

Vita und Avita

Von

Hermann Jacobi

Wenn ich, verehrter Herr Jubilar, als Beitrag zu Ihrer Festschrift eine Untersuchung über die *vīta* und *avīta* genannten Schlußformen wähle, so darf ich wohl dafür Ihr Interesse voraussetzen. Hatten Sie doch in der 2. Auflage Ihrer „Sāṅkhya-Philosophie“ (p. 219 f.) nach dem Vorgang Ihres Schülers A. Bürk die Aufmerksamkeit auf diese, damals nur in der Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī nachgewiesene Terminologie gelenkt. Bei eingehender Nachforschung stellt sich zwar die Bedeutung dieses Gegenstandes anders dar, als sie bei dessen erster Auffindung erschien; aber dafür entschädigt uns ein Einblick in die Entwicklungsgeschichte der indischen Logik, der von allgemeinerem Belang ist¹⁾.

Ich schicke eine kurze Erklärung einiger grundlegenden Begriffe voraus, welche für die weitere Untersuchung wesentlich sind. Der spätere oder synkretistische Nyāya unterscheidet drei Arten des Schlusses (*anumāna*), oder, was in diesem Falle auf dasselbe hinausläuft, des Grundes (*hetu* oder *liṅga*); in Form eines Lehrsatzes ist dies ausgesprochen von Gaṅgeśa (12. Jahrh.): *tac cā' anumānaṃ trividhaṃ kevalānvayi-kevalavyatireky-anvaya-vyatirekibhedāt*²⁾.

Das Prinzip der Einteilung ist das Verhältnis von „Grund“ (*hetu*) und „Folge“ (*sādhya*), auf dem der Schluß beruht. Dies

1) Über denselben Gegenstand hatte ich schon in meiner Anzeige von Garbes Sāṅkhya Philosophie² GGA. 1919 p. 9 ff. gehandelt. Seitdem bin ich auf weitere Angaben in der philosophischen Literatur aufmerksam geworden, die teils zur Bestätigung teils zur Berichtigung des dort Vorgetragenen dienen. Darum ergreife ich gern die jetzt gebotene Gelegenheit, um die ganze Frage noch einmal zu behandeln und in der Hauptsache wenigstens zum Abschluß zu bringen.

2) Tattvacintāmaṇi, Anumānakhaṇḍa, Bibl. Ind., p. 552.

Verhältnis, die Konkomitanz (*vyāpti*), kann nämlich positiv ausgesprochen werden: „wo der ‘Grund’ ist, da ist auch die ‘Folge’“ (positive Konkomitanz, *anvayavyāpti*), oder negativ: „wo die ‘Folge’ nicht ist, da ist auch nicht der ‘Grund’“ (negative Konkomitanz, *vyatirekavyāpti*). Bei den meisten Schlüssen können beide Arten der Konkomitanz durch „Belege“ als richtig erwiesen werden. Belege für die positive Konkomitanz, in denen also das Zusammenvorkommen von Grund und Folge zweifellos zutage liegt, heißen *sapakṣa* d. h. mit dem Subjekt des Schlusses (*pakṣa*) homogen, insofern diesem als sein Attribut der „Grund“ zukommt, aus dem die „Folge“ erschlossen werden soll. Wenn z. B. bewiesen werden soll, daß der Ton nicht-ewig ist, weil er etwas hervorgebrachtes ist (*anityaḥ śabdah, kṛtakatvāt*), dann sind *sapakṣa* alle jene Dinge, die als nicht-ewig und als hervorgebracht allgemein anerkannt sind, wie Töpfe usw. Die negativen Belege, in denen das Fehlen der „Folge“ als mit dem Fehlen des „Grundes“ verbunden erkannt wird, heißen *vipakṣa*, d. h. sie sind dem *pakṣa* heterogen, bei dem ja Grund und Folge, nicht ihre Negationen verbunden sind. In obigem Schlusse sind *vipakṣa* alle nicht hervorgebrachten Dinge, die anerkanntermaßen ewig sind, wie Raum, Seele usw. — Ein solcher Schluß, bei dem sich sowohl *sapakṣas* wie *vipakṣas* anführen lassen, heißt *anvayavyatirekin*; derart sind wie gesagt die meisten Schlüsse, und ihnen gegenüber gelangen die beiden andern Arten, nämlich der *kevalānvayin*, bei dem es keine *vipakṣas*, und der *kevalavyatirekin*, bei dem es keine *sapakṣas* gibt, gewissermaßen nur in Ausnahmefällen zur Anwendung.

Die Lehre von diesen drei Arten des Schlusses findet sich zuerst ausgesprochen im Nyāya Vārttika bei der Erklärung von ND. I 1, 5: *tatpūrvakam trividham anumānam: pūrvavac śeṣavat sāmānyatodṛṣṭam ca*. Dazu bemerkt Uddyotakara (p. 48, l. 9): *trividham iti: anvayā, vyatirekī anvayavyatirekī cē 'ti*¹⁾. Er will damit nicht etwa die im sūtra genannten drei Arten *pūrvavat* usw. erklären, denn über die handelt er erst nachher; sondern er will schon hier eine Lehre, die er für besonders wichtig hält und vermutlich selbst ausgeklügelt hat, einschmuggeln. Das Bhāṣya gab ihm zu seiner aus der Luft gegriffenen Erklärung keinerlei Anlaß, wie Vācaspatimiśra ausdrücklich bezeugt: *trividham iti*

1) Man beachte, daß diese termini männlich sind, es ist also zu ihnen nicht *anumānam* sondern *hetuḥ* zu ergänzen.

sūtrāvayavagauravād Vārttikakāra udbhāṣyam vyācāṣṭe (Tātparyaṭīkā p. 114, l. 10). Später bei Erklärung des fünfgliedrigen Schlußsatzes kommt Uddyotakara (116, 13 ff.) auf seine neue Lehre zurück und sucht sie in die betr. sūtra hineinzuninterpretieren, wozu sich aber weder in ihnen noch im Bhāṣya irgendwelcher Anhalt findet. Das ergibt sich unmittelbar, wenn man die betr. sūtra I 1, 32—39 prüft, die ich darum hier in Text und Übersetzung vorlege.

(32.) *pratijnā-hetūdāharaṇōpanaya-nigamanāny avayavāḥ*. „Behauptung, Grund, Beispiel, Anwendung und Schlußfolgerung sind die Glieder (des Schlußsatzes oder Syllogismus).“

(33.) *sādhyanirdeśaḥ pratijnā*. „Die Behauptung gibt an, was zu beweisen ist.“ Genauer ausgedrückt bezeichnet *sādhyā* die in Rede stehende Sache mit dem noch zu erweisenden Attribut versehen.

(34.) *udāharaṇasādharṃyāt sādhyasādhanam hetuḥ*, (35.) *tathā vaidharṃyāt*. „Der Grund beweist das, was zu beweisen ist, dadurch, daß er die gleiche Eigenschaft wie das Beispiel hat; und daß er (von dem Gegenbeispiel) verschiedene Eigenschaft hat.“

(36.) *sādhyasādharṃyāt taddharmabhāvī dṛṣṭānta udāharanam*; (37.) *tadviparyayād vā viparītam*. „Das Beispiel ist ein bekannter (sicherer) Fall (*dṛṣṭānta* vgl. I 1, 25), bei dem die (fragliche) Eigenschaft des Zubeweisenden vorkommt, weil er die gleiche Eigenschaft wie dieses hat; oder das gegenteilige (Beispiel ist ein bekannter Fall, bei dem die betr. Eigenschaft des Zubeweisenden nicht vorkommt), weil seine Eigenschaft das Gegenteil von der jenes ist.“

(38.) *udāharaṇāpekṣas tathē 'ty upasaṃhāro, na tathē 'ti vā sādhyasyō 'panayah*. „Die Anwendung rekapituliert mit Bezug auf das Beispiel das, was zu beweisen ist, in der Form „ebenso“ bezw. „nicht ebenso.“

(39.) *hetvapadeśāt pratijnāyāḥ punarvacanaṃ nigamanam*. „Die Schlußfolgerung ist die Wiederholung der Behauptung mit Berufung auf den Grund.“

Hier wird also die Schlußformel sowohl für die positive Konkomitanz (bei *sādharṃya*) als auch für die negative Konkomitanz (bei *vaidharṃya*) bezüglich *hetu*, *udāharaṇa* und *upanaya* gelehrt, ohne daß sich aber erkennen läßt, wie der Sūtrakāra über die Verwendung beider Arten von Beweisführung dachte. Aus dem Bhāṣya zu 39 scheint hervorzugehen, daß beide Arten

als gleichberechtigt galten, zwischen denen also die Wahl freistand. Denn Vātsyāyana illustriert beide an ein und demselben Schalexempel: *anītyaḥ śabdaḥ, utpattidharmakatvāt* „der Ton ist nicht-ewig, weil er die Eigenschaft hat zu entstehen“. Dann geht die Schlußformel weiter für den positiv ausgesprochenen Grund (*sādharmyōkta hetu*): *utpattidharmakam sthālyādi dravyam anītyam; tathā cō 'tpattidharmakaḥ śabdaḥ; tasmād utpattidharmakatvād anītyaḥ śabdaḥ*. „Substanzen wie Kochtöpfe usw., welche die Eigenschaft zu entstehen haben, sind nicht-ewig; und so hat diese Eigenschaft zu entstehen der Ton; darum wegen dieser Eigenschaft ist der Ton nicht-ewig.“ Bei dem negativ ausgesprochenen Grunde (*vaidharmyōkta hetu*) lauten dieselben drei Glieder wie folgt: *anutpattidharmakam ātmādi dravyam nītyam dr̥ṣṭam; na ca tathā 'nutpattidharmakaḥ śabdaḥ; tasmād* usw. (wie oben). „Substanzen, die nicht die Eigenschaft haben zu entstehen, wie Seele usw. sind als ewig bekannt; nicht aber ist so, (d. h.) mit der Eigenschaft zu entstehen nicht behaftet, der Ton; darum wegen seiner Eigenschaft zu entstehen ist der Ton nicht-ewig.“

Wahrscheinlich wußte Vātsyāyana nicht anders, als daß es zu jedem Schlusse positive und negative Belege, *sapakṣas* und *vipakṣas*, gäbe, oder mit andern Worten, daß jeder Schluß ein *anvayavyatirekin* (nach der späteren Terminologie) wäre. Unsere Vermutung wird zur Gewißheit, wenn wir in dieser Beziehung die Logik anderer philosophischer Systeme vergleichen. Von der des Sāṅkhya wird nachher zu handeln sein. Von den Buddhisten wissen wir nach chinesischen Berichten¹⁾, daß sie die Logik auf Sokratos (foot-eye), womit offenbar Akṣapāda gemeint ist, zurückführen. Wenn auch die ihm zugeschriebenen Lehren eine buddhistische Weiterentwicklung des Nyāya darstellen, so verdient doch hervorgehoben zu werden, daß nach Sokratos ein richtiger Grund in allen oder einigen *sapakṣas* enthalten, aber von allen *vipakṣas* ausgeschlossen sein müsse; d. h. ein richtiger Schluß ist allemal ein *anvayavyatirekin*. In Angemessenheit mit diesem Grundsatz verlangte Maitreya, daß in einem Schlußsatze beiderlei Belege gegeben werden sollen (a. a. O. p. 30 f.); also: 1. sound is non-eternal, 2. because it is a product, 3. like a pot (but not like space); 4. a product like a pot is non-eternal,

1) Sadajiro Sugiura, Hindu Logic as preserved in China and Japan, Philadelphia 1900 p. 20 ff.

5. whereas an eternal thing like space is not a product. Maitreya's Schüler Asanga nahm die Lehre seines Meisters an, gab aber zuletzt den beiden letzten Gliedern, 4 und 5, eine veränderte Form (a. a. O. p. 31)¹⁾. In der vollendeten buddhistischen Logik, derjenigen Dignāga's, muß ein richtiger Grund drei Bedingungen entsprechen, was Dharmakīrti prägnant folgendermaßen formuliert²⁾: *trairūpyam punar lingasya: anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam, asapakṣe cā 'sattvam eva niścitam*. Es wurde also als selbstverständlich angenommen, daß es bei jedem Schlusse *sapakṣas* und *vipakṣas* geben müsse, mit anderen Worten: man kannte nur das *anvayavyatirekin anumāna*.

Die Lehre von diesen drei Arten des *anumāna* ist also zweifellos eine Neuerung. Wenn sie Uddyotakara vielleicht auch nicht ganz selbständig gefunden haben sollte, so hat er sie jedenfalls zuerst in den Nyāya eingeführt. Was ihn dazu veranlaßt hat, ergibt sich aus seiner Stellung zu den Buddhisten, speziell zu Dignāga. Letzterer hatte Vātsyāyana angegriffen, Uddyotakara verteidigt ihn; seine Polemik gegen Dignāga und dessen Vorgänger findet sich besonders in dem Abschnitt, der über die Logik handelt. Da nun, wie wir sahen, die buddhistische Logik, insonderheit diejenige Dignāga's, darauf beruht, daß es bei allen Schlüssen positive und negative Belege, *sapakṣas* und *vipakṣas*, gäbe, so glaubte Uddyotakara sie prinzipiell widerlegen zu können, wenn er zeigte, daß bei einer Art von Schlüssen (seinem *anvayī*) es keine *vipakṣas*, bei einer andern Art (seinem *vyatirekī*) es keine *sapakṣas* gäbe. Das ist die Bedeutung dieser Lehre, der Vācaspatimīśra und die späteren Naiyāyikas zugestimmt haben.

Uddyotakara verteidigt seine Lehre im Vārttika zu sūtra 35. Er bemerkt, daß das im Bhāṣya gegebene Beispiel für den negativen Grund (siehe oben p. 13) unangemessen (*asamanjasa*) sei, weil es sich von demjenigen für den positiven nur formell, nicht sachlich unterscheide (*prayogamātram hi bhidyate, nā'rtha itī*). Darum gibt er ein Beispiel, auf das wir nachher zurückkommen, für den *kevalavyatirekin*, den er hier *avīta* nennt (*so*

1) Hier möge auch noch die Definition des Grundes bei den Sautrāntikas erwähnt werden: *hetur vipakṣād viśeṣaḥ* (NV. 128, 9. 131, 10), woraus zu entnehmen ist, daß es in jedem Falle *vipakṣas* geben müsse.

2) Nyāyabindu II 5—7. Bibl. Buddhica. Zitate aus Dignāga über denselben Gegenstand bringt Vācaspatimīśra Tātp. Ṭ. p. 198 bei.

**yam avītaḥ parapakṣapratīṣedhārtha eva bhavati* 126, 8). Er gebraucht an dieser Stelle die Ausdrücke *vīta* und *avīta* für das, was er an der früheren (p. 48) *anvayī* und *vyatirekī* genannt hatte. Hierzu bemerkt Vācaspatimiśra (Tātp. T p. 192 unten), daß Uddyotakara sich der in einem andern System (*tantra*) üblichen Ausdrücke bedient habe, um einen Lehrsatz seines eigenen, den von *anvayin*, *vyatirekin* und *anvayavyatirekin*, darzustellen. Dieses andere System ist, obschon Vācaspatimiśra es nicht ausdrücklich sagt, das Sāṅkhya, wie man längst vermutete. Den strikten Beweis dafür liefert die Mahāvvyutpatti (Bibl. Buddh. p. 63); es werden nämlich in dem Abschnitt 201, der dem Sāṅkhya gewidmet ist, die Ausdrücke *vītaḥ* und *avītaḥ* (so für *āvītaḥ* zu lesen) in Verbindung mit andern über den Schluß handelnden aufgeführt.

Uddyotakara hat aber die Ausdrücke *vīta* und *avīta* nicht in der ihnen ursprünglich zukommenden Bedeutung gebraucht. Letztere teilt Vācaspatimiśra in der Sāṅkhyatattvakaumudī zu *kārikā* 5 mit. Dort erklärt er *vīta* als *anvayamukhena pravartamānam vidhāyakam vītam* „das *vītam anumānam* ist die in positiver Weise verfahrende etwas aussagende (d. h. bejahende Schlußart).“ Und so ist *avītam* die in negativer Weise verfahrende etwas verneinende Schlußart. *vīta* ist hier aber keineswegs *kevalānvayin*; denn dem *vītam* werden die in ND. I 1, 5 genannten Schlußarten *pūrvavat* und *sāmānyatodīṣṭam* zugeteilt, die beide *anvayavyatirekin* sind, wie auch die dafür gegebenen Beispiele zeigen. *vīta* ist also der Schluß in positiver Form ausgedrückt. *avītam* erklärt Vācaspatimiśra mit Berufung auf das Bhāṣya zu ND. I 1, 5 als *śeṣavat = pariśeṣa*. Darunter versteht man den disjunktiven Schluß¹⁾. *Pariśeṣa* ist ein Beweisverfahren, das schon im VD. II 1, 27 genannt wird. Vātsyāyana erläutert es an dem Nachweis, daß *śabda* ein *guṇa* sei, in Anlehnung an das Vaiśeṣika. Dieses älteste Beispiel ist aber ein *anvayavyatirekin*, wie Vācaspatimiśra, Tātp. T. 122, 17 ff., zeigt. Somit befaßten sich *vītam* und *avītam* mit dem *anvayavyatirekin*, ersterer als Schluß in positiver, letzterer in negativer Form, dasselbe was im Nyāya (s. oben p. 12) durch *sādhyasādharmya* (und *sādhyavaidharmya*) des „Beispiels“ ausgedrückt wird. — Es ist also eine Willkür Uddyotakara's, wenn er den Sāṅkhya-Terminis *vīta*

1) N. bh. p. 19: *prasakta-pratīṣedhe 'nyatrā 'prasangāc chiṣyamāṇe sampratyayaḥ*.

und *avita* die Bedeutung von *kevalānvayin* und *kevalavyatirekin* unterschiebt; er tut es offenbar, um seiner Neuerung den Schein des Althergebrachten zu verleihen. Er erklärt aber nur den *avita* Schluß, unter den die meisten *kevalavyatirekins* fallen, wie der häufig als Schulexempel angeführte: *pr̥thivī itarebhyo bhidyate gandhavattvāt*. In dem *kevalavyatirekin* haben der Begriff des Grundes und der der Folge gleichen Umfang, sie sind nicht materiell, sondern nur nominell verschieden; und ihre Gleichheit wird nicht erschlossen, sondern ist schon vorher erkannt. In obigem Beispiel ist *gandhavattva* das charakteristische Merkmal (*lakṣaṇa* oder *linga*) der Substanz „Erde“. Jedes *lakṣaṇa* ist *vyāvartaka*, d. h. es sondert das mit ihm behaftete von allem andern ab¹⁾. Daraus ergibt sich für uns ein disjunktives Urteil. Die Gesamtheit der Dinge zerfällt in zwei Abteilungen (*rāsi*), je nachdem sie Geruch haben oder nicht. Indem ich „Erde“ in die erste Abteilung setze, ergibt sich von selbst, daß sie von allen Dingen der zweiten verschieden ist. Das kann als formal richtiger disjunktiver Schluß ausgesprochen werden. Aber der Inder verlangt von seinem Schlusse, daß er materiell richtig sei, und um *pramāṇa* zu sein, soll er etwas lehren, was vorher nicht erkannt war²⁾. Derartige Bedenken haben wohl die übrigen Philosophen außer den Naiyāyikas veranlaßt, den *kevalavyatirekin* nicht anzuerkennen³⁾.

Uddyotakara erläutert sein *avitam* an einem Beispiel, das eher den Schein eines regulären Schlusses erwecken kann als obiges, aber doch prinzipiell auf dasselbe hinausläuft. Es lautet: *ne'daṃ nirātmakaṃ jīvac-charīram, aprāṇādimattvaprasaṅgat* (NV. 126, 5) „dieser lebende Leib ist nicht ohne Seele, weil er sonst ohne *prāṇa* usw. sein müßte“. In der Form: *jīvac-charīram sātmaakam prāṇādimattvāt*, ist dieser Schluß zu einem Schulexempel für den *kevalavyatirekin* bei späteren Naiyāyikas geworden. Man könnte nun vermuten, daß Uddyotakara sein Beispiel für das *avitam* daher hätte, woher er auch den Aus-

1) NV. p. 29 l. 18 f.: *lakṣaṇaṃ khalu lakṣyaṃ samāṇāsamānājātyebhyo vyavacchinattī*.

2) *nā'nupalabdhe na nirñīte nyāyaḥ pravartate*, N. bh. p. 3. Dieser Grundsatz wird im *Vārttika* p. 49 l. 7 als *anumānamudīā* bezeichnet.

3) Die späteren Naiyāyikas erklärten die *arthāpati* der Mimāṃsakas für ein *kevalavyatirekin*. *Tattvacintāmaṇi*, *Anumānakhaṇḍa* p. 645: *vyatirekyanumānasiddhāv arthāpattir na mānāntaram, tenaiva tadarthasiddheḥ*.

druck *avīta* entlehnt hat, nämlich vom Sāṅkhya. Das ist aber nicht der Fall. Der Sāṅkhya-Beweis für die Existenz der Seele wird in *kārikā* 17 gegeben, und dieser (*parārthās cakṣurādayaḥ saṃghātatvāt*) wird von Dharmakīrti (Nyāyabindu III 90—94) kritisiert, wobei Dharmottara den Sāṅkhya als *vādin* bezeichnet. Dharmakīrti behandelt auch obigen Beweis *jīvac-charīraṃ sāt-makam* (a. a. O. III 99—110) sehr eingehend, offenbar weil er gegen die Buddhisten und ihre Lehre vom *anumāna* gerichtet war; weder er noch Dharmottara deuten an, von wem dieser Fehlschluß (nach ihm ein *anaikāntika*) aufgestellt war. Das läßt sich aber leicht feststellen; denn er beruht auf dem Vaiśeṣika sūtra III 2, 40, in dem die *lingāni* (Indizien und charakteristischen Merkmale) der Seele angegeben werden: *prāṇāpāna-nīmeṣōnmeṣa - manogatīndriyāntaravikārāḥ sukhaduḥkēcchādveṣa-prayatnās cā 'tmano lingāni*. Die im ersten Kompositum genannten physiologischen Funktionen¹⁾ sind offenbar mit *prāṇādi* in dem angegebenen Grunde *prāṇādīmatvāt* gemeint. Derjenige, welcher den obigen Schluß aufstellte, erkannte also die Autorität des Vaiśeṣika Darśana an, und das tut bekanntlich Uddyotakara, der mehrfach sūtras aus dem VD. zitiert als *sāstra*, *sūtra* einmal (p. 222, l. 17) als *pāramarṣaṃ sūtram*. Darum glaube ich, daß wir Vācaspatimiśra's Bemerkung (Tātp. T. p. 192, l. 7 von unten) zu obigem Beispiel des *avīta*, nämlich: *tad etad bhāṣyakārīyam udāharaṇaṃ dūṣayitvā svakīyam udāharaṇam ūha*, wörtlich verstehen sollen. Uddyotakara selbst hat diesen *kevalavyatirekin* Schluß für die Beseeltheit des lebendigen Leibes aufgestellt, und zwar wie bereits oben gesagt, um die buddhistische Logik prinzipiell zu Fall zu bringen. Er verteidigt die Berechtigung dieses *avīta*-Schlusses sehr geschickt (125, 11—127, 8), worauf hier einzugehen nicht der Ort ist. Aber ein Bedenken will ich hervorheben. Bei dem Beispiel Uddyotakara's wird die Existenz der Seele als erwiesen vorausgesetzt, und zwar in Angemessenheit mit dem oben angeführten Vaiśeṣika sūtra. Danach ist *prāṇādi* ein *linga* (charakteristisches Merkmal) des *ātman*. Und somit gilt von diesem Beispiel prinzipiell dasselbe, was oben von dem andern (*pṛthivī itarebhyo bhidyate gandhavattvāt*) gesagt wurde. Da nun die Buddhisten die Seele leugnen, so ver-

1) Im ND. I 1, 10: (*icchā lveṣaprayatnasukhaduḥkḥajñānāny ātmano lingam*) fehlen dieselben; aber in III 1, 12: *indriyāntaravikārāt* wird die letzte derselben, und zwar genau gleichlautend, als Beweis für die Seele angeführt.

wirft Dharmakīrti Uddyotakara's Beispiel; denn bei jedem Dinge sei es nicht ausgemacht, ob es beseelt oder unbeseelt sei, und jener Schluß gebe keine Handhabe, es für den lebenden Leib auszumachen. Darum sei er ein Fehlschluß, der *hetvābhāsa anaikāntika* (nach Dharmottara ein *asādhāraṇo 'naikāntikaḥ*).

Über *vitam (kevalānvayin)* handelt Uddyotakara nicht eingehender. Er gibt p. 122, 18 zwei Beispiele, die, wie er selbst sagt, nur für den *sarvānitya-vādin* gelten. Nicht besser ist es mit dem Schulexempel: *sarvam abhidheyam prameyatvāt*, bestellt. Gott erkennt und benennt alles; wer einen solchen Gott nicht anerkennt, für den beweist dieser „Schluß“ nichts, und für den Gottgläubigen bringt er nichts, was er nicht schon vorher wußte. Es ist daher begreiflich, daß Dharmakīrti diesen Schluß ignorierte. Aber die Naiyāyikas haben mit großem Eifer und vielem Scharfsinn über *kevalānvayin* und *kevalavyatirekin* gehandelt. Diesem Gegenstande wird im *Tattvacintāmaṇi* ein längerer Abschnitt gewidmet, und die Kommentare dazu wachsen sich zu größeren Traktaten aus. Aber trotzdem haben die übrigen Philosophen sich immer ablehnend gegen diese neue Lehre verhalten.
