von „Veranlassung“ zu verstehen, siehe NSū 1.2.14 und die unten aufscheinenden Äquivalente für *nimitta* in YAT 26,10 (*kāraṇa*) und Vyo 119,7 (*hetu*).

Mit dieser Passage setzt ein umfangreicher Abschnitt der SŚP ein, der mit Textstücken durchsetzt ist, die mit nur wenigen Abweichungen wortwörtlich mit Textstücken in Vidyānandins Eigenkommentar zur Āptaparīkṣā übereinstimmen (s. SŚP II 33-36 und 38). Zur Rolle dieser Argumentationschritte im Gesamtgefüge des ersten Teils des Uttarapakṣa in der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika siehe oben p. 135.

Die Frage, welches dieser beiden Werke das ältere ist, ist m.W. nicht geklärt (vgl. SONI 1999: 162: „Since the work [i.e. SŚP] is incomplete one can consider whether it was Vidyānandins last work“) und konnte auch in der Erarbeitung der folgenden Textstücke nicht beantwortet werden: Der jeweilige Kontext der übereinstimmenden Passagen gibt keinen expliziten Hinweis auf das je andere Werk und kann auch nicht eindeutig im Hinblick auf einen bestimmten Überlieferungsverlauf interpretiert werden (s. bes. SŚP II 36 {3} und II 38 {1}). Die hier nicht unternommene Analyse des Kontextes der Parallelüberlieferungen für die in der ĀPT und der SŚP übereinstimmenden Passagen, insbesondere im PKM und im NKC, könnte für die Klärung dieser Frage aufschlussreich sein.

In den untenstehenden Erläuterungen wird der Kontext in der ĀPT {1} und eine Vergleichsstelle in der YAT {2} sowie eine Passage der Vyomavatī, gegen die Vidyānandin hier argumentiert haben könnte {3}, betrachtet.

{1.1} Im Kontext der ĀPT stellt Vidyānandin, nachdem er eine ausführliche Diskussion des *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* als möglicher Ursache für das Zustandekommen der Verbindung der Inhärenz mit den durch sie charakterisierten Entitäten abgeschlossen hat (s. SŚP II 21), die Selbständigkeit und Einzigkeit der Inhärenz in Frage:

tataḥ saṃyogaḥ samavāyo vānyo vāvinābhāvādīḥ sambandhas tasyaiva viśeṣaṇaviśeṣyabhāvasya viśeṣo 'stu. nanu ca samavāyasya svatantratvād ekatvāc ca katham asau tadviśeṣaḥ sthāpyata iti cet. na samavāyasya svatantratve sarvathaikatve ca doṣasadbhāvāt. (ĀPT 126,5-9, Einleitung zu ĀP 60)

„Daher soll der Kontakt oder die Inhärenz oder eine andere Verbindung wie das nicht ohne [etwas anderes] Vorkommen eine Besonderheit von genau dieser Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem sein. (Fragt man) aber (einwendend), wie die Inhärenz als Besonderheit dieser (Beziehung) etabliert werden (könnte), wo sie doch selbständig und eine Einzige ist, (so ergibt sich dieses Problem erst gar) nicht, weil es, wenn die Inhärenz, wenn sie selbständig und in jeder Hinsicht eine Einzige ist, einen Fehler gibt.“

Dieser Fehler wird von Vidyānandin nach den die anschließende Diskussion zusammenfassenden Strophen der Āptaparīkṣā ausgeführt:

svatantratve hi samavāyasya ,ṣaṇṇām āśritatvam anyatra nityadravyebhyaḥ' iti katham āśritatvam svayaṃ vaiśeṣikair iṣṭam iti tantravirodho doṣas tasyāśritatvapratipādanā svatantratvavirodhāt. parāśritatvam hi pāratantryam, tena svātantryam katham na pratihanyate? (ĀPT 129,7-9 ad ĀP 60ff.)

„Denn wenn die Inhärenz selbständig ist, (fragt sich,) warum von den Vaiśeṣikas selbst – (mit der Behauptung in PDhS §11), dass die sechs (Kategorien) außer den ewigen Substanzen auf etwas basieren – angenommen wird, dass (die Inhärenz auf etwas) basiert. So ergibt sich der Fehler des Widerspruchs zum (eigenen) Lehrsystem, weil wenn vermittelt wird, dass die (Inhärenz) auf etwas basiert, ein Widerspruch zu ihrer Selbständigkeit besteht. Denn wenn (sie) auf anderem basiert, ist (sie) von anderem abhängig. Wieso wird dadurch die Selbständigkeit nicht vereitelt?“

Darauf folgt die Position eines Gegners, welche auch den in SŚP II 32 wiedergegebenen Einwand enthält:

syān matam: na paramārthataḥ samavāyasyāśritatvam dharmāḥ kathyate, yatas tantravirodhaḥ syāt, kiṃtūpacārāt. nimittam tūpacārasya samavāyīṣu satsu samavāyajñānam, samavāyīṣūṇyedeśe samavāyajñānāsambhavāt. paramārthatas tasyāśritatve svāśrayavināśād vināśaprasaṅgāt guṇādivad iti. (ĀPT 129,10-130,1, hervorgehoben sind die Übereinstimmungen mit SŚP 38,1f.)

„Man mag (nun) meinen: ‚(Wir) sagen nicht, (dass es) eine Beschaffenheit der Inhärenz (ist), dass sie tatsächlich auf etwas basiert, woraus sich der Fehler des Widerspruchs zum (eigenen) Lehrsystem ergäbe, sondern (dass sie) metaphorisch (gesprochen auf anderem basiert). Die Veranlassung (dieses) metaphorischen Gebrauchs aber ist die Erkenntnis der Inhärenz, wenn durch Inhärenz charakterisierte (Dinge) da sind, weil die Erkenntnis der Inhärenz an einem Ort, an dem keine durch Inhärenz charakterisierten (Dinge) sind, nicht möglich ist (wobei es sich nur auf-

grund metaphorischer Redeweise um ein Basieren handelt), weil sich, wenn sie tatsächlich auf etwas basieren würde, die unerwünschte Folge ergeben würde, dass (sie) aufgrund des Vergehens ihrer Basis (selbst) vergeht, wie eine Eigenschaft etc.“

{1.2} In seiner in der SŚP und der ĀPT übereinstimmenden Entgegnung zeigt Vidyānandin das Ungenügen dieses gegnerischen Erklärungsansatzes auf, dass nämlich die Erkenntnis der Inhärenz durch die Erkenntnis „hier“ als ihr Merkmal verantwortlich dafür ist, dass man metaphorisch davon spricht, dass sie auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert. Er parallelisiert die Erkenntnis „hier“ mit den Erkenntnissen, die als logische Merkmale für Raum und Zeit fungieren, die gemäß dem Beispiel der Erkenntnis der Inhärenz ebenfalls Anlass dafür sein sollten, dass man metaphorisch davon spricht, dass diese auf den Gegenständen in Raum und Zeit basieren, was aber gemäß dem Padārthadharmasaṅgraha nicht der Fall ist, weil sie als ewige Substanzen in keiner Weise als auf etwas basierend verstanden werden (vgl. NK 16,11 zu dieser Stelle des PDhS: *idaṃ cāśritatvaṃ caturvidheṣu paramāṇuṣv ākāśakāladigātmamanahsu nāstīty āha*).

{1.3} In der ĀPT wird zur Widerlegung des nicht in der SŚP enthaltenen Arguments des Gegners noch der folgende Gedankengang angeschlossen:

sāmānyasyāpi paramārthato 'nāśritatvaṃ anuṣajyate, svāśrayavināśe 'pi vināśābhāvāt, samavāyavat. tad idaṃ svābhyupagamaviruddhaṃ vaiśeṣikāṇāṃ upacarato 'pi samavāyasyāśritatvaṃ svātantryaṃ vā. (ĀPT 130,5-7 ad ĀP 60ff.)

„Es folgt, dass auch die Gemeinsamkeit nicht tatsächlich auf etwas basiert, weil sie, wie die Inhärenz, auch wenn ihre Basis vergeht, (selbst) nicht vergeht. Also steht dies für die Vaiśeṣikas im Widerspruch zu (ihren) eigenen Annahmen: entweder basiert die Inhärenz auf etwas, wenn auch (nur) metaphorisch (gesprochen), oder (sie) ist selbständig.“

{1.4} Vidyānandin fasst seine Überlegungen in den Strophen der Āptaparīkṣā folgendermaßen zusammen (ĀP 60f.):

svatantrasya kathaṃ tāvad āśritatvaṃ svayaṃ matam | tasyāśritatvavacane svātantryaṃ pratihanyate || samavāyiṣu satsv eva samavāyasya vedanāt | āśritatve digādīnāṃ mūrtadravyāśritir na kiṃ ||

„Wie meint man selbst zunächst, dass die selbständige (Inhärenz) auf etwas basiert? Sagt man, dass sie auf etwas basiert, wird ihre Selbständigkeit vereitelt. Basiert die Inhärenz auf etwas, weil man sie erkennt, wenn durch Inhärenz charakterisierte (Dinge) eben da sind, warum basieren (dann) Raum usw. nicht (in gleicher Weise) auf den gestalthaften Substanzen?“

{2} Auch in der Yuktyanuśāsanāṭikā geht Vidyānandin kurz auf den Vorschlag ein, dass das Basieren der Inhärenz auf den durch sie charakterisierten Entitäten im metaphorischen Sinne zu verstehen ist:

samavāyasyopacārād āśritatvasiddhes tathāvacanaṃ na virudhyate samavāyinoḥ sator evehedam iti pratyayotpādasyopacārakāraṇasya sadbhāvad iti cet. katham evaṃ avayavāvayavidrav-

yāśrayatvātⁱ iti hetur asiddhaḥ syāt tasyopacārānupacārānapekṣayāśritatvāt sāmānyarūpatvenābhīdhānāt. (YAT 26,8-12)

ⁱ s. ĀP 60, *digādinām mūrtadravyāśritiḥ*, bzw. ĀPT 130,4 und SŚP 38,4 *mūrtadravyāśritatva*

„(Einwand:) ,Weil erwiesen ist, dass die Inhärenz aufgrund metaphorischer Redeweise auf etwas basiert, wird der so (lautenden) Aussage [in PDhS §11, dass nämlich die sechs Kategorien außer den ewigen Substanzen auf etwas basieren] nicht widersprochen, weil es das Entstehen der Erkenntnis 'Dieses ist hier', wenn zwei durch Inhärenz charakterisierte (Dinge) eben da sind, als Ursache für den metaphorischen Gebrauch gibt.' (Entgegnung:) Wie soll so der (von uns [in YAT 26,5f.] angeführte) Grund ,weil (die Inhärenz) Substanzen, die Teile und Ganzes (darstellen), als Grundlage hat' unerwiesen sein, weil (wir doch diesen Grund) in allgemeiner Form anführen, da die (Inhärenz) unabhängig davon, ob eine metaphorische Verwendung (vorliegt) oder nicht, auf etwas basiert.“

{3.1} In der Vyomavatī zu der problematisierten Textstelle PDhS §11 wird eine Position formuliert, die der von Vidyānandin widersprochenen sehr ähnelt:

tathāśritānām bhāva āśritatvam āśrayāśrayibhāvalakṣaṇā vṛttiḥ. sā cākāśādiṣuⁱ na āśrayabhāvātⁱ. na tvⁱⁱ āśrayāśrayibhāvasya samavāyarūpatāyām samavāye 'sambhavān na śatpadārthavyāpitvam. atha pañcānām samavāyalakṣaṇā vṛttir āśritatvam, samavāyas tu svātmavṛttir iti ced evaṃ tarhi pañcānām samavāyitvam iti punaruktaṃ syāt. tathā hi – samavāyitvaṃ samavāyalakṣaṇā vṛttiḥ, sā ca pañcānām āśritatvapadenokteti. āśritatvapadenāśritatvopalakṣitasyehābhīdhānād adoṣaḥ. atha vyatiriktasya nimittasyāsambhavāt samavāye bhāvapratyayaḥ katham? āśritasya samavāyasya bhāva āśritatvamⁱⁱⁱ iti. naitad evaṃ samavāyasya vṛttirūpatayā vṛttimadāśritatvopalabdheḥ. vṛttyantarakalpanāyām anavasthā syād ity upacaritā vṛttir iṣyate. sā cānyanimittasasyāsambhavād āśritatvajñānahetuḥ samavāye vṛttiviśeṣa eva. ātmavṛttitve tu samavāyasya svayaṃ vṛttirūpatvād vṛttyantaraṃ nāpekṣata^{iv} ity abhyupagame nāśritatvam eva. avyātireke hy āśrayāśrayivyavahārāsambhavād ataḥ samānalakṣaṇavṛttipratiṣedha eveti vakṣyāmaḥ. samavāyaparīkṣāyām ity alam. (Vyo 118,27-119,11; Vyo_S 32,6-19; Vyo_{MS} 22r3-8)

ⁱ Vyo_{MS} gegen *na teṣām āśrayābhāvāt* Vyo_S 32,7 und *teṣām āśrayābhāvāt* Vyoⁱⁱ Vyo_{MS} gegen *ca* Vyo, Vyo_S ⁱⁱⁱ Vyo_{MS} 22r6, Vyo_S gegen *āśrayatvam* Vyo^{iv} Vyo_{MS} 22r8 gegen *nāpekṣitam* Vyo, Vyo_S

„Ebenso (bedeutet) ,auf etwas zu basieren' das Sein von (Entitäten), die auf etwas basieren, (d.h.) ein durch die Beziehung einer Basis und dem, was auf ihr beruht, charakterisiertes Auftreten. Und dieses (gibt es) beim Äther etc. (und den anderen ewigen Substanzen) nicht, weil es (für sie) keine Basis gibt. Aber es ist nicht der Fall, dass die Beziehung einer Basis und dem, was auf ihr beruht, nicht (alle) sechs Kategorien umfasst, weil (diese Beziehung) für die Inhärenz (selbst) nicht möglich ist, wenn sie die Form der Inhärenz hat. Wenn man einwendet, dass für die fünf (mit der Substanz beginnenden Kategorien der Umstand,) auf etwas zu basieren, ein durch Inhärenz charakterisiertes Auftreten (bedeutet), die Inhärenz aber ein Auftreten aus sich selbst heraus ist, dann wäre so das (in Folge in PDhS §12 Gesagte, nämlich) 'Die fünf sind durch Inhärenz charakterisiert' eine (einen der Gründe der Niederlage darstellende) Wiederholung. Denn es ist

so: Durch Inhärenz charakterisiert zu sein, (bedeutet) ein durch Inhärenz charakterisiertes Auftreten. Und dieses (wäre im Falle dieser Interpretation) für die (ersten) fünf (Kategorien schon) mit dem Ausdruck ‚auf etwas zu basieren‘ ausgesagt. Weil mit dem Ausdruck ‚auf etwas zu basieren‘ hier etwas bezeichnet wird, das durch das auf etwas Basieren impliziert wird (womit auch die Inhärenz eingeschlossen ist), ergibt sich kein Fehler. (Einwand:) ‚Weil eine darüber hinausgehende Veranlassung (für sie) nicht möglich ist, (fragt sich,) wie sich die Erkenntnis des Seins bei der Inhärenz ergibt. (Denn) das Sein der (im genannten Sinne als) auf etwas basierenden Inhärenz (besteht darin), auf etwas zu basieren.‘ (Entgegnung:) Das (verhält sich) nicht auf diese Weise, weil man erkennt, dass die Inhärenz, insofern sie die Form eines Auftretens hat, auf etwas basiert, das mit einem Auftreten versehen ist. Insofern sich bei der Konzeption eines anderen (d.h. weiteren) Auftretens ein Regressus ad infinitum ergäbe, wird ein Auftreten in metaphorischem Sinne angenommen. Und dieses (Auftreten in metaphorischem Sinne) ist, weil eine andere Veranlassung nicht möglich ist, der Grund für die Erkenntnis, dass (die Inhärenz) auf etwas basiert, (also) eben ein besonderes Auftreten im Falle der Inhärenz [d.h. im Gegensatz zu anderen Dingen, von denen man erkennt, dass sie auf etwas basieren, wo das Auftreten eben in Inhärenz besteht]. Wenn man aber annimmt, dass, wenn die Inhärenz ein Auftreten aus sich heraus ist, sie, weil ihr selbst die Form eines Auftretens zukommt, nicht von einem anderen Auftreten abhängig wäre, ergibt sich, dass sie eben nicht auf etwas basiert [und damit bezieht sich diese Beschaffenheit gemäß eurer Position in der Tat nicht auf alle sechs Kategorien]. Denn wenn es keinen Unterschied gibt (zwischen der Inhärenz und ihrem Auftreten), wären Denken und Sprechen von einer Basis und dem, was auf ihr beruht, (für die Inhärenz) nicht möglich, womit (es) eben zur Verneinung eines mit einer gemeinsamen Charakteristik versehenen Auftretens (seitens aller sechs Kategorien käme). Das werden wir in der Untersuchung der Inhärenz sagen. Daher genug (jetzt zu diesem Thema).“

In dem Abschnitt der Vyomavatī, in dem die Untersuchung der Inhärenz erfolgt (Vyo, pp. 698f.), findet sich die angekündigte Ausführung jedoch nicht.

{3.2} Der Vergleich des Pūrvapakṣa in ŚŚP, AS, ĀPT, YAT, PKM und NKC mit dem Siddhānta in der Vyo zeigt, dass diese Textstellen von demselben Grundgedanken ausgehen, auch wenn die Position, dass die Inhärenz in metaphorischem Sinne auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert, gemäß dem verschiedenen Kontext unterschiedlich formuliert wird, und das in ĀPT, PKM und NKC zusätzlich gegen das Vaiśeṣika vorgebrachte Argument (dass nämlich, wenn von einem tatsächlichen Basieren die Rede wäre, die Inhärenz mit dem Ende der von ihr gestifteten Verbindung selbst vergehen müsste,) zumindest an dieser Stelle in der Vyomavatī nicht ausgeführt wird. Die Beantwortung der Frage, ob Vidyānandin für die Formulierung der Position, dass das Basieren der Inhärenz in einem metaphorischen Sinne zugesprochen werden muss, dieser Abschnitt der Vyomavatī vorgelegen ist und er das weitere Argument gegen das Vaiśeṣika aus eigenen Stücken hinzugefügt hat, oder ob Position und zusätzliches Argument ihm über andere Quellen vermittelt wurden, muss der Auffindung und Auswertung zusätzlicher Ver-

gleichsstellen vorbehalten bleiben. Neben dieser historischen Frage ist der Vergleich mit der Vyomavatī auch von ideengeschichtlichem Interesse, insofern nämlich Vyomaśiva dem in den jainistischen Werken ausformulierten Einwand gegen seine Position auf sachlicher Ebene bereits begegnet: Der Einwand besagt, dass, wenn „auf etwas zu basieren“ (*āśritatva*) der Inhärenz nur im metaphorischen Sinne zugesprochen werden kann, dasselbe doch auch für die ewigen Substanzen zu gelten hätte. Aber, so Vyomaśiva, die Beschaffenheit „auf etwas zu basieren“ besteht in einem Auftreten, das als Beziehung einer Basis und dem, was auf ihr beruht, charakterisiert ist (*āśrayāśrayibhāvalakṣaṇā vṛttiḥ*). Dieses Auftreten kann den ewigen Substanzen zugeschrieben werden, die Basis (*āśraya*) sind, und zwar im eigentlichen Sinne. Davon kann aber bei der Inhärenz keine Rede mehr sein, weil die Inhärenz, wenn sie sich einmal in einer Verbindung realisiert hat, nicht selbst als Basis im ontologischen Sinne festgemacht werden kann, sondern nur im logischen Sinne.

Vgl. in diesem Zusammenhang auch Śrīdharas Kommentar zur fraglichen Stelle PDhS §11:

āśritatvaṃ ca paratantratayopalabdhiḥ, na samavāyalakṣaṇā vṛttiḥ samavāye tadabhāvāt. (NK 16,10f.)

„Und auf etwas zu basieren (bedeutet) die Wahrnehmung [von etwas] als etwas unselbständigem, nicht ein als Inhärenz charakterisiertes Auftreten, weil es dieses bei der Inhärenz (selbst) nicht gibt.“

atha ^aanāśritaḥ samavāya iti matamⁱ tadā na sambandhaḥ samavāyaḥ sambandhibhyāṃ bhinnasyobhayāśritasyaivaⁱⁱ saṃyogavat sambandhatvavyavasthiteḥ. tathā ca prayogaḥ: ^bsamavāyo na sambandhaḥ sarvathānāśritatvāt. yo yaḥ sarvathānāśritaḥ sa sa na sambandho yathā digādiḥ. sarvathānāśritaś ca samavāyaḥ. tasmān na sambandha iti.^b na cātrāsiddho hetuḥ samavāyasya paramārthata upacārāc cāśritatvasya nirākṛtatvāt.

SŚP II 33
(38,7-11)

^a ~ (Ce'e) NV 159,2 ad NSū 1.1.5 ^b = (P) ĀPT 130,8f. ad ĀP 60ff.

ⁱ *nyāyaḥ* NV ⁱⁱ JAIN 1964: „*tasyaikaṣyaivā*“ SŚP_{K,KH}

Ist man nun der Meinung, dass die Inhärenz nicht auf etwas basiert, dann ist die Inhärenz keine Verbindung, weil etabliert ist, dass nur etwas, das ein von den beiden Trägern der Verbindung Verschiedenes ist (und) auf beiden (Trägern der Verbindung) basiert, eine Verbindung ist, wie z.B. der Kontakt. Und so lautet die (logische) Ausformulierung (dieses Sachverhalts): „Die Inhärenz ist keine Verbindung, weil sie in keiner Weise auf etwas basiert. Was immer in keiner Weise auf etwas basiert, das ist keine Verbindung, wie der Raum etc. Und die Inhärenz basiert in keiner Weise auf etwas. Darum ist sie keine Verbindung.“ Und der Grund in dieser (logischen Ausformulierung) [dass nämlich die Inhärenz in keiner Weise auf etwas basiert] ist nicht unerwiesen, weil (oben) widerlegt wur-

de, dass die Inhärenz tatsächlich oder aufgrund metaphorischer Redeweise auf etwas basiert.

Diese Textstelle ist im Licht der ausführlicheren Vergleichsstelle in der *Āptaparīkṣāṭikā* {1} und Passagen aus Uddyotakaras *Nyāyavārttika*, dem die gegnerische Position zuzuschreiben ist, {2} zu betrachten. Abschließend werden unten weitere Textstellen genannt, die sich mit dieser Position auseinandersetzen {3}:

{1} In der *ĀPT* schließt Vidyānandin unmittelbar an die Ausformulierung einen weiteren Gedanken an, der in der *SSP* nicht überliefert ist:

ihedampratyayaliṅgo yaḥ sambandhaḥ sa samavāyo na syāt. ayutasiddhānām ādhāryādhārabhūtānām api sambandhāntareṇāsritena bhavitavyam, saṃyogāder asambhavāt samavā[ya]sya 'py anāsritasya sambandhatvavirodhāt. (ĀPT 130,9-11 ad ĀP 60ff.)

„Die Verbindung, deren Merkmal die Erkenntnis ‚Dieses ist hier‘ ist, wäre (bei der Annahme, dass die Inhärenz nicht auf etwas basiert) nicht die Inhärenz. Für nicht getrennt vorhandene (Dinge), die Getragenes und Träger sind, ihrerseits muss es eine andere Verbindung geben, die auf ihnen basiert, weil – da (in diesem Fall) Kontakt etc. nicht (als Verbindung) möglich sind – ein Widerspruch dazu (besteht), dass die Inhärenz ihrerseits, insofern sie nicht auf etwas basiert, (diese) Verbindung ist.“

Auch in der *Aṣṭasaḥsārī* wird diese Position behandelt:

yadi punar anāsritatvāt pratibandhāntarānapekṣa iṣyate, tad apy ,asambandhaḥ samavāyaḥ katham dravyādibhiḥ saha vartate yataḥ prthaksiddhir na syāt.‘ tasmād ,ayuktaḥ sambandho na yuktaḥ samavāyibhiḥ.‘ na hy apratibaddha eva samavāyibhiḥ samavāyaḥ sambandho yuktimān kālāder api sambandhatvaprasaṅgāt. sambaddha eva hi svasambandhibhiḥ saṃyogaḥ sambandho drṣṭas tasya taiḥ kathaṇcittādātmyasambandhāt. (AS 218,13-16 ad ĀM 64)

„Wenn hingegen (die Inhärenz), weil (sie) nicht auf etwas basiert, als etwas von einer anderen Verknüpfung unabhängiges angenommen wird, fragt sich auch dann (wie Akalaṅka in der *Aṣṭaśatī* formuliert) ‚wie die Inhärenz, wenn sie ohne eine Verbindung ist, gemeinsam mit den Substanzen auftritt, weshalb es (deren) gesondertes Gegebenheit nicht gäbe.‘ Darum ‚fügt sich‘ (wie Samantabhadra in der *Āptamīmāṃsā* sagt) ‚eine Verbindung, die nicht mit den durch die Inhärenz charakterisierten (Entitäten) zusammengefügt ist, nicht (d.h. sie ist nicht stimmig).‘ Denn die Inhärenz, die eben nicht mit den durch Inhärenz charakterisierten (Entitäten) verknüpft ist, hat als (deren) Verbindung keine Kohärenz, wegen der unerwünschten Folge, dass auch Zeit und ähnliches (deren) Verbindung wären. Denn nur, insofern der Kontakt mit seinen eigenen Relata verbunden ist, wird er als Verbindung beobachtet, weil er mit ihnen eine in bestimmter Hinsicht in Identität bestehende Verbindung (eingeht).“

Für die historische Relation der Jainas zu dieser gegnerischen Position ist in diesem Zusammenhang von Interesse, dass bereits Samantabhadra auf sie Bezug nimmt.

{2.1} Die in ŚŚP/ĀPT nur knapp mit *anāśritaḥ samavāyaḥ* angesprochene Bestimmung der Inhärenz wird in SHASTRI 1964: 385f. und HALBFASS 1992: 148 Uddyotakara zugeschrieben: “Uddyotakara ... is the solitary instance of a Nyāya-Vaiśeṣika writer who holds that *samavāya* does not subsist anywhere.” So Dharmendra Nath Shastri, und Halbfass: “Uddyotakara says that inherence itself does not reside anywhere ... and that it is independent ... and without a substrate (*anāśrita*).”

{2.2} Die beiden Autoren beziehen sich mit ihrer Feststellung auf eine Stelle des Nyāya-vārttika, NV 158,5-160,7 ad NSū 1.1.5, wo Uddyotakara im Zuge einer Typologisierung der in einer Schlussfolgerung zum Tragen kommenden Beschaffenheiten eine „unabhängige/selbständige“ Beschaffenheit folgendermaßen bestimmt und begründet:

... *svatantraḥ samavāyinām samavāya iti. katham punaḥ svatantraḥ? samavāyāntarābhāvāt. yad dhi yatra vartate tad vṛtṭyā vartate. na ca samavāyasya vṛttir asti.* (NV 158,8-10)

„... (und) eine selbständige (Beschaffenheit) ist die Inhärenz für die durch Inhärenz charakterisierten (Dinge). Aber inwiefern ist diese selbständig? Weil es keine andere Inhärenz gibt. Denn das, was an einem bestimmten Ort auftritt, tritt (dort) mittels eines (bestimmten) Auftretens auf. Für die Inhärenz aber gibt es kein Auftreten.“

Uddyotakaras Begründung setzt sein Verständnis des Auftretens des Ganzen in den Teilen voraus, das er an anderer Stelle ausführt:

yady avayavī naikadeśena vartate na kārtsnyena vartate, atha katham vartata iti? vṛttir avaya-veṣv āśrayāśrayibhāvaḥ samavāyākhyāḥ sambandhaḥ. sa katham bhavātī? yasya yato 'nyatrāt-malābhānupapattiḥ sa tatraiva vartata iti. na khalu kāraṇadravyebhyo 'nyatra kāryadravyam āt-mānaḥ labhata iti. viparyayas tu kāraṇadravyeṣu ... (NV 1050,12-15)

„Wenn das Ganze nicht teilweise (in den Teilen) auftritt (und auch) nicht zur Gänze dort auftritt, wie tritt es dann auf? Das Auftreten (des Ganzen) in den Teilen besteht in der Beziehung einer Basis und dem, was auf ihr beruht, in der Inhärenz genannten Verbindung. Wie kommt es zu dieser? Indem das, was seiner selbst an keinem anderen Ort als eben dort teilhaftig wird, genau dort auftritt. Man hat sich klarzumachen, dass eine bewirkte Substanz ihrer selbst anderswo als in (ihren) bewirkenden Substanzen nicht teilhaftig wird. Das Gegenteil (liegt) jedoch bei (ihren) bewirkenden Substanzen (vor) ...“

{2.3} Uddyotakara teilt also die Auffassung von Praśastapāda, Vyomaśiva und Śrīdhara (siehe die Erläuterung {2} zu ŚŚP II 24), dass die Inhärenz in einem Auftreten besteht, welches ermöglicht, dass die Dinge zur Erscheinung kommen; er schlägt aber in der Frage, wie die Inhärenz auf sich selbst zu beziehen sei, einen anderen Weg ein:

atha samavāyāntaram syāt samavāyasya, tasyāpi samavāyāntarakalpanāyām anavasthā syāt. vyavasthāyām ādya eva vyavasthā. kim idaṁ śraddhānena pratipattavyam anāśritaḥ samavāya ity ahoṣvin nyāyo vāpy asti? na sandehaḥ, asty eva nyāyaḥ. pañcapadārthavṛttiśabdaviṣayatvāt

paramāṇuvad anāśritaḥ samavāya iti nyāyaḥ. ⁱanāśritaḥ samavāyoⁱ vyāpakatve satīhabuddhinimittatvād ātmavat. (NV 158,10-159,3)

ⁱ NV_{Th} 49,13, NV_§ 121,5 gegen om. NV

„Und für die Inhärenz gibt es kein Auftreten. Gäbe es eine weitere Inhärenz für die Inhärenz, ergäbe sich, wenn auch für diese (weitere Inhärenz) eine zusätzliche Inhärenz konzipiert würde, ein Nicht-Feststehen (d.h. ein Regressus ad infinitum). Im Falle des Feststehens (würde) das Feststehen gleich bei der ersten/anfänglichen (Inhärenz erfolgen). Muss man nun glauben, dass die Inhärenz nicht auf etwas basiert, oder gibt es (dafür vielleicht) auch ein [aus der Untersuchung des Gegenstandes mithilfe der Erkenntnismittel resultierendes] Argument [s. NV 38,7 ad NSū 1.1.1]? Zweifellos, natürlich gibt es ein Argument: Die Inhärenz basiert nicht auf etwas, weil sie Gegenstand des Wortes ‚Auftreten der fünf Kategorien‘ ist [d.h. weil sie selbst das Auftreten der fünf Kategorien ist, s. NVTṬ unten], wie ein Atom (nicht auf etwas basiert, weil es Gegenstand dieses Wortes ist [d.h. weil die fünf Kategorien bei ihm auftreten, s. NVTṬ]). So das Argument. (Oder auch/besser:) Die Inhärenz basiert nicht auf etwas, weil die (Inhärenz, wobei sie all-) umfassend ist, die Erkenntnis ‚hier‘ veranlasst, wie das Selbst, (das, wobei es allumfassend ist, eine solche Erkenntnis veranlasst).“

{2.4} Vācaspatimiśra kommentiert die beiden *nyāyas* folgendermaßen:

ayaṃ pañcapadārthavṛttiśabdo bahuvrīhiṇā paramāṇau vartate, śaṣṭhīsamāsenā ca samavāye. na ca kathaṇḍīcchadbhedamātram anumānāṅgam, mā bhūd gośabdasāmyena vāgādīnām api viśāṇitvam ity aparitoṣān nyāyāntaram āha – anāśritaḥ samavāya iti. ihabuddhinimittatvaṃ kāraṇatvam. sām्यogenānaikānto mā bhūd ity ata uktam vyāpakatve satīti. saty upalabdihikāraṇāntarasadbhāve sarvatropalabhyatā vyāpakatvam. tac cehapratyayakāraṇatvam ātmani ca samavāye cāvilakṣaṇam iti. (NVTṬ 158,29-159,16)

„Dieses Wort ‚Auftreten der fünf Kategorien‘ fungiert beim Atom als Possessivkompositum und bei der Inhärenz als [determinatives] Genetiv-Kompositum. Aber der (begründende) Teil einer Schlussfolgerung besteht nicht lediglich darin, dass irgendwie Identität eines beliebigen Wortes besteht. Es soll nicht sein, dass auch die Stimme etc. durch die Gleichheit des (homonymen) Wortes ‚go‘ (das einen Wiederkäuer wie auch die Stimme bezeichnet) Träger von Hörnern ist. Weil das unbefriedigend ist, nennt er mit ‚Die Inhärenz basiert nicht auf etwas‘ ein weiteres Argument. Die ‚Erkenntnis ‚hier‘ zu veranlassen‘ bedeutet, sie zu bewirken. Weil (dieser Grund) wegen des Kontakts nicht uneindeutig sein soll, wurde ‚wobei (sie all-)umfassend ist‘ gesagt. ‚(All-)Umfassend zu sein‘ bedeutet (in diesem Fall), überall erkennbar zu sein, wenn (neben dem erkennenden Ding selbst) eine weitere Ursache der Erkenntnis vorhanden ist. Und diese (Beschaffenheit), die Erkenntnis ‚hier‘ zu bewirken, hat sowohl im Hinblick auf das Selbst als auch im Hinblick auf die Inhärenz keine verschiedene Charakteristik.“

Zu Vācaspatis Erläuterung des ersten *nyāya* s. die Herausgeber des NV (p. 159, nn. 1f.) sowie SHASTRI 1964: 385, nn. 23f.; zur Erläuterung des zweiten *nyāya* s. NP 208,4ff.

{2.5} Diese Textstellen zu Uddyotakaras Position sind als Ausblick auf seine Diskussion der Inhärenz in NV 484,19-485,7 ad NSū 2.1.33 zu verstehen, in der Uddyotakara in einer

Erörterung der Grundlage des Erkenntnis ‚hier‘ die Begriffsfelder von Kontakt und Inhärenz voneinander abhebt. Da diese Auseinandersetzung aber nicht zum Verständnis der Diskussion in der Satyaśāsanaparīkṣā beiträgt, wird sie hier nicht berücksichtigt. Gleiches gilt auch für den an die oben wiedergegebene Textstelle anschließenden Abschnitt des Nyāyavārttika, in dem eine Widerlegung der Position erfolgt, dass die Inhärenz auf etwas basieren würde (NV 159,3-160,7: *yadi punar āśritaḥ samavāyaḥ syāt ...*). Unabhängig von den Ergebnissen einer genaueren Untersuchung von Uddyotakaras Inhärenzbegriff kann jedenfalls festgehalten werden, dass er sich dem unter SŚP II 32 thematisierten Grundsatz des PDhS, *ṣaṇṇām ... āśritatvaṃ cānyatra nityadravyebhyaḥ*, nicht anschließen kann, sei es, weil er sich als Naiyāyika nicht streng an Details der Lehren des Vaiśeṣika gebunden fühlt oder weil er sich einer stringenten Argumentation verpflichtet sieht und der Inhärenz daher die Beschaffenheit *āśritatva* absprechen muss, (was man wie folgt formulieren könnte: „*āśritatvaṃ anyatra nityadravyebhyaḥ samavāyāc ca*“).

{3} Weitere bisher identifizierte Vergleichsstellen zur Lehre, dass die Inhärenz nicht auf etwa basiert, sind von der Diskussion in SŚP/ĀPT dadurch zu unterscheiden, dass sie nicht in dem hohen Maße mit Begriffen der Dialektik operieren wie SŚP/ĀPT. Vgl. die knappen Stellungnahmen in NK 329,18f. [*samavāyanirūpaṇa*] (*na tāvad asambaddhasya sambandhakatvaṃ yuktam atiprasaṅgāt*), TBV 157,14 (*na cāsambandhasyāpi [°baddhasyāpi ?] tasya sambandharūpatvād aparapadārthasambandhakatvaṃ iti vācyam vihitottaratvāt*) und VTP 215,11f. (*asambaddhaś ced anayor ayaṃ samavāya iti vyapadeśān upapattir eva syād asambaddhatvāt sahyavindhyavad iti*). Siehe die ausführlicheren Diskussionen in YAṬ 26,6ff. ad YA 7; NyViVi 416,26-417,3 ad NyVi 1.106, SVṬ 171,25-172,6 ad SV 2.27; NKC 304,19-26 ad LT 7 und PKM 621,28-622,19 ad PMS 4.10.

^a*syād ākūtam: samavāyasya dharmiṇo ’pratipattau hetor āśrayāsiddhatvam. pratipattau dharmigrāhakapramāṇabādhitāḥ pakṣo hetuś ca kālātyayāpadiṣṭāḥ prasajyate. samavāyo hi yataḥ pramāṇāt pratipannasⁱ tata evāyutasiddhasambandhatvaṃ pratipannam ayutasiddhānām eva sambandhasya samavāyavyapadeśasiddher iti.*

SŚP II 34
(38,12-14)

^a ~ (Pv) ĀPT 131,1-11 ad ĀP 60ff. (bis SŚP II 36)

ⁱ *pramāṇāpratipannas* SŚP_{K,KH}

Man könnte meinen: „Wenn die Inhärenz als Beschaffenheitsträger nicht erkannt wird, ist der Grund im Hinblick auf die Basis unerwiesen. Wenn (sie als solcher) erkannt wird, ergibt sich unerwünschterweise die These [d.h. ‚Die Inhärenz ist keine Verbindung‘] als durch das den Beschaffenheitsträger erfassende Erkenntnismittel aufgehoben und der Grund [d.h. ‚weil sie in keiner Weise auf etwas basiert‘] als ein unter Überschreitung der Zeit vorgebrachter. Denn genau aufgrund des Erkenntnismittels, aufgrund von welchem die Inhärenz erkannt wird, wird (auch) erkannt, dass (sie) die Verbindung von nicht ge-

trennt vorkommenden (Dingen) ist, weil die Bezeichnung ‚Inhärenz‘ für eine Verbindung von eben nicht getrennt vorkommenden (Dingen) erwiesen ist.“

Hier steht der in SŚP II 33^b bzw. in ĀPT 130,8f. ad ĀP 60ff. angeführte *prayoga* zur Diskussion. Der verstärkte Einsatz von dialektisch-logischen Begriffen lässt es sinnvoll erscheinen, diese im jinistischen Kontext zu betrachten, wobei vorausschickend zu bemerken ist, dass die Berücksichtigung der Textstellen – hauptsächlich aus dem Bereich der Digambara-Literatur – nicht historisch oder der Systematik der Quellen entsprechend erfolgt, sondern nur so, wie es mir zum unmittelbaren Verständnis der Elemente des vorliegenden *prayoga* {1}, seiner vorweggenommenen und ausgeführten Widerlegung {2} und deren Entgegnung {3} notwendig erscheint.

Mit der Konzentration auf die jinistischen Quellen wurde intendiert, ein Verständnis der dialektisch-logischen Begriffe zu erarbeiten, das dem Vidyānandins möglichst nahe kommt, ohne dieses von vorneherein mit ihrem Verständnis in anderen Traditionen, insbesondere im Nyāya oder der logisch-erkenntnistheoretischen Tradition des Buddhismus, gleichzusetzen. Mit diesem methodischen Vorgehen soll aber nicht der Anspruch erhoben werden, dass für diese Begrifflichkeit generell ein spezifisches jinistisches Verständnis anzusetzen ist (oder gar der Eindruck entstehen, dass die Begrifflichkeit insgesamt eine spezifisch jinistische wäre).

{0} Das Untenstehende zusammenfassend kann gesagt werden, dass {1} der von Vidyānandin gegebene *prayoga* als eine hinsichtlich ihrer Beweiskraft auf die Komponenten These (*pakṣa*) und Begründung (*hetu*) reduzierbare Ausformulierung einer Schlussfolgerung (*anumāna*) verstanden wird, welcher eine aufgrund von Rasonieren (*tarka*) festgestellte feste Verbindung zwischen zu Beweisendem (*sādhya*) und Beweisendem (*sādhaka*, auch: *sādhana*) zugrunde liegt. Terminologische Bezeichnungen für diese feste Verbindung sind *avinābhāva*, „das nicht ohne (das jeweils andere) Vorkommen“, *anyathānupapatti*, „das auf andere Weise nicht Zutreffen“ und *vyāpti*, „Umfassung“. Diese feste Verbindung führt zu der Erkenntnis, dass die zu beweisende Beschaffenheit (*sādhya-dharma*) ihrem durch sie bestimmten Träger (*sādhya-dharmaviśiṣṭadharmin*) notwendig zukommt. {2} Der vorliegende *prayoga* wird in einem gegnerischen Einwand insofern in Frage gestellt, als es sich bei dem formulierten Grund um einen Scheingrund (*hetvābhāsa*) handeln könnte und zwar um einen unerwiesenen Grund (*asiddhahetu*), näherhin um einen in Hinblick auf seine Grundlage unerwiesenen Grund (*āśrayāsiddhahetu*), für den in der These ein nichtexistenter/nichtvorhandener (*asat-/avidyamānasattā*) Beschaffenheitsträger (*dharmin*) formuliert wird. Wenn das nicht der Fall sein sollte, könnte es sein, dass ein Fehler der These (*pakṣābhāsa*) vorliegt, insofern ein Erkenntnismittel die Zu-

weisung der zu beweisenden Beschaffenheit an ihren Träger als eine irrtümliche aufhebt (*pramāṇabādhitapakṣa*) und der Grund im Anschluss an eine solche These ein in Überschreitung der Zeit vorgebrachter (*kālātyayāpadiṣṭahetu*) ist und damit hinfällig wird. {3} In seiner Entgegnung konzentriert sich Vidyānandin auf den Vorwurf einer durch ein Erkenntnismittel widerlegten These und führt den Nachweis, dass die Anführung der zu beweisenden Beschaffenheit zulässig ist und zwar als eine aus der Annahme des Gegners resultierende unerwünschte Folge (*prasaṅgasādhana*). Abschließend schließt Vidyānandin drei weitere logische Fehler aus, nämlich einen uneindeutigen (*anaikāntika*) und einen widersprüchlichen (*viruddha*) Grund sowie einen Grund, der eine gültige Gegenthese hat (*satpratipakṣa*), da nicht gezeigt werden kann, dass die beweisende Beschaffenheit auch oder nur mit einer dem zu Beweisenden entgegengesetzten (*viparīta*) Beschaffenheit in einer festen Verbindung steht, bzw. für das Vorkommen der dem zu Beweisenden entgegengesetzten Beschaffenheit beim Beschaffenheitsträger keine gültige andere Schlussfolgerung gegeben werden kann.

{1.1} Bei einem *prayoga* handelt es sich um die sprachliche Ausformulierung eines per Schlussfolgerung (*anumāna*) erkannten Sachverhaltes, in der die Schlussfolgerung für eine andere Person (*parārthānumāna*) formuliert wird und damit in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung als eine beweisende Aussage (*sādhakavākya*) zum Einsatz kommen kann (s. etwa OBERHAMMER et al., I: 95-99 zum Lemma *avayavaḥ*). Aussagen dieser Art unterscheiden sich von anderen Formen des argumentativen Vorgehens durch die normierte Aufeinanderfolge der einzelnen Komponenten der Formulierung, sogenannter Beweisglieder (*avayava*, *aṅga*), wobei sich hier in der Satyaśāsanaparīkṣā gemäß den im bisherigen Diskussionsverlauf anzutreffenden Formulierungen zwei Typen festmachen lassen: ein dreigliedriges Schema (SSP II 26) mit den Komponenten These (*pakṣa*), Begründung (*hetu*) und Beispiel (*udāharaṇa*, *dṛṣṭānta*) und ein fünfgliedriges Schema (SSP II 29 [37,12f., und 37,15-17] und II 33), in dem zu den drei genannten Komponenten noch Anwendung (*upanaya*, *upasaṃhāra*) und Folgerung (*nigamana*) hinzutreten. Die beiden Schemata unterscheiden sich in der Formulierung des Beispiels, insofern nämlich im ersten das Beispiel nur sehr knapp genannt wird und im zweiten das Beispiel gemeinsam mit einer expliziten Verdeutlichung des Zusammenhangs von zu beweisender und beweisender Beschaffenheit ausgeführt wird. Siehe die Zusammenstellung dieser *prayogas* p. 245. Die normierte Ausformulierung einer Schlussfolgerung wird an zwei Stellen mit dem Begriff *anumāna* referenziert (SSP II 26 und II 29). Dieser Begriff wird etwa in Vidyānandins *Pramāṇaparīkṣā* und im *Parīkṣāmukhasūtra* des Māṇikyanandin folgendermaßen definiert:

sādhanāt sādhyavijñānam anumānam. (PP 70,34 = PMS 3.14)

„Eine Schlussfolgerung ist die Erkenntnis des zu Beweisenden infolge des Beweisenden.“

Dass dabei eine unterschiedliche Anzahl von Beweisgliedern zulässig ist, geht aus der Untersuchung des *anumāna* im PMS hervor, wo der Nachweis geführt wird, dass Beispiel, Anwendung und Folgerung keine unerlässlichen Komponenten der Argumentation sind (s. PMS 3.37-52 und 3.94-98), sondern nur in bestimmten Belehrungssituationen zum Einsatz kommen:

bālavvyutpattyarthaṃⁱ tatrayopagame śāstra evāsau na vāde, anupayogāt. (PMS 3.46)

ⁱ PMS_j gegen °*artha* PMS

„Wenn diese drei [Komponenten zur These und zur Begründung] hinzutreten, auf dass einfach denkende Menschen verstehen, [erfolgt] dies nur in einem Lehrwerk, aber nicht in der Debatte, weil die [drei zusätzlichen Komponenten dem zu Beweisenden] nicht dienlich sind.“*

* Siehe GHOSHAL 1940: 110-112; an Ghoshals Übersetzungen und Erläuterungen des PMS orientiere ich mich auch an den unten genannten Stellen des PMS.

Eine dem zweiten Beweisschema in der SSP entsprechende Ausformulierung von *udāharaṇa*, *upanaya* und *nigamana* findet sich in PMS 3.65.

Dem zu Beweisenden (*sādhya*) ist nur der in der Begründung formulierte logische Grund (*hetu*) dienlich (*upayogin*):

samarthanaṃ vā varaṃ heturūpam anumānāvayavo vāstu sādhye tadupayogāt. (PMS 3.45)

„[Gegen die Auffassung, dass auch Beispiel, Anwendung und Folgerung Komponenten der Beweisführung sind,] soll es besser vielmehr die Rechtfertigung in Form eines Grundes oder (alternativ dazu) als Komponente der Schlussfolgerung geben, weil (allein) dies dem zu Beweisenden dienlich ist.“

Die Übersetzung erfolgt in Anlehnung an PRM 35,3, *prathamo vāśabda evakārārthe. dvitīyas tu pakṣāntarasūcane*. Prabhācandra kommentiert:

samarthanaṃ hi nāma hetor asiddhatvādidoṣaṃ nirākṛtya svasādhyena 'vinābhāvasāadhanam. sādhyam prati hetor gamakatve ca tasyaivopayogo nānyasyeti. (PKM 376,16-18)

„Denn das, was da Rechtfertigung heißt, ist der Beweis, dass (der Grund) nicht ohne das zu Beweisende vorkommt, nachdem man einen Fehler des Grundes, wie (dessen) Unerwiesensein usw., widerlegt hat. Und wenn der Grund das zu Beweisende verstehen lässt, ist er allein dienlich, nichts anderes.“

In dieser Textstelle steht der Begriff *sādhana* im Sinne von „Beweis“ (= *siddhi*), jenem Vorgehen, das die Annahme einer festen Verbindung zwischen zu beweisender (*sādhya*) und beweisender (*sādhaka*) Beschaffenheit rechtfertigt. Neben dieser Verwendung des Begriffes *sādhana* steht er, insbesondere in der Verbindung *sādhyasādhana*-, auch für den Kern des Beweises, für „das, was beweist“ (= *sādhaka*), nämlich für den logischen Grund (*hetu*), und wird dementsprechend in diesen Kontexten mit „Beweisendes“ wiedergegeben.

Tafel 8: Ausformulierungen von Schlussfolgerungen in den untersuchten Abschnitten des Vaiśeṣika-Kapitels der Satyaśāsanaparīkṣā

Siehe die Erläuterung zu SŚP II 34 {1.1}, p. 243.

Schlussfolgerung (<i>anumāna</i>)	Zu Beweisendes (<i>sādhya</i>)	Beweisendes (<i>sādhaka</i> , auch: <i>sādhana</i>)	Beispiel (<i>udāharaṇa</i>)
SŚP II 26	<i>samavāyaḥ padārthāntareṇa sambadhyamāno na svataḥ sambadhyate</i>	<i>sambadhyamāna-tvāt</i>	<i>rūpādivat</i>

Ausformulierung (<i>prayoga</i>)	These (<i>pakṣa</i>)		Begründung (<i>hetu</i>)	Beispiel (<i>dṛṣṭāṇṭa</i>)	Anwendung (<i>upanaya</i> / <i>upasaṃhāra</i>)	Folgerung (<i>nigamana</i>)
	Beschaffenheits-träger (<i>dharmin</i>)	Zu beweisende Beschaffenheit (<i>dharma</i>)				
SŚP II 29 (37,12f.) (Pūrvapakṣa)	<i>samavāyaḥ</i>	<i>sambandhāntaram nāpekṣate</i>	<i>svataḥ sambandhatvāt</i>	<i>ye tu sambandhāntaram apekṣante na te svataḥ sambandhā yathā ghaṭādayaḥ</i>	<i>na cāyaṃ na svataḥ sambandhaḥ</i>	<i>tasmāt sambandhāntaram nāpekṣate</i>
SŚP II 29 (37,15-17)	<i>samavāyaḥ</i>	<i>padārthāntareṇa saṃśleṣe sambandhāntaram apekṣate</i>	<i>padārthāntarativāt</i>	<i>yad itthaṃ tad itthaṃ yathā saṃyogaḥ</i>	<i>tathā cāyam</i>	<i>tasmāt tathaiva</i>
			Explizierung:	<i>yat padārthāntaram tat padārthāntareṇa saṃśleṣe sambandhāntaram apekṣate yathā saṃyogaḥ.</i>	<i>padārthāntaram ca samavāyaḥ</i>	<i>tasmāt padārthāntareṇa saṃśleṣe sambandhāntaram apekṣate</i>
SŚP II 33 (38,8-10)	<i>samavāyaḥ</i>	<i>na sambandhaḥ</i>	<i>sarvathānāśritativāt</i>	<i>yo yaḥ sarvathānāśritaḥ sa na sambandho yathā digādiḥ</i>	<i>sarvathānāśritaś ca samavāyaḥ</i>	<i>tasmān na sambandhaḥ</i>

{1.2} Gemäß der Textstelle PKM 376,16-18 haben wir zum Verständnis des in Rede stehenden *prayoga* vornehmlich dessen Ausgangsthese („Die Inhärenz ist keine Verbindung“) und ihre Begründung („weil sie in keiner Weise auf etwas basiert“) zu betrachten. Welcher Begriff besteht nun im jinistischen Kontext von diesen beiden Komponenten einer Schlussfolgerung und der zwischen ihnen bestehenden Verbindung?

sāadhanāt sādhyavijñānam anumānam vidur budhāḥ | ... anyathānupapattye kalakṣaṇam tatra sādhanam | sādhyam śakyam abhipretam aprasiddham udāhrtam || (TAŚV 120f. ad TA 1.13)

„Die verständigen (Menschen) wissen die Schlussfolgerung als die Erkenntnis des zu Beweisenden aufgrund des Beweisenden ... Dabei hat das Beweisende im auf andere Weise nicht Zutreffen ein einziges Merkmal. Das zu Beweisende wird als Geeignetes, Gemeintes und nicht allgemein Bekanntes erklärt.“

{1.2.1.1} Im Kommentar zur Strophe bestimmt Vidyānandin den Begriff *sādhana* (im Sinne des logischen Grundes) folgendermaßen:

sādhyābhāvāsambhavanīyamalakṣaṇāt sādhanāt ... (TAŚVA 197,33 ad TAŚV 1.13.122)

„... aufgrund des Beweisenden, das durch die Notwendigkeit charakterisiert ist, dass Inexistenz für das zu Beweisende unmöglich ist.“

In der PP kommentiert Vidyānandin die Definition *sāadhanāt sādhyavijñānam anumānam* etwas anders:

tatra sādhanam sādhyāvinābhāvānyamāniścayaikalakṣaṇamⁱ lakṣaṇāntarasya sādhanābhāse 'pi bhāvāt svalakṣaṇasya sādhanasya sādhanānupapatteḥ pañcādīlakṣaṇavat. (PP 70,35f.)

ⁱ *sādhyāvinābhāvinīyama*° PP

„Dabei hat das Beweisende in der Feststellung der Notwendigkeit, dass (es) nicht ohne das zu Beweisende vorkommt, (nur) ein einziges Merkmal, weil – da das andere (vom Gegner vorgeschlagene) Merkmal auch für den Scheinbeweis gilt – das Eigencharakteristikum als Beweisendes nicht als Beweisendes zutrifft, wie bei den durch fünf etc. Merkmale (bestimmten Beweisen).“

Die Begründung dieser Definition richtet sich gegen eine anschließende, sehr ausführliche Widerlegung der buddhistischen Lehre vom dreiförmigen Grund, die vermutlich für diese jinistische Definition der Schlussfolgerung vorauszusetzen ist, da sie etwa auch Prabhācandra und Anantavīrya IV. in ihrer Kommentierung von Māṇikyanandins Definition des *sādhana* anbringen, welche lautet:

sādhyāvinābhāvitvena niścito hetuḥ. (PMS 3.15)

„Der Grund wird als nicht ohne das zu Beweisende vorkommend festgestellt.“

{1.2.1.2} Nach einer Differenzierung von zwei Arten des nicht ohne etwas anderes Vorkommens (*avinābhāva*) – nämlich das gemeinsame Vorkommen (*sahabhāva*) von Dingen, die gemeinsam auftreten (*sahacārin*), und solchen, die die Form von Umfassendem

und Umfasstem (*vyāpakavyāpya*) haben, und einem in Sukzession Vorkommen (*kramabhāva*), bei dem wiederum eine notwendige Verbindung von Früherem und Späterem (*pūrvottara*) von der Beziehung zwischen einer Ursache und einer Wirkung (*kāryakāraṇa*) zu unterscheiden ist – stellt Māṇikyanandin in PMS 3.19 fest, woher die Entscheidung über den *avinābhāva* rührt:

kuto 'sau proktaprakāro 'vinābhāvo nirṇīyata ity āha tarkāt tannirṇayaḥ, na punaḥ pratyakṣāder ity uktam tarkaprāmāṇyaprasādanaprastāve. (PKM 369,11-13 mit PMS 3.19)

„(Auf die Frage) ‚Aufgrund welcher (Umstände) wird dieses nicht ohne [anderes] Vorkommen, dessen Arten die genannten sind, festgestellt?‘ sagt (der Autor von PMS 3.19): ‚Die Feststellung des (nicht ohne anderes Vorkommens ergibt sich) aus dem Rasonieren‘, aber nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung etc. So ist es (nämlich) anlässlich des Aufweises der Maßgeblichkeit des Rasonierens mitgeteilt worden.“

{1.2.1.3} Das „Rasonieren“, der *tarka* wird von Jainas als eigenes Erkenntnismittel verstanden, weil gerade er durch die Erkenntnis, dass der Grund nicht ohne zu Beweisendes vorkommt, ein eigenständiges, durch kein anderes Erkenntnismittel herbeiführbares Resultat hervorruft (s. PP 70,26-33 und TAŚV 84-119 ad TA 1.13 sowie JTB 10,23ff.). Für *tarka* wird auch der Terminus *ūha* verwendet (vgl. etwa Pramāṇanayatattvāloka 3.7: ... *ūhāparanāmā tarkaḥ*; s. BALCEROWICZ 2001a: 184, n. 162, mit Bezug zu Tattvārthādhigamabhāṣya ad TA 1.15 und NSū 1.1.40) und Māṇikyanandin schildert, wie diese Erkenntnis näherhin vonstatten geht:

upalambhānupalambhanimittam vyāptijñānam ūhaḥ – idam asmin saty eva bhavati, asati na bhavaty eveti ca. yathāgnāv eva dhūmas tadabhāve na bhavaty eveti ca. (PMS 3.11-13)

„Überlegung besteht in einer durch Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung verursachten Erkenntnis der Umfassung. (Diese lautet): ‚Dieses gibt es nur, wenn es jenes gibt‘ und ‚wenn es (jenes) nicht gibt, gibt es (dieses) eben nicht.‘ Wie (zum Beispiel): ‚Nur bei Feuer gib es Rauch‘ und ‚wenn es fehlt, gibt es (diesen) eben nicht.‘“

Prabhācandra kommentiert:

upalambhānupalambhau sādhyasāadhanayor yathākṣayopaśamaṁ sakṛt punaḥ punar vā dr̥dhata-ram niścayāniścayau na bhūyodarśanādarśane. tenātīndriyasādhyasāadhanayor āgamānumāna- niścayāniścayahetukasambandhabodhasyāpi saṅgrahān nāvvyāptiḥ. (PKM 348,5-8)

„Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung bestehen je nach Vergehen und Zuruhekommen [der die Erkenntnis hindernden Tatfolgen] in einer einmal oder immer wieder (eintretenden) Feststellung bzw. Nichtfeststellung von zu Beweisendem und Beweisendem in einer sehr stabilen Weise, nicht in deren nochmaliger Beobachtung bzw. Nichtbeobachtung. Weil damit auch eine durch eine aus Schlussfolgerung und Überlieferung (resultierende) Feststellung bzw. Nichtfeststellung verursachte Erkenntnis der Verbindung von übersinnlichem zu Beweisendem und Beweisendem mit einbegriffen ist, ergibt sich nicht die Nichtumfassung (der im Sūtra gegebenen Definition).“

Die Übersetzung von *yathākṣayopāśamam* folgt Balcerowicz' Hinweis auf die jinistische Auffassung, dass sich korrektes Erkenntnis (*saṃyagjñāna*) schrittweise einstellt und davon abhängig ist, inwieweit die von Tatfolgen bestimmte Einströmung der Stoffe (*aṇu*) in die Seele (*jīva*), das Erkenntnissubjekt, unterbunden werden kann. Das Anfangsstadium dieses Prozesses besteht in einem zur Ruhe Kommen der die Erkenntnis hindernden Tatfolgen (*aupāśamikabhāva*), das Endstadium in ihrem Vergehen (*kṣayaabhāva*). Das Mittelstadium ist teils durch Vergehen, teils durch Zuruhekommen (*kṣayaupāśamikabhāva*) gekennzeichnet (s. BALCEROWICZ 2001a: 156, n. 57, und 191, n. 169; s. auch SCHUBRING 2000: 319f.). Entsprechend dieser Auffassung kann die vorliegende Textstelle dahingehend verstanden werden, dass Feststellung bzw. Nichtfeststellung von zu Beweisendem und Beweisendem entweder nur einmal erfolgt (nämlich dann, wenn die die Erkenntnis eines bestimmten Subjektes hindernden Tatfolgen im Hinblick auf einen bestimmten Erkenntnisgegenstand lediglich zur Ruhe gekommen sind, in der Folge aber wieder aufflackern), oder aber immer wieder (wenn die die Erkenntnis hindernden Tatfolgen geschwunden sind).

{1.2.1.4} Mit dem vorliegenden *prayoga* wird also der Anspruch erhoben, dass intellektuelle Reflexion, Rasonieren (*tarka*), Überlegung (*ūha*), zu dem Ergebnis führen muss, dass die Beschaffenheiten „keine Verbindung zu sein“ (*asambandhatva*) und „in keiner Weise auf etwas zu basieren“ (*sarvathānāśritatva*) in einer festen Verbindung stehen, in der eine ohne die andere nicht vorkommt (*avinābhāva*). Eine dieser Beschaffenheiten, „in keiner Weise auf etwas zu basieren“, wird in diesem *prayoga*, dieser Schlussfolgerung zugunsten anderer (*parārthānumāna*), als Begründung (*hetu*) genutzt. Zum besseren Verständnis des *prayoga* in SŚP/ĀPT wird im Folgenden versucht, den systematischen Ort dieser Begründung in der Typologie des Parīkṣāmukhasūtra näher zu bestimmen.

In diesem Werk werden die Begründungen in solche eingeteilt, die sich auf Wahrnehmung, und solche, die sich auf Nichtwahrnehmung stützen (*sa hetur dvedhopalabdhyānupalabdhibhedāt*, PMS 3.57; s. auch TAŚV 208 ad TA 1.13), wobei sowohl eine auf Wahrnehmung als auch eine auf Nichtwahrnehmung fußende Begründung sowohl für eine zu beweisende Beschaffenheit, die eine Bejahung involviert, herangezogen werden kann, als auch für eine solche, die eine Verneinung enthält (*upalabdhir vidhipratishedhāyor anupalabdhiś ca*, PMS 3.58; s. GHOSHAL 1940: 120f. zu einer schematischen Übersicht). Die Zuordnung der in Frage stehenden Begründung zum zweiten Kriterium ist eindeutig: In unserem *prayoga* involviert das zu Beweisende eine Verneinung („Die Inhärenz ist keine Verbindung“). Ob die Begründung aber auf einer Wahrnehmung oder einer Nichtwahrnehmung fußt, kommt nicht explizit zum Ausdruck: handelt es sich hier um die Wahrnehmung der Beschaffenheit „nicht auf etwas zu basieren“ (*anāśritatvopalabdhi*) oder die Nichtwahrnehmung der Beschaffenheit „auf etwas zu basieren“ (*āśritatva*).

tvānupalabdhi)? Mit anderen Worten: Ist die Inhärenz keine Verbindung, weil wahrgenommen wird, dass sie nicht auf etwas basiert, oder weil nicht wahrgenommen wird, dass sie auf etwas basiert? Diese Frage muss hier offen bleiben und kann nur weiter eingegrenzt werden:

Der erste Begründungstyp, der für eine nähere Bestimmung in Frage kommt, ist jener, in der eine Negation mit einer Wahrnehmung untermauert wird. Laut dem PMS wird dabei in der Begründung die Wahrnehmung einer Beschaffenheit formuliert, die im Widerspruch zu jener Beschaffenheit steht (*viruddha*), welche in der These negiert wird (*viruddhatadupalabdhīḥ pratiṣedhe ...*, PMS 3.71), wie z.B.:

nāsty atra śītasparśa auṣṇyāt. (PMS 3.72)

„Empfindung von Kälte gibt es hier nicht, weil es heiß ist.“

Die Beschaffenheiten Heißein (*auṣṇya*) und Kaltein (*śītatva*) stehen zueinander im Widerspruch, Wahrnehmung von Heißein begründet die Verneinung von Kaltein. Dieses Beispiel wird zur Veranschaulichung der ersten von insgesamt sechs Unterarten (*ṣaṭprakāra*) dieses Begründungstypes verwendet, nämlich der Wahrnehmung von etwas Umfasstem (*vyāpyopalabdhi*), die Prabhācandra folgendermaßen erklärt:

auṣṇyam hi vyāpyam agneḥ. sa ca viruddhaḥ śītasparśena pratiṣedhyena. (PKM 385,8f.)

„Denn Heißein wird von Feuer umfasst. Und dieses (d.h. das von Feuer umfasste Heißein) steht im Widerspruch zu der Empfindung von Kälte, die zu negieren ist.“

Gemäß dem PMS wird in den anderen Unterarten dieses Begründungstypes die in der These genannte Sache aufgrund der Wahrnehmung einer ihr widersprüchlichen Wirkung (*kārya*, PMS 3.73) und einer ihr widersprüchlichen Ursache (*kāraṇa*, 3.74) sowie einem ihr widersprüchlichen früheren (*pūrva*-), späteren (*uttara*-) oder gemeinsamen Auftreten (*sahacāra*, 3.75-77) negiert. Die Unterarten des zweiten Begründungstypes, der im *pratyogya* von SSP/ĀPT gemäß der Einteilung im PMS vorliegen könnte, also die Begründung der Verneinung einer Sache (oder eines Sachverhaltes) aufgrund einer Nichtwahrnehmung (*anupalabdhi*), gliedern sich nach demselben Einteilungsprinzipien; mit dem Unterschied, dass der Wahrnehmung von etwas Umfasstem (*vyāpyopalabdhi*) die Nichtwahrnehmung von etwas Umfassendem (*vyāpakānupalabdhi*) gegenübersteht und mit der Nichtwahrnehmung der eigenen Natur (*svabhāvānupalabdhi*) eine siebte Unterart hinzutritt (s. PMS 3.78). Dieser Begründungstyp stützt sich auf die Nichtwahrnehmung einer Beschaffenheit, die nicht im Widerspruch zu der in der These ausgedrückten, zu verneinenden Beschaffenheit steht (*aviruddha*), wie etwa im Beispiel für die Nichtwahrnehmung von etwas Umfassendem (*vyāpakānupalabdhi*):

nāsty atra śiṃṣapā vrkṣānupalabdheḥ. (PMS 3.80)

„Es gibt dort keinen indischen Rosenholzbaum (*dalbergia sissoo*), weil kein Baum wahrgenommen wird.“

„Baum zu sein“ (*vrkṣatva*) und „Rosenholzbaum zu sein“ (*śiṃśapātā*) stehen nicht in einem Widerspruch zueinander (*aviruddha*). Die Relation dieser beiden Beschaffenheiten ist weiter so zu bestimmen, dass die in der Begründung formulierte Beschaffenheit, die in der These formulierte umfasst (*vyāpaka*): Wenn an einem bestimmten Ort kein Baum wahrgenommen wird, ist ausgeschlossen, dass sich dort ein Rosenholzbaum befindet.

Vor dem Hintergrund dieser kurzen Charakterisierung der Begründungstypen gemäß dem PMS wird klar, dass ein wesentliches Motiv einer derartigen Einteilung in der Erfassung von unterschiedlichen Relationen besteht, die zwischen den in These und Begründung formulierten Beschaffenheiten gegeben sein können. Im Hinblick auf die Beschaffenheit, die in der These des in SŚP/ĀPT formulierten *prayogas* negiert wird, nämlich die Beschaffenheit „Verbindung zu sein“ (*sambandhatva*), ist daher zu fragen, ob die in der Begründung gegenüberstehende Beschaffenheit als die zu ihr im Widerspruch stehende (*viruddha*) Beschaffenheit „nicht auf etwas zu basieren“ (*anāśritatva*) zu identifizieren ist und damit ein *upalabdhihetu* vorauszusetzen ist, oder als die zu ihr nicht im Widerspruch stehende (*aviruddha*) Beschaffenheit „auf etwas zu basieren“ (*āśritatva*), womit ein *anupalabdhihetu* vorauszusetzen ist.

Eine weitere detaillierte Untersuchung dieser Frage, die eine Analyse der Einteilungen der Begründungen in anderen jainistischen Werken (s. BALCEROWICZ 2006) und den Vergleich mit Einteilungen der logisch-erkenntnistheoretischen Tradition des Buddhismus (s. zuletzt KELLNER 2007: 47-56) und des Nyāya (s. PREISENDANZ 1994: 528-40) zu beinhalten hätte, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass es sich bei der in der Begründung gemeinten Beschaffenheit um „auf etwas zu basieren“ (*āśritatva*) handelt und somit eine sich auf Nichtwahrnehmung stützende Begründung (*anupalabdhihetu*) gegeben ist, da es m.E. keinen Sinn macht, die Wahrnehmung einer negativen Beschaffenheit „nicht auf etwas zu basieren“ (*anāśritatva*) anzusetzen: Wie könnte „nicht auf etwas zu basieren“ wahrgenommen werden, ohne dass zuvor ein positiver Begriff aus der Wahrnehmung von „auf etwas zu basieren“ (*āśritatva*) gewonnen wurde; eine Beschaffenheit, die dann in einem Einzelfall nicht wahrgenommen und zur Grundlage einer entsprechenden Begründung werden kann.

Unter der Voraussetzung der Gültigkeit dieser Annahme kann die Beziehung der in der Begründung und in der These des fraglichen *prayoga* gemeinten Beschaffenheiten gemäß der Einteilung im PMS weiter eingegrenzt werden. Die Vor- und Nachzeitigkeit bzw. Synchronizität thematisierenden Begründungstypen sowie die sich auf Nichtwahrnehmung einer Wirkung stützende Begründung (*kāryānupalabdhihetu*) können ausgeschlossen werden: Für „Verbindung zu sein“ (*sambandhatva*) und „auf etwas zu basieren“ (*āśritatva*) kommen nur die mit den Begründungstypen Nichtwahrnehmung der eigenen Natur (*svabhāvānupalabdhi*), eines Umfassenden (*vyāpaka*) oder einer Ursache

(*kāraṇa*) angesprochenen Beziehungen in Frage. Die erste Relation würde die Annahme einer Identität zwischen den beiden Beschaffenheiten voraussetzen, wie Vidyānandins Beispiel für diesen Begründungstyp im TAŚV klar macht (*na me duḥkham viṣādānupalambhataḥ*, TAŚV 310 ad TA 1.13); eine Identität, die für „Verbindung zu sein“ und „auf etwas zu basieren“ nicht angesetzt werden kann, da gemäß dem Vaiśeṣika nicht alles, was auf etwas basiert, auch eine Verbindung ist, wie z.B. Eigenschaften auf Substanzen basieren, aber keine Verbindung sind. Eine Relation von Ursache (*kāraṇa*) und Wirkung könnte konstruiert werden, wenn man „Verbindung“ im Sinne des Vaiśeṣika als eine ontologisch fassbare Entität begreift, die, wie z.B. der Kontakt (*saṃyoga*), andere durch sie charakterisierte Entitäten nur unter der Voraussetzung miteinander verbindet, dass zwischen der Verbindung und dem jeweils durch sie Charakterisierten (*sambandhin*) die Beziehung einer Basis und dem auf ihr Beruhenden (*āśrayāśrayibhāva*) gegeben ist und eine Ausdrucksform dieser Beziehung, nämlich den Umstand, dass etwas auf einer Basis beruht (*āśritatva*), als Ursache von „Verbindung zu sein“ verstehen wollte. Gegenüber dieser zweifelhaften Bestimmung der Beziehung zwischen den in These und Begründung formulierten Beschaffenheiten des vorliegenden *prayoga* ist es aber wahrscheinlicher, hier die Beziehung von Umfassenden (*vyāpaka*) und Umfassten anzusetzen (zumal Vidyānandin den Begründungstyp der Nichtwahrnehmung der Ursache, *kāraṇānupalabdhi*, in diesem Zusammenhang nicht akzeptiert; vgl. *kāryakāraṇabhinnasya [hetor] anupalabdhir na budhyatām*, TAŚV 311 ad TA 1.13) und das obige, den Rosenholzbaum betreffenden Beispiel als ein Analogon des in SSP/ĀPT verwendeten *prayoga* zu verstehen.

Da in diesem Beispiel eine Existenzverneinung zum Ausdruck kommt, im vorliegenden *prayoga* aber eine Prädikatsverneinung (1); und im vorliegenden *prayoga* nicht von einer Nichtwahrnehmung die Rede ist (2) sind die beiden zu vergleichenden Sätze umzuformulieren, was – da *sarvathā* im *prayoga* in SSP/ĀPT nicht als eine einschränkende Bedingung (*upādhi*) sondern als Emphase der festen Verbindung zwischen zu beweisender und beweisender Beschaffenheit zu verstehen ist und ausgeklammert werden kann – folgendermaßen möglich ist.

Ausgangsformulierungen:

(a): *samavāyo na sambandho 'nāśritatvāt*.

(b): *nāsty atra śiṃśapā vṛkṣānupalabdheḥ*.

Umformulierung (b) zu einer Prädikatsverneinung (b') und einer Formulierung, die den Umstand der Nichtwahrnehmung nicht angibt (b''):

(b): *nāsty atra śiṃśapā vṛkṣānupalabdheḥ*.

(b'): *kṣetraṃ na śiṃśapāvat tatra vṛkṣānupalabdheḥ*.

(b''): *kṣetraṃ na śiṃśapāvad avṛkṣamattvāt*.

Umformulierung (a) zu einer existenzverneinenden Formulierung, die den Umstand der Nichtwahrnehmung angibt (a') und einer prädikatsverneinenden Formulierung, die die betroffenen Beschaffenheiten präzisiert (a'')

(a): *samavāyo na sambandho 'nāśritatvāt.*

(a'): *nāsti samavāye sambandhatvam āśritatvānupalabdheḥ. (~b')*

(a''): *samavāyo na sambandhatvamān anāśritatvamattvāt. (~b'')*

Der Sinn solcher Übungen besteht darin, die in den jeweiligen Formulierungen vorausgesetzte feste Verbindung zwischen der zu beweisenden und der beweisenden Beschaffenheit möglichst genau zu erfassen: Für den vorliegenden *prayoga* kann entsprechend den obigen Überlegungen angenommen werden, dass dieser deswegen eine gültige Schlussfolgerung zugunsten anderer darstellt, weil ein auf Wahrnehmungsinhalte gestütztes Rasonieren (*tarka*) zu dem Ergebnis führt, dass „das, was mit (der Beschaffenheit) ‚Verbindung zu sein‘ versehen ist, mit (der Beschaffenheit) ‚auf etwas zu basieren‘ versehen ist“ (*yad yat sambandhatvamat tat tad āśritatvamat*) und sich daran folgende Überlegung (*ūha*) anzuschließen hat: „das, was mit (der Beschaffenheit) ‚nicht auf etwas zu basieren‘ versehen ist, das ist nicht mit (der Beschaffenheit) ‚Verbindung zu sein‘ versehen.“ (*yad yad anāśritatvamat tat tad na sambandhatvamat*), d.h. vereinfachend „Was immer in keiner Weise auf etwas basiert, das ist keine Verbindung.“ (*yo yaḥ sarvathānāśritaḥ sa sa na sambandhaḥ*, SSP II 33).

{1.2.2} Die These (*pakṣa*) wird im PMS folgendermaßen bestimmt:

sādhyam dharmam kvacit tadviśiṣṭo vā dharmī – pakṣa iti yāvat. (PMS 3.25f.)

„Das zu Beweisende ist eine Beschaffenheit oder manchmal der durch dieses spezifizierte Beschaffenheitsträger, d.h. soviel wie die ‚These‘.“

Anantavīrya IV., Autor des Kommentars *Prameyaratnamālā* zum PMS, stellt klar, dass man, wenn von einem durch ein zu Beweisendes spezifizierten Beschaffenheitsträger die Rede ist, auch von einer These spricht:

asyaiva dharmiṇo nāmāntaram āha ‚pakṣa ity yāvat‘. (PRM 30,11)

„Eben für diesen (so spezifizierten) Beschaffenheitsträger nennt (der Autor in PMS 3.26) einen anderen Namen: ‚D.h. soviel wie die These‘.“

Prabhācandra verdeutlicht, welches der beiden in der zweigliedrigen These formulierten Elemente, nämlich Beschaffenheitsträger und Beschaffenheit, mit der beweisenden Beschaffenheit in einer festen Verbindung steht:

kvacid vyāptikāle sādhyam dharmo nityatvādis tenaiva hetor vyāptisambhāvāt. prayogakāle tu tena sādhyadharmena viśiṣṭo dharmī sādhyam abhidhīyate, pratiniyatasādhyadharmaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā hi dharmiṇaḥ sādhyatvam iṣṭatvāt. (PKM 371,2-5)

„Zu einem bestimmten (Zeitpunkt), (d.h.) zur Zeit (der Feststellung) der Umfassung, ist das zu Beweisende eine Beschaffenheit, wie z.B. ewig zu sein, weil nur durch diese die Umfassung des Grundes möglich ist. Zur Zeit der Ausformulierung aber wird ein durch die zu beweisende Beschaffenheit modifizierter Beschaffenheitsträger als ‚zu Beweisendes‘ bezeichnet, weil man doch einen Beschaffenheitsträger – als durch die Bestimmung einer jeweils festgelegten zu beweisenden Beschaffenheit bestimmt – zu beweisen wünscht.“

Gemäß der ausgeführten Unterscheidung können wir also das erste Element eines *prayoga* mit „These“ bezeichnen, und in der These des in Rede stehenden *prayoga* in SSP/ĀPT die zu beweisende Beschaffenheit (*sādhya-dharma*) „keine Verbindung sein“ und den durch die zu beweisende Beschaffenheit modifizierten Beschaffenheitsträger (*sādhya-dharmaviśiṣṭadharmin*) „Inhärenz“ unterscheiden.

{1.3} Diese begriffliche Unterscheidung erlaubt uns, noch einmal zu der Frage nach der Rolle der zusätzlichen Komponenten eines *prayoga* zurückzukehren:

sādhya-dharmādhārasandehāpanodāya gamyamānasyāpi pakṣasya vacanam. (PMS 3.34)

„Das Aussprechen der These, obwohl sie verstanden wird, dient der Beseitigung eines Zweifels hinsichtlich des Trägers der zu beweisenden Beschaffenheit.“

sādhya-dharmo 'stivādiḥ. tasyādhāra āśrayaḥ. yatrāsau sādhya-dharmo vartate, tatra sandehaḥ – kim asau sādhya-dharmo 'stivādiḥ sarvajñe vartate sukhādaḥ veti. tasyāpanodāya gamyamānasyāpi pakṣasya vacanam. (PKM 373,5-7)

„Eine zu beweisende Beschaffenheit ist bspw. ‚zu sein‘. (Es ist hier die Rede) von deren Träger, (d.h. ihrer) Basis. Darüber, wo diese beweisende Beschaffenheit auftritt, ist (man z.B. folgendermaßen im) Zweifel: ‚Tritt die zu beweisende Beschaffenheit ‚zu sein‘ bei einer alles wissenden (Person) auf oder bei Glück u.ä.?‘ Zur Beseitigung dieses (Zweifels) wird die These ausgesprochen, obwohl sie verstanden wird.“

Anantavīrya IV. verdeutlicht „verstanden werden“ (*gamyamānasya*) folgendermaßen:

tadarthaṃ gamyamānasyāpi sādhyasāadhanayor vyāpyavyāpakabhāvapradaśanānyathānupapattas tadādhārasya gamyamānasyāpi pakṣasya vacanaṃ prayogaḥ. (PRM 32,15-17)

„Zu diesem Zwecke (d.h. der Beseitigung des bezüglich der zu beweisenden Beschaffenheit auftretenden Zweifels) erfolgt das Aussprechen der These, obwohl sie verstanden wird, (d.h.) obwohl sie, weil das Aufzeigen der Beziehung von Umfasstem und Umfassendem des zu Beweisenden und des Beweisenden auf andere Weise nicht zutrifft, als deren Träger verstanden wird, (d.h.) erfolgt die Ausformulierung.“

Im Anschluss an dieses Sūtra setzt Māṇikyanandin die Funktion der These in Analogie zu derjenigen der Anwendung und gibt dadurch zu verstehen, dass die Anwendung bezweckt, das Vorkommen der beweisenden Beschaffenheit beim Träger der zu beweisenden Beschaffenheit explizit zu machen:

sādhya-dharminī sādhanadharmāvabodhanāya pakṣadharmopasaṃhāravat. (PMS 3.35)

{1.4} Vor diesem Hintergrund können wir also zusammenfassend für die in dem untersuchten Abschnitt der SŚP vorliegenden, einem fünffachen Schema folgenden Ausformulierungen sagen (s. deren Zusammenstellung p. 245), dass die in der These einem Beschaffenheitsträger („Inhärenz“) zugeschriebene Beschaffenheit diesem zukommt („ist keine Verbindung“), weil dem Beschaffenheitsträger eine andere Beschaffenheit zukommt, die [1.] per Räsonieren als eine mit der zu beweisenden Beschaffenheit fest verbundene Beschaffenheit festgestellt wurde, deren [2.] feste Verbindung mit der zu beweisenden Beschaffenheit in einer Schlussfolgerung zugunsten anderer formuliert und damit zur Grundlage der Erkenntnis wird, dass dem Beschaffenheitsträger auch die zu beweisende Beschaffenheit zukommt, und die [3.] in der Begründung als beweisende Beschaffenheit formuliert wird („weil sie in keiner Weise auf etwas basiert“). Im Beispiel wird unter Ausformulierung der festen Verbindung von zu beweisender und beweisender Beschaffenheit („eben das, was in keiner Weise auf etwas basiert, ist keine Verbindung“) auf gleichartige Fälle verwiesen („wie der Raum etc.“). Die Anwendung macht den in der Begründung impliziten Zusammenhang zwischen dem Träger der zu beweisenden Beschaffenheit („Inhärenz“) und der beweisenden Beschaffenheit („basiert in keiner Weise auf etwas“) explizit, und die Folgerung formuliert abschließend, dass der Träger („Inhärenz“) einer vormals zu beweisenden Beschaffenheit nunmehr als Träger einer bewiesenen Beschaffenheit zu gelten hat („ist keine Verbindung“).

{2.1} Die Vorwegnahme eines Einwandes gegen den *prayoga* in SŚP II 33 und der erste Teil des in der SŚP und der ĀPT gemeinsam überlieferten Einwandes operieren mit dem unerwiesenen Scheingrund (*asiddhahetu*; s. PREISENDANZ 1994: 172ff.).

{2.1.1} Māṇikyanandin definiert unter den vier von ihm anerkannten Scheingründen (*hetvābhāsa*), nämlich *asiddha*, *viruddha*, *anaikāntika* und *akiñcitkāra*, den *asiddha* folgendermaßen:

asatsattāniścayo 'siddhaḥ. (PMS 6.22)

„Dem unerwiesenen (Scheingrund) fehlt die Existenz oder die Feststellung.“

Vgl. Prabhācandras Erläuterung des Kompositums in PKM 632,17f.: *sattā ca niścayaś cāsantau sattāniścayau yasya sa tathoktaḥ*. – Für den ersten Typ des unerwiesenen Scheingrundes wird folgendes Beispiel gegeben:

avidyamānasattākāḥ ,pariṇāmī śabdaś cākṣuṣatvāt' iti svarūpeṇāsiddhatvāt. (PMS 6.23f.)

„Ein (unerwiesener Scheingrund), dem die Existenz fehlt, (liegt vor in der Schlussfolgerung) ‚Der Ton ist veränderlich, weil er Gegenstand des Gesichtssinns ist‘, insofern (Gegenstand des Gesichtssinns zu sein, für den Ton) seinem eigentlichen Wesen nach nicht erwiesen ist.“

cakṣurjñānagrāhyatvaṃ hi cākṣuṣatvam. tac ca śabde svarūpeṇāsattvād asiddham. (PKM 632,23f.)

„Denn Gegenstand des Gesichtssinns zu sein bedeutet mittels einer Erkenntnis mittels des Gesichtssinns erfasst zu werden. Und das ist für den Ton, weil [mittels einer Erkenntnis mittels des Gesichtssinns erfasst zu werden, für den mittels einer Erkenntnis mittels des Gehörsinns erfassten Ton] seinem eigentlichen Wesen nach nicht existiert, nicht erwiesen.“

Der zweite Typ wird zunächst folgendermaßen ausgeführt:

avidyamānaniścayo mugdhabuddhiṃ praty agnir atra dhūmād itiⁱ tasya bāṣpādibhāvena bhūta-saṅghāte sandehāt. (PMS 6.25f.)

ⁱ PMS_J gegen PMS om. *iti*

„Ein (unerwiesener Scheingrund), dem die Feststellung fehlt, (liegt) für einen einfältigen (Menschen in der Schlussfolgerung) ‚Dort ist Feuer wegen des Rauches‘ (vor), weil (dieser Mensch) im Hinblick auf die (von ihm wahrgenommene) Aggregation von Materie im Zweifel ist, ob dieser Rauch nicht (vielleicht) Wasserdunst etc. ist.“

Prabhācandra erklärt, dass in diesen Fällen die Fähigkeit zur Unterscheidung fehlt:

na khalu sādhyasāadhanayor avyutpannaprajñāḥ ,dhūmādir īdṛśo bāṣpādiś cedṛśaḥ‘ iti vivecayitum samarthāḥ. (PKM 634,20-22)

„Man hat sich klarzumachen, dass ein (Mensch), dessen Urteilskraft im Hinblick auf das zu Beweisende und das Beweisende nicht entwickelt ist, nicht dazu fähig ist, zu entscheiden: ‚Rauch u.ä. ist auf diese Weise beschaffen, Wasserdunst u.ä. aber auf jene Weise beschaffen.““

{2.1.2} Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung des *asiddhahetu* ist anzunehmen, dass sich Vidyānandin in seiner den Vorwurf eines unerwiesenen Grundes generell vorwegnehmenden Bemerkung in SSP II 33 auf einen Scheingrund vom Typ der fehlenden Existenz (*asat-/avidyamānasattā*) bezieht, nicht auf den Typ der fehlenden Feststellung (*asat-/avidyamānaniścaya*), da man ja nicht zweifelt, ob „in keiner Weise auf etwas zu basieren“ doch nicht das ist, als was es uns erscheint, wie das beim Zweifel, ob es sich um Rauch oder Wasserdunst handelt, der Fall ist. Ein Grund, dessen Existenz seiner Natur nach bei der Inhärenz nicht erwiesen ist, würde hier besser passen: Der Gegner würde damit behaupten, dass „in keiner Weise auf etwas zu basieren“ von seiner Natur her nicht bei der Inhärenz vorliegt, die ja irgendwie in den durch sie charakterisierten Dingen vorkommt. Dem setzt Vidyānandin entgegen, dass beide Möglichkeiten (ein tatsächliches und ein Vorkommen in metaphorischem Sinne) widerlegt wurden, sodass der Grund nicht seiner eigenen Natur nach nicht bei der Inhärenz vorliegt. Siehe zu diesen beiden Unterarten des unerwiesenen Scheingrundes *svarūpāsiddha* gegenüber *sandigdhasiddha* PREISENDANZ 1994: 181ff.

{2.1.2.1} Der Gegner bezieht sich in der ersten Stoßrichtung seines Einwandes mit dem „in Hinblick auf die Grundlage unerwiesenen“ Grund (*āśrayāsiddha*) auf einen unerwiesenen Scheingrund vom Typ der fehlenden Existenz (*asat-/avidyamānasattā*): In Prabhācandras Kommentierung dieses Typs werden acht weitere, von „anderen angenommene“

Arten genannt (*ye ca viśeṣyāsiddhādayo 'siddhaprakārāḥ parair iṣṭāḥ ...* PKM 632,27 ad PMS 6.24; GHOSHAL (1940: 170) hält diese „anderen“ für „Jain logicians“), die Prabhācandra aber alle der gemeinsamen Charakteristik wegen, dass auch bei ihnen in irgendeiner Form Existenz fehlt, hier subsumiert. Unter diesen zusätzlichen unerwiesenen Scheingründen wird auch der in SŚP II 33 ins Feld geführte *āśrayāsiddha* genannt und folgendes Beispiel gegeben: *yathā – asti pradhānaṃ viśvapariṇāmitvāt*. (PKM 633,9 = PMV 55,18 ad PM 2.1.19: „Es gibt die Urmaterie, weil (sie) durch den Wandel von allem charakterisiert ist.“) Mahendra Kumar Jain (JAIN 1941: 633, n. 1) erklärt, dass der Sinn dieser Äußerung ist, dass die Urmaterie nicht tatsächlich vorhanden ist (*paramārthataḥ pradhānaṃ nāstīti bhāvaḥ*), wobei in seiner Erklärung des in PKM 633,10f. gegebenen Beispiels für einen Grund mit zum Teil unerwiesener Grundlage (*āśrayaikadeśāsiddho yathā – nityāḥ paramāṇupradhānātmeśvarā akṛtakatvāt*) klar wird, dass aus jainistischer Sicht die ontologische Grundlage fehlt (*ayam āśrayas tatra pradhāneśvarau na sta eva*, JAIN 1941: 633, n. 2). Es ist also davon auszugehen, dass Gründe dieser Art Scheingründe sind, weil kein Beschaffenheitsträger (*dharmin*) für fest verbundene Beschaffenheiten – die zu beweisende („[vorhanden] zu sein“) und die beweisende („durch den Wandel von allem charakterisiert zu sein“) – auszumachen ist, wobei die Erkenntnis der Nichtexistenz des fälschlicherweise postulierten Beschaffenheitsträgers aus anderen Überlegungszusammenhängen, vielleicht aus dem Rasonieren (*tarka*), gewonnen werden muss. In SŚP/ĀPT wird der *āśrayāsiddhahetu* unter der Voraussetzung der Nichterkenntnis (*apratipatti*) der Inhärenz ins Spiel gebracht, d.h. es mag zwar die Konkomitanz von zu beweisender und beweisender Beschaffenheit geben, „keine Verbindung zu sein“ und „in keiner Weise auf etwas zu basieren“ mögen fest verbunden sein, sie können aber im zur Diskussion stehenden *prayoga* nicht verankert werden, wenn mit der Inhärenz ein unerkannter und damit inexisterter Beschaffenheitsträger formuliert wird, womit der *prayoga* inkorrekt wäre.

{2.1.2.2} Wenn wir diese gegen den *prayoga* vorgebrachte Position nicht als einen aus logischer Sicht konstruierten Einwand verstehen (was aus der neutral formulierten Einleitung *syād ākūtam* gefolgert werden könnte), sondern als eine vor dem Hintergrund des Weltbildes des Nyāya-Vaiśeṣika geäußerte Position, so wäre der Gegner nicht wirklich der Auffassung, dass die Inhärenz nicht erkannt werden würde, sondern setzt den *āśrayāsiddhahetu* als dialektisches, die Korrektheit des vorliegenden *prayoga* anfechtendes Mittel ein, um eine Aporie aufzuzeigen und die Diskussion in die von ihm gewünschte Richtung zu lenken, nämlich zur Feststellung, dass die Inhärenz sehr wohl erkannt werden könnte. Mit diesem Vorgehen bewegt sich der Gegner auf für ihn gefährlichem Terrain, da dem Vorwurf eines *āśrayāsiddhahetu* auf sehr einfache Weise zu begegnen wäre:

prasiddho dharmī. (PMS 3.27)

„Der Beschaffenheitsträger ist (allgemein) bekannt.“

Prabhācandra führt aus inwiefern:

tatprasiddhiś ca kvacid vikalpataḥ kvacit pratyakṣāditāḥ kvacic cobhayata iti pradarśanārtham ... (PKM 371,13f.)

„Und um aufzuzeigen, dass diese (allgemeine) Bekanntheit manchmal aufgrund von Konzeptualisierung, manchmal aufgrund einer Sinneswahrnehmung und den anderen (Erkenntnismitteln) und manchmal aufgrund von beidem (folgt) ...“

Mahendra Kumar Jain (JAIN 1941: 371, n. 4) expliziert das erste *kvacit* mit *anumāne*. In der Besprechung der Möglichkeit, dass ein Beschaffenheitsträger per Konzeptualisierung erwiesen ist, wird ausgeführt, wie eine inexistente Sache in einer Schlussfolgerung als Beschaffenheitsträger von Inexistenz auftreten kann:

vikalpasiddhe tasmin sattetare sādhye. asti sarvajñāḥ, nāsti kharaviṣāṇam. (PMS 3.28f.)

„Ist dieser (Beschaffenheitsträger) aufgrund von Konzeptualisierung erwiesen, sind Existenz und deren anderes (d.h. Nichtexistenz) das zu Beweisende. (Wie z.B.:) ‚Es gibt jemanden, der alles weiß‘ (oder) ‚Das Horn eines Esels gibt es nicht‘.“

Prabhācandra zeigt, dass in solchen Fällen die Existenz oder Nichtexistenz des Beschaffenheitsträgers vom beigebrachten Grund abzuhängen hat, da hier die Sinne nicht involviert sind:

vikalpena siddhe tasmin dharmiṇi sattetare sādhye hetusāmarthyataḥ. yathāsti sarvajñāḥ suniścītāsambhavadbādhakapramāṇatvāt, nāsti kharaviṣāṇam tadviparyayād iti. na khalu sarvajñakharaviṣāṇayoḥ sadasattāyām sādhyāyām vikalpād anyataḥ siddhir asti tatrendriyavyāpārābhāvāt. (PKM 371,18-22)

„Ist dieser Beschaffenheitsträger aufgrund von Konzeptualisierung erwiesen, sind Existenz und deren anderes das zu Beweisende infolge der Befähigung des (jeweiligen) Grundes, wie (bei der These) ‚Es gibt jemanden, der alles weiß‘, weil (für sie) die Tatsache, dass ein (sie) aufhebendes Erkenntnismittel unmöglich ist, sicher festgestellt worden ist (und bei der These) ‚Das Horn eines Esels gibt es nicht‘ wegen des Gegenteils davon [d.h. weil für sie diese Tatsache nicht sicher festgestellt worden ist]. Man hat sich klarzumachen, dass wenn die Existenz bzw. Nichtexistenz von jemandem, der alles weiß bzw. des Horns eines Esels zu beweisen ist, es einen Erweis (des Beschaffenheitsträgers) außer aufgrund von Konzeptualisierung nicht gibt, weil dort eine Tätigkeit der Sinne fehlt.“

In seiner Widerlegung des Einwandes zur Gültigkeit unseres *prayoga* verweist Vidyānandin nicht explizit auf die Möglichkeit, dass auch etwas bloß Vorgestelltes zur Diskussion stehen und als Beschaffenheitsträger platziert werden kann, sondern konzentriert sich auf den Fehler, der sich bei der Wahrnehmung des *samavāya* ergeben soll, dass nämlich

die These eben durch das Erkenntnismittel, das den Beschaffenheitsträger erst erfasst, aufgehoben ist, und führt den Nachweis, dass dem im *prayoga* genannten Beschaffenheitsträger wegen der als Beweis für seine Existenz angeführten gegnerischen Annahme vielmehr eine unerwünschte Beschaffenheit zukommt.

{2.2} Zuvor lässt sich Vidyānandin aber noch auf weitere mögliche Fehler des *prayoga* ein, näherhin auf die Frage, ob der *prayoga* infolge des die Inhärenz erst erfassenden Erkenntnismittels inkorrekt sein könnte, wobei der Gegner mit der „aufgehobenen These“ (*bādhita*) {2.2.1} und dem „in Überschreitung der Zeit vorgebrachten Grund“ (*kālātyayāpadiṣṭahetu*) {2.2.2} zwei weitere logisch-dialektische Begriffe einführt.

{2.2.1} Im PMS ist „aufgehoben“ (*bādhita*) in seiner Negation ein Element der Definition der zu beweisenden Beschaffenheit (*iṣṭam abādhitam asiddham sādhyam*, PMS 3.20), für das folgender Zweck genannt wird:

aniṣṭādhyakṣādibādhitayoḥ sādhyatvaṃ mā bhūd itiṣṭābādhitavacanam. (PMS 3.22)

„Die Nennung der (Definitionselemente) ‚erwünscht‘ und ‚unaufgehoben‘ erfolgt, insofern Unerwünschtes und von der sinnlichen Wahrnehmung etc. Aufgehobenes nicht etwas zu Beweisendes sein sollen.“

Vidyānandin verwendet im TAŚV mit *śakya* einen anderen Begriff (*sādhyam śakyam abhipretam aprasiddham udāhṛtam*, TAŚV 121cd ad TA 1.13), zielt aber auf dasselbe ab (TAŚV 334-37 ad TA 1.13):

śakyam sādhyatvaṃ sādhyam ity anena nirākṛtaḥ | pratyakṣādipramāṇena pakṣa ity etad āsthitam || tenānuṣṇo 'gnir ity eṣa pakṣaḥ pratyakṣabādhitaḥ | dhūmo nāgniḥ evāyam iti laṅgikabādhitaḥ || pretyāsukhaprado dharma ity āgamanirākṛtaḥ | nṛkapālaḥ śucīti syāl lokarūḍhiprabādhitaḥ || pakṣābhāsaḥ svavāgvādhyaḥ sadā maunavratīti yaḥ | sa sarvo 'pi prayoktavyo naiva tat tvaparīkṣakaiḥ ||

„Durch den (Definitionsteil) ‚Das zu Beweisende ist etwas, das bewiesen werden kann‘ wird anerkannt, dass eine These durch ein Erkenntnismittel wie die sinnliche Wahrnehmung zurückgewiesen werden (kann). Damit ist die These ‚Feuer ist nicht-heiß‘ durch die sinnliche Wahrnehmung aufgehoben. (Die These) ‚Dieser Rauch hier ist eben nicht aus Feuer entstanden‘ wird durch die Schlussfolgerung aufgehoben. ‚Wenn man gestorben ist, gibt (einem religiöser) Verdienst kein Glück‘ ist durch die Überlieferung zurückgewiesen. (Die These,) dass die menschliche Hirnschale rein ist, könnte durch die weltliche Konvention aufgehoben sein. Eine scheinbare These, welche durch die eigene Rede zu Fall gebracht wird, (wie. z.B.) ‚(Ich) folge stets dem Schweigegelübde‘ – diese ganzen (soeben genannten scheinbaren Thesen) sollen Menschen, die das wahre Wesen (der Dinge) untersuchen, sicher nicht formulieren.“

Siehe PMS 6.16-20, wo dieselben fünf Möglichkeiten, durch die eine These aufgehoben werden kann, unter Angabe von entsprechenden falschen Thesen aufgeführt werden. Die Beispiele sind bis auf die für *anumānabādhita* und *svavacanabādhita*, welche *aparīṇamī*

śabdaḥ („Der Ton ist unveränderlich“) und *mātā me vandhyā* („Meine Mutter ist unfruchtbar“) lauten, identisch. Auch Prabhācandra und Anantavīrya IV. nennen in ihren Kommentaren zu PMS 3.22 dieselben fünf Typen, s. PKM 370,5-8 und PRM 29,23.

{2.2.2} Der *kālātyayāpadiṣṭa* oder *kālātīta* bezeichnete Scheingrund wird im Nyāya als Scheingrund verstanden, dessen Gegenstand durch die Erkenntnismittel aufgehoben ist (s. ausführlich PREISENDANZ 1994: 319-329). Dieses Verständnis ist auch im vorliegenden Kontext anzusetzen. GHOSHAL (1940: 167, n. 4) zieht anlässlich der Erklärung der Scheingründe in PMS 6.21 eine Stelle aus Hemacandras *Pramāṇamīmāṃsā* heran, in der der *kālātīta* ähnlich erklärt, aber nicht unter die Scheingründe (*hetvābhāsa*), sondern unter die Fehler des These (*pakṣadoṣa*) subsumiert wird:

tatra kālātītasya pakṣadoṣeṣv antarbhāvaḥ. ,pratyakṣāgamabādhitadharminirdeśānantaraprayuktaḥⁱ kālātyayāpadiṣṭaḥⁱ iti hi tasya lakṣaṇam iti, yathā: ^aanusnaḥⁱⁱ tejovayavī kṛtakatvād ghaṭavadⁱⁱⁱ a iti. (PMV 54,8-10 ad PM 2.1.16)

^a ~ NM II 634,10

ⁱ so gemäß Variante *de* gegen das edierte *°karma°* ⁱⁱ *uṣṇo na NM* ⁱⁱⁱ *°tādivat NM*

„Dabei ist (ein Grund,) der die Zeit (für seine Vorbringung) überschritten hat, (als Scheingrund) in den Fehlern der These enthalten, insofern seine Charakteristik (lautet): ‚Ein unter der Überschreitung der Zeit vorgebrachter (Scheingrund) ist (ein Grund, der) unmittelbar nach der Bezeichnung eines durch sinnliche Wahrnehmung oder Überlieferung aufgehobenen Beschaffenheitsträgers* formuliert worden (ist).‘ Wie (z.B.): ‚Ein in Feuer bestehendes Ganzes ist nicht heiß, weil es bewirkt ist, wie ein Topf.‘“

* Die Variante ist zu bevorzugen, weil es hier um den *dharmin* als etwas durch eine bestimmte Beschaffenheit qualifiziertes geht.

In dieser Darstellung würde also das Vorliegen eines unter der Überschreitung der Zeit vorgebrachten Grundes bedeuten, dass der Grund nach der Formulierung einer bereits durch andere Erkenntnismittel aufgehobenen These angeführt wurde und daher hinfällig ist, dass also dem im vorliegenden *prayoga* formulierten Grund, „weil die Inhärenz in keiner Weise auf etwas basiert“, in dialektischer Hinsicht keine weitere Beachtung geschenkt werden muss, weil die vorangehende These von einem Erkenntnismittel aufgehoben worden ist.

{2.2.3} Die Aufhebung der These durch ein Erkenntnismittel begründet der Gegner mit dem Verweis auf das Erkenntnismittel, das die Inhärenz als die Verbindung von nicht getrennt vorkommenden Dingen erst erkennen lässt. Der Gegner sagt nicht, welches Erkenntnismittel diese Erkenntnis herbeiführt, vermutlich um hier eine Diskussion über die Frage zu vermeiden, ob die Inhärenz per Schlussfolgerung oder per sinnlicher Wahrnehmung erkannt wird, eine Frage, in der Vaiśeṣikas und Naiyāyikas auseinandergehen (s. Erläuterung {2.2} zu SSP II 21). Ob nun aber Schlussfolgerung oder sinnliche Wahrnehmung

mung eine Verbindung von nicht getrennt vorhandenen Dingen etablieren, die unter dem Namen Inhärenz bekannt ist – für den in Rede stehenden *prayoga* folgt jedenfalls, so der Gegner, dass seine These („Die Inhärenz ist keine Verbindung“) durch das zur Erkenntnis der Inhärenz eingesetzte Erkenntnismittel aufgehoben ist.

{3} Vidyānandins Entgegnung auf den Einwand lässt sich dreifach gliedern: In die Entgegnung auf den Vorwurf einer durch ein Erkenntnismittel widerlegten These {3.1}, den Nachweis, dass die Anführung der zu beweisenden Beschaffenheit zulässig ist, und zwar als eine aus der Annahme des Gegners resultierende unerwünschte Folge {3.2} und den Ausschluss von drei weiteren möglichen Fehlern des Grundes {3.3}.

{3.1} Den Vorwurf, dass der *prayoga* eine durch das den Beschaffenheitsträger erfassende Erkenntnismittel widerlegte These hätte und daher in der Begründung einen in Überschreitung der Zeit vorgebrachten Grund formulieren würde, tut Vidyānandin zunächst mit dem Argument ab, dass dieses Erkenntnismittel die Inhärenz sehr wohl als auf etwas basierendes etabliert, womit der gegnerischen Ausgangsthese – dass nämlich die Inhärenz nicht auf etwas basiert (*anāśritaḥ samavāyaḥ*) – zukommen würde, dass sie selbst durch das genannte Erkenntnismittel widerlegt wäre. Der *prayoga* kommt unter Voraussetzung der unabhängig davon aufgegriffenen gegnerischen Annahme zustande und zeigt, dass diese eine für den Gegner unerwünschte Folge zeitigt:

{3.2.1} Ein Beweistyp, der die unerwünschte Folge einer gegnerischen Annahme aufweist, wird im TAŚV, Strophen 368-371 ad TA 1.13, besprochen, wo einem selbständigen (*svatantra*) Beweis ein solcher durch eine unerwünschte Folge (*prasaṅgasādhana*) gegenübergestellt und folgendes Fazit angegeben wird (TAŚV 370f. ad TA 1.13):

iti dharmīṇy asiddhe 'pi sādhanam matam eva | vyāpyavyāpakabhāve hi siddhe sādhanasādhya-yoḥ || prasaṅgasādhanam proktaṁ tatpradarśanamātrakam |

„So wird, auch wenn der Beschaffenheitsträger nicht erwiesen ist, (etwas) trotzdem als Beweis angesehen. Denn wenn (zuvor kein Beschaffenheitsträger, jedoch die Tatsache) erwiesen ist, dass Beweisendes und zu Beweisendes die Beziehung von Umfassten und Umfassenden haben, spricht man vom Beweis durch eine unerwünschte Folge, der lediglich diese (Beziehung) aufweist.“

{3.2.2} In Prameyakamalamārtaṇḍa und Nyāyakumudacandra ist im Zusammenhang mit der Erörterung des Auftretens des Ganzen in den Teilen eine Diskussion überliefert, die in der Untersuchung eines bestimmten Argumentes ebenfalls einem selbständigen Beweis den Beweis durch eine unerwünschte Folge gegenüberstellt (PKM 543,25-544,23 ad PMS 4.10 ~ NKC 224,1-14 ad LT 7) und die, wie Mahendra Kumar Jain zeigt (JAIN 1938-41: 224, nn. 1 und 3), auf Vyomavatī 45,30-46,3 zurückgeht, wo Vyomaśiva auf eine Argumentation gegen den *samavāya* reagiert, in der darzulegen versucht wird,

dass die Inhärenz als ein die Differenz von ontologisch geschiedenen Entitäten überbrückendes Prinzip nicht möglich ist, da etwa das Ganze in den Teilen weder teilweise (*ekadeśena*) noch als Ganzes (*sarvātmanā*) auftreten könnte (s. NKC 223,22-27; Padmarajiah (1986: 217f.) schreibt diese Position Dharmakīrti zu). Die Untersuchung dieser Argumentation in der Vyomavatī unter Klärung ihrer Voraussetzungen wäre nicht nur zur Vervollständigung des Bildes der Argumente gegen den *samavāya* von außerordentlichem Interesse, sondern auch für die Geschichte des vorliegenden *prayoga* (insofern Vyomavatī 45,30-46,3 für den Einwand und dessen Widerlegung in SŚP II 34f. bzw. in ĀPT 131,1-11 als Modell mit umgekehrten Vorzeichen gedient haben könnte); eine solche Untersuchung würde aber hier zu weit führen. Siehe auch einen weiteren *prayoga* in TBV 658,2ff. ad STP 3.49, der sich ebenfalls an Vyomavatī 45,30-46,3 zu orientieren scheint. Vgl. den vorliegenden *prayoga* in SŚP II 33^b auch mit *nānā samavāyo nāśritatvāt paramāṇuvāt* (YAT 26,13f.). In der Besprechung dieses *prayoga* werden ebenfalls ein *kālātyayāpadiṣṭa* und ein *āśrayāsiddha* sowie der Terminus *aviṣvaghbhāva* vorgebracht.

{3.2.3} Zurück zur Relevanz des PKM und des NKC für das Verständnis des *prasaṅga-sādhana*, wo dieser Begriff im Zusammenhang der angedeuteten Diskussion im Rahmen eines Pūrvapakṣa folgendermaßen präzisiert wird:

atha prasaṅgasāadhanam parasyeṣṭyāniṣṭāpādanāt ... (PKM 544,8f. = NKC 224,11)

„Wenn es sich um einen Beweis durch eine unerwünschte Folge handelt wegen des Herbeileitens von Unerwünschtem vermittels (d.h. aus) einer Annahme des Gegners, ...“

In seiner Zurückweisung des Gegners, der den spezifischen Beweis des Jainas weder als eigenständigen Beweis noch als *prasaṅga*-Beweis anerkennen will, erläutert Prabhācandra die im TAŚV nur angedeutete Funktion eines *prasaṅgasādhana*, und zwar mit denselben Worten, mit denen diese Art des Beweises auch in SŚP/ĀPT näher beschrieben wird:

... ity apy aparīkṣitābhīdhanam yataḥ prasaṅgasāadhanam evedam. tac ca sādhyasāadhanayor vyāpyavyāpakabhāvasiddhau vyāpyābhyupagamo vyāpakābhyupagamanāntariyakah: vyāpakābhāvo vā vyāpyābhāvāvinābhāvīty etatpradarśanaphalam. (PKM 544,14-17)

„... Auch (das) sagst (du,) ohne (es) geprüft zu haben, weil dieser (von dir zu widerlegen gesuchte Beweis) eben ein Beweis durch eine unerwünschte Folge ist. Und dieser hat als Resultat das Aufweisen (des Folgenden): Wenn erwiesen ist, dass zu Beweisendes und Beweisendes die Beziehung von Umfasstem und Umfassendem haben, kommt die Annahme des Umfassten ohne die Annahme des Umfassenden nicht vor,* bzw. ist das Fehlen des Umfassenden nicht ohne Fehlen des Umfassten vorhanden.“

* Zu *nāntariyaka* vgl. die Erklärung in AP, *nāntariyakatvam* = *tadabhāve tadabhāvarūpatā vyāptih*.

{3.2.4} Wenden wir diese Erläuterung auf den vorliegenden *prayoga* an, so ergibt sich folgendes Bild:

sādhana – *vyāpya* – nicht auf etwas Basieren – O – keine Verbindung Sein – *vyāpaka* – *sādhya*

Für Vidyānandin steht außer Streit, dass „nicht auf etwas zu basieren“ von „keine Verbindung zu sein“ umfasst wird (*vyāpta*), dass also das Verhältnis dieser beiden Beschaffenheiten als Umfasstes (*vyāpya*) und Umfassendes (*vyāpaka*), also als eine Umfassung (*vyāpti*) erwiesen ist; „im Falle des Raums etc. ist sie nicht unerwiesen“, wie er sagt. Wenn nun eines angenommen wird, muss implizit auch das andere angenommen werden: Die Annahme des Umfassten (*vyāpyābhyupagama*) kommt ohne die Annahme des Umfassenden (*vyāpakābhyupagama*) nicht vor (*nāntarīyaka*), die Annahme der Beschaffenheit „nicht auf etwas zu basieren“, zieht also die Annahme der Beschaffenheit „keine Verbindung zu sein“, nach sich. Der in Rede stehende *prayoga* setzt also die in der Ausgangsthese des Gegners (*anāśritaḥ samavāyaḥ*) angenommene Beschaffenheit, nämlich „nicht auf etwas zu basieren“, als beweisende Beschaffenheit (*sādhana*) ein, die das sie Umfassende, also die zu beweisende Beschaffenheit (*sādhya*) „keine Verbindung zu sein“, als eine für den Gegner (*para*) unerwünschte Folge (*prasaṅga*) aufweist (*pradarśana*, s. TAŚV 371a ad TA 1.13 und PKM 544,17 oben).

{3.3} Die Rechtfertigung des *prayoga* abschließend geht Vidyānandin noch kurz auf drei weitere Arten von Scheingründen ein. Eine präzise Definition der ersten beiden Arten, des widersprüchlichen und uneindeutigen Grundes erfolgt im Rahmen der im Nyāyāvatāra anerkannten drei Scheingründe (NA 23):

asiddhas tv apratīto yo yo 'nyathaivopapadyate | viruddho yo 'nyathāpy atra yukto 'naikāntikaḥ sa tu ||

„Ein unerwiesener (Grund) aber ist der, welcher nicht erkannt wird; derjenige, welcher nur auf andere Weise zutrifft, ist ein widersprüchlicher Grund; welcher in diesem (Fall) passende (Grund) hingegen auch auf andere Weise (vorkommt), ist ein uneindeutiger (Grund).“

{3.3.1} Ausführlicher als der Autor des Nyāyāvatāra behandelt etwa Māṇikyanandin den widersprüchlichen Grund (*viruddhahetu*):

viparītaṅścitāvinābhāvo viruddhaḥ ,apariṇāmī śabdaḥ kṛtakatvāt‘. (PMS 6.29)

„Ein widersprüchlicher (Grund) ist (ein Grund), für den die Tatsache, dass er ohne etwas nicht vorkommt (d.h. seine feste Verbindung mit einer beweisenden Beschaffenheit) entgegengesetzt festgestellt worden ist (d.h. für den festgestellt worden ist, dass das, ohne welches er nicht vorkommt, der behaupteten zu beweisenden Beschaffenheit entgegengesetzt ist), (wie in der Schlussfolgerung) ‚Der Ton ist unveränderlich, weil er bewirkt ist.‘“

kṛtakatvaṃ hy apariṇāmavirodhinā pariṇāmena vyāptam. (PRM 67,22)

„Denn bewirkt zu sein ist von der im Gegensatz zur Nichtveränderung stehenden Veränderung umfasst.“

sādhyasvarūpād viparītena pratyānīkena niścito 'vinābhāvo yasyāsau viruddhaḥ. yathāpariṇāmi śabdaḥ kṛtakatvād iti. kṛtakatvaṃ hi pūrvottarākāraparihārāvāptisthitilakṣaṇapariṇāmeṇaivāvinābhūtam. (PKM 635,24-636,1)

„Der (Grund), für den die Tatsache, dass er ohne etwas nicht vorkommt, dem eigentlichen Wesen des zu Beweisenden entgegengesetzt, d.h. (dazu) gegensätzlich, festgestellt worden ist, ist ein widersprüchlicher. So wie (in der Schlussfolgerung): ‚Der Ton ist unveränderlich, weil er bewirkt ist.‘ Denn bewirkt zu sein kommt nicht ohne eben eine Veränderung vor, die durch Aufgeben, Erlangen und Verharren von früheren bzw. späteren Erscheinungsformen charakterisiert ist.“

Prabhācandra argumentiert in PKM 636,3-637,14, dass acht Typen des widersprüchlichen Grundes (in JAIN 1941: 636, n. 1, den „Naiyāyaikas und anderen“ zugeschrieben) in der Definition des PMS enthalten sind. Der in unserem *prayoga* als Begründung formulierte Grund, „weil die Inhärenz in keiner Weise auf etwas basiert“, wäre so gesehen ein widersprüchlicher, wenn gezeigt werden könnte, dass die beweisende Beschaffenheit „in keiner Weise auf etwas zu basieren“ die Beschaffenheit „Verbindung zu sein“ impliziert, die der in der These als zu Beweisendes postulierten Beschaffenheit „keine Verbindung zu sein“ entgegengesetzt ist.

{3.3.2} Vidyānandin hält die Feststellung einer solchen festen Verbindung für ausgeschlossen, da er mit dem Ausschluss eines uneindeutigen Grundes (*anaikāntikahetu*) der Auffassung ist, dass nicht einmal in einem einzigen Fall gezeigt werden könnte, dass etwas, das nicht auf etwas basiert, eine Verbindung ist. Māṇikyanandin bestimmt den uneindeutigen Grund folgendermaßen:

vipakṣe 'py aviruddhāvṛttir anaikāntikaḥ. niścitāvṛttir yathānityaḥ śabdaḥ prameyatvād ghaṭa-vad ity ākāṣe nitye 'py asya sambhavād iti. śāṅkitāvṛttis tu nāsti sarvajña vaktṛtvād iti sarvajña-tena vaktṛtvāvirodhāt. (PMS_J 6.30-34)

„Ein uneindeutiger (Grund) ist (ein Grund), der, ohne zur zu beweisenden Beschaffenheit im Widerspruch zu stehen, auch bei einem ungleichartigen (Ding) auftritt. (Eine Art) hat ein (dort) festgestelltes Auftreten [1], wie (in der Schlussfolgerung) ‚Der Ton ist nicht ewig, weil er erkennbar ist, wie ein Topf‘, weil die (als Begründung formulierte Beschaffenheit ‚erkennbar zu sein‘) beim Äther, obwohl dieser ewig ist, vorkommt. (Es gibt) aber (auch) eine Art, deren Auftreten (dort) zweifelhaft ist [2], wie (in der Schlussfolgerung) ‚Jemanden, der alles weiß, gibt es nicht, weil er ein Sprecher ist‘, weil ‚Sprecher zu sein‘ nicht mit ‚alles zu wissen‘ im Widerspruch steht.“

Prabhācandra ordnet dem uneindeutigen Grund mit der Benennung als *savyabhicāra* (PKM 637,18) die im Nyāya für diesen Scheingrund übliche Bezeichnung zu (s. PREISENDANZ 1994: 353ff.) und bespricht in PKM 638,3-639,7 acht verschiedene Typen. Der in Rede stehende *prayoga* enthält mit „in keiner Weise auf etwas zu basieren“ als Grund eine Beschaffenheit, die untrennbar mit der in der These (*pakṣa*) formulierten Beschaffenheit „keine Verbindung zu sein“ verbunden sein soll, was mit einem gleichartigen

Ding (*sapakṣa*) illustriert wird, nämlich dem Raum, mit dem ein Beschaffenheitsträger gegeben ist, für den zutrifft, dass er in keiner Weise auf etwas basiert und keine Verbindung ist. Dieser Grund wäre nun ein uneindeutiger, wenn gezeigt werden könnte, dass er auch bei einem ungleichartigen Ding (*vipakṣa*) auftritt, dem also die Beschaffenheit „Verbindung zu sein“ eignet. Ein solcher Fall ist laut Vidyānandin nicht bekannt (*aprasiddhi*).

{3.3.3.1} Vidyānandin geht auf den Begriff *satpratipakṣatva* in seinem Kommentar zu TAŚV 190 ad TA 1.13 ein, wo er den Nachweis führt, dass es sich bei den Tatsachen, keinen von einem Erkenntnismittel aufgehobenen Gegenstand zu haben (*abādhitaviṣayatva*) bzw. keine gültige Gegenthese zu haben (*asatpratipakṣatva*), nicht um zwei weitere Merkmale (*rūpāntara*) des logischen Grundes handelt, die zusätzlich zu der Tatsache, dass er nicht auf andere Weise zutrifft (*anyathānupapannatva*), bedacht werden müssten, da der Ausschluss eines aufgehobenen Gegenstandes bzw. einer gültigen Gegenthese bereits in die Feststellung des nicht auf andere Weise Zutreffens einfließt. In diesem Zusammenhang wird der Begriff *satpratipakṣatva* folgendermaßen bestimmt:

tato nāmamātraṃ bhidyate hetor anyathānupapannatvam abādhitaviṣayatvam asatpratipakṣatvam iti, nārthaḥ. etena yad uktaṃ hetor abādhitaviṣayatvābhāve 'nuṣṇo 'gnir dravyatvāt, nityo ghaṭaḥ sattvāt, pretyāsukhaprado dharmāḥ puruṣaguṇaviśeṣatvād ityevamādeḥ pratyakṣānumānābhyām abādhitaviṣayasyāpy agamakatvaprasaktir asatpratipakṣatvābhāve ca satpratipakṣasya sarvagataṃ sāmānyam sarvatra satpratyayahetutvād ityevamāder gamakatvāpattir iti tat pratyākhyātam. (TAŚVA 204,28-32 ad TAŚV 1.13.190)

„Deswegen unterscheidet sich nur die Bezeichnung, (wenn man davon spricht,) dass der Grund auf andere Weise nicht zutrifft, nicht mit einem aufgehobenen Gegenstand versehen ist (und) ohne gültige Gegenthese ist, nicht (jedoch) die Sache. Damit ist dem entgegnet (, was wie folgt gesagt wird): ‚Wenn dem Grund nicht zukommt, keinen aufgehobenen Gegenstand zu haben, folgt aus ‚Feuer ist nicht heiß, weil es eine Substanz ist‘, ‚Ein Topf ist ewig, weil er existiert‘, ‚Verdienst verleiht, wenn man gestorben ist, kein Glück, weil es eine besondere Eigenschaft des Selbstes ist‘ und derartigen (Schlussfolgerungen, deren Gegenstand durch ein Erkenntnismittel aufgehoben ist) unerwünschterweise, dass auch (ein Grund), dessen Gegenstand nicht durch Sinneswahrnehmung und Schlussfolgerung aufgehoben ist, nicht (das Erwünschte) verstehen lassen würde; und wenn (dem Grund) nicht zukommt, keine gültige Gegenthese zu haben, tritt ein, dass (auch ein Grund,) der eine gültige Gegenthese hat, wie z.B. (in der Schlussfolgerung) ‚Die Gemeinsamkeit ist allgegenwärtig, weil sie überall Ursache der Erkenntnis ‚seiend‘ ist‘ (das Erwünschte) verstehen lassen würde.“

{3.3.3.2} Der Terminus *satpratipakṣa* wird im Zusammenhang mit dem in den Nyāyasūtras *prakaraṇasama* genannten Scheingrund verwendet. Dieser „dem Problem gleichkommende Grund“ liegt vor, wenn eine Beschaffenheit als Grund formuliert wird, die die Ursache für den Zweifel bezüglich der tatsächlichen Beschaffenheit des Beschaffenheitsträ-

gers ist und zwar gemeinsam mit ihrem Gegenteil, das ebensogut als eine beweisende Beschaffenheit in einer Gegenthese (*pratipakṣa*) zum Einsatz kommen kann und die damit zur Entscheidung des in These und Gegenthese gegensätzlich erwogenen Problems (*prakaraṇa*) nichts beitragen kann. Als Beispiel gibt Pakṣilasvāmin Vātsyāyana die Problemstellung, ob der Ton ewig oder vergänglich (= nicht ewig) sei, welche von der Nichtwahrnehmung von Beschaffenheiten sowohl von etwas Ewigem als auch etwas Nichtewigem ausgeht. Würde man nun, vereinfacht gesprochen, das Fehlen der Wahrnehmung von Beschaffenheiten von etwas Nichtewigen, d.h. dem Gegenteil des zu Beweisenden, als beweisende Beschaffenheit für das Vorliegen von Ewigkeit formulieren, wäre für die Lösung des Problems nichts gewonnen, handelt es sich doch – genauso wie bei der gegenteiligen Schlussfolgerung darauf, dass der Ton vergänglich ist, weil man bei ihm keine Beschaffenheiten von etwas Ewigem wahrnimmt – um einen tautologischen Schluss, der keine neue Erkenntnis beibringt: Es ist ja der Ausgangspunkt der Überlegung, ob der Ton ewig oder nichtewig ist, dass man bei ihm weder die Beschaffenheiten von Ewigem noch von Nichtewigem wahrnimmt. Siehe JUNANKAR 1978: 282-284, SOLOMON 1976: 274f., GOKHALE 1992: 25-27, MATILAL 1985: 45ff., OBERHAMMER et al., III: 22-24, PRETS 1992: 124ff.; für den Navya-Nyāya s. BANDYOPADHYAY 1977: 123ff. und VAT-TANKY 203: 322ff.

{3.3.3.3} In den von mir herangezogenen systematischen jainistischen Werken (Nyāyāvātāra, Parīkṣāmukhasūtra und Pramāṇamīmāṃsā), die mit *asiddha*-, *viruddha*- und *anai-kāntikahetu* nur drei Arten von explizit so genannten Scheingründen anerkennen (s. oben, auch zur Subsumierung des *kālātītahetu* unter die Fehler der These), finde ich nur im jüngsten Werk einen Hinweis zum *prakaraṇasamahetu* unter Ausschluss seiner dialektischen Einsatzfähigkeit:

prakaraṇasamas tu na sambhavaty eva; na hy asti sambhavo yathoktalakṣaṇe 'numāne prayukte 'dūṣite vānumānāntarasya. ^ayat tūḍāharaṇam – anityaḥ śabdaḥ pakṣasapakṣayor anyataratvād^a ity ekenokte dviṭīya āha – nityaḥ śabdaḥ pakṣasapakṣayor anyataratvād iti tad aṭivāsāmpratam. ko hi caturaṅgasabhāyāṃ vādī pratīvādī vaivaṇvidham asambaddham anunmatto 'bhidadhīti? (PMV 54,10-14 ad PM 2.1.16)

^a ~ NSā 319,1f.: *prakaraṇasamasyodāhāraṇam yathā – anityaḥ śabdaḥ pakṣasapakṣayor anyataratvāt sapakṣavat.*

„Der mit dem Problem gleiche (Grund) ist im Gegensatz (zu dem den Fehlern der These unterzuordnenden, mit Überschreitung der Zeit vorgebrachten Grund) überhaupt nicht möglich. Denn wenn eine mit den Merkmalen, wie genannt, versehene Schlussfolgerung formuliert bzw. nicht getadelt wurde, gibt es in der Tat nicht die Möglichkeit einer anderen Schlussfolgerung. Was hingegen das Beispiel (für einen mit dem Problem gleichen Grund betrifft) – dass nämlich, wenn einer gesagt hat, dass der Ton nicht ewig ist, weil er einer der zwei von These und gleichartigem Fall ist, ein zweiter (kommt und) sagt, dass der Ton ewig ist, weil er einer der zwei von These

und gleichartigem Fall ist –, (so) ist das völlig ungereimt. Denn wer würde vor der viergliedrigen Versammlung, sei es der Redner oder der Gegenredner, derartig unzusammenhängendes (Zeug), ohne von Sinnen zu sein, von sich geben?“

{3.3.3.4} Bei diesem im TAŚV und im PMV als nicht möglich zurückgewiesenen Grund handelt es sich um die Festsetzung eines dem zu Beweisenden entgegengesetzten eigenen Wesens durch eine Schlussfolgerung auf eine Gegenthese, was jedoch ausgeschlossen werden kann, wenn das Merkmal des Grundes, nämlich nicht auf andere Weise zuzutreffen (*anyathānupapannatva/anyathānupatti*), wie bestimmt, erwiesen ist. Für die Rechtfertigung des in der SŚP und in der ĀPT überlieferten *prayoga* bedeutet dies, dass Vidyānandin der Auffassung ist, dass eine These wie „Die nicht auf etwas basierende Inhärenz ist eine Verbindung“ nicht gültig begründet werden kann.

SŚP II 35
(38,14-20)

^a *tad api na sādhiyaḥ samavāyagrāhiṇā pramāṇenāśritasyaiva samavāyasya aviṣvagbhāvalakṣaṇasya pratipattisⁱ tasyānāśritatvābhyupagame cāsambandhatvasyaⁱⁱ prasaṅgena sādhanātⁱⁱⁱ ^b sādhyasāadhanayor vyāpyavyāpakabhāvasiddhau parasya vyāpyābhyupagame tannāntariyakasya vyāpakābhyupagamasya^{iv} ^b pratipādanāt. na hy anāśritatvam^v asambandhatvena vyāptam digādiṣv asiddham. nāpy anaikāntikam anāśritasya kasyacit sambandhatvāprasiddher vipakṣe vrttyabhāvāt. tata eva na yiruddham^{vi}. nāpi satpratipakṣam tasyānāśritasyāpi sambandhatvavyavasthāpakānumānābhāvād iti.*

^a ~ ĀPT (II 34-36) ^b ~ PKM 544,15f. ad PMS 4.10

ⁱ *pratipattis* SŚP_{K,KH} ⁱⁱ *bandhasya* SŚP_{K,KH} ⁱⁱⁱ gemäß SŚP_G, ĀPT, ĀPT_G gegen *prasaṅgena sādhanasya sādhanāt* SŚP ^{iv} Abweichungen PKM s. oben p. 261 ^v gemäß ĀPT, ĀPT_G gegen *āśritatvam* SŚP ^{vi} *niruddham* SŚP_{K,KH}

Das ist auch nicht besser, weil durch das die Inhärenz erfassende Erkenntnismittel eine eben auf etwas basierende Inhärenz als etwas erkannt wird, dessen Charakteristikum es ist, dass (Dinge) sich nicht hier und da befinden, und weil – wenn man annimmt, dass sie nicht auf etwas basiert – (die obige Schlussfolgerung) durch eine unerwünschte Folge (dieser Beschaffenheit „nicht auf etwas zu basieren“) beweist, dass die (Inhärenz) keine Verbindung ist, da (durch einen solchen Beweis) unter (Voraussetzung, dass) erwiesen ist, dass zu Beweisendes und Beweisendes die Beziehung von Umfasstem und Umfassendem haben, bei der gegnerischen Annahme des Umfassten [hier: nicht auf etwas zu basieren] die nicht ohne diese (Annahme) vorkommende Annahme des Umfassenden [hier: keine Verbindung zu sein] verstehen gelassen wird. Denn es ist nicht der Fall, dass nicht auf etwas zu basieren als davon umfasst, keine Verbindung zu sein, beim Raum usw. unerwiesen ist.

Noch (ist der Grund) uneindeutig, weil – da (allgemein) unbekannt ist, dass irgendein nicht auf etwas basierendes (Ding) eine Verbindung ist – (nicht auf etwas zu basie-

ren) bei einem ungleichartigen (Ding) nicht auftritt. Eben deshalb (ist der Grund auch) nicht widersprüchlich. Noch hat er eine gültige Gegenthese, weil es keine Schlussfolgerung gibt, welche etabliert, dass die (Inhärenz), obwohl sie nicht auf etwas basiert, eine Verbindung ist.

Zur Besprechung dieser Argumentation im Zusammenhang mit den in ihr auftretenden logisch-dialektischen Begriffen s. die Erläuterung zu SŚP II 34 {3}.

Der Begriff *aviṣvagbhāva* ist ein Element der ergänzenden *samavāya*-Definition in PDhS 86,2-7 (§373):

... *ihedam iti buddhir yato bhavati yataś cāsarvagatānām adhigatānyatvānām aviṣvagbhāvaḥ sa samavāyākhyāḥ sambandhaḥ*. (PDhS 86,5-7)

„Diejenige Verbindung wird Inhärenz genannt, aufgrund von welcher sich die Erkenntnis ‚Dieses (ist) hier‘ ... ergibt und aufgrund von welcher nicht allgegenwärtige (Entitäten), von denen erkannt worden ist, dass sie (jeweils) andere sind, nicht hier und da sind.“

In seinem ausführlichen Kommentar zu diesem zweiten Teil der ergänzenden *samavāya*-Definition (Vyo 698,13-29) geht Vyomaśiva kurz auf *aviṣvagbhāva* ein:

aviṣvagbhāvo 'prthagbhāvo deśāprthaktvam, na tv abhedaḥ svarūpabhedasyopalabdheḥ. (Vyo 698,21f.)

„Nicht hier und da zu sein (bedeutet) ungesondert zu sein, nicht gesondert im Hinblick auf den Ort zu sein, (bedeutet) aber nicht Nichtdifferenz, weil Differenz dem eigentlichen Wesen nach/des eigentlichen Wesens wahrgenommen wird.“

Śrīdhara schließt sich dieser Interpretation an:

yataś cāsarvagatānām niyatadeśāvasthitānām adhigatānyatvānām adhigatasvarūpabhedānām aviṣvagbhāvo 'prthagbhāva 'svāntaryaṃ sa samavāyaḥ, bhinnayoḥ parasparopasleṣasya sambandhakṛtatvopalambhāt. (NK 325,18-20 [*samavāyanirūpaṇa*])

„Die Inhärenz ist das, aufgrund von welcher nicht allgegenwärtige (Entitäten), (d.h.) solche, die sich an einem begrenzten Ort befinden, von denen erkannt worden ist, dass sie (jeweils) andere sind, (d.h.) für die eine Differenz dem (jeweiligen) eigentlichen Wesen nach/des (jeweiligen) eigentlichen Wesens erkannt wird, nicht hier und da sind, (d.h.) nicht gesondert sind, (also) nicht selbständig sind, weil man erkennt, dass die gegenseitige Umschließung von unterschiedlichen (Entitäten) von einer Verbindung bewirkt ist.“

Die Bevorzugung der in den beiden Editionen der ĀPT überlieferten Lesung *anāśritatvam* gegenüber *āśritatvam* in der Edition der SŚP ergibt sich aus inhaltlichen Erwägungen und dem in SŚP II 33 formulierten, dem Uttarapakṣa zuzurechnenden Beispiel innerhalb des *prayoga* (*yo yaḥ sarvathānāśritaḥ, sa sa na sambandho yathā digādiḥ*): Raum und ähnlichem kommt zu, nicht auf etwas zu basieren (s. Erläuterung zu SŚP II 34, {3.2.4}).

Der in SŚP_G, ĀPT und ĀPT_G nicht überlieferte Genetiv *sādhanaśya* könnte als nachgestellter, zu *prasaṅga* gehöriger Genetiv verstanden werden, der expliziert, wessen unerwünschte Folge „keine Verbindung zu sein“ ist, d.h. von was die Folge ausgeht, nämlich von der Beschaffenheit „nicht auf etwas zu basieren“, die im *prayoga* als beweisende formuliert wurde. Folglich wäre zu übersetzen: „... und weil – ... – (die obige Schlussfolgerung) durch eine unerwünschte Folge des (in ihr angeführten) Beweisenden (d.h. Grundes) beweist, dass ...“

SŚP II 36
(38,20-22)

^{a'} *na pareṣām samavāyasaṁbandhoⁱ 'sti yataś^a tadvaśād bhinnānāmⁱⁱ apy avayavyādīnām abhedena pratipattirⁱⁱⁱ upapadyeta. tatas te bhedenaiṣa pratiyeran. na caivam. ataḥ prakṣavirodho duḥśakaḥ parihartuṁ pareṣām.*

^{a'} ~ ĀPT (seit II 34)

ⁱ *samavāyaḥ saṁbandho* ĀPT, ĀPT_G ⁱⁱ *abhinnānām* SŚP ⁱⁱⁱ *pratītir* SŚP_{KH}

(Somit) ist es nicht der Fall, dass es die von anderen [d.h. von den Vaiśeṣikas] (angenommene) Verbindung Inhärenz gibt, sodass kraft dieser die Erkenntnis von (Dingen) wie dem Ganzen (und seinen Teilen) etc., obwohl diese verschieden sind, auf ungeschiedene Weise möglich wäre. Darum würden sie nur auf geschiedene Weise erkannt werden. Aber so ist es nicht. Darum ist der Widerspruch zur sinnlichen Wahrnehmung für die anderen unmöglich zu vermeiden.

{1} Mit den obigen Worten schließt Vidyānandin in der SŚP seine Dekonstruktion der Inhärenz ab. Er lehnt sich dabei an den Wortlaut in SŚP II 16 an, wo er die Untersuchung folgendermaßen begonnen hat: *na ca paropavarṇitasvarūpaḥ samavāya eva vyavatiṣṭhate yato bhinnānām abhedapratibhāsa iṣyate*. Die dortige Formulierung *bhinnānām abhedapratibhāsaḥ* sowie die die ganze Diskussion einleitende Formulierung *tad- [= aulūkyasāsana] abhimatasāvayavāvayavinoh ... bhedaikāntasya ...* in SŚP II 12 rechtfertigen die Korrektur des Textes hier in SŚP II 36 von *abhinnānām* zu *bhinnānām*: Die Inhärenz hat in der gegnerischen Sicht die Aufgabe, voneinander unterschiedene Entitäten miteinander zu verbinden, wodurch diese in der sinnlichen Wahrnehmung als ungeschiedene zur Erscheinung kommen können. Wenn es die Inhärenz nicht gäbe, würden die unterschiedenen Entitäten beziehungslos nebeneinander stehen, was dem ihre Identität feststellenden Urteil gemäß der sinnlichen Wahrnehmung widerspricht, weswegen wiederum die Annahme vollständig voneinander unterschiedener Entitäten nicht haltbar ist.

{2} Das abschließende Statement in der SŚP ist zum Teil auch in der ĀPT überliefert; dort zweigt die Diskussion allerdings in eine andere Richtung ab:

iti na pareṣām samavāyaḥ saṁbandho 'sti, yataḥ pratīnyamaḥ kasyacit kvacit samavāyini vyavasthāpyate. (ĀPT 131,10f.)

„So [d.h. unter der Voraussetzung, dass sie nicht auf etwas basiert] gibt es die Inhärenz für die anderen nicht als Verbindung, aufgrund welcher eine jeweilige beschränkende Festlegung einer bestimmten (Sache, z.B. eines Tuches oder eines blauen Farbindividuums) auf eine bestimmte durch Inhärenz charakterisierte (andere Sache, z.B. die Fäden oder einen Topf) etabliert wird.“

Hier wird auf das mit dem Terminus *aviṣvagbhāva* in ĀPT 131,5f. und SSP II 35 ange-deutete zweite Definitionselement der *samavāya*-Definition im PDhS, p. 86, §373, Bezug genommen, wo festgelegt wird, dass nicht allgegenwärtige Entitäten wegen der Inhärenz nicht hier und dort, d.h. überall, sind, sondern sich an einem bestimmten Ort (*kvacit*) be-finden, eben in einer oder mehreren durch Inhärenz charakterisierten Entitäten (*samavā-yin*). (Siehe ad SSP II 35 und die ebenfalls dieses Thema aufgreifende, die Argumenta-tion gegen die nicht auf etwas basierende Inhärenz zusammenfassende Strophe ĀP 62.) Dieses abschließende Statement in der ĀPT hat also den Zweck, zunächst die uner-wünschte Folge zu bekräftigen, dass eine nicht auf etwas basierende Inhärenz für die Gegner keine Verbindung sein kann, und zusätzlich die Hinfälligkeit des zweiten Defini-tionselementes der Inhärenz aufzuzeigen. Im Anschluss an diese Überlegung fährt Vidyānandin in der ĀPT mit der Untersuchung der Inhärenz fort (*bhavatu vā samavāyaḥ, kim eko 'neko vā?* ĀPT 132,1).

{3} Der Versuch, aus dem Vergleich dieser beiden teilweise einen gemeinsamen Wort-laut überliefernden Passagen in der SSP und der ĀPT einen Indikator für die historische Relation der gesamten in der ĀPT und der SSP in einem Guss, mit nur drei Abweichun-gen überlieferten Passage (ĀPT 131,1-11 ~ SSP II 34-36 [38,12-20]) abzuleiten, führt zu keinem eindeutigen Ergebnis:

Im Zusammenhang mit dem jeweils folgenden Gedanken können die Textpassagen der SSP und der ĀPT, in der ein gemeinsamer und ein abweichender Wortlaut überliefert wird (SSP II 36), folgendermaßen gegeneinander abgegrenzt werden: In der Passage in der ĀPT wird auf den unmittelbar vorhergehenden Argumentationsschritt Bezug genom-men, nämlich auf die Widerlegung der Position, dass die Inhärenz nicht auf etwas basiert (*anāśritatva*), und eine für den Gegner unerwünschte Konsequenz im Hinblick auf die kurz zuvor mit dem Terminus *aviṣvagbhāva* aufgegriffene ergänzende *samavāya*-Defini-tion des PDhS expliziert. In der Passage in der SSP wird auf die ergänzende Definition des *samavāya* nicht eingegangen und nicht nur die Widerlegung der *anāśritatva*-Posi-tion abgeschlossen, sondern die Dekonstruktion der Inhärenz überhaupt. Die Passage in der SSP stellt somit das Fazit eines großen Gedankenganges dar, die Passage in der ĀPT hingegen die Formulierung des Ergebnisses eines einzelnen Argumentationsschrittes in der Dekonstruktion der Inhärenz, die dort in der ĀPT noch weiter fortgeführt wird.

Wenn man davon ausgeht, dass Vidyānandin bei der Komposition eines der beiden Werke das andere (wenigstens zum Teil) bereits vorgelegen ist, lassen sich zwei Szena-

rien denken: Vidyānandin hat bei seiner Darstellung des Gedankenganges in der ĀPT die Besprechung des *prayoga* aus der SŚP übernommen, befunden, dass die Relevanz der *anāśritatva*-Position für die mit dem Terminus *aviśvagbhāva* aufgegriffene ergänzende *samavāya*-Definition des PDhS noch eine weitere Erläuterung verdient und diese Erläuterung hinzugefügt. Oder Vidyānandin hat sich in seiner Komposition der SŚP seiner bereits fertiggestellten ĀPT bedient, befunden, dass die im Hinblick auf die ergänzende *samavāya*-Definition des PDhS ausgeführte Erläuterung für den Gedankengang hier entbehrlich ist und diese Erläuterung durch seine abschließenden Worte zur Untersuchung des *samavāya* ersetzt.

Beide Szenarien sind denkbar, keines kann meinem derzeitigen Kenntnisstand nach definitiv ausgeschaltet werden.

C.2.c. Folgen für das Weltbild des Vaiśeṣika

SŚP II 37 (38,23-25) *kiṃ ca pratipāditaparakāreṇa samavāyasyāsambhave saṃyogasyāpy asambhavas tasya kāryasya kāraṇasamavāyābhāve 'nupapatteḥ. evaṃ sambandhābhāve na kiñcid vastu bhedaikāntavādimite vyavatiṣṭhate.*

Ferner ist, da auf die vermittelte Weise die Inhärenz unmöglich ist, auch der Kontakt unmöglich, weil der (Kontakt) als Wirkung, wenn die Inhärenz als (seine) Ursache fehlt, nicht möglich ist. Auf diese Weise wird – wenn es keine Verbindung gibt – kein einziges Ding in der Lehre der Vertreter einer ausschließlichen Differenz etabliert.

Die Eigenschaft (*guṇa*) Kontakt kann metaphorisch als eine Wirkung (*kārya*) des *samavāya* bezeichnet werden: Der Kontakt muss in jeder der durch ihn verbundenen, auch unabhängig voneinander vorkommenden (*yutasiddha*) Komponenten auftreten. Die Träger dieser Verbindung sind somit Träger der Eigenschaft (*guṇin*) „Kontakt“, die nicht unabhängig von ihnen vorkommen kann (*ayutasiddha*), wobei das Verhältnis von Kontakt und Trägern von Kontakt (*guṇaguṇibhāva*) durch die Inhärenz zustande kommt (s. Tafel p. 191). Im eigentlichen Sinne wird also nur die Verbindung des Kontakts mit seinen jeweiligen Trägern durch die Inhärenz bewirkt (*kāraṇa*), nicht die Eigenschaft Kontakt selbst. Im Folgenden zeigt Vidyānandin, dass bei Unmöglichkeit des Kontaktes zwischen einzelnen Entitäten der Weltbau des Vaiśeṣika zusammenbricht und seine sich auf die ewigen Substanzen und die Wirkungssubstanzen beziehende Begrifflichkeit inhaltslos ist.

*tathā hi: tāvat ^aparamānūnām samyogābhāveⁱ dvyanukādiprakrameṇāvayavino 'nutpat-
teḥ^a kāryarūpabhūtacatuṣṭayābhāvaḥ. tadabhāve tatkāraṇacaturvidhaparamāṇavo 'pi na
sambhāvyante kāryalingatvāt kāraṇasya ^bkāryabhrānter aṇubhrāntiḥ kāryalingam hi kā-
raṇam^b iti vacanāt. tathā bhūtacatuṣṭayāsattve ^cparāparādipratyayāpāyādⁱⁱ idam atah
pūrvenetyādipratyayāpāyāc ca na kālo dik ca vyavatiṣṭhate.^c ^dtathā bherīdandādyākāśa-
samyogābhāvāt samyogajaśabdasyānutpattiḥⁱⁱⁱ. sarvatrāvayavasamyogābhāve tadvibhā-
gasyāpy ayogād vibhāgajaśabdasyāpy anutpattiḥ. taylor anudaye śabdajaśabdasyāsam-
bhava iti sakalaśabdānutpatter ākāśavyavasthāpakopāyāpāyād^{iv} ākāśahāniḥ.^d ^etathāt-
māntaḥkaraṇasamyogāsiddher buddhyādiguṇānutpattiḥ. tadabhāve cātmaavyavasthāpa-
kopāyāsattvād^v ātmatattvāhāniḥ.^e tathā buddhyanutpattau manaso 'siddhiḥ kramato jñā-
notpatter manoliṅgatvād ^fyugapajjñānānutpattir manaso liṅgam^f iti vacanāt. evaṃ sam-
yogābhāve sarvadravyābhāvaḥ.*

^a ~ (Pv) ĀPT 119,1f. ad ĀP 45ff. ^b = (Ce) ĀM 68ab ^c = (P) ĀPT 119,2 ^d # (Pr) ĀPT 118,10-119,1 ^e # (Pr) ĀPT 118,9f. ^f = (Ce) NSū 1.1.16

ⁱ paramāṇusamyogābhāvāt ĀPT ⁱⁱ °pratyayād SŚP_{K,KH} ⁱⁱⁱ samyogaśabda° SŚP_{K,KH} ^{iv} °vya-
vasthāpakopāyād SŚP, s. ĀPT 118,9-119,3, bes. °vyavasthāpanopāyāpāyād ĀPT 118,10
^v °opāyasattvād SŚP_G

Denn (es verhält sich) folgendermaßen:

{a} Zunächst gibt es, wenn es keinen Kontakt der Atome gibt, die vier Elemente [d.h. Erde, Wasser, Feuer, Luft] in Form von Wirkungen (der Atome usw.) nicht, weil nicht der Fall ist, dass ein Ganzes gemäß der Prozedur eines aus zwei Atomen gebildeten (Moleküls) usw. entsteht. Wenn die (vier Elemente als Wirkungen) nicht gegeben sind, sind auch die vierfachen Atome, deren Ursache, nicht denkbar, weil die Ursache die Wirkung als Merkmal hat, insofern gesagt wird: „Die Atome sind infolge eines Irrtums bezüglich der Wirkung (selbst) ein Irrtum. Denn die Ursache hat die Wirkung zum Merkmal.“ Weiter werden, wenn die vier Elemente (als Wirkungen) nicht vorhanden sind, Zeit und Raum nicht etabliert, weil die Erkenntnis „fern“ und „nah“ etc. fehlt bzw. die Erkenntnis wie „Dieses (befindet sich) östlich von jenem“ etc. fehlt.

{b} Weiters entsteht, weil es keinen Kontakt des Äthers mit Kesselpauke und Schlegel [sowie zwischen diesen beiden] etc. gibt, kein durch Kontakt produzierter Ton. Wenn es nirgendwo einen Kontakt von Teilen gibt, entsteht, weil auch deren Trennung unmöglich ist, auch kein durch Trennung produzierter Ton. Wenn beide [d.h. ein durch Kontakt oder durch Trennung produzierter Ton] nicht entstehen, ist der durch einen Ton produzierte Ton nicht möglich. Weil somit alle (Arten von) Ton nicht entstehen, kommt (euch), da das den Äther etablierende Mittel fehlt, der Äther abhanden.

{c} Weiters entstehen Eigenschaften wie Erkennen nicht, weil der Kontakt von Selbst und innerem Sinn [d.h. dem Denken] nicht erwiesen ist. Und wenn es diese nicht gibt, kommt (euch), weil das ein Selbst etablierende Mittel nicht vorhanden ist, das Prin-

zip des Selbstes abhanden. Weiters ist, wenn keine Erkenntnisse entstehen, das Denken nicht erwiesen, weil die sukzessive Entstehung von Erkenntnissen das Merkmal des Denkens ist, insofern gesagt wird: „Das nicht gleichzeitig Entstehen von Erkenntnissen ist das Merkmal des Denkens.“

Auf diese Weise gibt es, wenn es den Kontakt nicht gibt, alle (von euch angenommenen) Substanzen nicht.

Vidyānandin zeigt hier, dass die Unmöglichkeit (*asambhava*) des Kontaktes dazu führt, dass alle Wirkungssubstanzen sowie die neun im Vaiśeṣika angenommenen Arten von ewigen Substanzen (*nityadṛavya*) nicht möglich oder erwiesen sind (*asambhava*, *asiddhī*), also nicht vorhanden sein können (*abhāva*, *asattva*) und damit den Vaiśeṣikas abhanden kommen (*hānī*), insofern die wesentlich aus drei Fällen von Kontakt – nämlich {a} aus dem Kontakt der Atome (*paramāṇusaṃyoga*) und größerer Ganzer miteinander, {b} aus dem Kontakt des Äthers mit Teilen (*avayavākāśasaṃyoga*) bzw. {c} aus dem Kontakt von Selbst und Denken (*ātmāntaḥkaraṇasaṃyoga*) – resultierenden etablierenden (*vyavasthāpaka*) Merkmale oder Beweismittel (*liṅga*, *upāya*) für die ewigen Substanzen nicht entstehen (*anutpatti*) bzw. fehlen (*apāya*). Alle das Weltganze ausmachenden Substanzen können nicht mehr schlüssig nachgewiesen werden, weil ihre Existenz nicht sinnlich wahrnehmbar ist und sie wegen des Fehlens ihrer jeweiligen Merkmale auch nicht mittels einer Schlussfolgerung erkannt werden können, in der ihre jeweilige Existenz als zu beweisende Beschaffenheit durch die untrennbare Verbindung mit einem Merkmal als beweisender Beschaffenheit erkannt wird. Siehe die Übersicht p. 309.

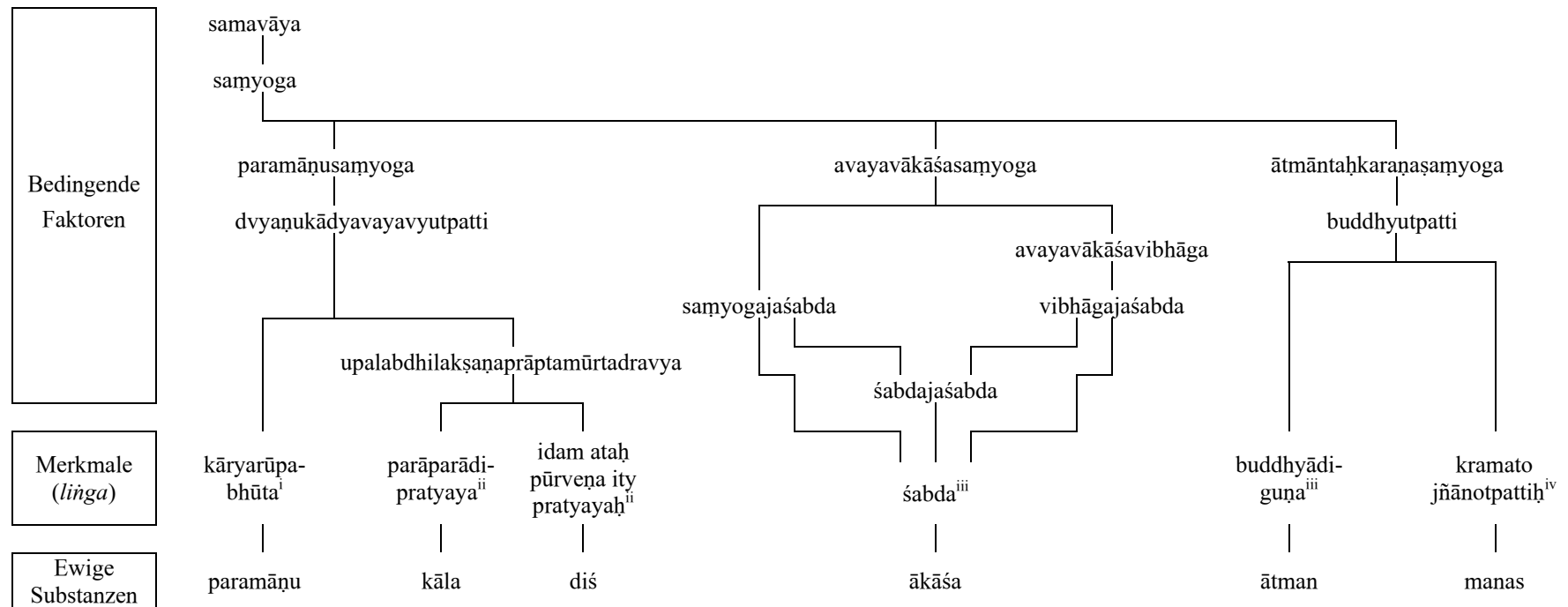
In den folgenden Erläuterungen wird die Vergleichsstelle aus der Āptaparīkṣāṭīkā betrachtet {1} und auf den Kontext der in der SŚP zitierten Halbstrophe aus der Āptamīmāṃsā eingegangen {2.1}, näherhin auf Vidyānandins Kommentar in der Aṣṭasahasrī zu der dort widerlegten Position, die eine ausschließliche Identität (*ananyataikānta*) voraussetzen soll {2.2.1} und für die damit die Irrigkeit der Atome folgen würde {2.2.2}, wobei das Gegenüber dieser Position zu der dem Vaiśeṣika zugeschriebenen Annahme einer absoluten Differenz (*anyataikānta*) Konsequenzen für das Verständnis des Anekāntavāda mit sich bringt {2.3}, vor welchem Hintergrund die Bedeutung des Wortes *hānī* und seiner Äquivalente deutlicher wird {3}. Abschließend wird kurz auf die Merkmale der ewigen Substanzen laut dem Zeugnis des Padārthadharmasaṅgraha eingegangen {4}.

{1.1} Der Beweis, dass ewige Substanzen beim Fehlen des Kontakts nicht zustande kommen, wird in kürzerer Form auch in der ĀPT geführt, allerdings in spiegelverkehrter Reihenfolge:

{c} *samyogāpāye tāvad ātmāntaḥkaraṇayoḥ saṃyogād buddhyādiguṇotpattir na bhavet. tadbhāve cātmano vyavasthāpanopāyāpāyād ātmātattvahāniḥ.* {b} *etena bherīdanādādyākāśasaṃyo-*

Tafel 9: Merkmale der ewigen Substanzen gemäß dem Vaiśeṣika

Vidyānandin zeigt in SŚP II 37-39, dass aus der Unmöglichkeit der Inhärenz (*samavāya*) die Unmöglichkeit des Kontaktes (*saṃyoga*) resultiert und daher überhaupt kein Ding schlüssig etabliert werden kann (→ *sakalārthahāni*). Im Zuge dieses Nachweises stellt sich das Bild, das sich Vidyānandin von den die neun ewigen Substanzen (*nityadravya*) etablierenden (*vyavasthāpaka*) Merkmalen (*liṅga*) und den bedingenden Faktoren dieser Merkmale gemäß dem Vaiśeṣika gemacht hat, folgendermaßen dar:



ⁱ Schluss von der Wirkung auf die Ursache ⁱⁱ Schluss auf die den Begriff bedingende Entität ⁱⁱⁱ Schluss von der Eigenschaft auf die zugrunde liegende Substanz

^{iv} Schluss auf die den Prozess bedingende Entität

gābhāvāc chabdasyānutpatter ākāśavyavasthāpanopāyāsattvād ākāśahānir uktā sarvatrāvayava-samyogābhāvāt tadvibhāgasyāpy anupapattes tannimittasyāpi śabdasyābhāvāt. {a} etena paramāṇusamyogābhāvād dvyānukādiprakramenāvayavino 'nutpattes tatra parāparādipratyayāpāyād idam atah pūrvenetyādipratyayāpāyāc ca na kālo dik ca vyavatiṣṭhata ity uktam. tathā samavāyāsattve sakalasamavāyinām abhāvān na manahparamāṇavo 'pi sambhāvyanta iti. (ĀPT 118,9-119,5 ad ĀP 45ff.)

„{c} Wenn der Kontakt fehlt, könnten zunächst die sich aus dem Kontakt von Selbst und Denken (ergebenden spezifischen) Eigenschaften (des Selbstes) wie Erkennen usw. nicht entstehen. Und wenn es (diese) nicht gibt, kommt, weil das ein Selbst etablierende Mittel fehlt, das Prinzip des Selbstes abhanden. {b} Damit (d.h. mit dieser Argumentation mit dem Fehlen des Kontakts) ist (auch) gesagt, dass der Äther abhanden kommt, weil wegen des Fehlens eines Kontaktes des Äthers mit Kesselpauke und Schlegel etc. (sowie zwischen diesen beiden) kein Ton entsteht (und daher) das den Äther etablierende Mittel nicht vorhanden ist; denn insofern es nirgendwo einen Kontakt von Teilen gibt, ist auch die Trennung (von Teilen) nicht möglich (und daher) auch kein durch diese (Trennung) bedingter Ton gegeben. {a} Damit (d.h. mit dieser Argumentation mit dem Fehlen des Kontaktes) ist (auch) gesagt, dass – da wegen des Fehlens des Kontakts der Atome nicht der Fall ist, dass ein Ganzes gemäß der Prozedur eines aus zwei Atomen gebildeten (Moleküls) usw. entsteht – Zeit und Raum nicht etabliert sind, weil auf diese (d.h. sichtbare Ganze) bezogene Erkenntnisse wie ‚fern‘ und ‚nah‘ usw. fehlen bzw. Erkenntnisse wie ‚Dieses (befindet sich) östlich von jenem‘ fehlen. Weiters sind, wenn die Inhärenz nicht existiert (und es daher) alle durch Inhärenz charakterisierten (Entitäten) nicht gibt, auch das Denken und die Atome nicht denkbar.“

{1.2} Die SŚP bringt erstens gegenüber der ĀPT den zusätzlichen Nachweis, dass auch ein aus einem Ton entstehender Ton (*śabdajaśabda*) nicht möglich ist, und erklärt zweitens genauer, dass die Unmöglichkeit von aus Teilen zusammengesetzten Ganzen das Fehlen der vier Elemente (*bhūtacatuṣṭayābhāva*) als Wirkungen und damit eines Merkmales für ihre mutmaßlichen Ursachen, nämlich die Atome, impliziert. Außerdem führt Vidyānandin drittens die Unmöglichkeit des Denkens genauer aus. Im Hinblick auf die letzteren beiden Argumente ist bemerkenswert, dass Vidyānandin sich jeweils explizit auf andere Werke bezieht, nämlich auf die Āptamīmāṃsā und das Nyāyasūtra, und von diesen mit dem Begriff „Merkmal“ (*liṅga*) auch die Terminologie für den die jeweilige ewige Substanz etablierenden Umstand übernimmt, wohingegen dieser in der SŚP und in der ĀPT übereinstimmenden Textstück durchgängig weniger terminologisch als „Mittel“ (*upāya*) bezeichnet wird. Für die relative Chronologie der ĀPT und der SŚP lässt sich aus diesen Differenzen ableiten, dass es weniger wahrscheinlich ist, dass Vidyānandin seine Argumentation aus der SŚP in der ĀPT verkürzte, als dass er vielmehr seine Überlegungen aus der ĀPT in die SŚP übernahm und um zusätzliche Argumente ergänzte, wobei das Zitat aus der ĀM zu der Vermutung Anlass gibt, dass Vidyānandin auch die Aṣṭasaḥsṛī, seinen Kommentar zu diesem Werk, vielleicht erst nach der ĀPT

verfasst und die in Rede stehende Diskussion in der SŚP um die Andeutung des in der AS entwickelten Problemzusammenhangs erweitert haben könnte.

{2.1} Die Halbstrophe aus der ĀM ist gemäß den Ausführungen in SHAH 1999: 61-63 der Besprechung der aus jainistischer Perspektive dem (Nyāya-)Vaiśeṣika entgegengesetzten Position in ĀM 67-69 entnommen: Während Jainas den (Nyāya-)Vaiśeṣikas zuschreiben, dass sie in ihrer Interpretation des Weltganzen eine ausschließliche Differenz (*bhedāikānta*) zwischen den ihrer Meinung nach die Erscheinungswelt konstituierenden Prinzipien annehmen (s. ĀM 61-66 und SHAH 1999: 57-63), soll eine andere Position eine absolute Identität (*ananyataikānta*) voraussetzen, was sich etwa darin äußert, dass die Atome bei einer Zusammenballung (*saṅghata*) keinerlei Veränderungen durchlaufen (ĀM 67ab, SHAH 1999: 61). Einer solchen Auffassung hält Samantabhadra entgegen, dass so gesehen „die vier Elemente (als Wirkungen) bloß ein Irrtum (wären)“ (*bhūtacatuṣkaṃ bhrāntir eva sā*, ĀM 67cd) und damit, wenn die Wirkung der Atome ein Irrtum ist, auch die Atome selbst ein Irrtum wären, weil die Wirkung ein gesichertes Merkmal für die Ursache darstellt (ĀM 68ab), woraus folgen würde, dass auch die auf den Atomen bzw. ihren Wirkungen basierenden Eigenschaften, Gattungen etc. nicht gegeben wären (*ubhayābhāvatas tatsthaṃ guṇajātītarac ca na*, ĀM 68cd).

{2.2.1} Vidyānandin leitet diese Position und ihre Widerlegung in seinem Kommentar zu ĀM 67 folgendermaßen ein:

aparaḥ prāha: mā bhūt kāryakāraṇādīnām anyataikāntaḥ, paramāṇūnām tu nityatvāt sarvāsv avasthāsv anyatvābhāvād ananyataikānta iti. taṃ prati sampratyabhidhīyate: 'ananyataikānte 'ṇūnām saṅghāte 'pi vibhāgavat | asaṃhatatvaṃ syād bhūtacatuṣkaṃ bhrāntir eva sā' || (AS_V 541,1f. und ĀM 67).

„Ein anderer* sagt: ‚Es soll nicht sein, dass Wirkung und Ursache etc. ausschließlich etwas (je) anderes sind, sondern, weil die Atome ewig (und daher) in allen Zuständen nicht etwas (je) anderes sind, sind (sie) ausschließlich nicht etwas anderes.‘** Demgegenüber wird (in ĀM 67) entgegnet: ‚Wenn die Atome auch in der Zusammenballung ausschließlich nicht etwas anderes sind, wären (sie) wie bei der Trennung nicht zusammengeballt (und) die vier Elemente (als Wirkung) eben ein Irrtum.‘“

* Vamśīdhara (VAMŚĪDHARA 1915: 222, n. 15) identifiziert *apara* mit *saugata*.

** Derselbe umschreibt die Ausgangsthese folgendermaßen: *paramāṇūnām sarvāsu saṃyuktaviyuktāvasthāsv ekasvarūpataikānta ity abhiprāyaḥ*.

In seiner Erläuterung der Strophe ĀM 67 macht Vidyānandin deutlich, dass die unerwünschte Folge dieser Position, die Irrigkeit der vier Elemente als Wirkungen, wie in dem in Rede stehenden Textstück der SŚP auf das Fehlen des Kontaktes zurückzuführen ist:

yathaiva hi vibhāge sati paramāṇavo 'saṃhatātmānas tathā saṅghātakāle 'pi syuḥ, sarvathānyatvābhāvād anyatve teṣām anityatvaprasaṅgāt. saṅghātakāle kāryasyotpattes tadasamavāyikāra-

ṇasvasamyogasvabhāvaṃ saṃhataṭvaṃ bhavaty eveti cet. na teṣāṃ atīśayānutpattau samyogasyaivāsambhavāt pṛthivyādibhūtacatuṣkasyāvayavilakṣaṇasya bhrāntatvaprasaṅgāt. (AS_v 542,6-9 ad ĀM 67)

„Denn genauso wie die Atome, wenn Trennung (zwischen ihnen) besteht, ihrem Wesen nach nicht zusammengeballt sind, so wären sie (dies) auch zur Zeit (ihrer) Verbindung, weil, da (die Atome) in keiner Weise etwas anderes werden [d.h. sich nicht zu etwas mit einem anderen Wesen umgestalten]*, sich die unerwünschte Folge ergäbe, dass sie, wenn (sie) etwas anderes sind, nicht ewig sind. (Einwand:) ‚Weil zur Zeit der Zusammenballung eine Wirkung entsteht, kommt es sehr wohl (für die Atome) zur Tatsache, zusammengeballt zu sein, deren eigene Natur im Kontakt (ihrer) selbst als deren (d.h. der Wirkung) nicht inhärierende Ursache besteht.‘ (Entgegnung:) Nein, weil, wenn für die (Atome) nicht etwas Zusätzliches (in Form einer Umwandlung)** entsteht, eben ein Kontakt nicht entsteht (und) daraus unerwünscht folgt, dass die vier Elemente Erde usw., insofern sie als (aus Teilen zusammengesetzte) Ganze charakterisiert sind, irrig sind.“

* Vamśīdhara (VAMŚĪDHARA 1915: 222, n. 20) erläutert *sarvathānyatvābhāvāt* mit *svarūpāntara-pariṇāmanābhāvāt*. ** Ders., p. 222, n. 24: *pariṇāmanarūpo ’tīśayaḥ*.

Wenn also ein Kontakt nicht möglich ist, sei es, weil sich die Atome immer gleich bleiben und als ewige nicht zur Bildung vergänglicher Wirkungen miteinander in Kontakt treten können, oder weil ein ihre absolute Differenz überbrückendes Mittel wie die Inhärenz nicht etabliert werden kann, ist ein Begriff wie „Element“, der sich letztlich auf die Zusammensetzung von auf Atome zurückgehenden Wirkungen bezieht, notwendigerweise leer.

{2.2.2} Samantabhadra (und mit ihm Vidyānandin) geht in ĀM 68 (AS 223,16-224,6) noch einen Schritt weiter: Die Elemente als Wirkungen werden als Merkmale (*liṅga*) der ihnen zugrunde liegenden Entitäten aufgefasst, sie sollen also, da Atome nicht sinnlich wahrnehmbar sind, die Grundlage einer durch Schlussfolgerung entstehenden Erkenntnis sein, dass Atome existieren, wobei von der Wirkung auf die Ursache geschlossen wird (zu einem Beweis der Atome, aus der Tatsache, dass es Elementarganze gibt s. KĀ 37,1-3 und PVBh 41,19f. ad PV 2.10; zur *paramāṇusiddhi* auch LĀ 4,19f.). Wenn aber, wie in der obigen Argumentation ausgeführt, die Wirkung ein Irrtum ist, so Samantabhadra, kann auch ihre angebliche Ursache nichts anderes als ein Irrtum sein; nicht nur die Wirkung, auch die Ursache ist nicht vorhanden:

tat katham kāryasya bhrāntau bhrāntaṃ na bhavet? (AS_v 545,3)

„Wie wäre diese (Ursache) bei einem Irrtum über die Wirkung nicht irrig?“

{2.3} Der Abschluss von Vidyānandins Kommentar zu ĀM 68 ist insofern von Interesse, als Vidyānandin hier nicht nur die aus jinistischer Perspektive von einer absoluten Identität (*ananyataikānta*) ausgehende Tradition explizit nennt, nämlich die buddhistische, sondern auch seine eigene Position in der diskutierten Frage kurz anspricht:

na ca tad ubhayāsambhave 'bhyupagantum yuktam gaganakusumasyābhāve 'pi tadvr̥ttisaurabhābhyupagamaprasaṅgāt. tatas tadabhyupagacchatā kāryadravyam abhrāntam abhyupagantavyam. tac ca paramāṇūnām paramāṇurūpatāparityāgenāvayavirūpatopādāne sati sambhāvya-te, nānyathā. tan na teṣām ananyataikāntaḥ kāryotpattau kathaṁcid anyatvopapatteḥ. tataḥ saugatavan na vaiśeṣikānām svamatasiddhiḥ. (AS_v 545,7-547,2 ad ĀM 68)

„Und wenn diese beiden (d.h. Atome und Wirkung)* nicht möglich sind, ist es nicht passend, die (auf diesen basierenden Entitäten, wie Eigenschaften, Gattung und anderes)** anzunehmen, weil (anderenfalls) unerwünscht folgen würde, dass auch wenn eine Blüte in der Luft nicht vorhanden ist, ein in ihr auftretender Duft angenommen werden müsste. Daher muss einer, der diese (auf Atomen und ihren Wirkungen basierenden Entitäten) annimmt, die bewirkte Substanz als nicht irrig annehmen. Und das ist dadurch denkbar, dass die Atome die Tatsache, die Gestalt von Atomen zu haben, aufgeben, wobei (sie) sich aneignen, die Gestalt eines (aus Teilen zusammengesetzten) Ganzen zu haben, nicht auf andere Weise. Damit (trifft) nicht (zu), dass die (Atome) ausschließlich nicht etwas anderes (d.h. immer mit sich selbst identisch) sind, weil, wenn Wirkungen entstehen, zutrifft, dass (sie) in bestimmter Hinsicht etwas anderes sind. Daher ist die den Vaiśeṣikas eigene Meinung wie (die) der Buddhisten nicht erwiesen.“

* *ubhayoḥ* = *paramāṇūnām kāryasya ca*, AS_v 545,3

** *tad* = *tadstham guṇajātītarat*, ĀM 68d

Hier bestätigt sich Halbfass' Wort, dass sich die „Philosophie der Jainas durch eine Tendenz zur Vermittlung und Versöhnung auszeichnet“ (s. HALBFASS 1979: 156). Diese Tendenz darf zwar nicht als ein Versuch der Versöhnung von einzelnen zu Doktrinen verfestigten Weltanschauungen – im Sinne der Anerkennung des jeweiligen Geltungsanspruches einer Fremdtradition – missverstanden werden, denn nur die vom Jina verkündete Doktrin trifft zu (s. oben pp. 62ff.), sie kann aber sehr wohl als eine Vermittlung der diesen Weltanschauungen zugrunde liegenden Intentionen interpretiert werden: Es ist schon richtig, dass etwa die Wirkung mit der Ursache identisch ist, genauso wie richtig ist, dass sie von ihr verschieden ist; wenn aber nicht im Einzelnen gezeigt wird, wo und in welcher Hinsicht diese beiden Perspektiven zutreffen, verkommt die Welt unter Voraussetzung einer absoluten Identität zu einem Irrtum oder zerfällt bei Verabsolutierung der Differenz in zueinander nicht in Beziehung stehende Bruchstücke.

{3} Die Voraussetzung einer ausschließlichen Identität impliziert einen Irrtum (*bhrānti*), die einer ausschließlichen Differenz hingegen etwas, was als „*hāni*“ bezeichnet wird, zunächst von Substanzen (*dravya*) und in der Folge auch von den anderen Kategorien (*padārtha*) zugehörigen Entitäten und damit eines jeden Dinges (*artha*, *vastu*). Für das Wort *hāni* habe ich die Übersetzung „Abhandenkommen“ gewählt und zwar wegen den im Kontext SŚP II 38f. bzw. ĀPT 118,9-119,6 aufscheinenden Äquivalenten, wo (1.) mit Bezug auf die aus Sicht des Gegners bedingenden Faktoren und Merkmale bzw. (2.) die aus ihnen eben nicht erweisbaren Entitäten folgende direkt und indirekt negierende Be-

griffe verwendet werden: (1.) *anupapatti*, *ayoga*, *asambhava*, *apāya*, *anudaya*, *anutpatti*, *abhāva*, *asattva*; (2.) *asiddhi*, *avyavasthāpaka*, *asambhava*, *hāni*, *abhāva* sowie ferner auch *vyāghāta* und *pracyuta*. Hier lassen sich die fehlende Beweisbarkeit hervorhebenden Begriffe (*anupapatti*, *ayoga*, *asiddhi*, *avyavasthāpaka*) von die Inexistenz betonenden (*apāya*, *anudaya*, *anutpatti*, *abhāva*, *asattva*) abheben sowie die jeweils nur einmal in der ĀPT bzw. der SŚP verwendeten Begriffe *vyāghāta* („Schlag“) bzw. *pracyuta* („Erschütterung“). Wenn also die Inhärenz nicht gedacht werden kann, kommt es zu einem Schlag gegen das Weltbild der Vaiśeṣikas und damit zu seiner Erschütterung; die im Vaiśeṣika erarbeiteten Begriffe zur Beschreibung der Welt gehen allesamt verloren.

{4.1} Zu weiteren Begriffspaaren, die im Vaiśeṣika als spezifische Merkmale der Zeit angegeben werden, nämlich neben der Erkenntnis des Kontrasts von Dingen als zeitlich „fern“ und „nah“ zueinander auch noch die von Gleich- und Ungleichzeitigkeit (*a-/yau-gapadya*) sowie von Dingen als langsam (*cira*) und schnell (*kṣipra*), s. PDhS p. 13, §67, wo auch erklärt wird, warum diese Merkmale nur der Zeit (*kāla*) zugeschrieben werden können. FRAUWALLNER (1956: 207f.) paraphrasiert die Stelle im PDhS folgendermaßen: „Wenn diese Vorstellungen nämlich im Zusammenhang mit Gegenständen entstehen, welche früher ohne sie erkannt wurden, so muß eine weitere Ursache dabei mitspielen, die nicht im Wesen der betreffenden Dinge liegt, und diese Ursache ist die Zeit.“

{4.2} Als Erkenntnisse, die den Raum (*dis*) erschließen lassen, werden in PDhS p. 14, §73 die der vier Himmels- und vier Zwischenhimmelsrichtungen sowie von „oben“ und „unten“ angegeben. Zu dem von Vidyānandin SŚP II 32 (38,2f.) erwähnten Umstand, dass nur gestalthafte Substanzen, die generell sinnlich wahrnehmbar sind (*mūrtadravyeṣu sat-sūpalabdhilakṣaṇaprāpteṣu*), Anlass zu räumlichen Vorstellungen geben können, vgl. die Formulierung: *mūrtadravyam avadhiṃ kṛtvā mūrteṣv eva dravyeṣu ...* (PDhS p. 14, §73).

{4.3} Der Nachweis, dass der Ton (*śabda*) nur eine Eigenschaft des Äthers (*ākāśa*), nicht von Atomen oder des Selbstes, noch von Denken, Zeit und Raum sein kann, ergibt sich durch Ausschluss (*pariśeṣa*; s. PDhS p. 11f., §62, bzw. FRAUWALLNER 1956: 205f., OBERHAMMER et al., II: 157 sowie III: 105 und PREISENDANZ 1994: 776f.). In PDhS p. 66f., §§320ff., bestimmt Praśastapāda den Ton näher, wobei Schallereignisse, die von Lebewesen unter Verwendung ihrer Sprechwerkzeuge hervorgebracht werden (und unter anderem auf eine Bemühung des Selbstes zurückgehen), also „artikulierte“ (*varṇa*) Laute, von solchen unterschieden werden, die „nicht artikuliert“ (*avarṇa*) sind und auf andere Weise entstehen (s. FRAUWALLNER 1956: 237f.). Einzelne, kurzlebige und in schneller Reihenfolge aufeinander folgende individuelle Schallereignisse konstituieren einerseits Laute (*varṇa*) und Worte (*śabda* im engeren Sinn) bei belebten Dingen, andererseits Geräusche oder Klänge bei unbelebten Dingen (s. MISHRA 1936: 162-175 und BHADURI 1975: 163-182 sowie ausführlicher zur physikalischen Theorie des Tones und seines Ur-

sprunges MISHRA 1926). Die drei in SŚP/ĀPT genannten, der Art und Weise ihrer Erzeugung nach unterschiedenen Typen des Tones folgen dem PDhS, wobei das auch im PDhS für den aus Kontakt entstandenen Ton (*saṃyogajaśabda*) aufscheinende Beispiel der Kesselpauke von Śrīdhara folgendermaßen präzisiert wird:

avarṇalakṣaṇo 'pi bherīdaṇḍasaṃyogād daṇḍagataṃ vegam apekṣamāṇād bheryākāśasaṃyogād upajāyate. bheryākāśasaṃyogo 'samavāyikāraṇam, bherīdaṇḍasaṃyogo daṇḍagataś ca vego nimittakāraṇam. (NK 289,6-8)

„Der nicht als artikulierter Laut charakterisierte (Ton) seinerseits entsteht aus einem Kontakt des Äthers mit der Kesselpauke aufgrund des Kontakts von Kesselpauke und Schlegel, insofern dieser von einem im Schlegel befindlichen Schwung abhängt. Der Kontakt von Kesselpauke und Schlegel ist die nichtinhärierende Ursache, der Kontakt von Kesselpauke und Schlegel sowie der im Schlegel befindliche Schwung sind die bedingende Ursache.“ (Zur Berücksichtigung des Schwunges im Schlegel s. auch NV 97,3-10 ad NSū 1.1.4)

Ein aus Trennung resultierender Ton (*vibhāgajaśabda*) wird damit illustriert, dass, wenn ein Bambusrohrstock an seinen Nodien zertrennt wird, ein knackendes Geräusch aus der Trennung des Äthers von dem nun nicht mehr existierenden ganzen Stock resultiert (*veṇuparvavibhāgād veṇvākāśavibhāgāc ca [śabda utpadyate]*, PDhS p. 67, §322). Der aus einem Ton entstehende Ton (*śabdajaśabda*) ist die Voraussetzung dafür, dass ein Ton überhaupt an unser Ohr dringt, da dem Ton nur eine momenthafte Existenz (*kṣaṇika*, PDhS p. 66, §320) zugeschrieben wird und weder er noch der im Gehörgang als Gehörsinn fungierende limitierte Raum (s. PREISENDANZ 1994: 138 und n. 239, pp. 680ff.) vermittle einer Bewegung aufeinander zukommen können, sodass ein sich aus dem ursprünglichen Ton und dem aus diesem entstehenden Folgeton etc. ergebendes Kontinuum (*santāna*) als Voraussetzung für die sich aus dem letzten Ton im Gehörgang ergebende Hörwahrnehmung angenommen werden muss (s. PDhS p. 67, §323, und FRAUWALLNER 1956: 238).

{4.4} Zur Aufzählung der neun spezifischen Eigenschaften der Selbstes (*ātman*) s. SŚP II 2 oben. Der Nachweis des Selbstes wird im PDhS einerseits (PDhS p. 15, §78) vermittle des Erkennens (*buddhi*), andererseits (PDhS p. 16, §79) durch Freude (*sukha*), Leid (*duḥkha*), Wunsch (*icchā*), Abneigung (*dveṣa*) und Bemühung (*prayatna*) geführt: Per Ausschluss (*pariśeṣa*) wird festgestellt, dass diese psychischen Phänomene weder dem Körper (*śarīra*) oder den Sinnen (*indriya*) noch dem Denken (*manas*) zukommen können und daher spezifische Eigenschaften einer ihr zugrunde liegenden Substanz *ātman* sein müssen (s. FRAUWALLNER 1956: 210f). Siehe zu diesem Nachweis des Selbstes im PDhS auch OETKE 1988: 278ff. und PREISENDANZ 1994: 202, 209, 283 und 292.

{4.5} In PDhS p. 17, §81, werden zum Nachweis des inneren Sinnes, des Denkens (*manas*), die Umstände angeführt, dass, wenn Selbst, Sinne und Objekte vorhanden sind,

psychische Ereignisse wie Erkennen und Freude sich erst unter Voraussetzung eines diese vermittelnden Instrumentes vollziehen (1), dass ein psychisches Ereignis wie Erinnerung unabhängig von den Sinnen erfolgt (2) und ein psychisches Ereignis wie Freude niemals Gegenstand äußerer Objekte ist (3). Atomklein (*aṇu*) tritt der psychische Sinn blitzschnell (*āśusañcāri*) mit einem ein Objekt erfassenden Sinn in Kontakt, trennt sich von ihm (*saṃyogavibhāga*) und ruft, gegebenenfalls über den Kontakt mit einem Sinn, im Selbst ein entsprechendes psychisches Ereignis hervor; seine schnelle Bewegung erfolgt kraft der Begünstigung durch eine Bemühung des Selbstes oder das in Verdienst (*dharma*) und Schuld (*adharma*) bestehende Unsichtbare (*prayatnādr̥ṣṭaparigrahavaśāt*), s. PDhS p. 17, §82. Wie Pākṣilasvāmin Vātsyāyanas Kommentar zu dem von Vidyānandin hinzugezogenen Nyāyasūtra 1.1.16 verdeutlicht, lässt sich der dortige Nachweis für das *manas* mit dem ersten im PDhS für seine Existenz vorgebrachten Argument in Verbindung bringen: Verschiedene Sinne sind über die sinnlich wahrnehmbaren Objekte mit den durch sie erfassbaren Eigenschaften gleichzeitig (*yugapat*) in Kontakt, die Erkenntnisse erfolgen aber nicht zur gleichen Zeit (NBh 215,5f.); wäre eine Erkenntnis allein vom Kontakt von Sinn und Gegenstand und nicht auch von einer weiteren Entität, dem Denken abhängig, das wiederum mit je einem Sinn zu einer Zeit in Kontakt tritt, würden Erkenntnisse gleichzeitig erfolgen (NBh 217,2f.: *manahsaṃyogānapekṣasya hīndriyārthasannikarṣasya jñānaheturve yugapat utpadyeran jñānāni*). Zu NSū 1.1.16 s. auch PREISENDANZ 1994: 624ff.

SŚP II 39
(39,8-11)

^a*athavā samavāyābhāve sattāsamavāyāsambhavāt sarvadravyaḥ pracyutaḥ. sarvadravyahānau tadāśritaguṇakarmasāmānyaviśeṣāṇām asiddhir āśrayābhāve saty āśrayiṇām ābhāvātⁱ tantvabhāve paṭābhāvavad iti.* ^b*saṃsargahāneḥ sakalārthahānir^b durnivārā vaiśeṣikāṇām upanipatati.*^a

^a // ĀPT 119,5f. ad ĀP 45ff. ^b = (Ce') YA 7d

ⁱ SŚP_G (oder Konjektur des Herausgebers?) gegen °*āśrayiṇābhāvāt* SŚP_{K,KH}

Oder alle Substanzen sind entfallen, weil, wenn es die Inhärenz nicht gibt, eine Inhärenz der (Gemeinsamkeit) Existenz (in den Substanzen) nicht möglich ist. Wenn alle Substanzen abhanden kommen, sind die auf ihnen basierenden Eigenschaften, Bewegungen, Gemeinsamkeiten und Besonderheiten nicht erwiesen, weil, wenn es die Basis nicht gibt, auf ihr basierende (Entitäten) nicht gegeben sind, so wie wenn es keine Fäden gibt, kein Tuch gegeben ist. Somit tritt zusätzlich [nämlich zum Abhandenkommen der Inhärenz] für die Vaiśeṣikas der nicht abzuwehrende (Sachverhalt) ein, (dass) alle Dinge abhanden kommen, weil (ihre) Vereinigung abhanden kommt.

{1} Auch in der Āptaparīkṣāṭīkā bringt Vidyānandin im unmittelbaren Anschluss an die mit seinen Ausführungen in der ŚŚP übereinstimmenden Überlegungen (s. oben ad ŚŚP II 38, Erläuterung {1.1}) einen ähnlichen Gedanken vor:

sakaladravyapadārthahānes tadāśrayaguṇakarmasāmānyaviśeṣapadārthahānir apīti sakalapadārthavyāghātād duruttaro vaiśeṣikamatasya vyāghātaḥ syāt. (ĀPT 119,5f. ad ĀP 45ff.)

„Aus dem Abhandenkommen aller (der) Kategorie Substanz (zugeordneter Entitäten) folgt auch das Abhandenkommen der auf diesen basierenden, (den) Kategorien Eigenschaft, Bewegung, Gemeinsamkeit und Besonderheit (zugeordneten Entitäten). Weil sich damit ein Widerspruch zu allen Kategorien ergibt, wäre schwer über den Widerspruch zur Lehre des Vaiśeṣika hinwegzukommen.“

Im Vergleich mit der ŚŚP fällt auf, dass die ĀPT nur eine Zusammenfassung der vorangegangenen Dekonstruktion der Weltanschauung des Vaiśeṣika gibt, während die ŚŚP mit dem Topos der *sattā* ein zusätzliches Argument (markiert mit der abgrenzenden Einleitung *athavā*) anführt. Die oben (p. 232) angesprochene Frage nach der historischen Relation der ŚŚP und der ĀPT – ob also Vidyānandin die vorangehende Argumentation in ŚŚP II 38 aus der ĀPT in die ŚŚP übernahm und in ŚŚP II 39 um ein weiteres Argument ergänzt hat, oder ob er die vorangehende Argumentation aus der ŚŚP entnahm und in ĀPT 119,5f. verkürzt hat – kann anhand der Differenz zwischen ŚŚP II 39 und ĀPT 119,5f. nicht beantwortet werden: Es ist ebenso wahrscheinlich, dass das zusätzliche Argument in ŚŚP II 39, in dem die Weltanschauung des Vaiśeṣika unter Voraussetzung des Fehlens der Inhärenz mit einem Schlage zurückgewiesen wird, erst im Anschluss an in der ĀPT erstmals angestellte Überlegungen hinzugefügt wurde, wie es genauso möglich sein könnte, dass Vidyānandin bei der Übernahme des Textes aus ŚŚP II 38 in die ĀPT das zusätzliche Argument in ŚŚP II 39 zugunsten einer expliziten Zusammenfassung des Gedankenganges in ĀPT 119,5f. fallen gelassen hat.

{2} *sattā*, die „Existenz“, wird im klassischen Vaiśeṣika der Kategorie Gemeinsamkeit (*sāmānya*) zugeordnet, wo sie als die höchste Form der Gemeinsamkeit verstanden wird, insofern sie für die durchgängige Erkenntnis verantwortlich sein soll, dass die Dinge unabhängig von ihren Unterschieden gegeben sind (siehe PDhS §7, zitiert in ŚŚP II 4 (34,14-16) oben, und PDhS §363, sowie HALBFASS 1992: 139ff. zur Untersuchung dieses Begriffes im Zusammenhang mit der Seinsfrage im Vaiśeṣika; ferner die YAT ad YA 55f. zur jīnistischen Widerlegung der *sattā*). Die „Verbindung mit Existenz“ (*sattāsambandha*) wird im PDhS allen drei Kategorien Substanz, Eigenschaft und Bewegung zugeschrieben (*dravyādīnām trayāṇām api sattāsambandhaḥ*, PDhS §14), wobei sich alle frühen Kommentatoren darüber einig sind, dass es sich bei dieser Verbindung um eine Inhärenzverbindung handelt:

dravyādinām trayāṇām api sattāsambandhaḥ sattayā sāmānyena sambandhaḥ samavāyarūpo dravyaguṇakarmanām sādharmyam. (NK 17,8f.)

„Die Verbindung einer jeden der drei mit Substanz beginnenden (Kategorien) mit Existenz‘, (d.h.) die Verbindung mit der Gemeinsamkeit Existenz in Gestalt von Inhärenz, ist eine gemeinsame Beschaffenheit von Substanz, Eigenschaft und Bewegung.“ (Vgl. Vyo 124,24: *sattāyāḥ sambandhaḥ sattopalakṣitaḥ samavāyaḥ*, und KV 20,6: *sattāsambandhaḥ samavāyalakṣaṇaḥ*.)

In Vyomaśivas Diskussion der Frage, inwieweit im Zusammenhang mit den verbleibenden Kategorien Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz davon die Rede sein kann, dass sie existieren, wenn sie nicht mit Existenz verbunden sind – eine Frage, die Vyomaśiva mit einer metaphorischen Verwendungsweise des Begriffs Existenz im Hinblick auf diese Kategorien beantwortet, die durch die eigentliche Verwendungsweise des Begriffs Existenz im Hinblick auf die Kategorien Substanz, Eigenschaft und Bewegung gerechtfertigt ist (s. Vyo 124,25-126,11 und HALBFASS 1992: 154f.) –, verwendet Vyomaśiva abschließend den hier in der SŚP verwendeten Begriff *sattāsamavāya*:

na ca mukhyaṃ vinā kvacid upacāro dṛṣṭa iti. dravyādiṣu sattāsamavāyād eva sat sad iti jñānaṃ dṛṣṭam iti siddham. (Vyo 125,9-11)

“No metaphorical usage is ever found without primary usage; therefore it is established that in the case of substances and so forth the appearance of the recurrent cognition ‘real’ is, indeed, due to the inherence of reality.” (HALBFASS 1992: 155)

Wenn die Inhärenz nicht möglich wäre und daher das Universale „Existenz“ nicht mit Substanz, Eigenschaft und Bewegung verbunden werden könnte, bedeutete dieser Umstand im Anschluss an die Ausführungen in der Vyomavatī, dass eine Verwendung des Begriffes „Existenz“ weder tatsächlich noch metaphorisch gesprochen gerechtfertigt wäre und daher in keinerlei Hinsicht davon die Rede sein könnte, dass auch nur irgendeine Kategorie existiert. Im Kontext der Diskussion in der SŚP hebt Vidyānandin hervor, dass, wenn eine durch die Kategorie Inhärenz ermöglichte Verbindung der Kategorie Substanz mit dem Universalen „Existenz“ nicht erfolgt, die Substanz und mit ihr alle anderen auf ihr basierenden Kategorien gewissermaßen ins Nichts fallen.

SŚP II 40 (39,11-14) *tad uktaṃ svāmisamantabhadrapādaiḥ: ^aabhedabhedātmakam arthatattvaṃ tava svatantrānyatarat khapuspam | avrttimattvāt samavāyavrtteḥ saṃsargahāneḥ sakalārthahāniḥ || ^a iti.*

^a = (Ce) YA 7

Darum sagte der ehrwürdige Herr Samantabhadra: „Das wahre Wesen eines Dinges besteht dir (o Jina) zufolge in Nichtdifferenz und Differenz. Etwas, das auf die eine oder andere Weise selbständig ist, ist (wie) eine Blüte in der Luft. Alle Dinge kommen abhanden, weil, da das Auftreten der Inhärenz ohne ein Auftreten ist, eine Vereinigung abhanden kommt.“

Zu dieser Strophe aus Samantabhadras Yuktyanuśāsana gibt es einen sieben Seiten umfassenden Kommentar Vidyānandins in der Yuktyanuśāsanaṭīkā. Vidyānandins Kommentar gliedert sich – abgesehen von einer einleitenden Wort-für-Wort-Erklärung der Strophe (YAT 21,16-22,3, s. Übersetzung pp. 298f.) und einer abschließenden Stellungnahme (YAT 28,5-8) – in eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Gedankengut des (Nyāya-)Vaiśeṣika (YAT 22,4-27,3) und zwei kürzere Stellungnahmen zu buddhistischen (*saugata*, YAT 27,4-14) und sāṅkhyistischen (*kapila*, YAT 27,14-28,4) Positionen. Die Reihenfolge der Auseinandersetzung mit diesen Schulen stimmt mit jener in der Aṣṭasaḥasrī – ebenso ein Kommentar Vidyānandins zu einem Werk Samantabhadras, nämlich der Āptamīmāṃsā – überein, wo im Anschluss an ĀM 61-66, ĀM 67-68 und ĀM 69 jeweils Positionen des Vaiśeṣika, von Saugatas und des Sāṅkhya besprochen werden. Auch die Satyaśāsanaparīkṣā, wo die Besprechung des Vaiśeṣika bzw. Nyāya an die von Buddhisten und Sāṅkhyas anschließt, folgt in spiegelverkehrter Form diesem Organisationsprinzip, dessen leitender Grundsatz damit formuliert wird, dass diese Systeme Differenz bzw. Nichtdifferenz in unzulässiger Weise betonen würden: So spricht Samantabhadra in YA 7 davon, dass das wahre Wesen des sich sowohl aus Nichtdifferenz als auch aus Differenz konstituierenden Dinges (*abhedabhedātma-kārthatattva*, vgl. *sadasadātma-kāne-kāntasiddhi*, YAT 28,5) verfehlt werden würde, wenn beide oder eines der beiden – Nichtdifferenz oder Differenz, die im Licht von Vidyānandins Kommentar als Substanz (*dravya*) und Erscheinungsformen (*paryāya*) zu verstehen sind (s. unten p. 298) – als selbständige angenommen werden. In der AS, im Zusammenhang mit der Lehre von den Atomen, klassifiziert Vidyānandin gegnerische Positionen als Annahmen eines einseitigen Andersseins (*anyataikānta*) bzw. Nichtandersseins (*ananyataikānta*, s. oben ad SŚP II 38, Erläuterung {2.3}), wobei die Bezeichnung *anyataikānta* der Klassifizierung des Vaiśeṣika als *bhedaikānta*, die in der SŚP thematisch wird, entspricht (s. oben p. 49).

Vidyānandins Untersuchung des Vaiśeṣika in der YAT ist in einen mit der Untersuchung in der SŚP inhaltlich weitgehend übereinstimmenden (YAT 22,4-23,21) und nicht übereinstimmenden Teil (YAT 23,21-27,3) zu gliedern, wobei Vidyānandin sich in letzterem unter anderem mit Gemeinsamkeiten und Besonderheiten und mit der Einheit der Inhärenz auseinandersetzt. Die Argumentstruktur des ersten Teils ähnelt zunächst im Wesentlichen der in den entsprechenden Abschnitten der SŚP anzutreffenden: Entfaltung des Problems, dass die Kategorien des Vaiśeṣika im Gegensatz zur Lehre der gemäßigten Differenz der Jainas eine ausschließliche Differenz voraussetzen [1], Widerspruch dieser Position zur Sinneswahrnehmung, mittels der diese differenzierten Entitäten nicht erfasst werden [2], und Dekonstruktion der Inhärenz [3], wobei – abgesehen davon, dass Vidyānandin hier in der SŚP überhaupt sehr viel ausführlicher ist – er in der YAT das „Abhandenkommen aller Dinge“ (*sakalārthahāni*) nur andeutet [4], und die Untersuchung der Alternative der aus sich heraus gegebenen Verbindung (*svataḥsambandha* SŚP; YAT: *svabhāvataḥ siddha*) in der YAT durch die Positionierung am Ende hervorgehoben wird,

insofern sie als zur korrekten jainistischen Auffassung überleitend verstanden wird [5]. Siehe die Gliederung und Übersetzung des mit der SŚP übereinstimmenden Teils der YAṬ im Anhang pp. 297ff.

Zur Rolle der Bezugnahme auf YA 7 im Gesamtzusammenhang der Komposition des ersten Teil des Uttarapakṣa in der Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika siehe oben p. 134.

C.3. Fazit

SŚP II 41 (39,15-17) *evaṃ vicāryamāṇāḥ sarvathābhinnāvayavāvayavyādayaḥ svayam eva na santi yataḥ pratyakṣeṇaⁱ naⁱⁱ pratibhāseran. tatpratyanīkāś ca kathaṇcidābhinnāsⁱⁱⁱ te pratyakṣataḥ pratibhāsanta iti sthitaṃ dṛṣṭaviruddhaṃ vaiśeṣikamatam^{iv} iti.*

ⁱ pratyakṣe SŚP_{K,KH} ⁱⁱ SŚP om. na ⁱⁱⁱ mit SŚP_{K,KH} gegen kathaṇcidābhinnās SŚP, s. SŚP II 13 (35,27f.) sowie kathaṇcittādātmya YAṬ 23,12f. und TAŚVA 21,7 ^{iv} śeṣikamatam SŚP Wenn (sie) auf diese Weise untersucht werden, sind die in jeder Hinsicht unterschiedenen (Entitäten), wie Teile und Ganzes etc., eben selbst nicht vorhanden, weil sie (als solche) vermittels der sinnlichen Wahrnehmung nicht zur Erscheinung kämen. Aber als ihnen entgegengesetzte, in gewisser Hinsicht nicht unterschiedene, kommen diese aufgrund von sinnlicher Wahrnehmung zur Erscheinung. Somit steht fest, dass die Lehre der Vaiśeṣikas im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem steht.

In den Zeilen SŚP 39,16 und 17 ist offensichtlich jeweils der erste Akṣara ausgefallen und na bzw. vai^o zu ergänzen. Zu dem, was Vidyānandin mit den in gewisser Hinsicht nicht unterschiedenen (kathaṇcidābhinnā) Entitäten meint, s. SŚP II 30 und YAṬ 22,9-13 bzw. 23,11-21 im Anhang.

Zu den Konsequenzen für die Frage nach der angemessenen Bestimmung des Erlösungszustandes, in deren Diskussion die hiermit abgeschlossene Erörterung einzuordnen ist (s. oben ad SŚP II 12), vgl. ASv 180,2f. ad ĀM 6:

tataḥ kathaṇcid buddhyādiviśeṣaguṇānāṃ nivṛttiḥ kathaṇcid anivṛttir muktau vyavatiṣṭhate.

„Darum ist etabliert, (dass) in/bei der Befreiung spezifische Eigenschaften (des Selbstes) wie Erkennen usw. in gewisser Weise enden (und) in gewisser Weise nicht enden.“

Bei der Position des Vaiśeṣika, dass die Befreiung ein Zustand des Selbstes ist, der sich ergibt, wenn die besonderen Eigenschaften des Selbstes „vollkommen ausgemerzt“ sind (atyantocchitti, s. oben SŚP II 2) handelt es sich also um eine Bestimmung des Erlösungszustandes, die nur eine mögliche Betrachtungsweise (, dass nämlich diese Eigenschaften in gewisser Hinsicht enden) berücksichtigt und eine andere mögliche Betracht-

tungsweise (, dass diese Eigenschaften in anderer Hinsicht nicht enden) ausschließt. Eine solche einseitige Bestimmung des Erlösungszustandes stellt in Vidyānandins Augen lediglich eine ungültige Perspektive dar, sicher keine wahre Lehre.

ANHANG I

A. Textauszüge aus anderen jainistischen Werken

Die folgenden vier Textauszüge behandeln Fragen, die in der Untersuchung der Textauszüge aus der Satyaśāsanaparīkṣā wiederholt thematisch geworden sind.

1. Guṇaratnasūris Tarkarahasyadīpikā zu den endlos vielen Beschaffenheiten (*anantadharmā*) eines Dinges

In der Satyaśāsanaparīkṣā, soweit sie erhalten ist, werden philosophische Grundpositionen des Jinismus nicht systematisch entfaltet. Das folgende Textstück aus Guṇaratnasūris Tarkarahasyadīpikā genanntem Kommentar zu Haribhadrās Śaḍdarśanasamuccaya behandelt die für die ontologische Position der Jainas zentrale Frage (s. oben pp. 42ff.), warum bei einem einzigen Ding endlos viele Beschaffenheiten erkannt werden.

nanu katham ekasmin vastuṇi anantā dharmāḥ pratīyanta iti cet.

TRD
329,3

(Einwand:) Wie werden endlos (viele) Beschaffenheiten bei einem einzigen Ding erkannt?

ucyate: pramāṇaprameyarūpasya sakalasya kramākramabhāvyanantadharmākrāntasyaikaikarūpasya vastuṇi yathāiva svaparadravyādyapekṣayā sarvatra sarvadā sarvapramāṇāṇi pratītiḥ jāyamānāsti, tathāiva vāyam ete sauvarṇaghaṭaḍṣṭāntena savistaram darśayāmaḥ.

TRD
329,3-5

(Dazu) wird gesagt: Ein jedes als Gegenstand der Erkenntnismittel auftretende Ding ist einförmig, (trotzdem) es von endlosen Beschaffenheiten betroffen ist, die schrittweise und nicht schrittweise (d.h. auf einmal) auftreten. In eben welcher Art und Weise eine Erkenntnis dieses Dinges fortlaufend entsteht, an allen Orten, zu allen Zeiten (und) für alle Erkenntnissubjekte, (und zwar) abhängig von der eigenen Substanz und von (der) anderer (Dinge) etc., eben das legen wir hier in ganzer Breite dar (und zwar) gemäß dem Beispiel vom goldenen Topf.

Das Beispiel des goldenen Topfes wird im Folgenden expliziert. Mit *dravyādi* wird die unten (TRD 392,6) mit *dravyakṣetrakālabhāva* explizierte Klasse von Hinsichten angesprochen.

Die Interpretation von *pramāṇaprameya*- als *tatpuruṣa*-Kompositum hat eine tautologische Komponente, der man die Interpretation als *dvandva*-Kompositum entgegenhalten möchte („das die Gestalt eines Erkenntnismittels oder Gegenstands eines Erkenntnismittels hat“) und so hier auch die *pramāṇas* als *vastu* zu verstehen hätte, was gemäß dem weiteren Kontext, der eine Erläuterung der Begriffe *pramāṇa* und *prameya* bietet, möglich wäre. Da aber in TRD 328,8 *vastu* als Substanz (*dravya*) expliziert wird, ist es wenig wahrscheinlich, dass hier auch das Erkenntnismittel als Substanz verstanden werden soll. Daher ist die Interpretation von *pramāṇaprameya*- (analog etwa zu *viśeṣaṇaviśeṣya*-) als *tatpuruṣa* zu bevorzugen.

TRD 329,6 *vivakṣito hi ghaṭaḥ svadravyakṣetrakālabhāvair vidyate. paradhravyakṣetrakālabhāvaiś ca na vidyate. tathā hi:*

Denn wenn man einen Topf auszudrücken wünscht (d.h. intendiert), kennt man ihn seiner eigenen Substanz, seinem eigenen Ort, seiner eigenen Zeit und seinem eigenen Status nach. Und der Substanz, dem Ort, der Zeit und dem Status von anderem nach kennt man ihn nicht. Denn es verhält sich folgendermaßen:

Die vier verschiedenen Hinsichten, unter denen man eine Sache kennt oder eben nicht kennt, werden im Folgenden ausgeführt. *vidyate* könnte gemäß den folgenden Passagen auch im Sinne von *asti* mit „gibt es ...“ übersetzt werden.

TRD 329,6-9 *sa ghaṭo yadā sattvajñeyatvaprameyatvādidharmaiś cintyate tadā tasya sattvādayaḥ svaparyāyā eva santi. na tu kecana paraparyāyāḥ sarvasya vastunaḥ sattvādīn dharmān adhiḥkṛtya sajāṭiyatvāt. vijāṭiyasyaivābhāvān na kuto 'pi vyāvṛttiḥ.*

Wenn dieser Topf [d.h. ein beliebiges Ding] anhand von Beschaffenheiten, wie zu sein, erkennbar zu sein und Gegenstand der Erkenntnismittel zu sein etc., bedacht wird, dann gibt es für ihn (Beschaffenheiten) wie zu sein etc. als nur seine eigenen Zustände, aber keine als Zustände von anderem, weil ein jeder Gegenstand hinsichtlich der Beschaffenheiten, wie zu sein etc., (mit allen anderen Dingen) gleichartig ist. Weil eben Ungleichartiges fehlt, gibt es (in diesem Fall) überhaupt nichts, wovon (der Topf) abgesondert ist.

Die bei allen Dingen gleichermaßen vorhandenen Beschaffenheiten erinnern an die im Padārthadharmasaṅgraha genannten: *ṣaṇṇām api padārthānām sādharmaṃ astitvam*

abhidheyatvaṃ jñeyatvaṃ (s. oben p. 163). Dort wird auch das Konzept der *vyāvṛtti* und ihres Gegenstückes, der *anuvṛtti*, thematisch.

dravyatas tu yadā paudgaliko ghaṭo vivakṣyate tadā sa paudgalikadravyatvenāsti, dharmādharmākāśādidravyatvais tu nāsti. atra paudgalikatvaṃ svaparyāyo dharmādibhyo 'nantebhyo vyāvṛttatvena. paraparyāyā anantā jīvadavyāṇām anantatvāt.

TRD
329,9-11

Wenn man aber den aus Materie bestehenden Topf seiner Substanz nach auszudrücken wünscht, dann existiert er als etwas, das eine aus Materie bestehende Substanz ist, aber nicht als etwas, das eine Regungssubstanz, eine Hemmungssubstanz, eine Raumschubstanz etc. ist. Dabei ist sein eigener Zustand (die Beschaffenheit), aus Materie zu bestehen; insofern er (dadurch) von den endlosen Substanzen wie Regung etc. abgesondert ist, die (auf ihn bezogenen) Zustände von anderem sind endlos, da die Seelensubstanzen endlos sind.

In Hinblick auf die Substanz werden zunächst die fünf Seinsmassen (*astikāya*) angesprochen. *ākāśa*, *dharmā* und *adharma* sind jeweils nur einmal vorhanden, *jīvas* und *pudgalas* gibt es viele; laut FRAUWALLNER (1956: 256) sollen sie aber „ihrer Zahl nach fest bestimmt“ sein. *ananta*, „endlos“, ist daher nicht im Sinne von „unendlich viel“ sondern im Sinne von „unermesslich“ zu verstehen. Vgl. TRD 328,5: *anantāḥ ... aparimitāḥ*. Die mit dem Instrumental eines Abstraktums ausgedrückte Bestimmung, aufgrund der die Substanz „ist“ oder eben „nicht ist“, wird in der Übersetzung mit dem Begriff („Beschaffenheit“) ergänzt, der in TRD 329,6 ausdrücklich genannt wird.

paudgāliko 'pi sa ghaṭaḥ pāṛthivatvenāsti na punar āpyāditvaiḥ. atra pāṛthivatvaṃ svaparyāyah. āpyādidravyebhyas tu bahubhyo vyāvṛttiḥ. tataḥ paraparyāyā anantāḥ.

TRD
329,11-13

Auch als aus Materie bestehend existiert dieser Topf, als etwas, das aus Erde besteht, jedoch nicht als etwas, das aus Wasser und anderen (aus Materie bestehenden Substanzen) besteht. Dabei ist sein eigener Zustand (die Beschaffenheit), aus Erde zu bestehen. Von den vielen (anderen aus Materie bestehenden) Substanzen, wie den wässrigen, aber ist er abgesondert. Daher sind die (auf ihn bezogenen) Zustände von anderem endlos.

evam agre 'pi svaparaparyāyavyaktir veditavyā. pāṛthivo 'pi sa dhāturūpatayāsti na punar mṛttvādibhiḥ. dhāturūpo 'pi sa sauvarṇatvenāsti na punā rājatatvādibhiḥ. sauvarṇo 'pi sa ghaṭitasuvarṇātmakatvenāsti na tv aghaṭitasuvarṇātmakatvādinā. ghaṭitasuvarṇātmāpi devadattaghaṭitatvenāsti na tu yajñadattādighaṭitatvādinā. devadattaghaṭīto 'pi pṛthubudhnādyākāreṇāsti na punar mukuṭāditvena. pṛthubudhnodarādyākāro 'pi vṛttākā-

TRD
329,13-
330,5

reṇāsti nāvṛttākāreṇa. vṛttākāro 'pi svākāreṇāsti na punar anyaghaṭādyākāreṇa. svākāro 'pi svadalikair asti na tu paradalikaih.

In dieser Art muss man die Entfaltung der eigenen Zustände und die von anderem (beim Topf) auch weiter wissen: Auch wenn der (Topf) aus Erde besteht, existiert er als etwas, das die Gestalt von Metall hat, nicht jedoch als etwas, das Lehm und andere (aus Erde bestehende Substanzen) ist. Auch wenn er aus Metall ist, existiert er als etwas, das von Gold ist, nicht jedoch als etwas, das aus Silber und anderen (Metallen) besteht. Auch wenn er von Gold ist, existiert er als etwas, das aus bearbeitetem Gold ist, nicht aber als etwas, das aus unbearbeitetem Gold ist, usw. Auch wenn er aus bearbeitetem Gold ist, existiert er als etwas, das von Devadatta bearbeitet worden ist, nicht aber als etwas, das von Yajñadatta und anderen (Personen) bearbeitet worden ist, usw. Auch wenn er von Devadatta bearbeitet worden ist, existiert er mit einer (bestimmten) Erscheinungsform, wie einem breiten Boden, nicht jedoch als etwas, das ein Diadem und andere (von Devadatta aus Gold gearbeitete Dinge) ist. Auch wenn er eine (bestimmte) Erscheinungsform, wie einen breiten Boden, einen Bauch etc., hat, existiert er mit einer runden Erscheinungsform, nicht mit einer nicht runden Erscheinungsform. Auch wenn er eine runde Erscheinungsform hat, existiert er mit seiner eigenen Erscheinungsform, nicht jedoch mit der Erscheinungsform von anderen Töpfen etc. Auch wenn er seine eigene Erscheinungsform hat, existiert er mit seinen eigenen Teilen, nicht aber mit den Teilen anderer (Dinge).

dalika, laut *PW* und *AP* „Holzstück“, dürfte hier im Sinne von *dala*, „Stück, Fragment, Teil“ zunächst die Hälften (*kapāla*) meinen, aus denen ein Topf zusammengesetzt ist, und letztlich auf die individuellen Erdatome abzielen, die sich Stück für Stück zu den einzelnen Teilen eines bestimmten Topfes zusammenfinden.

TRD
330,5-8

evam anayā diśā pareṇāpi sa yena yena paryāyeṇa vivakṣyate sa tasya svaparyāyaḥ. tad-anye tu paraparyāyāḥ. tad evaṃ dravyataḥ stokāḥ svaparyāyāḥ. paraparyāyās tu vyāvṛt-tirūpā anantā anantebhyo dravyebhyo vyāvṛttatvāt.

Auf diese Weise ist auch jeglicher andere Zustand, durch den man diesen (Topf) auszudrücken wünscht, sein eigener Zustand. Andere (Zustände) als dieser (eigene Zustand) hingegen sind die Zustände von anderem. Somit sind auf diese Weise die eigenen Zustände (eines Topfes oder anderen Dinges) der Substanz nach ganz wenige. Die (auf ihn / es bezogenen) Zustände von anderem aber sind, insofern sie die Form von Absonderung haben, endlos, weil (er/es) von endlos vielen Substanzen abgesondert ist.

TRD
330,9-336,10 ...

Im Anschluss an die Bestimmung eines Dinges der Substanz nach behandeln die folgenden Textabschnitte die drei übrigen in TRD 329,6 angekündigten Hinsichten, denen gemäß man eine Sache kennt: TRD 330,9-331,8 behandelt *kṣetra*, TRD 331,9-332,5 *kāla* und TRD 332,6-336,10 ausführlich *bhāva*. Unter letzterem Begriff werden zunächst Hinsichten zusammengefasst, die im Vaiśeṣika als Eigenschaften (*guṇa*) gelten (etwa *rasa*, *śabda*, *saṅkhyā*, *parimāṇa*, *jñāna*), und abschließend solche, die im Vaiśeṣika als eigene Kategorien (*padārtha*) fungieren (*karma*, *sāmānya* und *viśeṣa*).

*tathā dravyakṣetrādiprakārair ye ye svadharmāḥ paradharmāś cācakaṣire tair ubhayair
api yugapad ādiṣṭo ghaṭo 'vaktavyaḥ syād yataḥ ko 'pi sa śabdo na vidyate yena ghaṭas-
ya svadharmāḥ paradharmāś cocyamānā dvaye 'pi yugapad uktā bhavanti śabdenābhi-
dhīyamānānām krameṇaiva pratīteḥ.*

TRD
336,11-13

Somit (ergibt sich, dass) ein Topf, wenn er gleichzeitig mittels aller beider bezeichnet ist – (d.h.) mittels welchen eigenen Beschaffenheiten und (auf ihn bezogenen) Beschaffenheiten von anderem auch immer, die mit ihrer nach Substanz, Ort usw. (verschiedenen) Art und Weise (gerade) genannt wurden – etwas Unaussprechliches wäre, weil es keinerlei Wort gibt, mittels dessen die eigenen Beschaffenheiten eines Topfes und die (auf ihn bezogenen) Beschaffenheiten von anderem, wenn benannt, alle beide gleichzeitig ausgesagt sind, da (mehrere) mit einem Wort bezeichnete (Sachen) nur schrittweise erkannt werden.

*saṅketito 'pi śabdaḥ krameṇaiva svaparadharmān pratyāyayati, na tu yugapac chatrśā-
nacau sad iti śatrśānacoh saṅketitasacchadbavat.*

TRD
337,1f.

Auch ein per Übereinkunft festgelegtes Wort lässt die eigenen Beschaffenheiten und die von anderem nur schrittweise erkennen, aber nicht gleichzeitig, so wie das gemäß dem (grammatischen Lehrsatz) „*śatr* und *śānac* (heißen) *sat*“ per Übereinkunft in der Bedeutung von *śatr* und *śānac* festgelegte Wort *sat*.

Pāṇini legt für die beiden Präsenspartizipien bildenden Affixe *śatr* (Realisierung: *-at-*) und *śānac* (Realisierung: *-āna-*) den Terminus technicus *sat* fest: *tau sat* (Pāṇini 3.2.127). „Diese beiden (d.h. die unter 3.2.124 explizit genannten Affixe *śatr* und *śānac*) (heißen) *sat*.“ Guṇaratnasūri ist offenbar der Auffassung, dass mit dem Wort *sat* zunächst eines der beiden Affixe und dann das andere in Erinnerung gerufen wird.

Die Erörterungen dieses und des vorherigen Absatzes passen zu Van den Bossches Bemerkungen zur Sprachtheorie der Jainas, die in der Frage, ob die Bedeutung eines Satzes durch die sukzessive Verbindung der Bedeutung der einzelnen Wörter (*abhihitān-vayavāda*) oder durch die Gesamtheit der im Satz verbundenen Wörter (*anvītābhidhāna-*

vāda) zustande kommt, wohl der ersten Alternative zuneigen, gemäß der jedem Element eines Satzes ein Element der Realität zu entsprechen hat: „And this may explain why, according to them, negative propositions refer to a negative reality.“ (VAN DEN BOSSCHE 1995: 440)

TRD 337,3f. *tataḥ pratidravyakṣetrādiprakāraṃ ghaṭasyāvaktavyatāpi svadharmāḥ syāt. tasya cānantebhyo vaktavyebhyoⁱ dharmebhyo 'nyadravyebhyaś ca vyāvṛttatvenānantā avaktavyāḥ paradharmā api bhavanti.*

ⁱ 'vaktavyebhyo?

Betreffend jeweils die nach Substanz, Ort usw. (verschiedene) Art und Weise ist darum auch die Unaussprechlichkeit gewissermaßen eine eigene Beschaffenheit des Topfes. Und da er von den endlosen (un-?) aussprechlichen Beschaffenheiten und anderen Substanzen abgesondert ist, sind auch die (auf ihn bezogenen) endlosen Beschaffenheiten von anderem unaussprechlich.

TRD 337,5f. *tad evam anantadharmātmakatvaṃ yathā ghaṭe darśitaṃ tathā sarvasminn apy ātmādike vastuni bhāvanīyam.*

Darum muss man sich so, wie es für den Topf gezeigt wurde, vergegenwärtigen, dass auf diese Weise ein jedes (einzelne) Ding, die Seele und (alle) anderen (Dinge), seinem Wesen nach endlos (viele) Beschaffenheiten hat.

2. Prabhācandras Nyāyakumudacandra zu Teil (*avayava*) und Ganzem (*avayavin*)

Die Frage nach der Relation der im Begriffspaar „Teil (*avayava*) und Ganzes (*avayavin*)“ zusammengefassten Entitäten repräsentiert eine Frage, die sich auch im Zusammenhang mit Eigenschaft und Eigenschaftsträger, Bewegung und Bewegungsträger, Gattung und Individuum stellt. Diese Frage gibt den Rahmen für die in dieser Arbeit behandelte Auseinandersetzung Vidyānandins mit dem Vaiśeṣika vor. Siehe SŚP II 12, bes. Erläuterung {2} und {3}, sowie Teil I dieser Arbeit, oben pp. 49f. und pp. 85f. Die folgende Gliederung gibt einen Überblick über die Diskussion dieser Frage im Nyāyakumudacandra ad LT 7, NKC 223,1-225,22.

- | | |
|----------|--|
| 223,1ff. | I. Position des Vaiśeṣika: Teil und Ganzes sind stets (<i>sarvathā</i>) voneinander getrennt |
| 223,1-2 | A. Formulierung der These |
| 223,2-13 | B. Angabe von sechs Gründen für die Differenz: |

- 223,2-6 1. *avayavāvayavināṁ atyantam bhinnau bhinnapratibhāsatvād ghaṭapa-
ṭavat*
- 223,7-9 2. ... *viruddhadharmādhyasato jalāṇalavat*
- 223,9-11 3. ... *vibhinnakarṭṛkatvād ghaṭapaṭavat*
- 223,11-12 4. ... *vibhinnaśaktitvād viśāgadavat*
- 223,12 5. ... *pūrvottarakālabhāvitvāt pitṛputravat*
- 223,12-13 6. ... *vibhinnaparimāṇatvād badarāmalakavat*
- 223,13-15 C. Eine in Denken und Sprechen thematisierte Differenz beruht auf die-
sen Gründen.
- 223,16-21 D. Identität ist ausgeschlossen, weil es sich um unterschiedliche Gegen-
stände handelt und – wenn man nicht von unterschiedlichen Gegen-
ständen ausgeht – die Identität bis zu den Atomen reichen würde und
daher keine Wirkungen (*kāryagrāma*) mehr wahrnehmbar wären.
- 223,22ff. E. Anführung eines Einwands und Entgegnung:
- 223,22-27 1. Einwand: Das Ganze kann weder zum Teil noch zur Gänze im Teil
enthalten sein.
a. Wenn es zum Teil im Teil enthalten wäre, gäbe es keinen Ort für
den verbleibenden Teil des Ganzen; wenn man dies trotzdem an-
nehmen will, ergäbe sich zudem ein Regressus ad infinitum.
b. Wenn das Ganze zur Gänze in einem einzigen Teil enthalten wä-
re, wären die anderen Teile ohne Ganzes, oder das Ganze wäre
nur so lang ein Ganzes, wie die Teile gegeben wären.
- 224,1-14 2. Entgegnung in zwei Schritten:
- 224,1-10 a. Widerlegung eines *svatantrasādhana*
- 224,11-14 b. Widerlegung eines *prasaṅgasādhana*
- 224,15ff. II. Widerlegung der Position des Vaiśeṣika aus jainistischer Perspektive:
- 224,15ff. A. Der intendierte Beweis (*sādhana*) einer vollständigen Differenz von
Teil und Ganzem ist eine mittels der sinnlichen Wahrnehmung (*adh-
yakṣa*) aufgehobene (*bādhita*) Position, weil der unbeeinträchtigten
Sinneswahrnehmung Teil und Ganzes in gewisser Weise (*kathañcit*)
identisch (*tādātmya*) erscheinen.
- 224,19ff. 1. Formulierung eines das Ineinandergreifen von Erkenntnis und Be-
hauptung betreffenden logisch-erkenntnistheoretischen Prinzips: *yad
yathā abādhādhyakṣe pratibhāsate tat tathāivābhyupagantavyam*.
- 225,2-22 B. Die Spezifikation „ohne einen aufhebenden Faktor zu sein“ (*abādha-
katva*) ist für die eine gewisse Identität von Teil und Ganzem vermit-

- telnde Sinneswahrnehmung nicht unerwiesen, weil es für einen aufhebenden Faktor (*bādhaka*) kein Erkenntnismittel gibt:
- 225,4 1. In der Sinneswahrnehmung erscheint keine vollständige Differenz.
- 225,4-21 2. Es gibt auch keine Schlussfolgerung, die auf tautologische Weise deutlich macht, dass die Sinneswahrnehmung einer gewissen Identität von Teil und Ganzem aufgehoben wird:
- 225,7-9 a. Der Grund „weil Teil und Ganzes unterschiedlich erscheinen“ (s. I.B.1) ist ein unter der Überschreitung der Zeit vorgebrachter (*kālātyayāpadiṣṭa*) bzw. ein uneindeutiger (*anaikāntika*) Scheingrund.
- 225,9-12 b. Der Grund „weil Teil und Ganzes unterschiedliche Zweckerfüllungen haben“ ist ein fehlgehender (*vyabhicārin*) Scheingrund, weil verschiedene Aktionen verschiedene Zweckerfüllungen hervorbringen können, wie die Handlungen einer Tänzerin.
- 225,12-13 c. Der Grund „weil Teil und Ganzes unterschiedliche Ursachen haben“ ist ein uneindeutiger Scheingrund, weil ein Einziges aus einer Menge von Ursachen entstehen kann, wie ein Spross aus Erde usw.
- 225,13-15 d. Der Grund „weil Teil und Ganzes zu unterschiedlichen Zeiten gegeben sind“ erweist im Hinblick auf die Differenz von Tuch und Fäden, die im Zustand von *raṇḍākarāṇḍa* sind (?¹⁷⁵ d.h. Fäden, die noch nicht zu einem Tuch verbunden wurden), schon erwiesenes; im Hinblick auf die Differenz von Tuch und in ihm enthaltenen Fäden aber ist er ein unerwiesener Grund, weil diese nicht zu unterschiedlicher Zeit gegeben sein können.
- 225,16-19 e. Der Grund „weil Teil und Ganzem unvereinbare Beschaffenheiten zugewiesen werden“ (s. I.B.2) ist ein uneindeutiger Scheingrund, weil man z.B. im Falle von Weihrauch und Feuer nicht sagen kann, dass – wenn ihnen an verschiedenen Raumpunkten die unvereinbaren Beschaffenheiten „kalt“ bzw. „warm“ zugewiesen werden – Ganze wie Weihrauch und Feuer nicht die Grundlagen für die Temperaturen kalt und warm sind.
- 225,20-21 f. Die Gründe „weil Teil und Ganzes unterschiedliche Potenzen“ bzw. „unterschiedliche Ausdehnung (*parimāṇa* : *pariṇāma* NKC)

¹⁷⁵ In *PW* und *AP* ist *raṇḍa-* in den Bedeutungszusammenhängen „verkrüppelt, verstümmelt, unfruchtbar“ belegt, *karāṇḍa-* mit „Korb, Körbchen“. In *CDIAL* sowie in *AMD*, *AR* und *PSM* werden keine über diese Bedeutungen hinausgehenden Angaben gemacht.

haben“ weisen eine Differenz in bestimmter Hinsicht, nicht eine vollständige Differenz nach.

- 225,21-22 3. Weil die oben genannten Gründe ihrerseits eben eine gewisse Identität von Teil und Ganzem bekannt machen, ist darum die Spezifikation „ohne Aufhebung zu sein“ für die eine gewisse Differenz von Teil und Ganzem erfassende Sinneswahrnehmung erwiesen.

3. Vidyānandins Yuktyanuśāsanaṭīkā zum Begriff der Inhärenz (*samavāya*)

Vidyānandin greift in dem in der vorliegenden Arbeit behandelten Abschnitt der Satyaśāsanaparīkṣā zweimal auf Yuktyanuśāsana 7 zurück (s. SŚP II 30 und 40 sowie Teil I, Kapitel A, p. 56f. oben). Vidyānandins Ṭīkā zu dieser Strophe greift zum Teil ähnliche Argumente auf wie der betreffende Abschnitt der SŚP (s. die Erläuterungen zu SŚP II 40).

Gliederung des Textes YAT 21,16-23,21

- 21,16-22,3 A. Explikation von Nichtdifferenz (*abheda*) und Differenz (*bheda*) anhand von Substanz (*dravya*) und Modus (*paryāya*), die aufeinander bezogen sind (*paratantra*) und keine jeweils selbständige (*svatantra*) Realität darstellen. Betonung der Superiorität der jainistischen gegenüber den anderen Lehren (*advitīyamata*).
- 22,4-13 B. Widerlegung des Einwandes, dass sich mittels des Konzepts der sechs Kategorien des Vaiśeṣika sehr wohl eine selbständige Realität von Substanz und Modus festmachen ließe, durch den Verweis auf die Sinneswahrnehmung, dass die unter Kategorien fallenden Entitäten eben niemals selbständig, sondern immer nur in einem konkreten Einzelding, einem Ding „anderer Art“ (*jātyantara*), aufeinander bezogen vorkommen [s. SŚP II 30].
- 22,14-23,21 C. Widerlegung der Inhärenz als eines Prinzips, das selbständige, zu den verschiedenen Kategorien gehörige Dinge zueinander in Beziehung setzt:
- 22,14-19 1. Die mittels des Konzepts der Inhärenz zu etablieren gesuchte Selbständigkeit der unter die Kategorien fallenden Dinge würde die Sinneswahrnehmung, die die gegenseitige Abhängigkeit dieser Dinge aufweist, als irrtümliche Wahrnehmung und damit die Erkenntnismittel überhaupt abqualifizieren [s. SŚP II 14].
- 22,19-23,8 2. Untersuchung und Zurückweisung zweier möglicher Arten des Auftretens (*vṛtti*) von Inhärenz:

- 22,21-23,6 a. Das Auftreten von Inhärenz ist nicht als etwas erwiesen, das mit einem es bedingenden Auftreten im Sinne einer anderen Art der Verbindung versehen ist, sei es ein Auftreten im Sinne eines Kontakts (*saṃyoga*) oder eine Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem (*viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*); noch ist es mit dem einen Regressus implizierenden Auftreten im Sinne einer weiteren Inhärenz versehen [s. SŚP II 20f.].
- 23,6-8 b. Ein nicht mit einem anderen Auftreten versehenes Auftreten der Inhärenz (*avṛttimatsamavāyavṛtti*) hätte zur Folge, dass sich die die Welt konstituierende Vereinigung (*saṃsarga*) der unter die Kategorien fallenden Dinge nicht etablieren ließe [s. SŚP II 37-39].
- 23,8-21 3. Die Auffassung, dass die Inhärenz die von ihr verbundenen Dinge kraft ihres eigenen Wesens, also aus sich heraus verbinden würde, legt die Lehre der Jainas nahe, laut der die Vereinigung der verschiedenen Kategorien angehörenden Dinge gemäß ihrem aufeinander bezogenen Wesen erfolgt und das wahre Wesen eines Dinges in bestimmter Hinsicht als Identität (*kathañcittādātmya*) aufzufassen ist. Unter dieser Voraussetzung ist ein spezifischer geistiger Akt, der mehrere Faktoren in der ontologischen Bestimmung eines einzigen Dinges thematisiert, eine korrekte Betrachtungsweise (*sannaya*) [s. SŚP II 30].

Übersetzung

YA 7 *abhedabhedātmakam arthatattvaṃ tava svatantrānyatarat khapuṣpaṃ |
avṛttimattvāt samavāyavṛtteḥ saṃsargahāneḥ sakalārthahāniḥ ||*

Das wahre Wesen eines Dinges besteht dir (o Jina) zufolge in Nichtdifferenz und Differenz. Etwas, das auf die eine oder andere Weise selbständig ist, ist (wie) eine Blüte in der Luft. Alle Dinge kommen abhanden, weil, da das Auftreten der Inhärenz ohne ein Auftreten ist, eine Vereinigung abhanden kommt.

YAT 21,16-18 *abhedo dravyaṃ nityam. bhedaḥ paryāyo naśvaraḥ. tāv ātmānau yasya tad abhedabhedātmakam. tava bhagavann arthatattvaṃ jīvāditattvaṃ parasparatantraṃ dravyaparyāyātmakam ity abhidhīyate.*

„Nichtdifferenz“ ist die andauernde Substanz. „Differenz“ ist der vergängliche Modus. Dasjenige, dem diese beiden Wesen zukommen, das besteht in Nichtdifferenz und Differenz. (In der Strophe) wird (somit) mitgeteilt: Dir, o Ehrwürdiger, zufolge besteht das

wahre Wesen eines Dinges, (d.h.) das wahre Wesen des Jīva usw., in voneinander abhängiger Weise in Substanz und Modus.

asmābhir na punaḥ svatantraṃ dravyamātraṃ paryāyamātraṃ vā tadubhayaṃ vā vijñāpyate tasya khapuṣpasamatvāt pratipāditakrameṇa sambhavadbādhakasyāsmābhir apīṣṭatvād vāstavatvānupapatteḥ.

YAT
21,18-21

Von uns wird aber nicht etwas Selbständiges, sei es die bloße Substanz, oder der bloße Modus, oder diese beiden (zusammen), gelehrt, weil dies, (d.h.) etwas (Selbständiges) einer Blüte in der Luft gleich ist, da – insofern der in der deklarierten Weise existierende aufhebende Faktor auch unsererseits angenommen ist – nicht möglich ist, dass (etwas Selbständiges) wirklich ist.

Der Begriff *sambhavadbādhaka* und seine Negation werden auch im Kommentar zu YA 6 verwendet. Vgl. etwa YAT 17,20 (*añjasā paramārthena praṇīta añjaso 'sambhavadbādhaka iti bhāvah*), 20,5 (... *śāsanasya sambhavadbādhakatvāt* ...) oder 21,8 (... *sarvathā sambhavadbādhakasya jīvasya* ...). Siehe auch PKM 371,19 ad PMS 3.29: *asti sarvajñah suniścītāsambhavadbādhakapramāṇatvāt, nāsti kharaviṣṇaṃ tadviparyayād iti.*

nayaprakṛtasya pramāṇaprakṛtasya vārthasya jātyantarasyāñjasasya tvadīyamatena svīkaraṇād advitīyam eva tavedaṃ matam anumanyāmahe tato 'nyair akhilaiḥ pravādair adhr̥ṣyatvasiddheḥ.

YAT
21,21-22,3

Weil man sich durch deine Lehre ein mittels einer Betrachtungsweise oder mittels eines Erkenntnismittels thematisiertes Ding als etwas der Wahrheit entsprechendes von anderer Art zu Eigen macht, stimmen wir dieser deiner eben einzigartigen Lehre zu, weil (ihre) Unangreifbarkeit durch andere Lehren erwiesen ist.

Vidyānandin stellt hier eine Verbindung zu YA 6cd her: *adhr̥ṣyam anyair akhilaiḥ pravādair jina tvadīyaṃ matam advitīyam.*

nanu cāstu svatantraṃ dravyam ekaṃ khapuṣpasamānaṃ pratyakṣādibhir anupalabhyamānatvāt kṣaṇikaparyāyavat. tadubhayaṃ tu dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyarūpaṃ sattattvaṃ prāgabhvādirūpaṃ evāsattattvaṃ svatantraṃ api katham khapuṣpavat syāt, tasya dravyādipratyayaviśeṣaviśayasya sakalajanaprasiddhatvād iti cet.

YAT 22,4-8

(Einwand:) „(Es) sei (zugestanden, dass) die einzelne selbständige Substanz einer Blüte in der Luft gleich ist, weil sie wie der (einzelne, nur) einen Augenblick bestehende Modus mittels der Sinneswahrnehmung und den anderen (Erkenntnismitteln) nicht erkannt

wird. Wie können aber diese beiden zusammen (d.h. das in Substanz und Modus bestehende Paar), die die Form von Substanz, Eigenschaft, Bewegung, Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz habend das Wesen von etwas Seiendem haben (und) eben die Form von vorherigem Nichtsein etc. habend das Wesen von etwas Nichtseiendem haben, obwohl sie selbständig sind, wie eine Blüte in der Luft sein, weil diese (beiden) bei allen Leuten allgemein bekannt sind als Objekt bestimmter Erkenntnisse von Substanz etc.“

YAT
22,8-13

na, kāraṇakāryadravyayor guṇaguṇinoḥ karmatadvatoḥ sāmānyatadvator viśeṣatadvatoḥⁱ ca padārthāntaratayā svatantrayor sakṛd apy apratīyamānatvāt sarvadāvayavāvayavyātmanoⁱⁱ guṇaguṇyātmanah karmatadvadātmanah sāmānyaviśeṣātmanaś cārthatatvasya jātyantarasya pratyakṣāditah sarvasya nirbādhām avabhāsanāt.

ⁱ viśeṣya° YAT ⁱⁱ °ātmanor YAT

(Entgegnung:) Nein, weil – da bewirkende und bewirkte Substanz, Eigenschaft und Eigenschaftsträger, Bewegung und deren Träger, Gemeinsamkeit und deren Träger sowie Besonderheit und deren Träger nicht auch nur ein einziges Mal selbständig, als unterschiedliche, (verschiedenen) Kategorien (zugehörige Dinge) erkannt werden – das wahre Wesen des Dinges, das in Teil und Ganzem, in Eigenschaft und Eigenschaftsträger, in Bewegung und deren Träger bzw. in Gemeinsamkeit und Besonderheit besteht, immer (und) für jedermann ohne Aufhebung aufgrund von Sinneswahrnehmung und den anderen (Erkenntnismitteln) als von anderer Art erscheint.

Zur Erklärung der irritierenden Formulierung *sāmānyaviśeṣātmanah*, welche offensichtlich mit *sāmānyatadvatoḥ* und *viśeṣatadvatoḥ* korrespondiert, kann angenommen werden, dass *viśeṣatadvatoḥ* nicht (nur) die Besonderheit im strengen Sinne und ihren Träger meint, sondern (auch) die spezifische Gemeinsamkeit (*sāmānyaviśeṣa*) und ihren Träger, womit sich der Begriff *sāmānya* in *sāmānyaviśeṣātmanah* auch auf *sāmānyaviśeṣa* beziehen würde und *viśeṣa* hier im Sinne von *vyakti* zu verstehen wäre. Zum Verständnis von *viśeṣa* als konkretem Einzelding vgl. auch NKC 359,25f. ad LT 7: *etena guṇaguṇinoḥ kriyātadvatoḥ sāmānyaviśeṣayor bhāvābhavayoś ca tādātmyaṁ pratyākhyātam.*

YAT
22,14-16

syān matam: parasparanirapekṣam api padārthapañcakaṁ samavāyasambandhaviśeṣa-vaśāt parasparātmakam ivāvabhāsatē 'nutpannabrahmatulākhyajñānātīśayānām asmādrśām iti.

Man könnte meinen, dass die den (ersten) fünf Kategorien (zugehörigen Dinge), obwohl sie voneinander unabhängig sind, kraft der spezifischen Verbindung Inhärenz für Leute wie uns – (solche,) in denen der Vorzug einer Brahma-gleich zu nennenden Erkenntnis nicht entstanden ist – zur Erscheinung kommen als ob sie das Wesen des jeweils anderen haben.

tad api na parīkṣākṣamam, sarvadāsmadādipratyakṣasya bhrāntatvaprasaṅgāt tatpūrvakānumānāder api pramāṇatvānupapatter apramāṇabhūtāt pratyayaviśeṣāt padārthaviṣayavyavasthāpanāsambhavāt.

YAT
22,16-19

Auch diese (Meinung) hält der Untersuchung nicht stand, weil – wegen der unerwünschten Folge, dass die Sinneswahrnehmung von Leuten wie uns immerdar ein Irrtum wäre (und) daher auch die auf der (Sinneswahrnehmung) beruhende Schlussfolgerung und die anderen (Erkenntnismittel) nicht Erkenntnismittel sein könnten – eine Feststellung, deren Objekt ein einer Kategorie (zugehöriges Ding) ist, infolge einer spezifischen Erkenntnis, die kein Erkenntnismittel ist, unmöglich wäre.

tathābhyupagamyāpi paryanuyuñjmahe: avayavāvayavyādīnām samavāyavṛttiḥ padārthāntarabhūtā tato vṛttimatī vā syād avṛttimatī vā?

YAT
22,19-21

Auch wenn wir (das oben genannte) so annehmen, fragen wir (desgleichen kritisch) nach: Wäre das (beieinander) Auftreten – im Sinne der Inhärenz von Teilen und Ganzem etc. – als etwas, das ein anderes Ding darstellt, daher eines, das mit Auftreten versehen ist, oder kommt (dem Auftreten im Sinne der Inhärenz) kein (weiteres) Auftreten zu?

na tāvat prathamakalpanā sambhavati tatra saṃyogavṛtter ayogāt tasyā dravyavṛttitvād anyathā guṇatvavadvirodhāt.

YAT 22,21f.

Zunächst ist die erste Alternative nicht möglich, weil in diesem Fall das Auftreten im Sinne der (Eigenschaft) Kontakt nicht passt, da dieses (Auftreten im Sinne des Kontaktes) in einer Substanz auftritt, weil anderenfalls ein Widerspruch zu etwas, das Eigenschaftsein besitzt, vorliegt.

na samavāyavṛttiḥ samavāyāntarasyānabhyupagamādⁱ viśeṣaṇabhāvasyāpi vṛttiviśeṣasya svatantrapadārthāviśayatvād anyathātiprasaṅgāt sahyavindhyayor api viśeṣaṇaviśeṣyabhāvānuṣaṅgāt.

YAT 22,22-23,3

ⁱ samavānta° YAT

Nicht ist (ferner) ein Auftreten im Sinne der Inhärenz (für das Auftreten im Sinne der Inhärenz) gegeben, weil – insofern keine andere (zusätzliche) Inhärenz angenommen wird – das eine Bestimmung-Sein seinerseits als ein besonderes Auftreten* nicht (ein) einer selbständigen Kategorie (zugehöriges Ding) als Gegenstand hat, da anderenfalls zu weitgehende Konsequenzen (folgen würden), weil sich anschließen würde, dass auch das Sahya- und das Vindhya (-Gebirge) in der Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem stehen würden.

sambhavanti vā viśeṣaṇabhāvākhyā vṛttimadbhyo 'rthāntarabhūtā vṛttyantarānapekṣā na jāghatīti. tadvṛttyantarāpekṣāyām anavasthānāt kuto vṛttir vyavasthitā syād yayā samavāyavṛttir vṛttimatīṣyate.

YAT 23,3-6

Oder wenn das als „Bestimmung-Sein (eines Bestimmten)“ bezeichnete (Auftreten) möglich ist, ist (dieses) als ein von denjenigen (Dingen), denen das Auftreten zukommt, anderer Gegenstand auf keinen Fall möglich, ohne von einem anderen Auftreten abhängig zu sein. Weil sich im Falle der Abhängigkeit von einem solchen anderen Auftreten ein Regressus ad infinitum ergibt, (fragt sich), wodurch das Auftreten etabliert werden würde, durch welches das Auftreten im Sinne der Inhärenz als mit einem (eigenen, weiteren) Auftreten versehenes angenommen wird.

YAT 23,6-8 *yadi punar avṛttimatīti kalpanottarā samāśriyate, tadāpy avṛttimattvāt samavāyavṛtteḥ saṃsargahāniḥ sakalārthānām anuṣajyamāṇā maheśvareṇāpi nivārayitum aśakyopanipadyeta*ⁱ.

ⁱ *aśakyāpanipadyeta* YAT

Wenn man sich hingegen auf die letztere Alternative stützt, dass (dem Auftreten im Sinne der Inhärenz) kein (weiteres) Auftreten zukommt, dann käme (unerwünschterweise) noch hinzu, dass auch der Īśvara das Abhandenkommen einer Vereinigung – das für alle Dinge daraus folgt, dass dem Auftreten im Sinne der Inhärenz kein (weiteres) Auftreten zukommt – nicht abwenden könnte.

YAT 23,8-11 *yadi punaḥ svabhāvataḥ siddhaḥ saṃsargaḥ padārthānām anyonyam, na punar asaṃsprṣṭānām samavāyavṛtṭyā saṃsargaḥ kriyate samavāyasamavāyivad iti matāntaram urarīkriyate, ...*

Wenn man sich hingegen eine andere Meinung zu Eigen macht, dass nämlich die Vereinigung (verschiedenen) Kategorien (angehöriger Dinge) miteinander aus der eigenen Natur heraus erwiesen ist, nicht wiederum eine Vereinigung von (zunächst) nicht miteinander in Berührung stehenden (Dingen, die verschiedenen) Kategorien (angehören,) mittels des Auftretens im Sinne der Inhärenz bewirkt wird, (so) wie (die Vereinigung) von Inhärenz und demjenigen, das durch die Inhärenz charakterisiert ist, (aus der der Inhärenz eigenen Natur heraus erwiesen und nicht durch das Auftreten einer weiteren Verbindung bewirkt sein soll), ...

... *tadā syādvādaśāsanam evāśritam syāt svabhāvata eva dravyasya guṇakarmasā-* YAT 23,11-16
mānyaviśeṣair aśeṣaiḥ kathañcittādātmyam anubhavataḥ pratyayaviśeṣavaśād
idaṃ dravyam ayaṃ guṇaḥ karmedaṃ sāmānyam etad viśeṣo 'sau tatsambandho 'yam
aviśvagbhāvalakṣaṇaḥ samavāya ity apoddhṛtya sannayanibandhano vyavahāraḥ
parvartata ity anekāntamatasya prasiddhatvāt.

... (wenn man sich diese Meinung zu Eigen macht,) dann würde man sich eben auf die Lehre des Syādvāda stützen, weil (dessen folgende) vielseitige Meinung (allgemein) be-

kannt ist: Eine durch eine korrekte Betrachtungsweise bedingte Praxis (in Denken, Sprechen und Tun) vollzieht sich, nachdem eine Person – die einer gewissen Identität einer Substanz mit allen (ihren) Eigenschaften, Bewegungen, Gemeinsamkeiten und Besonderheiten eben aus (deren) eigener Natur heraus gewahr ist – kraft einer spezifischen Erkenntnis hervorgehoben hat, dass dies hier die Substanz, dies hier eine Eigenschaft, eine Bewegung dies hier, eine Gemeinsamkeit dieses, jenes eine Besonderheit, (und) dies hier deren Verbindung ist, die Inhärenz, die dadurch charakterisiert ist, dass (Dinge) sich nicht hier und da befinden.

sannaya ist als Gegenbegriff zu *durnaya* bzw. *mayābhāsa*, der fehlerhaften oder scheinbaren Betrachtungsweise, zu verstehen. Zum Terminus *viśvagbhāva* s. PDhS p. 86, §373, und Vyo 698,21f. in den Erläuterungen zu ŚŚP II 35.

*svataḥ parato vārthānāṃ saṃsargahānau tu sakalārthahāniḥ syāt, tām anicchadbhir abhedabhedātmakam arthatattvaṃ parasparatantraṃ prāṭitikam arthakriyāsamarthaṃ sāmāthyāt samarthaniyaṃ tatra virodhānavakāśāt tatropalambhasyābādhitasya sadbhāvāt tadvirodhasya vānupalambhalakṣaṇatvāt sudūram apy anusṛtya sarvaiḥ pravādi-
bhir ekasya vastuno 'nekātmakasyāśrayaṇīyatvāt ...*

YAT 23,16-21

Wenn aber eine aus sich oder aus anderem heraus gegebene Vereinigung der Dinge abhanden kommt, würden alle Dinge (selbst, so wie man sie konzipiert hat,) abhanden kommen, weil sich alle Disputanten, die dieses (Abhandenkommen) nicht wünschen, auf ein einziges Ding, das in vielem besteht, stützen müssen, welches – auch wenn sehr weit entfernt – dem in Nichtdifferenz und Differenz bestehenden wahren Wesen der Dinge entspricht (*anusṛtya*), wobei (die Dinge) voneinander abhängig (sind), (und dieses Wesen) in einer Erkenntnis erscheint, für eine Zweckerfüllung geeignet ist (und) aufgrund seiner Eignung sinnvoll gemacht werden kann, weil (es) in seinem Falle keinen Anlass für Widerspruch gibt, da es in seinem Falle eine nicht aufgehobene Sinneswahrnehmung gibt bzw. ein auf es bezogener Widerspruch durch (seine) Nichtwahrnehmung charakterisiert ist ...

Zur Übersicht über den weiteren Kommentar zu YA 7 s. die Erläuterungen zu ŚŚP II 40.

4. Vidyānandins Āptaparīkṣā mit Ṭikā zu einer durch Inhärenz charakterisierten Entitäten (*samavāyin*) zukommenden Bestimmung (→ *ayutasiddhatva*)

Das folgende Textstück aus Vidyānandins ĀP(Ṭ) wendet sich gegen ein zentrales Definitionselement des Begriffs der Inhärenz, auf das in dem in der vorliegenden Arbeit untersuchten Textstück der SŚP nicht eingegangen wird. Siehe die Erläuterungen unter SŚP II 13 {3}. Die behandelte Frage kann folgendermaßen formuliert werden: Trifft auf durch Inhärenz charakterisierte Entitäten (*samavāyin*) die Bestimmung „nicht getrennt vorhanden zu sein“ (*ayutasiddhatva*) zu?

APT 109,10f. *kim idam ayutasiddhatvaṃ nāma viśeṣaṇam? vaiśeṣikaśāstrāpekṣayā lokāpekṣayā vā syāt? ubhayathāpi na sādhy ity āha:*

Was ist dies für eine Bestimmung, die man „nicht getrennt vorhanden zu sein“ nennt? Soll sie vom Lehrsystem des Vaiśeṣika oder vom *common sense* abhängig sein? (Die folgenden Strophen) bringen zum Ausdruck, dass (man) mit keiner der beiden (Rechtfertigungs-)Arten gut (beraten wäre):

ĀP 43f. *satyām ayutasiddhau cen nedaṃ sādhuviśeṣaṇam |
śāstrīyāyutasiddhatvavirahāt samavāyinoḥ ||
dravyaṃ svāvayavādhāraṃ guṇo dravyāśrayo yataḥ |
laukiky ayutasiddhis tu bhaved dugdhāmbasor api ||*

Wenn (eine Erkenntnis „Dies ist hier“ durch die Verbindung Inhärenz bedingt wird), wenn es ein nicht getrennt Vorhandensein gibt, ist das keine gute Bestimmung, weil die Tatsache nicht getrennt vorhanden zu sein, so wie sie dem Lehrsystem entspricht, bei den durch Inhärenz charakterisierten (Entitäten) fehlt, insofern eine Substanz die (je) eigenen Teile zum Träger, eine Eigenschaft die Substanz als Grundlage hat. Ein dem *common sense* entsprechendes nicht getrennt Vorhandensein hingegen würde es auch im Falle von (vermischter) Milch und Wasser (geben).

APT 110,3-8 *iha tantuṣu paṭa ityādir ihedaṃpratyayaḥ samavāyasambandhanibandhana eva nirbādhātve saty ayutasiddhehedampratyayatvāt. yas tu na samavāyasambandhanibandhanaḥ sa naivaṃ yatheha samavāyiṣu samavāya iti bādhyamānehedaṃpratyaya iha kuṇḍe dadhīti yutasiddhehedampratyayaś ca. nirbādhātve saty ayutasiddhehedampratyayaś cāyam iha tantuṣu pata ityādiḥ. tasmāt samavāyasambandhanibandhana iti. kevalavyatirekī hetur asiddhatvādidoṣarahitatvāt svasādhyāvinābhāvī samavāyasambandhaṃ sādhyatīti parair abhidhīyate satyām ayutasiddhāv iti vacanasāmarthyāt.*

Eine durch (den Inhalt) „Dies ist hier“ (geprägte) Erkenntnis, wie „Hier in den Fäden ist das Tuch“, ist allein durch die Verbindung Inhärenz bedingt, weil (diese Erkenntnis) eine Erkenntnis „Dies ist hier“ im Hinblick auf nicht getrennt vorhandene Dinge ist, wobei (sie) ohne Aufhebung ist. Aber (eine Erkenntnis), die nicht durch die Verbindung Inhärenz bedingt ist, die ist nicht so (beschaffen) wie die Erkenntnis „Dies ist hier“, die aufgehoben wird, (in der Erkenntnis) „Hier in durch Inhärenz charakterisierten Dingen ist Inhärenz“ und (wie) die Erkenntnis „Dies ist hier“ im Hinblick auf getrennt vorhandene Dinge (in der Erkenntnis) „Hier im Krug ist Sauermilch“. Und diese (durch den Inhalt „Dies ist hier“ geprägte Erkenntnis), wie „Hier in den Fäden ist das Tuch“, ist eine Erkenntnis „Dies ist hier“ im Hinblick auf nicht getrennt vorhandene Dinge, wobei sie ohne Aufhebung ist. Darum ist (sie) durch die Verbindung Inhärenz bedingt. Der Grund, der ein lediglich durch negative Konkominanz charakterisierter ist, beweist – insofern er nicht ohne das von ihm zu Beweisende vorkommt, weil (er) von Fehlern wie der Tatsache, unerwiesen zu sein, frei ist – die Verbindung Inhärenz. – Solches wird von den Gegnern vorgebracht aufgrund der Aussagekraft der (verwendeten) Phrase „wenn es ein nicht getrennt Vorhandensein gibt“.

tatredam ayutasiddhatvaṃ yadi śāstrīyaṃ hetor viśeṣaṇaṃ tadā na sādhu pratibhāsate
^a*samavāyinor avayavāvayavinor guṇaguṇinoḥ kriyākriyāvatoḥ sāmānyatadvatoḥ viśeṣa-*
tadvatoś ca śāstrīyasyāyutasiddhatvasya virahāt. vaiśeṣikaśāstre hi prasiddham aprthag-
āśrayavṛttitvaṃ ayutasiddhatvaṃ. tac ceha nāsty eva yataḥ kāraṇadravyaṃ tantulakṣa-
ṇaṃ svāvayavāmśeṣuⁱ vartate kāryadravyaṃ ca paṭalakṣaṇaṃ svāvayaveṣu tantuṣu var-
tata iti. svāvayavādhāraṃ ity anenāvayavāvayavinoh prthagāśrayavṛttitvasiddher apr-
thagāśrayavṛttitvaṃ asad eveti pratipāditam. yataś ca guṇaḥ kāryadravyāśrayo rūpādiḥ
kāryadravyaṃ tu svāvayavādhāraṃ pratiyate tena guṇaguṇinor aprthagāśrayavṛttitvaṃ
asambhāvyamānaṃ niveditam. etena kriyāyāḥ kāryadravye vartanāt kāryadravyasya ca
svāvayaveṣu kriyākriyāvator aprthagāśrayavṛttitvābhāvaḥ kathitaḥ. tathā sāmānyasya
dravyatvāder dravyādiṣu vṛtter dravyādināṃ ca svāśrayeṣu sāmānyatadvatoḥ prthagāś-
rayavṛttitvaṃ khyāpitam. tathaivāparaviśeṣasya kāryadravyeṣu pravṛtteḥ kāryadravyā-
ṇāṃ ca svāvayaveṣu viśeṣatadvator aprthagāśrayavṛttitvaṃ nirastam veditavyam.^a tato
na śāstrīyāyutasiddhiḥ samavāyinor asti.

ÄPT 110,8-111,8

^a // YAṬ 22,8-13 ad YA 7, SŚP 35,28-31 und VTP 216,12-217,14

ⁱ svāvayavāmśeṣu ÄPT_G

Wenn in diesem Fall dieses „nicht getrennt Vorhandensein“ eine vom Lehrsystem abhängige Bestimmung des Grundes ist, dann erscheint sie nicht gut, weil den beiden durch Inhärenz charakterisierten (Entitäten), (also) Teilen und dem Ganzen, Eigenschaft und Eigenschaftsträger, Bewegung und Bewegungsträger, eine Gemeinsamkeit und ihrem

Träger sowie eine Besonderheit und ihrem Träger, die vom Lehrsystem abhängige (Bestimmung) „nicht getrennt Vorhandensein“ fehlt. Denn im Lehrsystem des Vaiśeṣika ist „nicht getrennt Vorhandensein“ (allgemein) bekannt als „nicht in einer gesonderten Grundlage Auftreten“. Und das liegt hier genau nicht vor, weil eine als Faden charakterisierte bewirkende Substanz in den Fasern als ihren eigenen Teilen auftritt und die als Tuch charakterisierte bewirkte Substanz in den Fäden als den ihr eigenen Teilen auftritt. Somit wird mit der (so zu verstehenden, in der Strophe verwendeten Phrase) „ihre (je) eigenen Teile als Träger habend“ erkennen gelassen, dass, weil erwiesen ist, dass Teile und Ganzes in einer gesonderten Grundlage auftreten, es eben nicht richtig ist, dass (sie) nicht in einer gesonderten Grundlage auftreten. Und weil eine Eigenschaft ihre Grundlage in einer bewirkten Substanz hat, wie etwa Form/Farbe, die bewirkte Substanz hingegen als ihre eigenen Teile als Träger habend erkannt wird, wird dadurch bekannt gemacht, dass die Tatsache, dass Eigenschaft und Eigenschaftsträger nicht in einer gesonderten Grundlage auftreten, nicht als möglich vorstellbar ist. Damit ist (auch) gesagt, dass Bewegung und Bewegungsträger nicht in einer gesonderten Grundlage auftreten, weil eine Bewegung in der bewirkten Substanz auftritt und die bewirkte Substanz in ihren eigenen Teilen. Weil eine Gemeinsamkeit, wie etwa Substanz zu sein, in den Substanzen etc. auftritt und die Substanzen etc. in ihren Grundlagen, ist so (auch) bekannt gemacht, dass eine Gemeinsamkeit und ihr Träger in einer gesonderten Grundlage auftreten. Genauso muss als zurückgewiesen erkannt werden, dass eine Besonderheit und ihr Träger in einer nicht gesonderten Grundlage auftreten, weil eine untergeordnete Besonderheit in bewirkten Substanzen vorkommt und die bewirkten Substanzen in ihren eigenen Teilen. Daher gibt es die vom Lehrsystem abhängige (Bestimmung) „nicht getrennt Vorhandensein“ für zwei durch Inhärenz charakterisierte (Entitäten) nicht.

Praśastapāda bestimmt die Kategorie *viśeṣa* als etwas, das den ewigen Substanzen inne-
wohnt: *nityadravyavṛttayo 'ntyā viśeṣāḥ. te khalv atyantavyāvṛttihetuvād viśeṣā eva*
(PDhS p. 2, §8). Neben diesem eigentlichen Gebrauch ist der Begriff *viśeṣa* auch noch
für die sogenannte niederere oder untergeordnete Gemeinsamkeit in Verwendung: *sā-
mānyaṃ dvividhaṃ param aparaṃ ca ... tac [= aparaṃ sāmānyam] ca ... viśeṣākhyām
api labhate* (PDhS p. 2, §7; Übersetzung dieser Textstellen s. ŚŚP II 4 oben). Wenn also
hier in der ĀPT davon die Rede ist, dass eine „untergeordnete Besonderheit“ (*aparaviśe-
ṣa*) in bewirkten Substanzen (*kāryadravya*) vorkommt, so kann darunter – insofern Indi-
viduen der Kategorie *viśeṣa* nur in ewigen, d.h. nicht bewirkten Substanzen (*kāraṇadrav-
ya*) vorkommen – nur „eine ‚Besonderheit‘ (genannte) untergeordnete (Gemeinsamkeit)“
verstanden werden. Eine solche „Besonderheit, die eine Gemeinsamkeit ist“ (*sāmānyavi-
śeṣa*) wurde bereits in der vorhergehenden Argumentation mit „Substanzsein“ (*dravya-*

tva) exemplifiziert. Man kann also davon ausgehen, dass in dieser Argumentation weitere Besonderheiten, die Gemeinsamkeiten sind (*apara-* [*sāmānya-*] *viśeṣa*), angesprochen werden, wie z.B. der Umstand Topfsein (*ghaṭatva*) in einem Topf als weitere Besonderheit inhäriert, die gegenüber dem Substanzsein (*dravyatva*) als „untergeordnete Besonderheit“ (*aparaviśeṣa*) zu bezeichnen ist. Siehe die Vergleichsstellen in YAT 22,8-13 (oben p. 300) und SŚP II 13.

yā tu laukikī lokaprasiddhaikabhājanavṛttiḥ sā dugdhāmbasor api yutasiddhāyor astīti tayāpi nāyutasiddhatvaṃ samavāyīnor sādhiya iti pratipattavyam.

ĀPT
111,8-10

Was aber das dem *common sense* entsprechende (alternative Verständnis der Tatsache, nicht getrennt vorhanden zu sein, betrifft), (d.h.) das allgemein bekannte Auftreten von (Dingen), die in einem einzigen Gefäß (sind), (so) gibt es dieses auch bei (vermischter) Milch und Wasser, die getrennt vorhandene (Entitäten) sein können. Somit hat man anzuerkennen, dass auch dadurch (d.h. durch das Auftreten in einem einzigen Gefäß als dem *common sense* entsprechende Verständnis) (die Bestimmung) „nicht getrennt Vorhandensein“ für zwei durch Inhärenz charakterisierte (Entitäten) nicht besser ist.

„Milch und Wasser“ veranschaulichen in der in JACOB 1909: 22 unter der Bezeichnung *kṣīranīranyāya* aufgeführten „populären Maxime“ (*laukikanyāya*) – also in einer allgemein bekannten und beliebten, dem gesunden Menschenverstand ohne Weiteres zugänglichen Regel – eine Verbindung, bei der laut Mahābhāṣya 1.2.32 nicht erkannt werden kann, „an welchem Platz Milch, an welchem Wasser ist“ (... *na jñāyate ... kasminn avakāśe kṣīraṃ kasminn avakāśa udakam*, VMBh 208,14f.). Im Zusammenhang mit Jacobs Darstellung der Unterscheidung zweier grundverschiedener Arten der Verbindung vonseiten des Vaiśeṣika ist eine Bestimmung des Alāṅkārasarvasva interessant, in der zwei Arten eines Zusammenschlusses (*saṃśleṣa*) unterschieden werden, nämlich *saṃsṛṣṭi* („Fusion“) und *saṅkara* („Vermischung“), wobei erstere gemäß der „Kontaktregel“ (*saṃyoganyāya*) bestimmt wird, die mit einer Verbindung von Reis und Sesam (*tilataṇḍulanyāya*) exemplifiziert wird, und letztere gemäß der „Inhärenzregel“ (*samavāyanyāya*), für welche die Verbindung von Milch und Wasser beispielgebend ist (s. das Zitat aus dem Alāṅkārasarvasva in JACOB 1909: 22). Im obigen Argument akzeptiert Vidyānandin die Relation von vermischem Wasser und Milch nicht als eine Veranschaulichung der Relation von durch Inhärenz charakterisierten Entitäten, da Wasser und Milch auch unabhängig voneinander auftreten können, während durch Inhärenz charakterisierte Dinge das definitionsgemäß nicht tun.

B. Übersichten

1. Vergleichsstellen zum zweiten Auszug aus der Satyaśāsanaparīkṣā

In der folgenden Übersicht werden die identifizierten Vergleichsstellen (s. oben p. 115) für den Text des Vaiśeṣika-Kapitels in der Satyaśāsanaparīkṣā aufgeführt. Die gegebenenfalls in Klammer nachgestellte Angabe bezieht sich auf die Bewertung der Relation, in der die betreffende Passage der SŚP zu der Vergleichsstelle steht (s. oben p. 118). Eindeutige Bewertungen der Relation und alternative Bewertungsvorschläge werden nur dann angegeben, wenn der Zitierverlauf im Zusammenhang mit den Beispielen für die Bewertung der Relation (s. oben p. 123) oder in den Erläuterungen zum betreffenden Abschnitt der SŚP besprochen wurde bzw. sich unmittelbar aus den in der Besprechung der Komposition des zweiten Auszugs aus der SŚP angestellten Überlegungen ergibt (s. oben p. 129). Passagen, für die alternative Bewertungen vorgeschlagen werden, liegen in den Bereichen, für die zwei hypothetische Vergleichsstellen angesetzt wurden. Siehe die Besprechung von α (SŚP II 2-11) oben p. 129 und β (II 14-29) oben p. 138. Eine nach literarischen Gruppen angeordnete Aufstellung der Werke, in denen wörtliche Übereinstimmungen mit der SŚP gefunden wurden, findet sich oben p. 107.

Darstellung nach dem Typ der wörtlichen Übereinstimmung

Wortwörtliche Übereinstimmung

AS_v 487,12f. = SŚP II 25^c (P)

ĀD 244,28-30 = SŚP II 7^d

ĀPT 119,2 = SŚP II 38^c (P)

ĀPT 130,8f. = SŚP II 33^b (P)

ĀM 68ab = SŚP II 38^b (Ce)

TBV 150,24 = SŚP II 7^c

DBhP 9.29.69c-70b = SŚP II 7^d

DBhP 9.40.73c-74b = SŚP II 7^d

NK 285,2f. = SŚP II 7^c

NKC 824,13 = SŚP II 7^c

NBhū 78,11 = SŚP II 7^c

NVTṬ 68,16 = SŚP II 7^b

NSū 1.1.16 = SŚP II 38^f (Ce)

PKM 308,15 = SŚP II 7^c

PDhS §11 = SŚP II 32^d (Ce)
 PDhS §385 = SŚP II 26^b (Ce? <Ce>?)
 BVP 2.37.17 = SŚP II 7^d
 BVP 4.81.55 = SŚP II 7^d
 BVP 4.85.36 = SŚP II 7^d
 BVP 4.130.8 = SŚP II 7^d
 Bhā 846,28 = SŚP II 7^b

MĀ 849,2 = SŚP II 7^c
 MBh 12, p. 972 = SŚP II 7^c
 YA 7 = SŚP II 40^a (Ce)
 YA 7a = SŚP II 30^a (Ce)
 YA 7b = SŚP II 30^a (Ce)
 YA 7d = SŚP II 39^b (Ce')
 Vyo 20(kha),1 = SŚP II 7^d

Wörtliche Übereinstimmung mit Abweichungen

ĀPT 119,1f. ~ SŚP II 38^a (Pv)
 ĀPT 129,11f. ~ SŚP II 32^b (Pv)
 ĀPT 130,2-5 ~ SŚP II 32^c (Pv)
 ĀPT 131,1-11 ~ SŚP II 34^a-36^a (Pv)
 TVai 403,4f. ~ SŚP II 9^d
 NK 285,9f. ~ SŚP II 8^b (Cpv)
 NKC 297,5f. ~ SŚP II 24^b
 NKC 297,6-8 ~ SŚP II 24^c
 NKC 303,10f. ~ SŚP II 25^b
 NKC 303,11f. ~ SŚP II 26^a
 NKC 303,12f. ~ SŚP II 26^c
 NKC 303,14-17 ~ SŚP II 29^a
 (<Ci'e>? Cpv?)
 NKC 303,23f. ~ SŚP II 21^b
 NKC 303,24f. ~ SŚP II 21^c
 NKC 304,13 ~ SŚP II 22^a
 NKC 304,14-16 ~ SŚP II 22^b
 NB 1.6 ~ SŚP II 14^b (+ Ce'e? <Ce'e>?)
 NV 159,2 ~ SŚP II 33^a (Ce'e)
 NSā 545,1-4 ~ SŚP II 9^c
 NSāTD 271,21ff. ~ SŚP II 9^c
 NSāPP 90,4-7 ~ SŚP II 9^c
 NSū 1.1.2 ~ SŚP II 6^b (Ce'e? <Ce'e>?)
 PKM 544,15f. ~ SŚP II 35^b
 PKM 608,18f. ~ SŚP II 24^b

PKM 608,21-23 ~ SŚP II 24^c
 PKM 619,25f. ~ SŚP II 25^b
 PKM 619,26-620,1 ~ SŚP II 26^a
 PKM 620,1-3 ~ SŚP II 26^c
 PKM 620,3-6 ~ SŚP II 27^a
 PKM 620,7-13 ~ SŚP II 29^a (Ci'e? Cpv?)
 PKM 620,17f. ~ SŚP II 20^b
 PKM 620,21-23 ~ SŚP II 21^b
 PKM 621,1f. ~ SŚP II 21^c
 PKM 621,20 ~ SŚP II 22^a
 PKM 621,22-24 ~ SŚP II 22^b
 PKM 621,24 ~ SŚP II 22^c
 PDhS §2 ~ SŚP II 3^a (Ce'e? <Ce'e>?)
 PDhS §4-13 ~ SŚP II 4^a (Cee? <Cee>?)
 PDhS §383 ~ SŚP II 20^a (Ce'e? <Ce'e>?)
 PDhS §384 ~ SŚP II 28^a (Cee? <Cee>?)
 PP 60,7 ~ SŚP II 27^b (Pv)
 BP 238.26f. ~ SŚP II 9^c
 BSBh 249,6ff. ~ SŚP II 9^c
 MBh 12.289.26f. ~ SŚP II 9^c
 YV 402,18f. ~ SŚP II 9^d
 VTP 235,14-237,7 ~ SŚP II 6^a-11^a
 (Cpv? Ci'e? <Ci'e>?)
 SMS 31,1f. ~ SŚP II 9^b

Lose wörtliche Übereinstimmung mit leichten Umformulierungen

ĀPT 118,9f. # SŚP II 38^e (Pr)
 ĀPT 118,10-119,1 # SŚP II 38^d (Pr)
 TAŚVA 118,25f. # SŚP II 15^b (Pr)
 TBV 150,18-20 # SŚP II 6^c
 NKC 824,8-10 # SŚP II 6^c
 NBhū 471,4f. # SŚP II 25^c (Rp)
 NVTṬ 478,17 # SŚP II 15^b (Rp)

PKM 308,9-12 # SŚP II 6^c
 PVBh 35,9 # SŚP II 25^c (+)
 VN 8,8f. # SŚP II 15^b (±Re? <Re>?)
 Vyo 20(ka),32-33 # SŚP II 6^c
 (Re? <Re>? Rp?)
 Vyo 644,25-28 # SŚP II 6^b
 SD 14,20f. # SŚP II 15^b (Rp)

Darstellung nach Textstellen

In der folgenden Aufstellung sind auch die oben nicht berücksichtigten inhaltlichen Parallelen zum Text des zweiten Auszugs enthalten sowie vier für den Einleitungsabschnitt der SŚP identifizierte Parallelen.

AJP I 93,9-12 // SŚP II 19^a
 AS_v 178,8 // SŚP II 2^a
 AS_v 179,19f. // SŚP II 6^c
 AS_v 487,12f. = SŚP II 25^c (P)
 AS_v 526,9f. // SŚP II 12^a
 AS_v 534,14 // SŚP II 24^a
 AS_v 535,3-5 // SŚP II 21^d
 AS_v 628,2-10 // SŚP II 6^c
 ĀD 244,28-30 = SŚP II 7^d
 ĀP 72 // SŚP II 24^a
 ĀPT 110,8-111,8 // SŚP II 13^b
 ĀPT 110,9f. // SŚP II 12^b
 ĀPT 118,9f. # SŚP II 38^e (Pr)
 ĀPT 118,10-119,1 # SŚP II 38^d (Pr)
 ĀPT 119,1f. ~ SŚP II 38^a (Pv)
 ĀPT 119,2 = SŚP II 38^c (P)
 ĀPT 119,5f. // SŚP II 39^a
 ĀPT 122,5-8 // SŚP II 19^a
 ĀPT 125,8-126,5 // SŚP II 21^a
 ĀPT 126,5-9 // SŚP II 32^a
 ĀPT 129,7-130,7 // SŚP II 32^a

ĀPT 129,11f. ~ SŚP II 32^b (Pv)
 ĀPT 130,2-5 ~ SŚP II 32^c (Pv)
 ĀPT 130,8f. = SŚP II 33^b (P)
 ĀPT 131,1-11 ~ SŚP II 34^a-36^a (Pv)
 ĀM 7 // SŚP I 3^a
 ĀM 68ab = SŚP II 38^b (Ce)
 KĀ 19,8-10 // SŚP II 24^a
 TARVV 6,27-29 // SŚP II 24^a
 TARVV 11,20-12,14 // SŚP II 6^c u. 7^c
 TAŚV 69 // SŚP II 13^a
 TAŚVA 1,11 // SŚP I 3^a
 TAŚVA 20,34f. // SŚP II 15^a
 TAŚVA 65,30-66,25 // SŚP II 6^a
 TAŚVA 66,2-5 // SŚP II 6^c
 TAŚVA 66,3 // SŚP II 7^c
 TAŚVA 66,9-19 // SŚP II 8^c
 TAŚVA 66,20-25 // SŚP II 9^c
 TAŚVA 118,25f. # SŚP II 15^b (Pr)
 TUS 94,12f. // SŚP II 15^a
 TBV 107,1f. // SŚP II 15^a
 TBV 150,18-20 # SŚP II 6^c

TBV 150,24 = SŚP II 7^c
 TRD 76,5-78,11 // SŚP II 3^b
 TRD 284,10-12 // SŚP II 2^a
 TRD 285,5f. // SŚP II 6^c
 TRD 387,6-8 // SŚP II 24^a
 TRD 387,8f. // SŚP II 19^a
 TRD 425,5f. // SŚP II 16^a
 TVai 403,3 // SŚP II 9^b
 TVai 403,4f. ~ SŚP II 9^d
 DBhP 9.29.69c-70b = SŚP II 7^d
 DBhP 9.40.73c-74b = SŚP II 7^d
 NK 6,24f. // SŚP II 2^a
 NK 273,17 // SŚP II 2^a
 NK 282,17-19 // SŚP II 6^c
 NK 285,2f. = SŚP II 7^c
 NK 285,9f. ~ SŚP II 8^b (Cpv)
 NKC 226,20-227,2 // SŚP II 13^c
 NKC 297,5f. ~ SŚP II 24^b
 NKC 297,6-8 ~ SŚP II 24^c
 NKC 299,11 // SŚP II 13^d
 NKC 300,15-18 // SŚP II 15^a
 NKC 302,13-22 // SŚP II 32^a
 NKC 303,10f. ~ SŚP II 25^b
 NKC 303,11f. ~ SŚP II 26^a
 NKC 303,12f. ~ SŚP II 26^c
 NKC 303,14-17 ~ SŚP II 29^a
 (◁Ci'e▷? Cpv?)
 NKC 303,20f. // SŚP II 20^b
 NKC 303,21f. // SŚP II 19^a
 NKC 303,23f. ~ SŚP II 21^b
 NKC 303,24f. ~ SŚP II 21^c
 NKC 304,13 ~ SŚP II 22^a
 NKC 304,14-16 ~ SŚP II 22^b
 NKC 304,16 // SŚP II 22^c
 NKC 307,3-5 // SŚP II 13^d
 NKC 308,4f. // SŚP II 13^d
 NKC 309,8f. // SŚP II 13^d

NKC 365,5 // SŚP II 13^c
 NKC 824,8-10 # SŚP II 6^c
 NKC 824,13 = SŚP II 7^c
 NB 1.6 ~ SŚP II 14^b (+ Ce'e? ◁Ce'e▷?)
 NBh 78,2-80,2 // SŚP II 6^d
 NBh 84,3 // SŚP I 1^a
 NBhū 72,16-73,12 // SŚP II 6^c
 NBhū 78,11 = SŚP II 7^c
 NBhū 139,20f. // SŚP II 27^b
 NBhū 443,25-31 // SŚP II 10^b
 NBhū 471,2-17 // SŚP II 25^a
 NBhū 471,4f. # SŚP II 25^c (Rp)
 NM II 430,15f. // SŚP II 2^a
 NM II 440,6-14 // SŚP II 6^c
 NyViVi 416,25 // SŚP II 24^a
 NV 6,4f. // SŚP II 10^b
 NV 159,2 ~ SŚP II 33^a (Ce'e)
 NVTṬ 6,13-19 // SŚP II 10^b
 NVTṬ 68,16 = SŚP II 7^b
 NVTṬ 96,15 // SŚP II 19^a u. 20^b
 NVTṬ 96,16f. // SŚP II 21^d
 NVTṬ 478,17 # SŚP II 15^b (Rp)
 NSā 545,1-4 ~ SŚP II 9^c
 NSā 594,1-2 // SŚP II 2^a
 NSāTD 271,21ff. ~ SŚP II 9^c
 NSāPP 90,4-7 ~ SŚP II 9^c
 NSū 1.1.2 ~ SŚP II 6^b (Ce'e? ◁Ce'e▷?)
 NSū 1.1.4 // SŚP II 14^c
 NSū 1.1.16 = SŚP II 38^f (Ce)
 PKM 308,9-12 # SŚP II 6^c
 PKM 308,15 = SŚP II 7^c
 PKM 544,15f. ~ SŚP II 35^b
 PKM 608,18f. ~ SŚP II 24^b
 PKM 608,21-23 ~ SŚP II 24^c
 PKM 611,9-11 // SŚP II 15^a
 PKM 616,14-25 // SŚP II 32^a
 PKM 619,25f. ~ SŚP II 25^b

PKM 619,26-620,1 ~ SŚP II 26^a
 PKM 620,1-3 ~ SŚP II 26^c
 PKM 620,3-6 ~ SŚP II 27^a
 PKM 620,7-13 ~ SŚP II 29^a (Ci'e? Cpv?)
 PKM 620,17f. ~ SŚP II 20^b
 PKM 620,18-20 // SŚP II 19^a
 PKM 620,21-23 ~ SŚP II 21^b
 PKM 621,1f. ~ SŚP II 21^c
 PKM 621,20 ~ SŚP II 22^a
 PKM 621,22-24 ~ SŚP II 22^b
 PKM 621,24 ~ SŚP II 22^c
 PDhS §2 ~ SŚP II 3^a (Ce'e? <Ce'e>?)
 PDhS §4-13 ~ SŚP II 4^a (Cee? <Cee>?)
 PDhS §11 = SŚP II 32^d (Ce)
 PDhS §319 // SŚP II 6^a
 PDhS §383 // SŚP II 19^a
 PDhS §383 ~ SŚP II 20^a (Ce'e? <Ce'e>?)
 PDhS §384 ~ SŚP II 28^a (Cee? <Cee>?)
 PDhS §385 = SŚP II 26^b (Ce? <Ce>?)
 PP 51,5f. // SŚP *maṅgala*
 PP 60,7 ~ SŚP II 27^b (Pv)
 PVBh 35,5-16 // SŚP II 25^a
 PVBh 35,9 # SŚP II 25^c (+)
 PVBh 511,28f. // SŚP II 13^d
 BP 238.26f. ~ SŚP II 9^c
 BVP 2.37.17 = SŚP II 7^d
 BVP 4.81.55 = SŚP II 7^d
 BVP 4.85.36 = SŚP II 7^d
 BVP 4.130.8 = SŚP II 7^d
 BSBh 249,6ff. ~ SŚP II 9^c
 BSBh 387,7f. // SŚP II 19^a
 BSBh 561,10-12 // SŚP II 2^a
 Bhā 846,28 = SŚP II 7^b
 MĀ 849,2 = SŚP II 7^c
 MBh 12.289.26f. ~ SŚP II 9^c
 MBh 12, p. 972 = SŚP II 7^c
 YA 7 = SŚP II 40^a (Ce)

YA 7a = SŚP II 30^a (Ce)
 YA 7b = SŚP II 30^a (Ce)
 YA 7d = SŚP II 39^b (Ce')
 YAṭ 22,8f. // SŚP II 12^b
 YAṭ 22,8-13 // SŚP II 13^b
 YAṭ 22,14-19 // SŚP II 14^a
 YAṭ 22,19-21 // SŚP II 16^b
 YAṭ 22,21f. // SŚP II 20^b
 YAṭ 26,8-12 // SŚP II 32^a
 YBh ad YS 3.38 u. 43 // SŚP II 9^c
 YV 402,17 // SŚP II 9^b
 YV 402,18f. ~ SŚP II 9^d
 VTP 216,1-8 // SŚP II 24^a
 VTP 216,12-217,14 // SŚP II 13^b
 VTP 216,14f. // SŚP II 12^b
 VTP 217,6f. // SŚP II 13^c
 VTP 218,12 // SŚP II 13^c
 VTP 235,14-237,7 ~ SŚP II 6^{a-11}^a
 (Cpv? Ci'e? <Ci'e>?)
 VN 8,8f. # SŚP II 15^b (±Re? <Re>?)
 Vyo 20(ka),6-9 // SŚP II 2^a
 Vyo 20(ka),32-33 # SŚP II 6^c
 (Re? <Re>? Rp?)
 Vyo 20(kha),1 = SŚP II 7^d
 Vyo 118,27-119,11 // SŚP II 32^b
 Vyo 529,11 // SŚP II 27^b
 Vyo 638,14-15 // SŚP II 2^a
 Vyo 644,25-28 # SŚP II 6^b
 Vyo 645,7 // SŚP II 2^a
 VS 1.1.4 // SŚP II 3^a
 VSU 194,2-5 // SŚP II 20^b
 VSU 196,6f. // SŚP II 19^b
 SD 14,20f. # SŚP II 15^b (Rp)
 SMS 31,1f. ~ SŚP II 9^b
 SVṭ 171,8 // SŚP II 24^a
 SVM 32,18-23 // SŚP II 15^a
 SVM 32,24 // SŚP II 16^a

2. Nicht identifizierte Zitate im zweiten Auszug aus der Satyaśāsanaparīkṣā

Siehe oben p. 121 zu den Kriterien und den jeweils angegebenen Abschnitt der SŚP für nähere Erläuterungen.

jñānaṃ jñānāntaravedyaṃ prameyatvād iti viplavate. (SŚP II 27)

pratyakṣeṇa pratīte 'rthe yadi paryanuyujyate |

svabhāvair uttaraṃ vācyaṃ dṛṣṭe kānupapannatā || iti vacanād ... (SŚP II 25)

*buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnadharmādharmaśaṃskārāṇāṃ navānām ātmaviśe-
ṣaguṇānām atyantocchittāv ātmanaḥ svātmany avasthānaṃ mokṣo 'nyathātmano 'tyan-
taviśuddhyabhāvād iti.* (SŚP II 2)

śamsargaḥ sukhaduḥkhe ca tathārthendriyabuddhayaḥ |

pratyekaṃ śaḍvidhāś ceti duḥkhasaṅkhyaiḥ || iti. (SŚP II 10)

SŚP II 3-11 (insbesondere II 3-4 und II 6-11) sowie eventuell auch II 19-22 und II 24-29 bzw. in diesen Abschnitten enthaltene Passagen könnten ebenfalls blockweise aus einem oder mehreren nicht identifizierten Werk(en) in die SŚP übernommen worden sein. Siehe die Besprechung dieser Hypothesen oben pp. 129 und 138.

3. Diskussionen des *samavāya*-Begriffs enthaltende Textstellen anderer Werke

Untenstehende Liste führt Textstellen zum Begriff des *samavāya* in Werken auf, die zwar im Hinblick auf Parallelen mit dem Problemzusammenhang in der Satyaśāsanaparīkṣā durchgesehen, aber nicht systematisch bearbeitet wurden. Die Liste stellt natürlich nur einen Ausschnitt der erhaltenen Literatur zum *samavāya*-Begriff dar.

Zur Untersuchung im Vaiśeṣika siehe Padārthadharmasaṅgraha (PDhS) pp. 86-88, Vyoma-
mavati (Vyo) 116,16-119,11 sowie Vaiśeṣikasūtropaskāra (VSU) 142,22-143,22 ad VS
5.2.23-26 und 193,18ff.-196,19 ad VS 7.2.26-28.

Zum Nyāya siehe Nyāyavārttika (NV) 158,9-160,5 ad NSū 1.1.5 und 484,19-485,7 ad
NSū 2.1.33, Nyāyabhūṣaṇa (NBhū) 123,8ff. und 169,1ff. sowie Muktāvalī (MĀ), 130ff.

Zur Zurückweisung im Advaita-Vedānta siehe Brahmasūtrabhāṣya (BSBh) 387,7-388,2
und Bhāmatī (Bhā) 387,27-388,15 ad BS 2.1.18.

Zur Pūrvamīmāṃsā siehe Śloka-vārttika (ŚV), Pratyakṣa, Strophen 145-149 sowie Prakā-
raṇapañcikā (PraPa) 91,10ff.

Buddhistische Werke: Pramāṇavārttikabhāṣya (PVBh) 82,16ff. ad PV 2.70 und 255,14ff. ad PV 2.148 sowie Tattvasaṅgraha (TS), Strophen 822-865.

Zur Untersuchung dieses Begriffs im jainistischen Kontext siehe:

Anekāntajayapatākā (AJP) I 93,9-94,7

Aṣṭasahasrī (AS) 215,1-224,6 ad Āptamīmāṃsā 61ff.

Āptaparīkṣā (ĀP), Strophen 40-77 mit Ṭikā (ĀPT) 103,7-132,4ff.

Tattvabodhavidhāyinī (TBV) 106,10ff.

Tattvārtharājāvārttikavyākhyānālaṅkāra (TARVV) 6,24-7,20 ad TARV 1.1.15-18

Tattvārthaślokaivārttikālaṅkāra (TAŚVA) 19,20-21,15 ad TAŚV Einleitung, Strophen 64-68, und TAŚVA 59,18ff. ad TAŚV 1.1.11ff.

Tarkarahasyadīpikā (TRD) 387, 3-11 ad ŚDS 57 und 424,11-425,6 ad ŚDS 66

Dvādaśāranayacakra (DNC) 523,5-535,7

Nyāyakumudacandra (NKC) 294,18-309,12 ad LT 7

Nyāyaviniścayavivaraṇa (NyViVi) 416,21-421,12 ad NyVi 1.106

Nyāyāvatāravivṛti (NAV) 370,1-17 ad NA 5 und 426,3ff. ad NA 29

Prameyakamalamārtaṇḍa (PKM) 504,20-520,12 ad PMS 4.6 und 604,11-622,24 ad 4.10

Yuktyanuśāsanaṭīkā (YAṬ) 22,14ff. ad YA 7 und 119,5-120,6 ad YA 48

Viśvatattvaparakāśa (VTP) 215, 7-220,11

Siddhiviniścayaṭīkā (SVṬ) ad SV 2.27 und 4.24 sowie 522,14-523,11 ad SV 8.1

Syādvādamañjarī (SVM) 31,1ff. ad AYV 7 und 41,164-42,187 ad AYV 8

Siehe auch Tattvopaplavasīṃha (TUS) pp. 90-96. Moderne Autoren, die sich mit der Untersuchung des *samavāya* bei den Jainas auseinandersetzen, sind MOOKERJEE (1978: 198-211) und PADMARAJIAH (1986: 205-45). Zum *samavāya* im Vaiśeṣika s. PATTI (1955, bes. pp. 137ff.), die Arbeit von Biswanarayan Shastri (SHASTRI 1993, bes. pp. 115ff.) und HIRANO 2006. Besonders zu empfehlen ist die Darstellung Dharmendra Nath Shastris (SHASTRI 1964, bes. pp. 375ff.).

4. Glossar zu „Verbindung“ (*sambandha*) zum Ausdruck bringenden Begriffen

Das Wort *sambandha* wird in der systematischen Dekonstruktion der Inhärenz (SŚP II 16-36) als Oberbegriff für verschiedene Relationen verwendet, kraft derer zwei durch die jeweilige Relation charakterisierte Entitäten (*sambandhin*) zueinander in Beziehung treten und zu einer Einheit werden können. Die Diskussion umkreist den ontologischen Status einzelner Relationen: Lässt sich etwa die mit dem Wort *samavāya* bezeichnete Relation auf eine konkrete, im Kategoriensystem des Vaiśeṣika ausformulierte Grundlage

stellen oder handelt es sich lediglich um die sprachliche Bezeichnung für ein Verhältnis, das sich tatsächlich ganz anders darstellt? Angesichts dieses Schwankens zwischen ontologischer und logisch-begrifflicher Sphäre in den unterschiedlichen Abschnitten der *samavāya*-Dekonstruktion in der SŚP habe ich mich in der Frage nach der Übersetzung von *sambandha* für „Verbindung“ entschieden, um klarzumachen, dass mit der Dekonstruktion eines Unterbegriffes von *sambandha* immer auch das entsprechende ontologische Fundament erschüttert werden soll.

Unten werden neben Unterbegriffen für *sambandha* auch andere Verbindung ausdrückende Begriffe aufgeführt, soweit sie in dieser Arbeit thematisch werden.

adr̥ṣṭa („Unsichtbares“): Das Unsichtbare kommt in SŚP II 22 als möglicher Verbindungstyp für die Verbindung (*sambandha*) der Inhärenz mit den durch sie charakterisierten Entitäten (*samavāyin*) ins Spiel.

abhisambaddha („Zusammenhängendes“): Eine Beziehung zwischen Bestimmung und Bestimmtem (*viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*) wäre laut SŚP II 21 nur zwischen Gegenständen möglich, die mittels einer anderen Verbindung zusammenhängen (*sambandhāntarābhisambaddhārtha*).

upaśleṣa („Umschließung“): Laut NK 325,18-20 wäre es evident, dass die wechselseitige Umschließung (*upaśleṣa*) voneinander unterschiedener Entitäten (*bhinna*) durch eine Verbindung bewirkt sein muss (s. p. 267).

ghaṭaya- („verknüpfen“): Siehe unter *saṅghaṭaya-*.

parataḥsambandha („Durch anderes ermöglichte Verbindung“): Diese Art der Verbindung bedarf zu ihrer Realisierung eine andere Art der Verbindung (*sambandhāntara*), die ihren Zusammenhalt mit den von ihr verbundenen Relata stiftet. In der Dekonstruktion der Inhärenz werden unter diesem Verbindungstyp etwa der Kontakt (*saṃyoga*) und die „Beziehung zwischen Bestimmung und Bestimmtem“ (*viśeṣaṇaviśeṣyabhāva*) diskutiert (s. SŚP II 19-23).

pratibandha („Verknüpfung“): Eine Verbindung setzt voraus, dass sie in irgendeiner Weise mit den von ihr verbundenen Entitäten verknüpft (*pratibaddha*) ist, wie Vidyānandin anlässlich der Widerlegung der Position darlegt, dass die Inhärenz nicht auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert (*anāśrita*) und so mit ihnen nicht verbunden ist (*asambaddha*). Siehe AS 218,13-16, p. 238 oben.

viśeṣaṇaviśeṣyabhāva („Beziehung zwischen Bestimmung und Bestimmtem“): Diese Beziehung wird in SŚP II 21 als möglicher Verbindungstyp zwischen der Inhärenz und

den durch sie charakterisierten Entitäten erwogen. (Siehe auch die Bezeichnung *viśeṣaṇī-bhāvasambandha-* in SVT, oben p. 200.)

saṃyoga („Kontakt“): Beim Kontakt handelt es sich im Weltbild des Vaiśeṣika um eine Verbindung zweier Dinge, die auch unabhängig voneinander existieren können. Diese Verbindung „getrennt vorhandener“ (*yutasiddha*) Dinge wird durch eine andere Art der Verbindung ermöglicht, insofern der Kontakt als eine Eigenschaft verstanden wird, die den verbundenen Dingen (*saṃyogin*) jeweils per „Inhärenz“ zukommt (s. oben p. 190ff. und Tafel p. 191).

saṃśleṣa („Zusammenschluss“): Laut SŚP II 29 wäre die Inhärenz beim Zusammenschluss mit anderen Kategorien zugehörigen Entitäten von einer anderen Verbindung (*sambandhāntara*) abhängig. Dem Alāṅkārasarvasva gemäß sind zwei Arten eines *saṃśleṣa* zu unterscheiden, die *saṃsṛṣṭi* (Fusion), die wie der *saṃyoga* vorzustellen ist, und der *saṅkara* („Vermischung“), der dem Muster der Inhärenz (*samavāya*) folgt (s. oben p. 307).

saṃsarga („Vereinigung“): Gegen die Hauptthese des Vaiśeṣika, dass nicht miteinander in Berührung stehende (*asaṃsprṣṭa*) Dinge verschiedener Kategorien durch das Auftreten der Inhärenz vereinigt werden, schlägt Vidyānandin in YAṬ 23,8ff. ad YA 7 vor, einen Denk- und Sprachgebrauch von „Kategorien“ aufgrund einer bestimmten Betrachtungsweise (*naya*) anzusetzen und diese „Vereinigung“ (*saṃsarga*) – und damit die „Welt“ – in ihrer Eigenwirklichkeit anzuerkennen (s. pp. 60 und 302 oben).

saṃsṛṣṭi („Fusion“): Siehe unter *saṃśleṣa*.

saṃsprṣṭa („in Berührung Stehendes“): Siehe unter *saṃsarga*.

saṅkara („Vermischung“): Siehe unter *saṃśleṣa*.

saṅghaṭaya- („verknüpfen“): Aus der Konzeption der Inhärenz als einer aus sich heraus gegebenen Verbindung (*svataḥsambandha*) würde folgen, dass diese einerseits die durch sie charakterisierten Entitäten (*samavāyin*) verknüpft und andererseits selbst in diese Verbindung eingeht. Der Inhärenz würde so verstanden der Umstand zukommen, „zu verknüpfen und verknüpft zu werden“ (*saṅghaṭanīyasaṅghaṭakatva*, SŚP II 30; s. *ghaṭa-nīyaghaṭakākāra* in SŚP II 28).

sannikarṣa: Üblicherweise mit „Kontakt“ übersetzt (s. oben p. 207). Laut NV 94,5f. ad NSū 1.1.4 sind sechs Arten der die Sinneswahrnehmung ermöglichenden Verbindung namens *sannikarṣa* zwischen Sinnen und Gegenstand zu unterscheiden.

samavāya („Inhärenz“): Zur Begriffsdefinition siehe oben p. 189, zum Kontext der Diskussion dieses Begriffes in der SŚP oben p. 56, zur Kurzfassung der Dekonstruktion der Inhärenz oben p. 85, zur schematischen Gegenüberstellung mit dem *saṃyoga* s. Tafel p. 191.

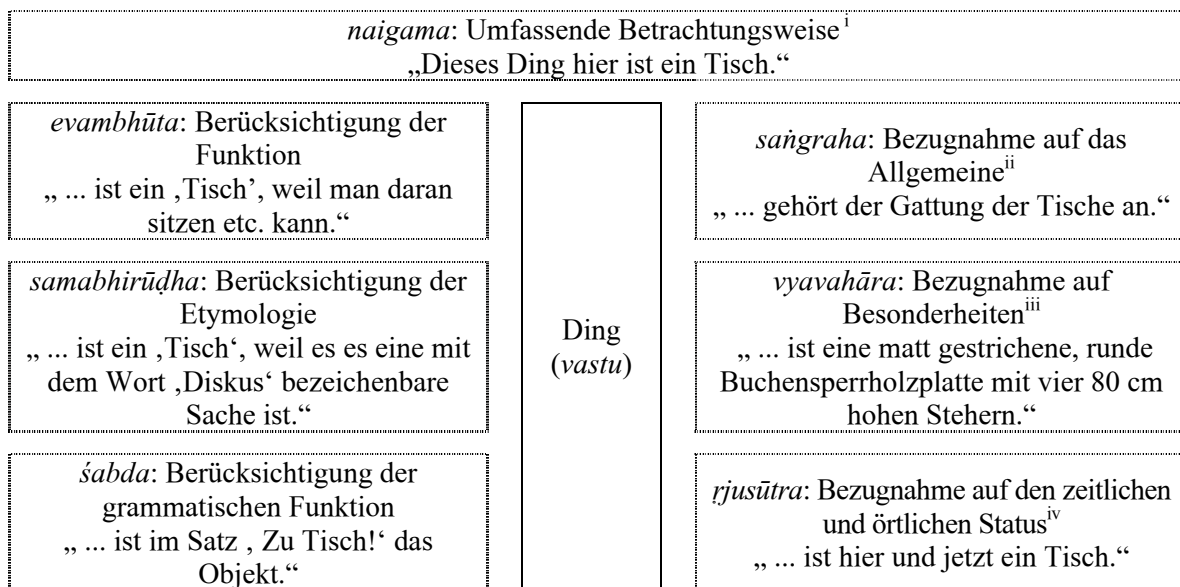
samudāya („Verschmelzung“): Laut NKC 364,20-23 ad LT 7 ist ein Ding (*vastu*) eine Verschmelzung (*samudāya*) seiner einzelnen Komponenten (*ekadeśa*), Substanz (*dravya*) und Modus (*paryāya*), so wie der Ozean eine Verschmelzung seiner einzelnen Zonen (*samudrāṃśa*) darstellt (s. p. 180).

svataḥsambandha („Verbindung aus sich heraus“): Im Gegensatz zu den durch anderes (ermöglichten) Verbindungen (*parataḥsambandha*) handelt es sich bei der Inhärenz gemäß einer spezifischen Position innerhalb des Vaiśeṣika um den einzigartigen Fall der aus sich heraus gegebenen Verbindung, die – gleich einer anderen und sich selbst erhellenden Lampe – nicht nur die Verbindung zweier Relata ermöglicht, sondern selbst auch in diese Verbindung eingeht (s. SŚP II 24-30).

ANHANG II

A. Schematische Darstellungen zu Teil I

1. Zum Nayavāda: Siebenfache Gliederung von Betrachtungsweisen



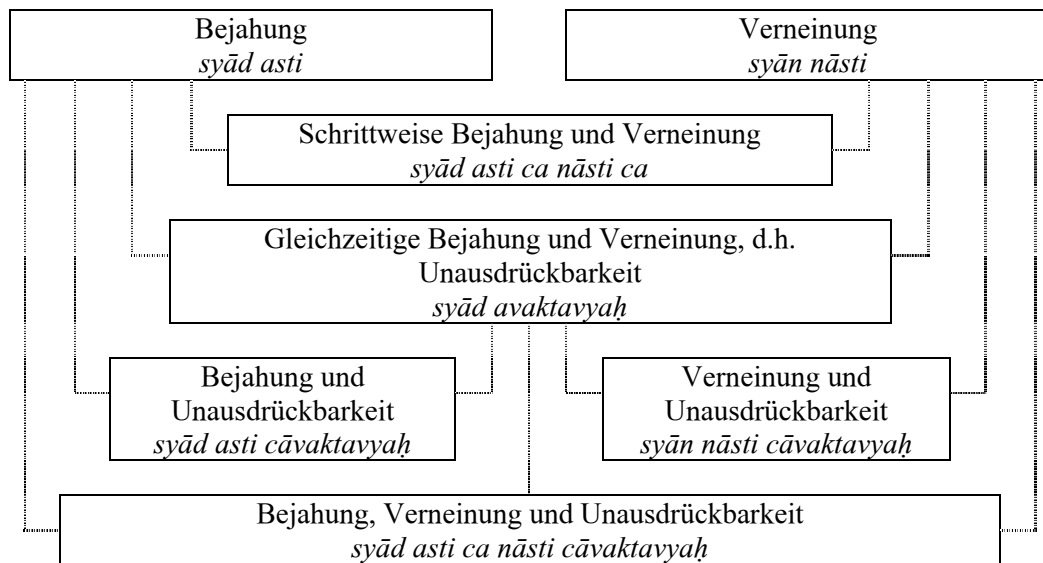
ⁱ *naigamābhāsa*: nyāyavaiśeṣikadarśana ⁱⁱ *saṅgrahābhāsa*: advaitādidarśana ⁱⁱⁱ *vyavahārābhāsa*: cārvakadarśana ^{iv} *ṛjusūtrābhāsa*: tātḥāgatamata

Gemäß der jainistischen Ontologie sind zahlreiche Erscheinungszustände (*paryāya*) eines Einzeldinges (*vastu*) festzustellen (s. p. 42 oben). Diese ermöglichen eine Reihe von Betrachtungsweisen (*naya*), partielle epistemische Bezugnahmen, mit denen man sich, anders als bei der vollständigen Erfassung eines Dinges mittels der Erkenntnismittel (*pramāṇa*), jeweils nur auf einen bestimmten Erscheinungszustand bezieht und von den anderen absieht (s. p. 44 oben). Die Betrachtungsweisen sind potentiell ebenso zahlreich wie die Beschaffenheiten. Ihre Typologisierung, d.h. die Zusammenfassung ähnlicher Betrachtungsweisen unter übergeordnete Bezugspunkte, stellt einen Teil des philosophischen Programms der Jainas dar (s. oben p. 48), spielt aber in der Satyaśāsanaparīkṣā keine

Rolle. Zur Veranschaulichung dieser in der vorliegenden Arbeit ausgeschlossenen Thematik dient diese schematische Darstellung. Sie stellt die in vielen Werken anzutreffende Gliederung in sieben Betrachtungsweisen gemäß einer freien Wiedergabe von CORT 2000: 326 dar (s. ausführlich BALCEROWICZ 2001b).

Den sieben korrekten Betrachtungsweisen (*sannaya*) korrespondieren scheinbare (*nayābhāsa*) bzw. falsche (*durnaya*), d.h. solche, die die einzelnen in den korrekten Betrachtungsweisen erfassten besonderen Erkenntnisbedingungen absolut setzen, d.h. für die (letztlich) allein gültige epistemische Bezugnahme halten (s. oben p. 51). Einigen dieser fehlerhaften Betrachtungsweisen werden andere philosophische Traditionen Südasians zugeordnet, die mit dem jainistischen Weltbild in Konkurrenz stehen. Die Zuordnungen in der obenstehenden schematischen Darstellung sind jene, die Yaśovijaya in JTBh 24,15-25,7 vornimmt.

2. Zum Syādvāda: Sieben Typen der konditionalen Prädikation



Der Geltungsbereich der sprachlichen Bezugnahme auf ein mit unermesslichen Beschaffenheiten (*anantadharma*) versehenes Einzelding ist auf den mittels einer bestimmten Betrachtungsweise hervorgehobenen Erscheinungszustand eingeschränkt. Die Jainas fordern daher, die im Prädikat einer Aussage erfolgende Reduktion des Subjekts auf eine bestimmte Beschaffenheit durch einen sprachlichen Zusatz, wie z.B. *syāt* („gewissermaßen“) kenntlich zu machen (s. oben p. 46 zu dieser „Syādvāda“ genannten Lehre der Jainas; zur Abgrenzung von „Nayavāda“ und „Anekāntavāda“ s. oben p. 37). Je nachdem, ob

der Prädikatsbegriff dem Subjektbegriff zugesprochen oder/und verneint wird und ob Bejahung oder/und Verneinung schrittweise (*kramaṇa*) oder gleichzeitig (*yugapat*) erfolgen, ergeben sich dadurch sieben Typen von Aussagen. Auf diese Typologie wird in der *Satyaśāsanaparīkṣā* nicht eingegangen. Die schematische Darstellung folgt einer Erläuterung im *Sarvadarśanasāṅgraha* (SDS pp. 115f., Strophen 41-44 zum System der Jainas).

3. Erläuterung der Diagramme zu den Erkenntnismodellen

Es ist ausdrücklich hervorzuheben, dass die Diagramme zu den unterschiedlichen epistemologischen Modellen (s. oben pp. 63ff.) nicht als inhaltliche Ergänzungen meiner schriftlichen Ausführungen zu verstehen sind, sondern als Zusätze, mit denen die schriftliche Darstellung lediglich veranschaulicht werden soll. Es handelt sich dabei um eine heuristische Herangehensweise, mit der komplexe Erkenntnismodelle vereinfacht dargestellt werden. Im Folgenden gebe ich Rechenschaft über den geometrischen Figuren zugemessene Bedeutungen und ihren jeweiligen Zusammenhang in den einzelnen Diagrammen. Von diesen Erläuterungen zu den Diagrammen möge sich der Leser nicht eine weitere Explikation der Erkenntnismodelle erwarten.

In den Diagrammen werden Varianten dreier geometrischer Figuren als Symbole für Faktoren verwendet, die in der Prüfung des Geltungsanspruches einer Behauptung eine Rolle spielen können. Kreisvarianten stehen für die der ontologischen Ebene zuzuordnenden Faktoren, Dreiecksvarianten für epistemische Faktoren, Quadratvarianten für sprachliche Ebene. Für die einzelnen Varianten wird nicht eine durchgängige Bedeutung angesetzt, sondern sie können je nach Kombination verschiedene Bedeutungen haben:

- „etwas“; eine fokussierte Sache; ein existierendes Ding
- ▷ Erkenntnis von etwas; adäquate epistemische Bezugnahme auf eine fokussierte Sache; kann als Zentralperspektive partikuläre Erkenntnisse enthalten
- Ausformulierung einer Erkenntnis von etwas; eine über die epistemische Bezugnahme vermittelte sprachliche Bezugnahme auf eine fokussierte Sache; eine auf die fokussierte Sache zutreffende Aussage
- etwas anderes als die fokussierte Sache; ein anderes existierendes Ding; ein möglicherweise nicht existierendes Ding
- ▷ Erkenntnis von etwas anderem als der fokussierten Sache; inadäquate epistemische Bezugnahme auf die fokussierte Sache; kann als Zentralperspektive partikuläre Erkenntnisse enthalten

-  Ausformulierung der Erkenntnis von etwas anderem als der fokussierten Sache; eine auf die die fokussierte Sache nicht zutreffende Aussage
-  epistemische Bezugnahme, die nicht eindeutig dahingehend bewertet werden kann, ob es sich um eine adäquate oder inadäquate Bezugnahme auf das Fokussierte handelt
-  Ausformulierung einer nicht eindeutig bewertbaren epistemischen Bezugnahme; eine Aussage, die nicht eindeutig dahingehend beurteilt werden kann, ob sie auf das Fokussierte zutrifft oder nicht
-  Etwas, für das lediglich nicht eindeutig bewertbare oder inadäquate epistemische Bezugnahmen vorliegen, aber keine als adäquat bewerteten epistemischen Bezugnahmen. Die genaue Charakteristik einer solchen Sache und die Frage, ob sie überhaupt existiert, muss offen bleiben.
-  Die Schnittmenge aus den beiden Kreisen stelle einen Teilbereich der fokussierten Sache dar.
-  Erkenntnis, die, da sie mit andersartigen Erkenntnissen in einer umfassenden Erkenntnis der fokussierten Sache enthalten ist, als Erkenntnis eines Teilbereichs der fokussierten Sache zu bestimmen ist; adäquate Partikularerkenntnis der fokussierten Sache; gültige Perspektive (*naya*)
-  Erkenntnis, mit der eine exklusive Bezugnahme auf die fokussierte Sache beansprucht wird, die aber angesichts weiterer vorliegender, andersartiger, in einer umfassenden Erkenntnis der fokussierten Sache jedoch enthaltener Erkenntnisse als lediglich einen Teilbereich erfassende Erkenntnis zu bewerten ist; inadäquate Partikularerkenntnis der fokussierten Sache; ungültige Perspektive (*durnaya*, *ayābhāsa*)
-  partikuläre Erkenntnis der fokussierten Sache, die nicht dahingehend bewertet werden kann, ob es sich um  oder  handelt
-  partikuläre Erkenntnis, die mit andersartigen partikulären Erkenntnissen der fokussierten Sache vereinbar ist
-  partikuläre Erkenntnis, die mit andersartigen partikulären Erkenntnissen einer anderen Sache als der fokussierten vereinbar ist

„Identifikation eines gültigen epistemischen Ereignisses im epistemischen Monismus“ (s. Diag. 2.2, oben p. 67):

Durch Festsetzung einer bestimmten Erkenntnis $\triangleright$ als der adäquaten Bezugnahme auf eine fokussierte Sache $\bigcirc$ sind andersgeartete epistemische Ereignisse $\triangleright$ als epistemische Bezugnahmen auf etwas anderes $\bigcirc$ zu verstehen. Die andersgearteten epistemischen Ereignisse sind als inadäquate epistemische Bezugnahmen auf die fokussierte Sache zu bewerten, ihre sprachlichen Realisierungen als auf die fokussierte Sache nicht zutreffende Aussagen $\square$.

„Fehlende Abgrenzung gültiger von ungültigen epistemischen Ereignissen im unkritischen Perspektivismus“ (s. Diag. 4, oben p. 71):

$\triangleright$ stellt ein epistemisches Ereignis dar, das nicht dahingehend bewertet werden kann, ob es eine adäquate oder eine inadäquate Bezugnahme auf das Fokussierte ist. Ausformulierungen einer derartigen Erkenntnis $\square$ können nicht dahingehend beurteilt werden, ob sie auf das Fokussierte zutreffen oder nicht. Da im Erkenntnismodell des unkritischen Perspektivismus keine epistemischen Ereignisse vorliegen, die als adäquate Bezugnahmen bewertet werden können, ist unklar, ob die epistemischen Ereignisse tatsächlich die intendierte Sache fokussieren oder etwas anderes, möglicherweise inexistentes $\bigcirc$.

„Identifikation ungültiger epistemischer Ereignisse im radikalen Perspektivismus“ (s. Diag. 5, oben p. 74):

Neben im Hinblick auf ihre Gültigkeit nicht bewertbaren epistemischen Ereignissen $\triangleright$ und deren sprachlichen Realisierungen $\square$ werden von den Proponenten dieses Erkenntnismodells strenggenommen nur falsifizierte, dem Fokussierten inadäquate epistemische Bezugnahmen $\triangleright$ und deren sprachliche Realisierungen $\square$ zugelassen. Beim Fokussierten handelt es sich damit um eine teils bestimmte, teils unbestimmte Sache $\bigcirc$.

„Unterscheidung gültiger und ungültiger epistemischer Ereignisse durch die im kritischen Perspektivismus angesetzte Zentralperspektive“ (s. Diag. 6.1, oben p. 77):

Die Zentralperspektive $\triangleright$ allein ist in der Lage, eine fokussierte Sache $\bigcirc$ in ihrer Komplexität zu erfassen. Die Versprachlichung der fokussierten Sache erfolgt mittels sekundärer epistemischer Bezugnahmen, mit denen Teilbereiche der Zentralperspektive akzentuiert werden. Eine partielle Erkenntnis, die auf einen durch die Schnittmenge $\bigcirc$ dargestellten Teilbereich der fokussierten Sache abzielt, ist gültige Erkenntnis $\triangleright$ und Anlass für eine zutreffende Versprachlichung $\square$ der fokussierten Sache, wenn sie, d.h. die partielle Erkenntnis, als in der umfassenden Zentralperspektive enthalten $\triangleright$ verstanden wird, wobei diese noch weitere partielle Erkenntnisse birgt $\triangleright$. Eine auf den-

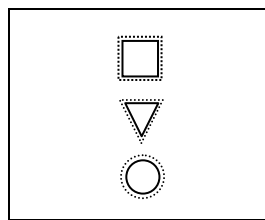
selben Teilbereich der fokussierten Sache abhebende Erkenntnis ist ungültig ∇ , wenn der Zusammenhang mit der noch andere Teilbereiche erfassenden Zentralperspektive verneint und damit in der entsprechenden Versprachlichung $\square$ der Teilbereich als eigenständiges, von der fokussierten Sache abweichendes Ding $\circ$ konstruiert wird.

„Zwei Arten gültiger Erkenntnis und zwei Arten ungültiger Erkenntnis im kritischen Perspektivismus“ (s. Diag. 6.2, oben p. 78):

Das Erkenntnismodell des kritischen Perspektivismus bietet mit der die Komplexität einer fokussierten Sache $\bigcirc$ zur Gänze erfassenden Zentralperspektive $\triangleright$ einen Maßstab für die Bewertung von anderen epistemischen Ereignissen. Diese sind einerseits als miteinander vereinbare adäquate epistemische Bezugnahmen $\triangleleft$ auf einen je anderen Teilbereich $\bigcirc$ der fokussierten Sache zu klassifizieren, wenn sie in der Zentralperspektive enthalten sind $\triangleright$, und andererseits als von der Zentralperspektive ausgeschlossene, d.h. ungültige Bezugnahmen auf die fokussierte Sache. Innerhalb der zweiten Gruppe sind zwei Arten zu unterscheiden: Zum einen jene epistemischen Ereignisse ∇ , die auf denselben ontologischen Referenzpunkt abzielen wie die entsprechende gültige Partikularerkenntnis, nämlich auf den jeweiligen Teilbereich der fokussierten Sache, und zum anderen jene $\triangleright$, deren ontologischer Referenzpunkt in keinerlei Verbindung mit der fokussierten Sache steht, die aber mit der Zentralperspektive $\triangleright$ auf eine andere Sache $\bigcirc$ vereinbar $\triangleright$ sein können (und damit eine ungültige epistemische Bezugnahme auf die fokussierte Sache darstellen).

„Bewertung einer Erkenntnis als gültige Perspektive im Erkenntnismodell des aufgeklärt-kritischen Perspektivismus“ (s. Diag. 7, oben p. 82):

A. Ausgangssituation: Das Problem des nicht bewertbaren epistemischen Ereignisses

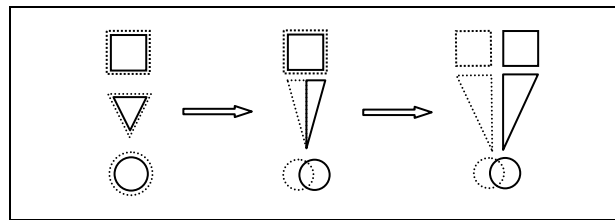


Diag.8.1

Es liegt ein epistemisches Ereignis $\triangleright$ vor, das nicht eindeutig dahingehend bewertet werden kann, ob es sich bei ihm um die Bezugnahme auf das Fokussierte oder auf etwas anderes handelt $\bigcirc$ und ob die auf diesem epistemischen Ereignis basierende Aussage $\square$ auf das Fokussierte zutrifft oder nicht.

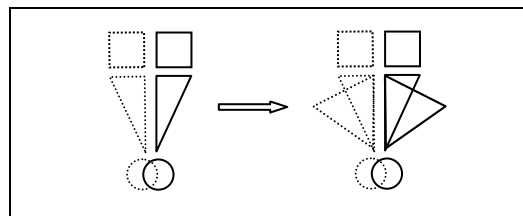
B. Lösungsversuch im kritischen Perspektivismus unaufgeklärter Ausprägung:

Das Erkenntnismodell des kritischen Perspektivismus sieht eine Zentralperspektive vor, die durch Partikularerkenntnisse konkretisiert und versprachlicht wird. Aufgrund der Voraussetzungen dieses Modells (s. oben p. 325) kann eine Lösung der Ausgangssituation dadurch versucht werden, dass die zunächst nicht bewertbare epistemische Bezugnahme in eine der fokussierten Sache angemessene  und in eine nicht angemessene  Erkenntnis mit entsprechenden Versprachlichungen differenziert wird (Diagramm 8.2.1):



Diag. 8.2.1

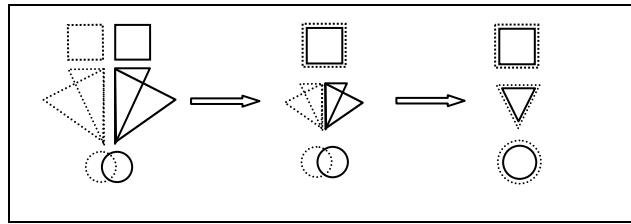
Adäquate Erkenntnis und Versprachlichung liegen vor, wenn eine epistemische Bezugnahme und ihre Versprachlichung als Teil eines Ganzen begriffen werden, inadäquate, wenn mit ihnen ein Teil für das Ganze genommen wird (s. Diagramm 6.1, p. 77). Nur: was ist was? Es ist unklar, welches der beiden im Lösungsversuch hypothetisch angenommenen epistemischen Ereignisse den ontologischen Referenzpunkt adäquat erfasst (Diagramm 8.2.2):



Diag. 8.2.2

Ist der ontologische Referenzpunkt, auf den sowohl mit der gültigen als auch mit der ungültigen Partikularerkenntnis abgehoben wird , ein Teilbereich der fokussierten Sache  oder ein Teilbereich von etwas anderem ? Lässt sich die Partikularerkenntnis mit anderen Partikularerkenntnissen innerhalb einer Zentralperspektive, die auf die fokussierte Sache bezogen ist, vereinbaren , oder ist es umgekehrt so, dass die Partikularerkenntnis in die Zentralperspektive von etwas anderem einzuordnen ist ? Die Versprachlichung der Partikularerkenntnis mag einen zutreffenden Gehalt haben; trifft aber die Aussage auf die fokussierte Sache oder auf etwas anderes zu? Der Bezug des epistemischen Ereignisses und damit auch seiner Versprachlichung bleibt unklar und man kommt – außer man entscheidet sich für den Weg ausgehend von historischen Vor-

entscheidungen oder willkürlichen Setzungen zugunsten der einen oder der anderen Sache – wieder zur Ausgangssituation zurück (Diagramm 8.2.3):



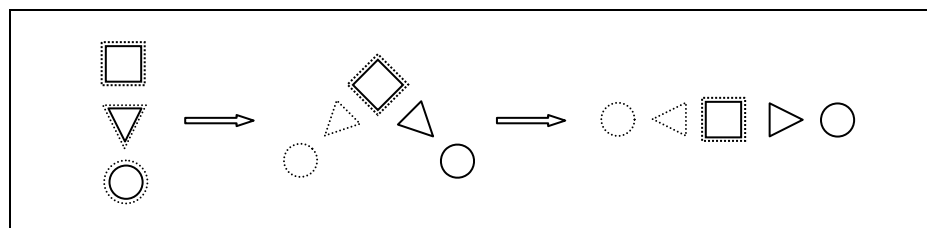
Diag. 8.2.3

Immerhin ist hier eine Differenzierung der Fragestellung gegeben: Ist das als Partikularerkenntnis einer umfassenden Erkenntnis zu verstehende epistemische Ereignis eine von anderen Partikularerkenntnissen zu ergänzende gültige Perspektive auf die möglicherweise fokussierte Sache oder richtet es sich auf etwas anderes, d.h. ist es eine ungültige Perspektive auf die fokussierte Sache?

C. Lösungsversuch im aufgeklärt-kritischen Perspektivismus

Die Frage, ob der in der Aussage und dem ihr zugrunde liegenden epistemischen Ereignis intendierte ontologische Referenzpunkt der fokussierten Sache oder etwas anderem zugehört, wird im aufgeklärt-kritischen Perspektivismus von Beginn an thematisiert.

Zur Lösung des Problems wird das zu bewertende epistemische Ereignis im ersten Schritt nicht in einander ergänzende, sondern in einander ausschließende Alternativen differenziert, d.h. man differenziert zwei Möglichkeiten, die einander im Hinblick auf den ontologischen Referenzpunkt des zu bewertenden epistemischen Ereignisses ausschließen (Diagramm 8.3.1):

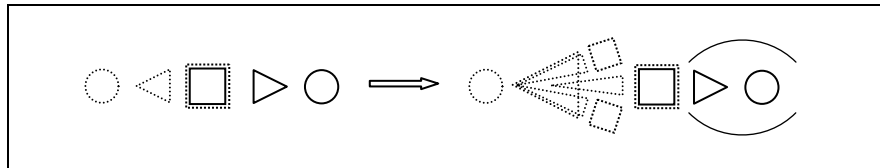


Diag. 8.3.1

Zur Erläuterung der Ausgangssituation s. Diag. 8.1, oben p. 326. Das zu bewertende epistemische Ereignis  hat in diesem Lösungsansatz entweder eine gültige Bezugnahme  auf die fokussierte Sache  darzustellen oder eine gültige Bezugnahme  auf eine andere Sache  (und somit eine ungültige epistemische Bezugnahme auf die fokussierte Sache). Im ersten Fall würde die auf dem zu bewertenden epistemischen Ereignis beruhende Versprachlichung  auf die fokussierte Sache zutreffen, im zweiten Fall

auf etwas anderes (und somit eine ungültige sprachliche Bezugnahme auf die fokussierte Sache darstellen). Diese beiden Möglichkeiten stehen einander gegenüber, schließen einander aus.

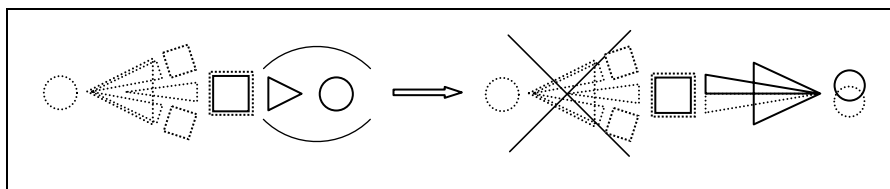
Um den ontologischen Referenzpunkt des zu bewertenden epistemischen Ereignisses festzustellen wird im zweiten Schritt der mögliche Bezug des zu bewertenden epistemischen Ereignisses auf die fokussierte Sache ausgeklammert und untersucht, ob hier eine gültige Bezugnahme auf eine andere Sache vorliegen kann (Diagramm 8.3.2):



Diag. 8.3.2

Diese Hypothese wird untersucht, indem geprüft wird, ob das zur Diskussion stehende epistemische Ereignis und die auf ihm basierende Versprachlichung eine Partikularerkenntnis  sein kann, die mit anderen Partikularerkenntnissen und deren Versprachlichungen  innerhalb einer Zentralperspektive  auf etwas anderes  vereinbar ist .

Sollte es möglich sein, diese Hypothese zu falsifizieren, kann angenommen werden, dass sich das zur Diskussion stehende epistemische Ereignis auf die fokussierte Sache bezieht (Diagramm 8.3.3):

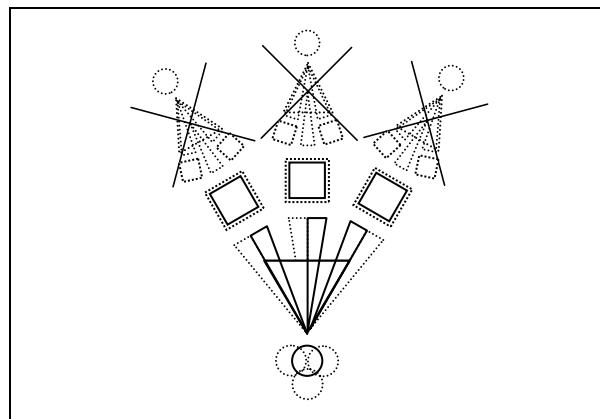


Diag. 8.3.3

Aus der Falsifizierung der Hypothese, dass das zur Diskussion stehende epistemische Ereignis im Rahmen von einander im Hinblick auf den ontologischen Referenzpunkt ausschließenden Alternativen den Teilaspekt einer anderen, von der fokussierten Sache deutlich abgrenzbaren Sache beleuchtet, kann gefolgert werden, dass das epistemische Ereignis in der Tat auf die fokussierte Sache gerichtet ist und seinen ontologischen Referenzpunkt in einem Teilbereich der fokussierten Sache hat . Damit ist gegenüber dem kritischen Perspektivismus unaufgeklärter Ausprägung sehr viel gewonnen; wir sind jetzt bei der Sache: Das epistemische Ereignis hat einen Ausschnitt der Zentralperspektive  auf die fokussierte Sache  darzustellen und ist gemeinsam mit seiner Versprachlichung der fokussierten Sache adäquat, so andere partikuläre Bezugnahmen damit nicht

ausgeschlossen werden, und inadäquat, wenn es den Teilbereich als Ganzes erfasst. Nur: was ist was? Wird in dem epistemischen Ereignis der mit ihm fokussierte Teilbereich als Teil eines Ganzen in den Blick genommen oder wird ein Teil unangemessenerweise für das Ganze gehalten? Diese Frage muss zunächst weiter offen bleiben; das epistemische Ereignis ist zwar – auf der Basis der erfolgten Falsifikation der Alternative – als Bezugnahme auf die fokussierte Sache zu verstehen, es ist aber noch nicht bewertbar, ob diese Bezugnahme adäquat ist oder nicht $\triangleleft$.

Im Prozess der Bewertung einer Erkenntnis hat an dieser Stelle die Einbeziehung weiterer epistemischer Ereignisse zu erfolgen, für die unter Ansetzung einander im Hinblick auf den ontologischen Referenzpunkt ausschließenden Alternativen und Falsifizierung der Möglichkeit, dass sie sich auf anderes beziehen, nachgewiesen werden konnte, dass sie sich auf die fokussierte Sache richten (Diagramm 8.3.4):

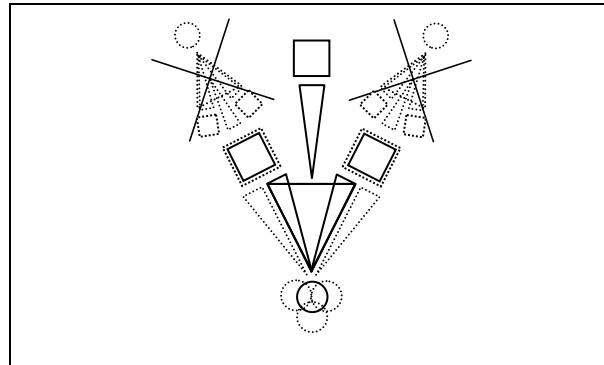


Diag. 8.3.4

Unterschiedliche epistemische Ereignisse, deren jeweilige unterschiedliche ontologische Referenzpunkte $\odot$ jedenfalls in der fokussierten Sache $\bigcirc$ zu verorten sind, sind als einander in einer umfassenden Erkenntnis $\triangleright$ der Sache ergänzende epistemische Alternativen zu verstehen. Dies trifft auch dann zu, wenn die einzelnen epistemischen Ereignisse nicht dahingehend bewertet werden können, ob mit ihnen $\triangleleft$ und ihrer Versprachlichung $\square$ möglicherweise eine Beschränkung auf das von ihnen jeweils Erfasste und damit ein Ausschluss ergänzender Bezugnahmen intendiert wird. Dieser Anspruch wäre vor dem Hintergrund anderer, weitere Teilbereiche der fokussierten Sache erfassender Erkenntnisse unangemessen.

Aufgrund dieser epistemischen Situation können Hypothesen aufgestellt werden, wie mehrere vorliegende Partikularerkenntnisse verstanden werden müssen, sodass sie einander zur umfassenden Erkenntnis der fokussierten Sache ergänzen und nicht zur Konstruktion ihres jeweils erfassten Teilbereiches als unabhängigem führen (s. Diagramm 8.3.5):

Ein epistemisches Ereignis $\triangleleft$ und die auf ihm basierende Aussage $\square$ stellen gültige Bezugnahmen auf einen Teilbereich $\odot$ der fokussierten Sache $\bigcirc$ dar, wenn sich das



Diag. 8.3.5 (= Diag. 7)

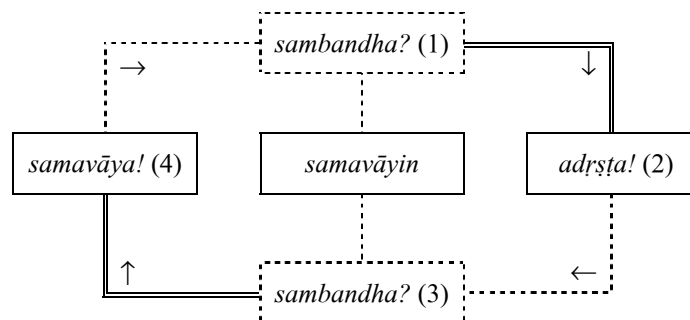
epistemische Ereignis mit weiteren, andere Teilbereiche der fokussierten Sache erfassenden Partikularerkenntnissen $\triangleleft$ im Rahmen einer umfassenden Erkenntnis $\triangleleft$ vereinbaren lässt $\triangleleft$. Diese Bewertung einer Erkenntnis und ihrer Versprachlichung als adäquaten partiellen Bezugnahmen auf die fokussierte Sache beruht auf folgenden Voraussetzungen: 1. Es liegen weitere epistemische Ereignisse vor, mit denen das zu bewertende epistemische Ereignis verglichen werden kann (s. oben p. 330). 2. Die Möglichkeit, dass es sich bei den zum Vergleich herangezogenen epistemischen Ereignissen um partikuläre Bezugnahmen $\triangleleft$ auf andere Sachen $\odot$ handelt, ist falsifiziert $\triangleleft$. 3. Die Möglichkeit, dass es sich bei einem zum Vergleich herangezogenen epistemischen Ereignis um eine Bezugnahme auf die fokussierte Sache handelt, mit der Exklusivität beansprucht $\triangleleft$ und damit lediglich das von ihr erfasste $\odot$ als das Fokussierte gelten gelassen wird, ist durch den Nachweis ausgeschlossen, dass das zum Vergleich herangezogene epistemische Ereignis $\triangleleft$ mit anderen epistemischen Ereignissen in einer umfassenden Erkenntnis $\triangleleft$ enthalten ist.

Die Bewertung einer Erkenntnis als eine andere Erkenntnisse ergänzende Perspektive auf etwas, die durch andere Erkenntnisse ergänzt wird, steht und fällt mit dem Vorliegen weiterer Erkenntnisse, für die der Bezug auf etwas anderes ausgeschlossen wurde. Kann mit Sicherheit ausgeschlossen werden, dass sich ein epistemisches Ereignis nicht doch auf etwas anderes bezieht? Wohl nicht. Der Grad der Wahrscheinlichkeit, dass eine diesbezügliche Falsifikation gelungen ist, hängt davon ab, inwieweit es im ersten Schritt gelungen ist, tatsächlich einander ausschließende epistemische Alternativen gegenüberzustellen, und inwieweit es im zweiten Schritt gelungen ist, zu zeigen, dass das epistemische Ereignis in der Tat nicht mit Erkenntnissen von etwas anderem vereinbar ist. Begründungen dieser Art sind vom Kenntnisstand und intellektuellen Durchdringungsver-

mögen der die Begründung vollziehenden Person oder Forschergemeinschaft abhängig und können unter anderen Bedingungen zu anderen Ergebnissen führen. Auch das Erkenntnismodell des Perspektivismus ist dem Prinzip der Fallibilität unterworfen und hat somit falsifizierte Alternativen zu erhalten und zu bewahren (s. Spinner oben Anm. 94, p. 75), um den Hintergrund, vor dem der Nachweis einer fokussierten Sache erfolgt und ohne den dieser Nachweis nicht möglich ist, unter veränderten Erkenntnisbedingungen erneuter Überprüfung zugänglich zu halten. Die Jainas sind diesem Anspruch gerecht geworden, indem sie über viele Jahrhunderte nicht nur die eigenen, sondern auch die Lehrinhalte anderer Traditionen trotz kritischer Behandlung in großem Umfang von Generation zu Generation weitergegeben haben.

4. Alternative Darstellungen des Zirkels und des Regressus im Kontext der Dekonstruktion des Inhärenz-Begriffs

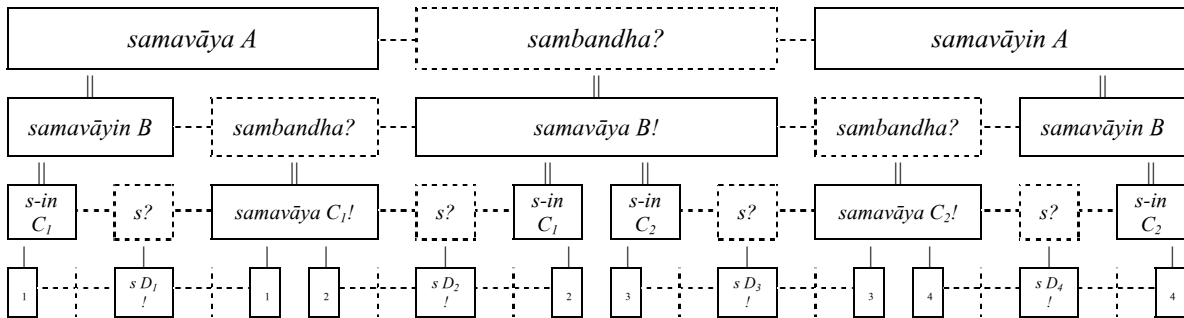
Die Kreisbewegung des oben (p. 89) besprochenen Zirkels kann auch folgendermaßen veranschaulicht werden:



(1) Wie ist die Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten verbunden? (2) Mittels des Unsichtbaren! (3) Wodurch ergibt sich eine Verbindung des Unsichtbaren mit dem durch die Inhärenz Charakterisierten? (4) Aufgrund der Inhärenz!

Ein komplexeres Bild des oben (p. 88) dargestellten Regressus ad infinitum ergibt sich, wenn man sich vor Augen hält, dass eine Inhärenz A, wenn ihre Beziehung zu dem durch sie Charakterisierten (*samavāyin A*) durch eine Inhärenz B ermöglicht würde, die Inhärenz A ebenfalls etwas durch Inhärenz Charakterisiertes wäre, nämlich durch die Inhä-

renz B Charakterisiertes (*samavāyin B*). Damit steht auch die Beziehung der Inhärenz A zur Inhärenz B infrage und so fort:



B. Textauszüge aus der Satyaśāsanaparīkṣā mit Übersetzung (ohne Annotation)

Die folgende Darstellung der Textauszüge dient dazu, die Erfassung ihres Wortlauts gemeinsam mit der zugehörigen Übersetzung im Ganzen zu ermöglichen, ohne ständige Unterbrechung des Gedankenganges durch zusätzliche Informationen, denen oben in den Erläuterungen viel Raum gegeben wurde. Der oben erarbeitete Sanskrittext ist unten in Devanāgarī-Schrift dargestellt (mithilfe eines kleinen Computerprogramms, das mir Dr. Horst Lasic dankenswerterweise zur Verfügung stellte). Die Setzung der *daṇḍas* folgt mit wenigen Ausnahmen der in der Transkription durchgeführten Interpunktion. Unterschiede zur oben präsentierten Übersetzung gibt es bei der Klammersetzung in der unten stehenden Übersetzung: Die runden Klammern wurden entfernt, anstelle der Verdeutlichungen enthaltenden eckigen Klammern stehen runde.

[1]

विद्यानन्दाधिपः स्वामी विद्वद्देवो जिनेश्वरः ।

यो लोकैकहितस्तस्मै नमस्तात्स्वात्मलब्धये । ।

[1] अथ सत्यशासनपरीक्षा । इयमेव परीक्षा योऽस्येदमुपपद्यते न वेति विचारः । सा च शासनस्य सत्यत्व एवोपपद्यते तत्रैव विवादाद्वक्तुराप्तत्ववत् । न तु शासनत्वमात्रे तदभावाद्वक्तृत्वमात्रवत् । [2] इह हि पुरुषाद्वैतशब्दाद्वैतविज्ञानाद्वैतचित्राद्वैतशासनानि चार्वाकबौद्धसेश्वरनिरीश्वरसाङ्ख्यनैयायिकवैशेषिकभाट्टप्राभाकरशासनानि तत्त्वोपप्लवशासनमनेकान्तशासनं चेत्यनेकशासनानि प्रवर्तन्ते । न च सर्वाण्यपि तानि सत्यानि भवन्ति द्वैताद्वैतभावाभावादिपरस्परविरुद्धार्थप्रतिपादनात् । न च तत्र न किञ्चिदपि सत्यं स्यादित्यारेकितव्यमेकान्तानेकान्तयोर्द्वैताद्वैतयोर्भावाभावयोर्वा तेजस्तिमिरयोरिव परस्परं विप्रतिषिद्धयोर्द्वयोरपि विधिवत्प्रतिषेधस्याप्यसम्भवेनान्यतरस्य नियमेन विधेरुपपत्तेः कस्यचित्सत्यस्यावश्यमभ्युपगन्तव्यत्वात् । [3] तथा च तत्र किं नु खलु शासनं स्यात्सत्यमिति परीक्ष्यते । इदमेव हि सत्यशासनस्य सत्यत्वं नाम यद्वृष्टेष्टाविरुद्धत्वम् । प्रत्यक्षानुमानादिप्रमाणविरुद्धस्यापि सत्यत्वे न किञ्चिदसत्यं जगति स्यात् । तदविरुद्धस्याप्यसत्यत्वे किमपि न सत्यं स्यात् । अतोऽव्याप्त्यतिव्याप्त्यसम्भवासम्भवाददुष्टमिदं सत्यलक्षणमुपलक्ष्यते ।

Erster Auszug: Der Einleitungsabschnitt

Verehrung dem Herrscher über diejenigen, die ihre Freude aus dem Wissen schöpfen, dem Herrn, dem König der Wissenden, dem Gebieter über die Jinas, der allein heilsam für die Welt ist – ihm sei Verehrung, auf dass das eigene Wesen erlangt werde!

[1] Nun folgt die Untersuchung, ob bestimmte Lehren wahr sind. Eine Untersuchung ist nichts anderes als die Überlegung, ob für ein (Subjekt) ein (Prädikat) zutrifft oder nicht. Und diese Untersuchung ist eben hinsichtlich der Frage, ob eine bestimmte Lehre wahr ist, angemessen, weil genau darüber Meinungsverschiedenheit besteht, wie über die Frage, ob ein bestimmter Sprecher vertrauenswürdig ist. Hinsichtlich der Frage, ob etwas lediglich eine Lehre als solche ist, ist eine Untersuchung aber nicht angemessen, weil darüber keine Meinungsverschiedenheit besteht, wie über die Frage, ob jemand lediglich ein Sprecher als solcher ist.

[2] Denn hier in der Welt treten viele Lehren auf: Die Lehren von der Nicht-Dualität des Selbstes, der Nicht-Dualität des Wortes, der Nicht-Dualität des Erkennens, der Nicht-Dualität des Mannigfachen, die Lehren der Cārvākas, der Buddhisten, der theistischen und atheistischen Sāṅkhyas, der Naiyāyikas, der Vaiśeṣikas, der Anhänger des Bhaṭṭa und der Anhänger Prabhākaras, die Lehre von der Vernichtung aller Prinzipien und die Lehre vom Vielseitigen. Es werden sich aber nicht alle diese Lehren ausnahmslos als wahr herausstellen, weil in ihnen mit Dualität und Nicht-Dualität, mit Sein/Werden und Nichtsein/Nichtwerden etc. einander widersprechende Dinge vermittelt werden. Man darf aber nicht argwöhnen, dass unter diesen Lehren überhaupt keine wahr wäre, weil eine bestimmte Lehre zwangsläufig als die wahre akzeptiert werden muss, da – insofern Einseitiges und Vielseitiges, Dualität und Nicht-Dualität, Sein/Werden und Nichtsein/Nichtwerden einander entgegengesetzt sind wie Licht und Dunkelheit – genauso wie die Bejahung auch die Verneinung aller beider nicht möglich ist und darum die Bejahung von einem von beiden notwendigerweise zutrifft.

[3] Und so wird untersucht, welche Lehre unter diesen denn nun möglicherweise die wahre ist. Die Wahrheit einer wahren Lehre besteht ja nämlich genau darin, dass sie nicht im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem steht. Wenn auch dasjenige wahr wäre, das zu den Erkenntnismitteln wie Sinneswahrnehmung und Schlussfolgerung im Widerspruch steht, gäbe es nichts unwahres in der Welt. Wenn auch dasjenige unwahr wäre, das zu den Erkenntnismitteln nicht im Widerspruch steht, wäre nichts wahr. Weil die mangelnde Umfassung, die zu weit gehende Umfassung und die Unmöglichkeit des genannten Merkmals nicht zutreffen, wird darum diese Definition von Wahrem als nicht fehlerhaft betrachtet.

[4] तच्च दृष्टेष्टाविरुद्धत्वमनेकान्तशासन एवेति तदेव सत्यशासनधवीमारोढुमी-
ष्टे । एकान्तशासनं तु सर्वमसत्यमेव दृष्टेष्टाविरुद्धत्वात् । तथा हि । ।

[III]

[1] अथ वैशेषिकमतमपि दृष्टेष्टाविरुद्धम् । तावदिदं हि तेषामाकूतम् । [2] बुद्धिसु-
खदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मसंस्काराणां नवानामात्मविशेषगुणानामत्यन्तो-
च्छित्तावात्मनः स्वात्मन्यवस्थानं मोक्षोऽन्यथात्मनोऽत्यन्तविशुद्ध्यभावादिति ।
[3] द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्यतत्त्व-
ज्ञानं निःश्रेयसहेतुः शैवपाशुपतादिदीक्षाग्रहणजटाधारणत्रिकालभस्मोद्धूलना-
दितपोनुष्ठानविशेषश्च । [4] तत्र द्रव्याणि पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्मम-
नांसि सामान्यविशेषसंज्ञोक्तानि नवैव तद्व्यतिरेकेण संज्ञान्तरानभिधानात् । गु-
णा रूपरसगन्धस्पर्शसङ्ख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वबुद्धिसु-
खदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्च कण्ठोक्ताः सप्तदश चशब्दसमुच्चिताश्च गुरुत्वद्रवत्वस्ने-
हसंस्कारादृष्टशब्दाः सप्तैवेत्येवं चतुर्विंशतिगुणाः । उत्क्षेपणापक्षेपणाकुञ्चनप्र-
सारणगमनानीति पञ्चैव कर्माणि । गमनग्रहणाद्धमणरेचनस्पन्दनोर्ध्वज्वलन-
तिर्यक्पतननमनोन्नमनादयो गमनविशेषा न जात्यन्तराणि । सामान्यं द्विविधं
परमपरं चानुवृत्तिप्रत्ययकारणम् ।

[4] Und diese Widerspruchslosigkeit zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem gibt es nur in der Lehre vom Vielseitigen. Somit vermag sich nur diese zur *dhavī* der wahren Lehre aufzuschwingen. Eine jede Lehre von etwas Einseitigem aber ist ausschließlich unwahr, weil sie im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem steht. Denn es verhält sich folgendermaßen ...

Zweiter Auszug: Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika

[1] Nun steht auch die Meinung der Vaiśeṣikas im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem. Ihre Intention ist ja zunächst die folgende:

[2] Befreiung vom Wesenskreislauf ist das Verweilen des Selbstes in sich selbst, wenn die neun besonderen Eigenschaften des Selbstes, nämlich Erkennen, Freude und Leid, Verlangen und Aversion, Bemühung, Verdienst und Schuld sowie Disposition, vollkommen ausgemerzt sind, weil anderenfalls die vollkommene Läuterung des Selbstes nicht möglich ist.

[3] Die Ursache für die Erlangung des höchsten Guts besteht in der Erkenntnis des wahren Wesens der Kategorien Substanz, Eigenschaft, Bewegung, Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz, und zwar ihrer Gleichartigkeit und ihrer Ungleichartigkeit nach, sowie in einer spezifischen Askesepraxis, wie etwa dem Annehmen der Weihe der Śaivas, Pāsupatas u.ä. Gruppierungen, dem Tragen von Haarflechten, dem Bestäuben des Körpers mit Asche zu den drei (Tages-)Zeiten usw.

[4] „Davon sind die Substanzen – Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Zeit, Raum, Selbst und Denken – als mit ihrer jeweiligen allgemeinen und besonderen technischen Bezeichnung genannte genau neun und nicht mehr, da über diese hinaus eine andere/weitere technische Bezeichnung (im Vaiśeṣikasūtra) nicht genannt wird. Und die Eigenschaften – Farbe, Geschmack, Geruch, Temperatur, Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Kontakt, Trennung, Ferne, Nähe, Erkennen, Freude, Leid, Verlangen, Aversion und Bemühung – sind als (im Vaiśeṣikasūtra) ausdrücklich genannte siebzehn; und die mit dem Wort ‚und‘ im Sūtra zusammengefassten Eigenschaften – Schwere, Flüssigkeit, Klebrigkeit, Disposition, das Unsichtbare (bestehend in Verdienst und Schuld) und der Ton – genau sieben. Somit gibt es 24 Eigenschaften. Die Bewegungen sind genau fünf, nämlich Hochwerfen, Niederwerfen, Zusammenziehen, Ausstrecken und Gehen. Aufgrund der Verwendung des Wortes ‚Gehen‘ (d.h. Bewegung überhaupt) sind spezielle Formen des Gehens wie Kreisbewegung, Entleeren, Vibrieren, Aufwärtsflammen, Horizontalbewegung, Beugen, Aufrichten usw. keine anderen/weiteren Gattungen. Die Gemeinsamkeit ist zweifach: die

तत्र परं सत्ता महाविषयत्वात् । सा चानुवृत्तेरेव हेतुत्वात्सामान्यमेव । द्रव्य-
 त्वाद्यपरमल्पविषयत्वात् । तच्च व्यावृत्तेरपि हेतुत्वात्सामान्यं सद्विशेषाख्याम-
 पि लभते । नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषाः । ते खल्वत्यन्तव्यावृत्तिबुद्धिहेतु-
 त्वाद्विशेषा एव । अयुतसिद्धानामाधार्याधारभूतानां यः सम्बन्ध इहप्रत्ययहेतुः
 स समवायः । एवं धर्मैर्विना धर्मिणामुद्देशः कृतः । षण्णामपि पदार्थानां साध-
 म्यमस्तित्वमभिधेयत्वं ज्ञेयत्वम् । आश्रितत्वं चान्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः । द्रव्या-
 दीनां पञ्चानामपि समवायित्वमनेकत्वं च । गुणादीनां पञ्चानामपि निर्गुणत्व-
 निष्क्रियत्वे । ^[5] इत्याद्यनेकविधं साधर्म्यं वैधर्म्यं चेति तत्त्वज्ञानं मोक्षहेतुः ।
^[6] तद्यथा । दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावा-
 दपवर्गः । तत्र तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानं निवर्तते । मिथ्याज्ञाननिवृत्तौ तज्जन्यरा-
 गद्वेषनिवृत्तिः । तद्दोषनिवृत्तौ तज्जन्यकायवाङ्मनोव्यापाररूपप्रवृत्तिनिवृत्तिः ।
 तत्प्रवृत्तिनिवृत्तौ तज्जन्यपुण्यपापबन्धलक्षणजन्मनिवृत्तिरित्यागामिकर्मबन्धनि-
 वृत्तिस्तत्त्वज्ञानादेव भवति ।

höhere und die niedrigere; und sie ist Ursache der Erkenntnis eines durchgängigen Vorhandenseins einer gewissen Bestimmung. Dabei ist die höhere Gemeinsamkeit die Existenz, weil sie einen weiten Bereich hat; und zwar ist diese nur Gemeinsamkeit, weil sie ausschließlich Ursache der Erkenntnis eines durchgängigen Vorhandenseins ist. Substantium usw. sind, weil sie einen engeren Bereich haben, jeweils eine niedrigere Gemeinsamkeit; und diese erhält, weil sie Ursache der Erkenntnis nicht nur des durchgängigen Vorhandenseins, sondern auch der Absonderung von anderen Dingen durch eine gewisse Bestimmung ist, wobei sie Gemeinsamkeit bleibt, auch die Bezeichnung Besonderheit. Die letzten Besonderheiten treten in den ewigen Substanzen auf. Diese sind, so hat man sich klarzumachen, nur Besonderheiten, weil sie Ursache der Erkenntnis einer völligen Absonderung sind. Eine Verbindung nicht getrennt vorhandener Dinge, die Träger und Getragenes sind, welche Ursache der Erkenntnis ‚hier‘ ist, ist die Inhärenz. In dieser Weise wurde eine namentliche Nennung der Beschaffenheitsträger ohne ihre Beschaffenheiten durchgeführt. Vorhandensein, Benennbarkeit und Erkennbarkeit sind Gleichartigkeiten aller sechs Kategorien, und die Tatsache, auf einem Substrat zu basieren – außer im Fall der ewigen Substanzen. Durch Inhärenz charakterisiert zu sein und Vielheit sind Gleichartigkeiten aller fünf Kategorien beginnend mit Substanz; Eigenschafts- und Bewegungslosigkeit sind Gleichartigkeiten aller fünf Kategorien beginnend mit Eigenschaft.“

[5] Auf diese und andere Weise sind Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der Kategorien vielfach. Die Erkenntnis des wahren Wesens der Kategorien ist in diesem Sinne die Ursache der Befreiung.

[6] Das ist so: Daraus dass, wenn in der Reihe Leid, Geburt, Betätigung, Fehler und falsche Erkenntnis das jeweils spätere schwindet, dann das unmittelbar anschließende (d.h. das jeweils vorhergehende) nicht mehr gegeben ist, ergibt sich die Befreiung. Dabei endet die falsche Erkenntnis infolge der Erkenntnis des wahren Wesens (der Kategorien). Beim Ende der falschen Erkenntnis enden die aus dieser entstehenden Begierde und Aversion. Beim Ende dieser Fehler endet die Betätigung, die in aus diesen Fehlern entstehenden Akten des Körpers, der Rede und des Denkens besteht. Beim Ende dieser Betätigung endet die Geburt, die durch Bindung an den Wesenskreislauf charakterisiert ist, und zwar erfolgt die Bindung gemäß Verdienst und Schuld, die aus dieser Betätigung entstanden sind. So ergibt sich eben infolge der Erkenntnis des wahren Wesens (der Kategorien) ein Ende der Bindung (an den Kreislauf der Geburten) durch zukünftige Tatfolgen.

[7] प्रागुपार्जिताशेषकर्मपरिक्षयस्तु भोगादेव नान्यथा । तथा चोक्तम् ।

नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि ।

अवश्यमनुभोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम् । ।

इति । [8] तत्रापि ।

कुर्वन्नात्मस्वरूपज्ञो भोगात्कर्मपरिक्षयम् ।

युगकोटिसहस्राणि कृत्वा तेन विमुच्यते । ।

इत्येकः पक्षः । [9]

आत्मनो वै शरीराणि बहूनि मनुजेश्वरः ।

प्राप्य योगबलं कुर्यात्तैश्च सर्वा महीं वरेत् । ।

भुञ्जीत विषयान्कैश्चित्कैश्चिदुग्रं तपश्चरेत् ।

संहरेच्च पुनस्तानि सूर्यस्तेजोगणानिव । ।

इत्येकस्मिन्नेव भवे बहुभिः शरीरैः प्रागुपार्जिताशेषफलभोग इत्यपरः पक्षः ।

[10] ततश्च भोगात्प्रागुपार्जिताशेषकर्मपरिक्षय एकविंशतिभेदभिन्नदुःखनिवृत्ति-
रिति । तानि दुःखानि कानीति चेत् ।

संसर्गः सुखदुःखे च तथार्थेन्द्रियबुद्धयः ।

प्रत्येकं षड्विधाश्चेति दुःखसङ्ख्यैकविंशतिः । ।

इति । [11] सकलपुण्यपापपरिक्षयात्तत्पूर्वकबुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नसंस्कारा-
णामपि परिक्षय आत्मनः कैवल्यं मोक्ष इति । [12] तदेतदौलूक्यशासनं तावद्दु-
ष्टविरुद्धं तदभिमतस्य अवयवावयविनोर्गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोर्जातिव्य-
क्त्योर्भेदैकान्तस्य तदभेदग्राहिणा प्रत्यक्षेण विरुद्धत्वात् ।

[7] Das völlige Vergehen aller früher erworbenen Tatfolgen aber ergibt sich nur durch deren Aufzehren und auf keine andere Weise. Und so heißt es:

„Eine Tatfolge, die nicht aufgezehrt wurde, vergeht nicht, auch nicht in hundert von zehn Millionen Äonen. Eine bewirkte Tatfolge, sei es eine reine oder eine unreine, muss notwendigerweise aufgezehrt werden.“

[8] Dazu wird noch eine bestimmte Position bezogen:

„Derjenige, der das eigentliche Wesen des Selbstes kennt, der damit beschäftigt ist, die Tatfolgen durch Aufzehren völlig zu vernichten, wird dadurch befreit, nachdem er das über tausende von zehn Millionen Zeitaltern hinweg getan hat.“

[9] Eine andere Position besteht darin, dass das Aufzehren aller früher erworbenen Tatfolgen während genau einer Existenz möglich sei und zwar vermittels vieler Körper:

„Ein Gebieter unter den Menschen könnte wahrlich, nachdem er Yoga-Kraft erlangt hat, für sich selbst viele Körper schaffen und mit diesen die ganze Erde bedecken. Mit einigen Körpern könnte er Sinnesfreuden genießen, mit anderen einer strengen Askese nachgehen. Und er könnte diese Körper wieder zurückziehen, so wie die Sonne die vielen Manifestationen ihrer Glut zurückziehen kann.“

[10] Und darum endet das in einundzwanzig Arten differenzierte Leiden, wenn alle früher erworbenen Tatfolgen durch Aufzehren völlig vergangen sind. Auf die Frage „Welche sind diese einundzwanzig Leiden?“ sagt man:

„Der Körper, sodann Freude und Leid sowie die Sinnesgegenstände, die Sinne und die Erkenntnisse, und ein jedes der drei letzteren ist sechsfach. – Somit ist die Anzahl der Leiden einundzwanzig.“

[11] Somit ergibt sich Befreiung als die Abgeschiedenheit des Selbstes, wenn infolge des völligen Vergehens eines jeglichen Verdienstes und einer jeglichen Schuld auch die Schuld und Verdienst zur Voraussetzung habenden besonderen Eigenschaften des Selbstes, nämlich Erkennen, Freude und Leid, Verlangen und Aversion, Bemühung sowie Disposition, völlig vergangen sind.

[12] Die hier dargestellte, auf Ulūka zurückgehende Lehre steht zunächst im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem, weil die in dieser Lehre angenommene ausschließliche Differenz zwischen Teilen und Ganzem, zwischen Eigenschaft und Eigenschaftsträger, zwischen Bewegung und Bewegungsträger sowie zwischen Gattung und Individuum im Widerspruch zur Sinneswahrnehmung steht, die deren Nichtdifferenz erfasst.

[13] न ह्यवयव्यादिरवयवादिभ्यः सर्वथाभिन्न एव प्रत्यक्षे प्रतिभासतेऽपि तु कथञ्चिदभिन्न एव तन्तुभ्यस्तदातानवितानावस्थाविशेषरूपस्य पटस्य कर्पट्यादे-
 श्चित्रज्ञाने नीलादिनिर्भासवत्तत्रैकलोलीभावमुपगतानां रूपादीनां गच्छतः पुरु-
 षाद्वाल्यादिवत्स्थित्यादिवद्वा तदवस्थाविशेषभूतक्रियायाः सामान्यवतोऽथाद्वै-
 सादृश्यवत्तद्धर्मभूतसादृश्यलक्षणसामान्यस्यानर्थान्तरतया सकललोकसाक्षिक-
 मध्यक्षेणाध्यवसायात्। [14] ननु समवायात्तेभ्योऽवयव्यादिरनर्थान्तरमिव प्रति-
 भासत इति चेन्नावयव्यादिप्रत्यक्षस्य सर्वत्र भ्रान्तत्वप्रसङ्गात्तिमिराशुभ्रमणनौ-
 यानसङ्क्षोभाद्याहितविभ्रमस्य धावध्वादिदर्शनवद् [17] असदाकारविशिष्टार्थग्रह-
 णात्। तथा च अव्यभिचारित्वं प्रत्यक्षलक्षणमसम्भवि स्यात्। [15] न चैतेऽ-
 वयवादय इमेऽवयव्यादयः समवायश्च तेषामयमिति प्रत्यक्षबुद्धौ विस्त्रसा भि-
 न्नाः सकृदपि प्रतीयन्ते प्रत्यक्षतां च स्वीकर्तुमिच्छन्तीति। तेऽमी अमूल्यदान-
 क्रयिणः प्रत्यक्षबुद्ध्वात्मानर्पणेन प्रत्यक्षतास्वीकरणात्। [16] न च परोपवर्णि-
 तस्वरूपः समवाय एव व्यवतिष्ठते यतो भिन्नानामभेदप्रतिभास इष्यते। तथा
 हि। नित्यव्यापकैकरूपतया परैरभिमतः स समवायः समवाय्याश्रितोऽनाश्रि-
 तो वा।

[13] Denn es ist nicht der Fall, dass das Ganze etc. als ein von den Teilen etc. in jeder Hinsicht nur Unterschiedenes in der Sinneswahrnehmung erscheint, sondern es erscheint eben als ein in bestimmter Hinsicht Ununterschiedenes, weil durch die Sinneswahrnehmung auf eine von aller Welt bezeugbare Weise festgestellt wird, dass ein Tuch, das in Form eines spezifischen Spannungs- und Einwebungszustandes der Fäden besteht, nicht etwas anderes ist als die Fäden, so wie das Erscheinungsbild von etwas Blauem etc. in der Erkenntnis von etwas Buntem nicht etwas anderes ist als das in der Erkenntnis erscheinende Flickengewand etc.; weil ferner festgestellt wird, dass die dort zu einem einheitlichen Konglomerat gewordenen Farben usw. nicht etwas anderes sind als ein sich bewegendes Ding, so wie Kindheit und andere Lebensabschnitte nicht etwas anderes sind als der in diesen Lebensabschnitten befindliche Mensch; bzw. weil festgestellt wird, dass – so wie das Verharren und andere Formen der Aktivität nicht etwas anderes sind als die Bewegung, die ein spezifischer Status von diesem ist – die durch eine Ähnlichkeit charakterisierte Gemeinsamkeit, welche (d.h. die Ähnlichkeit) eine Beschaffenheit des mit der Gemeinsamkeit versehenen Gegenstandes ist, nicht etwas anderes ist als dieser Gegenstand, analog der Unähnlichkeit, die als Beschaffenheit des mit einer Gemeinsamkeit versehenen Gegenstandes nicht etwas anderes ist als dieser.

[14] (Einwand:) „Infolge von Inhärenz erscheint ein Ganzes etc. als ob es nicht etwas anderes als die Teile etc. wäre.“ (Entgegnung:) Nein, weil sich die unerwünschte Folge ergäbe, dass die Sinneswahrnehmung von einem Ganzen etc. in jedem Fall irrig wäre, weil sie – so wie das Sehen von *dhāvadhva/ā* (?) u.ä. vonseiten einer Person, bei der durch die Timirastörung, schnelles Wirbeln, die Fahrt mit einem Schiff, Erschütterung u.ä. ein Trugbild vorliegt – einen durch eine nicht vorhandene Erscheinungsform bestimmten Gegenstand erfassen würde. Und so würde die Tatsache, nicht fehlzugehen, als Charakteristikum der Sinneswahrnehmung unmöglich sein.

[15] Und nicht ist es der Fall, dass in einer Sinneswahrnehmungserkenntnis wie „Diese sind die Teile etc., diese sind das Ganze etc., und dieses hier ist deren Inhärenz“, aus sich heraus unterschiedene Entitäten auch nur einmal erkannt werden; dennoch streben sie darnach, sich Wahrnehmbarkeit anzueignen. Somit erwerben sich genau diese (d.h. Teile, Ganzes und Inhärenz) Wahrnehmbarkeit, ohne den Preis herzugeben, weil sie sich Wahrnehmbarkeit zu Eigen machen, ohne sich selbst auf die Sinneswahrnehmungserkenntnis zu übertragen.

[16] Und es ist nicht der Fall, dass eben die Inhärenz, deren eigentliches Wesen von anderen (d.h. von den Vaiśeṣikas) beschrieben worden ist, als solche feststeht, weshalb angenommen werden könnte, dass unterschiedene Entitäten ohne Differenz zur Erscheinung kommen. Denn es verhält sich folgendermaßen: Diese Inhärenz, welche die anderen als

[17] यदाश्रितस्तदा परमार्थत उपचाराद्वा । [18] तत्र न परमार्थतः समवायः समवाय्याश्रितस्तयोः सम्बन्धाभावात् । [19] न हि तावत्तयोः समवायः सम्बन्धः समवायस्यैकत्वात्समवायस्य समवायान्तरेण वृत्तौ तस्यापि तदन्तरेणैव वृत्तिरित्यनवस्थोपनिपातात् । [20] नापि संयोगस्तस्य गुणत्वेन द्रव्याश्रितत्वादद्रव्यत्वाच्च समवायस्य । [21] नापि विशेषणविशेष्यभावः सम्बन्धान्तराभिसम्बद्धार्थेष्वेवास्य प्रवृत्तिप्रतीतेर्दण्डपुरुषादिवत् । अन्यथा सर्वं सर्वस्य विशेषणं विशेष्यं च स्यात् । न च समवायसमवायिनां सम्बन्धान्तराभिसम्बद्धत्वं संयोगसमवाययोरनभ्युपगमाद्विशेषणविशेष्यभावान्तरेण सम्बद्धत्वे तस्यापि तदन्तरेण सम्बद्धेष्वेव प्रवृत्तिरित्यनवस्थानात् ।

etwas annehmen, das die Form einer ewigen, umfassenden und einzigen Entität hat, basiert entweder auf den durch sie charakterisierten Entitäten oder sie basiert nicht auf ihnen.

[17] Wenn die Inhärenz basiert, dann entweder tatsächlich oder aufgrund metaphorischer Redeweise.

[18] Unter diesen beiden Möglichkeiten trifft zunächst die erste nicht zu, dass nämlich die Inhärenz tatsächlich auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert, weil es zwischen ihnen beiden (d.h. zwischen der Inhärenz und je einer der durch sie charakterisierten Entitäten) keine Verbindung gibt.

[19] Denn zunächst besteht die Verbindung der beiden nicht in einer Inhärenz, weil die Inhärenz nur eine einzige ist und weil im Falle der Annahme einer weiteren Inhärenz zusätzlich ein Regressus ad infinitum eintreten würde: Wenn eine Inhärenz A mittels einer anderen Inhärenz B auftritt, würde auch diese andere Inhärenz B eben mittels einer wieder anderen als dieser Inhärenz B (d.h. mittels einer weiteren Inhärenz C) auftreten.

[20] Auch ist die Verbindung der Inhärenz mit einer durch sie charakterisierten Entität kein Kontakt, weil der Kontakt als eine Eigenschaft auf einer Substanz basiert und weil die Inhärenz keine Substanz ist.

[21] Noch ist eine Beziehung zwischen (der Inhärenz als) Bestimmung und (der durch sie charakterisierten Entität als durch sie) Bestimmtem gegeben, und zwar wegen der Erkenntnis, dass diese Beziehung nur im Hinblick auf durch eine andere Verbindung zusammenhängende Gegenstände auftritt, wie im Falle von Stock und Mensch etc. (nur im Hinblick auf diese als durch den Kontakt zusammenhängende Dinge die Erkenntnis entsteht, dass bei ihnen eine Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem auftritt, weshalb man von einem „Stockträger“ etc. spricht). Anderenfalls wäre ein jedes Ding die Bestimmung für ein jedes andere Ding und durch ein jedes andere Ding bestimmt. Und die Inhärenz und die durch sie charakterisierten Entitäten hängen nicht durch eine andere Verbindung zusammen, weil wenn die sich in der Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem A befindliche Inhärenz und die durch sie charakterisierte Entität durch eine andere Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem B verbunden wären, da weder ein Kontakt noch eine Inhärenz als andere Verbindung erkannt werden, sich folgender Regressus ad infinitum ergäbe: Auch diese andere Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem B würde nur im Hinblick auf durch eine andere als diese Beziehung B, d.h. durch eine weitere Beziehung von Bestimmung und Bestimmtem C verbundene Dinge auftreten.

[22] नाप्यदृष्टं षोढासम्बन्धवादित्वव्याघातात् । यदि चादृष्टेन समवायः सम्ब-
ध्यते तर्हि गुणगुण्यादयोऽप्यत एव सम्बद्धा भविष्यन्तीत्यलं समवायादिक-
ल्पनयेति । [23] न सम्बन्धान्तरेण समवायस्य सम्बन्धः सिध्यति । [24] ननु न
समवायस्य सम्बन्धान्तरेण सम्बन्धोऽस्माभिरिष्टः येनानवस्थादिदोषाः स्युः ।
अपि तु अग्नेरुष्णतावत्स्वत एवास्य सम्बन्धो युक्तः स्वत एव सम्बन्धरूप-
त्वान्न संयोगादीनां तदभावात् । न ह्येकस्य स्वभावोऽन्यस्यापि । अन्यथा
स्वतोऽग्नेरुष्णत्वदर्शनाज्जलादीनामपि तत्स्यादिति चेत् । [25] तदपि प्रलापमा-
त्रं यतः प्रत्यक्षप्रसिद्धे पदार्थस्वभावे स्वभावैरुत्तरं वक्तुं युक्तं

प्रत्यक्षेण प्रतीतेऽर्थे यदि पर्यनुयुज्यते ।

स्वभावैरुत्तरं वाच्यं दृष्टे कानुपपन्नता । ।

इति वचनादन्यथा तथोत्तरेण सर्वस्य स्वेष्टसिद्धिप्रसङ्गात् । [26] न च समवाय-
स्य स्वतः सम्बन्धत्वं संयोगादीनां तु तस्मादित्यध्यक्षप्रसिद्धं तत्स्वरूपस्या-
ध्यक्षागोचरत्वप्रतिपादनात् - अत एवातीन्द्रियः सत्तादीनामिव प्रत्यक्षेषु वृ-
त्त्यभावात्स्वात्मगतसंवेदनाभावाच्च इति प्रशस्तपादभाष्येऽभिधानात् - सम-
वायः पदार्थान्तरेण सम्बध्यमानो न स्वतः सम्बध्यते सम्बध्यमानत्वाद्वद्रूपादि-
वदित्यनुमानविरोधाच्च ।

[22] Noch ist das Unsichtbare das, was die Verbindung der Inhärenz mit dem durch sie Charakterisierten stiftet, weil diese Annahme im Widerspruch dazu steht, dass die Lehre der sechsfachen Verbindung vertreten wird. Und wenn die Inhärenz vermittels des Unsichtbaren verbunden wird, dann könnten auch die Eigenschaften und deren Träger etc. eben aufgrund dessen verbunden werden. Somit erübrigt sich die Konzeption einer Inhärenz und anderer Typen der Verbindung.

[23] Somit wird eine Verbindung der Inhärenz mittels einer anderen Verbindung nicht etabliert.

[24] (Einwand:) „Eine Verbindung der Inhärenz mittels einer anderen Verbindung, wodurch Fehler wie der Regressus ad infinitum etc. einträten, nehmen wir nicht an. Sondern wie beim Heißein des Feuers ist für die Inhärenz eine eben aus sich heraus gegebene Verbindung angemessen, weil die Inhärenz die Form einer eben aus sich heraus gegebenen Verbindung hat, nicht jedoch ist eine solche Form der Verbindung für Verbindungen wie den Kontakt etc. angemessen, weil diese Verbindungen eine solche Form nicht haben. Denn des einen eigene Natur ist nicht auch die eines anderen. Anderenfalls wäre infolge der Beobachtung des aus dem Feuer selbst gegebenen Heißeins dieses auch für Wasser etc. gegeben.“

[25] (Entgegnung:) Auch das ist lediglich Gerede, weil eine Antwort mittels Bezugnahme auf die eigentlichen Wesenszüge zu geben nur dann angemessen ist, wenn das eigene Wesen eines Dinges per Sinneswahrnehmung bekannt ist; da es heißt:

„Ist ein Gegenstand durch Sinneswahrnehmung erkannt, kann man – wenn er hinterfragt wird – die Antwort mit den eigentlichen Wesenszügen geben. Weil: Wie kann es bei sinnlich Wahrgenommenem Unangemessenheit geben?“

– da sich anderenfalls die unerwünschte Folge ergäbe, dass durch eine derartige (d.h. ein eigentliches Wesen postulierende, dabei nicht durch die Sinneswahrnehmung gestützte) Antwort alles selbst Angenommene erwiesen wäre.

[26] Und es ist nicht durch die Sinneswahrnehmung bekannt, dass die Inhärenz aus sich, der Kontakt etc. aber aufgrund der Inhärenz eine Verbindung wäre, weil gelehrt wird, dass das eigentliche Wesen der Inhärenz nicht im Bereich der Sinneswahrnehmung liegt, da im Kommentar des Praśasta Folgendes gesagt wird: „Eben darum (d.h. aus dem folgenden Grund) ist die Inhärenz jenseits der Sinne, weil sie nicht in der gleichen Weise wie die Existenz etc. in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen auftritt und weil ein zu ihrem eigenen Wesen gehöriges Bewusstsein fehlt“, und weil dies im Widerspruch zu der folgenden Schlussfolgerung steht: „Die Inhärenz, als etwas, das mit einem einer anderen

[27] यादि चाग्निप्रदीपश्वमांसादीनामुष्णप्रकाशाशुचित्ववत्समवायः स्वपरयोः सम्बन्धहेतुस्तर्हि तद्वृष्टान्तावष्टम्भेनैव ज्ञानं स्वपरयोः प्रकाशहेतुः किं न स्यात्। तथा च ज्ञानं ज्ञानान्तरवेद्यं प्रमेयत्वादिति विप्लवते। [28] किं च - यथार्थानां सदात्मकस्य भावस्य नान्यः सत्तायोगोऽस्त्येवं द्रव्यादीनां वृत्त्यात्मकस्य समवायस्य नान्या वृत्तिरस्ति। तस्मात्स्वात्मवृत्तिरिति मन्वानः - पदार्थानां संवेदनात्मकस्य ज्ञानस्य नान्यतः संवेदनम्। तस्मात्स्वतः संवेदनमिति किं न मन्येद्भाववत्तादात्म्याविशेषात्। तदविशेषेऽपि सत्तादृष्टान्तेन समवायस्यैव स्वतो वृत्तिः स्याद् पुनर्ज्ञानस्य स्वसंवेदनमिति स्वरुचिविरचितदर्शनप्रदर्शनमात्रं स्वतः सम्बन्ध इव स्वतः संवेदनेऽपि स्वात्मनि क्रियाविरोधाभावादप्यथा तत्रापि तत्प्रसङ्गात्तस्यैकस्यैव सङ्घटनीयसङ्घटकत्वभावात्। [29] यच्चोच्यते - समवायः सम्बन्धान्तरं नापेक्षते स्वतः सम्बन्धत्वात्। ये तु सम्बन्धान्तरमपेक्षन्ते न ते स्वतः सम्बन्धा यथा घटादयः। न चायं न स्वतः सम्बन्धः। तस्मात्सम्बन्धान्तरं नापेक्षते इति तदपि मनोरथमात्रं संयोगेनानेकान्तात्। स हि स्वतः सम्बन्धः सम्बन्धान्तरं चापेक्षते। न हि स्वतोऽसंबन्धस्वभावत्वे संयोगादेः परतस्तद्युक्तमतिप्रसङ्गात् - समवायः पदार्थान्तरेण संश्लेषे सम्बन्धान्तरमपेक्षते पदार्थान्तरत्वात्। यदित्थं तदित्थं यथा संयोगः। तथा चायम्। तस्मात्तथैव इत्यनुमानबाधितविषयत्वाच्च।

Kategorie angehörenden Ding verbunden wird, wird nicht aus sich heraus verbunden, weil sie verbunden wird, wie Farbe usw. verbunden wird.“

[27] Und wenn die Inhärenz Grund für die eigene Verbindung mit anderen und der Verbindung von anderen wäre, wie Feuer, Lampe und Hundefleisch jeweils sowohl Grund des eigenen Heißeins, der eigenen Erhellung und Unreinheit als auch von anderen sind, warum könnte dann – eben in Anlehnung an diese Beispiele – die Erkenntnis nicht auch die Ursache für die eigene Erhellung und der von anderen sein? Und so ist auch die folgende Position ruiniert: „Eine Erkenntnis muss durch eine andere Erkenntnis erfahren werden, weil sie ein Erkenntnisgegenstand ist.“

[28] Ferner: Wenn man annimmt, dass – ebenso wie es für das in Sein bestehende Vorhandensein der Dinge nicht eine weitere Verbindung mit Existenz gibt – es für die in Auftreten bestehende Inhärenz der Substanzen etc. kein weiteres Auftreten gibt und sich für sie darum ein Auftreten aus dem eigenen Wesen heraus ergibt, warum nimmt man dann nicht – wie im Falle des Vorhandenseins – an, dass es auch für die in Bewusstsein bestehende Erkenntnis der Dinge kein Bewusstsein aufgrund von etwas anderem gibt und sich darum für sie ein Bewusstsein aus sich heraus ergibt, weil es im Falle des Bewusstseins einer Erkenntnis keinen Unterschied hinsichtlich der Identität (hier nämlich mit dem Bewusstsein von anderem) gibt? (Wenn du sagst,) dass – auch wenn es keinen Unterschied hinsichtlich dieser Identität gibt – gemäß dem Beispiel der Existenz nur die Inhärenz aus sich heraus auftreten würde, nicht aber die Erkenntnis ihrer selbst bewusst sein, so zeigst du damit lediglich eine gemäß deinem eigenen Willen zurecht gemachte Anschauung auf, weil wie bei der Verbindung aus sich heraus auch bei dem Bewusstsein aus sich heraus es keinen Widerspruch des Wirkens mit Bezug auf sich selbst gäbe, da anderenfalls unerwünschterweise dieser Widerspruch auch für die aus sich heraus gegebene Verbindung folgen würde, weil dieser aus sich heraus gegebenen Verbindung, eben weil sie eine einzige ist, der Umstand zukäme, zugleich verknüpft zu werden und zu verknüpfen.

[29] Und was gesagt wurde, dass nämlich die Inhärenz nicht von einer anderen Verbindung abhängt, weil sie eine Verbindung aus sich heraus ist; dass aber die Dinge, welche von einer anderen Verbindung abhängen, nicht Verbindungen aus sich heraus sind, wie Töpfe usw. (von einer anderen Verbindung abhängen, aber nicht Verbindungen aus sich heraus sind), und dass diese Inhärenz nicht keine Verbindung aus sich heraus ist und daher nicht von einer anderen Verbindung abhängt, auch das ist bloß ein Hirngespinnst, weil diese Schlussfolgerung wegen des Kontakts uneindeutig ist. Denn der Kontakt ist eine Verbindung aus sich heraus und von einer anderen Verbindung abhängig. Denn es ist nicht angemessen, dass – wenn der Kontakt etc. aus sich heraus die einer Nichtverbindung

[30] किं च यथा समवायः स्वरूपापेक्षयाभेदात्तदव्यतिरिक्तघटनीयघटकाकारा-
पेक्षया भेदाद्भेदाभेदात्मकः सिध्यति तथावयव्याद्यपेक्षयाभेदात्तदपृथग्भूतावय-
वापेक्षया भेदात्सर्वं वस्तु भेदाभेदात्मकं जात्यन्तरं सिध्येद्विरोधादिदूषणानां स-
मवायदृष्टान्तेनापसारणादित्यहंन्मतसिद्धिस्तस्य तदिष्टत्वाद्

अभेदभेदात्मकमर्थतत्त्वं तव

इति वचनात्। तन्मतसिद्धौ पराभिमतभेदैकान्तरूपं वस्तु खपुष्पवदसदेव
स्यात्

स्वतन्त्रान्यतरत्वपुष्पम्

इति वचनात्। [31] तदेवं स्वतः परतश्च समवायस्य समवायिषु वृत्तिर्न स्यात्।
अवृत्तिमत्त्वात्समवायवृत्तेर्न परमार्थतः समवायः समवाय्याश्रितः परैस्तस्य
स्वातन्त्र्याभ्युपगमाच्च। [32] नाप्युपचारादुपचारनिमित्ताभावात्। ननु निमित्त-
मुपचारस्य समवायिषु सत्सु समवायज्ञानं समवायिशून्यदेशे समवायज्ञानास-
म्भवादिति चेत्। तदसद्दिगादीनामप्येवमाश्रितत्वप्रसङ्गान्मूर्तद्रव्येषु सत्सूपल-
ब्धिलक्षणप्राप्तेषु दिग्लिङ्गस्य इदमतः पूर्वोक्तेत्यादिप्रत्ययस्य काललिङ्गस्य च प-
रत्वापरत्वादिप्रत्ययस्य सद्भावान्मूर्तद्रव्याश्रितत्वोपचारप्रसङ्गात्।

eigene Natur hat – er aus anderem heraus die einer Verbindung eigene Natur hat, weil das absurd wäre und einen von der folgenden Schlussfolgerung aufgehobenen Gegenstand hätte: „Die Inhärenz ist im Zusammenschluss mit einem anderen Ding von einer anderen Verbindung abhängig, weil sie ein anderes Ding ist. Was so beschaffen ist, das ist so beschaffen, wie der Kontakt. Und ebenso ist diese Inhärenz beschaffen. Deswegen ist sie genau so beschaffen.“

[30] Ferner: Wie sich die Inhärenz – weil sie im Hinblick auf ihr eigentliches Wesen ununterschieden und im Hinblick auf ihre von diesem eigentlichen Wesen nicht verschiedene Erscheinungsform als zu verknüpfend und dabei selbst verknüpfend unterschieden ist – als in Differenz und Nichtdifferenz bestehend erweist, genauso würde sich ein jedes Ding, insofern es – weil es im Hinblick auf das Ganze etc. ununterschieden und im Hinblick auf die von diesem nicht gesondert existierenden Teile etc. unterschieden ist – als in Differenz und Nichtdifferenz bestehend, also als etwas von je eigener anderer Art, erweisen, weil man mittels des Beispiels der Inhärenz Tadel, wie den des Widerspruchs etc., abwenden kann. Somit wäre die Lehre der Arhats erwiesen, weil das dort angenommen wird, insofern es heißt:

„Dir Jina zufolge besteht das wahre Wesen eines Dinges in Nichtdifferenz und Differenz.“

Wenn diese Meinung erwiesen ist, wäre das Ding, für das von anderen die ausschließliche Form einer Differenz angenommen ist, wie eine Blüte in der Luft eben nichtseiend, da es heißt:

„Das eine wie auch das andere als etwas selbständiges ist eine Blüte in der Luft.“

[31] Darum würde auf diese Weise die Inhärenz bei jenen, die durch Inhärenz charakterisiert sein sollen, nicht auftreten, weder aus sich heraus noch wegen etwas anderem. Weil das Auftreten der Inhärenz somit nicht mit einem Auftreten versehen ist, basiert die Inhärenz nicht tatsächlich auf denen, die durch sie charakterisiert sein sollen, und auch deshalb, weil die anderen die Selbständigkeit der Inhärenz annehmen.

[32] Noch kann aufgrund metaphorischer Redeweise gesagt werden, dass die Inhärenz auf den durch sie charakterisierten Entitäten basiert, weil es keine Veranlassung für den metaphorischen Gebrauch (des Wortes „basieren“) gibt. (Einwand:) „Die Veranlassung für den in Rede stehenden metaphorischen Gebrauch ist die Erkenntnis der Inhärenz, wenn durch Inhärenz charakterisierte Dinge da sind, weil eine Erkenntnis der Inhärenz an einem Ort, an dem keine durch Inhärenz charakterisierten Dinge sind, nicht möglich ist.“ (Entgegnung:) Das ist nicht richtig, weil unerwünscht folgen würde, dass auch Raum und andere ewige Substanzen in dieser metaphorischen Weise auf anderem basieren, weil man

तथा च अन्यत्र नित्यद्रव्येभ्य इति वचनव्याघातो नित्यद्रव्यस्यापि दिगादेरुप-
 चारादाश्रितत्वसिद्धेः । ततो नोपचारादप्याश्रितत्वं समवायस्य ।^[33] अथाना-
 श्रितः समवाय इति मतं तदा न सम्बन्धः समवायः सम्बन्धिभ्यां भिन्नस्योभ-
 याश्रितस्यैव संयोगवत्सम्बन्धत्वव्यवस्थितेः । तथा च प्रयोगः - समवायो न
 सम्बन्धः सर्वथानाश्रितत्वात् । यो यः सर्वथानाश्रितः स स न सम्बन्धो यथा
 दिगादिः । सर्वथानाश्रितश्च समवायः । तस्मान्न सम्बन्ध इति । न चात्रासिद्धो हे-
 तुः समवायस्य परमार्थत उपचाराच्चाश्रितत्वस्य निराकृतत्वात् ।^[34] स्यादाकू-
 तम् । समवायस्य धर्मिणोऽप्रतिपत्तौ हेतोराश्रयासिद्धत्वम् । प्रतिपत्तौ धर्मिग्रा-
 हकप्रमाणबाधितः पक्षो हेतुश्च कालात्ययापदिष्टः प्रसज्यते । समवायो हि यतः
 प्रमाणात्प्रतिपन्नस्तत एवायुतसिद्धसम्बन्धत्वं प्रतिपन्नमयुतसिद्धानामेव सम्ब-
 न्धस्य समवायव्यपदेशसिद्धेरिति ।^[35] तदपि न साधीयः समवायग्राहिणा प्र-
 माणेनाश्रितस्यैव समवायस्य अविष्वग्भावलक्षणस्य प्रतिपत्तेस्तस्यानाश्रित-
 त्वाभ्युपगमे चासम्बन्धत्वस्य प्रसङ्गेन साधनात्साध्यसाधनयोर्व्याप्यव्यापक-
 भावसिद्धौ परस्य व्याप्याभ्युपगमे तन्नान्तरीयकस्य व्यापकाभ्युपगमस्य प्रति-
 पादनात् ।

unerwünschter Weise metaphorisch davon sprechen müsste, dass die ewigen Substanzen auf den gestalthaften Substanzen basieren, weil, wenn gestalthafte Substanzen da sind, die die Charakteristika für Wahrnehmung erlangt haben, es die als logisches Merkmal des Raumes fungierende Erkenntnis „Dieses befindet sich östlich von jenem“ etc. und die als logisches Merkmal der Zeit fungierende Erkenntnis von Ferne und Nähe usw. gibt. Und so ergibt sich ein Widerspruch zum Ausspruch „außer den ewigen Substanzen (basieren die sechs Kategorien auf etwas)“, weil so erwiesen wäre, dass auch eine ewige Substanz, wie der Raum usw., aufgrund metaphorischer Redeweise auf etwas basieren würden. Darum basiert die Inhärenz auch nicht aufgrund metaphorischer Redeweise auf anderem.

[33] Ist man nun der Meinung, dass die Inhärenz nicht auf etwas basiert, dann ist die Inhärenz keine Verbindung, weil etabliert ist, dass nur etwas, das ein von den beiden Trägern der Verbindung Verschiedenes ist und auf beiden Trägern der Verbindung basiert, eine Verbindung ist, wie z.B. der Kontakt. Und so lautet die logische Ausformulierung dieses Sachverhalts: „Die Inhärenz ist keine Verbindung, weil sie in keiner Weise auf etwas basiert. Was immer in keiner Weise auf etwas basiert, das ist keine Verbindung, wie der Raum etc. Und die Inhärenz basiert in keiner Weise auf etwas. Darum ist sie keine Verbindung.“ Und der Grund in dieser logischen Ausformulierung (dass nämlich die Inhärenz in keiner Weise auf etwas basiert) ist nicht unerwiesen, weil oben widerlegt wurde, dass die Inhärenz tatsächlich oder aufgrund metaphorischer Redeweise auf etwas basiert.

[34] Man könnte meinen: „Wenn die Inhärenz als Beschaffenheitsträger nicht erkannt wird, ist der Grund im Hinblick auf die Basis unerwiesen. Wenn sie als solcher erkannt wird, ergibt sich unerwünschterweise die These (d.h. ‚Die Inhärenz ist keine Verbindung‘) als durch das den Beschaffenheitsträger erfassende Erkenntnismittel aufgehoben und der Grund (d.h. ‚weil sie in keiner Weise auf etwas basiert‘) als ein unter Überschreitung der Zeit vorgebrachter. Denn genau aufgrund des Erkenntnismittels, aufgrund von welchem die Inhärenz erkannt wird, wird auch erkannt, dass sie die Verbindung von nicht getrennt vorkommenden Dingen ist, weil die Bezeichnung ‚Inhärenz‘ für eine Verbindung von eben nicht getrennt vorkommenden Dingen erwiesen ist.“

[35] Das ist auch nicht besser, weil durch das die Inhärenz erfassende Erkenntnismittel eine eben auf etwas basierende Inhärenz als etwas erkannt wird, dessen Charakteristikum es ist, dass Dinge sich nicht hier und da befinden, und weil – wenn man annimmt, dass sie nicht auf etwas basiert – die obige Schlussfolgerung durch eine unerwünschte Folge dieser Beschaffenheit „nicht auf etwas zu basieren“ beweist, dass die Inhärenz keine Verbindung ist, da durch einen solchen Beweis unter Voraussetzung, dass erwiesen ist, dass zu Beweisendes und Beweisendes die Beziehung von Umfasstem und Umfassendem haben,

न ह्यनाश्रितत्वमसम्बन्धत्वेन व्याप्तं दिगादिष्वसिद्धम् । नाप्यनैकान्तिकमना-
श्रितस्य कस्यचित्सम्बन्धत्वाप्रसिद्धेर्विपक्षे वृत्त्यभावात् । तत एव न विरुद्धम् ।
नापि सत्प्रतिपक्षं तस्यानाश्रितस्यापि सम्बन्धत्वव्यवस्थापकानुमानाभावादि-
ति । ^[36] न परेषां समवायसम्बन्धोऽस्ति यतस्तद्वशाद्भिन्नानामप्यवयव्यादी-
नामभेदेन प्रतिपत्तिरुपपद्येत । ततस्ते भेदेनैव प्रतियेरन् । न चैवम् । अतः प्र-
त्यक्षविरोधो दुःशकः परिहर्तुं परेषाम् । ^[37] किं च प्रतिपादितप्रकारेण समवा-
यस्यासम्भवे संयोगस्याप्यसम्भवस्तस्य कार्यस्य कारणसमवायाभावेऽनुपप-
त्तेः । एवं सम्बन्धाभावे न किञ्चिद्वस्तु भेदैकान्तवादिमते व्यवतिष्ठते । ^[38] तथा
हि । तावत्परमाणूनां संयोगाभावे द्यणुकादिप्रक्रमेणावयविनोऽनुत्पत्तेः कार्यरू-
पभूतचतुष्टयाभावः । तदभावे तत्कारणचतुर्विधपरमाणवोऽपि न सम्भाव्यन्ते
कार्यलिङ्गत्वात्कारणस्य

कार्यभ्रान्तेरनुभ्रान्तिः कार्यलिङ्गं हि कारणम् ।

इति वचनात् । तथा भूतचतुष्टयासत्त्वे परापरादिप्रत्ययापायादिदमतः पूर्वेणै-
त्यादिप्रत्ययापायाच्च न कालो दिक् व्यवतिष्ठते । तथा भेरीदण्डाद्याकाशसंयो-
गाभावात्संयोगजशब्दस्यानुत्पत्तिः । सर्वत्रावयवसंयोगाभावे तद्विभागस्याप्य-
योगाद्विभागजशब्दस्याप्यनुत्पत्तिः । तयोरनुदये शब्दजशब्दस्यासम्भव इति
सकलशब्दानुत्पत्तेराकाशव्यवस्थापकोपायापायादाकाशहानिः । तथात्मान्तः-
करणसंयोगासिद्धेर्बुद्ध्यादिगुणानुत्पत्तिः ।

bei der gegnerischen Annahme des Umfassten (hier: nicht auf etwas zu basieren) die nicht ohne diese Annahme vorkommende Annahme des Umfassenden (hier: keine Verbindung zu sein) verstehen gelassen wird. Denn es ist nicht der Fall, dass nicht auf etwas zu basieren als davon umfasst, keine Verbindung zu sein, beim Raum usw. unerwiesen ist. Noch ist der Grund uneindeutig, weil – da allgemein unbekannt ist, dass irgendein nicht auf etwas basierendes Ding eine Verbindung ist – nicht auf etwas zu basieren bei einem ungleichartigen Ding nicht auftritt. Eben deshalb ist der Grund auch nicht widersprüchlich. Noch hat er eine gültige Gegenthese, weil es keine Schlussfolgerung gibt, welche etabliert, dass die Inhärenz, obwohl sie nicht auf etwas basiert, eine Verbindung ist.

[36] Somit ist es nicht der Fall, dass es die von anderen (d.h. von den Vaiśeṣikas) angenommene Verbindung Inhärenz gibt, sodass kraft dieser die Erkenntnis von Dingen wie dem Ganzen und seinen Teilen etc., obwohl diese verschieden sind, auf ungeschiedene Weise möglich wäre. Darum würden sie nur auf geschiedene Weise erkannt werden. Aber so ist es nicht. Darum ist der Widerspruch zur sinnlichen Wahrnehmung für die anderen unmöglich zu vermeiden.

[37] Ferner ist, da auf die vermittelte Weise die Inhärenz unmöglich ist, auch der Kontakt unmöglich, weil der Kontakt als Wirkung, wenn die Inhärenz als seine Ursache fehlt, nicht möglich ist. Auf diese Weise wird – wenn es keine Verbindung gibt – kein einziges Ding in der Lehre der Vertreter einer ausschließlichen Differenz etabliert.

[38] Denn es verhält sich folgendermaßen: [a] Zunächst gibt es, wenn es keinen Kontakt der Atome gibt, die vier Elemente (d.h. Erde, Wasser, Feuer, Luft) in Form von Wirkungen der Atome usw. nicht, weil nicht der Fall ist, dass ein Ganzes gemäß der Prozedur eines aus zwei Atomen gebildeten Moleküls usw. entsteht. Wenn die vier Elemente als Wirkungen nicht gegeben sind, sind auch die vierfachen Atome, deren Ursache, nicht denkbar, weil die Ursache die Wirkung als Merkmal hat, insofern gesagt wird:

„Die Atome sind infolge eines Irrtums bezüglich der Wirkung selbst ein Irrtum. Denn die Ursache hat die Wirkung zum Merkmal.“

Weiter werden, wenn die vier Elemente als Wirkungen nicht vorhanden sind, Zeit und Raum nicht etabliert, weil die Erkenntnis „fern“ und „nah“ etc. fehlt bzw. die Erkenntnis wie „Dieses befindet sich östlich von jenem“ etc. fehlt. [b] Weiters entsteht, weil es keinen Kontakt des Äthers mit Kesselpauke und Schlegel (sowie zwischen diesen beiden) etc. gibt, kein durch Kontakt produzierter Ton. Wenn es nirgendwo einen Kontakt von Teilen gibt, entsteht, weil auch deren Trennung unmöglich ist, auch kein durch Trennung produzierter Ton. Wenn beide (d.h. ein durch Kontakt oder durch Trennung produzierter Ton) nicht entstehen, ist der durch einen Ton produzierte Ton nicht möglich. Weil somit

तदभावे चात्मव्यवस्थापकोपायासत्त्वादात्मतत्त्वहानिः। तथा बुद्ध्यनुत्पत्तौ मनसोऽसिद्धिः क्रमतो ज्ञानोत्पत्तेर्मनोलिङ्गत्वाद्युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गमिति वचनात्। एवं संयोगाभावे सर्वद्रव्याभावः।^[39] अथवा समवायाभावे सत्तासमवायासम्भवात्सर्वद्रव्यः प्रच्युतः। सर्वद्रव्यहानौ तदाश्रितगुणकर्मसामान्यविशेषाणामसिद्धिराश्रयाभावे सत्याश्रयिणामभावात्तन्त्वभावे पटाभाववदिति। संसर्गहानेः सकलार्थहानिर्दुर्निवारा वैशेषिकाणामुपनिपतति।^[40] तदुक्तं स्वामिसमन्तभद्रपादैर्

अभेदभेदात्मकमर्थतत्त्वं तव स्वतन्त्रान्यतरत्वपुष्पम्।

अवृत्तिमत्त्वात्समवायवृत्तेः संसर्गहानेः सकलार्थहानिः।।

इति।^[41] एवं विचार्यमाणाः सर्वथाभिन्नावयवावयव्यादयः स्वयमेव न सन्ति यतः प्रत्यक्षेण न प्रतिभासेरन्। तत्प्रत्यनीकाश्च कथञ्चिदभिन्नास्ते प्रत्यक्षतः प्रतिभासन्त इति स्थितं दृष्टविरुद्धं वैशेषिकमतमिति।।

alle Arten von Ton nicht entstehen, kommt euch, da das den Äther etablierende Mittel fehlt, der Äther abhanden. [c] Weiters entstehen Eigenschaften wie Erkennen nicht, weil der Kontakt von Selbst und innerem Sinn (d.h. dem Denken) nicht erwiesen ist. Und wenn es diese nicht gibt, kommt euch, weil das ein Selbst etablierende Mittel nicht vorhanden ist, das Prinzip des Selbstes abhanden. Weiters ist, wenn keine Erkenntnisse entstehen, das Denken nicht erwiesen, weil die sukzessive Entstehung von Erkenntnissen das Merkmal des Denkens ist, insofern gesagt wird: „Das nicht gleichzeitig Entstehen von Erkenntnissen ist das Merkmal des Denkens.“ Auf diese Weise gibt es, wenn es den Kontakt nicht gibt, alle von euch angenommenen Substanzen nicht.

[39] Oder alle Substanzen sind entfallen, weil, wenn es die Inhärenz nicht gibt, eine Inhärenz der Gemeinsamkeit Existenz in den Substanzen nicht möglich ist. Wenn alle Substanzen abhanden kommen, sind die auf ihnen basierenden Eigenschaften, Bewegungen, Gemeinsamkeiten und Besonderheiten nicht erwiesen, weil, wenn es die Basis nicht gibt, auf ihr basierende Entitäten nicht gegeben sind, so wie wenn es keine Fäden gibt, kein Tuch gegeben ist. Somit tritt zusätzlich (nämlich zum Abhandenkommen der Inhärenz) für die Vaiśeṣikas der nicht abzuwehrende Sachverhalt ein, dass alle Dinge abhanden kommen, weil ihre Vereinigung abhanden kommt.

[40] Darum sagte der ehrwürdige Herr Samantabhadra:

„Das wahre Wesen eines Dinges besteht dir, o Jina, zufolge in Nichtdifferenz und Differenz. Etwas, das auf die eine oder andere Weise selbständig ist, ist wie eine Blüte in der Luft. Alle Dinge kommen abhanden, weil, da das Auftreten der Inhärenz ohne ein Auftreten ist, eine Vereinigung abhanden kommt.“

[41] Wenn sie auf diese Weise untersucht werden, sind die in jeder Hinsicht unterschiedenen Entitäten, wie Teile und Ganzes etc., eben selbst nicht vorhanden, weil sie als solche vermittle der sinnlichen Wahrnehmung nicht zur Erscheinung kämen. Aber als ihnen entgegengesetzte, in gewisser Hinsicht nicht unterschiedene, kommen diese aufgrund von sinnlicher Wahrnehmung zur Erscheinung. Somit steht fest, dass die Lehre der Vaiśeṣikas im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem steht.

Lebenslauf

1969	Geboren in Bremen, Deutschland
1987	Abschluss der Waldorfschule in Linz, Österreich
1989	Studium als außerordentlicher Hörer an der Universität Wien
1991	Externistenreifeprüfung in Wien; Aufnahme des Diplomstudiums an der Universität Wien: Hauptfach Indologie, Nebenfach Fächerkombination aus Philosophie und Religionswissenschaften
1994	Abschluss des ersten Studienabschnittes, Themenbereich der Diplomarbeit: Viśiṣṭādvaitavedānta, Betreuung: Gerhard Oberhammer; Franz Wimmer
1995	Werkvertrag am Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (IKGA)
1999	Abschluss des Diplomstudiums mit Auszeichnung, Titel der Magisterarbeit: „Nārāyaṇāryas Vidhisvarūpanirṇayaḥ. Das achte Kapitel in der Nītimālā – Ein Beitrag zur personalen Konzeption der Vorschrift“
1999-2002	Vertragsassistent (Karenzvertretung) am Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien (ISTB)
2000	Aufnahme des Doktoratsstudiums der Philosophie an der Universität Wien, Dissertationsgebiet: Indologie, Themenbereich: Philosophie der Jainas, Betreuung: Karin Preisendanz; Franz Wimmer
2002-2003	Werkverträge am IKGA und am ISTB
2003-2007	Wissenschaftlicher Mitarbeiter in Ausbildung am ISTB
2007-2008	Lektor und Werkverträge am ISTB
seit 2008	Wissenschaftlicher Mitarbeiter im FWF-Projekt „Die Sanskrit-Manuskripte der Woolner-Sammlung, Lahore“ am ISTB

Zusammenfassung

In dieser Arbeit werden zwei Textauszüge aus einem in Sanskrit verfassten Werk namens *Satyaśāsanaparīkṣā* untersucht. Der Autor Vidyānandin, dessen Wirkenszeit in das 9. oder 10. Jh. unserer Zeitrechnung fällt, war ein Jaina, näherhin ein Digambara, d.h. Angehöriger einer der beiden großen Konfessionen des Jinismus, der seinerseits zusammen mit Hinduismus und Buddhismus zu den drei großen in Südasien entstandenen religiösen Traditionen zählt. Vidyānandin gehört einer Gruppe jinistischer Autoren an, die den Vorzug der jinistischen Lehre darin sahen, dass diese bei der Darstellung zentraler Inhalte des indischen Denkens eine Gesamtschau verschiedener möglicher Perspektiven auf die untersuchten Sachverhalte bietet, die Vertreter anderer Lehren hingegen jeweils nur einzelne Perspektiven unter Ausschluss der anderen berücksichtigten und damit zu irrigen Auffassungen gelangten. Dieser Anspruch auf die Überlegenheit der jinistischen gegenüber anderen Lehren wird in den philosophischen Werken der Jainas einerseits durch systematische Erörterungen zu ihrem perspektivistischen Erkenntnismodell, andererseits durch die rationale Dekonstruktion gegnerischer Lehrinhalte abzusichern gesucht. Das letztere Verfahren kommt in der *Satyaśāsanaparīkṣā* zur Anwendung.

Die Schwerpunkte der vorliegenden Arbeit liegen in der Textkonstitution, der Übersetzung und der Klärung des philosophiegeschichtlichen Kontexts der im zweiten Auszug aus der *Satyaśāsanaparīkṣā* erfolgenden Auseinandersetzung Vidyānandins mit dem Vaiśeṣika. Vidyānandin übt in diesem Zusammenhang eine sehr scharfe Kritik am Weltbild dieser ihrer religiösen Ausrichtung nach dem Hinduismus zuzurechnenden naturphilosophischen Tradition, insbesondere an dem für sie zentralen Konzept der Inhärenz. Dieser kritische Umgang mit dem Vaiśeṣika wird in der ideengeschichtlichen Studie der vorliegenden Arbeit als Fallbeispiel für die Bezugnahme der Jainas auf konkurrierende Weltentwürfe und im Kontext ihres perspektivistischen Erkenntnismodells untersucht. In diesem Teil der Arbeit wird anhand der Abgrenzung des für den Jinismus spezifischen Perspektivismus von anderen pluralistischen Erkenntnismodellen die mit dem Haupttitel der vorliegenden Arbeit, „Schluss mit ungültigen Perspektiven!“, angesprochene These entwickelt: Der Ausschluss von Perspektiven führt nicht notwendigerweise zu unvoll-

ZUSAMMENFASSUNG

ständigen und somit irrigen Auffassungen, im Gegenteil – der Ausschluss bestimmter Perspektiven, nämlich jener, die mittels der Methode der Falsifikation als irrtümliche identifiziert werden können, scheint eine unerlässliche Bedingung für die rationale Begründung eines perspektivistischen Erkenntnismodells zu sein.

Abstract

English title: *Enough of Invalid Perspectives! Polemics against the Vaiśeṣika in the Satyaśāsanaparīkṣā of the Digambara Vidyānandin in the Context of the Jains' Critical Perspectivism.*

In this dissertation, two excerpts from the Sanskrit work entitled *Satyaśāsanaparīkṣā* are examined. The ninth/tenth-century author of the work, Vidyānandin, was a Jain, more precisely a Digambara, i.e., a member of one of the two large denominations of Jainism, which alongside Hinduism and Buddhism, ranks as one of the three main South Asian religious traditions. Vidyānandin belonged to a group of Jain authors who saw, in regard to the presentation of central topics of Indian thought, the merit of the Jain doctrine in its ability to offer an overall view of different possible perspectives on the subject matter investigated. The representatives of other doctrines would consider topics under investigation from a single perspective only, to the exclusion of all other perspectives, and therefore arrive at false views and statements. This claim for the superiority of the Jain doctrine is substantiated in the Jain philosophical works by basically two means: through discussions of their epistemological model, namely the perspectivism sketched above, and through the deconstruction of the philosophical tenets of opposing traditions, i.e. by means of their refutation. In the *Satyaśāsanaparīkṣā* the latter means is adopted.

The main body of the dissertation consists of a critical text of the second excerpt from the *Satyaśāsanaparīkṣā*, its German translation, and a discussion of the philosophical-historical context of Vidyānandin's confrontation with the Vaiśeṣika, a philosophical tradition that can be counted among the Hindu religious traditions from the point of view of its religious orientation. Vidyānandin's harsh criticism of the Vaiśeṣika, particularly of a concept crucial to the world view of the Vaiśeṣika, namely the concept of inherence, is taken up in the dissertation's introductory study. There it is examined more closely as a case study for the Jains' approach to competing world views in the context of their perspectivistic epistemological model. In this part of the dissertation, through the demarcation of the Jains' specific perspectivism against other pluralistic epistemological models, the thesis addressed by the dissertation's main title, viz. "Enough of Invalid Perspec-

ABSTRACT

tives!”, is elaborated: The exclusion of perspectives does not necessarily lead to incomplete and therefore false views; on the contrary – the exclusion of some perspectives, namely those that can be identified as erroneous by means of refutation, seems to be an indispensable condition for the establishment of a perspectivistic epistemological model on rational grounds.