

Tarkasangraha

Annambhaṭṭa

ABHANDLUNGEN

DER

KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

ZU GÖTTINGEN.

PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.

NEUE FOLGE. BAND IX.

AUS DEM JAHRE 1907.

BERLIN.

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.

1907.

INHALT.

I. Goldziher, Kitáb ma'ânî al-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten. Auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque nationale herausgegeben und mit Anmerkungen und Exkursen versehen.

Heinrich Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien.

C. F. Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Mit einem Beitrage: Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von Max van Berchem. Mit 94 in den Text gedruckten Abbildungen und 14 Tafeln.

J. Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis.

E. Hultzsch, Annambhaṭṭas Tarkasaṅgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit des Verfassers eigenem Kommentar, genannt Dîpikâ. Aus dem Sanskrit übersetzt.

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.
NEUE FOLGE BAND IX. Nro. 5.

Annambhāṭṭas Tarkasāṃgraha,

ein Kompendium der Dialektik und Atomistik,
mit des Verfassers eigenem Kommentar,
genannt Dīpikā.

Aus dem Sanskrit übersetzt

von

E. Hultsch,

Korrespondenten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften.

Berlin.
Weidmannsche Buchhandlung.
1907.

IndL 3230.8.8
✓

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE LIBRARY OF
JAMES HAUGHTON WOODS
1935

F
2384
65

Seinem lieben Freunde
Charles Rockwell Lanman
als Glückwunsch zur Vollendung
des grossen Kommentars zum Atharvaveda
gewidmet.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	1
§ I. Das Gebet	5
§ II. Die Kategorien	6
§ III. Die Substanzen	7
§ IV. Die Qualitäten	9
§ V. Die Bewegungen	10
§ VI. Das Genus	10
§ VII. Die Besonderheiten	10
§ VIII. Die Inhärenz	10
§ IX. Die Negationen	10
§ X. Die Erde	10
§ XI. Das Wasser	12
§ XII. Das Feuer	12
§ XIII. Die Luft	13
§ XIV. Der Äther	15
§ XV. Die Zeit	15
§ XVI. Der Raum	16
§ XVII. Die Seele	16
§ XVIII. Das <i>manas</i>	17
§ XIX. Die Farbe	18
§ XX. Der Geschmack	18
§ XXI. Der Geruch	19
§ XXII. Die Fühlbarkeit	19
§ XXIII. Das Brennen	19
§ XXIV. Die Zahl	20
§ XXV. Die Dimension	20
§ XXVI. Die Getrenntheit	20
§ XXVII. Die Verbindung	20
§ XXVIII. Die Trennung	21
§ XXIX. Distanz und Proximität	21
§ XXX. Die Schwere	22
§ XXXI. Die Flüssigkeit	22
§ XXXII. Die Adhäsion	22
§ XXXIII. Der Laut	22
§ XXXIV. Der Verstand	23
§ XXXV. Die Vorstellung	23

	Seite
§ XXXVI.	Die Arten der richtigen Vorstellung 24
§ XXXVII.	Das Instrument 24
§ XXXVIII.	Die Ursache 25
§ XXXIX.	Das Produkt 25
§ XL.	Die Arten der Ursache 25
§ XLI.	Das Instrument 26
§ XLII.	Die Wahrnehmung 26
§ XLIII.	Der Kontakt 27
§ XLIV.	Das Schließen 29
§ XLV.	Der Schluß 30
§ XLVI.	Die fünf Glieder des Schlusses 31
§ XLVII.	Die Betrachtung 32
§ XLVIII.	Das Merkmal 33
§ XLIX.	Der Ort 34
§ L.	Das ähnliche Beispiel 34
§ LI.	Das Gegenbeispiel 35
§ LII.	Die Scheingründe 35
§ LIII.	Der fehlgehende Grund 35
§ LIV.	Der konträre Grund 35
§ LV.	Der aufgewogene Grund 36
§ LVI.	Der unbewiesene Grund 36
§ LVII.	Der widersprochene Grund 37
§ LVIII.	Die Vergleichung 38
§ LIX.	Die Sprache 38
§ LX u. LXI.	Abhängigkeit u. s. w. 40, 41
§ LXII.	Der Ausspruch 41
§ LXIII.	Die sprachliche Erkenntnis 42
§ LXIV.	Die falsche Vorstellung 45
§ LXV.	Die Erinnerung 46
§ LXVI—LXXII.	Lust, Schmerz, Wunsch, Haß, Anstrengung, Verdienst u. Sünde 46
§ LXXIII u. LXXIV.	Verstand u. s. w. 46, 47
§ LXXV.	Die Kräfte 47
§ LXXVI.	Die Bewegungen 47
§ LXXVII.	Das Genus 48
§ LXXVIII.	Die Besonderheiten 48
§ LXXIX.	Die Inhärenz 48
§ LXXX.	Die Negationen 49
§ LXXXI.	Schluß 50
§ LXXXII.	Kolophon 54
Verzeichnis der von Annambhaṭṭa erwähnten Lehrer und Werke 55	
Verzeichnis der wichtigeren Kunstausrücke 55	

Annambhaṭṭas Tarkasamgraha mit des Verfassers Dîpikâ.

Aus dem Sanskrit übersetzt

von

E. Hultsch,

Korrespondenten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften.

Vorgelegt in der Sitzung vom 9. März 1907.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung enthält zwei verschiedene Werke desselben Verfassers. Das erste, der *Tarkasamgraha*, ist eine Zusammenstellung der wichtigsten Lehrsätze des Nyâya- und Vaiśêshika-Systems, welche zum Auswendiglernen durch indische 'Knaben' bestimmt sind. Im zweiten, der *Dîpikâ*, erläutert und begründet Annambhaṭṭa die einzelnen Lehrsätze seines *Tarkasamgraha* und ergänzt sie durch die Darstellung anderer, dem Anfänger schwerer verständlicher Probleme und Streitfragen. Die doppelte Verteilung des Stoffes hat also wesentlich pädagogische Zwecke. Während der *Tarkasamgraha* in einfacher und deutlicher Sprache abgefaßt ist, bietet die *Dîpikâ* einem Europäer, der keinen Pandit konsultieren kann, ziemlich bedeutende Schwierigkeiten und hat bisher noch keinen Übersetzer gefunden. Obwohl ich mich mehrere Jahre hindurch angelegentlich mit ihr beschäftigt habe, wage ich nicht zu hoffen, daß ich sie überall richtig verstanden habe. Zwei Gründe bewegen mich, diese Übersetzung der Öffentlichkeit zu übergeben. Die Lehren des Nyâya und Vaiśêshika haben seit alter Zeit einen so integrierenden Bestandteil des Studiums der gebildeten Hindus gebildet, daß eine Kenntnis dieser beiden Systeme, ihrer Terminologie und ihres Stiles für das richtige Verständnis der indischen Literatur unentbehrlich ist. Zweitens aber glaube ich annehmen zu dürfen, daß die Spekulationen jener beiden Schulen es verdienen, unsern Philosophen nicht nur auszugsweise, sondern im Originalgewande zugänglich gemacht zu werden, da sie trotz mancher Schrullen und sonderbarer Axiome eine ganze Anzahl scharfsinniger Beobachtungen und Theorien enthalten.

Unter den sechs mehr oder weniger orthodoxen Systemen der Hinduphilosophie haben bisher besonders der großartige Illusionismus des Védānta und das dem Buddhismus verwandte Sāṅkhya die Aufmerksamkeit europäischer Forscher auf sich gelenkt. Die Dialektik (Nyāya) und die Atomistik (Vaiśeṣhika) wurden in ihren Grundzügen zuerst von Colebrooke¹⁾ und unlängst von Max Müller²⁾ behandelt. Eine quellenmäßige Darstellung der Lehre vom Schluß verdanken wir Jacobi³⁾. Einen trefflichen Abriß der Geschichte beider Systeme lieferte Bodas in seiner Einleitung zu Athalys Ausgabe der *Dīpikā*. Er unterscheidet drei Perioden der Entwicklung. In die erste Periode gehören die *Nyāyasūtras* des Gautama und die *Vaiśeṣikasūtras* des Kaṇāda. Die ersteren sind von Ballantyne ins Englische⁴⁾, die letzteren von Röer ins Deutsche⁵⁾ und von Gough (Benares, 1873) ins Englische übertragen worden. Die zweite Periode ist die der Kommentare zu den *Sūtras*. Die dritte Periode beginnt mit Gaṅgēśas *Tattvachintāmani* und schließt mit einigen Kompendien, die in verhältnismäßig einfacher Sprache die von ihm und seinen Nachfolgern gewonnenen Resultate dem Anfänger zu vermitteln und die Lehren des Nyāya und Vaiśeṣhika in ein einziges System zu verschmelzen suchen. Zu diesen Werken gehören Viśvanāthas *Kārikāvai* oder *Bhāṣāparichchēda*⁶⁾ und Annambhaṭṭas *Tarkasāṅgraha* und *Dīpikā*. Der älteste Leitfaden dieser Art ist die *Saptapadārthī* des Śivāditya⁷⁾.

Der erste Bestandteil des Namens Annambhaṭṭa ist eine verkürzte Form von Annama, das in Teluguinschriften vorkommt⁸⁾. Ähnliche Namen sind Bālambhaṭṭa⁹⁾, Kātama¹⁰⁾ Śīngamadvēdin¹¹⁾, Kṛishṇambhaṭṭa¹²⁾ und Kṛishṇama¹³⁾. Das *m* oder *ma*, mit dem diese Namen endigen, ist vielleicht der Überrest des Teluguwortes *amma*, 'Mutter', und die beiden ersten Silben von Annama sind nach der Ansicht Rai Bahadur Venkayyas identisch mit dem Teluguwort *anna*, 'älterer Bruder'. Daß Annambhaṭṭa aus Südindien stammt, ergibt sich auch aus dem Namen seines Vaters, Tirumalāchārya. Tirumala ist nämlich die Telugubezeichnung des 'heiligen Berges' von Tirupati im North Arcot District.

Annambhaṭṭa, der Sohn des Tirumalāchārya, hat mindestens fünf Werke hinterlassen. Es sind dies:

1. *Tarkasāṅgraha* mit Kommentar (*Dīpikā*).
2. *Vyākaraṇamitāksharā*, ein Kommentar zu Pāninis *Sūtras*¹⁴⁾ (Benares, 1906).

-
- 1) *Miscellaneous Essays*, London, 1837, Vol. I, p. 261 ff.
 - 2) *The Six Systems of Indian Philosophy*, London, 1903, p. 362 ff.
 - 3) *Nachrichten*, Göttingen, 1901, phil.-hist. Kl., S. 460 ff. Vgl. auch Freytag, 'Über die Erkenntnistheorie der Inder', *Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie*, Band XXIX, S. 179 ff.
 - 4) Book I—IV. Allahabad, 1850—54.
 - 5) *Z. D. M. G.*, Band XXI, S. 309 ff. und Band XXII, S. 383 ff.
 - 6) Herausgegeben und ins Englische übersetzt von Röer, Calcutta, 1850.
 - 7) Herausgegeben und ins Lateinische übersetzt von Winter, Leipzig, 1893.
 - 8) Annama, Annamayajvan und Annamabhaṭṭa, *Ep. Ind.*, Vol. V, pp. 67—69.
 - 9) *Cat. Cat.*, Vol. I, pp. 372 und 612.
 - 10) *Ep. Ind.*, Vol. IV, pp. 328—330.
 - 11) Ebenda, Vol. V, p. 67.
 - 12) Ebenda, Vol. III, p. 256.
 - 13) Ebenda, Vol. V, p. 69.
 - 14) Eine *Pāṇiniyalaghuvṛitti* wird erwähnt im *Cat. Cat.*, Vol. II, pp. 4, 7.

3. *Mahābhāṣhyapradīpōddyōtana* ¹⁾.
4. *Mitākharā*, ein Kommentar zum *Brahmasūtra* ²⁾.
5. *Rānakōjjivant* ³⁾.

In der Vorrede zur Ausgabe der *Vyākaranamitāksharā* (p. 1) werden ihm außerdem zugeschrieben:

6. Ein Kommentar zur *Tarkabhāṣhātattvabōdhini*.
7. *Chintāmanyālōkasiddhānjana*.
8. Ein kurzer Kommentar zum *Jaiminiya* (d. i. *Mīmāṃsāsūtra*).

Hierzu kommen vielleicht noch:

9. *Nyāyopariśiṣṭaparakāśa* (*Cat. Cat.*, Vol. I. p. 20).
10. *Kātyāyanaprātiśākhavyākhyā* (Hall, *Index*, p. 69).

Schon aus den fünf an erster Stelle genannten Titeln geht hervor, daß Annambhaṭṭa nicht nur Nyāya und Vaiśeṣika, sondern auch Grammatik, Vēdānta und Mīmāṃsā beherrschte. Sein Vater Tirumalāchārya scheint als Autorität im Vēdānta gegolten zu haben, da er den Beinamen Advaitavidyāchārya führte. Als Vorfahren des Tirumalāchārya nennen die Unterschriften von Annambhaṭṭas Werken Rāghavasōmayājin.

Annambhaṭṭa ist ein ziemlich moderner Autor und gehört, wie Bodas gezeigt hat, ungefähr dem 17. Jahrhundert an. Er hat nämlich die *Tattvachintāmanidīdhiti* des Raghunātha benutzt, welche nach Bodas um 1520 n. Chr. geschrieben wurde. Die untere Grenze ergibt sich daraus, daß eine Berliner Handschrift der *Dīpikā* im (Vikrama-)Jahre 1781 (= 1724/25 n. Chr.) ⁴⁾ und Jacobis Handschrift der *Dīpikā* im Śakajahre 1634 (= 1712/13 n. Chr.) datiert ist und daß die *Tarkachandrikā*, ein Kommentar zum *Tarkasamgraha*, im Śakajahre 1644 (= 1722/23) abgefaßt worden ist ⁵⁾.

Wie Burnell mitgeteilt hat, wurden sowohl der *Tarkasamgraha* als die *Dīpikā* schon im Jahre 1811 zu Tanjore gedruckt ⁶⁾. Im Jahre 1849 veröffentlichte Ballantyne in Allahabad den *Tarkasamgraha* allein mit einer englischen Übersetzung. Zwei Jahre später erschien dieselbe Übersetzung in einer von Hall verbesserten Gestalt, in welcher sie in der von der Nirnaya Sagara Press veranstalteten, sehr fehlerhaften Ausgabe der *Dīpikā* (1. Aufl. 1876, 4. Aufl. 1899) abgedruckt worden ist. Auf Ballantynes Übersetzung fußen auch Max Müllers 'Beiträge zur Kenntnis der indischen Philosophie' ⁷⁾. Mehendale, ein Schüler Bhandarkars, lieferte einen verbesserten Text der *Dīpikā* mit Auszügen aus dem Kollegienhefte seines Lehrers (Bombay, 1893). Im Jahre 1897 erschien als No. LV der Bombay Sanskrit Series der *Tarkasamgraha* mit *Dīpikā* und *Nyāyabōdhini*, begleitet

1) S. meine *Reports on Sanskrit Manuscripts*, No. I, p. VIII.

2) S. das Vorwort zu Athalyses Ausgabe der *Dīpikā*, p. V f.

3) Burnell, *Tanjore MSS.*, p. 81 b.

4) S. das Vorwort zu Athalyses Ausgabe, p. IV. Daß das Wort 'Meer' sowohl für 'vier' als für 'sieben' gebraucht wird, läßt sich aus Inschriften beweisen; s. *Ep. Ind.*, Vol. IV, p. 228, Anm. 10, und Vol. VI, p. 275, Anm. 4.

5) S. das Vorwort zu Athalyses Ausgabe der *Dīpikā*, p. III, und Bhandarkars *Report*, 1884, p. 187, No. 736. Über andere Kommentare zum *Tarkasamgraha* und zur *Dīpikā* s. Athalye, p. 379 f.

6) *Ind. Ant.*, Vol. I, p. 194.

7) *Z. D. M. G.*, Band VI, S. 1 ff. und S. 219 ff.

von dem englischen Kommentar eines ausgezeichneten Kenners des Nyāya, Rao Bahadur Athalye. Dieses treffliche Werk ist mir ein unentbehrliches Hilfsmittel gewesen und kann neben Mahāmahōpādhyāya Bhīmāchāryas *Nyāyakōśa* (2. Aufl., Bombay 1893) jedem Kenner des Sanskrit, der sich über Nyāya und Vaiśēshika näher orientieren will, gelegentlich empfohlen werden. Die 1903 in Poona erschienene Ausgabe der *Dīpikā* von Bahulikar ist für indische Studenten berechnet und enthält kurze Auszüge aus Athalyes Werk, die für das Verständnis des Kommentars nutzlos sind.

Der bekannteste Kommentar zur *Dīpikā* ist der *Tarkasāṃgrahadīpikāprakāśa* des Nilakanṭhabhaṭṭa, eines Sohnes des Rāmabhaṭṭa. Wie Pandit Mukunda Jha in der Vorrede zu seiner Ausgabe des *Bhāskarōdaya* mitteilt, stammte er aus Pānya bei Ahōbala (im Kurnool District) und starb zu Benares im Jahre 1840. Außer dem *Prakāśa* verfaßte er einen Kommentar zum *Tattvachintāmani*, den er selbst unter dem Titel *Abhinavamanidīhiti* erwähnt und der nach dem *Bhāskarōdaya* auch den Namen *Abhinavaprabhā* trug¹⁾. Von der *Nilakanṭhī* lagen mir drei Ausgaben vor²⁾. Die letzte derselben enthält auch den Superkommentar *Bhāskarōdaya*, in welchem Lakshminṛisimha, der Sohn des Nilakanṭhabhaṭṭa, den *Prakāśa* seines Vaters erklärt hat. Nach Pandit Mukunda Jha war der Verfasser 1816 zu Pānya geboren und starb 1887 in Benares.

Annambhaṭṭa hat den Stoff seines *Tarkasāṃgraha* in streng methodischer Weise anzuordnen versucht. Er beginnt mit der Aufzählung der sieben Kategorieen (§ II) und ihrer Unterabteilungen (§ III—IX). Die nächstfolgenden Paragraphen (X—XVIII) behandeln die Unterabteilungen der ersten Kategorie (Substanz). Mit denen der zweiten (Qualität) beschäftigen sich § XIX—XXII, XXIV—XXXIV, LXVI—LXXII und LXXV. Die Schlußparagraphen (LXXVI—LXXX) sind den fünf übrigen Kategorieen gewidmet. An drei Stellen sind kurze Bemerkungen angehängt: § XXIII (über das 'Brennen'), § LXXIII und LXXIV (über einige Qualitäten) und § LXXXI (Schluß). Eines der wichtigsten Kapitel ist nach dem über die Qualität 'Verstand' handelnden Paragraphen (XXXIV) eingefügt. Der Verfasser teilt den Verstand in Erinnerung (§ LXV) und Vorstellung (§ XXXV) ein und die letztere in richtige Vorstellung (§ XXXVI) und falsche Vorstellung (§ LXIV). Die Instrumente der richtigen Vorstellung sind Wahrnehmung, Schluß, Vergleichung und Sprache. Nachdem Annambhaṭṭa erklärt hat, was er unter einem Instrument versteht (§ XXXVII—XLI), bespricht er der Reihe nach die vier Arten der richtigen Vorstellung und ihre Instrumente: zunächst die Wahrnehmung (§ XLII und XLIII), dann die Lehre vom Schließen nebst den Scheingründen (§ XLIV—LVII), drittens die Vergleichung (§ LVIII) und endlich die Sprache und die sprachliche Erkenntnis (§ LIX—LXIII). Zur näheren Orientierung kann ich auf das Inhaltsverzeichnis verweisen.

Eine Anzahl Lehrsätze, die wegen ihrer Schwierigkeit, Strittigkeit oder geringeren Wichtigkeit im *Tarkasāṃgraha* übergangen worden sind, hat Annambhaṭṭa, wie schon oben bemerkt, der *Dīpikā* einverleibt. So handelt er in § I der *Dīpikā* von der Notwendigkeit des Gebetes. § III widerlegt die Annahme einer zehnten Substanz (Finsternis) und

1) Pandit Mukunda Jha (p. 1 der Vorrede) nennt ihn *Maniprabhā*.

2) Bangalore, 1895; Bombay, 1897/98; Bombay, 1903.

definiert die Definition. § XII und XIII liefern den Beweis, daß das Gold aus Feuer besteht und daß die Luft nicht wahrnehmbar, sondern nur erschließbar ist. Es folgt eine Theorie der Schöpfung und Vernichtung der Materie. In § XVII wird die Existenz Gottes und der menschlichen Seele bewiesen und in § XXIII das Entwickeltsein der Qualitäten definiert. § XXXVIII ergänzt die Definition der Ursache durch die Annahme dreier Arten von Nebensächlichkeiten und § XLIV die des Schließens durch den Begriff des Ortseins. § LVII stellt die den einzelnen Scheingründen anhaftenden Fehler fest. Der Kommentar zu § LIX enthält feine Beobachtungen über die Erlernung der Sprache und über die Bedeutung der Wörter. § LXII vertritt die Ansicht, daß der Vêda nicht ewig, sondern von Gott verfaßt sei. § LXIII verwirft die Annahme anderer Arten von Erkenntnismitteln außer den vier von Annambhaṭṭa anerkannten und streift das Problem der Erkenntnismöglichkeit. § LXXV teilt die Qualitäten in allgemeine und besondere ein. § LXXX verwirft die Annahme einiger Abarten der Negation und § LXXXI diejenige von mehr als sieben Kategorien. Hierauf diskutiert der Verfasser die Bedeutung der Vorschriften des Vêda und schließt mit der Behauptung, daß sein System zur Erlösung führe, deren einziges Mittel die Erkenntnis sei.

§ I. Das Gebet.

Den Herrn des Alls in (mein) Herz gelegt habend (und meinen) Lehrern Verehrung erwiesen habend, wird (von mir) der *Tarkasamgraha* verfaßt zum leichten Verständnis der Knaben.

Mich niedergeworfen habend vor dem Herrn des Alls, der die Form des Sâmba¹⁾ hat, der Göttin der Rede (und meinem) Lehrer²⁾, verfasse ich die *Dîpikâ* (d. i. die Erleuchterin) des *Tarkasamgraha*, einen für Knaben geeigneten Kommentar.

(In dem Verse) "Den Herrn des Alls" u. s. w. erklärt (der Verfasser sein) Vorhaben, indem er zur Unterweisung der Schüler ein Gebet (*maṅgala*) verfaßt, welches in der Anrufung (seiner) Schutzgottheit besteht (und) dessen Notwendigkeit zur ungehinderten Vollendung eines geplanten Buches aus einem heiligen Text erhellt, der aus den Gewohnheiten der Frommen erschlossen wird.

Einwurf.

Das Gebet ist kein Mittel zur Vollendung, da ein Fehlgehen an Konkomitanz und Ausschließung³⁾ (stattfindet). Denn, wie man sieht, sind die *Kiraṇâvalî* u. s. w.⁴⁾ nicht

1) D. i. Ardhanârîsvara.

2) N. bevorzugt die Lesart *girâni gurum* und faßt diese Worte als Apposition zu *Viśvêsvaram*.

3) Über 'Konkomitanz' und 'Ausschließung' s. § XLVIII und über 'Fehlgehen' § LIII.

4) N. liest 'die *Kâdambarî* u. s. w.' Ebenso die *Mîtabhâshinî* zur *Saptapadârthî*, Benares 1893, p. 1. — *Kiraṇâvalî* ist der Titel von Udayanâchâryas unvollendetem Kommentar zu Prâśastapâdas Kommentar zum *Vaiśêhikasûtra*.

vollendet worden, obwohl (ihnen) ein Gebet vorausgieng; (und) die *Kādambari* u. s. w.¹⁾ sind vollendet worden, obwohl (ihnen) kein Gebet vorausgieng.

Erwiderung.

Ein Fehlgehen (findet) nicht (statt). Denn die *Kiraṇāvālī* u. s. w. sind nicht vollendet worden, da die Hindernisse (zu) zahlreich waren; und bei der *Kādambari* u. s. w. ist das Gebet schon außerhalb des Buches²⁾ gesprochen worden.

Einwurf.

Gibt es ein Beweismittel für die Notwendigkeit des Gebetes?

Erwiderung.

Das Beweismittel ist eben ein heiliger Text, welcher aus den Gewohnheiten der Frommen erschlossen wird, (nämlich) der heilige Text: 'Wer Vollendung begehrt, soll ein Gebet sprechen'. Denn die Notwendigkeit des Gebetes erhellt aus dem Vēda, da es in den Bereich der nicht profanen und nicht getadelten³⁾ Gewohnheiten der Frommen gehört, wie das Neumondopfer. (Ich sage) 'nicht profan', um ein Fehlgehen in Bezug auf Essen u. s. w. zu vermeiden, (und) 'nicht getadelt', um ein Fehlgehen in Bezug auf ein Totenopfer zur Nachtzeit u. s. w. zu vermeiden. Die Bedeutung des Wortes 'fromm' ist bekannt; (dieses Wort ist gewählt), da (durch die Vorschrift): 'man soll keine nutzlose Handlung vollbringen' auch das (nicht zu den Gewohnheiten der Frommen gehörende) Schlagen auf das Wasser u. s. w. verboten ist.

(Zu den Worten) "der *Tarkasamgraha*" u. s. w. (ist Folgendes zu bemerken). *Tarkas* (sind Dinge), die nachgewiesen werden, (nämlich) die sieben Kategorien — Substanz u. s. w.⁴⁾. Ein Kompendium (*saṃgraha*), (d. i.) eine kurze Darstellung des Wesens derselben, wird verfaßt. Er sagt zu welchem Zwecke (dies geschieht): zum leichten, (d. i.) mühelosen Verständnis, nämlich zur Erkenntnis der Kategorien. Um dem Einwurf zu begegnen: 'Warum wird ein neues Buch verfaßt, da es (schon) viele Bücher über *Tarka* gibt?', sagt er: "(zum leichten Verständnis) der Knaben", d. i. da die Knaben (jene Bücher) wegen ihres zu großen Umfanges nicht verstehen können. Ein Knabe ist ein solcher, der aufzufassen und zu behalten fähig ist, nicht aber ein Säugling. Er sagt, was er vor der Abfassung (seines Werkes) getan hat: den Herrn des Alls, (d. i.) den Lenker der Welt, (nämlich) Śiva, ins Herz gelegt habend, d. i. immer seiner gedacht habend, (und) den Lehrern, (d. i. seinen) Lehrern in den Wissenschaften, Verehrung erwiesen habend.

§ II. Die Kategorien.

(Es gibt) sieben Kategorien (*padārtha*): Substanz, Qualität, Bewegung, Genus, Besonderheit, Inhärenz und Negation.

1) N. liest 'die *Kiraṇāvālī* u. s. w.' — Die *Kādambari* (des Bāṇa) ist ein ganz unpassendes Beispiel, da ihr ein Gebet vorhergeht und sie nicht vollendet ist; vgl. Athalye, p. 71 f.

2) D. i. nach N. 'schon in einer früheren Geburt.' Dies gilt für heterodoxe Verfasser.

3) D. i. nach N. 'nicht im Gesetzbuche verboten'.

4) S. § II.

Im Obigen zählt er die Kategorieen auf. Aus der Etymologie von *padārtha* — der Gegenstand (*artha*) eines Wortes (*pada*) — (ergibt sich) 'Benennbarkeit' als die Definition des Genus 'Kategorie'.

Einwurf.

Da hier schon aus der Aufzählung die Siebenzahl hervorgeht, ist der Gebrauch (des Wortes) 'sieben' überflüssig.

Erwiderung.

(Das Wort 'sieben' ist gebraucht), um eine größere Zahl auszuschließen.

Einwurf.

Eine überzählige Kategorie ist entweder Gegenstand der Erkenntnis oder nicht. Ersteres ist nicht der Fall, da etwas Erkanntes nicht verneint werden darf, (und) letzteres (ebenfalls) nicht, da eine Verneinung unmöglich ist, ohne daß (ihr) Gegenstück¹⁾ erkannt wird.

Erwiderung.

Der Sinn der Ausschließung ist, daß das Genus 'Kategorie' durchdrungen wird²⁾ von dem Genus 'eines von den sieben — Substanz u. s. w.'

Einwurf.

(Statt) 'eines von den sieben' muß man sagen 'verschieden von dem von den sieben Verschiedenen'. Da nun etwas von den sieben Verschiedenes nicht bekannt ist, hat das 'eines von den sieben' keinen Sinn.

Erwiderung.

Mit dem Genus 'eines von den sieben — Substanz u. s. w.' war gemeint der Besitz der Negation der Siebenzahl der Unterschiede von Substanz u. s. w.³⁾ Dies ist auch weiter unten zu beachten.

§ III. Die Substanzen.

Hierunter sind die Substanzen (*dravya*) nur neun: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Zeit, Raum, Seele und *manas*⁴⁾.

Im Obigen teilt er die Substanz ein. (Mit dem Worte) "hierunter", (d. i.) unter Substanz u. s. w., sind zu verbinden (die Worte) "sind die Substanzen nur neun." Diese nennt er mit (den Worten) "Erde" u. s. w.

1) Das Gegenstück (*pratiyōgin*) ist dasjenige Ding, welches durch eine Negation verneint und somit von ihr vorausgesetzt wird.

2) S. § XLIV.

3) 'Da die sieben sich einzeln ergebenden Unterschiede von Substanz u. s. w. nirgends existieren, so existiert überall die von der Siebenheit solcher Unterschiede abgeschnittene Negation'. — N.

4) S. § XVIII.

Einwurf.

Da es eine zehnte Substanz, (nämlich) Finsternis (*tamas*), gibt¹⁾, so sind die Substanzen nicht nur neun. Denn da der Wahrnehmung: 'die schwarze Finsternis bewegt sich' durch keine (andere) widersprochen wird, so ist (die Finsternis) ein Sitz der schwarzen Farbe und einer Bewegung und daher als eine Substanz erwiesen²⁾. Hiervon fällt die Finsternis nicht unter die fünf mit 'Äther' beginnenden, da sie Farbe besitzt; nicht unter 'Luft' aus demselben Grunde und da sie keine Fühlbarkeit und keine beständige Bewegung besitzt; nicht unter 'Feuer', da sie keine leuchtende Farbe und kein warmes Anfühlen besitzt; nicht unter 'Wasser', da sie kein kaltes Anfühlen besitzt und ein Ort der schwarzen Farbe ist; und nicht unter 'Erde', da sie keinen Geruch³⁾ und keine Fühlbarkeit besitzt. Deshalb ist die Finsternis eine zehnte Substanz.

Erwiderung.

Die Finsternis ist die Negation von 'Feuer'. Denn die Finsternis ist keine farbige Substanz, da sie durch das Auge ohne Hilfe des Lichtes wahrnehmbar ist, wie die Abwesenheit des Lichtes. Denn das Licht (*âlôka*) ist die Ursache des Erkennens eines farbigen (Dinges) durch das Auge. Deshalb ist die Finsternis die Negation des Genus des hell leuchtenden Feuers. Die hierbei (entstehende) Wahrnehmung: 'die schwarze Finsternis bewegt sich' ist ein Irrtum. Damit ist bewiesen, daß es (nur) neun Substanzen gibt.

Die Definition des Genus 'Substanz' ist 'Besitz des Genus Substanz' oder 'Besitz von Qualitäten'.

Eine zu enge (Definition) (*avyâpti*) ist das Nichtvorhandensein (des Merkmals) in einem Teile des Zudefinierenden, wie die braune Farbe der Kuh. Eine zu weite (Definition) (*ativyâpti*) ist das Vorhandensein (auch) im Nichtzudefinierenden, wie das Gehörtsein der Kuh. Unmöglichkeit (*asambhava*) ist das Nichtvorhandensein in dem ganzen⁴⁾ Zudefinierenden, wie die Einhufigkeit der Kuh. Ein Merkmal, das von diesen drei Fehlern frei ist, heißt Definition (*lakshana*). Dasselbe wird auch 'spezielles Merkmal' genannt. Der Begriff 'speziell' (*asâdhârana*) bedeutet 'sich völlig deckend mit dem, was das Genus des Zudefinierenden abschneidet'⁵⁾. Wenn (man annimmt, daß) die Definition nur in dem (einen Begriff von anderen) Unterscheidenden besteht, so ist sie zu weit in Bezug auf die Unterscheidung (*vyâvrittî*) (selbst) und in Bezug auf Benennbarkeit u. s. w.⁶⁾. Um dies zu vermeiden, müßte das Merkmal die Qualifikation 'von diesen (nämlich der Unterscheidung, Benennbarkeit u. s. w.) verschieden' erhalten. Dies ist aber nicht nötig, wenn (man annimmt, daß) auch (das Verständnis) eines sprachlichen Ausdrucks (*vyavahâra*), (z. B. 'Kuh'),

1) Dies ist nach N. die Ansicht der Mîmâmsakas.

2) Denn Qualitäten, wie Farbe, und Bewegungen sind mit anderen Substanzen durch Inhärenz verbunden; s. *Kârikâvalî*, Vers 11.

3) S. § X und XXI.

4) Nach N. hat *mâtra* hier die Bedeutung von *kṛtsna*.

5) Über die Bedeutung von *avachchêdaka* s. Cowells Übersetzung des *Kusumâñjali*, p. 26.

6) Dies bezieht sich auf die in § II. gegebene Definition des Genus *padârtha* durch 'Benennbarkeit'.

der Zweck der Definition ist ¹⁾, da auch ²⁾ die Unterscheidung ein (bloßes) Mittel (zum Verständnis) eines sprachlichen Ausdrucks ist.

Einwurf.

Der Besitz von Qualitäten kann nicht als Definition des Genus 'Substanz' gelten, da sie zu eng ist in Bezug auf eine Substanz, die im ersten Augenblick ³⁾ entsteht und (wieder) vernichtet wird.

Erwiderung.

Ich wollte sagen: der Besitz eines Genus, welches ein gemeinsames Substrat mit Qualitäten hat und vom Sein ⁴⁾ verschieden ist.

Einwurf.

Auch so (ist die Definition) zu weit in Bezug auf Farbe u. s. w., da man von der Farbe allein als getrennt vom Geschmack sprechen kann.

Erwiderung.

Eine solche Redeweise ist nur deshalb möglich, weil (jene beiden Qualitäten) in einem und demselben Gegenstand inhärieren, und es kann nicht zugegeben werden, daß eine Qualität in einer (anderen) Qualität (residiert).

§ IV. Die Qualitäten.

(Es gibt) vierundzwanzig Qualitäten (*guṇa*): Farbe, Geschmack, Geruch, Fühlbarkeit, Zahl, Dimension, Getrenntheit, Verbindung, Trennung, Distanz, Proximität, Schwere, Flüssigkeit, Adhäsion, Laut, Verstand, Lust, Schmerz, Wunsch, Haß, Anstrengung, Verdienst, Sünde und Kraft.

Im Obigen teilt er die Qualität ein. 'Qualität' ist, was ein Genus besitzt und dabei von Substanz und Bewegung ⁵⁾ verschieden ist, oder was das Genus 'Qualität' besitzt.

Einwurf.

Wieso (nennst du nur) vierundzwanzig Qualitäten, während es Leichtheit, Weichheit, Härte u. s. w. gibt?

Erwiderung.

Weil Leichtheit in der Negation von Schwere, Weichheit und Härte in der besonderen Verbindung der Teile bestehen.

1) Méruśāstrins *Vākyavṛitti* (*Nyāyakōśa*, p. 776) und der *Bhāskarōdaya* (p. 17) zitieren den folgenden Halbvers: 'Der Zweck der Definition ist die Unterscheidung (*vyāvṛitti*) oder der sprachliche Ausdruck (*vyavahāra*)'. Näheres s. im *Nyāyakōśa*, p. 635, Anm. *, und *Dinakari* zu Vers 8.

2) Nach N. bezieht sich dieses Wort auf Beispiele wie 'Benennbarkeit'.

3) Nach den Naiyāyikas ist eine Substanz im ersten Augenblick ihrer Entstehung qualitätlos; s. Athalye, p. 77.

4) Dies ist das höchste Genus; s. § LXXVII.

5) Diese beiden Kategorien sind außer 'Qualität' die einzigen, welche ein Genus besitzen; s. § VI.

§ V. Die Bewegungen.

(Es gibt) fünf Bewegungen (*karman*): Emporwerfen, Hinabwerfen, Krümmen, Ausstrecken und Gehen.

Im Obigen teilt er die Bewegung ein. 'Bewegung' ist die nicht-inhärente Ursache ¹⁾ der Verbindung, aber selbst von der Verbindung verschieden ²⁾, oder was das Genus 'Bewegung' besitzt. Da auch Drehung u. s. w. unter 'Gehen' fallen, ist es unnötig, mehr als fünf Arten (der Bewegung anzunehmen).

§ VI. Das Genus.

Das Genus (*sāmānya*) ist zweifach: höher und nieder.

Im Obigen teilt er das Genus ein. Das höhere sitzt in Mehreren, das niedere in Wenigeren. Die vier mit 'Genus' beginnenden (Kategorieen) ³⁾ enthalten kein Genus.

§ VII. Die Besonderheiten.

Die Besonderheiten (*viśēsha*) jedoch sitzen in den ewigen Substanzen (und sind) unzählig.

Im Obigen teilt er die Besonderheit ein. Die ewigen Substanzen sind die Atome der vier mit 'Erde' beginnenden und die fünf mit 'Äther' beginnenden (Substanzen) ⁴⁾.

§ VIII. Die Inhärenz.

Die Inhärenz (*samavāya*) jedoch ist nur eine.

Im Obigen erklärt er, daß die Inhärenz keine Arten besitzt.

§ IX. Die Negationen.

Die Negation (*abhāva*) ist vierfach: vorübergehende Negation, Negation durch Vernichtung, absolute Negation und gegenseitige Negation ⁵⁾.

Im Obigen teilt er die Negation ein.

§ X. Die Erde.

Die Erde (*prithivī*) besitzt Geruch. Sie ist zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige besteht in Atomen, die vergängliche in Produkten. Sie ist ferner dreifach, indem sie in Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt zerfällt. Der Körper

1) S. § XL.

2) Diese Einschränkung ist notwendig, weil auch die Verbindung eine andere Verbindung bewirken kann; s. § XXVII.

3) Nämlich Genus, Besonderheit, Inhärenz und Negation; s. § II.

4) S. § III.

5) Diese Ausdrücke werden in § LXXX erklärt.

ist der von uns und anderen. Das Organ ist das Riechen, welches den Geruch wahrnimmt, (und) sitzt in der Nasenspitze. Das Objekt sind Lehm, Steine u. s. w.

Im Anschluß an die Reihenfolge der Aufzählung¹⁾ liefert er unter jenen (Substanzen)²⁾ die Definition der Erde als 'Geruch besitzend'. Aufzählung (*uddésa*) ist die namentliche Anführung der Dinge, und für die Reihenfolge der Aufzählung ist überall der bloße Wille maßgebend.

Einwurf.

(Die Definition ist) zu eng, da, wenn eine Substanz aus wohlriechenden und übelriechenden Teilen gebildet wird³⁾, durch die gegenseitige Aufhebung kein (guter oder übler) Geruch entsteht. Andererseits darf man nicht sagen, daß hierbei keine Wahrnehmung eines Geruches möglich ist⁴⁾.

Erwiderung.

Da hierbei der Geruch der (einzelnen) Teile wahrgenommen werden kann, so ist ein 'gemischter Geruch' nicht zuzugeben.

Einwurf.

(Die Definition ist) zu eng in Bezug auf einen entstehenden und (sofort wieder) vernichteten Topf u. s. w.

Erwiderung.

Ich wollte eigentlich sagen: der Besitz eines niederen Genus als 'Substanz', welches ein gemeinsames Substrat mit 'Geruch' hat⁵⁾.

Einwurf.

(Die Definition ist) zu weit, da auch im Wasser u. s. w. Geruch wahrgenommen wird.

Erwiderung.

Auf Grund von Konkomitanz und Ausschließung⁶⁾ kann (auch) hierbei nur die Wahrnehmung des Geruches der (mit Wasser u. s. w. vermischten) Erde zugegeben werden.

Einwurf.

Alle Definitionen sind doch noch zu weit in Bezug auf 'Zeit', da die Zeit der Sitz von Allem ist.

Erwiderung.

Ich verstehe den Begriff der Definition in einer Beziehung, welche von derjenigen Beziehung verschieden ist, welche bewirkt, daß (Etwas) der Sitz von Allem ist.

(Mit den Worten) "sie ist zweifach" u. s. w. teilt er die Erde ein. Der Begriff 'ewig'

1) Mit N. ist zwischen *uddésa* und *krama* das Wort *ádí* zu streichen.

2) S. § III.

3) Der Opponent setzt die in § XXI gegebene Einteilung der Gerüche in 'wohlriechend' und 'übelriechend' als bekannt voraus.

4) Daher muß man, wie N. bemerkt, einen 'gemischten Geruch' als besondere Art annehmen.

5) Vgl. die vorletzte Erwiderung im Kommentar zu § III.

6) S. § XLVIII.

(*nītya*) (bedeutet) 'kein Gegenstück der Vernichtung', (und) 'vergänglich' (*anitya*) (bedeutet) 'Gegenstück der Vernichtung'.

(Mit den Worten) "sie ist ferner" u. s. w. teilt er (die Erde) auf eine andere Art ein. Körper (*śarīra*) ist die Genußstätte der Seele. 'Genußstätte' ist dasjenige, von welchem abgeschnitten die Seele Genuß empfindet. Genuß (*bhōga*) ist das Erfahren von entweder Lust oder Schmerz. Sinnesorgan (*indriya*) ist der Ort der die Erkenntnis verursachenden Verbindung mit dem *manas*, aber nicht der Ort der entwickelten besonderen Qualitäten außer dem Laute¹⁾. Sinnesobjekt (*viśaya*) ist von Körper und Organ verschieden. Somit ist ein Körper von Erde zu definieren als ein Geruch besitzender Körper, ein Organ von Erde als ein Geruch besitzendes Organ (und) ein Objekt von Erde als ein Geruch besitzendes Objekt.

(Mit den Worten) "der Körper" u. s. w. nennt er den Körper von Erde, (und mit den Worten) "das Organ" u. s. w. das Organ von Erde. Die Worte "welches den Geruch wahrnimmt" geben den Zweck (des Organs) an. "Riechen" ist der Name (des Organs). "Nasenspitze" ist die Angabe (seines) Ortes. Dies ist auch weiter unten²⁾ zu beachten. (Mit den Worten) "das Objekt" u. s. w. nennt er das Objekt von Erde.

§ XI. Das Wasser.

Das Wasser (*ap*) fühlt sich kalt an. Es ist zweifach: ewig und vergänglich. Das ewige besteht in Atomen, das vergängliche in Produkten. Es ist ferner dreifach, indem es in Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt zerfällt. Der Körper ist in der Welt des *Varuṇa*. Das Organ ist das Schmecken, welches den Geschmack wahrnimmt, (und) sitzt in der Zungenspitze. Das Objekt sind Flüsse, Meere u. s. w.

Er liefert die Definition des Wassers als 'sich kalt anfühlend'. Um eine zu enge (Definition) in Bezug auf entstehendes und (sofort wieder) vernichtetes Wasser zu vermeiden, hätte (der Verfasser) sagen müssen: der Besitz eines niederen Genus als 'Substanz', welches ein gemeinsames Substrat mit 'kaltem Anfühlen' hat³⁾. (Die Definition ist) nicht zu weit in Bezug auf eine kalte Steinplatte u. s. w., da (in solchen Fällen) das kalte Anfühlen nur in Folge der Verbindung mit Wasser wahrgenommen wird. Alles andere ist wie früher zu erklären.

§ XII. Das Feuer.

Das Feuer (*téjas*) fühlt sich warm an. Es ist zweifach: ewig und vergänglich. Das ewige besteht in Atomen, das vergängliche in Produkten. Es ist ferner dreifach, indem es in Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt zerfällt. Der

1) Diese Definition ist erklärt bei N. und Athalye, p. 107 f. Über die besonderen Qualitäten s. den Kommentar zu § LXXV, und über *udbhūta*, 'entwickelt', den Kommentar zu § XXIII.

2) Nämlich in § XI, XII und XIII.

3) Vgl. S. 11 und Anm. 5.

Körper ist in der Welt des Sonnengottes. Das Organ ist das Auge, welches die Farbe wahrnimmt, (und) sitzt in der Spitze der Pupille. Das Objekt ist vierfach, indem es in irdisches, himmlisches, im Magen befindliches und aus Minen gewonnenes zerfällt. Das irdische ist Feuer u. s. w. Das himmlische, dessen Brennstoff Wasser ist, ist der Blitz u. s. w. Das im Magen befindliche ist der Grund der Verdauung von Speise. Das aus Minen gewonnene ist Gold u. s. w.

Er liefert die Definition des Feuers als 'sich warm anfühlend'. (Dieselbe ist) nicht zu weit, da die Wahrnehmung 'das Wasser ist warm' auf der Verbindung mit Feuer beruht. (Mit den Worten) "irdisches" u. s. w. teilt er das Objekt ein.

Einwurf.

Das Gold (*suvarna*) besteht aus Erde, da es gelb (und) schwer ist, wie die Gelbwurz u. s. w.

Erwiderung.

Es zeigt sich, daß bei der Verbindung mit heftigem Feuer die Flüssigkeit von Ghee u. s. w. verschwindet, daß (aber) die Flüssigkeit nicht verschwindet, wenn Ghee u. s. w. sich im Wasser befinden. Hiermit ist festgestellt, daß, wenn nichts Hemmendes vorhanden ist, das Verschwinden der Flüssigkeit einer erdigen Substanz und die Verbindung mit dem Feuer im Verhältnis von Wirkung und Ursache stehen. Somit kann das Gold nicht aus Erde bestehen, da es das Substrat einer Flüssigkeit ist, welche bei der Verbindung mit heftigem Feuer nicht vernichtet wird. Hieraus ergibt sich, daß es, da es das Verschwinden der Flüssigkeit der gelben Substanz hemmt, (wie das Wasser die des Ghee u. s. w.), eine andere flüssige Substanz sein muß. Es kann kein Wasser sein, da es das Substrat von künstlicher Flüssigkeit ist¹⁾, noch fällt es unter Luft u. s. w., da es Farbe besitzt. So ergibt sich, daß es aus Feuer besteht. Hierbei kann man das heiße Anfühlen und die leuchtende Farbe nicht wahrnehmen, da sie durch die entgegenwirkende Farbe der Erde und deren Anfühlen gehemmt sind. Damit ist bewiesen, daß das Gold aus Feuer besteht.

§ XIII. Die Luft.

Die Luft (*vāyu*) ist farblos und besitzt Fühlbarkeit. Sie ist zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige besteht in Atomen, die vergängliche in Produkten. Sie ist ferner dreifach, indem sie in Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt zerfällt. Der Körper ist in der Welt des Windgottes. Das Organ ist die Haut, welche die Fühlbarkeit wahrnimmt, (und) befindet sich auf dem ganzen Körper. Das Objekt ist der Grund des Schüttelns der Bäume u. s. w.

Der Hauch (*prāna*) ist die im Innern des Körpers sich bewegende Luft; und dieser ist (nur) einer, erhält aber nach der Verschiedenheit der Bedingungen die Namen *prāna* (im engeren Sinne), *apāna* u. s. w. ²⁾.

1) Während nach § XXXI das Wasser natürliche Flüssigkeit besitzt.

2) Nämlich *samāna*, *udāna* und *vyāna*.

(Mit den Worten) "farblos" u. s. w. definiert er die Luft. (Er sagt): "besitzt Fühlbarkeit", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf Äther u. s. w. zu vermeiden, (und): "ist farblos", um eine solche in Bezug auf Erde u. s. w. zu vermeiden.

Um der Frage zu begegnen: 'Worunter fällt der Hauch?', sagt er: "der Hauch" u. s. w. (Die Worte) "und dieser" u. s. w. bedeuten: Der Hauch ist nur einer, wird (aber) nach der Verschiedenheit des Ortes mit den Wörtern *prāna*, *apāna* u. s. w. bezeichnet.

Die Luft ist (nicht wahrnehmbar, sondern nur) durch Fühlbarkeit erschließbar. Nämlich das weder warme noch kalte Gefühl, welches beim Wehen des Windes empfunden wird, — diese Fühlbarkeit muß in irgend Etwas ihren Sitz haben, da sie eine Qualität ist, wie die Farbe. Ihr Sitz ist nicht die Erde, da ein aus Erde bestehendes (Ding), welches entwickelte Fühlbarkeit hat, notwendig (auch) entwickelte Farbe besitzt¹⁾; noch Wasser und Feuer, da (die Luft) sich weder warm noch kalt anfühlt; noch die vier all-durchdringenden (Substanzen)²⁾, da (sie sonst) überall wahrgenommen werden müßte; noch das *manas*, da die Fühlbarkeit eines Atoms³⁾ übersinnlich ist. Deshalb ist der Sitz der wahrgenommenen Fühlbarkeit die Luft.

Einwurf.

Die Luft ist wahrnehmbar, da sie der Sitz einer wahrnehmbaren Fühlbarkeit ist, wie ein Topf.

Erwiderung.

Die (fehlende) Bedingung⁴⁾ ist der Besitz entwickelter Farbe. (Diese Bedingung) durchdringt das Zubeweisende; denn wo eine Substanz durch die äußeren Sinne wahrgenommen wird, da besitzt sie entwickelte Farbe. Im vorliegenden Falle (nämlich bei der Luft) durchdringt sie das Beweismittel nicht; denn wenn etwas der Sitz wahrnehmbarer Fühlbarkeit ist, so besitzt es nicht (auch notwendig) entwickelte Farbe. Man darf nicht (einwerfen), daß hieraus folge, daß auch das im kochenden Wasser enthaltene Feuer nicht wahrnehmbar sei; denn dies ist mir ganz recht⁵⁾. Somit ist die Luft, weil sie farblos ist, nicht wahrnehmbar.

Nun wird die Reihenfolge der Entstehung und Vernichtung der vier mit Erde beginnenden (Substanzen), welche die Form von Produkten haben, dargelegt. Durch Gottes Wunsch zu schaffen entsteht eine Bewegung in den Atomen (*paramānu*). Dann entsteht bei der Verbindung zweier Atome ein Doppelatom, (und) aus drei Doppelatomen ein dreifaches Atom. So entsteht der Reihe nach aus vierfachen Atomen u. s. w. die große Erde, das große Wasser, das große Feuer (und) die große Luft. Durch den Willen (Gottes), die so entstandenen, Produkte (bildenden) Substanzen zu zerstören, (beginnt eine neue) Bewegung in den Atomen. Bei der durch (diese) Bewegung (bewirkten) Trennung zweier

1) Nach dem Kommentar zu § XXIII werden Farbe und Fühlbarkeit vom Auge und von der Haut nur dann wahrgenommen, wenn sie 'entwickelt' (*udbhūta*) sind.

2) Dies sind Äther, Zeit, Raum und Seele.

3) Nach § XVIII ist das *manas* ein Atom.

4) Nach § LVI ist die (fehlende) Bedingung (*upādhi*) 'was das Zubeweisende, nicht aber das Beweismittel durchdringt'.

5) Weil es nämlich keine entwickelte Farbe besitzt. — N.

Atome (erfolgt) die Vernichtung der Doppelatome, dann die Vernichtung der dreifachen Atome, dann die der vierfachen Atome, und so die Vernichtung der großen Erde u. s. w. Die alte Schule (*sainpradāya*) (behauptet), daß die Vernichtung der Doppelatome durch die Vernichtung der nicht-inhärenten Ursache ¹⁾ (und) die der dreifachen Atome durch die der inhärenten Ursache ²⁾ (erfolge). Die Neueren (sagen), daß die Vernichtung der Substanzen in jedem Falle durch die Vernichtung der nicht-inhärenten Ursache (erfolge).

Aber was ist das Beweismittel für die Existenz der Atome? Ich will es sagen. Das feinste Stäubchen, welches in einem durch ein Gitterfenster (fallenden) Sonnenstrahle schwebend bemerkt wird, hat (noch) Teile, da es eine durch das Auge wahrnehmbare Substanz ist, wie ein Gewebe. Auch der Teil eines dreifachen Atoms hat (noch) Teile, da er etwas Großes hervorbringt, wie ein Faden. Der Teil eines Doppelatoms ist ein Atom, und dieses ist ewig; denn wenn es (ebenfalls) ein Produkt wäre, würde man ins Unendliche geraten ³⁾.

Das Beweismittel für das Stattfinden der Schöpfung und des Unterganges sind heilige Texte wie: 'Der Schöpfer bildete wie früher' ⁴⁾. Man unterscheidet den teilweisen Untergang, (d. i.) die Zerstörung aller Produkte (bildenden) Substanzen, (und) den allgemeinen Untergang, (d. i.) die Zerstörung aller Produkte der (sechs) positiven (Kategorien).

§ XIV. Der Äther.

Der Äther (*ākāśa*) hat den Laut zur Qualität; und er ist einer, alldurchdringend und ewig.

Er definiert den Äther als 'den Laut zur Qualität habend'. Er verneint die Frage: 'Ist auch der Äther, wie die Erde u. s. w., vielfach?' (mit den Worten): "und er ist einer"; weil nämlich kein Beweismittel für (sein) Zerfallen in Arten vorliegt. Er sagt "alldurchdringend"; denn da der Laut überall wahrgenommen wird, (der Äther aber) nur einer ist, so muß zugegeben werden, daß er alldurchdringend ist. 'Alldurchdringend' (*vibhu*) bedeutet 'in Verbindung mit allen körperlichen Substanzen' ⁵⁾. 'Körperlich' (*mūrta*) bedeutet 'beschränkte Dimensionen besitzend' oder 'Bewegung besitzend'. Er sagt "ewig"; denn da (der Äther) alldurchdringend ist, so ist er auch, wie die Seele, ewig.

§ XV. Die Zeit.

Zeit (*kāla*) ist der Grund der Ausdrücke 'Vergangenheit' u. s. w.; und sie ist eine, alldurchdringend und ewig.

Im Obigen definiert er die Zeit. Die Zeit ist der Sitz von Allem und die instrumentale Ursache ⁶⁾ aller Produkte.

1) Nämlich der Verbindung; s. § XL.

2) Nämlich der Doppelatome.

3) Einige Ausgaben fügen hinzu, daß dann der Berg Méru und ein Senfkorn dieselben Dimensionen haben müßten, (weil jedes von beiden unendlich viele Teile enthalten würde).

4) Nach Colonel Jacobs *Concordance*, p. 766, stammt dieses Zitat aus der *Mahānārāyanōpanishad*.

5) Die fünf körperlichen Substanzen sind Erde, Wasser, Feuer, Luft und *manas*; s. *Nyāyakōśa*, p. 601.

6) S. § XL.

§ XVI. Der Raum.

Raum (*diś*) ist der Grund der Ausdrücke 'Osten' u. s. w.; und er ist einer, alldurchdringend und ewig.

Im Obigen liefert er die Definition des Raumes. Auch der Raum ist die instrumentale Ursache aller Produkte.

§ XVII. Die Seele.

Die Seele (*ātman*) ist das Substrat der Erkenntnis. Sie ist zweifach: höchste Seele und menschliche Seele. Hiervon ist die höchste Seele Gott, allwissend (und) nur eine. Die menschliche Seele ist in jedem Körper verschieden, (aber) alldurchdringend und ewig.

(Mit den Worten) "das Substrat" u. s. w. liefert er die Definition der Seele. (Mit den Worten) "sie ist zweifach" u. s. w. teilt er die Seele ein. (Mit den Worten) "hiervon" u. s. w. liefert er die Definition der höchsten Seele. Gott (*Īśvara*) bedeutet 'Substrat der ewigen Erkenntnis'.

Einwurf.

Gibt es ein Beweismittel für die Existenz Gottes? Die Wahrnehmung ist es doch nicht. Denn diese ist eine äußere oder eine innere; die erstere trifft nicht zu, da (Gott) eine farblose Substanz ist, (und) die letztere (ebenfalls) nicht, da er frei von seelischer Lust u. s. w. ¹⁾ ist. Ein Schluß ist auch unmöglich, da es kein Merkmal ²⁾ gibt.

Erwiderung.

Das Beweismittel ist folgender Schluß: Ein aus der Erde (emporwachsender) Schößling u. s. w. müssen durch einen Schöpfer hervorgebracht sein, da sie Produkte sind, wie ein Topf. Schöpfer (*kartri*) bedeutet 'unmittelbare Kenntnis der materiellen Ursache, den Wunsch zu schaffen, und Tätigkeit besitzend'. Die materielle Ursache (*upādāna*) ist die inhärente Ursache ³⁾.

Die Allwissenheit (Gottes) folgt aus der Fähigkeit, alle feinen (Dinge), (nämlich) Atome u. s. w., zu schauen. Andere Beweismittel hierfür sind überlieferte Texte wie: 'Welcher allwissend ist, der erkennt Alles' ⁴⁾.

(Mit den Worten) "die menschliche Seele" u. s. w. liefert er die Definition der menschlichen Seele. Die Definition der menschlichen Seele (*jīva*) ist 'Sitz von Lust u. s. w.' ⁵⁾.

Einwurf.

Der Körper allein ist die Seele. Denn bei der Vorstellung des 'Ich' in Sätzen wie: 'ich bin ein Mensch'; 'ich bin ein Brâhmaṇa', ist stets nur der Körper das Objekt.

1) Nämlich Lust, Schmerz, Haß, Verdienst, Sünde und bleibender Eindruck, welche Qualitäten der menschlichen Seele, nicht aber Gottes sind; vgl. *Kārikāvāṅī*, Vers 32 und 34.

2) S. § XLVIII.

3) S. § XL.

4) Vgl. Colonel Jacobs *Concordance*, p. 1002 (*Munḍakôpanishad*).

5) S. Anmerkung 1.

Erwiderung.

Wenn der Körper die Seele wäre, so würde, wenn man Hand, Fuß u. s. w. verliert, nicht nur der Körper, sondern auch die Seele einen Verlust (erleiden) müssen.

Auch die Sinnesorgane sind nicht die Seele. Denn, wenn dies der Fall wäre, so würde das Bewußtsein: 'der ich den Topf sah, berühre (ihn) jetzt mit dem Gefühlsorgan,' unmöglich sein, da das von dem einen (Sinnesorgan) Wahrgenommene dem anderen nicht bewußt sein könnte. Deshalb ist die menschliche Seele vom Körper und von den Sinnesorganen verschieden. Da Lust, Schmerz u. s. w. mannigfach sind, (muß) sie in jedem Körper verschieden sein. Und sie ist kein Atom. Denn dann könnte man nicht in jedem Teile des Körpers Lust u. s. w. empfinden. Noch ist sie von mittleren Dimensionen. Denn dann müßte sie vergänglich sein und es würde folgen, daß (während eines früheren Lebens) Getanes zu Grunde geht und (während eines früheren Lebens) Ungetanes zur Erscheinung kommt. Somit ist die menschliche Seele ewig (und) alldurchdringend.

§ XVIII. Das *manas*.

Das *manas* ist dasjenige Organ, welches die Empfindung von Lust u. s. w. vermittelt. Und es ist unzählig, da es in jeder Seele enthalten ist, besteht in einem Atom und ist ewig.

(Mit den Worten) "dasjenige Organ" u. s. w. liefert er die Definition des *manas*. Die Definition des *manas* ist; 'Bewegung besitzend und zugleich ohne Fühlbarkeit'.

(Mit den Worten) "und es ist" u. s. w. teilt er das *manas* ein. Da nämlich jede einzelne Seele ihr eigenes *manas* besitzt, (so folgt) aus der Vielheit der Seelen auch die Vielheit des *manas*. (Er sagt): "besteht in einem Atom". Wenn nämlich (das *manas*) von mittleren Dimensionen wäre, so würde folgen, daß es vergänglich ist.

Einwurf.

Das *manas* ist kein Atom, sondern alldurchdringend, da es eine Substanz ohne Fühlbarkeit ist, wie der Äther.

Erwiderung.

Wenn das *manas* alldurchdringend wäre, so könnte keine Erkenntnis entstehen, da (deren) nicht-inhärente Ursache: die Verbindung von Seele und *manas* ¹⁾, unmöglich wäre. Und man darf nicht sagen: 'So laß uns eine Verbindung zweier alldurchdringender (Substanzen annehmen)'. Denn, da deren Verbindung ewig wäre, so würde der tiefe Schlaf (*sushupti*) unmöglich sein, während die Verbindung der Seele und des *manas* stets (nur) an einer von dem *puritat* verschiedenen Stelle (des Körpers) stattfindet ²⁾. Falls aber das *manas* ein Atom ist, so tritt der tiefe Schlaf ein, wenn es in das *puritat* eingeht, (und) die Erkenntnis entsteht, wenn es (wieder) herauskommt. Damit ist bewiesen, daß es ein Atom ist.

1) S. den Kommentar zu § XLIII.

2) Das *puritat* ist angeblich ein Eingeweide in der Herzgegend, in welches sich das *manas* während des Schlafes zurückzieht.

§ XIX. Die Farbe.

Farbe (*rūpa*) ist diejenige Qualität, welche nur durch das Auge wahrgenommen wird. Und sie ist siebenfach: weiß, schwarz, gelb, rot, grün, braun und bunt, (und) sitzt in Erde, Wasser und Feuer. Hiervon sind in der Erde (alle) sieben Arten, im Wasser das nicht leuchtende Weiß (und) im Feuer das leuchtende Weiß.

(Mit den Worten) "diejenige Qualität" u. s. w. definiert er die Farbe. Das Wort 'nur' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf 'Zahl' u. s. w. zu vermeiden, (und) das Wort 'Qualität', um eine solche in Bezug auf das *Genus* 'Farbe' zu vermeiden. Um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Verbindung des Lichtes und einer Wand zu vermeiden, hätte (der Verfasser) sagen müssen: 'der Besitz eines nur durch das Auge wahrnehmbaren Genus' ¹). (Mit den Worten) "und sie ist" u. s. w. teilt er die Farbe ein.

Einwurf.

Die 'bunte' Farbe ist ein bloßes Aggregat der schwarzen (Farbe) u. s. w., welche das Ganze nicht durchdringen ²).

Erwiderung.

Nein; denn die Farbe durchdringt notwendig das Ganze.

Einwurf.

So laß bei einem bunten Gewebe die Farben der Teile wahrgenommen werden.

Erwiderung.

Dann würde das Gewebe nicht wahrnehmbar sein können, da es farblos wäre. Und man darf nicht (sagen), daß die Inhärenz in etwas Farbigen die Wahrnehmbarkeit bewirke; denn dies ist zu umständlich. Da also (sonst) die Wahrnehmbarkeit des Gewebes unmöglich wäre, so ist (die Existenz) der bunten Farbe bewiesen.

(Mit den Worten) "Erde" u. s. w. nennt er den Sitz der Farbe. (Mit den Worten) "hiervon" u. s. w. legt er (ihren) Sitz im Einzelnen dar.

§ XX. Der Geschmack.

Geschmack (*rasa*) ist diejenige Qualität, welche durch das Geschmacksorgan wahrgenommen wird. Und er ist sechsfach: süß, sauer, salzig, scharf, zusammenziehend und bitter, (und) sitzt in Erde und Wasser. In der Erde sind (alle) sechs Arten, im Wasser (aber) nur der süße.

(Mit den Worten) "diejenige Qualität" u. s. w. definiert er den Geschmack. Das Wort 'Qualität' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf das *Genus* 'Geschmack'

1) Die Verbindung (*samyōga*) des Lichtes und der Wand ist zwar nur mit dem Auge wahrnehmbar; aber die Verbindung im Allgemeinen wird auch durch den Gefühlssinn wahrgenommen. Vgl. Mehendale, Notes, p. 35.

2) Über *avyāpyavṛitti*, 'das Ganze nicht durchdringend', s. S. 21 und Anm. 3.

zu vermeiden. (Mit den Worten) "Erde" u. s. w. nennt er den Sitz des Geschmacks. (Mit den Worten) "in der Erde" u. s. w. legt er (seinen) Sitz im Einzelnen dar.

§ XXI. Der Geruch.

Geruch (*gandha*) ist diejenige Qualität, welche durch das Geruchsorgan wahrgenommen wird. Und er ist zweifach: wohlriechend und übelriechend, (und) sitzt nur in der Erde.

Im Obigen definiert er den Geruch. Das Wort 'Qualität' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf das *Genus* 'Geruch' zu vermeiden.

§ XXII. Die Fühlbarkeit.

Fühlbarkeit (*sparśa*) ist diejenige Qualität, welche nur durch das Organ der Haut wahrgenommen wird. Und sie ist dreifach: kalt, warm und lau, (und) sitzt in Erde, Wasser, Feuer und Luft. Hiervon ist die kalte im Wasser, die warme im Feuer (und) die laue in der Erde und der Luft.

Im Obigen definiert er die Fühlbarkeit. Das Wort 'Qualität' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf das *Genus* 'Fühlbarkeit' zu vermeiden, (und) das Wort 'nur', um eine solche in Bezug auf 'Verbindung' ¹⁾ u. s. w. zu vermeiden.

§ XXIII. Das Brennen.

Die vier mit Farbe beginnenden (Qualitäten) sind in der Erde durch Brennen (*pāka*) entstanden und vergänglich. Anderswo sind sie nicht durch Brennen entstanden (und) ewig oder vergänglich; wenn in ewigen (Dingen) befindlich, sind sie ewig, wenn in vergänglichen befindlich, vergänglich.

"Durch Brennen entstanden". — Brennen ist Verbindung mit Feuer. Hierdurch vergeht die frühere (und) entsteht eine andere Farbe. Hierbei (erfolgt) das Brennen in den Atomen selbst, nicht in den Doppelatomen u. s. w. ²⁾ Wenn ein ungebrannter Topf in den Ofen gelegt wird ³⁾, entsteht eine andere Farbe in den Atomen, der schwarze Topf vergeht und ein roter Topf entsteht wieder der Reihe nach aus den Doppelatomen u. s. w. Hierbei sind die Atome die inhärente Ursache, die Verbindung mit Feuer die nicht-inhärente Ursache (und) das Schicksal u. s. w. die instrumentale Ursache; für die Farbe der Doppelatome u. s. w. ist die Farbe der Ursache (d. i. der Atome) die nicht-inhärente Ursache ⁴⁾. So die *Vaiśēshikas*, welche das Brennen der Atome behaupten. Die *Naiyāyikas*, welche das Brennen des (ganzen) Topfes behaupten, (nehmen an), daß, ganz ohne daß der frühere Topf vergeht, in dem Ganzen (und) seinen Teilen bis zu den Atomen herab zu

1) S. § XXVII und vgl. S. 18, Anm. 1.

2) S. den Kommentar zu § XIII.

3) S. *Athalye*, p. 16, Anm. 2.

4) S. § XL.

gleicher Zeit eine andere Farbe entsteht. Aus eben diesem Grunde sind in den Erdatomen die Farbe u. s. w. vergänglich.

“Anderswo”, nämlich im Wasser u. s. w. “In ewigen (Dingen) befindlich” bedeutet ‘in den Atomen befindlich’; “in vergänglichen befindlich” bedeutet ‘in den Doppelatomen u. s. w. sitzend’.

Die vier mit Farbe beginnenden (Qualitäten) sind wahrnehmbar, wenn sie entwickelt (*udbhūta*) sind, (aber) nicht wahrnehmbar, wenn sie unentwickelt sind. ‘Entwickeltsein’ ist diejenige Eigenschaft, welche die Wahrnehmbarkeit bewirkt. Dessen Negation ist das Unentwickeltsein.

§ XXIV. Die Zahl.

Zahl (*samkhyā*) ist der Grund der Ausdrücke ‘Einheit’ u. s. w. (Sie) sitzt in (allen) neun Substanzen, beginnt mit der Einheit und endet mit dem *parārdha*¹⁾. Die Einheit ist ewig oder vergänglich, (nämlich) ewig in ewigen (und) vergänglich in vergänglichen (Dingen). Aber die Zweiheit u. s. w. sind überall nur vergänglich²⁾.

Im Obigen definiert er die Zahl.

§ XXV. Die Dimension.

Dimension (*parimāṇa*) ist die Ursache des Ausdrucks ‘Maß’ (und) sitzt in (allen) neun Substanzen. Sie ist vierfach: klein, groß, lang und kurz.

(Mit den Worten) “die Ursache” u. s. w. definiert er die Dimension. (Mit den Worten) “sie ist” u. s. w. teilt er die Dimension ein. Die (vier) Termini bedeuten (ihre) Abstracta, nämlich Kleinheit, Größe, Länge und Kürze.

§ XXVI. Die Getrenntheit.

Getrenntheit (*prithaktva*) ist die Ursache des Ausdrucks ‘getrennt’ (und) sitzt in allen Substanzen.

Im Obigen definiert er die Getrenntheit; (sie ist) nämlich die Ursache des Ausdrucks: ‘dieses ist von jenem getrennt’.

§ XXVII. Die Verbindung.

Verbindung (*samyōga*) ist der Grund des Ausdrucks ‘verbunden’ (und) sitzt in allen Substanzen.

Im Obigen definiert er die Verbindung; (sie ist) nämlich der Grund des Ausdrucks: ‘diese beiden (Dinge) sind verbunden’.

1) D. i. ‘a lakh of lakhs of crores’ (100,000,000,000,000,000).

2) Nach den Vaiśeṣhikas entstehen Zweiheit u. s. w. durch *apēkṣā-buddhi*; s. Athalye, p. 161 ff.

In jeder der (obigen) Definitionen der Zahl u. s. w.¹⁾ hätte (der Verfasser) das Wort 'speziell' (vor 'Grund' oder 'Ursache') einfügen müssen, um eine zu weite (Definition) in Bezug auf Raum, Zeit u. s. w.²⁾ zu vermeiden.

Die Verbindung ist zweifach: durch eine Bewegung hervorgebracht und durch eine (andere) Verbindung hervorgebracht. Die erste ist die Verbindung der Hand und des Buches durch die Bewegung der Hand. Die zweite ist die Verbindung des Körpers und des Buches durch die Verbindung der Hand und des Buches.

Die Verbindung durchdringt nicht das Ganze³⁾. 'Das Ganze nicht durchdringen' (bedeutet) 'ein gemeinsames Substrat mit seiner eigenen absoluten Negation haben'.

§ XXVIII. Die Trennung.

Trennung (*vibhāga*) ist diejenige Qualität, welche die Verbindung vernichtet, (und) sitzt in allen Substanzen.

Im Obigen definiert er die Trennung. (Er braucht) das Wort 'Qualität', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf Zeit u. s. w. zu vermeiden, (und) die Worte 'die Verbindung vernichtend', um eine solche in Bezug auf Farbe u. s. w. zu vermeiden.

Auch die Trennung ist zweifach: durch eine Bewegung hervorgebracht und durch eine (andere) Trennung hervorgebracht. Die erste ist die Trennung der Hand und des Buches durch die Bewegung der Hand. Die zweite ist die Trennung des Körpers und des Buches durch die Trennung der Hand und des Buches.

§ XXIX. Distanz und Proximität.

Distanz (*paratva*) und Proximität (*aparatva*) sind die speziellen Ursachen der Ausdrücke 'fern' und 'nahe' (und) sitzen in den vier mit 'Erde' beginnenden (Substanzen) und dem *manas*. Sie sind zweifach: durch den Raum bewirkt und durch die Zeit bewirkt. Die durch den Raum bewirkte Distanz (findet sich) in einem entfernten, die durch den Raum bewirkte Proximität in einem nahen (Gegenstände), die durch die Zeit bewirkte Distanz in einem älteren (und) die durch die Zeit bewirkte Proximität in einem jüngeren (Manne).

(Mit den Worten) "die speziellen" u. s. w. liefert er die Definition der Distanz und Proximität; nämlich Distanz ist die spezielle Ursache des Ausdrucks 'fern' (und) Proximität diejenige des Ausdrucks 'nahe'. (Mit den Worten) "sie sind zweifach" u. s. w. teilt er die Distanz und Proximität ein. (Mit den Worten) "in einem entfernten" u. s. w. gibt er Beispiele der beiden durch den Raum bewirkten, (und mit den Worten) "in einem älteren" u. s. w. solche der beiden durch die Zeit bewirkten.

1) Nämlich in § XXIV—XXVII.

2) Die anderen 'allgemeinen Ursachen' sind genannt bei Athalye, p. 166.

3) Wenn z. B. ein Affe auf der Spitze eines Baumes sitzt, so ist in Bezug auf den Baum die Verbindung mit dem Affen (*kapi-samyōga*) eine 'das Ganze nicht durchdringende' (*avyāpyavṛitti*) Qualität, da sie selbst an der Spitze und ihre Abwesenheit (absolute Negation) an der Wurzel des Baumes vorhanden ist; s. *Nyāyakōśa*, p. 86.

§ XXX. Die Schwere.

Schwere (*gurutva*) ist die nicht-inhärente Ursache des ersten Fallens (und sitzt in der Erde und dem Wasser.

Im Obigen definiert er die Schwere. (Er sagt) 'erstes Fallen', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf 'Geschwindigkeit' ¹⁾ zu vermeiden, da die Geschwindigkeit die nicht-inhärente Ursache des zweiten Fallens u. s. w. ist.

§ XXXI. Die Flüssigkeit.

Flüssigkeit (*dravatva*) ist die nicht-inhärente Ursache des ersten Fließens (und sitzt in der Erde, dem Wasser und dem Feuer. Sie ist zweifach: natürlich und künstlich. Die natürliche (findet sich) im Wasser, die künstliche in der Erde und dem Feuer. In der Erde (findet sich) die durch die Verbindung mit Wärme hervorgebrachte Flüssigkeit z. B. beim Ghee, (und) im Feuer z. B. beim Golde ²⁾.

(Mit den Worten) "die nicht-inhärente Ursache" u. s. w. definiert er die Flüssigkeit. 'Künstliche Flüssigkeit' ist die durch die Verbindung mit Wärme hervorgebrachte. Die hiervon verschiedene ist 'natürliche Flüssigkeit'. (Mit den Worten) "z. B. beim Ghee" gibt er ein Beispiel der künstlichen Flüssigkeit in der Erde. (Mit den Worten) "z. B. beim Golde" weist er sie im Feuer nach.

§ XXXII. Die Adhäsion.

Adhäsion (*snêha*) ist diejenige Qualität, welche der Grund des Zusammenklebens von Kalk u. s. w. ist, (und) sitzt nur im Wasser.

Im Obigen definiert er die Adhäsion. (Er sagt) 'Qualität', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf Zeit u. s. w. zu vermeiden, (und) 'Grund des Zusammenklebens' u. s. w., um eine solche in Bezug auf Farbe u. s. w. zu vermeiden.

§ XXXIII. Der Laut.

Laut (*śabda*) ist diejenige Qualität, welche durch das Gehörorgan wahrgenommen wird, (und) sitzt nur im Äther. Er ist zweifach: unartikulierte und artikulierte. Der unartikulierte (findet sich) bei einer Pauke u. s. w. Der artikulierte besteht in der Sanskritsprache u. s. w.

Im Obigen definiert er den Laut. (Er braucht) das Wort 'Qualität', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf das *Genus* 'Laut' zu vermeiden, (und) das Wort 'Gehörorgan', um eine solche in Bezug auf Farbe u. s. w. zu vermeiden.

Der Laut ist dreifach: durch eine Verbindung, durch eine Trennung und durch einen (anderen) Laut hervorgebracht. Hiervon ist der erste der durch die Verbindung der Pauke und des Schlägels hervorgebrachte. Der zweite ist der krachende Laut, welcher durch die

1) S. § LXXV.

2) Vgl. § XII.

Trennung der beiden HĠlften hervorgebracht wird, wenn man ein Bambusrohr zerspaltet. Die durch einen (anderen) Laut hervorgebrachten sind die zweiten Laute u. s. w. vom Orte der Pauke u. s. w. bis zum Gehörorgan.

§ XXXIV. Der Verstand.

Verstand¹⁾ (*buddhi*) ist der Grund aller sprachlichen Ausdrücke (und besteht in) Erkenntnis (*jñāna*). Er ist zweifach: Erinnerung (*smṛiti*) und Vorstellung (*anubhava*). Erinnerung ist diejenige Erkenntnis, welche nur durch Kraft hervorgebracht wird. Die hiervon verschiedene Erkenntnis ist die Vorstellung.

(Mit den Worten) "der Grund" u. s. w. liefert er die Definition des Verstandes; nämlich die Definition ist, daß (der Verstand) nichts Anderes ist, als die Erkenntnis, welche den Inhalt des Bewußtseins 'ich erkenne' bildet²⁾.

(Mit den Worten) "er ist" u. s. w. teilt er den Verstand ein. (Mit den Worten) "diejenige Erkenntnis" u. s. w. liefert er die Definition der Erinnerung. Mit 'Kraft' (ist diejenige Art derselben gemeint), welche 'bleibender Eindruck' heißt³⁾. Das Wort 'Erkenntnis' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Vernichtung der Kraft zu vermeiden; die Worte 'durch Kraft hervorgebracht', um eine solche in Bezug auf die Wahrnehmung eines Topfes u. s. w. zu vermeiden; (und) das Wort 'nur', um eine solche in Bezug auf die Wiedererkennung zu vermeiden⁴⁾.

Mit den Worten "die hiervon verschiedene" u. s. w. definiert er die Vorstellung; nämlich 'Vorstellung' ist die von der Erinnerung verschiedene Erkenntnis.

§ XXXV. Die Vorstellung.

Diese (nämlich die Vorstellung) ist zweifach: richtig (*yathārtha*) und falsch (*ayathārtha*). Die richtige Vorstellung hat dasselbe zur Bestimmung (*prakāra*), was (ihr Gegenstand) besitzt; z. B. die Vorstellung: 'dies ist Silber', (deren Gegenstand wirklich ein Stück Silber ist⁵⁾. Diese wird auch richtige Erkenntnis (*pramā*) genannt. Die falsche Vorstellung hat dasjenige zur Bestimmung, dessen Negation (ihr Gegenstand) besitzt; z. B. die Vorstellung: 'dies ist Silber', (deren Gegenstand) eine Perlmuschel ist.

(Mit den Worten) "diese ist zweifach" u. s. w. teilt er die Vorstellung ein. (Mit den Worten) "hat dasselbe" u. s. w. liefert er die Definition der richtigen Vorstellung.

1) Die Ausdrücke 'Verstand, Erkenntnis und Vorstellung' sind in der Übersetzung nur als Notbehelfe gebraucht, weil im Deutschen keine genauen Äquivalente der indischen Termini *buddhi*, *jñāna* und *anubhava* existieren.

2) Zur Erklärung dieser Definition s. Athalye, p. 174.

3) Über die Kraft (*samskāra*) und den bleibenden Eindruck (*bhāvanā*) s. § LXXV.

4) Bei der Wiedererkennung (*pratyabhijñā*) wirkt nämlich außer dem *samskāra* die sinnliche Wahrnehmung mit; s. *Nyāyakōśa*, p. 501, Anm. 3.

5) In dem Beispiele der richtigen Vorstellung ist das Genus 'Silber' sowohl die Qualifikation des Gegenstandes der Vorstellung als die Bestimmung der Vorstellung selbst; vgl. Athalye, p. 180.

Einwurf.

(Diese Definition) ist zu eng in Bezug auf die richtige Erkenntnis, daß das Genus 'Topf' in einem Topfe ist. Denn der Topf ist nicht im Genus 'Topf', (während dieses nach der obigen Definition den Topf enthalten müßte).

Erwiderung.

Ich meine die Vorstellung der Beziehung zu einem (Dinge), wo die Beziehung zu demselben (wirklich) vorhanden ist. Da nun die Beziehung zum Topf auch in dem Genus 'Topf' vorhanden ist, so ist (die Definition) nicht zu eng.

"Diese" u. s. w.; nämlich die richtige Vorstellung wird im Lehrbuch auch richtige Erkenntnis genannt.

(Mit den Worten) "hat dasjenige" u. s. w. definiert er die falsche (Vorstellung).

Einwurf.

(Diese Definition) ist zu weit in Bezug auf die richtige Erkenntnis: 'dies ist verbunden' ¹⁾).

Erwiderung.

Ich wollte sagen: '(die falsche Vorstellung ist) die Vorstellung, daß die Beziehung zu einem (Dinge) durch dasjenige abgeschnitten wird, durch welches die Negation der Beziehung zu diesem (Dinge) abgeschnitten wird'. Da nun die Vorstellung, daß die Verbindung durch die Negation der Verbindung abgeschnitten wird, ein Irrtum ist (und) da die Beziehung zur Verbindung wirklich durch die Verbindung abgeschnitten wird, so ist (die Definition) nicht zu weit.

§ XXXVI. Die Arten der richtigen Vorstellung.

Die richtige Vorstellung ist vierfach: Wahrnehmung, Schließen, Vergleichen und sprachliche (Erkenntnis). Ihr Instrument ist ebenfalls vierfach: Wahrnehmung, Schluß, Vergleichung und Sprache.

(Mit den Worten) "die richtige" u. s. w. teilt er die richtige Vorstellung ein. Bei dieser Gelegenheit teilt er das Instrument der richtigen Erkenntnis ein (mit den Worten) "ihr Instrument" u. s. w., nämlich das Instrument der richtigen Erkenntnis. Die Definition des Genus 'Erkenntnismittel' ist: Erkenntnismittel (*pramāna*) ist das Instrument der richtigen Erkenntnis.

§ XXXVII. Das Instrument.

Instrument (*karana*) ist eine spezielle Ursache.

Im Obigen liefert er die Definition des Instrumentes. (Er sagt) 'speziell', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf eine allgemeine Ursache, wie Raum (und Zeit ²⁾), zu vermeiden.

1) Dieser Einwurf fußt auf dem Umstande, daß die Verbindung *avyāpyavṛitti* ist; s. S. 21 und Anm. 3.

2) S. S. 21, Anm. 2.

§ XXXVIII. Die Ursache.

Ursache (*kāraṇa*) ist das, was notwendig vor dem Produkt existiert.

Im Obigen liefert er die Definition der Ursache. Wenn er (nur) gesagt hätte: 'Ursache ist das, was vorher existiert', so würde (die Definition) zu weit sein in Bezug auf den Esel¹⁾ u. s. w. Daher (braucht er) das Wort 'notwendig'. Die Worte 'vorher existierend' (braucht er), weil (sonst die Definition) zu weit wäre in Bezug auf das hervorbrachte Produkt selbst.

Einwurf.

(Dann) würde auch die Farbe der Fäden eine Ursache für das Gewebe sein.

Erwiderung.

(Man muß der Definition) die Qualifikation 'zugleich nicht nebensächlich' (hinzufügen). 'Nicht nebensächlich' (bedeutet) 'frei von Nebensächlichkeit', und die Nebensächlichkeit ist dreifach²⁾: (1) Wenn die Existenz eines (Dinges) vor einem anderen nur in Verbindung mit einem dritten verstanden wird, so ist dieses (Ding) für jenes andere vermittelt des dritten nebensächlich. Z. B. ist es die Farbe der Fäden und das Genus 'Faden' für das Gewebe vermittelt der Fäden. (2) Wenn die Existenz eines (Dinges) vor einem anderen erst dann verstanden wird, nachdem (seine) Existenz vor einem dritten erkannt worden ist, so ist dieses (Ding) für jenes andere nebensächlich. Z. B. (wird die Existenz) des Äthers vor dem Topf erst dann (verstanden), nachdem (seine) Existenz vor dem Laute (d. i. vor dem Worte 'Topf') erkannt worden ist³⁾. (3) Etwas, das außer dem vor dem Hervorgebrachten notwendig Existierenden selbst beim Entstehen eines Produktes mit jenem koexistiert hat⁴⁾, ist nebensächlich. Z. B. ist es die vorhergehende Negation der Farbe für den Geruch im Falle daß Etwas durch Brennen hervorgebracht ist⁵⁾. Somit ist die Ursache das, was notwendig vorher existiert und zugleich nicht nebensächlich ist.

§ XXXIX. Das Produkt.

Produkt (*kārya*) ist das Gegenstück der vorhergehenden Negation⁶⁾.

Im Obigen liefert er die Definition des Produktes.

§ XL. Die Arten der Ursache.

Die Ursache ist dreifach: inhärent (*samavāyin*), nicht-inhärent (*asamavāyin*) und instrumental (*nimitta*). Die inhärente Ursache ist diejenige, in welcher in-

1) Gemeint ist der Esel, welcher den Ton trägt, aus dem ein Topf gefertigt wird.

2) Nach N. ist diese Dreiteilung der *anyathāsiddhi* dem [*Tattvachintā*]*maṇi* entlehnt. Die *Kārikāvāli* (Vers 19—22) unterscheidet fünf Arten derselben; vgl. Athalye, p. 195 f.

3) Nach § XXXIII ist der Laut die Qualität des Äthers. Ein anderes Beispiel ist der Vater des Töpfers; s. *Nyāyakōśa*, p. 34.

4) Unter diese Rubrik fällt der in Anm. 1 erwähnte Esel.

5) Vor dem Brennen koexistierte die vorhergehende Negation der Farbe mit der vor dem hervorbrachten Geruche notwendig existierenden Negation des Geruchs. — N.

6) S. S. 7, Anm. 1, und § LXXX.

härrierend das Produkt entsteht. Z. B. sind die Fäden die des Gewebes, und das Gewebe die der in ihm befindlichen Farbe u. s. w. Die nicht-inhärente Ursache ist diejenige Ursache, welche in demselben Gegenstande mit dem Produkt oder der (inhärenten) Ursache inhäriert. Z. B. ist die Verbindung der Fäden die des Gewebes, (und) die Farbe der Fäden die der Farbe des Gewebes. Eine von diesen beiden verschiedene Ursache ist die instrumentale Ursache. Z. B. sind Schiffchen, Webstuhl u. s. w. die des Gewebes.

Im Obigen teilt er die Ursache ein. (Mit den Worten) "in welcher inhärierend" u. s. w. liefert er die Definition der inhärenten Ursache. (Mit den Worten) "welche in demselben" u. s. w. definiert er die nicht-inhärente Ursache. (Mit den Worten) "die Verbindung der Fäden" u. s. w. gibt er ein Beispiel (der Inhärenz in demselben Gegenstande) mit dem Produkt; nämlich die Verbindung der Fäden ist die nicht-inhärente Ursache des Gewebes, da sie in demselben (Gegenstande) — den Fäden, mit dem Produkt — dem Gewebe, inhäriert. (Mit den Worten) "die Farbe der Fäden" u. s. w. gibt er ein Beispiel (der Inhärenz in demselben Gegenstande) mit der (inhärenten) Ursache; nämlich die Farbe der Fäden ist die nicht-inhärente Ursache der Farbe des Gewebes, da sie in demselben (Gegenstande) — den Fäden, mit der (inhärenten) Ursache (der Farbe des Gewebes) — dem Gewebe, inhäriert. (Mit den Worten) "eine von diesen beiden" u. s. w. definiert er die instrumentale Ursache; nämlich die instrumentale Ursache ist eine von der inhärenten und nicht-inhärenten verschiedene Ursache.

§ XLI. Das Instrument.

Unter diesen drei Arten von Ursachen (heißt) nur diejenige, welche eine spezielle Ursache ist, das Instrument¹⁾.

Im Obigen resümiert er die Definition des Instrumentes.

§ XLII. Die Wahrnehmung.

Hiervon ist die Wahrnehmung (*pratyaksha*) das Instrument der Erkenntnis durch Wahrnehmung. Wahrnehmung ist diejenige Erkenntnis, welche durch den Kontakt des Sinnesorganes und des Gegenstandes hervorgebracht wird. Sie ist zweifach: unbestimmt (*nirvikalpaka*) und bestimmt (*savikalpaka*). Hiervon ist die unbestimmte diejenige Erkenntnis, welche keine Bestimmung²⁾ hat; z. B. 'dies ist Etwas'. Die bestimmte ist diejenige Erkenntnis, welche eine Bestimmung hat; z. B. 'dies ist Dittha'; — 'dies ist ein Brähmana'; — 'dieser ist schwarz'.

Er liefert die Definition der Wahrnehmung (mit den Worten) "hiervon" u. s. w., d. i. unter den vier Erkenntnismitteln³⁾. (Mit den Worten) "welche durch den Kontakt" u. s. w. liefert er die Definition der Erkenntnis durch Wahrnehmung. 'Sinnesorgan' ist das Auge u. s. w. Gegenstand (*artha*) ist ein Topf u. s. w. Dieser beider Kontakt ist die Verbindung u. s. w.⁴⁾. Die durch diesen hervorgebrachte Erkenntnis ist gemeint. Diese teilt er ein

1) Vgl. § XXXVII.

3) S. § XXXVI.

2) Vgl. § XXXV.

4) S. § XLIII.

(mit den Worten) "sie ist zweifach" u. s. w. Er liefert die Definition der unbestimmten (mit den Worten) "welche keine Bestimmung hat"; d. i. diejenige Erkenntnis, welche in die Beziehung des Gegenstandes und der Qualifikationen nicht eindringt¹⁾.

Einwurf.

Gibt es ein Beweismittel für die unbestimmte (Wahrnehmung)?

Erwiderung.

Das Beweismittel ist der folgende Schluß: Die qualifizierte Erkenntnis 'eine Kuh' wird durch die Erkenntnis der Qualifikationen hervorgebracht, da sie eine qualifizierte Erkenntnis ist, wie die Erkenntnis 'ein Stockträger'²⁾. Wenn die Erkenntnis der Qualifikationen ebenfalls bestimmt wäre, so würde man ins Unendliche geraten. Damit ist die Existenz der unbestimmten (Wahrnehmung) bewiesen.

Er definiert die bestimmte (Wahrnehmung mit den Worten) "welche eine Bestimmung hat"; d. i. diejenige Erkenntnis, welche in die Beziehung des Gegenstandes und der Qualifikationen, (nämlich) Name, Kaste u. s. w., eindringt. (Mit den Worten) "z. B." u. s. w. gibt er Beispiele der bestimmten (Wahrnehmung).

§ XLIII. Der Kontakt.

Der Kontakt (*samskarsha*) des Sinnesorganes und des Gegenstandes, welcher der Grund der Erkenntnis durch Wahrnehmung ist, ist sechsfach: (1) Verbindung, (2) Inhärenz im Verbundenen, (3) Inhärenz in dem im Verbundenen Inhärierenden, (4) Inhärenz, (5) Inhärenz im Inhärierenden und (6) das Verhältnis des Gegenstandes und der Qualifikation. (1) Wenn die Wahrnehmung eines Topfes durch das Auge hervorgebracht wird, so ist der Kontakt die Verbindung (des Topfes mit dem Auge). (2) Wenn die Wahrnehmung der Farbe des Topfes hervorgebracht wird, so ist der Kontakt die Inhärenz im Verbundenen; denn die Farbe inhäriert in dem mit dem Auge verbundenen Topfe. (3) Bei der Wahrnehmung des *Genus* 'Farbe' ist der Kontakt die Inhärenz in dem im Verbundenen Inhärierenden; denn die Farbe inhäriert in dem mit dem Auge verbundenen Topf (und) das *Genus* 'Farbe' inhäriert in der (Farbe). (4) Bei der Wahrnehmung des Lautes durch das Gehörorgan ist der Kontakt die Inhärenz; denn der in der Ohrhöhle befindliche Äther ist das Gehörorgan, der Laut ist die Qualität des Äthers, und zwischen einer Qualität und dem sie Besitzenden (besteht) Inhärenz. (5) Bei der Wahrnehmung des *Genus* 'Laut' ist der Kontakt die Inhärenz im Inhärierenden, da das *Genus* 'Laut' in dem im Gehörorgan inhärierenden Laut inhäriert. (6) Bei der Wahrnehmung der Negation ist der Kontakt das Verhältnis des Gegenstandes und der Qualifikation³⁾; denn bei (der Wahrnehmung): 'der Erdboden ist mit der Negation des Topfes versehen' ist

1) S. S. 23, Anm. 5, und Athalye, p. 215 f.

2) D. h. die Erkenntnis 'eine Kuh' wird durch die Erkenntnis des diese qualifizierenden *Genus* 'Kuh' hervorgebracht, wie die Erkenntnis 'ein Stockträger' durch die Erkenntnis des diesen qualifizierenden Stockes.

3) Über *visēshana-visēshya-bhāva* vgl. Anm. 1 und s. Athalye, p. 225 ff.

die Negation des Topfes die Qualifikation des mit dem Auge verbundenen Erdbodens. Somit ist 'Wahrnehmung' die Erkenntnis, welche durch die sechs (Arten) des Kontaktes hervorgebracht wird, (und) ihr Instrument ist das Sinnesorgan. Damit ist bewiesen, daß das Sinnesorgan das Erkenntnismittel der Wahrnehmung ist.

(Mit den Worten) "der Kontakt" u. s. w. teilt er den Kontakt des Sinnesorganes und des Gegenstandes ein. (Mit den Worten) "durch das Auge" u. s. w. gibt er ein Beispiel des Kontaktes durch Verbindung; nämlich bei der Wahrnehmung von Substanzen ist der Kontakt überall die Verbindung. Die Seele verbindet sich mit dem *manas*, das *manas* mit dem Sinnesorgan (und) das Sinnesorgan mit dem Gegenstande; hieraus entsteht die Erkenntnis durch Wahrnehmung.

(Mit den Worten) "Farbe des Topfes" u. s. w. gibt er ein Beispiel der Inhärenz im Verbundenen. (Mit den Worten) "denn die Farbe" u. s. w. liefert er den Beweis hierfür.

(Mit den Worten) "*Genus* Farbe" u. s. w. gibt er ein Beispiel der Inhärenz in dem im Verbundenen Inhärierenden.

(Mit den Worten) "durch das Gehörorgan" u. s. w. gibt er ein Beispiel der Inhärenz. Dies weist er nach (mit den Worten) "denn der in der Ohrhöhle" u. s. w.

Einwurf.

Wie kann ein entfernter Laut in Beziehung zum Gehörorgane treten?

Erwiderung.

Indem nach Art der Meereswellen oder nach Art der *kadamba*-Knospen aus einem Laut eine Reihe von anderen Lauten entsteht, tritt der an der Stelle des Gehörorganes hervorgebrachte Laut in Beziehung zum Gehörorgan (und) kann deshalb wahrgenommen werden.

(Mit den Worten) "*Genus* Laut" u. s. w. gibt er ein Beispiel der Inhärenz im Inhärierenden.

(Mit den Worten) "Negation" u. s. w. gibt er ein Beispiel des Verhältnisses des Gegenstandes und der Qualifikation. Dies weist er nach (mit den Worten) "der Erdboden" u. s. w. Man beachte, daß bei (der Wahrnehmung) 'auf dem Erdboden ist kein Topf' die Negation des Topfes der Gegenstand ist¹). Hiermit ist (die Ansicht der *Mīmāṃsakas*) widerlegt, daß die Nichtwahrnehmung (*anupalabdhi*) ein besonderes Erkenntnismittel sei. Denn die Erkenntnis der Negation ist nur möglich durch das Sinnesorgan, unterstützt von der Nichtwahrnehmung, welche der (in dem Schlusse): 'Wenn hier ein Topf wäre, so würde er, wie der Erdboden, gesehen werden; da er nicht gesehen wird, ist er nicht da', angenommenen Existenz des Gegenstückes (der Negation) widerspricht. Deshalb kann die Nichtwahrnehmung kein besonderes Erkenntnismittel sein; (und) da das Instrument nur das Sinnesorgan sein kann, welches für die Erkenntnis des Substrates (z. B. des Erdbodens) notwendig ist, so ist es unmöglich, daß die Nichtwahrnehmung das Instrument ist. Das Verhältnis des Gegenstandes und der Qualifikation ist keine besondere Beziehung, sondern der bloße Zustand des Gegenstandes und der Qualifikation.

1) Während bei der im Texte (S. 27) gegebenen Form derselben Wahrnehmung *der Erdboden* der Gegenstand ist.

Die Erkenntnis durch Wahrnehmung resümierend nennt er ihr Instrument (mit den Worten) "somit" u. s. w. Da nämlich das Sinnesorgan die spezielle Ursache ist¹⁾, so ist es das Instrument der Erkenntnis durch Wahrnehmung. (Mit den Worten) "damit" u. s. w. resümiert er die Wahrnehmung.

§ XLIV. Das Schließen.

Der Schluß (*anumāna*) ist das Instrument des Schließens. Schließen (*anumiti*) ist diejenige Erkenntnis, welche durch die Betrachtung hervorgebracht wird. Betrachtung (*parāmarśa*) ist die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist, welche (Erkenntnis) durch die Durchdringung qualifiziert ist. Z. B. ist Betrachtung die Erkenntnis: 'Dieser Berg hat Rauch, welcher vom Feuer durchdrungen ist'. Schließen ist die dadurch hervorgebrachte Erkenntnis: 'Der Berg hat Feuer'. Die Durchdringung (*vyāpti*) ist die Beständigkeit des Zusammengehens: 'Wo immer Rauch ist, da ist Feuer'. Eine Eigenschaft des Ortes sein (*pakśhadharmatā*) bedeutet, daß das Durchdrungene (z. B. Rauch) sich auf dem Berg u. s. w. findet.

(Mit den Worten) "das Instrument des Schließens" definiert er den Schluß. (Mit den Worten) "diejenige Erkenntnis" u. s. w. liefert er die Definition des Schließens.

Einwurf.

(Die Definition des Schließens) ist zu weit in Bezug auf eine Wahrnehmung, die auf einen Zweifel folgt. Denn sofort auf den Zweifel, (ob Etwas) ein Pfeiler oder ein Mensch sei, folgt die Betrachtung: 'dieser hat Hände u. s. w., die vom Genus 'Mensch' durchdrungen sind', (und) hierbei entsteht die Wahrnehmung: 'es ist wirklich ein Mensch'. Und man darf nicht sagen, daß hier ein bloßes Schließen (stattfinde), da das Bewußtsein: 'ich nehme einen Menschen wahr' (dem) widerspricht.

Erwiderung.

Ich wollte sagen, daß (das Schließen) durch die vom Ortsein begleitete Betrachtung hervorgebracht wird. Ortsein (*pakśhatā*) ist die Abwesenheit des Bewiesenseins, welches begleitet ist von der Abwesenheit des Wunsches zu beweisen²⁾. Das Bewiesensein der Folge ist etwas das Schließen Verhinderndes. Da, obwohl (Etwas) bewiesen ist, ein Schließen möglich ist, wenn der Wunsch zu schließen (besteht), so ist der Wunsch zu beweisen etwas Beförderndes. Wie daher die Ursache des Brennens die Abwesenheit des Edelsteins ist,

1) Nach § XXXVII und XLI ist das Instrument eine spezielle Ursache.

2) In Vers 70 der *Kārikāvalī* lautet die entsprechende Definition folgendermaßen: 'Ort ist das, wo sich nicht das Bewiesensein frei von dem Wunsche zu beweisen findet'. Ein Schluß ist unmöglich, wenn sowohl (a) *śiśhādhayishāviraha* als (b) *śiddhi* vorhanden sind. Dagegen kann nur (a) oder nur (b) anwesend sein, oder beide zusammen können fehlen. Vgl. Paranjapes Anmerkungen zur *Tarkabhāṣā*, p. 29. Die verzwickte Form der Definition ist gewählt, um alle drei möglichen Fälle einzuschließen.

welcher durch die Abwesenheit von etwas Beförderndem qualifiziert ist¹⁾, so ist auch die Ursache des Schließens die Abwesenheit des Bewiesenseins, welches begleitet ist von der Abwesenheit des Wunsches zu beweisen.

(Mit den Worten) "die Erkenntnis" u. s. w. definiert er die Betrachtung; nämlich Betrachtung ist die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist, welche (Erkenntnis) die Durchdringung zum Objekt hat. Er zeigt die Betrachtung an einem Beispiele (mit den Worten) "z. B." u. s. w. Er gibt ein Beispiel des Schließens (mit den Worten) "die dadurch hervorgebrachte" u. s. w., nämlich die durch die Betrachtung hervorgebrachte.

(Mit den Worten) "die Beständigkeit" u. s. w. liefert er die Definition der Durchdringung. Der Satz: "wo Rauch ist, da ist Feuer", enthält ein Beispiel der Durchdringung. Die Worte "die Beständigkeit des Zusammengehens" sind die Definition. Zusammengehen (*sāhacharya*) ist der Besitz eines gemeinsamen Substrates. Durchdringung ist dessen Beständigkeit, (d. i.) der Besitz eines gemeinsamen Substrates (durch den Grund und) die Folge (*sādhyā*), welche kein Gegenstück irgend einer absoluten Negation ist, die ein gemeinsames Substrat mit dem Grunde (*hētu*) hat²⁾.

(Mit den Worten) "das Durchdringene" u. s. w. erklärt er die Bedeutung (der Worte) 'eine Eigenschaft des Ortes sein'.

§ XLV. Der Schluß.

Der Schluß ist zweifach: für Einen selbst (*svārtha*) und für einen Anderen (*parārtha*). Der für Einen selbst ist der Grund des Schließens für Einen selbst. Wenn nämlich Einer, nachdem er durch eigene wiederholte Beobachtung in der Küche u. s. w. die Durchdringung: 'wo Rauch ist, da ist Feuer' erfaßt hat, in die Nähe eines Berges gelangt und im Zweifel ist, ob sich dort Feuer befindet, so erinnert er sich, während er auf dem Berge Rauch erblickt, der Durchdringung: 'wo Rauch ist, da ist Feuer'. Unmittelbar darauf entsteht die Erkenntnis: 'Dieser Berg hat Rauch, der vom Feuer durchdrungen ist'. Dies eben wird Betrachtung des Merkmals genannt. Hieraus entsteht das Schließen, (nämlich) die Erkenntnis: 'Der Berg hat Feuer'. Dies ist der Schluß für Einen selbst. Wenn man dagegen, nachdem man selbst aus dem Rauche das Feuer erschlossen hat, einen fünfgliedrigen Satz anwendet, um einen Anderen zu überzeugen, dann ist dies der Schluß für einen Anderen. Z. B.

- (1) Der Berg hat Feuer,
- (2) da er Rauch hat.
- (3) Was immer Rauch hat, das hat Feuer, wie die Küche.
- (4) So auch dieser (Berg).
- (5) Deshalb ist er so (d. i. hat er Feuer).

1) Diese Bemerkung bezieht sich auf den Aberglauben, daß ein bestimmter Edelstein das Brennen verhindert und eine bestimmte Pflanze es fördert; vgl. Mehendale, Notes, p. 72.

2) In Vers 69 der *Kārikāvalī* hat diese Definition folgende Form: 'Durchdringung heißt der Besitz desselben Substrates durch den Grund mit der Folge, welche kein Gegenstück einer in dem Substrate des Grundes befindlichen Negation ist'. Näheres bei Athalye, p. 247.

Auf Grund des hierdurch nachgewiesenen Merkmals¹⁾ wird auch ein Anderer vom Feuer überzeugt.

(Mit den Worten) "der Schluß" u. s. w. teilt er den Schluß ein. (Mit den Worten) "durch eigene" u. s. w. beschreibt er das Schließen für Einen selbst. "Durch wiederholte Beobachtung", nämlich durch wiederholte Beobachtung des Zusammengehens der Folge und des Beweismittels (*sādhana*) beim Erfassen der Durchdringung des Rauches durch das Feuer.

Einwurf.

Obwohl man in Fällen wie 'aus Erde Bestehen' und 'durch Stahl Ritzbarsein' das Zusammengehen hundertmal beobachtet hat, nimmt man z. B. beim Diamanten ein Fehlgehen wahr. Wie kannst du also (behaupten), daß die Durchdringung durch wiederholte Beobachtung erfaßt werde?

Erwiderung.

Das Erfassen der Durchdringung wird bewirkt durch die Erkenntnis des Zusammengehens, begleitet von der Abwesenheit der Erkenntnis des Fehlgehens. Die Erkenntnis des Fehlgehens ist entweder Gewißheit oder Verdacht. Die Abwesenheit derselben läßt sich manchmal durch *Reductio ad absurdum*, manchmal von selbst beweisen. Beim Erfassen der Durchdringung des Rauches durch das Feuer wird die Beseitigung des Verdachtes des Fehlgehens bewirkt durch die *Reductio ad absurdum*, die darin besteht, daß sich (sonst) eine Verletzung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung (z. B. von Feuer und Rauch) ergeben würde.

Einwurf.

Wie kann die Durchdringung erfaßt werden ohne den Kontakt *alles* Rauches und (*alles*) Feuers (mit den Sinnesorganen)?

Erwiderung.

Man kann allen Rauch und (alles) Feuer erkennen durch die unmittelbare Wahrnehmung des Genus²⁾, nämlich des Genus 'Rauch' und des Genus 'Feuer'.

"Hieraus", d. i. aus der Betrachtung des Merkmals.

(Mit den Worten) "wenn man dagegen" u. s. w. bespricht er den Schluß für einen Anderen. Das Wort 'wenn' entspricht dem Worte 'dann' (in den Worten) "dann ist dies der Schluß für einen Anderen". (Mit den Worten) "z. B." u. s. w. gibt er ein Beispiel des fünfgliedrigen Satzes.

§ XLVI. Die fünf Glieder des Schlusses.

Die fünf Glieder (*avayava*) sind Behauptung, Grund, Beispiel, Anwendung und Folgerung. (1) Behauptung (*pratijñā*) ist: 'Der Berg hat Feuer'. (2) Grund (*hētu*) ist: 'da er Rauch hat'. (3) Beispiel (*udāharaṇa*) ist: 'Was immer Rauch hat,

1) Über das Merkmal s. § XLVIII.

2) Über *sāmānyalakṣhaṇa-pratyāsatti* s. Athalye, p. 214.

das hat Feuer, wie die Küche'. (4) Anwendung (*upanaya*) ist: 'So auch dieser'. (5) Folgerung (*nigamana*) ist: 'Deshalb ist er so'.

(Mit den Worten) "Behauptung" u. s. w. gibt er die Namen der (fünf) Glieder. (Mit den Worten) "der Berg hat Feuer" u. s. w. nennt er die Behauptung und die anderen Teile in dem als Beispiel angeführten Satze. (1) Behauptung ist die Erklärung, daß der Ort die Folge besitzt. (2) Grund ist das Wort im Ablativ, welches das Merkmal nachweist. (3) Beispiel ist, was die Durchdringung nachweist. (4) Die Anwendung bezweckt die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist. (5) Der Zweck der Folgerung ist, (zu zeigen, daß der Grund) nicht 'widersprochen' u. s. w. ¹⁾ ist.

§ XLVII. Die Betrachtung.

Die Betrachtung des Merkmals allein ist das Instrument des Schließens für Einen selbst und des Schließens für einen Anderen. Deshalb ist der Schluß die Betrachtung des Merkmals.

(Mit den Worten) "die Betrachtung" u. s. w. nennt er das Instrument des Schließens.

Einwurf.

Weshalb soll man eine durch die Durchdringung qualifizierte Betrachtung des Merkmals annehmen ²⁾, während ein Schließen möglich ist allein durch die Erinnerung an die Durchdringung und durch die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist?

Erwiderung.

Da in dem Falle der in Worten ausgedrückten Betrachtung: 'dieser hat Rauch, der vom Feuer durchdrungen ist', die qualifizierte Betrachtung unbedingt nötig ist, so ist der Einfachheit halber überall ³⁾ die Betrachtung allein als das Instrument (anzusehen). Das Merkmal kann nicht das Instrument sein, da (sonst) ein Fehlgehen in Bezug auf Vergangenes u. s. w. ⁴⁾ (stattfinden würde). Wenn man unter 'Instrument' eine operative Ursache versteht ⁵⁾, so ist das Instrument (des Schließens) die Erkenntnis der Durchdringung vermittelt der Betrachtung. Operation (*vyāpāra*) ist das, was durch eine (Sache) hervorgebracht wird und zugleich das aus ihr Hervorgebrachte hervorbringt ⁶⁾.

(Mit den Worten) "deshalb" u. s. w. resümiert er den Schluß.

1) Über die Scheingründe s. § LII ff.

2) S. § XLIV.

3) Nämlich auch bei dem Schließen für Einen selbst.

4) Z. B. ein früher oder später, als zur Zeit des Schließens, sich zeigender Rauch.

5) Dies war die Ansicht der älteren Naiyāyikas; s. Athalye, p. 283.

6) Wenn man z. B. einen Baum fällt, so ist das Fällen das Produkt, die Axt das Instrument und die Verbindung der Axt mit dem Holze die Operation, da sie durch die Axt hervorgebracht wird und das Fällen hervorbringt; s. Athalye, p. 187. Im vorliegenden Falle ist das Instrument das *vyāptijñāna*, die Operation der *parāmarśa* und das Produkt die *anumiti*.

§ XLVIII. Das Merkmal.

Das Merkmal (*linga*) ist dreifach: (1) Konkomitanz und Ausschließung besitzend, (2) nur Konkomitanz besitzend, und (3) nur Ausschließung besitzend. (1) Konkomitanz und Ausschließung besitzend (*anvayavyatirēkin*) ist dasjenige (Merkmal), welches die Durchdringung durch Konkomitanz und Ausschließung besitzt; z. B. der Besitz von Rauch, wenn das Feuer die Folge ist. Die Durchdringung durch Konkomitanz (*anvaya*) ist: 'Wo Rauch ist, da ist Feuer, wie in der Küche'. Die Durchdringung durch Ausschließung (*vyatirēka*) ist: 'Wo kein Feuer ist, da ist auch kein Rauch, wie in einem großen Teiche'. (2) Nur Konkomitanz besitzend (*kēvalānvayin*) ist dasjenige (Merkmal), welches nur die Durchdringung durch Konkomitanz besitzt; z. B. 'Der Topf ist benennbar, da er erkennbar ist, wie ein Gewebe'. Hier gibt es für Erkennbarkeit und Benennbarkeit keine Durchdringung durch Ausschließung, da Alles erkennbar und benennbar ist. (3) Nur Ausschließung besitzend (*kēvalavyatirēkin*) ist dasjenige (Merkmal), welches nur die Durchdringung durch Ausschließung besitzt; z. B. 'Die Erde ist von den anderen (Dingen) verschieden, da sie Geruch besitzt. Was von den anderen (Dingen) nicht verschieden ist, das besitzt keinen Geruch, wie das Wasser. Und diese ist nicht so. Deshalb ist sie nicht so'. Hier gibt es kein Beispiel der Konkomitanz, nämlich: 'was Geruch hat, das ist von den anderen (Dingen) verschieden', da die ganze Erde der Ort ist.

(Mit den Worten) "das Merkmal" u. s. w. teilt er das Merkmal ein. (Mit den Worten) "Konkomitanz" u. s. w. definiert er das Konkomitanz und Ausschließung besitzende (Merkmal). Durchdringung durch Konkomitanz ist die Durchdringung des Grundes und der Folge. Durchdringung durch Ausschließung ist die Durchdringung ihrer Negationen.

(Mit den Worten) "nur Konkomitanz" u. s. w. liefert er die Definition des nur Konkomitanz besitzenden (Merkmals). 'Nur Konkomitanz besitzend' ist dasjenige (Merkmal), dessen Folge nur Konkomitanz besitzt. 'Nur Konkomitanz besitzen' (bedeutet) 'kein Gegenstück einer absoluten Negation sein'. (Hier) gibt es keine Ausschließung, da, was ein Objekt der Erkenntnis Gottes und mit dem Worte 'Alles' benennbar ist, sich überall befindet.

(Mit den Worten) "nur Ausschließung" u. s. w. liefert er die Definition des nur Ausschließung besitzenden (Merkmals). (Mit den Worten) "die Erde" u. s. w. gibt er ein Beispiel des nur Ausschließung besitzenden (Merkmals) ¹⁾.

Einwurf.

Ein Unterschied von den anderen (Dingen) ist entweder bekannt oder nicht. Im ersteren (Falle) besitzt der Grund Konkomitanz, wenn er dort ist, wo (der Unterschied von den anderen Dingen) bekannt ist; wenn er (dort) nicht ist, so ist er ein zu spezieller (Grund) ²⁾. Im zweiten (Falle) — wie kann, da die Folge nicht erkannt wird, ein hierdurch qualifiziertes Schließen (stattfinden)? Denn ohne Erkenntnis der Qualifikationen

1) Lies *kēvalavyatirēky-udāharati*.

2) D. i. der *asādhāraṇa* genannte *hētvābhāsa* liegt vor; s. § LIII.

ist eine qualifizierte Erkenntnis unmöglich. Da das Gegenstück (der Negation) nicht erkannt wird, kann auch die Durchdringung durch Ausschließung nicht erkannt werden.

Erwiderung.

Die Folge (in diesem Schluß) ist, daß die dreizehn gegenseitigen Negationen des Wassers u. s. w.¹⁾, welche in den dreizehn (von der Erde verschiedenen Dingen) einzeln bekannt sind, in der Erde zusammentreffen. Da hier die durch die Zahl 'dreizehn' abgeschnittene Folge nicht in *einem* Substrat existiert²⁾, so besitzt (der Grund) weder Konkomitanz, noch ist er ein zu spezieller. Da (die Folge) in jedem einzelnen Substrate bekannt ist, so (haben wir) ein durch die Folge qualifiziertes Schließen und die Darstellung der Durchdringung durch Ausschließung (in den Worten) 'was von den anderen' u. s. w.³⁾.

§ XLIX. Der Ort.

Ort (*paksha*) ist dasjenige, von dem es zweifelhaft ist, ob es die Folge besitzt; z. B. der Berg, wenn der Grund der Besitz von Rauch ist.

Im Obigen liefert er die Definition des Ortes.

Einwurf.

(Diese Definition) ist zu eng für den Fall, daß das Denken unmittelbar auf das Hören folgen soll⁴⁾; denn, da die Seele durch die Worte des Vêda (bereits) sicher bekannt ist, so gibt es hier keinen Zweifel. Ferner ist (die Definition) auch zu eng für (den Fall), daß man das Feuer zu erschließen wünscht, obwohl es (schon) wahrgenommen wird.

Erwiderung.

Die Definition des Ortes ist: 'Substrat des (oben) erwähnten Ortseins'⁵⁾.

§ L. Das ähnliche Beispiel.

Ähnliches Beispiel (*sapaksha*) ist dasjenige, von dem es feststeht, daß es die Folge besitzt; z. B. im selben (Falle) die Küche.

Im Obigen liefert er die Definition des ähnlichen Beispiels.

1) Nämlich die gegenseitigen Negationen der Erde einerseits und der folgenden dreizehn Dinge andererseits: der acht Substanzen mit Ausnahme der Erde, und der fünf Kategorien mit Ausnahme des *dravya* und *abhâva*; s. *Bhâskarôdaya*, p. 99. Athalye hat übersehen, daß der *abhâva* des *abhâva* auszuschließen ist (vgl. den drittletzten Satz des Kommentars zu § LXXX), und spricht daher auf p. 289 von den dreizehn gegenseitigen Negationen der vierzehn Dinge mit Ausnahme der Erde. Seine Konjektur *bhêda* für *sâdhya* (p. 41, Anm. 4) erscheint mir unnötig.

2) D. h., wie der *Bhâskarôdaya* auseinandersetzt, da man vor dem Schließen noch nicht weiß, ob die dreizehn gegenseitigen Negationen in der Erde zusammentreffen oder nicht.

3) Für *ch-êti* liest N. *cha yad-itar-êti*; lies *cha yad-itarêbhya iti*.

4) Wie Athalye, p. 294, bemerkt, bezieht sich dieser Einwurf auf eine (im Kommentar zu § LXXXI zitierte) Stelle der *Bṛihadâraṇyakôpanishad* (IV, 5, 6), welche besagt, daß die Seele (der Reihe nach) gesehen, gehört, gedacht und betrachtet werden muß.

5) S. S. 29, Anm. 2.

§ LI. Das Gegenbeispiel.

Gegenbeispiel (*vipakṣha*) ist dasjenige, von dem es feststeht, daß es die Negation der Folge besitzt; z. B. im selben (Fall) ein großer Teich.

Im Obigen liefert er die Definition des Gegenbeispiels.

§ LII. Die Scheingründe.

Die fünf Scheingründe (*hētvābhāsa*) sind: der fehlgehende, konträre, aufgewogene, unbewiesene und widersprochene.

Nachdem er so die richtigen Gründe betrachtet hat, teilt er im Obigen die falschen Gründe ein, um sie zu betrachten. 'Scheingrund' (bedeutet) 'Objekt einer richtigen Erkenntnis, welche das Schließen verhindert'.

§ LIII. Der fehlgehende Grund.

Der fehlgehende (*savyabhichāra*) ist ein unvollkommener (Grund). Er ist dreifach: zu allgemein, zu speziell und Nichts ausschließend. Hiervon ist der zu allgemeine (*sādhāraṇa*) unvollkommene (Grund) derjenige, welcher sich (auch) in dem findet, was die Negation der Folge besitzt. Z. B. 'Der Berg hat Feuer, da er erkennbar ist'. Die Erkennbarkeit findet sich nämlich (auch) in dem Teiche, der kein Feuer besitzt. Der zu spezielle (*asādhāraṇa*) (unvollkommene Grund) ist derjenige, welcher von allen ähnlichen Beispielen und Gegenbeispielen unterschieden ist. Z. B. 'Der Laut ist ewig, da er ein Laut ist'. Das Lautsein ist von allen ewigen und vergänglichen (Dingen) unterschieden (und) findet sich nur im Laute. Der Nichts ausschließende (*anupasaṃhārin*) (unvollkommene Grund) ist derjenige, welchem Beispiele der Konkomitanz und Ausschließung fehlen. Z. B. 'Alles ist vergänglich, da es erkennbar ist'. Hier gibt es kein Beispiel, da 'Alles' der Ort ist.

(Mit den Worten) "er ist dreifach" u. s. w. teilt er den fehlgehenden (Grund) ein. (Mit den Worten) "hiervon" u. s. w. definiert er den zu allgemeinen (Grund). (Mit den Worten) "z. B." u. s. w. gibt er ein Beispiel (desselben). (Mit den Worten) "welcher von allen" u. s. w. definiert er den zu speziellen (Grund). (Mit den Worten) "welchem Beispiele" u. s. w. liefert er die Definition des Nichts ausschließenden (Grundes).

§ LIV. Der konträre Grund.

Konträr (*viruddha*) ist derjenige Grund, welcher von der Negation der Folge durchdrungen ist. Z. B. 'Der Laut ist ewig, da er künstlich ist'. Die Künstlichkeit ist nämlich durchdrungen von der Vergänglichkeit, der Negation der Ewigkeit.

Im Obigen definiert er den konträren (Grund).

§ LV. Der aufgewogene Grund.

Aufgewogen (*satpratipaksha*) ist derjenige (Grund), bei welchem es einen anderen Grund gibt, der die Negation der Folge (des ersteren) beweist. Z. B. 'Der Laut ist ewig, da er hörbar ist, wie das Genus Laut', (und) 'der Laut ist vergänglich, da er ein Produkt ist, wie ein Topf'.

Im Obigen definiert er den aufgewogenen (Grund).

§ LVI. Der unbewiesene Grund.

Der unbewiesene (*asiddha*) (Grund) ist dreifach: unbewiesen hinsichtlich des Substrates, unbewiesen als solcher, und unbewiesen hinsichtlich des Durchdrungenseins. Ein hinsichtlich des Substrates unbewiesener (*āśrayāsiddha*) (Grund) ist z. B. 'Der Himmelslotus ist wohlriechend, da er ein Lotus ist, wie der im Teiche wachsende Lotus'. Hier ist das Substrat der Himmelslotus; derselbe existiert aber (in Wirklichkeit) überhaupt nicht. Ein 'als solcher' unbewiesener (*svarūpāsiddha*) (Grund) ist z. B. 'Der Laut ist eine Qualität, da er sichtbar ist'. Hier gibt es für den Laut keine Sichtbarkeit, da der Laut hörbar ist. Der hinsichtlich des Durchdrungenseins unbewiesene (*vyāpyatvasiddha*) ist (derjenige Grund), welcher eine (fehlende) Bedingung hat. (Fehlende) Bedingung (*upādhi*) ist das, was die Folge durchdringt, nicht aber das Beweismittel durchdringt. 'Die Folge durchdringen' (bedeutet) 'kein Gegenstück irgend einer absoluten Negation sein, die ein gemeinsames Substrat mit der Folge hat'. 'Das Beweismittel nicht durchdringen' (bedeutet) 'das Gegenstück einer absoluten Negation sein, die sich in dem das Beweismittel Besitzenden findet'. In (dem Schlusse): 'Der Berg hat Rauch, da er Feuer hat', ist die (fehlende) Bedingung die Verbindung mit feuchtem Holze. Denn das Durchdringen der Folge ist: 'Wo Rauch ist, da ist Verbindung mit feuchtem Holze'; (und) das Nicht-durchdringen des Beweismittels ist: 'Wo Feuer ist, da ist nicht (notwendig) Verbindung mit feuchtem Holze; denn bei einer (glühenden) Eisenkugel besteht keine Verbindung mit feuchtem Holze'. Somit ist die Verbindung mit feuchtem Holze die (fehlende) Bedingung, da sie die Folge, nicht aber das Beweismittel durchdringt, (und) der Besitz von Feuer ist unbewiesen hinsichtlich des Durchdrungenseins, da er eine (fehlende) Bedingung hat.

(Mit den Worten) "der unbewiesene" u. s. w. teilt er den unbewiesenen (Grund) ein. (Mit den Worten) "der Himmelslotus" u. s. w. gibt er ein Beispiel des hinsichtlich des Substrates unbewiesenen (Grundes). (Mit den Worten) "der Laut" u. s. w. gibt er ein Beispiel des 'als solchen' unbewiesenen (Grundes). (Mit den Worten) "welcher eine (fehlende) Bedingung hat" liefert er die Definition des hinsichtlich des Durchdrungenseins unbewiesenen (Grundes). (Mit den Worten) "was die Folge" u. s. w. liefert er die Definition der (fehlenden) Bedingung.

Die (fehlende) Bedingung ist vierfach: (1) die ganze Folge durchdringend, (2) die durch eine Eigenschaft des Ortes¹⁾ abgeschnittene Folge durchdringend, (3) die durch das

1) S. § XLIV.

Beweismittel abgeschnittene Folge durchdringend, und (4) die durch eine unabhängige Eigenschaft abgeschnittene Folge durchdringend. Die erste ist die Verbindung mit feuchtem Holze. Die zweite ist z. B. der Besitz entwickelter Farbe, welcher die durch das Genus 'äußere Substanz' abgeschnittene Wahrnehmbarkeit durchdringt, in (dem Schlusse): 'Die Luft ist wahrnehmbar, da sie das Substrat einer wahrnehmbaren Fühlbarkeit ist' ¹⁾. Die dritte ist z. B. das Positivsein ²⁾, welches die durch das Hervorgebrachtsein abgeschnittene Vergänglichkeit durchdringt, in (dem Schlusse): 'Die Vernichtung ist vergänglich, da sie hervorgebracht ist'. Die vierte ist z. B. das Positivsein, welches die durch das Hervorgebrachtsein abgeschnittene Vergänglichkeit durchdringt, in (dem Schlusse): 'Die vorhergehende Negation ist vergänglich, da sie erkennbar ist'.

§ LVII. Der widersprochene Grund.

Der widersprochene (*bādhita*) (Grund) hat eine Folge, deren Negation durch ein anderes Erkenntnismittel sicher erkannt wird. Z. B. 'Das Feuer ist nicht warm, da es eine Substanz ist'. Hier ist das Nichtwarmsein die Folge, (und) deren Negation, das Warmsein, wird durch das Gefühl wahrgenommen. Somit ist (der Grund) ein widersprochener.

Im Obigen liefert er die Definition des widersprochenen (Grundes). Unter diesen (Scheingründen) ³⁾ verhindern (zwei) das Schließen direkt: der Widerspruch, da er in der sicheren Wahrnehmung der Negation besteht, und der aufgewogene (Grund), da er in der Gesamtheit der Mittel der entgegengesetzten Erkenntnis besteht. Die übrigen aber verhindern die Betrachtung. Unter ihnen verhindern (mehrere) die Erkenntnis der Durchdringung: der zu allgemeine (Grund) als Negation des Nichtfehlgehens, der konträre als Negation des Besitzes eines gemeinsamen Substrates, der hinsichtlich des Durchdringenseins unbewiesene als Negation einer qualifizierten Durchdringung ⁴⁾, und der zu spezielle und der Nichts ausschließende, da sie die Durchdringung zweifelhaft machen. Der hinsichtlich des Substrates unbewiesene und der 'als solcher' unbewiesene (Grund) verhindern die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist. Die (fehlende) Bedingung dagegen verhindert die Erkenntnis der Durchdringung vermittelt der Erkenntnis des Fehlgehens. Das Beweisen des (schon) Bewiesenen (*siddhasādhana*) ⁵⁾ aber fällt nach der Ansicht der Älteren unter den hinsichtlich des Substrates unbewiesenen (Grund), da es das Ortsein ⁶⁾ verhindert; die Neueren halten es für einen besonderen schwachen Punkt ⁷⁾.

1) Vgl. S. 14 und Athalye, p. 116 f.

2) Positiv (*bhāva*) heißen die sechs ersten Kategorien im Gegensatz zur Negation (*abhāva*); s. *Siddhāntamukhāvāli* zur *Kārikāvāli*, Vers 2.

3) Dies bezieht sich auf § LIII—LVII.

4) Vgl. Athalye, p. 315, oben.

5) Vgl. Athalye, p. 310, oben.

6) S. den Kommentar zu § XLIV.

7) Vgl. den Kommentar zu § LXXXI.

§ LVIII. Die Vergleichung.

Vergleichung (*upamāna*) ist das Instrument des Vergleichens. Vergleichen (*upamiti*) ist die Erkenntnis der Beziehung zwischen einem Namen und dem, was er bezeichnet. Sein Instrument ist die Erkenntnis der Ähnlichkeit. Die zwischenliegende Operation ist die Erinnerung an den Gegenstand eines an etwas Bekanntes anknüpfenden Ausspruches. Z. B. Einer, der die Bedeutung des Wortes 'Gayāl' nicht kennt, hat von irgend einem Waldbewohner gehört, daß der Gayāl dem Rind ähnlich sei. In den Wald gelangt erblickt er, sich des Gegenstandes (dieses) Ausspruches erinnernd, einen dem Rind ähnlichen Körper. Unmittelbar hierauf entsteht das Vergleichen: 'Dieses (Tier) ist durch das Wort 'Gayāl' bezeichnet'.

Im Obigen definiert er die Vergleichung.

§ LIX. Die Sprache.

Sprache (*śabda*) ist der Ausspruch eines glaubwürdigen Mannes. Ein glaubwürdiger Mann (*āpta*) aber ist einer, der die Wahrheit spricht. Ausspruch (*vākya*) ist eine Menge von Worten; z. B. 'Bringe die Kuh!' Wort (*pada*) ist das, was eine Bedeutung hat. Bedeutung (*śakti*) ist die durch Gott (bewirkte) Übereinkunft, daß unter einem bestimmten Wort ein bestimmter Gegenstand (*artha*) zu verstehen ist.

(Mit den Worten) "der Ausspruch" u. s. w. definiert er die Sprache. (Mit den Worten) "was eine Bedeutung hat" liefert er die Definition des Wortes. Bedeutung ist diejenige Beziehung zwischen einem Wort und seinem Gegenstande, welche die Erinnerung an den Gegenstand (zu wecken) geeignet ist. Die *Mīmāṃsākās* (erklären) diese für eine besondere Kategorie. Um sie zu widerlegen, sagt er: "die durch Gott" u. s. w.; d. i., wie bei *Ḍittha* und anderen (Eigennamen), so ist auch bei dem Topf u. s. w. die Bedeutung nur eine Übereinkunft, nicht aber eine besondere Kategorie.

Einige (behaupten), die Bedeutung der Worte 'Kuh' u. s. w. (liege) nur im Genus, da das Genus, weil es die Qualifikation ist, zuerst verstanden werde, das Individuum aber werde durch unmittelbare Folgerung¹⁾ u. s. w. aufgefaßt.

Erwiderung.

Dies ist falsch. Denn wenn auf Grund der Rede eines alten Mannes, z. B. bei (den Worten) 'bringe die Kuh!', das Bringen u. s. w. (erfolgt), so betrifft dieses stets nur ein Individuum (nämlich eine einzelne Kuh). Daher ist die Bedeutung nur in dem durch das Genus qualifizierten Individuum anzunehmen. Und die Bedeutung wird aus der Rede des alten Mannes erfaßt. Ein lernbegieriger Knabe beobachtet das Handeln eines Mannes in mittlerem Alter unmittelbar nachdem (dieser) den Ausspruch eines Greises: 'bringe die Kuh!' gehört hat, bemerkt das Bringen der Kuh, und kommt durch Konkomitanz und

1) Nach N. ist *ākshēpa* = *arthāpatti*; vgl. den Kommentar zu § LXIII.

Ausschließung¹⁾ zu der Überzeugung, daß die das Handeln des Mannes mittleren Alters bewirkende Erkenntnis durch (jenen) Ausspruch bewirkt ist. Dann lernt er aus der Einfügung und Auslassung in anderen Aussprüchen, wie 'bringe das Pferd! (und) 'binde die Kuh an!', daß das Wort 'Kuh' ein durch das Genus 'Kuh' qualifiziertes und das Wort 'Pferd' ein durch das Genus 'Pferd' qualifiziertes (Tier) bedeutet.

Einwurf.

Da (in den obigen Beispielen) überall von etwas Vorzunehmendem die Rede ist, so ist das Lernen nur bei einem Ausspruche (möglich), der sich auf etwas Vorzunehmendes (bezieht), nicht aber bei einem, der sich auf Fertiges bezieht.

Erwiderung.

In (einem Satze) wie 'in Kāñchī (regiert) König Tribhuvanatilaka' ist die Rede von etwas bereits Fertigem, und wenn man z. B. (sagt): 'in dem aufgeblühten Lotus (sitzt) ein Honigbereiter', so erfolgt das Lernen des bereits fertigen Wortes 'Honigbereiter' (d. i. Biene) u. s. w. aus dem gleichzeitigen Gebrauche bekannter Wörter.

Auch die Übertragung (*lakṣhanā*) ist eine Funktion des Wortes. Übertragung ist eine Beziehung zur Wortbedeutung. In (dem Satz) 'auf der Gaṅgā ist ein Dorf'²⁾ kann man nicht (für das Wort 'Gaṅgā') auch die Bedeutung 'Ufer' annehmen, sondern 'das Ufer' wird nur verstanden durch die Beziehung zum 'Strom', der Bedeutung des Wortes 'Gaṅgā'. In (einem Worte) wie *saindhava* muß man verschiedene Bedeutungen annehmen, da die beiden (Bedeutungen) 'Salz' und 'Pferd' in keiner gegenseitigen Beziehung stehen.

Die Übertragung ist dreifach: aufgebende Übertragung, nicht aufgebende Übertragung, und aufgebende und nichtaufgebende Übertragung. Die aufgebende (liegt vor), wo die eigentliche Bedeutung des Wortes sich nicht konstruieren läßt; z. B. 'Die Betten schreien'³⁾. Die nicht aufgebende (Übertragung liegt vor), wo auch die eigentliche Bedeutung des Wortes sich konstruieren läßt; z. B. '(Dort) gehen Leute mit Schirmen'⁴⁾. Die aufgebende und nicht aufgebende (Übertragung liegt vor), wo nach Aufgabe eines Teiles der Bedeutung der andere Teil sich konstruieren läßt; z. B. 'Das bist du'⁵⁾.

Auch die qualitative (*gaunī*) ist nur eine Übertragung, die in der Beziehung zu den übertragenen Eigenschaften besteht; z. B. 'Der Junge (ist rein wie) Feuer'. Auch die Andeutung (*vyāñjanā*)⁶⁾ fällt unter die Übertragung der Bedeutung; und wenn sie nicht aus der Bedeutung hervorgeht, so ist sie nebensächlich⁷⁾, da sie auf einem Schluß u. s. w. (beruht)⁸⁾.

1) S. § XLVIII.

2) Es ist unmöglich, dieses Beispiel im Deutschen wiederzugeben. Nach der hier vertretenen Ansicht bedeutet der Lokativ *Gaṅgāyām* zunächst 'auf der Gaṅgā', und dann durch Übertragung 'auf dem Ufer der Gaṅgā' oder, wie wir sagen würden, 'an der Gaṅgā'.

3) Unter den 'Betten' sind die auf den Betten liegenden Männer oder Kinder zu verstehen.

4) Auch diejenigen, welche keine Schirme tragen, sind einbegriffen.

5) In diesem berühmten Glaubensartikel der Védāntins bedeutet 'das' die höchste Seele und 'du' die Einzelseele.

6) Die *Ālaṅkārikas* betrachten die *vyāñjanā* als eine dritte Funktion des Wortes.

7) S. den Kommentar zu § XXXVIII.

8) Vgl. das bei Athalye, p. 346, aus N. zitierte Beispiel.

Die Quelle der Übertragung ist die Unverständlichkeit der Intention. Intention (*tātparyā*) ist das Ausgesprochenwerden mit dem Wunsche, daß etwas Bestimmtes darunter verstanden wird; und die Erkenntnis der Intention ist der Grund der Erkenntnis des Gegenstandes eines Ausspruchs. Wenn aber verschiedene Gegenstände in Frage kommen, so bewirkt die Gelegenheit u. s. w. das Erfassen der Intention. Wenn man z. B. (das Wort) 'Tür!' (hört), so ergänzt man das Wort 'zu!'

Einwurf.

Da das Wort die Erkenntnis des Gegenstandes zum Zwecke hat, so kann man kein Wort ergänzen, ohne den Gegenstand zu erkennen. Daher kann nur von einer Ergänzung des Gegenstandes die Rede sein.

Erwiderung.

Der Grund der sprachlichen Erkenntnis ist das Verstandenwerden eines Gegenstandes, welches durch ein *bestimmtes* Wort bewirkt wird. Sonst würde eine sprachliche Erkenntnis auch bei (einem Satze) wie 'der Topf das Objektsein, das Bringen die Handlung' stattfinden.

Wörter wie *pañkaja* ('im Schlamme wachsend' und daher 'Lotus') haben eine aus (ihrer) etymologischen Bedeutung (abgeleitete) konventionelle Bedeutung (*yōgarūḍhi*). Etymologische Bedeutung (*yōga*) ist die Bedeutung der (einzelnen) Teile. Konventionelle Bedeutung (*rūḍhi*) ist die Bedeutung des Ganzen. Die Bedeutung des Ganzen (ist notwendig) für die ausschließliche Erkenntnis des Genus 'Taglotus'; sonst würde (das Wort *pañkaja*) auch in (dem Sinne) 'Nachtlotus' (*kumuda*) gebraucht werden können.

Die Anhänger des Prabhākara (behaupten), daß die Bedeutung (eines Satzes) in etwas mit einem Anderen ¹⁾ Konstruiertem (liege). Die Anhänger des Gautama (sind der Ansicht), daß die Bedeutung nicht auch in einem Teile der Konstruktion (*anvaya*) anzunehmen ist, da die Konstruktion (nur) deshalb verstanden werden kann, weil sie der Gegenstand des (ganzen) Ausspruchs ist.

§ LX. Abhängigkeit u. s. w.

Die Gründe der Erkenntnis des Gegenstandes eines Ausspruchs sind: Abhängigkeit, Vereinbarkeit und Nachbarschaft. Abhängigkeit (*ālāṅkshā*) ist die durch die Abwesenheit eines anderen Wortes bewirkte Unfähigkeit eines Wortes, die Konstruktion auszudrücken. Vereinbarkeit (*yōgyatā*) ist der Nichtwiderspruch des Gegenstandes. Nachbarschaft (*sāmnidhi*) ist das Aussprechen der Worte ohne einen langen Zwischenraum.

"Abhängigkeit" u. s. w. bedeuten die *Erkenntnis* der Abhängigkeit u. s. w.; sonst würde aus einem Irrtum hinsichtlich der Abhängigkeit u. s. w. kein sprachlicher Irrtum entstehen.

(Mit den Worten) "die durch" u. s. w. definiert er die Abhängigkeit. (Mit den Worten) "der Nichtwiderspruch" u. s. w. liefert er die Definition der Vereinbarkeit. (Mit den Worten) "das Aussprechen" u. s. w. liefert er die Definition der Nachbarschaft. 'Nachbarschaft' ist

1) Nämlich mit einer Tätigkeit; vgl. Athalye, p. 335 f.

das Verstandenwerden des Gegenstandes der Worte ohne einen langen Zwischenraum. (Im Text ist das Wort 'Aussprechen' gebraucht¹⁾, da (dieses) jenes (nämlich das Verstandenwerden) befördert.

§ LXI. Fortsetzung.

Ein Ausspruch, dem Abhängigkeit u. s. w. fehlen, ist kein Erkenntnismittel. Z. B. sind die Worte 'die Kuh, das Pferd, der Mann, der Elephant' kein Erkenntnismittel, da ihnen die Abhängigkeit fehlt. (Der Satz): 'er sprengt mit Feuer' ist kein Erkenntnismittel, da ihm die Vereinbarkeit fehlt. Wenn Worte wie 'bringe' (und) 'die Kuh' nicht nach einander, (sondern) mit einem Zwischenraume von drei Stunden ausgesprochen werden, so sind sie kein Erkenntnismittel, da ihnen die Nachbarschaft abgeht.

"Die Kuh, das Pferd" u. s. w. — Siehe (auf S. 40) ein (anderes) Beispiel der fehlenden Abhängigkeit, (nämlich) 'der Topf das Objektsein' u. s. w.

§ LXII. Der Ausspruch.

Der Ausspruch ist zweifach: vċdisch und weltlich. Die vċdischen sind sämmtlich Erkenntnismittel, da sie von Gott gesprochen sind. Unter den weltlichen aber sind (nur) diejenigen Erkenntnismittel, welche von glaubwürdigen Männern gesprochen sind; (alle) anderen sind keine Erkenntnismittel.

(Mit den Worten) "der Ausspruch" u. s. w. teilt er den Ausspruch ein. (Mit den Worten) "die vċdischen sind sämmtlich" u. s. w. gibt er die Besonderheit der vċdischen (Aussprüche) an.

Einwurf.

Wie kann der Vċda von Gott gesprochen sein, da er anfangslos ist? ²⁾

Erwiderung.

Der Vċda muċ von einer Person herrühren, da er eine Menge von Aussprüchen ist, wie das *Bhārata* u. s. w. Und es ist nicht etwa die (fehlende) Bedingung der Besitz eines Verfassers, dessen man sich erinnert. Denn (dieser) durchdringt das Beweismittel ³⁾, da auch beim Vċda Gautama u. s. w. vermittelt der ununterbrochenen Reihe von Schülern sich des Verfassers erinnern, und da ein heiliger Text (erklärt): 'Aus diesem sich kasteienden (Prajāpati) entstanden die drei Vċdas.' ⁴⁾

Einwurf.

Die Buchstaben (*varṇa*) sind ewig auf Grund der Wiedererkennung: 'Dies ist derselbe G-Laut, (den ich früher gehört habe)'. Wie kann somit der Vċda vergänglich sein?

1) N. liest *uktam* statt *yuktam*.

2) Der Opponent ist ein Mīmāṃsaka. — N.

3) Während eine (fehlende) Bedingung das Beweismittel nicht durchdringt; s. § LVI.

4) Dies ist ein gekürztes Zitat aus *Satapathabrāhmaṇa*, XI, 5, 8; vgl. Muirs *Original Sanskrit Texts*, Vol. III, p. 4 f.

Erwiderung.

Aus der Wahrnehmung: 'ein G-Laut ist entstanden' (und) 'ein G-Laut ist vergangen' (folgt) die Vergänglichkeit der Buchstaben. Die Wiedererkennung: 'dies ist derselbe G-Laut' beruht, wie (die Wiedererkennung): 'dies ist dieselbe Flamme der Lampe', (nur) auf dem Besitze desselben Genus. Und selbst wenn die Buchstaben ewig sind, so ist (jeder) durch eine (bestimmte) Reihenfolge (der Buchstaben) qualifizierte Ausspruch vergänglich. Deshalb ist der Vêda von Gott gesprochen.

Die Gesetzbücher des Manu u. s. w. und die Gewohnheiten (der Frommen)¹⁾ sind (ebenfalls) Erkenntnismittel, da sie im Vêda wurzeln. Da diejenigen Aussprüche, in welchen die Gesetzbücher wurzeln, jetzt nicht (mehr) gelesen werden, so nimmt man an, daß irgend eine Rezension, die ihre Wurzel ist, verloren gegangen sei.

Einwurf.

Da es unmöglich ist, anzunehmen, daß Aussprüche des gegenwärtig rezitierten Vêda verloren gegangen seien, (und) da es ungereimt ist, zerstreute (Worte aus der erhaltenen Rezension als Quelle der Gesetzbücher) anzusehen, so ist der ewige, erschließbare Vêda die Wurzel (der Gesetzbücher).

Erwiderung.

Da auch in diesem Fall eine Erkenntnis der Reihenfolge der Buchstaben unmöglich wäre²⁾, so würde er unverständlich bleiben.

§ LXIII. Die sprachliche Erkenntnis.

Sprachliche Erkenntnis (*śabdajñāna*) ist die Erkenntnis des Gegenstandes eines Ausspruches. Ihr Instrument ist die Sprache.

Einwurf.

Die Erkenntnis des Zusammenhangs ist nur möglich durch den Schluß: 'Diese Worte besitzen Zusammenhang mit den Gegenständen, die sie ins Gedächtnis rufen, da sie eine Gruppe von Abhängigkeit u. s. w.³⁾ besitzenden Worten sind, wie mein! (eigener) Ausspruch'⁴⁾. Daher ist die Sprache kein besonderes Erkenntnismittel⁵⁾.

Erwiderung.

Es wird von Allen zugegeben, daß die sprachliche Erkenntnis vom Schließen verschieden ist, wie das Bewußtsein: 'ich nehme aus der Sprache wahr' bezeugt.

1) Vgl. den Kommentar zu § 1.

2) Wenn die Buchstaben ewig wären, so würden Wörter wie *nadī* und *dīna*, *saraḥ* und *rasaḥ*, *rājā* und *jārā*, *ramā* und *māra* dasselbe bedeuten. — N. und *Bhāskarōdaya*.

3) S. § LX und LXI.

4) Statt *sadvākyavat* liest die Bombayer Ausgabe von 1876 *madvākyavat*, wovor N. und Mehendale *gām-ānaya danḍm-ēti* einfügen.

5) Dies ist die Ansicht der Vaiśēshikas. — N.

Einwurf.

Auch die unmittelbare Folgerung (*arthâpatti*) ist ein besonderes Erkenntnismittel¹⁾. Nachdem man gesehen oder gehört hat, daß der beleibte N. N. bei Tage nicht ißt, so wird, da die Beleibtheit sich nicht anders erklären läßt, durch unmittelbare Folgerung das Essen bei Nacht angenommen.

Erwiderung.

Das Essen bei Nacht folgt nur aus dem Schlusse: 'N. N. ißt bei Nacht, da er beleibt ist und dabei nicht bei Tage ißt'.

Auch die Wahrscheinlichkeit²⁾: 'im Hundert sind fünfzig' ist nur ein Schluß³⁾. Die Tradition: 'in diesem Feigenbaume wohnt ein Yaksha' ist nur ein Ausspruch, dessen ursprünglicher Urheber unbekannt ist. Auch die Gebärde (*chêstâ*) ist kein besonderes Erkenntnismittel, da sie nur vermittelt der Sprache oder eines Schlusses der Grund eines Ausdrucks ist. Somit gibt es nur vier Erkenntnismittel: Wahrnehmung, Schluß, Vergleichung und Sprache.

Es wird (nun) erwogen, ob bei jeder Erkenntnis (der Umstand), daß sie dasselbe zur Bestimmung hat, was (ihr Gegenstand) besitzt⁴⁾, von selbst oder anderswoher erfaßbar ist. Hierbei wird gestritten, ob die Richtigkeit (*prâmânya*) der Erkenntnis erfaßbar ist durch alle Mittel, welche die Erkenntnis erfassen, aber ebenda die Falschheit (*apramânya*) nicht erfassen, oder nicht. Hiervon ist die bejahende Alternative das Vonselbstsein (*svatastva*), die verneinende Alternative das Anderswohersein (*paratastva*). (Das Wort) 'alle' (ist gebraucht), um zu vermeiden, daß ein 'Beweisen des (schon) Bewiesenen'⁵⁾ vorliegt, wenn (die Richtigkeit auch) durch einen Schluß erfaßbar ist. (Die Worte) 'die Falschheit nicht erfassend' (sind gebraucht), um zu vermeiden, daß ein Widerspruch (entsteht), wenn infolge der Erkenntnis: 'diese Erkenntnis ist falsch' die Richtigkeit nicht erfaßt wird⁶⁾. (Das Wort) 'ebenda' ist gebraucht, da (sonst bei der Erkenntnis): 'diese Erkenntnis ist falsch' kein Vonselbstsein stattfinden könnte; denn (hier) ist das, was die im *Bewußtsein* liegende Richtigkeit erfaßt, nicht etwas, das die Falschheit nicht erfaßt. (Die Worte 'ebenda die Falschheit nicht erfassend') bedeuten (somit): 'in ebendenselben, (nämlich) im Substrate der Richtigkeit, die Falschheit nicht erfassend'. Im (obigen) Beispiele⁷⁾ würde sich das Vonselbstsein (der Erkenntnis) daraus ergeben, daß das, was in der ursprünglichen Wahrnehmung⁸⁾ die Falschheit erfaßt, doch (nur) im *Bewußtsein* etwas ist, das sie nicht erfaßt.

1) Der Opponent ist ein Mīmāṃsaka. — N.

2) Die Paurāṇikas halten Wahrscheinlichkeit (*sambhava*) und Tradition (*aitihya*) für besondere Erkenntnismittel. — N.

3) Dagegen ist die Wahrscheinlichkeit kein Erkenntnismittel, wenn sie in einer bloßen Voraussetzung besteht; z. B. 'bei Brāhmanas ist die Kenntnis der vierzehn Disziplinen wahrscheinlich'. S. *Nyāyakôśa*, p. 844.

4) S. § XXXV.

5) Vgl. den Kommentar zu § LVII.

6) N. und Mehendale lesen *prâmâny-âgrahâd*.

7) Nämlich: 'diese Erkenntnis ist falsch'. — N.

8) Über die ursprüngliche Wahrnehmung (*vyavasâya*) und das Bewußtsein (*anuvyavasâya*) s. Athalye, p. 174.

Einwurf.

Die Richtigkeit wird nur von selbst erfaßt¹⁾. Denn die in der ursprünglichen Wahrnehmung bestehende unmittelbare Wahrnehmung²⁾ gleicht dem Bewußtsein: 'ich erkenne den Topf', da sie nicht nur den Topf und das Genus 'Topf', sondern auch ihre Beziehung zum Objekt macht, (und) der Gegenstand des Wortes 'Richtigkeit' ist nur die Beziehung der Bestimmung zum vorliegenden (Dinge).

Erwiderung.

Wenn die Richtigkeit von selbst erfaßt würde, so gäbe es, wenn man sich noch nicht genähert hat, keinen Zweifel hinsichtlich der Richtigkeit, ob nämlich die Vorstellung des Wassers richtig ist oder nicht, da die Richtigkeit³⁾ durch das Bewußtsein festgestellt wäre. Deshalb ist sie nicht von selbst erfaßbar, sondern anderswoher erfaßbar. Wenn nämlich das Wasser zum ersten Male vorgestellt wird, so geht man sofort (zum Wasser) hin; wenn dabei das Wasser (wirklich) gefunden wird, so wird die Richtigkeit auf folgende Art durch ein Ausschließung besitzendes (Merkmal)⁴⁾ festgestellt: 'Die vorher entstandene Vorstellung des Wassers ist richtig, da sie ein erfolgreiches Hingehen bewirkt hat. Was nicht so ist, das ist nicht so, wie die falsche Vorstellung'. Bei der zweiten Erkenntnis und den folgenden wird (die Richtigkeit) auch erfaßt durch das Merkmal, daß sie von gleicher Art mit der (vorhergehenden Erkenntnis) ist, welches die vorhergehende Erkenntnis zum Beispiel hat (und daher) Konkomitanz und Ausschließung besitzt.

Anderswohersein beim Entstehen ist das Hervorgebrachtwerden der richtigen Erkenntnis durch einen Vorzug. Ein Vorzug (*guna*) ist die spezielle Ursache der richtigen Erkenntnis, ein Fehler (*dōṣha*) diejenige der falschen Erkenntnis. Hierbei ist der Vorzug bei der Wahrnehmung der Kontakt (des Sinnesorganes) mit dem die Qualifikation besitzenden Gegenstände⁵⁾, beim Schließen die Erkenntnis des Durchdrungenen an dem das Durchdringende besitzenden (Orte), beim Vergleichen die Erkenntnis der tatsächlichen Ähnlichkeit, (und) bei der sprachlichen Erkenntnis die Erkenntnis der tatsächlichen Vereinbarkeit⁶⁾; dies und Anderes kann man (selbst) folgern.

Die Falschheit der Erkenntnis wird nur anderswoher erfaßt, da die Abwesenheit der Bestimmung im vorliegenden (Dinge) durch die ursprüngliche Wahrnehmung nicht verstanden wird. Das Anderswohersein beim Entstehen (ergibt sich) daraus, daß (die falsche Vorstellung) durch einen Fehler, wie Galle⁷⁾, hervorgebracht wird.

Einwurf.

Da jede Erkenntnis richtig ist, gibt es gar keine falsche Erkenntnis. Und man darf nicht sagen, daß eine falsche Vorstellung sich daraus ergebe, daß bei einer Perlmuschel

1) Der Opponent ist ein *Mīmāṃsaka*. — N.

2) S. S. 31, Anm. 2.

3) Bei Athalye ist *prāmāṇasya* ein Druckfehler für *prāmāṇyasya*.

4) S. § XLVIII.

5) Vgl. S. 23, Anm. 5.

6) S. § LX und LXI.

7) Durch die eine (weiße) Muschel gelb erscheint. — N.

infolge der Vorstellung, daß sie Silber sei¹⁾, ein Hingehen stattfindet. Denn das Hingehen ist nur möglich infolge der Erinnerung an das Silber und der Erkenntnis des vorliegenden (Dinges). Da überall nur das Nichterfassen des Unterschiedes zwischen dem Wahrgenommenen und dem Gewünschten das Hingehen bewirkt, so würde (eine Wahrnehmung) wie 'dies ist kein Silber' nicht mit einbegriffen sein.

Erwiderung.

Da es einfacher ist, (anzunehmen), daß im Falle, daß wirklich Silber da ist, die das vorliegende (Ding) zum Gegenstand habende und durch das Genus 'Silber' bestimmte Erkenntnis²⁾ das Hingehen bewirkt, so nehme ich auch bei der Muschel nur die qualifizierte Erkenntnis an, da sie das Hingehen der nach Silber begehrenden (Person) bewirkt.

§ LXIV. Die falsche Vorstellung.

Die falsche Vorstellung ist dreifach: Zweifel, Irrtum und Reductio ad absurdum. Zweifel (*saṁśaya*) ist die Erkenntnis, daß ein und dasselbe Objekt durch mehrere konträre Merkmale qualifiziert ist; z. B. '(dies ist) entweder ein Pfeiler oder ein Mensch'³⁾. Irrtum (*viparyaya*) ist falsche Erkenntnis; z. B. 'dies ist Silber', wenn eine Perlmuschel (vorliegt). Reductio ad absurdum (*tarka*) ist die Annahme des Durchdringenden vermittelt der Annahme des Durchdrungenen; z. B. 'wenn kein Feuer wäre, so wäre auch kein Rauch'.

(Mit den Worten) "die falsche" u. s. w. teilt er die falsche Vorstellung ein. Da der Traum (*svapna*) in einem Irrtum des *manas*⁴⁾ besteht, so gibt es nicht mehr als drei Arten (derselben).

(Mit den Worten) "die Erkenntnis" u. s. w. liefert er die Definition des Zweifels. (Er sagt) "ein und dasselbe", um zu vermeiden, daß (die Definition) zu weit ist in Bezug auf das Haften (der Merkmale) an einer Mehrzahl, wie 'der Topf und das Gewebe'. (Er sagt) "konträr", um zu vermeiden, daß sie zu weit ist in Bezug auf (Sätze) wie 'der Topf ist eine Substanz'. Er sagt "mehrere", um zu vermeiden, daß sie zu weit ist in Bezug auf (Aussprüche) wie 'versehen mit dem Genus "Topf", welches dem Genus 'Gewebe' konträr ist'.

(Mit den Worten) "falsche Erkenntnis" liefert er die Definition des Irrtums; d. i. eine Überzeugung, welche dasjenige zur Bestimmung hat, dessen Negation (ihr Gegenstand) besitzt⁵⁾.

(Mit den Worten) "die Annahme" u. s. w. definiert er die Reductio ad absurdum. Obwohl diese unter den Irrtum fällt, so wird sie doch als besondere Art aufgeführt, da sie zum Schlusse beiträgt⁶⁾.

1) Vgl. § XXXV.

2) S. S. 23, Anm. 5.

3) Vgl. S. 29.

4) S. § XVIII.

5) Vgl. § XXXV.

6) Vgl. den Kommentar zu § XLV und XLIII.

§ LXV. Die Erinnerung.

Auch die Erinnerung¹⁾ (*smṛiti*) ist zweifach: richtig und falsch. Richtig ist die aus einer richtigen, falsch die aus einer falschen Erkenntnis hervorgehende.

Im Obigen teilt er die Erinnerung ein.

§ LXVI. Die Lust.

Lust (*sukha*) ist das, was von Allen als angenehm empfunden wird.

Im Obigen definiert er die Lust. Die wahre Definition (der Lust u. s. w.) ist 'das Genus 'Lust' u. s. w., welches den Inhalt des Bewußtseins 'ich empfinde Lust' u. s. w. bildet' 2). Das aber, was man (im Texte) liest, ist (nur) als eine Beschreibung anzusehen.

§ LXVII.

Schmerz (*duḥkha*) ist das, was von Allen als unangenehm empfunden wird.

§ LXVIII.

Wunsch (*ichchhā*) ist Begierde.

§ LXIX.

Haß (*dvēsha*) ist Zorn.

§ LXX.

Anstrengung (*prayatna*) ist Tätigkeit.

§ LXXI.

Verdienst (*dharma*) ist das, was durch gebotene Handlungen hervorgebracht wird.

§ LXXII.

Sünde (*adharma*) aber ist das, was durch verbotene Handlungen hervorgebracht wird.

§ LXXIII.

Die acht mit 'Verstand' beginnenden³⁾ sind besondere Qualitäten der Seele allein.

1) S. § XXXIV.

2) Vgl. die analoge Definition von *buddhi* im Kommentar zu § XXXIV.

3) S. § IV.

§ LXXIV.

Verstand, Wunsch und Anstrengung sind zweifach: ewig und vergänglich. Ewig sind die Gottes, vergänglich die der menschlichen Seele.

§ LXXV. Die Kräfte.

Die Kraft (*samskāra*) ist dreifach: Geschwindigkeit, bleibender Eindruck und Elastizität. Die Geschwindigkeit (*vēga*) sitzt in den vier mit 'Erde' beginnenden (Substanzen)¹⁾ und dem *manas*. Der bleibende Eindruck (*bhāvanā*) wird durch die Vorstellung hervorgebracht²⁾, ist der Grund der Erinnerung (und) sitzt in der Seele allein. Elastizität (*sthitisthāpaka*) ist das, was etwas Verändertes in die ursprüngliche Lage zurückkehren macht, (und) sitzt in der Erde, z. B. in einer Matte.

(Mit den Worten) "die Kraft" u. s. w. teilt er die Kraft ein. 'Kraft' (bedeutet) mit dem Genus 'Kraft' versehen. (Mit den Worten) "die Geschwindigkeit" u. s. w. gibt er den Sitz der Geschwindigkeit an. 'Geschwindigkeit' (bedeutet) mit dem Genus 'Geschwindigkeit' versehen.

(Mit den Worten) "durch die Vorstellung" u. s. w. definiert er den bleibenden Eindruck. (Er sagt) "durch die Vorstellung hervorgebracht", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Seele u. s. w. zu vermeiden, (und) "der Grund der Erinnerung", um eine solche in Bezug auf die Vernichtung der Vorstellung zu vermeiden. Die Neueren behaupten, daß auch die Erinnerung die Kraft hervorbringe.

(Mit den Worten) "was etwas Verändertes" u. s. w. definiert er die Elastizität.

Die acht mit 'Zahl' beginnenden (Qualitäten)³⁾, künstliche Flüssigkeit⁴⁾, Geschwindigkeit und Elastizität sind gemeinsame Qualitäten (*sāmānyaguna*). Die übrigen, mit 'Farbe' beginnenden sind besondere Qualitäten. Besondere Qualität (*viśēshaguna*) (bedeutet) 'versehen mit einem Genus, welches nicht in einer Substanz oder Bewegung sitzt und nicht in dem gemeinsamen Substrate zweier, Substanzen trennender Bedingungen sitzt⁵⁾.

§ LXXVI. Die Bewegungen.

Bewegung besteht in dem Sichbewegen. Emporwerfen (*utkshēpana*) ist der Grund der Verbindung mit einem höheren Orte, Hinabwerfen (*avakshēpana*) der Grund der Verbindung mit einem niederen Orte, Krümmen (*ākuñchana*) der Grund der Verbindung des Körpers mit einem näheren (Orte), (und) Ausstrecken (*prasāraṇa*) der Grund der Verbindung (des Körpers) mit einem ferneren (Orte). Alles Andere ist Gehen (*gamana*)⁶⁾. (Die Bewegung) sitzt nur in den vier mit 'Erde' beginnenden (Substanzen) und dem *manas*.

1) Vgl. den Kommentar zu § XXX.

2) Vgl. § XXXIV.

4) S. § XXXI.

6) Vgl. den Kommentar zu § V.

3) S. § IV.

5) Vgl. Athalye, p. 86 f.

(Mit dem Worte) "Sichbewegen" liefert er die Definition der Bewegung. (Mit den Worten) "der Grund" u. s. w. gibt er den Unterschied der Wirkungen des Emporwerfens u. s. w. an. Krümmen ist das, was Krümmsein bewirkt, (und) Ausstrecken das, was Gerade sein bewirkt.

§ LXXVII. Das Genus.

Das Genus ist ewig (und) nur eines, begleitet Mehreres (und) sitzt in Substanzen, Qualitäten und Bewegungen. Es ist zweifach: höheres und niederes¹⁾. Das höhere ist das Sein, das niedere das Genus 'Substanz' u. s. w.

(Mit den Worten) "ewig" u. s. w. definiert er das Genus. (Er sagt) "ewig", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Verbindung²⁾ u. s. w. zu vermeiden, (und) "begleitet Mehreres", um eine solche in Bezug auf die Dimension der Atome u. s. w. zu vermeiden. "Begleiten" (bedeutet) 'Inhären'; durch dieses (Wort) vermeidet er eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Negation u. s. w.³⁾

§ LXXVIII. Die Besonderheiten.

Die Besonderheiten sitzen in den ewigen Substanzen⁴⁾ (und sind) das (sie) Unterscheidende.

Im Obigen definiert er die Besonderheit.

§ LXXIX. Die Inhärenz.

Inhärenz ist eine ewige Beziehung (und) sitzt in getrennt undenkbar (Dingen). Getrennt undenkbar (*ayutasiddha*) sind zwei (Dinge), von denen das eine, so lange es nicht zu Grunde geht, stets in dem anderen befindlich bleibt. Dies sind Teil und Ganzes, Qualität und Träger derselben, Bewegung und Besitzer derselben, Genus und Individuum, Besonderheit und ewige Substanz.

(Mit den Worten) "ewige Beziehung" definiert er die Inhärenz. (Er sagt) "ewig", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Verbindung⁵⁾ zu vermeiden, (und) "Beziehung", um eine solche in Bezug auf den Äther u. s. w. zu vermeiden.

(Mit den Worten) "zwei (Dinge)" u. s. w. liefert er die Definition von 'getrennt undenkbar'. Die Inhärenz ergibt sich (aus folgendem Schlusse): Die qualifizierte Wahrnehmung: 'der schwarze Topf' hat zum Objekt die Beziehung des Gegenstandes und der Qualifikation, da sie eine qualifizierte Wahrnehmung ist, wie die Wahrnehmung: 'der Stockträger'⁶⁾.

Teil (*avayava*) ist die inhärente Ursache der Substanz. Ganzes (*avayavin*) ist die dadurch hervorgebrachte Substanz.

1) Vgl. § VI.

3) Vgl. Athalye, p. 90.

5) S. Anm. 2.

2) S. § XXVII.

4) Vgl. § VII.

6) Vgl. den Kommentar zu § XLII.

§ LXXX. Die Negationen.

Die vorhergehende Negation¹⁾ (*prāgabhāva*) hat keinen Anfang, (aber) ein Ende, (und ist die) eines Produktes vor (seiner) Entstehung. Die Vernichtung (*pradhvaṁsa*) hat einen Anfang, (aber) kein Ende, (und ist die) eines Produktes nach (seiner) Entstehung. Die absolute Negation (*atyantābhāva*) ist in (allen) drei Zeiten²⁾ und hat ein Gegenstück³⁾, dessen Genus von einem Zusammenhang abgeschnitten wird; z. B. 'Auf dem Erdboden ist kein Topf'. Die gegenseitige Negation (*anyōnyābhāva*) hat ein Gegenstück, dessen Genus von der Beziehung der Identität abgeschnitten wird; z. B. 'Der Topf ist kein Gewebe'.

(Mit den Worten) "hat keinen Anfang" u. s. w. definiert er die vorhergehende Negation. Er sagt "ein Ende", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf den Äther u. s. w. zu vermeiden, (und) "keinen Anfang", um eine solche in Bezug auf einen Topf u. s. w. zu vermeiden. Die vorhergehende Negation sitzt in der inhärenten Ursache (ihres) Gegenstücks, bringt das Gegenstück hervor (und) ist der Grund des Ausdrucks 'es wird sein'.

(Mit den Worten) "hat einen Anfang" u. s. w. definiert er die Vernichtung. Er sagt "kein Ende", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf einen Topf u. s. w. zu vermeiden, (und) "einen Anfang", um eine solche in Bezug auf den Äther u. s. w. zu vermeiden. Die Vernichtung wird durch (ihr) Gegenstück hervorgebracht, sitzt in der inhärenten Ursache des Gegenstücks (und) ist der Grund des Ausdrucks 'vernichtet'.

(Mit den Worten) "ist in (allen) drei Zeiten" u. s. w. definiert er die absolute Negation. Er sagt "von einem Zusammenhang abgeschnitten", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die gegenseitige Negation zu vermeiden, (und) "in (allen) drei Zeiten", um eine solche in Bezug auf die Vernichtung und die vorhergehende Negation zu vermeiden.

(Mit den Worten) "Identität" u. s. w. definiert er die gegenseitige Negation. Infolge der Verschiedenheit der das Genus des Gegenstücks abschneidenden Merkmale und Zusammenhänge gibt es auch eine Vielheit von absoluten und gegenseitigen Negationen, welche dasselbe Gegenstück haben⁴⁾. (Beispiele solcher absoluter Negationen sind): die einfache Negation des N. N.; die qualifizierte Negation, (die sich ergibt) aus der Wahrnehmung der Abwesenheit des stocktragenden (N. N.)⁵⁾; die von der Zweizahl abgeschnittene Negation, (die sich ergibt) aus der Wahrnehmung, daß sich zwei (Dinge) in demselben Dinge nicht befinden; die Negation des Topfes durch die Beziehung der Inhärenz in einem (Dinge), das durch die Beziehung der Verbindung mit einem Topfe versehen ist⁶⁾; und von der Negation dieses und jenes Topfes verschieden ist die Negation des Genus, deren Gegenstück von dem Genus Topf abgeschnitten ist. Ebenso verhält es sich mit der gegenseitigen Negation.

Es kann nicht zugegeben werden, daß diejenige Negation, deren Gegenstück ein Genus hat, welches von einem ein verschiedenes Substrat habenden Merkmal abgeschnitten wird,

1) S. § IX.

2) Nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

3) S. S. 7, Anm. 1.

4) S. Athalye, p. 371.

5) Vgl. S. 27, Anm. 2.

6) Vgl. Athalye, p. 370.

wie: 'Das Gewebe ist nicht von dem Genus 'Topf' abgeschnitten', (als eine besondere Art der Negation anzusehen sei ¹⁾; sondern) dies ist dasselbe wie: 'Im Gewebe ist nicht das Genus 'Topf'. Wenn (diese Negation wirklich) etwas Besonderes ist, so ist sie ein nur Konkomitanz besitzendes (Merkmal) ²⁾.

Die zeitweilige Negation ist Nichts als eine absolute Negation, welche zu einer besonderen Zeit wahrgenommen wird. Da die absolute Negation, obwohl sie nicht anderswohin geht, nicht (mehr) wahrgenommen wird, wenn man einen Topf an eine mit der Negation des Topfes versehene (Stelle) hinbringt, (und) da sie (wieder) wahrgenommen wird, wenn man den Topf wegnimmt, so hat man anzunehmen, daß die vorhergehende Negation und die Vernichtung der Verbindung des Topfes mit dem Erdboden die Wahrnehmung der absoluten Negation notwendig bedingen. Während der Topf dasteht, wird die absolute Negation nicht wahrgenommen, da die vorhergehende Negation und die Vernichtung seiner Verbindung nicht vorhanden sind, und wenn der Topf weggenommen wird, so wird sie wahrgenommen, da die Vernichtung der Verbindung stattgefunden hat.

Guru ³⁾ (ist der Ansicht), daß die Negation keine besondere Kategorie sei, da sich der Ausdruck 'es ist nicht' nur aus dem bloßen Substrat ergebe. Dies ist nicht richtig, da, wenn man keine Negation annimmt, der Begriff 'bloß' sich nicht erklären läßt.

Die Negation einer Negation ist nur das Positive (und) nichts Besonderes, da man sonst ins Unendliche geraten würde. Die vorhergehende Negation der Vernichtung und die Vernichtung der vorhergehenden Negation sind nichts als (ihr) Gegenstück. Die Neueren (sind der Ansicht), daß die Negation einer Negation allerdings etwas Besonderes sei; da die dritte Negation mit der ersten identisch sei, gerate man (auch so) nicht ins Unendliche.

§ LXXXI. Schluß.

Da alle Kategorien der Reihe nach in den (in § II) aufgeführten eingeschlossen sind, so ist bewiesen, daß es nur sieben Kategorien gibt.

(Es könnte Jemand fragen), wieso es nur sieben (Kategorien) gibt, da im Lehrbuche der Dialektik ⁴⁾ sechzehn Kategorien aufgeführt werden, nämlich: 'Durch die Erkenntnis des Wesens der (folgenden Dinge) wird Seligkeit erlangt: — Erkenntnismittel, Erkennbares, Zweifel, Zweck, Beispiel, Lehrsatz, Glied (eines Schlusses), Reductio ad absurdum, Entscheidung, Diskussion, Geschwätz, Schikane, Scheingrund, Verdrehung, nichtiger Einwand und schwacher Punkt'. Deshalb erklärt er im Obigen, daß alle schon in den sieben (Kategorien) eingeschlossen sind ⁵⁾.

1) Dies war die Ansicht des Saundardôpâdhâya; s. *Nyâyakôsa*, p. 752.

2) S. § XLVIII.

3) 'Guru' ist der als Eigenname gebrauchte Titel des Mîmânsaka-Philosophen Prabhâkara-Guru. Nilakanṭha braucht ebenso 'Mîsra' für Murâri-Mîsra und 'Bhaṭṭa' für Kumâri-Bhaṭṭa; s. *Nilakanṭhi* zu § LXIII.

4) Gautama's *Nyâyasûtra*, I, 1, 1.

5) Im Folgenden bespricht der Verfasser nur diejenigen Ausdrücke, welche nicht bereits früher in seinem Werke behandelt worden sind. Zunächst übergeht er das Erkenntnismittel, da es in § XXXVI abgetan ist.

Das Erkennbare zerfällt in zwölf Arten, nämlich: 'Das Erkennbare aber ist: Seele, Körper, Sinnesorgan, (Sinnes)objekt, *manas*, Verstand, Streben, Fehler, Wiedergeburt, Frucht, Schmerz und Seligkeit' ¹⁾. 'Streben' ist Verdienst und Sünde. Die 'Fehler' sind Liebe, Haß und Betörung. 'Liebe' ist Wunsch. 'Haß' ist Zorn ²⁾. 'Betörung' ist die irrige Vorstellung der Seele, wenn es sich um den Körper u. s. w. handelt ³⁾. 'Wiedergeburt' ist Sterben. 'Frucht' ist Genuß. 'Seligkeit' ist Erlösung, und diese ist die Vernichtung des Schmerzes, welche nicht gleichzeitig ist mit der vorhergehenden Negation des Schmerzes, die ein gemeinsames Substrat mit (der Vernichtung des Schmerzes) selbst hat.

'Zweck' ist Lust und Aufhören des Schmerzes. 'Beispiel' ist die Küche ⁴⁾ u. s. w. 'Lehrsatz' ist ein Gegenstand, der als maßgebend anerkannt wird. 'Entscheidung' ist Gewißheit, die Frucht eines Erkenntnismittels. 'Diskussion' ist die Rede eines, der die Wahrheit zu erkennen wünscht. 'Geschwätz' ist die Rede eines zu siegen Wünschenden, welche Beweismittel beider (entgegengesetzter Ansichten) enthält. 'Schikane' ist diejenige (Rede), welche die eigene Ansicht zu stützen versäumt. 'Rede' bedeutet ein von mehreren Rednern ausgehendes Gefüge von Aussprüchen (zu Gunsten) der ursprünglichen und der entgegengesetzten Ansicht. 'Verdrehung' ist das Opponieren, indem man dem mit einer bestimmten Absicht Gebrauchten einen anderen Sinn unterschiebt. 'Nichtiger Einwand' ist eine falsche Erwiderung. 'Die nichtigen Einwände sind: *sādharma-*, *vaidharma-*, *utkarsha-*, *apakarsha-*, *varnya-*, *avarnya-*, *vikalpa-*, *sādhya-*, *prāpti-*, *aprāpti-*, *prasāṅga-*, *pratidṛṣṭānta-*, *anupatti-*, *saṁśaya-*, *prakarana-*, *ahētu-*, *arthāpatti-*, *aviśēsha-*, *upapatti-*, *upalabdhi-*, *anupalabdhi-*, *nitya-*, *amitya-* und *kārya-sama*' ⁵⁾. 'Schwacher Punkt' ist der Grund des Besiegtwerdens eines Redners. 'Die schwachen Punkte sind: Aufgeben der Behauptung, eine andere Behauptung, Widerspruch mit der Behauptung, Verläugnung der Behauptung, ein anderer Grund, ein anderer Gegenstand, Sinnloses, Unverständliches, Unzusammenhängendes, Ungeordnetes, zu Weniges, zu Vieles, Überflüssiges, Unfähigkeit zu wiederholen, Unfähigkeit zu verstehen, Verblüfftheit, Aufschieben, Billigen der Ansicht (des Gegners), Übersehen eines schwachen Punktes, Angriff eines starken Punktes, ein falscher Lehrsatz und ein Scheingrund' ⁶⁾. Die übrigen (Kunstausrücke) sind leicht verständlich.

Einwurf.

Obwohl die Handfläche mit Feuer in Berührung kommt, wird sie nicht verbrannt, wenn etwas Verhinderndes ⁷⁾ zugegen ist. Deshalb ist die Kraft (*śakti*) eine besondere Kategorie ⁸⁾.

1) Gautama, I, 1, 9.

2) Vgl. § LXIX.

3) Vgl. den Kommentar zu § XVII.

4) Vgl. § XLV, XLVI und L.

5) Gautama, V, 1, 1. — Die Namen der einzelnen *jāti*s sind unübersetzbar; man findet sie erklärt bei Nīlakaṇṭha und bei Vātsyāyana zu Gautama, V, 1, 2—37. Über *sādharma* und *vaidharma* s. ebenda, I, 2, 18, und über *utkarsha* und *apakarsha* Paranjapes Anmerkungen zur *Tarkabhāṣā*, p. 84 f.

6) Gautama, V, 2, 1.

7) Nämlich ein Edelstein u. s. w.; vgl. S. 30, Anm. 1.

8) Nach N. ist der Opponent ein Anhänger des Prabhākara.

Erwiderung.

Da die Abwesenheit des Verhindernden die Ursache des ganzen Produktes ist, so braucht man keine (besondere) Kraft (anzunehmen, sondern) das Wort 'Kraft' bedeutet Nichts als 'Ursache'.

Einwurf.

Da man sieht, daß Messing u. s. w. durch Asche u. s. w. gereinigt werden ¹⁾, so muß man eine mitteilbare Kraft (*adhēyaśakti*) annehmen.

Erwiderung.

Das Wort 'Reinigung' bedeutet: Vernichtung der Verbindung mit Asche u. s. w., begleitet von der mit der Verbindung mit Asche u. s. w. gleichzeitigen Abwesenheit jeder Berührung von (Dingen) die nicht berührt werden dürfen.

Auch Besitz (*svatva*) ist keine besondere Kategorie. Denn der Besitz besteht darin, daß man (über Etwas) nach Belieben verfügen kann, und dieser (Begriff) wird völlig abgeschnitten durch 'als Geschenk u. s. w. empfangen haben'.

Im Folgenden wird die Vorschrift (des Vēda) betrachtet. Die Vorschrift (*vidhi*) hat zum Objekt eine Erkenntnis, die den Wunsch der Tätigkeit hervorbringt, welcher eine Anstrengung bewirkt. Um sie (nämlich die Vorschrift) auszudrücken, werden der Potential u. s. w. beliebig (gebraucht). Da man sieht, daß kein Streben nach dem (stattfindet), was durch Tätigkeit nicht erreichbar ist, so ist das, was das Streben bewirkt, die Erkenntnis, daß Etwas durch Tätigkeit erreichbar ist.

(Hieraus) folgt nicht etwa, daß (auch) beim Genuß von Gift u. s. w. ein Streben (stattfindet). Denn im Falle der beliebigen Handlungen wird das Streben bewirkt durch die Erkenntnis der Erreichbarkeit durch Tätigkeit, deren Merkmal das Mittelsein zur Erfüllung eines Wunsches ist, und im Falle der ständigen und gelegentlichen Handlungen ebenfalls (durch die Erkenntnis der Erreichbarkeit durch Tätigkeit), welche hervorgeht aus der Erkenntnis des Verhaltens zu den vorgeschriebenen Zeiten und der Gelegenheiten ²⁾.

Man darf auch nicht (einwenden), daß eine begleitende Veranlassung des Strebens ³⁾ fehle, da, wie Guru (d. i. Prabhākara) erklärt, die begleitende (Veranlassung) das Hervorgehen aus der Erkenntnis des Versehenseins mit der eigenen Qualifikation sei ⁴⁾. Dies ist falsch, da es einfacher ist, (anzunehmen), daß nur die Erkenntnis, daß Etwas durch Tätigkeit erreichbar und das Mittel zur Erfüllung eines Wunsches ist, vermittelt des Wunsches der Tätigkeit die Anstrengung bewirkt. (Hieraus) folgt auch nicht die Abwesenheit des Strebens bei einer ständigen Handlung, da sie kein Mittel zur Erfüllung eines Wunsches ist. Denn auch hierbei sind die Vermeidung der Sünde und die Vernichtung der Schuld ⁵⁾ als Frucht anzusehen. Deshalb ist die Bedeutung des Potentials u. s. w. nur die, daß Etwas durch Tätigkeit erreichbar und das Mittel zur Erfüllung eines Wunsches ist.

1) Vgl. Yājñavalkya, I. 190.

2) N. liest *nimitta* für *nimitaka*.

3) Vgl. *Nyāyakōśa* unter *anugamaḥ*.

4) Vgl. ebenda, p. 530.

5) N. liest *pāpa-kshayasya cha*.

Einwurf.

In (dem Ausspruche des Vēda): 'Der den Himmel Begehrende soll den Jyōtishōma vollbringen' wird durch den Potential eine Handlung verstanden, welche das Mittel zur Erwerbung des Himmels ist¹⁾. Da es unmöglich ist, daß ein schnell vergängliches Opfer das Mittel zur Erwerbung des zu einer späteren Zeit bevorstehenden Himmels ist, so kann die Bedeutung des Potentials u. s. w. nur eine dazu geeignete bleibende Handlung sein, (nämlich) das Verdienst (*apūva*). Eine Handlung ist (nur) durch eine Tätigkeit erreichbar, da die Tätigkeit ein Objekt haben muß. Wenn man nach dem Objekte fragt, so bietet sich als Objekt das Opfer. Wenn man nach dem Beauftragten fragt, nämlich: 'Wessen Handlung?', so bietet sich das Wort 'den Himmel begehend' als auf den Beauftragten bezüglich. 'Beauftragt' ist einer, der eine Handlung versteht. Somit ergibt sich der Sinn des (ganzen) Ausspruchs als: 'Die Handlung eines den Himmel Begehrenden, welche das 'Jyōtishōma' genannte Opfer zum Objekt hat'. Auch²⁾ in Aussprüchen, die sich auf ständige Handlungen beziehen, wie: 'So lange er lebt, soll er das Agnihōtra darbringen', hat man nur das Verdienst als Bedeutung des Potentials anzunehmen, da er dem Vēda angehört. In (Aussprüchen) wie: 'Der Gesundheit Begehrende soll Arznei trinken' findet Übertragung³⁾ des profanen Potentials auf die Handlung der Verbalwurzel statt.

Erwiderung.

Da die Ungünstigkeit des Opfers selbst nicht sicher ist, so muß man, nachdem man erkannt hat, daß es das Mittel zur Erwerbung (des Himmels) ist, das Verdienst als zwischenliegende Operation⁴⁾ zum Zwecke seiner Vollendung annehmen. Die Vernichtung des Opfers (kann) die Operation nicht (sein), da der Verlust (des Verdienstes) durch Erzählen u. s. w. überliefert ist⁵⁾. Im profanen Gebrauche wird durch den Potential in Bezug auf die Verbalwurzel selbst ausgedrückt, daß Etwas durch Tätigkeit erreichbar und das Mittel zur Erfüllung eines Wunsches ist. Somit bedeutet er als Potential seiner Form nach eine Vorschrift und als Verbum finitum eine Anstrengung. Denn daß das Verbum finitum eine Anstrengung bedeutet, (ergibt sich) mit Sicherheit daraus, daß man 'er kocht' durch 'er übt das Kochen' erklären kann und daß auf die Frage: 'Was tut er?' die Antwort: 'Er kocht' (erfolgt). In (Sätzen) wie: 'Der Wagen fährt' findet Übertragung auf eine entsprechende Operation statt. In (den Sätzen) 'N. N. kocht Reis' (und) 'von N. N. wird Reis gekocht' bedeutet das Verbum finitum nicht das Agens und Objekt⁶⁾, sondern nur die in ihm enthaltene Einzahl u. s. w. Jene beiden erhält man nur durch unmittelbare Folgerung. In (einem Satze) wie *pra-jayati* ('er siegt vollständig') hat die Wurzel allein die Bedeutung des hohen Grades; die Präpositionen (wie *pra*) dienen nur zur Verdeutlichung, haben (aber) keine dahingehende Bedeutung.

1) Dies ist die Ansicht des Guru (Prabhākara). — N.

2) N. liest *nitya-vākyē py-apūvam-ēva*.

3) S. S. 39.

4) S. S. 32 und Anm. 6.

5) Nach dem *Bhāskarōdaya* bezieht sich diese Bemerkung auf die im *Mahābhārata* berichtete Sage vom Könige Yayāti, der aus dem Himmel gestoßen wurde, weil er dem Gott Indra seine frommen Taten erzählte; vgl. Jacobis Index zum *Mahābhārata*, S. 225.

6) Dies ist die Ansicht der Grammatiker; s. Nilakanṭha und *Nyāyakōśa*, pp. 103 und 301.

Der höchste Zweck der Erkenntnis der Kategorien ist die Erlösung (*môksha*). Denn in dem heiligen Texte: 'Die Seele, fürwahr, muß gesehen, gehört, gedacht (und) betrachtet werden'¹⁾ wird gelehrt, daß das Hören u. s. w. der Grund der Wahrnehmung der Seele sind. (Diese Stelle besagt, daß), wenn auch (bereits) die Erkenntnis der vom Körper u. s. w. verschiedenen Seele durch das Gehör stattgefunden hat, das Aufhören der Unbegreiflichkeit (nur) durch das in der Untersuchung durch Beweise bestehende Denken erreichbar ist. Folglich führt auch (dieses) Lehrbuch zur Erlösung vermittelt der zum Denken führenden Darstellung der Kategorien. Wenn hierauf nach den vom Vêda gelehrtten Vorschriften über Meditation Betrachtung geübt wird, wenn darauf die Wahrnehmung der vom Körper u. s. w. verschiedenen Seele stattfindet, (und) wenn die Vernichtung der falschen Erkenntnis, welche in der irrigen Vorstellung des 'Ich' im Körper u. s. w. besteht, stattfindet, so entsteht aus der Abwesenheit der Fehler²⁾ die Abwesenheit des Strebens, aus der Abwesenheit von Verdienst und Sünde die Abwesenheit der Wiedergeburt, aus dem Erleiden (der Wirkungen) von früherem Verdienst und Sünde die Vernichtung (derselben), (und endlich) die Erlösung, welche in dem Schwinden des letzten Schmerzes besteht.

Die Erkenntnis allein ist das Mittel zur Erreichung der Erlösung, da das Aufhören der falschen Erkenntnis nur durch die Erkenntnis erreichbar ist und da ein anderes Mittel zur Erreichung verneint wird (in dem heiligen Texte): 'Wenn er eben diesen erkannt hat, geht er über den Tod hinaus. Keinen anderen Pfad gibt es zum Gehen'³⁾.

Einwurf.

'Für den Grund ihrer Erlangung sind Erkenntnis und Handlungen erklärt worden, o großer Asket!' Da (in dieser Stelle) des Gesetzbuchs auch die Handlungen als Mittel zur Erreichung der Erlösung angeführt werden, (so ist das Mittel zur Erreichung der Erlösung) die Kombination von Erkenntnis und Handlungen.

Erwiderung.

Daß Handlungen ein (bloßes) Mittel zur Erreichung der Erkenntnis sind, wird erwiesen durch (Stellen) wie: 'Indem er schon durch die ständigen und gelegentlichen Handlungen die Vernichtung der Sünde bewirkt und die Erkenntnis fleckenlos macht, soll er sie durch Übung reifen. Durch Übung erlangt der Mensch gereifte Erkenntnis, (d. i.) Seligkeit'. Die Handlungen sind nur vermittelt der Erkenntnis ein Mittel zur Erreichung der Erlösung, nicht unmittelbar. Deshalb ist die Erlösung der höchste Zweck der Erkenntnis der Kategorien. So ist Alles in Ordnung.

§ LXXXII. Kolophon.

Der gelehrte Annambhaṭṭa hat den *Tarkasamgraha* verfaßt, um die Vertrautheit der Knaben mit den Ansichten des Kaṇāda und der Dialektik (*Nyāya*) zu bewirken.

1) *Bṛihadâraṇyakôpanishad*, IV, 5, 6; vgl. S. 34, Anm. 4.

2) S. S. 51.

3) *Śvetâsvatarôpanishad*, VI, 15.

Verzeichnis der von Annambhaṭṭa erwähnten Lehrer und Werke ¹⁾.

Kaṇāda 82.	[<i>Bṛihadāraṇyakōpanishad</i>] 49 c, 81 c.
<i>Kādambarī</i> 1 c.	<i>Bhārata</i> 62 c.
<i>Kīraṇāvālī</i> 1 c.	Manu 62 c.
Guru (Prabhākara) 80 c, 81 c.	[<i>Mahānārāyaṇkōpanishad</i>] 13 c.
Gautama 62 c.	Mīmāṃsakaḥ 59 c.
Gautamiyāḥ (die Anhänger des Gautama) 59 c.	[<i>Muṇḍakōpanishad</i>] 17 c.
Navināḥ (die Neueren) 13 c, 57 c, 75 c, 80 c.	Vēda 1 c, 49 c, 62 c, 81 c.
Naiyāyikāḥ 23 c.	Vaiśeṣikāḥ 23 c.
Nyāya (Dialektik) 81 c, 82.	[<i>Śatapathabrāhmaṇa</i>] 62 c.
Prācīnāḥ (die Älteren) 57 c.	[<i>Śvetāsvatarōpanishad</i>] 81 c.
Prabhākaraḥ (die Anhänger des Prabhākara) 59 c.	Sampradhāya (die alte Schule) 13 c.

Verzeichnis der wichtigeren Kunstausdrücke.

<i>ativyāpti</i> , zu weite Definition 3 c.	<i>aparātva</i> , Proximität, 29.
<i>atyantābhāva</i> , absolute Negation, 80.	<i>apūrva</i> , Verdienst, 81 c.
<i>adharmā</i> , Sünde, 72.	<i>apramānya</i> , Falschheit der Erkenntnis, 63 c.
<i>anitya</i> , vergänglich, 10 c.	<i>abhāva</i> , Negation, 9.
<i>anupalabdhi</i> , Nichtwahrnehmung, 43 c.	<i>ayathārthānubhava</i> , falsche Vorstellung, 35, 64.
<i>anupasanīhārīn</i> , der Nichts ausschließende Grund, 53.	<i>ayutasiddha</i> , getrennt undenkbar, 79.
<i>anubhava</i> , Vorstellung, 34.	<i>artha</i> , Gegenstand, 42, 59, 63.
<i>anumāna</i> , Schluß, 44.	<i>arthāpatti</i> , unmittelbare Folgerung, 63 c.
<i>anumiti</i> , Schließen, 44.	<i>avakṣhepaṇa</i> , Hinabwerfen, 76.
<i>anuvyavasāya</i> , Bewußtsein, 34 c, 44 c, 63 c, 66 c.	<i>avayava</i> , Teil, 79 c; Glied eines Schlusses, 45, 46.
<i>anyathāsiddhi</i> , Nebensächlichkeit, 38 c.	<i>avayavin</i> , Ganzes, 79 c.
<i>anyōnyābhāva</i> , gegenseitige Negation, 80.	<i>avyāpti</i> , zu enge Definition, 3 c.
<i>anvaya</i> , Konkomitanz, 48; Konstruktion 59 c, 60.	<i>avyāpyavṛitti</i> , das Ganze nicht durchdringend, 27 c.
<i>anvayavyatirēkin</i> , Konkomitanz und Ausschließung besitzendes Merkmal, 48.	<i>asamaśāyikāraṇa</i> , nicht-inhärente Ursache, 40.
<i>ap</i> , Wasser, 11.	<i>asambhava</i> , Unmöglichkeit, 3 c.
<i>apara</i> , niederes Genus, 6, 77.	<i>asādhāraṇa</i> , speziell, 3 c; der zu spezielle Grund, 53.
	<i>asiddha</i> , der unbewiesene Grund, 56.

1) Die Zahlen verweisen auf Paragraphen, der Buchstabe c auf den Kommentar.

- ākāṅkshā*, Abhängigkeit, 60, 61.
ākāśa, Äther, 14.
ākuñchana, Krümmen, 76.
ākshēpa, unmittelbare Folgerung, 59 c, 81 c.
ātman, Seele, 17.
ādhyēyasakti, mitteilbare Kraft, 81 c.
āpta, glaubwürdiger Mann, 59.
ālōka, Licht, 3 c.
āśrayāsiddha, der hinsichtlich des Substrates unbewiesene Grund, 56.
ichchhā, Wunsch, 68, 74.
indriya, Sinnesorgan, 10 c.
Īśvara, Gott, 13 c, 17.
utkshēpana, Emporwerfen, 76.
udāharaṇa, Beispiel, 46.
uddēśa, Aufzählung, 10 c.
udbhūta, entwickelt, 23 c.
upanaya, Anwendung, 46.
upamāna, Vergleichung, 58.
upamīti, Vergleichen, 58.
upādāna, materielle Ursache, 17 c.
upādhi, fehlende Bedingung, 56.
aitihya, Tradition, 63 c.
karaṇa, Instrument, 37, 41.
kartri, Schöpfer, 17 c.
karman, Bewegung, 5, 76.
kāraṇa, Ursache, 38.
kārya, Produkt, 39.
kāla, Zeit, 15.
kēvalavyatirēkin, nur Ausschließung besitzendes Merkmal, 48.
kēvalānvayin, nur Konkomitanz besitzendes Merkmal, 48.
gandha, Geruch, 21.
gamana, Gehen, 76.
guna, Qualität, 4; Vorzug, 63 c.
gurutva, Schwere, 30.
gaunī, qualitative Übertragung, 59 c.
chēshṭā, Gebärde, 63 c.
jīva, menschliche Seele, 17.
jñāna, Erkenntnis, 34, 81 c.
tamas, Finsternis, 3 c.
tarka, Reductio ad absurdum, 64; Kategorie 1 c.
tātparya, Intention, 59 c.
tējas, Feuer, 12.
diś, Raum, 16.
duḥkha, Schmerz, 67.
dōsha, Fehler, 63 c.
dravatva, Flüssigkeit, 31.
dravya, Substanz, 3.
dvēsha, Haß, 69.
dharma, Verdienst, 71.
nigamana, Folgerung, 46.
nīya, ewig, 10 c.
nimittakāraṇa, instrumentale Ursache, 40.
nirvikalpaka, unbestimmte Wahrnehmung, 42.
paksha, Ort, 49.
pakshatā, Ortsein, 44 c.
pakshadharmatā, eine Eigenschaft des Ortes sein, 44.
pada, Wort, 59.
padārtha, Kategorie, 2, 81.
para, höheres Genus, 6, 77.
paratstva, das Anderswohersein, 63 c.
paratva, Distanz, 29.
paramāṇu, Atom, 13 c, 23 c.
parāmarśa, Betrachtung, 44, 47.
parārthānumāna, der Schluß für einen Anderen, 45.
parimāna, Dimension, 25.
pdka, Brennen, 23.
prīhaktva, Getrenntheit, 26.
prīhivī, Erde, 10.
prakāra, Bestimmung, 35, 42, 63 c, 64 c.
pratijñā, Behauptung, 46.
pratyaksha, Wahrnehmung, 42.
pratyabhijñā, Wiedererkennung, 34 c, 62 c.
pratyāsatti, unmittelbare Wahrnehmung, 45 c, 63 c.
pradhvaṃsa, Vernichtung, 80.
pramā, richtige Erkenntnis, 35.
pramāna, Erkenntnismittel, 36 c.
prayatna, Anstrengung, 70, 74.
prasāraṇa, Ausstrecken, 76.
prāgabdhva, vorhergehende Negation, 80.
prāna, Hauch, 13.
prāmānya, Richtigkeit der Erkenntnis, 63 c.
bādhitā, der widersprochene Grund, 57.
buddhi, Verstand, 34, 73, 74.
bhāva, das Positive, 13 c, 56 c, 80 c.
bhāvānā, bleibender Eindruck, 34 c, 75.
bhōga, Genuß, 10 c.
maṅgala, Gebet, 1 c.
manas, 18.
mūrta, körperlich, 14 c.
mōksha, Erlösung, 81 c.
yathārthānumbhava, richtige Vorstellung, 35, 36.
yōga, etymologische Bedeutung, 59 c.
yōgyatā, Vereinbarkeit, 60, 61.
rasa, Geschmack, 20.
rūḍhi, konventionelle Bedeutung, 59 c.
rūpa, Farbe, 19.

- lakshana*, Definition, 3 c.
lakshana, Übertragung, 59 c.
liṅga, Merkmal, 45, 48.
varṇa, Buchstabe, 62 c.
vdhya, Ausspruch, 59, 62, 63.
vāyu, Luft, 13.
vidhi, Vorschrift des Vēda, 81 c.
vipaksha, Gegenbeispiel, 51.
viparyaya, Irrtum, 64.
vibhāga, Trennung, 28.
vibhu, alldurchdringend, 14 c.
viruddha, der konträre Grund, 54.
viśēsha, Besonderheit, 7, 78.
viśēshagūṇa, besondere Qualität, 73, 75 c.
viśēshya, Gegenstand, 42 c, 43, 63 c, 79 c.
viśhaya, Sinnesobjekt, 10 c.
vēga, Geschwindigkeit, 30 c, 75.
vyāñjanā, Andeutung, 59 c.
vyatirēka, Ausschließung, 48.
vyavasāya, ursprüngliche Wahrnehmung, 63 c.
vyavahāra, sprachlicher Ausdruck, 3 c, 34.
vyāpāra, Operation, 47 c.
vyāpti, Durchdringung, 44.
vyāpyatvāśiddha, der hinsichtlich des Durchdringens unbewiesene Grund, 56.
vyāvṛitti, Unterscheidung, 3 c.
śakti, Bedeutung, 59; Kraft, 81 c.
śabda, Laut, 33; Sprache, 59, 63.
śarīra, Körper, 10 c.
śābdajñāna, sprachliche Erkenntnis, 63.
samyōga, Verbindung, 27.
samsāya, Zweifel, 64.
samskāra, Kraft, 75.
samkhyā, Zahl, 24.
sattā, das Sein, 77.
satpratipaksha, der aufgewogene Grund, 55.
samnikarsha, Kontakt, 43.
samnidhi, Nachbarschaft, 60, 61.
sapaksha, ähnliches Beispiel, 50.
samavāya, Inhärenz, 8, 79.
samavāyikāraṇa, inhärente Ursache, 40.
sambhava, Wahrscheinlichkeit, 63 c.
savikalpaka, bestimmte Wahrnehmung, 42.
savyabhichāra, der fehlgehende Grund, 53.
sādāhana, Beweismittel, 45 c, 56.
sādāhāraṇa, der zu allgemeine Grund, 53.
sādāhya, Folge, 44 c, 56.
sāmānya, Genus, 6, 77.
sāmānyagūṇa, gemeinsame Qualität, 75 c.
sāhacharya, das Zusammengehen, 44 c.
siddhasādāhana, das Beweisen des schon Bewiesenen, 57 c.
sukha, Lust, 66.
suvarṇa, Gold, 12.
sushupti, tiefer Schlaf, 18 c.
sthitisthāpaka, Elastizität, 75.
snēha, Adhäsion, 32.
sparsā, Fühlbarkeit, 22.
smṛiti, Erinnerung, 34, 65.
svatastva, das Vonselbstsein, 63 c.
svatva, Besitz, 81 c.
svapna, Traum, 64 c.
svarūpāśiddha, der 'als solcher' unbewiesene Grund, 56.
svārthānumāna, der Schluß für Einen selbst, 45.
hētu, Grund, 44 c, 46.
hētuvābhāsa, Scheingrund, 52.

Nachträgliche Verbesserung.

Seite 25, Zeile 20—22 lies: —

(3) Etwas, das — wenn ein Produkt sich (auch) aus denselben (Ursachen) erklären läßt, welche in anderen (Fällen) als beständig vorher existierend angenommen werden, — diese (Ursachen) begleitet hat, ist nebensächlich.

Zum Schlusse die Bemerkung, daß ich besser getan hätte, den Kunstausdruck *sāmānya* (§ VI. u. s. w.) durch 'Allgemeinbegriff' (statt 'Genus') wiederzugeben.

Acme
Bookbinding Co., Inc.
100 Cambridge St.
Charlestown, MA 02129

3 2044 005 005 574

THE BORROWER WILL BE CHARGED
AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS
NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON
OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED
BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE
NOTICES DOES NOT EXEMPT THE
BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WIDENER
BOOK DUE
APR 1 1982

