

HIMAL TRIKHA

PERSPEKTIVISMUS UND KRITIK

DAS PLURALISTISCHE ERKENNTNISMODELL DER
JAINAS ANGESICHTS DER POLEMIK GEGEN DAS
VAIŚEŚIKA IN VIDYĀNANDINS
SATYAŚĀSANAPARĪKṢĀ

(Table of Contents and Extracts)



Wien 2012

PUBLICATIONS
OF THE DE NOBILI RESEARCH LIBRARY

Edited by
Gerhard Oberhammer
Utz Podzeit
Karin Preisendanz

MOST RECENT RELEASE

HIMAL TRIKHA, *Perspektivismus und Kritik*. Das pluralistische Erkenntnismodell der Jainas angesichts der Polemik gegen das Vaiśeṣika in Vidyānandins Satyaśāsanaparīkṣā. (Publications of the De Nobili Research Library 36). Vienna 2012. 401p. € 28.

FOR ORDERS

www.istb.univie.ac.at/sdn

De Nobili Research Library
Department for South Asian,
Tibetan and Buddhist Studies
Vienna University
Spitalgasse 2, Hof 2.1
A-1090 Vienna, Austria

INHALTSVERZEICHNIS

Verzeichnis schematischer Darstellungen	9
Vorwort	11
Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie	15

Teil I. Die Rolle der Kritik im pluralistischen Erkenntnismodell der Jainas

A. Zum Umgang einer philosophischen Tradition mit der Pluralität konkurrierender Weltentwürfe	
1. Problemstellung	37
2. Methode und Anspruch der Satyaśāsanaparīkṣā	38
3. Zum jainistischen Perspektivismus	41
4. Zur Auseinandersetzung der Jainas mit dem Vaiśeṣika	54
5. Zu Vidyānandins Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz	60
6. Vidyānandins Umgang mit konkurrierenden Weltentwürfen im Kontext anderer pluralistischer Erkenntnismodelle	67
7. Ergebnis	88
B. Zirkel, Regress und Ökonomieprinzip – Kurzfassung der Dekonstruktion des Begriffs der Inhärenz in der Satyaśāsanaparīkṣā anhand dreier Argumente	93

Teil II. Vidyānandins Polemik gegen das Vaiśeṣika in der Satyaśāsanaparīkṣā

A. Zu Werk und Autor	107
B. Übersicht über die Argumentenfolge in den untersuchten Auszügen aus der Satyaśāsanaparīkṣā	119
C. Kriterien für die Bewertung der Relation von Textbausteinen der Satyaśāsanaparīkṣā und ihren Vergleichsstellen in anderen Werken	127

D. Zur Komposition des Vaiśeṣika-Kapitels in der Satyaśāsanaparīkṣā	
1. Zur Komposition der Darstellung der gegnerischen Lehren (<i>pūrvapakṣa</i>)	141
2. Die Komposition des ersten Teils der Widerlegung (<i>uttarapakṣa</i>)	144

Teil III. Textauszüge aus der Satyaśāsanaparīkṣā mit annotierter Übersetzung

Vorbemerkung zur Darstellung der Textauszüge	161
Erster Auszug: Der Einleitungsabschnitt	165
Zweiter Auszug: Auseinandersetzung mit dem Vaiśeṣika	
1. Einleitende These	173
2. Kurze Darstellung gegnerischer Lehren (<i>pūrvapakṣa</i>)	173
3. Erster Teil der Widerlegung (<i>uttarapakṣa</i>)	190

Anhang I

A. Textauszüge aus anderen jainistischen Werken	
1. Guṇaratnasūris Tarkarahasyadīpikā zu den endlos vielen Beschaffenheiten (<i>anantadharmā</i>) eines Dinges	305
2. Prabhācandras Nyāyakumudacandra zu Teil (<i>avayava</i>) und Ganzem (<i>avayavin</i>)	310
3. Vidyānandins Yuktyanuśāsanaṭīkā zum Begriff der Inhärenz (<i>samavāya</i>)	313
4. Vidyānandins Āptaparīkṣā mit Ṭīkā zu einer durch Inhärenz charakterisierten Entitäten (<i>samavāyin</i>) zukommenden Bestimmung (→ <i>ayutasiddhatva</i>)	320
B. Übersichten	
1. Vergleichsstellen zum zweiten Auszug aus der Satyaśāsanaparīkṣā	325
2. Nicht identifizierte Zitate im zweiten Auszug aus der Satyaśāsanaparīkṣā	329
3. Textstellen anderer Werke, die Diskussionen des <i>samavāya</i> - Begriffs enthalten	330
4. Glossar zu „Verbindung“ (<i>sambandha</i>) zum Ausdruck bringenden Begriffen	331

Anhang II

A. Schematische Darstellungen zu Teil I

1. Zum Nayavāda: Siebenfache Gliederung von Betrachtungsweisen 337
2. Zum Syādvāda: Sieben Typen der konditionalen Prädikation ... 338
3. Erläuterungen der Diagramme zu den Erkenntnismodellen 339
4. Alternative Darstellungen des Regressus und des Zirkels im Kontext der Dekonstruktion des Inhärenz-Begriffs 349

B. Textauszüge aus der Satyaśāsanaparīkṣā mit Übersetzung

- (ohne Annotation) 351

Indizes

- Textstellenindex 379
- Sanskrit-Wortindex 391
- Namen- und Sachindex 397

(Vorwort, pp. 11-12:)

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

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

Die Beschäftigung mit diesem hier „epistemischer Pluralismus“ genannten Thema im Rahmen einer indologischen Arbeit wurde durch eine Publikation Wilhelm Halbfass’ angeregt, in der er davon spricht, dass „sich die Philosophie der Jainas durch eine Tendenz zur Vermittlung und Versöhnung auszeichnet“ (HALBFASS 1979: 156). Die Umsetzung des epistemischen Pluralismus ist in der Geschichte der jainistischen Philosophie aber keineswegs so großzügig erfolgt, wie man auf den ersten Blick erwarten möchte. Die Jainas bedienen sich bis heute einer Variante dieses Erkenntnismodells, um die Lehren gegnerischer philosophischer Traditionen, die mit ihnen um die kohärenteste Deutung der Wirklichkeit konkurrieren, als Irrlehren abzuqualifizieren und den religiösen Weltentwurf des Jinismus als den allein gültigen zu begründen. Nur dieser würde allen möglichen Perspektiven gerecht werden und sich nicht in jeweils nur einem möglichen Zugang zur Wirklichkeit erschöpfen.

Ist hier eine gute Idee religiösen Interessen und den sich an diese anschließenden ökonomischen und politischen Zwecken zum Opfer gefallen? Ich denke, dass diese Faktoren nur eine untergeordnete Rolle spielen,

und hoffe, mit meinen Ausführungen in Teil I dieser Arbeit zeigen zu können, dass das am Beispiel der Satyaśāsanaparīkṣā untersuchte Vorgehen Vidyānandins einen mithilfe des Maßstabes der rationalen Begründung gut durchdachten Lösungsversuch für die durch den epistemischen Pluralismus aufgeworfenen Probleme darstellt.

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

(... Teil I.A.1, Problemstellung, pp. 37-38:)

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

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

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

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

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

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

(... Teil I.A.3, zum jinistischen Perspektivismus, pp. 41-43:)

Die vom Autor favorisierte Lehre wird nicht nur in der Satyaśāsanaparīkṣā, sondern in einer überwältigenden Zahl von Werken einer Periode des jinistischen Denkens vertreten, die mit den Lebenszeiten der Autoren Sidhasena Divākara im 6. Jh. und Yaśovijaya im 17. Jh. unserer Zeitrechnung weiträumig umgrenzt und durch die vornehmlich in Sanskrit stattfindende Auseinandersetzung mit anderen religiösen und philosophischen Traditionen Südasiens grob charakterisiert werden kann.

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

1) In einem Zusammenhang beziehen sie sich auf die ontologische Position des Jinismus, der gemäß das Wesen eines jedweden Dinges in „vielen Seiten“ besteht, in Facetten oder Beschaffenheiten ohne Ende, die auf Eigenschaften und Erscheinungszustände des Dinges zurückzuführen sind, welche dem Erkennen eine unermessliche Zahl von Anhaltspunkten bieten. In diesem Bedeutungszusammenhang ist *anekāntavāda* entsprechend mit „Lehre von den vielen Seiten (in denen das Wesen eines Dinges besteht)“, verkürzt mit „Lehre vom vielseitigen (Ding)“ bzw. „Lehre vom Vielseitigen“ wiederzugeben. Diese Lehre deckt einen Teilbereich der jinistischen Philosophie, die Ontologie, ab und ist von zwei weiteren, spezifisch jinistischen Lehren abzugrenzen, die die Bereiche Erkenntnistheorie und Logik betreffen: Die vielen Gesichtspunkte oder Perspekti-

ven, die das Ding mit seiner ontologischen Struktur eröffnet, werden näherhin in der „Lehre von den Betrachtungsweisen“ (*nayavāda*) behandelt, die gemeinsam mit der „Lehre von den Erkenntnismitteln“ (*pramāṇavāda*) den epistemologischen Bereich der jinistischen Philosophie charakterisiert. Die Notwendigkeit, eine von der jeweiligen Betrachtungsweise abhängige sprachliche Bezugnahme auf einen Erkenntnisgegenstand in einen Gesamtzusammenhang zu stellen, nämlich mit anderen möglichen epistemischen und sprachlichen Zugängen, wird in der „Lehre von der konditionalen Prädikation“ (*syādvāda*) thematisiert.

2) Der andere Bedeutungszusammenhang für *anekāntavāda* grenzt den Jinismus von gegnerischen Traditionen ab: Aufgrund der in der jinistischen Tradition erfolgenden Analyse der Wirklichkeit, der Bedingungen ihres Erkennens und der Möglichkeiten ihrer Versprachlichung wäre es nur im Rahmen der jinistischen Philosophie möglich, die schier endlosen Zusammenhänge, in denen bereits ein einziges Ding angetroffen und entsprechend vielfältig aufgefasst werden kann, begreiflich zu machen. Der Jinismus ist damit eine „Lehre, die (nicht nur eine, sondern) viele Seiten hat“: die einzige „vielseitige Lehre“, den vielen „einseitigen Lehren“ (*ekāntavāda*) überlegen, deren Vertreter sich auf einzelne Positionen versteifen und damit das Ganze der Wirklichkeit aus den Augen verlieren. Die „Vielseitigkeit“ dieser Lehre, die sich in diesem Bedeutungszusammenhang nicht nur aus der Annahme von vielen Erscheinungsweisen ein und derselben Sache erklärt, sondern die auch die daran anknüpfende Gesamtschau der Vielheit epistemischer und sprachlicher Bezugnahmen miteinschließt, wurde in der Forschungsgeschichte verschiedenen Strömungen der Philosophie zugeordnet: etwa dem Pluralismus, Relativismus oder Inklusivismus. Im Rahmen der in dieser Arbeit gestellten Frage nach dem Umgang des Autors der Satyaśāsanaparīkṣā mit einem konkurrierenden Weltentwurf, ein Umgang, der auf die (Ab-)Wertung der gegnerischen Position als einer (fehlerhaften) Betrachtungsweise (*naya*), einer (unzulässigen) Perspektive unter anderen, hinausläuft, wird der *anekāntavāda* hier in den Kontext perspektivistischer Strömungen gestellt.

(... Teil I.A.6.2, *Perspektivismus*, pp. 68-71:)

In der Verwendung des Begriffes „Perspektivismus“ zur Charakterisierung des Umgangs des Autors der Satyaśāsanaparīkṣā mit der Pluralität konkurrierender Weltentwürfe orientiere ich mich lose am Begriff der Perspektive, wie ihn Leibniz in die abendländische Philosophie eingebracht hat:

„Nun bewirkt diese Verknüpfung oder diese Anpassung aller geschaffenen Dinge an jedes andere und eines jeden an alle anderen, daß jede einfache Substanz Beziehungen hat, durch welche alle übrigen zum Ausdruck gelangen, und daß sie infolgedessen ein fortwährender lebendiger Spiegel der Welt ist.“

Und wie eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer wieder anders und gleichsam perspektivisch vervielfältigt erscheint, geschieht es auch, daß es wegen der unendlichen Menge der einfachen Substanzen gleichsam ebensoviele verschiedene Welten gibt, die gleichwohl nichts anderes sind als die perspektivischen Ansichten des einzigen Universums, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder einzelnen Monade.“ (LEIBNIZ: §§56f.)

Hier ist nicht der Ort, um einen gründlichen Vergleich zwischen den Gedanken Leibniz' und denen einiger jinistischer Denker anzustellen. Die auf den ersten Blick verblüffende Analogie zwischen Leibniz' Bestimmung der einfachen Substanz und dem oben (pp. 46) skizzierten jinistischen Verständnis des durch Vielseitigkeit charakterisierten Dinges (*vas-tu*) mag nur eine vordergründige sein; die Analogie reicht aber jedenfalls zumindest so weit, dass gemäß beiden Positionen ein und dieselbe Sache in ganz unterschiedlich geprägten epistemischen Ereignissen zur Erscheinung kommen kann; dass also eine Vielzahl von Perspektiven durch die spezifische ontologische Beschaffenheit der Sache, auf die sich das Erkenntnisvermögen bezieht, gerechtfertigt ist.

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

„Wie lassen sich echte, rational akzeptable Erkenntnisse von Mythen, Märchen, bloßen Ausgeburten ungezügelter Phantasie, haltlosen Spekulationen ... und irrationalen Dogmen – kurz: objektive Erkenntnis von subjektivem Vorurteil – abgrenzen?“ (SPINNER: 10)

Die Lösung dieser Aufgabe fällt bei einer Position, die davon ausgeht, dass einer einzigen Sache auch nur eine einzige Art von epistemischen Ereignissen angemessen ist, leichter, als wenn man eine Position einnimmt, bei der dadurch, dass mehrere angemessene epistemische Ereignisse angesetzt werden, das Problem zumindest quantitativ vergrößert wird; bei der einem schon allein angesichts der großen Anzahl von einem Sachverhalt womöglich angemessen zur Erscheinung bringenden Perspektiven der Kopf schwirrt, um wieviel mehr noch, wenn man gültige von ungültigen Perspektiven unterscheiden soll?

Diese Erörterungen abschließend möchte ich das vom Autor der *Satyaśānanaparīkṣā* verwendete epistemologische Modell zur Lösung dieses Problems mit anderen Lösungsansätzen kontrastieren. Die folgenden Überlegungen verstehen sich dabei als Vorarbeiten für eine Positionie-

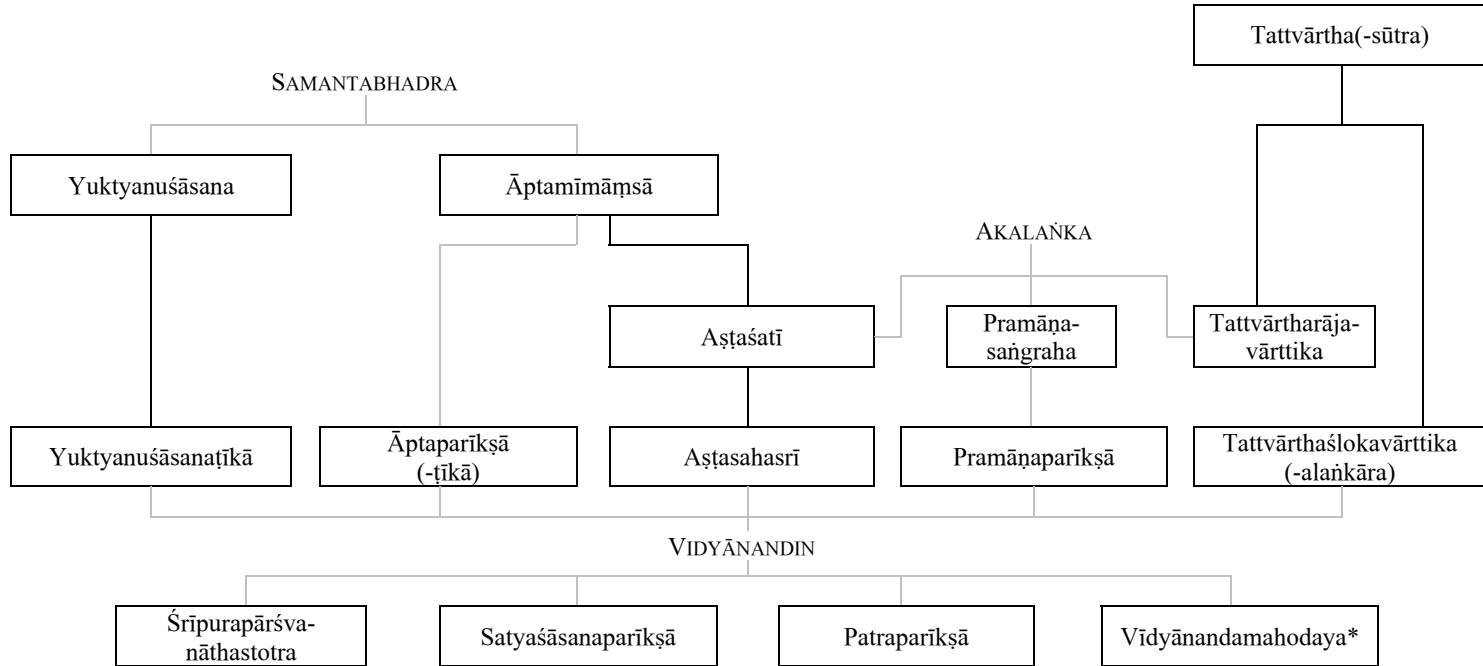
rung des jainistischen Erkenntnismodells im Kontext von modernen Theorien, in denen die Pluralität konkurrierender Weltentwürfe als ein Faktum anerkannt und als eine Herausforderung für das eigene Denken begriffen wird. Hier kann nur die Sondierung relevanter Fragen versucht werden und das Vorgehen Vidyānandins vor dem Hintergrund seiner Widerlegung des Vaiśeṣika im Kontext dieser Fragen spezifiziert werden. Eine systematische Ausarbeitung und Schärfung der Begrifflichkeit hat andernorts zu erfolgen.

In der Frage nach der Unterscheidung gültiger von ungültigen Erkenntnissen einer Sache, die in den Mittelpunkt einer Untersuchung gerät, kann die klassische Methode der Isolierung einer einzigen adäquaten Erkenntnis (s. „epistemischer Monismus“ unten pp. 71ff.) innerhalb des epistemischen Pluralismus nicht durchgeführt werden, wenn für eine Sache mehrere potentiell gültige Perspektiven gleichen epistemischen Ranges vorausgesetzt werden. Daher muss innerhalb des epistemischen Pluralismus zunächst von einem „unkritischen Perspektivismus“ die Rede sein (s. pp. 75ff.), wenn nicht darüber hinausgehend das klassische Begründungsverfahren des epistemischen Monismus außer Kraft gesetzt und anstatt einer Rechtfertigung der einen gültigen Erkenntnis die Elimination von falschen Erkenntnissen anvisiert wird, wie das im „radikalen Perspektivismus“ der fallibilistisch-pluralistischen Erkenntnislehre versucht wird. Auf diesen letzteren Lösungsansatz wird hier eingegangen, um eine Möglichkeit vorzustellen, wie das Problem der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Erkenntnissen unter Ansetzung einer Pluralität von gleichrangigen epistemischen Ereignissen für eine Sache – in diesem Modell alle als potentiell ungültige Perspektiven zu verstehen – konsequent gelöst werden kann (s. pp. 78ff.). Demgegenüber wird im jainistischen Lösungsmodell zwar ebenfalls von einer Vielzahl epistemischer Ereignisse für eine Sache ausgegangen, doch mit unterschiedlichem Rang: Es gibt eine einzige Erkenntnis, die der fokussierten Sache in ganzer Breite gerecht wird. Diese bildet den Maßstab, mit dem beurteilt werden kann, welche der vielen standpunktbedingten epistemischen Bezugnahmen, die ebenfalls die Sache in den Blick nehmen sollen, tatsächlich der Sache adäquate Erkenntnis vermitteln, und welche nicht. Damit kann von einem „kritischen Perspektivismus“ die Rede sein (s. pp. 82ff.). Dieses Modell präsentiert sich in der Satyaśāsanaparīkṣā in einer reflektierten Form, insofern Vidyānandins Vorgehensweise den Schluss erlaubt, dass er sich darüber im Klaren ist, dass die Gültigkeit der angeblich alle untergeordneten Erkenntnisse zusammenfassenden Totalperspektive erst nachgewiesen werden muss, bevor diese zum Maßstab für alle übrigen Erkenntnisse erhoben werden kann. Daher möchte ich in diesem Zusammenhang von einem „aufgeklärt-kritischen Perspektivismus“ sprechen (s. pp. 87ff.).

(...)

(... Teil II.A, Tafel 2: Drei Einflüsse auf Vidyānandins Schaffen, p. 115:)

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



VERFASSER

Werk

Kommentiertes Werk

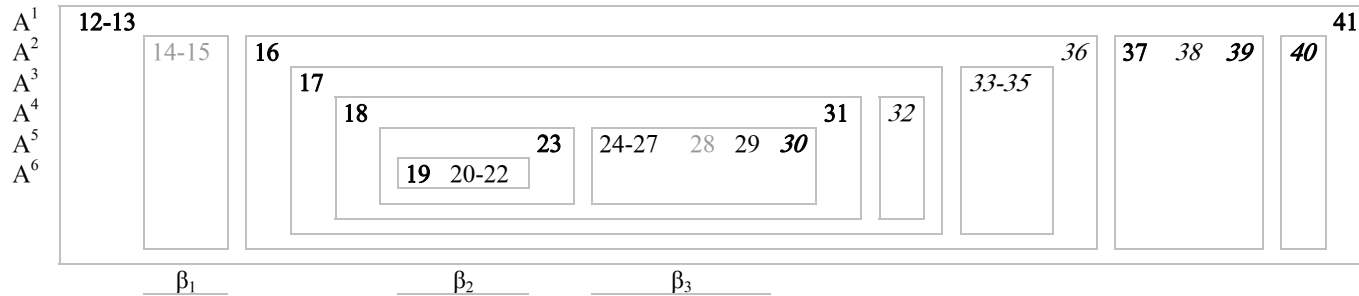
Kommentarwerk

Vorbild

Werk

* Nicht erhalten

(... Teil II.D, Tafel 4: Kompositionsabschnitte im ersten Teil der Widerlegung des Vaiśeṣika in der *Satyāśāsanaparīkṣā*, p. 157:)



Argumentationsebenen:

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

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

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

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

(... Teil III, Erster Auszug, pp. 165-166:)

SŚP <i>mañ- gala</i> (1,4f.)	^a <i>vidyānandādhīpaḥ svāmī vidvaddevo jineśvaraḥ</i> ^a <i>yo lokaikahitas tasmai namastāt svātmalabdhye</i> ^a // PP 51,5f.
----------------------------------	---

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

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

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

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

Der Nutzen der Verehrung, das Erlangen des eigenen Selbstes (*svātmalabdhī*), ist gemäß dem Objekt der Verehrung unterschiedlich zu interpretieren: Aus der Verehrung des persönlichen Lehrers kann die verstandesmäßige Erlangung des eigenen Selbstes resultieren, die etwa die rationale Unterscheidung des *jīva* vom *ajīva* beinhaltet. Die Verehrung des

obersten aller Lehrer, von Jina Mahāvīra, führt letztlich zur Befreiung vom Wesenskreislauf, zum Eintreten des Selbstes in den ihm eigenen Zustand (*kaivalya*).

Jineśvara ist auch als Eigenname in Gebrauch. Schubring (2000: 64) gibt etwa die Lebenszeit eines in Gujarat wirkenden Jineśvara mit dem 11. Jh. unserer Zeitrechnung an. Möglicherweise ist das dieselbe Person, die der Lehrer Abhayadevas gewesen sein soll (s. Chatterjee 1978: 262f., wo Abhayadeva im 11. Jh. datiert wird). Chatterjee berichtet auch von einem Lehrer namens Vādighaṅghala um 963 u.Z.: „he was worshipping the lotus feet of Jineśvara“ (ders., p. 189f.). Der für die Wirkenszeit dieses Jineśvara anzusetzende Zeitraum (um die Mitte des 10. Jh.) würde gut zu der von Dhaky vertretenen späteren Datierung Vidyānandins (um 900-950) passen (s. oben p. 111) – wenn Vidyānandin in dieser Maṅgalastrophe mit *jineśvara-* tatsächlich seinen persönlichen Lehrer ansprechen sollte.

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

jayanti nirjītāśeṣasarvathaikāntanītayah | satyavākyādhipāḥ śaśvad vidyānandāḥ jineśvarāḥ ||

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

(... Teil III, Zweiter Auszug, Gegnerische Lehre, pp. 173-176:)

SŚP II 2
(34,4-5) ^{a,b} *buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnadharmādharmaṣaṃ*
kārāṇāṃ navānāṃ ātmaviśeṣaguṇānāmⁱ atyantocchittāv ātma-
naḥ svātmany avasthānaṃ mokṣo^a 'nyathātmano 'tyantaviśuddhyabhā-
vād^b iti.

^a (oiV bis II 11)? ^a // Vyo 20(ka),6-9, 638,14-15 und 645,7; NM II 430,15f.; NSā 594,1-2; NK 6,24f. (*uddeśaprakaraṇa*), NK 273,17 (*dharmanirūpaṇa*); BSBh 561,10-12 ad BS 2.3.50; AS_v 178,8 ad ĀM 6; TRD 284,10-12 ad ŚDS 52 ^b nicht identifiziertes Zitat (α₁)?

ⁱ *ātmaguṇaviśeṣānām* SŚP_{K,KH}

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

Als alternatives Übersetzungsäquivalent für *prayatna* käme auch „Willensimpuls“ in Frage. Parallelen für die Kurzfassung dieser Erlösungs-

lehre des Nyāya-Vaiśeṣika finden sich etwa in den folgenden Textstellen:

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

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

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

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

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

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

tatrātmadravyānām manodravyānām ca saṃyogān navecchādayo vaiśeṣikā ātmaguṇā utpadyante. te cāvvyatikareṇa pratyekam ātmasu samavayanti. sa saṃsāraḥ. teṣāṃ navānām ātmaguṇānām atyantānutpādo mokṣa iti kṛpādāḥ. (BSBh 561,10-12 ad BS 2.3.50)

Da keine Vergleichsstelle aufgefunden wurde, in der wie hier in der SŚP eine andere Läuterung (*visuddhi*) des Selbstes ausgeschlossen wird, ist *iti* am Ende dieser Passage zunächst als eine die einleitende These abschließende Abschnittsmarkierung zu verstehen. Zusätzlich kann *iti* aber auch als die Kennzeichnung der Übernahme einer Stelle aus einer nicht identifizierten, auch auf die Läuterung der Selbstes Bezug nehmenden Quelle verstanden werden, worauf im Textzeugenapparat durch die Markierung der Passage SŚP II 2^b mit „nicht identifiziertes Zitat?“ aufmerksam gemacht wird. Neben dieser möglicherweise wörtlichen Übernahme könnten auch andere Passagen des Pūrvaṇyāyaka von wenigstens einer zusätzlichen, nicht identifizierten Quelle beeinflusst sein, was hier durch „ α (oiV bis II 11)?“, d.h. „Passagen mit vermuteten, aber nicht identifizierten Vergleichsstellen α (SŚP II 2-11)“ gekennzeichnet wird. Siehe die Diskussion dieser Hypothese oben p. 143.

Gemäß dieser Hypothese bezeichnen α_{1-4} jene Bereiche des Pūrvaṇyāyaka, die das Material dieser oder mehrerer anderer nicht identifizierter Quellen widerspiegeln könnten. Die als nicht identifiziertes Zitat angenommene Passage SŚP II 2^b wird daher zusätzlich als α_1 gekennzeichnet.

SŚP II 3
(34,5-7) ^{α2,α3} ^a *dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyānām padārthānāmⁱ sādharṃyavaidharṃyatattvajñānamⁱⁱ niḥśreyasahetuḥ^a b^b śai-vapāśupatādīdikṣāgrahaṇajātādharāpatrikālabhasmoddhūlanāditapo 'nuṣṭhānaviśeṣas ca.*^b

^{α2} (oiV bis II 11)? ^{α3} (oiV bis II 4)? ^a ~ (‘Ce’e’? Ce’e?) PDhS §2 [= PDhS (Ki)] // VS 1.1.4 ^b // TRD 76,5-78,11 ad §DS 12

ⁱ *ṣaṇṇām padārthānām* PDhS (D,Dh,Jh,K,L,M,Ny,Vy) ⁱⁱ *sādharṃyavaidharṃyābhyām tattvajñānam* PDhS (B,K,L,Ś,T,Vy)

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

{1.1} Beim Zitat aus dem Padārthadharmasaṅgraha handelt es sich um den ersten Satz (nach der Maṅgalastrophe) dieses Werkes. Im Folgenden (SŚP II 4) wird eine weitere, größere Passage übernommen. Siehe dazu und zu den Passagen mit vermuteten aber nicht identifizierten Vergleichsstellen α_2 und α_3 oben p. 143.

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

yasya vastuno yo bhāvas tat tasya tattvam. sādharmaṇo dharmāḥ sādharmyam, asādharmaṇo dharmo vaidharmyam. sādarmyavaidharmye eva tattvam. (NK 6,16f. [*uddeśaprakaraṇa*])

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

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

(...)

(... Anhang II.B., Text und Übersetzung ohne Annotation, pp. 352-53:)

[1]

विद्यानन्दाधिपः स्वामी विद्वद्देवो जिनेश्वरः ।

यो लोकैकहितस्तस्मै नमस्तात्स्वात्मलब्धये । ।

[1] अथ सत्यशासनपरीक्षा । इयमेव परीक्षा योऽस्येदमुपपद्यते न वेति विचारः । सा च शासनस्य सत्यत्व एवोपपद्यते तत्रैव विवादाद्वक्तुराप्तत्ववत् । न तु शासनत्वमात्रे तदभावाद्वक्तृत्वमात्रवत् । [2] इह हि पुरुषाद्वैतशब्दाद्वैतविज्ञानाद्वैतचित्राद्वैतशासनानि चार्वाकबौद्धसेश्वरनिरीश्वरसाङ्ख्यनैयायिकवैशेषिक-भाट्टप्राभाकरशासनानि तत्त्वोपप्लवशासनमनेकान्तशासनं चेत्यनेकशासनानि प्रवर्तन्ते । न च सर्वाण्यपि तानि सत्यानि भवन्ति द्वैताद्वैतभावाभावादिपरस्परविरुद्धार्थप्रतिपादनात् । न च तत्र न किञ्चिदपि सत्यं स्यादित्यारोकितव्यमेकान्तानेकान्तयोर्द्वैताद्वैतयोर्भावाभावयोर्वा तेजस्तिमिरयोरिव परस्परं विप्रतिषिद्धयोर्द्वयोरपि विधिवत्प्रतिषेधस्याप्यसम्भवेनान्यतरस्य नियमेन विधेरुपपत्तेः कस्यचित्सत्यस्यावश्यमभ्युपगन्तव्यत्वात् । [3] तथा च तत्र किं नु खलु शासनं स्यात्सत्यमिति परीक्ष्यते । इदमेव हि सत्यशासनस्य सत्यत्वं नाम यद्दृष्टेष्टाविरुद्धत्वम् । प्रत्यक्षानुमानादिप्रमाणविरुद्धस्यापि सत्यत्वे न किञ्चिदसत्यं जगति स्यात् । तदविरुद्धस्याप्यसत्यत्वे किमपि न सत्यं स्यात् ।

Erster Auszug: Der Einleitungsabschnitt

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

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

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

[3] Und so wird untersucht, welche Lehre unter diesen denn nun möglicherweise die wahre ist. Die Wahrheit einer wahren Lehre besteht ja nämlich genau darin, dass sie nicht im Widerspruch zu sinnlich Wahrgenommenem und Angenommenem steht. Wenn auch dasjenige wahr wäre, das zu den Erkenntnismitteln wie Sinneswahrnehmung und Schlussfolgerung im Widerspruch steht, gäbe es nichts unwahres in der Welt. Wenn auch dasjenige unwahr wäre, das zu den Erkenntnismitteln nicht im Widerspruch steht, wäre nichts wahr.

(...)

RECENT PUBLICATIONS OF THE
DE NOBILI RESEARCH LIBRARY

26. THOMAS OBERLIES, *Die Religion des Ṛgveda*. Erster Teil – Das religiöse System des Ṛgveda. Wien 1998. 632p. (€ 67)
27. THOMAS OBERLIES, *Die Religion des Ṛgveda*. Zweiter Teil – Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Ṛgveda. Wien 1999. 313p. (€ 29)
28. ROQUE MESQUITA, *Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya*. Annotierte Übersetzung mit Studie. Wien 2000. 562p. (€ 56)
29. MARCUS SCHMÜCKER, *Weder als seiend noch als nichtseiend bestimmbar*. Vimuktātman's Lehre von der "Realität" der Welt. Wien 2001. 187p. (€ 19)
30. MINORU HARA, *Pāśupata Studies*. Ed. by JUN TAKASHIMA. Vienna 2002. 320p. (€ 32)
31. MARZENNA CZERNIAK-DROŹDŹOWICZ, *Pāñcarātra Scripture in the Process of Change*. A Study of the Paramasamhitā. Vienna 2003. 226p. (€ 23)
32. ALEX WATSON, *The Self's Awareness of Itself*. Bhaṭṭa Rāma-kaṇṭha's Arguments against the Buddhist Doctrine of No-Self. Vienna 2006. 433p. (€ 43)
33. GERHARD OBERHAMMER, *Ausgewählte kleine Schriften*. Herausgegeben von UTZ PODZEIT gemeinsam mit VELIZAR SADOVSKI und unter redaktioneller Mitarbeit von SUSANNE BOHDAL. Wien 2007. 769p. (€ 77)
34. ROQUE MESQUITA, *Madhvas Zitate aus den Purāṇas und dem Mahābhārata*. Eine analytische Zusammenstellung nicht identifizierbarer Quellenzitate in Madhvas Werken nebst Übersetzung und Anmerkungen. Wien 2007. 643p. (€ 64)
35. CEZARY GALEWICZ, *A Commentator in Service of the Empire*. Śāyaṇa and the Royal Project of Commenting on the Whole of the Veda. Wien 2010. 327p. (€ 33)
36. HIMAL TRIKHA, *Perspektivismus und Kritik*. Das pluralistische Erkenntnismodell der Jainas angesichts der Polemik gegen das Vaiśeṣika in Vidyānandins Satyaśāsanaparīkṣā. Wien 2012. 401p. (€ 28)

Orders: www.istb.univie.ac.at/sdn