

DIE TRANSZENDENTALE STRUKTUR
DER WELT-VERFALLENHEIT BEI PAKṢILASVĀMIN

Über all der Rede vom naturphilosophischen und erkenntnis-theoretischen Charakter der Nyāya-Lehre vergißt man zu leicht, daß der Nyāya spätestens seit der endgültigen Fassung der Nyāyasūtren sich selbst grundsätzlich als Heilslehre (*adhyātmavidyā*, *mokṣaśāstram*) verstanden hat. Und wenn dieser Charakter in den Nyāyasūtren nur an Hand weniger Aussagen faßbar wird — etwa in den beiden einleitenden Sūtren, in den Aussagen über die Erkenntnisgegenstände¹, die in Wirklichkeit keine Aufzählung von « naturphilosophischen Kategorien » sind, sondern die « Lemmata » für die großen Themen dieser Heilslehre, oder in den wenigen Bemerkungen über die Meditation als Mittel, die « Wahre Erkenntnis » (*tattvajñānam*) zu gewinnen² —, so finden wir bei Pakṣilasvāmin (um 500 n.Chr.) bereits eine klare begriffliche Reflexion des Heilsweges des Nyāya, so daß sich auf Grund seiner Aussagen ein sehr gutes und differenziertes Bild des Heilsweges des Nyāya gewinnen läßt. Es ist hier nicht möglich diese Lehre als ganze darzustellen. Hier soll nur das Wesentliche der Heilslehre Pakṣilasvāmins gleichsam in einem transitorischen Moment erörtert werden, nämlich am Problem der transzendentalen³ Struktur der Weltverfallenheit (subjektiv: *mohaḥ*, objektiv: *pretyabhāvaḥ*) und der durch sie bedingten Möglichkeit der Emanzipation (*muktiḥ*).

Die zur Emanzipation (*apavargaḥ*) führende Dynamik, die sowohl Spiritualität wie Heilsweg des Nyāya entscheidend prägt, wird von Pakṣilasvāmin in zwei verschiedenen Begriffsreihen dargestellt: Unter dem

1. NS I, 1, 9 ff.

2. NS IV, 2, 1 ff.

3. «Transzendental» ist hier durchaus analog zu Kants Definition diese Begriffes zu verstehen. Vgl.: « Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt » (I. Kant's Kritik der reinen Vernunft, hg. von J. H. VON KIRCHMANN, Heidelberg, 1891, p. 65).

Gesichtspunkt der Daseinsfaktoren (*dharmāḥ*)⁴ und der sie verknüpfenden Kausalität hat diese folgende Form: « Wenn auf Grund wahrer Erkenntnis die falsche schwindet, dann schwinden beim Aufhören der falschen Erkenntnis die Fehler (*doṣāḥ*) » — diese Fehler sind Begehren, Hassen und Wahn — « Beim Schwinden der Fehler schwindet die Betätigung (*pravṛttiḥ*). Hört die Betätigung auf, hört das Geborenwerden auf. Gibt es kein Geborenwerden, hört das Leid (*duḥkham*) auf. Beim Aufhören des Leides (tritt) das unwiderrufliche Ende ein, die Emanzipation »⁵.

Dies ist aber nicht die einzige Möglichkeit die zur Emanzipation führende Dynamik auszudrücken. Vom Standpunkt der Meditation aus gesehen drückt sie Pakṣilasvāmin in folgender Weise aus: « Betrachtet jemand alles (in der Überzeugung), daß es unauflöslich mit Leid verbunden ist, so wird er, wenn er dem Leid entkommen will, und daher im Geborenwerden (nur) Leid sieht, ernüchtert (*nirvidyate*); ist er ernüchtert, gibt er das Begehren auf (*virajyate*)⁶; ist er ohne Begehren, gelangt er zur Emanzipation (*vimucyate*) »⁷.

Die Beziehung der beiden Begriffsreihen zueinander ist deutlich: Die Begriffe « Erfassen der universellen Leidhaftigkeit », « Ernüchterung » und « Nichtbegehren » charakterisieren die im heilsuchenden Subjekt liegende Kausalität, die die wahre Erkenntnis mit dem Aufhören der Betätigung verbindet und damit dem Geborenwerden, der Weltverfallenheit im ontologischen Sinne (*pretyabhāvaḥ*), ihren Nährboden entzieht. Ziel des Heilsweges des Nyāya ist daher das Erwerben wahrer Erkenntnis, die in letzter Konsequenz Wissen von der universellen Leidhaftigkeit ist, und als Folge davon das Ausschalten des Begehrens, das in letzter Radikalität Aufhören des Lebensdurstes bedeutet.

Für unsere Fragestellung wichtig ist somit der der wahren Erkenntnis entgegenstehende Begriff der « Falschen Erkenntnis ». Nur in ihm und in seinen apriorischen Bedingungen kann der Grund dafür liegen, daß und wie im Nyāya durch wahre Erkenntnis die Emanzipation gewonnen werden kann.

« Falsche Erkenntnis » ist für Pakṣilasvāmin in diesem Zusammenhang kein erkenntnistheoretisches Problem⁸, wengleich dieses nicht ganz ausgeklammert werden kann. « Falsche Erkenntnis » ist vielmehr

4. Bemerkenswert ist der Gebrauch des Begriffes *dharmāḥ* in diesem Zusammenhang. Vgl.: *te ime mithyājñānādayo duḥkhāntā dharmā avicchedeṇaiva pravartamānāḥ saṃsāra iti* (Nbh 9, 6 f.).

5. Nbh 9, 8-10.

6. Und zwar das Begehren der Dinge, wie auch das Begehren als apriorische Bedingung des Wesenskreislaufes (*saṃsāraḥ/pretyabhāvaḥ*) überhaupt, der Lebensdurst (*anucchedatṛṣṇā*).

7. Nbh 32, 10-12. Vgl: *samāhito bhāvayati, bhāvayan nirvidyate, nirviṇṇasya vairāgyam, viraktasyāpavarga iti* (Nbh 23, 5-6).

8. Vgl. beispielsweise: *yatra mithyājñānaṃ tatra rāgadveṣāv iti* (Nbh 30, 7). Dies trifft bei einem reinen Irrtum theoretischer Art nicht zu. Vgl. auch: *mithyājñānaṃ vai khalu moho na tattvajñānasyānutpattimātram* (Nbh 287, 7).

jener Daseinsfaktor des menschlichen Lebens, welcher Grund der ontologischen Weltverfallenheit ist (*saṃsārabījaḥ*)⁹. Er ist «Wahn» (*mohaḥ*), nicht nur «Nichtentstehen von Erkenntnis», wie Pakṣilasvāmin ausdrücklich sagt¹⁰. «Wahn» ist charakterisiert durch falsche Erkenntnis¹¹, erschöpft sich aber nicht in «Unrichtiger Erkenntnis». Zum Wahn gehört wesentlich sein durch unrichtige Erkenntnis ermöglichter Vorstellungscharakter, durch den der Wahn Ursache von Begehren oder Hassen ist: «Begehren und Hassen entstehen nicht jemandem, der ohne Wahn ist. Wenn er aber im Wahn befangen ist, entstehen (diese) je nach dem Vorstellen (*yathāsaṅkalpaṃ*)», sagt Pakṣilasvāmin und fährt fort: «lusthafte Vorstellungen sind Ursache von Begehren, unlusthafte Vorstellungen sind Ursache des Hassens»¹².

Hier wird deutlich, daß das Wort *saṅkalpaḥ* in diesem Zusammenhang nicht, wie W. Ruben¹³ meinte, «Verlangen» heißen kann, und daß zweitens der Wahn, sofern er Grund der Weltverfallenheit und nicht Fehlen richtiger Erkenntnis ist, nur als Vorstellung (*saṅkalpaḥ*) möglich ist. Der im Vorstellen konkret werdende Wahn (*mohaḥ*) ist seinerseits inhaltlich von der falschen Erkenntnis der Erkenntnisgegenstände geprägt, die, wie Pakṣilasvāmin ausdrücklich sagt, «mit Körper beginnen und mit Leid enden»¹⁴, d.h. von der falschen Erkenntnis des Nicht-Ātmā, der auf diese Weise zum Anlaß der Fehler (*doṣāḥ*) wird. Denn die Sinnesobjekte «bewirken, wenn sie falsch vorgestellt werden (*mithyā saṅkalpyamānāḥ*) Begehren, Hassen und Wahn»¹⁵, sagt Pakṣilasvāmin und formuliert dies mit Bezug auf die menschliche Person noch deutlicher: «Wer fürwahr hinsichtlich des Gegenständlichen wie Körper usw.» — d.h. Körper, Sinnesorgane, Denkorgan, Empfindung und Denken — «zur Erkenntnis "Ich bin es" gelangt ist, der wähnt, daß zufolge des Aufhörens von jenem der Ātmā aufhört; und vom Durst nach Nicht-Aufhören überwältigt, ergreift er jenes wieder und wieder. Indem er jenes ergreift, drängt er zu Gburt und Tod»¹⁶.

In dieser Weise ist der Wahn — hier konkret der Ich-Wahn (*ahaṅkāraḥ*) — Grund der ontologischen Weltverfallenheit (*saṃsārabījaḥ*) des Menschen. Und es wird einsichtig, warum das irrtümliche Erkennen dies

9. Vgl. Nbh 287,7-288,8.

10. Nbh 287, 7 ff.

11. Vgl.: *mithyāpratipattilakṣaṇo mohaḥ* (Nbh 243, 4 f.).

12. Nbh 243,18-244,1. Zu der Ableitung der *doṣāḥ* aus dem *saṅkalpaḥ* teilt mir Kollege T. VETTER freundlicherweise mit, daß auch bei Nāgārjuna in Mūlamadhya-makakārikā XXIII, 1, in ganz ähnlicher Weise *rāgaḥ*, *dveṣaḥ* und *mohaḥ* aus dem *saṅkalpaḥ* abgeleitet werden (vgl.: *saṅkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate/śubhāśubhaviparyāsān sambhavanti pratītya hi*) und verweist in diesem Zusammenhang auf XVIII, 5b, wo *vikalpaḥ* statt des von Nāgārjuna sonst bevorzugten Terminus *saṅkalpaḥ* steht und dieser seinerseits aus dem *prapañcaḥ* abgeleitet wird.

13. W. RUBEN, *Die Nyāyasūtra's: Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar*, Leipzig, 1928, pp. 116, 255 u.a.

14. Nbh 289, 6.

15. Nbh 289, 13 f.

16. Nbh 288, 6-8.

nur in Form des Vorstellens (*saṃkalpaḥ*) sein kann: Die irrtümliche Erkenntnis kann ohne als Vorstellung konkret zu werden, keine anstrebbaren oder zu vermeidenden Gegenstände schaffen, von denen betroffen der Mensch begehrt und haßt. Es ist in diesem Sinne, daß es in NS IV 2, 3 heißt: « Ursache (der Fehler) ist der Wahn eines Ganzen (*avayavyabhīmānaḥ*) » und in NS IV 2, 2 gesagt ist: « Ursache der Fehler sind die durch das Vorstellen bedingten Gegenstände wie Farbe usw. ».

Bevor wir uns der Frage zuwenden können, wie das Vorstellen « Wahn eines Ganzen » sein kann, bleibt erst die Frage zu beantworten, wie Pakṣilasvāmin das Vorstellen (*saṃkalpaḥ*) selbst sieht: « In der Tat erkennt man, daß das Begehren der Lebewesen, wenn sie mit den Dingen gebrauchend umgehen (*āsevamānānām*), durch Vorstellen hervorgerufen wird », sagt Pakṣilasvāmin und fährt erklärend fort: « Vorstellen (*saṃkalpaḥ*) ist der Urgrund (des Begehrens), der in dem den früher erfahrenen Dingen Hinterherdenken besteht (*pūrvānubhūtavaiśayānucintanayoniḥ*). Daher erschließt man, daß auch das Begehren eines (Neu-) Geborenen durch das früher erfahrenen Dingen Hinterherdenken hervorgerufen ist »¹⁷.

Das Bemerkenswerte an dieser Stelle ist, daß das Vorstellen grundsätzlich auf eine frühere Erfahrung zurückgeführt wird und daher die in das Vorstellen eingegangene Erfahrung für Pakṣilasvāmin weiter ein aus der gegenwärtigen Existenz grundsätzlich nicht ableitbares Apriori des Vorstellens sein muß. Denn wenn das Vorstellen als ein früher erfahrenen Dingen Hinterherdenken den Wahn bedingen soll und so Grund des welthaften Daseins des Menschen ist, dann kann das Vorstellen nicht auf die durch es begründete welthafte Existenz zurückgeführt werden, und ist daher die Rückführung des Vorstellens auf frühere Erfahrung letztlich nichts anderes als die Formulierung einer transzendentalen Struktur des menschlichen Geistes im Sprachspiel der Lehre von der Wiedergeburt.

Was bedeutet nun aber « Vorstellen » für Pakṣilasvāmin, wenn er es als « Hinterherdenken » (*anucintanam*) bestimmt? Greifen wir etwas weiter aus: Wenn es richtig ist, daß Vorstellen ein « früheren Dingen Hinterherdenken » ist, dann muß in das Vorstellen (*saṃkalpaḥ*) nicht nur die Erinnerung an einen bestimmten, wahrgenommenen Gegenstand und seine sinnhafte Gestalt eingehen, sondern ebenso das Wissen um seinen « Stellenwert » im funktionalen Gefüge des Daseins — etwa die Funktion der Mutterbrust für den Hunger des Säuglings¹⁸ —; und nicht nur dieser. Es muß auch der Gegenstand als Ursache von Lust (*sukham*) und Unlust (*duḥkham*) in das Vorstellen eingehen¹⁹, wodurch erst verständlich wird, wieso in Pakṣilasvāmins Problemverständnis von lusthaften (*rañjanīyāḥ*) und unlusthaften (*kopaṇīyāḥ*) Vorstellungen (*saṃ-*

17. Nbh 172, 15-17.

18. Vgl. Nbh 170, 14 ff.

19. Vgl. Nbh 23, 14 ff., bzw. 8, 15 und 25, 10-12.

kalpāḥ) die Rede sein kann und diese Vorstellungen jeweils Ursache des Begehrens oder des Hassens werden können²⁰.

Daß dies nicht nur eine sachliche Forderung ist, sondern den Nyāya-Denkern auch historisch, tatsächlich bewußt war, bezeugt Uddyotakara, wenn er beispielsweise bemerkt: « Mutterschoß des Begehrens ist das den früher erfahrenen Dingen Hinterherdenken. Denn nicht ist im Falle der des Erfassens der Dinge unfähigen Sinnesorgane ein Begehren möglich; noch auch ist ein den Dingen Hinterherdenken logisch ohne Erinnerung möglich. Das nach früher erfahrenen Dingen Ausschauen (*prārthanā*) ist das Vorstellen (*saṃkalpaḥ*) »²¹.

Hier begegnet ein neuer Begriff, um das verständlich zu machen, was Pakṣilasvāmin in seiner Definition des Vorstellens « Hinterherdenken » (*anucintanam*) genannt hatte: nämlich *prārthanā*, das ich als « Ausschauhhalten nach » wiedergegeben habe. Es ist nicht ganz leicht diesen Begriff zu bestimmen: Jedenfalls muß ihm die Bedeutung des *anucintanam*, des « hinter den Dingen her Denkens » zukommen können, das Pakṣilasvāmin seinerseits mit *anusmaranam* « sich erinnernd Zuwenden » umschreibt²². Wichtiger noch ist, daß das Wort *prārthanā*, nach dem Lexikon « Verlangen », diese übliche Bedeutung im vorliegenden Kontext sicher nicht haben kann, wenn « Verlangen » als eine Art des Begehrens (*rāgaḥ*) verstanden wird. Ist doch das Vorstellen, das Uddyotakara durch den Begriff der *prārthanā* näher bestimmt, gerade die Ursache der Fehler wie z.B. Begehren. *prārthanā* kann daher nur eine Bedingung der Möglichkeit von Begehren, Hassen und Wahn sein. Und in diesem Sinne läßt sich *prārthanā* als « erwartend nach den Dingen Ausschauen » verstehen, womit sachlich der apriorische Entwurf welthafter Erfahrung der Dinge gemeint ist, der die Dinge als Gegenstand von Wahn, Begehren und Hassen begegnen läßt, wenn er als tatsächliche Erfahrung eingeholt ist.

Wenn diese Interpretation richtig ist, dann wird in ihr schlaglichtartig die Verfassung des Nyāya als existenzielles Heilsystem sichtbar, und muß die Beurteilung des alten Nyāya als Naturphilosophie mit naiv-realistischem erkenntnistheoretischen Ansatz nuanciert werden: Die Dinge, d.h. der Erkenntnisgegenstand (*prameyam*) « Sinnesobjekt », wie er unreflektiert dem Menschen als « Welt » begegnet, ist dann nicht mehr das « An sich » eines objektiv durch die Wahrnehmung zur Erkenntnis Gebrachten, sondern ist die zunächst unaufgelöste Einheit dieses objektiven « An sich » einerseits und des Begegnens dieses « An sich » als lusthaft und leidhaft in der durch das « erwartend nach den Dingen Ausschauen » entworfenen wahnhaften Erfahrung andererseits.

Nur so wird verständlich, wieso in NS I 2, 2 gesagt werden kann, daß « die Gegenstände wie Farbe usw., die durch das Vorstellen bedingt

20. Vgl. Nbh 243, 18 f.

21. NV 748, 15, fortgesetzt mit 749, 7 f.

22. Vgl. Nbh 172, 4 f.

sind (*saṃkalpakṛtāḥ*), Ursache der Fehler sind » und wie es andererseits möglich ist, daß in NS I 1, 11 vom Körper des Menschen als « Sitz » (*āśrayaḥ*) der Dinge (!) die Rede sein kann²³. Pakṣilasvāmins Erklärung dieses Sūtras bestätigt nämlich weitgehend das eben Gesagte:

Pakṣilasvāmin fragt sich, und unserem Verständnis nach zurecht, wie denn eigentlich der Körper Sitz der Dinge (*arthāśrayaḥ*) sein könne, und antwortet: « Jene Stätte, in der Lust und Leid, die durch den Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden sind, erfahren werden, die ist deren (= Dinge) Sitz. Dies ist der Körper »²⁴. Natürlich expliziert Pakṣilasvāmin an der eben zitierten Stelle seine Auffassung von den Dingen nicht an sich, sondern wie es im vorliegenden Kontext gefordert ist, nur im Hinblick auf die Dinge, sofern sie zu Genießendes (*bhoktavyam*) sind und der Körper die Stätte des Genusses (*bhogāyatanaṃ*) ist. Dennoch wird Pakṣilasvāmins Erklärung nur dann sinnvoll, wenn die Dinge im Zustand der Weltverfallenheit des Ātmā, und dies heißt eben in jenem Zustand des Alltagsbewußtseins, in dem sich der Mensch noch vor jeder Reflexion in der Welt vorfindet, nicht ein objektives « An sich » allein darstellen, sondern als Gegenstände des Begehrens und Hassens eine unauflöbliche Einheit mit der Erfahrung des Menschen bilden und erst so zu seiner « Welt » werden. Möglich gemacht wird diese Einheit aber durch die apriorische Struktur²⁵ des « erwartend nach früher erfahrenen Dingen Ausschauens » im Vorstellen (*saṃkalpaḥ*), das aus der falschen Erkenntnis kommt und im « Wahn eines Ganzen » (*avayavyabhimānaḥ*) konkret aktuell wird.

Damit wendet sich unsere Untersuchung wieder zu NS IV 2, 3 zurück, wo gesagt ist, daß der Wahn eines Ganzen Ursache der Fehler ist. Was ist mit « Wahn eines Ganzen » gemeint? Sicher nicht, wie man vielleicht meinen könnte, die metaphysische Vorstellung einer vergänglichen Substanz (*avayavī*) im Sinne des Vaiśeṣikam, sondern, wie übrigens schon W. Ruben gesehen hat, die Gegenstände, wie sie unreflektiert im alltäglichen Denk- und Sprachgebrauch begegnen und in diesem Sinne unsere « Welt » bilden. Damit sind aber die im « Wahn eines Ganzen » begegnenden Dinge und die durch das Vorstellen bedingten Gegenstände der Erfahrung wie Farbe usw.²⁶ ein und dasselbe. Denn indem Pakṣilasvāmin den Wahn eines Ganzen als Ursprung der Fehler bestimmt, setzt er diesen eindeutig mit dem Vorstellen gleich, von dem er ausdrücklich sagt, daß es der Nährboden (*yonih*) des Begehrens usw. ist²⁷.

23. *ceṣṭendriyārthāśrayaḥ śarīram.*

24. *yasmin āyatane indriyārthasannikarṣād utpannayoḥ sukhaduḥkhalayoḥ prati-saṃvedanaṇi pravartate, sa eṣāṃ āśrayaḥ, tac charīram iti* (Nbh 25, 11 f.).

25. « A-priorisch » ist diese Struktur deshalb, weil sie grundsätzlich nicht aus der Erfahrung der gegenwärtigen Existenz erklärt werden kann.

26. Vgl. NS IV, 2, 2.

27. Vgl. Nbh 172, 3 und 15 f.

Was ist aber dieser Wahn eines Ganzen? Pakṣilasvāmin antwortet: «Dieser ist (beispielsweise) die Sprachvorstellung "Frau" (*strīsaṃjñā*), die für den Mann reizvoll ist (*sapariṣkāṛā*), bzw. die Vorstellung "Mann", die für die Frau reizvoll ist; und zwar sowohl als Sprachvorstellung der Ursache (*nimittasaṃjñā*) wie auch als Sprachvorstellung, die sekundär zur Erscheinung bringt (*anuvyañjanasaṃjñā*)». Und Pakṣilasvāmin fährt erklärend fort: «Sprachvorstellung der Ursache ist (in diesem Falle) Zunge, Ohr, Zähne, Lippen, Augen, Nase (usw.); Sprachvorstellung, die sekundär zur Erscheinung bringt, ist "derart (sind) die Zähne", "derart (sind) die Lippen". Diese (doppelte) Sprachvorstellung läßt die geschlechtliche Lust wachsen, wie auch die mit ihr verbundenen Fehler, die man meiden sollte»²⁸.

Diese wenigen Sätze Pakṣilasvāmins sind die einzige Stelle in seinem Werk, an der deutlich wird, wie das Vorstellen (*saṃkalpaḥ*) der apriorische Entwurf der Erfahrung der Dinge als «Welt» sein kann, der die Weltverfallenheit des Menschen bedingt, indem er Wahn, Begehren und Haß, kurz den Lebensdurst entstehen läßt: Das Vorstellen, sofern es ein «den früher erfahrenen Dingen Hinterherdenken (*anucintanam*)» und damit auch ein «nach ihnen in der Erfahrung erwartend Ausschauen» ist, muß notwendig auch die mit den Dingen in der früheren Erfahrung verbundenen Emotionen und Wertungen in einer Weise mit einbinden, daß durch das Vorstellen die Dinge als Gegenstände des Begehrens und Hassens für die Erfahrung grundgelegt werden, und so in der tatsächlichen Erfahrung der «Wahn eines Ganzen» entstehen kann. Wie ist aber dieses Einbinden seiner Möglichkeit nach zu denken, und welches ist das Strukturelement der geforderten Synthese in der Vorstellung?

Um Entwurf einer einheitlichen Erfahrung sein zu können, bedarf nämlich der hier vorausgesetzte Entwurf der menschlichen Erfahrung in der Vorstellung eines Einheit setzenden Strukturelementes. Erst durch diese einheitsetzende Struktur kann der in der tatsächlichen Erfahrung eingeholte Entwurf als positive falsche Erkenntnis, als Wahn und nicht nur als Nichtwissen von etwas im Alltagsbewußtsein begehren.

Sachlich gesehen, kann dieses einheitsetzende Strukturelement nicht die in früheren Wahrnehmungsakten richtig wahrgenommene Konkretheit der Dinge sein. Denn diese müßte entweder der Wahrheit entsprechen und könnte daher kein Wahn sein, oder sie müßte, sofern sie als Wahn Begehren und Hassen hervorruft, dieses Strukturelement bereits apriori implizieren. Es kann aber auch nicht die in der Erinnerung an die wahrgenommenen Dinge enthaltene Konkretheit dieser Dinge sein, weil im Vorstellen der Dinge, sofern dieses ein «erwartendes nach den Dingen Ausschauen» und damit Entwurf einer Erfahrung ist, der Charakter einer Erinnerung fehlt.

Wenn es nun tatsächlich so ist, wie Pakṣilasvāmin sagt, daß die beiden im vorhin zitierten Text erwähnten Arten einer Sprachvorstellung

28. Nbh 289,22-290,4.

den Wahn eines Ganzen, den die Nyāyasūtren als Ursache der Fehler erwähnen, entstehen lassen, dann muß man annehmen daß dieses eine Synthese setzende Strukturelement des Vorstellens nur die in und durch Sprache vermittelte Konkretheit der Dinge sein kann. In dieser sprachlich strukturierten Konkretheit sind nämlich außer der wahrgenommenen Konkretheit der Dinge eben auch Emotionen und Wertungen aus früheren Erfahrungen so miteingebunden, daß sie als Entwurf die Tatsächlichkeit (*sadbhāvaḥ*) der Dinge in der wirklichen Erfahrung « überformt » (vgl. *abhimānaḥ*) und zum Wahn eines Ganzen wird, das es so, wie es gewöhnt wird, nicht gibt.

Diese Funktion der Sprache wird von Pakṣilasvāmin allerdings nirgends ausdrücklich dargelegt. Sie ist lediglich aus der kurzen Darstellung der *saṃjñā* zu erschließen, die vorhin zitiert wurde und in der diese Funktion *de facto* vorausgesetzt ist. Kehren wir daher abschließend zu dem dort Gesagten zurück: Die von Pakṣilasvāmin vorgenommene Unterteilung der *saṃjñā* in eine *nimittasaṃjñā* und eine *anuvyañjana-saṃjñā* verweist seinen *saṃjñā*-Begriff eindeutig in die Nähe des *saṃjñā*-Begriffes der Grammatik, bzw. der Tantrayukti-Tradition, vielleicht auch der Poetik. Dabei ist aber festzuhalten, daß dieser Begriff für Pakṣilasvāmin, sofern er ihn funktionell als Urgrund der Fehler und als Wahn eines Ganzen versteht, das Wort als transzendente Struktur des Vorstellens und nicht als linguistisches Kommunikationsmittel meint. Er wurde daher im bisherigen immer als « Wortvorstellung » oder « Sprachvorstellung » wiedergegeben. Daß diese Auffassung der *saṃjñā* als « Wort » und nicht sosehr als « Vorstellung » oder « Idee », was nach dem Gebrauch des Wortes beispielsweise im buddhistischen Sanskrit der damaligen Zeit auch möglich gewesen wäre, richtig ist, bestätigt Pakṣilasvāmin auch ausdrücklich, wenn er den Begriff der *saṃjñā* in anderem Zusammenhang mit dem Ausdruck *samākhyāśabdaḥ* « benennendes Wort » umschreibt²⁹.

Vor dem Hintergrund des eben Gesagten ist dann die *nimittasaṃjñā* bei Pakṣilasvāmin das Wort, das seine Ursache (*nimittam*), nämlich seinen Sinn direkt vermittelt, etwa im Sinne Patañjalis, wenn er sagt: *arthanimittaka eva śabdaḥ* « das Wort hat allein seinen Sinn zur Ursache »³⁰, oder wenn die Yuktidīpikā von der *artanibandhana-saṃjñā* sagt: « Wie ein Gegenstand in der Eigenform des Gegenstandes wie Gattung usw. enthalten ist, sobeschaffen läßt die *artanibandhana-saṃjñā* ihn als Benennungsträger erkennen »³¹. Demgegenüber ist die *anuvyañjanasaṃjñā* offensichtlich jenes Wort, das seinen Sinn nicht

29. Vgl. Nbh 14, 1-3.

30. Mahābhāṣyam I, 1, 46, vt. 4.

31. Yuktidīpikā (ed. RAM CHANDRA PANDEYA, Delhi, 1967), pp. 5, 6 f.

direkt, sondern durch Übertragung (*adhyāropaḥ*)³² seiner « Ursache » auf ein anderes vermittelt, also sekundär zur Erscheinung bringt.

Vielleicht läßt sich diese kurze Erörterung der *saṃjñā* als Wahn eines Ganzen noch durch eine Bemerkung Pakṣilasvāmins aus der Kommentierung des Wortes *avyapadeśya*- der Wahrnehmungsdefinition der Nyāyasūtren abrunden, die, wenn auch nur als Nebenbemerkung in anderem Zusammenhang, zeigt, daß für Pakṣilasvāmin das Wort, und zwar das Wort als *saṃjñā* und nicht als linguistisches Kommunikationsmittel den Umgang des Menschen mit den Dingen in Denken und Reden (*vyavahāraḥ*) ausnahmslos prägt. « In dieser Weise », sagt er dort, « ist zur Zeit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kein benennendes Wort in Anwendung, zur Zeit des Umgangs (mit den Dingen) (*vyavahārakāle*) hingegen ist ein solches (sehr wohl) in Anwendung »³³. Diese Stelle ist natürlich nur dann für unsere Zwecke schlüssig, wenn wir berechtigt sind, den hier vorkommenden Ausdruck *vyavahārakāle* in einem sehr weiten Sinne zu verstehen. « Zeit des Umgangs mit den Dingen » schließt jedenfalls bewußt die Situation der Wahrnehmung aus, in der eben grundsätzlich kein Wort in Anwendung ist. Sie umfaßt ebenso gewiß aber jede begrifflich vermittelnde Erkenntnis wie die Schlußfolgerung und die Worterkennung. Wenn wir aber Pakṣilasvāmin in seiner Erörterung der *saṃjñā* und des durch sie bedingten Wahns eines Ganzen richtig verstanden haben, dann umfaßt sie ebenso jenen unreflektierten Umgang mit den Dingen, aus dem Begehren und Hassen aufbricht³⁴, und der notwendig den durch das Wort als Einheitsstruktur des Wahns eines Dinges entworfenen Entwurf des « erwartend nach den Dingen Ausschauens » als apriorisches Prinzip der Erfahrung erfordert.

Kehren wir mit diesem Ergebnis der Interpretation zu dem Beispiel zurück, das Pakṣilasvāmin für die *saṃjñā* als Strukturprinzip des Wahns eines Ganzen gibt: Nicht als vergängliche Substanz der Erdatome ist der männliche und weibliche Körper für die Frau bzw. den Mann « reizvoll » und Ursache des Begehrens, noch als eigener Körper Quelle des Lebensdurstes und damit « Bindung »³⁵, sondern als jener Wahn eines Ganzen, das durch die tragende Struktur der Wortvorstellung in der Erfahrung begegnet und das es als solches nicht gibt.

Damit hat aber der alte Nyāya die theoretische Grundlegung der Möglichkeit der Emanzipation als Ende der Wiedergeburt (*apavargaḥ*) und damit seinen Heilsweg gefunden: Insofern « Welt » (= *kāmaviṣayāḥ*)

32. Vgl.: *arthavyañjanasaṃjñā ittham dantā, ittham oṣṭāv iti ittham ityadhyāropeṇa nimitṭasya. seyam adhyāropeṇa bhāvvyamānā saṃjñā mohaḥ...* (NV 1041, 7, fortgesetzt mit 1042, 7 ff.).

33. *tad evam arthabhānakāle sa na samākhyāśabdō vyāpriyate, vyavahārakāle tu vyāpriyate* (Nbh 14, 4 f.).

34. Vgl.: *ayaṃ khalu prāṇinām viṣayān āsevamānānām saṃkalpajānito rāgo grhyate* (Nbh 172, 15 f.); *viṣayābhyāsaḥ khalv ayam bhāvanāhetuḥ...* (Nbh 173, 5 ff.).

35. *tatrāvayavīti saṃjñā bhāvanīyā strīsaṃjñā heyā sapariṣkāra puruṣasya; pariṣkāro bandhanam...* (NV 1040, 15 f.).

wesentlich durch einen in der Vorstellung apriorisch geforderten, sprachlich strukturierten Entwurf von Erfahrung, dem « erwartend nach den Dingen Ausschauen » bedingt ist, dieser aber im Sprachspiel der Lehre vom Kreislauf der Wesen als eine habituell erworbene Auschauungsweise des Geistes von den objektiven Daseinsfaktoren erscheint, ist dieser apriorische Entwurf von Erfahrung grundsätzlich, wenn auch nur habituell, im Vollzug einer durch Meditation und richtige Erkenntnis zur Lebensform gewordenen, beständigen Leidenschaftslosigkeit (*vairāgyam*) veränderbar und kann so der durch diesen Entwurf der Erfahrung bedingte Lebensdurst ausgeschaltet und damit das Ende des Wesenskreislaufes erreicht werden.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- Nbh = Nyāyabhāṣya des Pakṣilasvāmin, zitiert nach: Nyāyasūtra of Gautama. A System of Indian Logic (Poona Oriental Series, no. 58). Poona, 1939.
 NS = Nyāyasūtra des Gautama.
 NV = Nvāyavārttika des Uddyotakara, zitiert nach: Nyāyadarśanam, critically ed. with notes by TARANATHA NYAYA-TARKATIRTHA and AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA et al., 2 vols. (The Calcutta Sanskrit Series no. XVIII). Calcutta, 1936-44.