

Über das Alter der Maṇimêkhalai.

Von Hermann Jacobi.

(Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch.)

In dem alten Streit über das Alter der Śāngam-Literatur im Tamil beruft man sich verschiedentlich auf einen Bericht über die sechs philosophischen Systeme in der romantischen Maṇimêkhalai. Während S. KRISHNASVAMI AIYANGAR¹⁾ in demselben nichts sehen kann, was seiner Ansicht widerspräche, 5 daß die Śāngam-Literatur im 1. und 2. Jahrh. n. Chr. entstanden sei, behauptet Subramaniya Iyar²⁾, daß die in jenem Bericht geschilderte Phase der indischen Philosophie nicht vor dem 8. und 9. Jahrh. n. Chr. bestanden haben könne. Bei solcher Meinungsverschiedenheit der bedeutendsten Kenner der Tamu- 10 lischen Literatur lohnt es sich, jenen Bericht genau und unvoreingenommen zu prüfen; und da das Haupterfordernis dabei die Kenntnis der Entwicklungsgeschichte der indischen Philosophie ist, so will ich, obgleich des Tamil unkundig, mich an dieser Aufgabe versuchen, indem ich meiner Untersuchung 15 V. KANAKASABHAI'S³⁾ Übersetzung des betreffenden Abschnittes zugrunde lege. Allerdings ist dieselbe an manchen Stellen zweifellos ungenau oder irrig und dazu nicht einmal vollständig; doch läßt sich auch in ihr trotz mancher Unklarheiten die wahre Sachlage mit ziemlicher Sicherheit erkennen. So 20 bitte ich denn Sie, verehrter Herr Jubilar, meinen Beitrag zur Lösung der alten Streitfrage nachsichtig zu beurteilen, und

1) *Some contributions of South India to Indian culture*, Calcutta 1923; und desselben *Beginnings of South Indian History*, Madras 1918.

2) Zitiert von S. KR. AIYANGAR, *Beginnings* p. 175.

3) *The Tamils eighteen hundred years ago*, Madras and Bangalore 1904, p. 212—225.

wenn er Ihre Zustimmung finden sollte, das Zweifelhafte und Fehlende, worauf ich an den betreffenden Stellen aufmerksam mache, durch Hinzuziehung des Urtextes zu berichtigen und zu ergänzen.

5 Der buddhistische Verfasser der Maṇimékhalai, Śīttālai Śāttan aus Madurā war nach der Tradition eins der 49 Mitglieder des Śāngam (Akademie, *sangha*), aber sein Gedicht ist nicht ein Śāngam Werk, d. h. es gehört nicht zu den vom Śāngam approbierten Büchern¹). Es dürfte eher etwas später
10 sein, weil in ihm Zitate aus dem Kuraḷ, dem populärsten Śāngam Werke, vorkommen²).

Der Abschnitt über die indische Philosophie besteht aus einer Einleitung über die Erkenntnismittel und dem Bericht über die sechs philosophischen Systeme. Die Auseinander-
15 setzung über die Erkenntnismittel wird einem 'Vedic Philosoph' in den Mund gelegt. Derselbe erklärt zehn Erkenntnismittel, die Vedavyāsa aufgestellt habe. Acht von diesen sind aus brahmanischen Quellen bekannt, nämlich die vom Nyāya anerkannten vier *pramāṇas*: 1. *pratyakṣa*, 2. *anumāna*, 3. *upa-*
20 *māna*, 4. *śabda* (oder *āgama*), und vier von ihm abgelehnte, ND. II 2, 1 ff.: 5. *arthāpatti*, 6. *sambhava*, 7. *aitihya*, 8. *abhāva*. Diese acht werden von der brahmanischen Tradition den Pau-
rāṇika (Nyāyakośa s. v. *pramāṇa*), in unserm Text aber dem sonst unbekanntem Krutakōdi zugeschrieben. Dasselbst auch
25 die Angabe, daß Jaimini sechs *pramāṇas* gelten lasse; das trifft auf die Mīmāṃsā Philosophie zu³), nicht aber auf Jaimini selbst, da im MS. nur die drei *pramāṇas* vorkommen, die auch das Sāṅkhya kennt. — Nach den richtigen Erkenntnismitteln werden acht 'fallacious mediums' aufgezählt und erklärt. Wo-
30 her diese Lehre entlehnt ist, wüßte ich nicht anzugeben; vermutlich stützt sich hier der Verfasser auf ein buddhistisches Elaborat von zweifelhafter Autorität.

1) Siehe S. K. AIYANGAR, Some Contributions, p. 16 f.

2) Ebenda p. 125.

3) Die sechs *pramāṇas* (1—5 und 8) werden zuerst erwähnt in der alten Vṛtti, aus der Śabarasaṁvāmin zu MS 1 1, 5 eine längere Stelle mitteilt, Bibl. Ind. Ausgabe, I p. 10.

Sicher ist das der Fall mit der letzten Äußerung des 'Vedic Professor', die zu dem eigentlichen Bericht überleitet; er erklärt: „The different systems of philosophy are Lokāyatam, Bauddham, Sāṅkhyam, Naiyāyikam, Vaisesikam and Mimānsakam: and the authors of these systems are Brihaspati, 5 Jina, Kapila, Akshapātha, Kanāda, and Jaimini respectively“. Denn es ist ausgeschlossen, daß Brahmanen jemals diese Systeme als die maßgebenden anerkannt hätten. Richtig ist nur die Sechszahl der Systeme, wenn unter ihnen die orthodoxen brahmanischen Philosophien verstanden werden; von da 10 aus muß die Sechszahl als alle philosophischen Systeme umfassend zu volkstümlicher Anerkennung gelangt sein, so daß auch Buddhisten und Jainas dieser Vorstellung Rechnung tragen und ihrerseits sechs Hauptsysteme namhaft machen mußten, so wenig sie auch dadurch den Tatsachen gerecht wurden. Der 15 Jaina Haribhadra (gegen 750 n. Chr.) behandelt in seinem Ṣaḍdarśana-samuccaya folgende Systeme: 1. Bauddha, 2. Naiyāyika, 3. Sāṅkhya, 4. Jaina, 5. Vaiśeṣika, 6. Jaiminiya; dann fügt er aber noch das Lokāyata hinzu, das die Sechszahl vollmache, wenn man Naiyāyika und Vaiśeṣika nicht als zwei Systeme 20 rechne. Um jeden Preis mußte also die Sechszahl gerettet werden. An ihr hält auch Siddharṣi fest, indem er in der Upamitibhavaprapanca Kathā (verfaßt 906 n. Chr.) p. 661 von den eben genannten sieben Systemen das Sāṅkhya wegläßt. Nach demselben Grundsatz, daß es sechs Hauptsysteme geben müsse, 25 verfahren auch, wie wir aus der Maṇimêkhalai erfahren, die Buddhisten. Da nun die solenne Sechszahl der orthodoxen philosophischen Systeme der Brahmanen, (die ja vorbildlich für Buddhisten und Jainas war), erst spät in der brahmanischen Literatur, und die Anpassung derselben an ihren Stand- 30 punkt in der Literatur der Jainas erst bei Haribhadra nachweisbar ist, so spricht die Sechszahl in der Maṇimêkhalai jedenfalls nicht für ein hohes Alter dieses Werkes.

Bemerkenswert ist, daß der Verfasser die sechs Systeme nicht in der zuerst angegebenen Reihenfolge behandelt, son- 35 dern in einer andern, die er zum Schluß p. 217 folgendermaßen rekapituliert: (I) „The Vedic Pramānavāta or Mimānsa,

(II) the Naiyâyika which comprised the Ajivaka and Nirgranta Schisms, (III) the Sāṅkhya, (IV) Vaiśēshika, and (V) Bhūta-vāta or Lokāyata“; daran schließt sich die Darstellung der Buddhistischen Lehre als sechstes System. Das Auffallendste ist aber, daß gar keine Darstellung des Naiyâyika unter diesem Titel gegeben wird. Das Schweigen des Autors über den Nyāya erklärt sich wohl daraus, daß die physikalischen Lehren des Nyāya aus dem Vaiśēshika stammen, wo sie zur Behandlung kommen, die Logik des Nyāya aber von den Buddhisten übernommen und weitergebildet worden ist, weshalb sie im Abschnitt über das Bauddha dargestellt werden. Um den Ausfall des eigentlichen Nyāya zu decken und doch die solenne Sechszahl zu wahren, behandelt der Autor unter dem Titel Naiyâyika die Irrlehren der Ājivakas und Jainas, über die in buddhistischen Schriften Angaben enthalten waren. SADAJIRO SUGIURA¹⁾ sagt darüber: „Two more schools are frequently included by Chinese and Japanese authors among the great ones. They are called Nikendabtra and Ashibika and are quite similar to each other“. Der erste Bestandteil des Namens Nikendabtra kann nur Nigaṅṭha sein, die letzte Silbe ist allerdings dunkel; Ashibika ist zweifellos Ājivaka.

Der Bericht über das Mimāṃsaka hat mit der Lehre Jainini's wenig zu tun; nur daß der Veda, wie der Vedic Brahman erklärt, 'self-existent' sei und 'neither beginning nor end' habe, ist ein Dogma dieser Schule. Zuerst gibt ein Saiva-vati an, daß Isa der eine Gott sei. Es dürfte sich um eine Form des Śaivismus handeln, wie wir ihm bei Kalidāsa begegnen; ja aus dem Namen Īsa des Gottes und der Angabe „He governs the two luminaries (Sun and Moon), life²⁾, and the five elements“ möchte man schließen, daß dem Dichter die Nāndīstrophe der Śakuntala vorschwebte. Das Weitere übergehe ich.

1) Hindu Logic as preserved in China and Japan, Philadelphia 1900, p. 16.

2) Es ist wohl *ātman* gemeint, wodurch der Autor das ihm unverständliche *yā ca hotrī* ersetzte. Die Purāṇas haben dafür *dikṣito brāhmaṇah*; sie zählen aber die 8 *mūrtis* Śiva's in anderer Reihenfolge auf; vgl. KIRFEL, Purāṇam pancalakṣaṇam p. 40, 122.

Doch sei bemerkt, daß sich auch sonst in des Verfassers Bericht mancherlei Unrichtigkeiten nachweisen lassen; so ist z. B. das, was er als Vaiśeṣika-Lehre über die Eigenschaften der fünf Elemente vorträgt (p. 217), tatsächlich Lehre des Sāṅkhya, aber im Vaiśeṣika und Nyāya unbekannt; und seine Erklärung von Dharma und Adharma bei den Jainas (Substrate der Bewegung und Ruhe) als „wheel of Law“ und „axle of the Law“ ist ein handgreifliches Mißverständnis. Man wird daher auch in andern Fällen mit Unrichtigkeiten und Verdrehungen in den Angaben des Dichters der Maṇimêkhalai zu rechnen be-
rechtigt sein.

Der Abschnitt über die buddhistische Philosophie, dem wir wir uns jetzt zuwenden, zerfällt in zwei Teile; der erste behandelt die buddhistische Erkenntnistheorie und Logik, der andere die 12 *nidānas* und ähnliches. Über die Entwicklung der buddhistischen Logik sind wir einigermaßen unterrichtet durch SADAJIRO SUGIURA's in der vorletzten Anmerkung genanntes Buch. Eine wertvolle Ergänzung dazu bietet das in dem über die buddhistische Philosophie handelnden Teile auf tibetischen Quellen beruhende Werk von S. CH. VIDYABHUSANA: History of the mediaeval school of Indian Logic, Calcutta 1909. — Wir können zwei Phasen der buddhistischen Logik unterscheiden. In der älteren Zeit gilt im großen und ganzen noch die Logik des Nyāya mit seinem fünfgliedrigen Schlußsatz. Die Kritik an dem Überlieferten und eigene Verbesserungsversuche in größerem Umfang scheinen namentlich von Vasubandhu ausgegangen zu sein, von dem einzelne Definitionen auch in Sanskrit Quellen bewahrt sind. Die neue buddhistische Logik beginnt mit Dignāga, der die alte Logik vollkommen umgestaltete und auf eine durchaus wissenschaftliche Grundlage stellte. — Unsere Aufgabe wird es sein zu untersuchen, ob und welche in der Maṇimêkhalai vorgetragenen Lehren auf Dignāga zurückgeführt werden können.

Der Bericht beginnt mit dem Satze: „The sources of true knowledge according to Ādijinendra are only two. Right perception and inference“ (p. 218). Der Nyāya erkennt bekanntlich vier *pramāṇas* an: *pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna* und

śabda. Von den Vaiśeṣikas und Buddhisten gilt allgemein, daß sie nur die beiden ersten *pramāṇas* anerkannten¹⁾. Es ist aber nicht überliefert, welcher buddhistische Lehrer die vier *pramāṇas* auf die zwei ersten reduziert habe. Vermutlich war es
 5 Dignāga. Denn dieser hat im *Pramāṇasamuccaya*, Kapitel IV und V²⁾, eingehend die Frage, ob *upamāna* und *śabda* besondere Erkenntnismittel seien, erörtert und verneint³⁾. Uddyotakara bekämpft ihn heftig im *Vārttika* zu ND. I 1, 6. 7; aber im *Bhāṣya* zu diesen *sūtras* findet sich keine Andeutung darüber,
 10 daß irgend ein Gegner jene beiden *pramāṇas* nicht habe gelten lassen; es enthält nur die Erklärung der *sūtras*, ohne daß ein Bedenken gegen sie erhoben und gehoben würde, das man als Einwand eines Gegners auffassen könnte.

Unser Text fährt fort: „*Perception* he has described as
 15 conscious feeling (through the senses); name, species, quality, action and so forth (of an object) are (known by) *inference*“. Das in Klammern Zugesetzte enthält Erklärungen des Übersetzers, die natürlich für uns keine bindende Kraft haben. Lassen wir sie, wie billig, unberücksichtigt, so scheint der erste
 20 Satz die Definition von *pratyakṣa*, der zweite die von *anumāna* zu enthalten. Letzteres ist aber unmöglich, weil *anumāna* nie so definiert worden ist. Es ist darum wahrscheinlich, daß der zweite Satz zur Definition von *pratyakṣa* gehört, etwa als erklärende Einschränkung derselben. Die Frage ist nun, welche
 25 Definition von *pratyakṣa* der (vielleicht nur in der Übersetzung) verworren erscheinenden Erklärung unseres Autors zugrunde liegt. Um darüber ins Reine zu kommen, empfiehlt es sich zur Orientierung die in der indischen Philosophie hervorgetretenen Ansichten über das Wesen der Wahrnehmung zu mustern.

30 Die ursprüngliche und weit verbreitete Vorstellung scheint die gewesen zu sein, daß die Wahrnehmung durch einen Kontakt von Sinnesorgan und Objekt (*indriya* und *artha*) ent-

1) Ślokavārttika, śabdapariśeṣa v. 15: nach den Buddhisten und Vaiśeṣikas ist *śabda* in *anumāna* eingeschlossen.

2) S. CH. VIDYABHUSANA a. a. O. p. 85, 88.

3) In unserm Text heißt es: All other sources of knowledge are irregular inferences.

stehe. So heißt es im Mīmāṃsā Sūtra I 1, 4: *sat-samprayoge puruṣasyê 'ndriyāṇāṃ buddhijanma tat pratyakṣam*; „Wahrnehmung ist diejenige Erkenntnisart, welche bei der innigen Verbindung von Sinnesorganen des Menschen mit dem Seienden entsteht“. Genauer wird *pratyakṣa* im Vaiśeṣika Sūtra 5 III 1, 18 bezeichnet als: *ātmēndriyārtha-saṃnikarṣād yan niṣpadyate*; nach III 2, 1 und V 2, 15 ist aber auch *manas* bei diesem *saṃnikarṣa* beteiligt. Im Nyāya Sūtra I 1, 4 wird zwar nur der Kontakt von Sinnesorgan und Objekt ausdrücklich genannt (*indriyārthasaṃnikarṣōtpannam jñānam*), aber,¹⁰ wie das Bhāṣya erklärt, nicht weil *ātman* und *manas* nicht mitwirkten, sondern weil sie zu den Ursachen jeder Erkenntnis, nicht bloß der durch Wahrnehmung entstandenen, gehörten; darum brauchten sie in der Definition der letzteren nicht genannt zu werden. — Im älteren Buddhismus ist die Vorstellung¹⁵ umgebildet zu der vom *sparsā*, dem sechsten in der 12gliedrigen Kette der *nidānas*. *sparsā* „Sinnesempfindung, sensation“ besteht im Zusammentreffen dreier *dharmas*: *indriya*, *viśaya* und *vijnāna*¹). Aus diesem *sparsā* geht dann die bestimmte Empfindung *vedanā* hervor. So beruhen in der Mīmāṃsā, im Vaiśe-²⁰ṣika, Nyāya und im ältesten Buddhismus die Vorstellungen über das Wesen der Wahrnehmung auf derselben Grundidee. Verschieden, aber doch verwandt damit ist die Ansicht des Sāṅkhya, wonach das erste Gewahrwerden des Objektes (*ālocana*) eine Funktion (*vṛtti*) des Sinnesorgans ist, das sich in²⁵ der Form des Gegenstandes umwandelt²). Im Bhāṣya zu Yoga-sūtra I 7 wird der Hergang so angedeutet, daß das Sinnesorgan bis zu dem Objekt eine Art Röhre (*praṇālikā*) bildet, durch welche die Fluxion des Denkgorgans (*citta*) zu ihm hingelangt.

30

Mit dem Vorstellungskreise, aus dem die bisher besprochenen Ansichten über *pratyakṣa* hervorgegangen sind, hat —

1) *trayāṇāṃ saṃnīpātaḥ sparsaḥ*; pali: *tiṇṇaṃ saṃgati phasso*. Vgl. STCHERBATSKOI, The Central Conception of Buddhism, London 1923, p. 17, 55, 100.

2) So erklärt Vācaspatimiśra, Tātp. Ṭ. p. 103, l. 11 ff., Vārsaganya's Definition von *pratyakṣa* als *śrotrādīvṛtīḥ*, vgl. NV. p. 45, l. 13.

darüber kann kein Zweifel bestehen — die Begriffsbestimmung in der angeführten Stelle der Maṇimêkhalai auch nicht das geringste zu tun. Es verbleiben uns so nur noch zwei originelle Definitionen von *pratyakṣa*, eine von Vasubandhu und die
 5 andere von Dignāga. Die erstere lautet: *tato 'rthād vijnānam pratyakṣam*¹⁾ „Wahrnehmung ist die Erkenntnis, die (lediglich) auf ihrem Objekt beruht“. Dignāga hat das Wesen des Wahrnehmens tiefer erfaßt: *pratyakṣam kalpanāpoḍham*²⁾ „Von der Wahrnehmung ist begriffliches Denken ausgeschlossen“; *kalpanā*
 10 wird (a. a. O.) erklärt als *nāma-jātyādi-yojanā* „Begriffliches Denken besteht in der Verknüpfung mit Wort, Genus usw.“ Vācaspatimiśra (a. a. O.) gibt an, was mit *jātyādi* gemeint ist, nämlich *jāti, guṇa, kriyā, dravya*, worunter die vier Arten der Wortbedeutung zu verstehen sind³⁾. Diese mit *nāmajātyādi*
 15 angedeuteten Begriffe finden wir in dem zweiten Satze obiger Stelle der Maṇimêkhalai wieder als ‘name, species, quality, action and so forth⁴⁾’: es ist also offenbar *kalpanā* gemeint. Hätte der Verfasser gesagt „are not perception“, so hätte er Dignāga’s Definition richtig wiedergegeben; aber er hat, um
 20 für den Leser verständlicher zu reden, sich positiv ausgedrückt „are inference“, was allerdings dem Sinne nicht gerecht wird. Sein Gedanke war wahrscheinlich folgender: da es nur zwei Erkenntnismittel, ‘perception’ und ‘inference’, gibt, so gehört das, was von dem Gebiet der ‘perception’ ausgeschlossen ist, in das
 25jenige von ‘inference’. So hat er scheinbar ‘inference’ charakte-

1) Zitiert von Uddyotakara, NV. p. 42, l. 16 und von Vācaspatimiśra bezeichnet als *Vāsubandhavam pratyakṣalakṣaṇam*, Tātp. Ṭ. p. 99, l. 13.

2) NV. p. 44, l. 1. Tātp. Ṭ. p. 102, l. 1.

3) Sahityadarpaṇa II 4: *saṃketo grhyate jātau guṇa-dravya-kriyāsu ca*. Diese Lehre ist schon bei Patanjali zu belegen: *catuṣṭayā śabdānām pravṛttiḥ: jātiśabdā guṇaśabdā kriyāśabdā yadṛcchāśabdāś ca caturthāḥ* (Mahābhāṣya, ed. KIELHORN p. 19, l. 20, cf. Kumārasambhava II 17). Vācaspatimiśra deutet allerdings *nāma* als *yadṛcchāśabda* und versteht unter *dravya* Wörter wie *danḍin*, was nicht mit der Terminologie der Grammatiker übereinstimmt.

4) Dieses „and so forth“ ist offenbar ein Verlegenheitsbehelf des Verfassers, dem *dravya* nicht klar war; warum, das dürfte sich aus der letzten Anmerkung erklären.

riert, aber in einer Weise, die kein philosophischer Schriftsteller befolgt hat, noch überhaupt billigen würde¹⁾.

Dignāga's Definition geht über das Verständnis des philosophisch ungeschulten Lesers hinaus und gibt ihm außerdem keinen positiven Begriff von dem, was Wahrnehmung ist. Um dem abzuhelpfen, hat der Verfasser im ersten Satze die Wahrnehmung als ein 'conscious feeling' bezeichnet, wahrscheinlich mit Bezug auf Vasubandhu's Definition. Aus demselben Grunde scheint auch Bhāmaha, der ein Buddhist ist und die Logik für den 'general reader' vorträgt, beide Definitionen in einem Verse (Bhamahâlamkāra V 6) zusammengestellt zu haben:

pratyakṣam kalpanâpoḍham, tato 'rthād iti kecana; |
kalpanām nāma-jātyādi-yojanām pratijānate. ||

Es ist also höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser der Maṇimékhalai Dignāga's Definition von *pratyakṣa* wiedergeben wollte, weil nur bei dieser Annahme das, was er in der fraglichen Stelle sagt, einen vernünftigen Sinn bekommt.

In dem auf die eben behandelte Stelle folgenden Abschnitt über *anumāna* scheint auf den ersten Blick die ältere buddhistische Logik zugrunde gelegt zu sein. In derselben steht, soweit man aus SUGIURA's Angaben (a. a. O. p. 20 ff.—30 ff.) entnehmen kann, die Lehre vom Schluß noch ungefähr auf demselben Standpunkt wie im Nyāya Sūtra, dem sie ursprünglich entlehnt war. So gilt in ihr bis auf Vasubandhu²⁾ noch der fünfgliedrige Syllogismus, nur daß in ihm zwei Belege (*drṣtānta*), ein positives und ein negatives, seit Maitreya gefordert wurden³⁾. Dignāga reduzierte den Syllogismus auf drei

1) Die Unklarheit des Autors in dieser Hinsicht zeigt sich auch in der Erklärung von *pratyakṣa*, die er p. 212 dem Vedic philosopher in den Mund legt; dort heißt es unter anderem: „to ascertain the place, name class, quality and action of a thing . . . is Perception“. Damit ist zweifellos das *savikalpakam pratyakṣam* gemeint, während Dignāga das *nirvikalpakam pr.* definiert.

2) Dieser behauptete nach SUGIURA a. a. O. p. 32 „that a thesis can be proved by two propositions only, and that therefore the necessary parts in a syllogistic inference are only three“. Nach S. CH. VIDYABHUSANA (a. a. O. p. 72) sind diese: *pakṣa*, *sādhya* und *hetu*.

3) a. a. O. p. 30 ff.

Glieder: *pratijnā*, *hetu* und *dr̥ṣṭānta* (= *udāharaṇa*)¹⁾. Daß der Verfasser der *Maṇimēkhalai* zunächst der älteren buddhistischen Lehre folgt, dürfte darin seinen Grund haben, daß der fünfgliedrige Syllogismus des Nyāya in der dialektischen Praxis zu allgemeiner Annahme gelangt war. Dennoch zeigt sich unser Autor von Dignāga's Logik beeinflußt. Denn der richtige Schluß, den er auf p. 218 formuliert, besteht nur aus drei Gliedern, und ebenso der darauf folgende falsche Schluß. Der erstere lautet: ‚Sound is non-eternal‘ is *Assertion*. ‚Because it is made‘ is *Reason*. ‚Whatever is made is non-eternal like a jar‘ is *Example*. ‚Whatever is non-eternal is not made like the sky‘ is *Negative Example*.

In dem, was auf diese Stelle folgt, ist manches zu dunkel und verwirrt, um befriedigend erklärt werden zu können. Doch glaube ich, daß die sinnlosen Angaben (p. 219) über die drei Arten eines richtigen Grundes verständlich werden, wenn man Dignāga's Lehre vom *trairūpyam* des *linga* zugrunde legt. An der betreffenden Stelle heißt es nämlich: „Right Reason is of three kinds: it may be founded on the Assertion itself; or it may be from Analogy or from the Negative proposition“. Das ist sinnlos; denn wie könnte sich ein richtiger Grund auf die Behauptung gründen, da doch letztere durch ersteren erst begründet werden soll? Nun beachte man den letzten Satz der ganzen Stelle: „To be made: and to appear during a certain action²⁾, constitute a proper reason for non-eternity, according to Assertion, Analogy and the Negative Proposition“. Hier ist nicht wie im Anfang von dreierlei Gründen die Rede, sondern von drei Bedingungen, denen ein richtiger Grund genügen muß. Davon handelt aber der Fundamentalsatz der Logik Dignāga's, den dieser zuerst aufgestellt hat. Durch die richtige Erkenntnis und konsequente Durchführung dieses Prinzips hat Dignāga die Logik, welche im Nyāya noch eine praktische Disziplin im Dienste der Dialektik war, zu einer

1) S. CH. VIDYABHUSANA, a. a. O. p. 90. — Nach Dharmakīrti, *Nyāyabindu* III 36 f. darf sogar der *pakṣanirdeśa* (= *pratijnā*) fehlen!

2) Damit sind *kṛtakatva* und *utpattidharmakatva* oder *prayatnāntarīyakatva* gemeint, *Nyāyabhāṣya* zu ND I 1, 34 ff., V 1, 12 ff.

strengen Wissenschaft erhoben¹⁾. Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, um den es sich hier handelt, sei es gestattet, denselben an der Hand von Dharmakīrti's Nyāyabindu zu erklären. Die neue Definition des Schlusses lautet: *trirūpa-lingād yad anumeye jñānam, tad anumānam* (II 3) „die aus dem Grunde, welcher den drei Bedingungen genügt, hervorgehende Erkenntnis bezüglich des Subjekts des Schlusses ist *anumāna*.“ *trairūpyam punar lingasya: anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam, asapakṣe cā 'sattvam eva niścitam* (II 5—7) „die drei Bedingungen für einen richtigen Grund sind, daß bestimmt erkannt sei, daß er 1. in dem Subjekt des Schlusses tatsächlich vorhanden ist, 2. nur in den positiven Belegen²⁾ vorkommt, und 3. von den negativen Belegen gänzlich ausgeschlossen ist.“ Kürzer und weniger präzis ist Dignāga's Definition, die von Uddyotakara³⁾ zitiert wird: *anumeye 'tha tattulye sadbhāvo, nāstitā 'sati*. Wenn es in der oben angeführten Stelle heißt: „it may be founded on the Assertion itself“, so ist mit Assertion offenbar *anumeya* gemeint, das ja das Subjekt der Behauptung ist. In der Bestimmung „If it is from Analogy, it should be from a perfect similitude“ ist wohl Dignāga's *tattulye* dem Sinne nach maßgebend gewesen. Die dritte Bedingung (from a Negative Proposition) wird durch das Beispiel „whatever is eternal is not made as the sky“ erläutert. Den Sinn der ganzen Stelle versteht man von ungefähr, wenn man weiß, daß vom *trilakṣaṇo hetuḥ* (Dignāga) bez. *trirūpaṃ lingam* (Dharmakīrti) die Rede ist; die Verworrenheit der Darstellung (soweit dafür der Autor des Textes die

1) Vātsyāyana hat auch schon eine tiefere theoretische Einsicht in das Wesen des Schließens, die dem Sūtra noch mangelt; und dadurch ist er ein Vorläufer Dignāga's, der auf dessen Schultern steht. Aber über den in Rede stehenden Gegenstand hat er keine Andeutung gemacht.

2) Beim Schlusse handelt es sich um Subjekt, Grund und Folge (= terminus minor, medius und major). Positive Belege heißen alle bekannten Fälle, in denen die Folge ebenfalls vorkommt; alle andern Fälle sind negative Belege, vgl. II 8—10.

3) NV. p. 58, l. 3f., dessen Kritik, soweit sie sachlich berechtigt ist, hat Dharmakīrti durch die verschiedene Setzung von *eva* in meisterhafter Weise Rechnung getragen.

Schuld trägt), dürfte aber folgende Ursache haben. Der Satz von den drei Erfordernissen eines richtigen Grundes gehört in die Lehre vom eigentlichen Schlusse, *svârtham anumānam*; er hat aber auch Geltung für den angewandten Schluß (i. e. Syllogismus) *parârtham anumānam*¹⁾. Der Autor der *Maṇimékhilai* erwähnt *svârtham anumānam* überhaupt nicht, sondern handelt nur vom *parârtham anumānam*. Darum mußte der Verfasser die Lehre vom *trairūpyaṃ lingasya* in den für den Syllogismus üblichen terminis auszudrücken suchen; und das ist ihm eben mißlungen.

Da ein richtiger Grund allen drei Bedingungen genügen muß, so ist ein vorgeblicher Grund, der dies nicht tut, kein richtiger Grund, er ist ein Scheingrund, *hetvābhāsa*. Nach diesem Prinzip konnte Dignāga die Scheingründe vollzählig aufsuchen und richtig darstellen²⁾. Dagegen sind die im *Nyāya* (ND. I 2, 4—9) aufgeführten aus keinem Prinzip abgeleitet, sondern wohl nur darum zusammengestellt, weil man in Disputationen auf sie aufmerksam geworden war. Es wäre daher von großer Bedeutung für unsere Aufgabe zu wissen, welcher Lehre bezüglich der *hetvābhāsas* der Verfasser der *Maṇimékhilai* gefolgt ist. Leider fehlt aber in der Übersetzung dieser Abschnitt; KANAKASABHAI bemerkt in Note 1 zu p. 219: „The Manimekalai explains further in detail Fallacious Assertion, Fallacious Reason and Fallacious Example. — I omit them however as their description is too technical to be interesting to the general reader (XXIX 143—473).“

‘Fallacious Assertion’ und ‘Fallacious Reason’ heißen im Sanskrit *pakṣābhāsa* und *drṣṭāntābhāsa*. Im *Nyāya Sūtra* kommen diese Ausdrücke nicht vor, noch wird darin dies Thema systematisch dargestellt; aber eine größere Anzahl dahin gehöriger Einzelheiten werden unter den *Jātis* und *Nigrahasthānas*, die den Inhalt des 5. *adhyāya* bilden, behandelt. Es ist das eine äußerst verwickelte und schwer verständliche Materie, deren Kenntnis aber nötig war, um die Richtigkeit eines Syllogismus gegen alle Anfechtungen zu verteidigen. Darum sagt auch

1) *Nyāyabindu* III 1: *trirūpalingākhyānam anumānam* (scil. *parârtham*).

2) Vgl. auch *Nyāyabindu* III 57 ff.

Vātsyāyana zu I 1, 37 wohl mit Rücksicht auf die Lehre von den *jātis* und *nigrahasthānas*: *tad idam hetūdāharaṇayoḥ sāmārthyam paramasūkṣmaṇ duḥkhabodham paṇḍitarūpavedanīyam* „die dem Grund und Beispiel zukommende Beweiskraft ist etwas äußerst Subtiles, Schwerbegreifliches, das nur ein ausgezeichnete Gelehrter kennen kann.“ Die neue buddhistische Logik hat nun hier Wandel und Ordnung geschaffen durch ihre Lehre von den fehlerhaften Subjekten des Schlusses und den fehlerhaften Belegen. Dignāga stellt neun, Dharmakīrti vier *pakṣābhāsas*¹⁾ auf; ersterer zehn, letzterer acht-zehn *drṣṭāntābhāsas*²⁾. Dadurch kommt die Lehre von den *jātis* und *nigrahasthānas* in Wegfall, wie sie auch im synkretistischen Nyāya nicht mehr behandelt wird. Da nun in der Maṇimēkhalai die Lehre von den *pakṣābhāsas* und *drṣṭāntābhāsas* ausführlich vorgetragen wird, so beweist das, daß ihr Verfasser die neue buddhistische Logik kannte. Es wäre aber von Interesse zu wissen, ob er Dignāga's Lehre oder gar derjenigen Dharmakīrti's folgt. Jedenfalls steht aber fest, daß dem Verfasser der Maṇimēkhalai Dignāga's Logik bekannt war. Daraus ergibt sich als obere Grenze für die Abfassung dieses Werkes das 5. Jahrh. unserer Zeitrechnung.

Da wir das Alter der Maṇimēkhalai nach unserer Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der indischen Logik beurteilen, so mögen zum Schluß einige Bemerkungen über diesen Gegenstand zugefügt werden. Über das Alter des Nyāya Darśana habe ich in JAOS. XIII p. 9 ff. gehandelt. Dort suchte ich zu zeigen, daß im ND. nur der Śūnyavāda bekämpft wird, selbst da, wo Vācaspatimiśra den Gegner als Vijnānavādin bezeichnet, insonderheit auch bezüglich ND. IV 2, 26. Nun hat S. CH. VIDYABHUSANA in seiner Übersetzung des ND.³⁾ p. 133 darauf hingewiesen, daß genanntes sūtra Bezug nimmt auf einen Vers, der sich zweimal⁴⁾ in dem zum Yogācāra gehören-

1) Siehe S. CH. VIDYABHUSANA, a. a. O. p. 90 f. und Nyāyabindu III 50 f.

2) Ebendasselbst p. 96 ff. bez. III 124—136.

3) The Nyāya Sūtra of Gotama, Allahabad 1913; Sacred Books of the Hindus, vol. VIII.

4) 2. parivarta v. 175 und 10. parivarta v. 167 in der Ausgabe von BUNYIU NANJIO, Kyoto 1923.

den Lankāvatāra Sūtra findet. Daß VIDYABHUSANA recht hat, ergibt sich sofort aus der Vergleichung des Verses mit dem sūtra, die ich darum beide im Wortlaut hier anführe:

buddhivivecanāt tu bhāvānām yāthātmyānupalabdhis, tantv-
5 apakarṣaṇe paṭasadbhāvānupalabdhivat tadanupalabdhiḥ ND.
 IV 2, 26.

buddhyā vivecyamānānām svabhāvo nā 'vadhāryate |
yasmāt, tad anabhilāpyās te niḥsvabhāvās ca desitāḥ ||

An der der Echtheit dieses Verses ist nicht zu zweifeln, nicht
 10 nur weil er zweimal im Lankāvatāra vorkommt, sondern auch
 weil er in der Prosa p. 115 paraphrasiert wird¹⁾. Dadurch
 wird die Abfassung, bez. Redaktion des ND. dem Anfang des
 Vijnānavāda nahegerückt und wird darum gegen 300 n. Chr.
 anzusetzen sein. Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß
 15 Akṣapāda der Urheber²⁾ des Nyāyasūtra in ungefähr der uns
 vorliegenden Form ist. Wir müssen darum alle Werke, die
 Akṣapāda als Urheber des Nyāya nennen — und zu diesen ge-
 hört auch die Maṇimēkhalai — später als 300 n. Chr. ansetzen.

Was nun die Abfassungszeit des Nyāya Bhāṣya betrifft,
 20 so steht deren untere Grenze dadurch fest, daß Dignāga es
 kritisiert hat. Die obere Grenze läßt sich vielleicht durch
 eine Bemerkung Vācaspatimīśra's (Tātp. Ṭ p. 240 l. 1 ff.), auf
 die mich Dr. W. RUBEN aufmerksam macht, feststellen. Vātsyā-
 yana erwähnt nämlich zu ND. 12, 9 eine andere Erklärung
 25 dieses sūtra, als die er gibt, und lehnt sie ab: *avayavavipa-*

1) Das Argument selbst paßt auch für den Śūnyavāda; aber hier kommt es auf die charakteristische Form an, in der es im Yogācāra ausgeprägt ist.

2) Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß das ND. aus verschiedenen Teilen zusammengefügt ist; aber die Einheitlichkeit des Standpunktes in demselben spricht doch dafür, daß sie von einem Verfasser herrühren. Ich nehme an, daß Akṣapāda verschiedene Werke über Nyāya und einzelne Teile desselben geschrieben hatte und aus ihnen das Sūtra zusammengestellt habe, also ähnlich verfahren habe wie Dignāga, der wie er selbst hinsichtlich seines Hauptwerkes, des Pramāṇasamuccaya, angibt „compiled this from his own works“, S. CH. VIDYABHUSANA, Mediaeval school of Logic, p. 85. Es ist natürlich, daß neben dem Sūtra ältere Abhandlungen Akṣapāda's als überflüssig in Vergessenheit geraten konnten.

ryāsavacanam na sūtrârthah, und Vācaspatimîśra nennt als deren Urheber Bhadanta, worunter hier nicht wie sonst Dignāga verstanden werden kann, weil dieser ja später als Vātsyāyana lebte. Wenn also Vācaspati's Notiz Vertrauen verdient und die von Vātsyāyana zurückgewiesene Erklärung des sūtra wirklich von einem buddhistischen Lehrer stammt, so könnte es nur Vasubandhu sein, von dem wir wissen, daß er ein Tarkaśāstra geschrieben hat¹⁾. Danach würde Vātsyāyana zwischen Vasubandhu und Dignāga, etwa gegen 400 n. Chr. anzusetzen sein. Uddyotakara lebte spätestens um die Wende des 6. Jahrh.,¹⁰ da Subandhu ihn als Nyāya-autorität kennt²⁾ und Bāṇa den Subandhu preist. Dharmakīrti, der gegen ihn polemisierte, lebte um 650 n. Chr.³⁾

Nachtrag.

Ich hatte vor einigen Jahren Herrn Prof. KRISHNASWAMI¹⁵ AIYANGAR angeregt, eine getreue und vollständige Übersetzung desjenigen Abschnittes der Maṇimêkhalai, welcher über die philosophischen Systeme der Inder handelt, zu unternehmen, weil sich auf Grund derselben die obere Grenze für das Alter dieser Schrift mit großer Wahrscheinlichkeit würde feststellen²⁰ lassen. Da ich aber nichts weiter über dieses Projekt hörte, schien mir die Ausführung desselben in unbestimmte Ferne gerückt. Darum glaubte ich denn mit der Veröffentlichung dessen, was ich aus der von KANAKASABHAI gegebenen Übersetzung über das Alter jener Schrift herausgebracht hatte,²⁵ nicht länger zögern zu sollen; sie erfolgte in dem voranstehenden Beitrag zu der für HULTZSCH bestimmten Festschrift. Als

1) S. CH. VIDYABHUSANA, *Mediaeval school of Logic*, p. 76.

2) *Vāsavadattā* p. 235.

3) S. CH. VIDYABHUSANA hat im JRAS. 1914, p. 601 nachzuweisen gesucht, daß Uddyotakara, Dharmakīrti und Vinitadeva Zeitgenossen gewesen seien. Diese Annahme begegnet aber einer inneren Unmöglichkeit; denn Uddyotakara muß nach dem Obigen wenigstens eine Generation vor Bāṇa angesetzt werden, dieser muß während Hiuen Tshang's Besuch in Indien gelebt haben. Letzterer erwähnt Dharmakīrti nicht unter den zeitgenössischen Berühmtheiten, was undenkbar wäre, wenn jener schon literarisch hervorgetreten wäre.

mein Beitrag bereits zum Druck fertiggestellt war, schrieb mir Prof. KRISHNASWAMI AIYANGAR, daß er die für die Philosophie in Betracht kommenden Kapitel der Maṇimékhalai übersetzt habe, und am 10. April erhielt ich eine Kopie in Maschinenschrift von seiner Übersetzung der Kapitel 27 und 29. Im Lichte dieser genauen Wiedergabe des Originals werden die meisten Dunkelheiten in KANAKASABHAI'S Übersetzung aufgehellt, was im Einzelnen zu zeigen hier zu weit führen würde. Jedoch möchte ich in Bezug auf den Hauptpunkt meiner früheren Deduktion, die Bekanntschaft des Verfassers der Maṇimékhalai mit Dignāga's Philosophie, hier in Kürze das Wichtigste mitteilen. Zunächst kann ich mit Genugtuung feststellen, daß ich die verwirrten und entstellten Stellen, die über die Wahrnehmung und über die Bedingungen für die Schlüssigkeit eines Grundes handeln, richtig gedeutet und auf die betreffenden Lehren Dignāga's bezogen habe. Die Erklärung von *pratyakṣa* lautet in der neuen Übersetzung: „name (*nāma*), class (*jāti*), quality (*guṇa*), and action (*kriyā*) are excluded from this (viz. perception), as they are obtainable in inference (*anumāna*) as well“. Das entspricht, wie ich oben gezeigt habe, der Lehre Dignāga's. Die Stelle über die drei Bedingungen eines schlüssigen Grundes lautet (in Kap. 29): „the reason (*hetu*) is of three kinds: 1. being attributive to the subject; 2. becoming attributable to a similar subject, and 3. becoming attributable to the opposite“. Darauf folgt die Erklärung von *sapakṣa* und *vipakṣa* (= „similar subject“ und „the opposite“). Dieser Satz von dem *trairūpya* des *linga* bildet die Grundlage von Dignāga's logischem System, wodurch dasselbe weit überlegen der Logik des Nyāya erwies und bekanntlich auf die Weiterentwicklung der indischen Logik maßgebenden Einfluß gewonnen hat. Es ist also zweifellos, daß der Verfasser der Maṇimékhalai die erkenntnistheoretischen und logischen Lehren Dignāga's gekannt hat. Aber wir können jetzt noch einen bedeutenden Schritt über diese früher festgestellte Tatsache hinausgehen. Denn in demjenigen Teile des 29. Kapitels der Maṇimékhalai, welchen KANAKASABHAI nicht übersetzt hatte, wird das System der buddhistischen Logik

vorgetragen, und zwar in genauer Übereinstimmung mit dem Inhalt des Nyāyapraveśa, wie er uns durch die Analysen SADAJIRO SUGIURA's¹⁾ nach der chinesischen, und SATIS CHANDRA VIDYABHUSANA's²⁾ nach der tibetischen Übersetzung desselben 5
 Werkes bekannt ist. Das Sanskrit-Original ist zwar schon seit einiger Zeit für die GÆKWAD's Oriental Series gedruckt, aber bisher noch nicht herausgegeben; wie N. MIRONOW³⁾ bezeugt, ist es das Original der tibetischen Übersetzung, die VIDYABHUSANA analysiert hat. Die Übereinstimmung der logischen Lehren im 29. Kapitel der Maṇimêkhalai mit denen 10
 des Nyāyapraveśa erhebt sich zu fast völliger Gleichheit in dem Abschnitt über „fallacious *pakṣa*, *hetu*, and *drṣṭānta*“. Es werden dieselben neun *pakṣābhāsas*, vierzehn *hetvābhāsas* und zehn *drṣṭāntābhāsas* in derselben Einteilung und fast durchweg derselben Reihenfolge⁴⁾ in der Maṇimêkhalai wie 15
 im Nyāyapraveśa gelehrt; selbst die zur Erklärung angeführten Beispiele stimmen in den meisten Fällen in beiden überein. Es ist also über jeden Zweifel erhaben, daß der Verfasser der Maṇimêkhalai den Nyāyapraveśa in ausgiebigster Weise benutzt hat. 20

Der Verfasser des Nyāyapraveśa ist nach der chinesischen Tradition, der S. SUGIURA folgt, Śankarasvāmin, ein Schüler Dignāga's, aber nach der tibetischen, die den Śankarasvāmin überhaupt nicht kennt, Dignāga, daher ihn auch VIDYABHUSANA als den Verfasser nennt. Doch das ist ein Irrtum, 25
 wie M. TUBIANSKI⁵⁾ gezeigt hat. Dignāga ist der Verfasser des Nyāyadvāra (erhalten in chinesischer Übersetzung), eines kleinen, sehr gedrängten Werkes. Das darin enthaltene logische System hat Śankarasvāmin im Nyāyapraveśa in äußerst klarer Weise dargestellt, wohl mit eigenen Zutaten⁶⁾. Wegen der 30

1) Hindu Logic as preserved in China and Japan, Philadelphia 1900, Chapter IV.

2) History of the mediaeval school of Indian Logic, Calcutta 1909, p. 89 ff. 3) Siehe Garbe-Festschrift, p. 38 ff.

4) So sind der 3. und 4. *pakṣābhāsa* umgestellt.

5) Bulletin de l'Académie de l'URSS. 1926, p. 975 ff.

6) SUGIURA l. c., p. 61 sagt, daß Dignāga nur fünf *pakṣābhāsas* lehrte; diesen fügte Śankara die letzten vier hinzu.

Vorzüge seiner Darstellung ist der Nyāyapraveśa offenbar das beliebteste Kompendium der buddhistischen Logik geworden¹⁾. Darum hat auch der Jaina Haribhadra dazu einen Kommentar geschrieben und der Verfasser der Mañimêkhalai es zur Grundlage seiner Darstellung der buddhistischen Logik gemacht. Letztere Tatsache ist nun in chronologischer Beziehung von Wichtigkeit, weil dadurch die obere Grenze für die Abfassung der Mañimêkhalai um mindestens eine Generation nach unten und wohl sicher in das 6. Jahrh. n. Chr. verlegt wird.

10 Es ist aber eine andere Frage, ob damit das Alter der Śāngam-Literatur entschieden ist. Denn wie KRISHNASVAMI AIYANGAR angibt, gehört zwar der Verfasser der Mañimêkhalai zur Śāngam-Akademie, sein Gedicht aber nicht zu den von ihr anerkannten Werken. Was von dieser Tradition zu halten
15 ist, darüber liegt die Entscheidung den Kennern der tamulischen Literatur ob.

1) Vgl. SUGIURA l. c., p. 36f.