

Vor-Smkhystisches und Proto-Smkhystisches in alten Upanisaden

Autor(en): **Zimmermann, Heinz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **35 (1981)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146625>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

VOR-SĀṂKHYISTISCHES UND PROTO-SĀṂKHYISTISCHES IN ALTEN UPANIṢADEN

HEINZ ZIMMERMANN

Université de Lausanne

I.

Früheste Ansätze zur Sāṁkhya-Philosophie sieht man allgemein in zwei Arten von Texten der indischen Literatur, wobei bald die eine, bald die andere bevorzugt wird. Einerseits sind es die Up. der sog. mittleren Gruppe, allen voran ŚvUp. und KaṭhUp., die mit einem hohen Grad von Übereinstimmung genannt werden¹. Von anderer Seite² wird dagegen die Gewichtigkeit epischer Texte viel höher bewertet; einige Up. – so wird argumentiert – die als Quelle für altes Sāṁkhya in Frage kämen, wiesen wohl Einflüsse dieser Denkweise auf, stünden aber dem eigentlichen Sāṁkhya fern³. Auf isolierte Stellen aus älteren Up. wird hie und da verwiesen, doch nie in einschlägigem Zusammenhang. Eine Ausnahme bildet E. Senart mit seinen Untersuchungen über ChUp. VI⁴; er sah in der Doktrin des Uddālaka Āruṇi erste greifbare, wenn auch noch fast unkenntliche Vorzeichen dessen, was später in ganz anderer Formulierung in der Sāṁkhya-Philosophie ans Licht treten sollte.

Gewisse Stellen im Epos⁵ weisen dem Sāṁkhya eine alles überragende Stellung zu: Was immer in den Veden, unter Sāṁkhyisten, im Yoga, in Purāṇa's, in den Itihāsa's, ja sogar im Arthaśāstra an Erkenntnis verkündet werde, sei Sāṁkhya. Gewiss, das betreffende Kapitel ist ein Sāṁkhya-Text, und ein tüchtiges Mass von Übertreibung wird man in Rechnung stellen müssen. Trotzdem, der Name, den sich

¹ So von Esnoul (1964), p. XVI f.; Mainkar (1972), p. 22 f.; Larson (²1979), p. 96 f.

² In erster Linie von Frauwallner; vgl. (1953), p. 472 f.

³ Ib. p. 473. Frauwallner ist damit der Ansicht, Sāṁkhya sei den Up. völlig fremd gewesen und von aussen in sie hinein gekommen. – Neben den mittleren Up. und dem Epos werden fast überall auch Aśvaghōṣa und Caraka genannt. Auf sie wird hier aus verschiedenen Gründen nicht eingegangen.

⁴ Senart, in: Journ. As. 1915, und in: Études As. vol. II (1925).

⁵ Mbh. 12, 290, 103 f.

dieses Denken gegeben hat, scheint einst mehr – zumindest noch anderes – umfasst zu haben als das, was später darunter verstanden wurde. Kein geringerer Text als die Bhag. konnte es sich leisten, in einem Passus, der ohne Zweifel zu den ältesten Teilen des Gedichtes gehört⁶, den Terminus *Sāṁkhya* zu verwenden, wo eigentlich eher *Vedānta* zu erwarten wäre. Der Begriff steht an der erwähnten Stelle für die Gesamtheit einer eben vorausgegangenen Belehrung; deren Hauptthema ist die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit des Ātman, im Gegensatz zur Zerstörbarkeit und Vergänglichkeit des Leibes. Von spezifisch sāṁkhyistischen Fragen ist sonst überhaupt nicht die Rede. Aber ein ewiger Ātman als Gegenstück zu einem hinfälligen Körper ist immerhin ein wichtiger Punkt selbst noch im klassischen System, und das Gewicht der merkwürdigen, vielen Übersetzern unbequemen Stelle sollte nicht unterschätzt werden. In ihr kommt möglicherweise eine noch frühe, im Einzelnen wenig fixierte Auffassung von Sāṁkhya zum Ausdruck⁷.

Larson (²1979), und vor ihm Johnston (1937), haben den Ursprung des Sāṁkhya in vedischen, hauptsächlich spätvedischen, Schichten der indischen Literatur gesucht⁸. Larson liess sich auf seiner Suche von folgenden Kriterien leiten: Erstes Kennzeichen sāṁkhyistischen Philosophierens ist für ihn der Dualismus, für welchen er auf Spuren u. a. schon in ṛgvedischen Hymnen hinweist⁹. Es hat jedoch wenig Beweiskraft, wenn aus einem Weltbild, in dem sich so verwirrend vieles finden und vorzeigen lässt, dualistische Züge ausgesondert werden. Wo immer überirdische Mächte wirken, dort stehen sie automatisch im Gegensatz zu irdischen. Eine solche Art von Dualismus ist nicht unbedingt bestimmend für ein Weltbild und dürfte überall zu finden sein. Larsons zweites Kriterium sind bekannte sāṁkhyistische Schlüsselbegriffe, deren Vorkommen bzw. Vorstufen in alten Texten er erwähnt und

⁶ Bhag. II, 39.

⁷ Auf Śaṅkara's Erläuterungen zur Stelle einzugehen, trüge hier aus chronologischen Gründen nichts bei. Und wenn er XVIII, 13 «*sāṁkhyam*» kurzerhand zu einem vedāntistischen Teilgebiet erklärt (*jñātavyāḥ padārthāḥ saṁkhyāyante yasmiñ śāstre, tat sāṁkhyam vedāntaḥ*), so wirft das zwar ein Licht darauf, wie zu seiner Zeit (8. Jh.) das Verhältnis von Sāṁkhya und Vedānta aus vedāntistischer Sicht verstanden werden konnte, aber mehr als ein Indiz lässt sich daraus nicht ableiten. Doch wenngleich Śaṅkara in eigener Sache spricht, dürfte seine Ansicht nicht allzuweit von frühesten Vorstellungen abliegen.

⁸ Larson (1969), p. 76f.; Johnston (²1974), p. 21.

⁹ Larson (1969), p. 79f. – Sein Ausdruck «dualistic Sāṁkhya» (p. 89) zeigt, dass für ihn diese Philosophie eo ipso dualistisch ist.

bespricht¹⁰. Aber mit einzelnen isolierten Begriffen ist ein Aufkommen sāmkyistischer Konzeptionen noch nicht nachzuweisen; z.B. steht wohl ChUp. VII, 25, 1 *ahaṁkāra* kaum in einem Kontext, der für diese Philosophie spezifisch wäre. Andererseits kommen epische, schon eingestandenermassen sāmkyistische Texte auch noch ohne *ahaṁkāra* aus¹¹. Als drittes Charakteristikum nennt Larson das Phänomen der «enumeration»¹², erwähnt einige Beispiele aus alten Up., verweist auf vedische Hymnen, und spricht vom Umstand, dass die Gewohnheit des Aufzählens in den Brāhmaṇa's durchwegs anzutreffen sei. Erste greifbare «Proto-Sāmkyia-Speculations» lässt Larson erst mit KaṭhUp. und ŚvUp. anheben¹³. Trotzdem bleibt, nach seiner Meinung, die Sāmkyia-Philosophie ein Denken, das seine Wurzeln in spätvedischen Spekulationen hat.

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes teilt diese Ansicht in vollem Umfang. Er unternimmt im Folgenden den Versuch, sie durch weitere, und wenn möglich genauer gezielte Argumente zu stützen.

Dabei stellt sich jedoch zunächst die sehr ernste Frage, was denn eigentlich Sāmkyia sei. Auf den ersten Blick scheint sie leicht: Ein dualistisches philosophisches System, gekennzeichnet durch einen spezifischen Begriffsapparat, durch «Aufzählung», und – so ist vielerorts zu lesen – durch Atheismus. Auf den zweiten Blick ist sie weniger leicht: Wenn Dualismus eine Doktrin ist, die zwei unvereinbare, nicht auf einander zurückführbare Ursprungsprinzipien annimmt, dann sind zahlreiche sich als Sāmkyia bezeichnende Systeme alles andere als dualistisch¹⁴. Und wenn der Dualismus des Sāmkyia ein solcher zwischen Geist und (Ur-)Materie sein soll, dann wird das Problem selbst für das unbestreitbar dualistische System des Īśvarakṛṣṇa noch heikel genug. Bekanntlich gehen dort die am höchsten stehenden geistigen

¹⁰ Ib. p. 82f.

¹¹ Z.B. Mbh. 12, 187; 12, 290.

¹² (1969), p. 89f. Vgl. zum Begriff «Sāmkyia» z.B. Mbh. 12, 290, 5. – Larson bespricht im Folgenden noch die Möglichkeit buddhistischer und jainistischer Einflüsse, misst den bestehenden Ähnlichkeiten aber – und wohl mit Recht – wenig Beweiskraft zu.

¹³ Larson (1969), p. 95f.

¹⁴ So ist es Mbh. 12, 187, 6 der «bhūtātmā» der die fünf *mahābhūtāni* entlässt und wieder einzieht. Aus diesen fünf Elementen entsteht – mit Ausnahme von *manas*, *buddhi* und *kṣetrajña*, deren Stellung unklar ist – die ganze materielle Welt auf direktestem Weg. Noch viel komplizierter, und keineswegs dualistisch ausgerichtet, liegt der Fall der ŚvUp., vom Sāmkyia der Bhag. gar nicht zu reden.

Tattva's *buddhi*, *ahaṁkāra*, *manas* aus dem *Avyakta* als erste hervor¹⁵, und das Grobmaterielle vollends ist überhaupt erst ein Umwandlungsprodukt des – wahrhaftig nicht stark an Materie erinnernden – *tanmātrapañcaka*¹⁶. Materielles steht im klassischen Sāṁkhya an der Peripherie der Evolutionsstruktur. Es scheint, hinsichtlich des vielberufenen sāmkyistischen Dualismus eher geraten, eine vorsichtigere, die Verhältnisse nicht so endgültig festlegende Bezeichnung zu wählen, die einerseits auf alle als Sāṁkhya bezeichneten Systeme zuträfe, und andererseits dem nach Vorstufen Suchenden einen Weg in frühere Epochen noch offen liesse.

Was die spezifische Terminologie betrifft, so hat sie sich, in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle aus vedischen Quellen herleitbar, anscheinend während einer langen Periode des Fluktuiers im noch Vorläufigen herangebildet und schliesslich eingebürgert. Wie hoch der Grad der Eigenwilligkeit in der Benennung einzelner Tattva's sein kann, zeigen epische Systeme am deutlichsten¹⁷. Auch hier mag es für das Suchen nach einem Sāṁkhya mit archaischen, noch gar nicht ausgebildeten Zügen eher nützlich sein, vom philosophischen Plan statt von festen Begriffen auszugehen. Wichtig sind nicht so sehr die letzteren, als vielmehr das, was sie, sich gegenseitig abstützend, in allen Systemen, die sich Sāṁkhya nennen, formulieren helfen: Den ganzen Menschen und, im gleichen Zug, die ganze Welt. Allerdings werden die zwei sich seltsam durchdringenden Komplexe «Mensch» und «Welt» nach Massgabe der jeweils herrschenden Vorstellungen und mit verschiedenen Worten benannt, und solange das vedische Opferritual mit seiner durch die *vāk* betriebenen Dynamik im Zentrum der Aufmerksamkeit steht,

¹⁵ SāK. 22. Dazu kommt, dass bei Īśvaraṅṣṇa das *avyakta* praktisch alle Rollen des im vorklassischen (:epischen, upaniṣadischen) Sāṁkhya anzutreffenden Puruṣa (oder wie immer er dort genannt sein mag) übernommen hat. Im klassischen System tritt zum Dualismus zwischen Prakṛti und Puruṣa, der jetzt nicht nur nichts tut, sondern ganz und gar aus der Welt evakuiert ist, ein zweiter, nämlich derjenige zwischen *vyakta* und *avyakta* (SāK. 10; 11). Das bedeutet, dass in der klassisch fixierten Version einem alten, geheimnisvollen und nie ganz in den Griff zu bekommenden Dualismus endlich – dazukommend – ein klar abgrenzender aufgesetzt worden ist. Dadurch wurden gewisse philosophische Probleme gelöst, andere geschaffen.

¹⁶ SāK. 24; 25; 38.

¹⁷ Man vergleiche z.B. das noch altertümliche System Mbh. 12, 187 mit dem schon fast klassischen in 12, 291, ferner mit dem eher primitiv als altertümlich anmutenden in 12, 290, wo neben *Viṣṇu* und *Śakra* gleich noch die *Guṇa*'s als Tattva's aufgezählt werden.

werden kaum mehr als erste, für die spätere Zielrichtung des Denkens möglicherweise aufschlussreiche Entwürfe gefunden werden können¹⁸.

Das Merkmal des Atheismus ist von nebensächlichem Rang. Zu viele sām̄khyistische Systeme sind eindeutig theistisch, zu schwer wiegen Argumente wie sie etwa der ŚvUp. zu entnehmen sind, als dass in diesem Punkt eine ernsthafte Bedingung zu sehen wäre¹⁹. Und selbst für die klassische Variante des Īśvarakṝṣṇa ist die Frage nicht leichthin zu entscheiden. Die einen, sich auf den Begriff *īśvara* festlegend, werden von Atheismus sprechen, weil die SāK einen *īśvara* überhaupt nicht erwähnen, während andere, in dieser Beziehung weniger eingengt, im Puruṣa ein durchaus akzeptables, Gott-verwandtes Element sehen können. Das Problem des Atheismus im Sām̄khya ist weitgehend dasjenige einer Definition eben dieses Begriffes «Atheismus».

Von ganz erheblicher Wichtigkeit ist jedoch das Kriterium der Aufzählung. Nur ist der genannte Begriff in den meisten, und gerade in vor-sām̄khyistisch bedeutsamen Beispielen nicht ganz zutreffend, jedenfalls nicht genügend. Zwar wird gelegentlich in alten Up., anscheinend wahllos, hergezählt²⁰, doch handelt es sich in den meisten Fällen deutlich um etwas anderes. Im allgemeinen werden hier, wie auch in Brāhmaṇa's, nicht einfach isolierte Punkte aufgezählt, sondern es werden Punkte einer gewissen Zugehörigkeit solchen einer anderen Zugehörigkeit als entsprechende Grössen an die Seite gestellt. Es handelt sich also nicht um durchlaufende Listen, sondern um auf einander bezogene

¹⁸ Allerfrüheste Ansätze eines aufzählenden Plans zeigt etwa, wie Larson bemerkt hat (p. 81), ṚV X, 90. Nur ist die dort zur Anwendung gelangende Methode noch in keiner Weise sām̄khyistisch zu nennen; die Verteilung ist noch zu sehr von einer mythisch orientierten Ordnung bestimmt und dient noch nicht einer systematischen Gegenüberstellung.

¹⁹ ŚvUp. (I, 10) nennt ausdrücklich *Hara*, Mbh. 12, 290, 23 *Nārāyaṇa*, und 12, 291 erwähnt in Vers 37 namentlich *Viṣṇu* als 25. *Tattva*.

²⁰ Z. B. AitUp. III, 2–3. Aber selbst hier steht ein Plan dahinter. Der Adhyāya beginnt mit der Frage «was für einer» (*katarah*; vgl. PraśUp. 2, 1; 4, 1) der Ātman sei, und meines Erachtens beginnt die Antwort mit *yena vā paśyati ... śṛṇoti ...* etc. (anders Schneider, 1963, p. 60): «Je nach Fall (*vā*) das womit man sieht, oder hört ...» etc. III, 2 zählt so die Gegebenheiten auf, die der Ātman, «je nachdem», in der Domäne des Ātman (*adhyātma*) ist; III, 3 sagt zunächst, beginnend mit *Brahmā* (dem Gott), endend mit *sarve devāḥ*, worin man den Ātman in der Domäne der göttlichen Potenzen (*adhidaiva*) zu erblicken habe, und unmittelbar danach, beginnend mit den fünf *mahābhūtāni*, endend mit *yac ca sthāvaram*, erfolgt die Aufzählung dessen, was der Ātman in der Domäne der «gewordenen Wesen» (*adhibhūta*) alles sei. Es handelt sich also um gezieltes, nach wohlbekanntem Bereichen geordnetes Aufzählen.

Rubriken, die in ihrer Zusammenstellung jeweilen die Tabelle eines Totals ergeben. Die philosophische Absicht, die sich in einem derartigen Drang zur Rubrizierung der Welt äussert, ist klar: Eine ungeordnete, unübersehbare Vielheit soll, durch die intellektuellen Mittel der Reduktion, der Zuordnung, und des Herauserkennens von Wesentlichem, in einen geordneten und überblickbaren Zustand verbracht werden. Dass dabei das Ziel in erster Linie die Verfügungsgewalt des Wissenden über alles Weltliche und Überweltliche gewesen ist, ändert daran nichts.

Spätestens seit den alten Up. steht ein solches Verzeichnis unter der wohlgeordneten Regenz einer einzigen Sache. Die Tabelle enthält «die Welt» – und mit ihr den Menschen. Ihre Rubriken²¹ sind Aspekte, Hypostasen, der einen zwar benannten, aber unaussprechlichen Sache, und die einzelnen Punkte verzeichnen erkennbare, oder doch aufspürbare, Elemente des Universums, rubriziert nach ihren jeweiligen Domänen²².

Hier liegen unseres Erachtens die Ursprünge des Sāṁkhya. Denn in den wesentlichen Grundzügen bezeichnet «Sāṁkhya» ein Philosophieren, das davon ausgeht, dass *eine* jedem Begreifen entzogene Sache einer Vielheit von begreifbareren Sachen gegenübersteht bzw. sich in ihnen manifestiert. Die Trennung, oder: Gegenüberstellung, der beiden Seiten, m.a.W.: das endgültige Heraus-Finden der *einen* Sache aus den vielen, ist während der Epoche der ältesten Up. noch teilweise im Gang, aber meistens ist sie dort schon vollzogen. Die Leistung der Epoche gipfelt darin, dass zwei zuletzt übrigbleibende Punkte zu einem einzigen verschmolzen werden. Der Ātman, unvergänglicher Wesenskern hier im Menschen, wird mit der längst bekannten, aber nicht zu fassenden, obersten Ursprungsinstanz, dem Brahman, identifiziert²³. Damit haben die beiden Komplexe Mensch und Universum seither ein und denselben Kern, und zwar in einer genau hinter-

²¹ Die Rubriken *adhidaiva(ta)*, *adhyātma*, *adhibhūta*, *adhiyajña* sind mindestens so alt wie die ältesten Up. Die fast simplistisch klingenden Erläuterungen in Bhag. VIII zeigen, dass zur Zeit dieses Gedichtes das alte Denken schon stark einer Art frommer Betrachtung Platz gemacht hat. Frühe Up. sind von einer solchen Haltung noch weit entfernt.

²² Die Vorarbeiten zu dieser beeindruckenden Leistung wurden in den *Brāhmaṇa*'s vollbracht. Die Up., keineswegs im Gegensatz zu den ihnen vorausgehenden Spekulationen stehend, bringen die konsequente Vollendung des dort Begonnenen.

²³ Übergangsvorstellungen sind von Yājñavalkya überliefert, dessen Denken sich auf der Grenze zwischen Ritualspekulation und upaniṣadischer Mystik bewegte.

fragbaren Weise²⁴. Aber noch sind beide Seiten – der eine Kern und der Doppelkomplex Mensch/Welt – blosser Aspekte eines und desselben; der eine ist sichtbar, der andere nicht. Das eigentliche Sāṅkhya²⁵ hebt damit an, dass man zu fragen anfängt, wie die beiden zueinander stehen; denn beide sind da, unbestreitbar. So beginnen in der Periode der mittleren Up. die ersten Versuche, das scheinbar Widersprüchliche zwischen dem Vielfachen, Ruhelosen und Vergänglichen einerseits, und dem einen, ruhenden, unvergänglichen Ātman/Brahman andererseits erklärend zu beseitigen. Schweres Dunkel umhüllt zuweilen diese Versuche²⁶. In epischen Texten herrscht mehr Klarheit, was wohl daher kommt, dass upaniṣadische Denker das Schwergewicht ihres Nachdenkens auf das eine Unsagbare verlegten, und, Unsagbares sagend, sich dem Risiko der Unverständlichkeit aussetzten, während der Denker etwa von Mbh. 12, 187 sich fast ausschliesslich um die Verhältnisse der viel näher liegenden Vielheit gekümmert hat. Die Lösungen jener frühen Zeit sind kaum je dualistisch.

Die Prämissen für diese Periode des frühen, vorklassischen Sāṅkhya wurden in der vorausgehenden Epoche der ältesten Up. geschaffen²⁷. Für einige wenige der aus jener Zeit stammenden Aufstellungen haben wir uns erlaubt, die Bezeichnung «Proto-Sāṅkhya» zu gebrauchen. Denn ohne noch richtiggehend den Namen dieser Philosophie zu verdienen, zeigen sie doch schon die für spätere Systeme charakteristische Trennung von Ein- und Vielheit, und lassen, eben auf proto-sāṅkhyistische Weise, die typischen Züge der Gegenüberstellung und der

²⁴ Der noch nach mythischen Richtlinien angelegte Plan von RV X, 90 ist jetzt weit überholt. Doch alte Up. arbeiten noch damit, vgl. Schneider (1963).

²⁵ Echtes Sāṅkhya liegt vor, sobald die auf ihr festgestecktes Ziel hinarbeitende denkerische Methode sich diesen Namen gibt, d. h. seit der Periode der mittleren Up. Die Forschung hat nicht das Recht, für jenes gewiss frühe Sāṅkhya den Ausdruck Proto-Sāṅkhya zu gebrauchen, sowenig sie dazu berechtigt ist, im System des Īśvarakṛṣṇa «das» Sāṅkhya zu sehen. Die SāK. formulieren nur die abschliessende Bilanz einer sehr langen Entwicklung.

²⁶ Besonders abgründig ist es in Teilen der ŚvUp. – Ob zwischen den mittleren Up. und den als früh bezeichneten epischen Entwürfen eher ein räumlicher als ein zeitlicher (wenn nicht überhaupt nur ein milieumässiger) Abstand anzunehmen ist, bleibe dahingestellt.

²⁷ Dass «Yoga» im gleichen Zeitraum aufzutauchen beginnt, lässt TaittUp. II, 4 vermuten. Verwundern kann es nicht: Yoga – längst vorbereitet durch die reichlich belegten Übungen im *tapas* – bezeichnet fortan die Gesamtheit der Bemühungen und physisch-psychischen Möglichkeiten, die dem Einen die Flucht aus der Vielheit in Aussicht stellen.

planmässigen Aufzählung sehen. Andere Aufstellungen aus derselben alten Zeit, denen vorerst nur entfernte, allererste Andeutungen einer später deutlich werdenden Zielrichtung zu entnehmen sind, haben wir als «vor-sāṁkhyistisch» bezeichnet. Ein Widerspruch zwischen dem allenfalls schon Getrennten wird in dieser frühen Periode noch nicht empfunden, und das Aufzählen dient noch ausschliesslich dem Zweck der Rubrizierung. Aber gerade hinter diesem Punkt scheint sich mehr Bedeutung zu verbergen, als man glauben möchte. Wir hielten es für empfehlenswert – da doch von Aufzählung gesprochen wird –, auch wirklich einmal zu zählen. Das Resultat ist merkwürdig.

Die Zahl des klassischen Sāṁkhya beträgt, wie man weiss, $24 + 1$. Die Zahlen in epischen Systemen schwanken leicht; man könnte demnach annehmen, die klassische Zahl habe sich gemächlich im Laufe der Zeit auf ihren endgültigen Wert eingependelt. Das Gegenteil scheint wahr zu sein: Die Zahl $24 + 1$ taucht, manchmal in seltsam abgewandelter, aber verwandter Form, sowohl in vor- als auch in protosāṁkhyistischen Plänen auf²⁸, verliert in der vorklassischen Periode des Epos und der mittleren Up. anscheinend ihre feste Verbindlichkeit, um schliesslich (wahrscheinlich noch vor der Formulierung des klassischen Systems) zum alten Wert zurückzufinden. Es besteht somit wohl ein gewisses Mass von Berechtigung, in der Zahl $24 + 1$ einen «kritischen Wert» zu erblicken, der lange vor dem Auftauchen der frühesten Versionen des eigentlichen Sāṁkhya geschaffen wurde. Was es mit diesem Wert für eine Bewandnis hat, vermag ich nicht zu sagen; sicher ist nur, dass nicht das Sāṁkhya ihn erfunden hat²⁹.

Bleibt ein letzter Punkt zu erwähnen, der überall, wo schon von Sāṁkhya im eigentlichen Sinne die Rede sein kann, die Erheblichkeit eines Kriteriums beanspruchen darf. Es ist derjenige einer sowohl evolutiven wie involutiven Dynamik. In der archaischen, protosāṁkhyistischen Periode ist er selten klar erkennbar, und zwar aus bestimmten Gründen. Der Dynamismus der alten Systeme ist noch ausschliesslich derjenige des Rituals, der *kriyā*; äusserlich macht er sich nicht bemerkbar, und die meisten Baupläne sind noch starr. Doch ist die eine Hälfte des späteren Dynamismus, nämlich die evolutive, in protosāṁkhyistischen Plänen oft eindeutig zu erkennen, und Uddālaka Āruṇi hat

²⁸ Vgl. die Beispiele.

²⁹ Im nachklassischen (:tantrischen) Sāṁkhya «platzt» die Zahl endgültig, v. Gupta/Hoens/Goudriaan (1979), p. 51f. Mbh. 12, 290 schlägt immerhin schon die Zahl 35 vor, gegen 36 im Trika.

schon zu jener Zeit den Mechanismus des Rituals voll und ganz durch etwas anderes zu ersetzen vermocht, und das fertig durchdachte Modell eines komplizierten, sowohl evolutiven wie involutiven Dynamismus vorgelegt. Im grossen Yājñavalkya mag sich ähnliches angebahnt haben, hat er doch die rituelle *kriyā* durch das ethische *karma* ersetzt; aber in seinem noch unbeweglichen, dem Ritual verpflichteten und trotzdem schon dem Neuen zugewandten Konzept hat eine so neue Idee wohl noch keinen einleuchtenden Platz finden können. So wird er es für verfrüht gehalten haben, von der Wirkung des *karma* in der Öffentlichkeit zu sprechen; dazu bequemte er sich nur im intimsten Kreise³⁰.

Eine erschöpfende Auswertung aller irgendwie aufschlussreichen Tabellen, wie sie in alten Up. und Brāhmaṇa's so häufig anzutreffen sind, betrifft eher das Gebiet der Upaniṣaden- und Brāhmaṇa-Forschung. Für den engeren Zusammenhang, den dieser Aufsatz beleuchten möchte³¹, genügt eine knappe Auswahl.

II. Beispiele

Wo Vertreter aus der Gruppe der klassischen Tattva's namentlich aufgeführt sind, stehen sie in Grossbuchstaben. Weicht ihre Benennung von der klassischen ab, so sind sie zusätzlich mit einem Stern (*) gekennzeichnet.

1. Vor-sāṁkhyistische³² Pläne.

- a) BĀUp. I, 1, 1. Die Aufstellung enthält zwei Rubriken: Diejenige des Opferpferdes und diejenige des Universums. Jede Rubrik verzeichnet, Punkt um Punkt, die jeweiligen Entsprechungen. Der letzte Eintrag führt jedoch kein Entsprechungspaar auf, sondern *eine* in beiden Rubriken identische Grösse: die *vāk*. Sie ist es denn auch, unter deren Regenz die ganze Liste steht; das Modell ist noch ganz dem mit der *vāk* betriebenen Ritual verpflichtet. Zwei Dinge sind bemerkenswert: Erstens ist die Methode des auf *eine* Grösse

³⁰ BĀUp. III, 2, 13.

³¹ Auf das Problem der *Guṇa*'s wurde wissentlich nicht eingegangen.

³² «Vor-sāṁkhyistisch» heisst, dass die betreffenden Pläne noch sehr weit von jedem Sāṁkhya entfernt sind; andererseits wird mit dem Ausdruck aber doch ein gewisser Bezug dazu angedeutet.

ausgerichteten Ordners zu erkennen, und zweitens beträgt die zugrundeliegende Zahl $(2 \times 24) + 1$.³³

Universum	Opferpferd	Universum	Opferpferd
1. uṣā	śiras	13. ahorātrāṇi	pratiṣṭhāḥ
2. sūryaḥ	CAKṢUḤ	14. nakṣatrāṇi	asthīni
3.*VĀTAḤ	prāṇaḥ	15. nabhaḥ	māmsāni
4.*AGNIḤ	vyāttam	16. sikatāḥ	ūbadhyam
vaiśvānaraḥ		17. sindhavaḥ	gudāḥ
5. saṁvatsaram	ātmā	18. parvatāḥ	yakṛt, kломānaḥ
6. dyauḥ	pṛṣṭham	19. oṣadhayaḥ,	} lomāni
7. antarikṣaḥ	udaram	vanaspatayaḥ	
8. PṚTHIVĪ	pājasyam	20. udyan	pūrvārdhaḥ
9. diśaḥ	pārśve	21. nimlocan	jaghanārdhaḥ
10. avāntaradiśaḥ	parśavaḥ	22. vidyotate	vijṛmbhate
11. ṛtavaḥ	aṅgāni	23. stanayati	vidhunute
12. māsāḥ, ardha°	parvāṇi	24. varṣati	mehati
	25. vāk	=	vāk

b) KauṣUp. I, 7. Die Tabelle enthält wiederum zwei Rubriken, doch gilt das zentrale Interesse jetzt nicht mehr dem Opfer und der alles-bewerkstellenden *vāk*, sondern dem Menschen³⁴. – Gott Brahmā fragt den bei ihm Anlangenden nach seinen Fähigkeiten und Organen, indem er ihm, im Sinne einer Rätsselfrage, entsprechende Tätigkeitsgebiete und Objekte nennt. Damit sind die zwei Rubriken gegeben. Unter den aufgeführten Punkten befindet sich eine ansehnliche Zahl der später klassischen Tattva's. Die charakteristische Zahl lautet 2×12 ; als das Eine darüberstehende kann der antwortende Mensch³⁵ gelten, der selbstverständlich über die 2×12 Dinge verfügt. Das Ganze ist noch nichts weiter als das hergezählte Inventar eines «Baukastens».

³³ Die Tabelle erweckt, hinsichtlich der Auswahl der angeführten Punkte, einen so starken Eindruck von Willkürlichkeit, dass man kaum fehlgeht in der Annahme, sie sei auf diese gewollte Zahl hin angelegt.

³⁴ Das ist einer der charakteristischen Züge der Up., in welchen der Mensch zum eigentlichen Zentrum des Opfers geworden ist; physiologische Vorgänge im menschlichen Körper sind Ritualgeschehen (vgl. KauṣUp. II, 5; ChUp. V, 19–24). Auch diese Entwicklung bahnt sich schon in den Brāhmaṇa's an (vgl. SB XI, 3, 1, 1 f.).

³⁵ Das Wort «*puruṣa*» steht allerdings nicht da. – Auch hier scheint eine beabsichtigte Zahl bei der Erstellung der Liste mitgewirkt zu haben.

Organe, Fähigkeiten	Objekte, Tätigkeitsbereiche
1. prāṇaḥ	paumstāni nāmāni
2. VĀK	strīnāmāni
3. MANAS	napuṃsakāni (nāmāni)
4. GHRĀṆA	GANDHĀḤ
5. CAKṢUS	RŪPĀNI
6. ŚROTRAM	ŚABDĀḤ
7. JIHVĀ	anna-RASĀḤ
8. *HASTAU	karmāṇi
9. śarīram	sukha-duḥkhe
10. UPASTHA	ānandaḥ, ratiḥ, prajātiḥ
11. PĀDAU	ityā
12. prajñā	dhiyaḥ, vijñātavyam, kāmāḥ

c) KauṣUp. III, 5 gibt eine ganz ähnliche Tabelle, die Rubriken sind dieselben, aber die Aufstellung enthält nur 2×10 Grössen, alle bezeichnet als Glieder (*aṅga-*) der *prajñā*, von welcher es III, 4 heisst, sie sei identisch mit *prāṇa*. Die Stelle ist deshalb interessant, weil hier, soviel ich weiss zum ersten Mal, die Vorstellung von *tanmātra* angedeutet ist: Die Objekte und Tätigkeitsbereiche sind «ausgeschobene Glieder» der *prajñā*, im Sinne eines winzigen Teils von Gewordenem (*bhūtamātrā*). Die Tabelle enthält in der Rubrik der Organe und Fähigkeiten: 1. VĀK, 2. prāṇa, 3. CAKṢUḤ, 4. ŚROTRAM, 5. JIHVĀ, 6. *HASTAU, 7. śarīram, 8. UPASTHA, 9. PĀDAU, 10. MANAS. In der anderen Rubrik sind es: 1. nāma, 2. GANDHAḤ, 3. RŪPAM, 4. ŚABDAḤ, 5. anna-RASAḤ, 6. karma, 7. sukhaduḥkhe, 8. ānandaḥ, ratiḥ, prajātiḥ, 9. ityā, 10. dhiyaḥ, vijñātavyam, kāmāḥ.

d) TaittUp. II, 1 f. Das Beispiel zeigt, im Gegensatz zu den vorausgegangenen, die einfache Form eines Evolutionssystems. Den Anfang bildet eine neungliedrige Kette³⁶ mit dem *Ātman* als erstem, dem *Puruṣa* als letztem Glied, und wiederum steht der Mensch im Zentrum der Aufmerksamkeit. Dieser *Puruṣa* besteht in einer Art «russischer Puppe» mit fünf Schalen: Die äusserste ist der gewöhn-

³⁶ Primitive Versuche einer Zurückführung auf den Ursprung, in Gestalt einfacher Ketten (mit oft sehr willkürlich ausgewählten Gliedern), tauchen seit dem 10. Buch des ṚV auf (vgl. etwa ṚV X, 190). – Bemerkenswert ist hier (TaittUp. II, 1) das Auftreten aller fünf *mahābhūtāni*.

liche Mensch, aus den Essenzen der Speise (aus Speise und Essenzen?) bestehend; die nächstinnere besteht aus *prāṇa*, die noch weiter innen liegende aus *manas*, die vierte aus *vijñāna*, die innerste schliesslich aus *ānanda*. Jede nächstinnere «Schale» gilt als innerer Ātman der nächstäusseren; die letztere ist in jedem Falle «voll» von der ersteren. Jede dieser «Puppen» ist menschengestaltig (*puruṣavidha*), alle haben ein und denselben körperlichen (*śārīra*) Ātman. Unter den Fakten, die den fünffach verschalteten Puruṣa konstituieren, findet sich alles mögliche; aber im Fortschreiten von aussen nach innen kommt ein Weg zur Vervollkommnung klar zum Ausdruck: Der gewöhnliche Mensch, aus Substanz (*annarasa*) und Hauchen (*prāṇa*) bestehend, gewinnt zunächst, kraft des vedischen Rituals, Macht über das *manas*, erlangt dann, durch Üben u. a. von Yoga(!) als nächsthöheres *vijñāna*, um schliesslich – aber erst nach Durchlaufen aller Vorstufen – in den Besitz von *ānanda* und *brahman* zu gelangen. Von Sāṁkhya ist hier höchstensfalls im Zusammenhang mit den Phänomenen der Aufzählung und der Evolution, und erst noch sehr indirekt, etwas zu spüren; eher noch liesse sich der Passus als frühen Abriss eines Yoga-Weges interpretieren. Doch Sāṁkhya und Yoga stehen sich bekanntlich nicht fern, und es ist gerade die Verbindung eines Aufstiegsplanes mit einer Evolutionsreihe, die mich veranlasst, dieses Beispiel anzuführen.

Entwicklungsreihe: ātmā – ĀKĀŚAḤ – VĀYUḤ – *AGNIḤ – ĀPAḤ – PṚTHIVĪ – oṣadhayaḥ – annam – PURUṢAḤ

Tabelle des Puruṣa, enthaltend die Entsprechungen für Kopf, rechte und linke Seite, *ātmā* (: Zentrum) und Unterteil:

annaRASAmaya	prāṇamaya	MANOmaya	vijñānamaya	ānandamaya
«dieser» Kopf	prāṇaḥ	yajuḥ	śraddhā	priyam
«diese» r. Seite	vyānaḥ	ṛk	ṛtam	modaḥ
«diese» l. Seite	apānaḥ	sāma	satyam	pramodaḥ
«dieser» ātmā	ĀKĀŚAḤ	ādeśaḥ	yogaḥ	ānandaḥ
«dieses» Unterteil	PṚTHIVĪ	atharvāṅgirasāḥ	mahaḥ	brahma

Die Zahl der Tabelle beträgt 25, doch können wir nicht mit gutem Gewissen auf sie hinweisen, da ja auch die Glieder der Kette sowie

einzelne der Rubrikbezeichnungen (*rasa*, *manas*) in Rechnung zu stellen sind.

2. Proto-sāṅkhyistische Pläne.

- a) BĀUp. I, 5, 3 f. Die Aufstellung ist noch völlig archaisch und starr; sie könnte ebensogut unter den vorausgegangenen Beispielen aufgeführt sein. Die verzeichneten Punkte haben mit Sāṅkhya weniger gemein als diejenigen von KauṣUp. I, 7. Und doch ist die Tabelle nicht belanglos, und zwar aus folgendem Grund: Sie ist beherrscht von drei Hauptelementen, *manas*, *vāk* und *prāṇa*, von denen es heisst, der «Vater» (I, 5, 1) habe sie für sich (oder: sein) selbst erschaffen (I, 5, 3). Es sind dieselben Grössen, die im System des Uddālaka eine gewichtige Rolle spielen werden; hier handelt es sich allerdings kaum um mehr als Bestandteile. Von einiger Bedeutung scheint mir die Zahl $(3 \times 8) + 1$; sie entspricht der Zahl $(8 \times 3) + 1$ in AitUp. I, 4, wo ein «Fossil» von m.E. entschieden proto-sāṅkhyistischem Charakter vorliegt. Der im Folgenden aufgezeichnete Plan ist vollkommen statisch; im Gegensatz zu ChUp. VI und AitUp. I, 4 ist von einer evolutiven Vorstellung nicht die Spur zu sehen. Für *manas*, *vāk* und *prāṇa* werden in sieben Rubriken Entsprechungen genannt, und wiederum entsteht der Eindruck, als habe eine beabsichtigte Summe bei der Aufstellung vor allem der Rubriken mitgeholfen³⁷.

Die Tabelle enthält 24 Gegebenheiten, die für den *Ātmā* da sind:

Rubriken:	Lokāḥ	Vedāḥ	Götter, Mensch	Rūpam	Śarīram	Jyotī Rūpam ³⁸	
MANAS	antari-kṣa	yajuḥ	pitarāḥ	pitā	viji-jñāsyam	dyauḥ	ādityaḥ
VĀK	ayam	ṛk	devāḥ	mātā	vijñātam	PR̥THIVĪ	*AGNIḤ
prāṇa	asau	sāma	manu-ṣyāḥ	prajā	avijñātam	ĀPAḤ	candraḥ

³⁷ Aus I, 5, 12 ist zu ersehen, dass *prāṇa* (= *Indra*) den beiden anderen, *vāk* und *manas*, untergeordnet ist: Er entsteht aus der Paarung von *agni* und *āditya*, welche *vāk* und *manas* auf der *adhidaiva*-Stufe vertreten (so Śaṅkara: *tāv agny-ādityau vān-manase ādhidaivike mātā-pitarau mithunaṃ ... samaitām*). Wie der Liste zu entnehmen ist, spielt der Mensch hier eine geringe, sein physiologischer Apparat überhaupt keine Rolle.

b) AitUp. I, 4. Die Stelle ist deshalb von Bedeutung, weil einerseits offenkundige Zusammenhänge mit ṚV X, 90 bestehen³⁹, und weil andererseits eine Aufstellung vorliegt, der es an zielbewusster, in vielem an Sāṁkhya gemahnender Systematik nicht gebricht: In einem evolutiven System wird der Puruṣa dem in 8×3 Punkten aufgeführten Komplex Mensch/Universum gegenübergestellt. Schneider hat Erklärungen dafür geliefert, weshalb in unserer Stelle gewisse Erweiterungen vorgenommen worden seien⁴⁰. Trotzdem bleibt die Frage unbeantwortet, weshalb gerade *soviel*, und nicht mehr oder weniger Zusätze eingefügt wurden. Zweifellos hätte sich die Tabelle beliebig um einige Nummern erweitern lassen. – Gewiss liegt auch dieser Plan noch weit entfernt von eigentlichem Sāṁkhya, er kann höchstens als früher proto-sāṁkhyistischer Entwurf gelten. Die Intentionen, die ihn hervorgebracht haben, sind jedoch in manchen Belangen diejenigen des späteren Sāṁkhya.

Der Ātmā erschafft zunächst «diese» Welten, darunter *pr̥thivī* – die in der folgenden Aufstellung als einziges der fünf Elemente fehlt⁴¹ – und *āpaḥ*, die dort als letzter Punkt nochmals verzeichnet sind. Aus den Wassern zieht der Ātmā den Puruṣa und gibt ihm feste Form. Aus dem letzteren entsteht, infolge Bebrütung durch den Ātmā, in drei Rubriken zu je acht Einträgen, das Universum samt dem Menschen, in elementaren Einzelbestandteilen.

	I.	II.	III.
	mukham	VĀK	*AGNIḤ
	nāsike	prāṇaḥ	VĀYUḤ
	akṣiṇī	CAKṢUḤ	ādityaḥ
PURUṢAḤ	karnaḥ	ŚROTRAM	*DIŚAḤ
	TVAK	lomāni	oṣadhivanaspatayaḥ
	hṛdayam	MANAS	candramāḥ
	nābhiḥ	apānaḥ	mṛtyuḥ
	*ŚIŚNAM	retaḥ	ĀPAḤ

³⁸ Nach der Akzentuierung (ŚB XIV, 4, 3, 18) müssen *jyotī* und *rūpam* zwei Wörter sein; zu fassen sind sie als Appositionen: «die in Licht bestehende Erscheinung», im Gegensatz zur Erscheinung schlechthin, die in der drittletzten Rubrik aufgeführt ist.

³⁹ Schneider (1963) ist darauf eingegangen (p. 63 f.).

⁴⁰ Ib. p. 64 f. Mit den Zusätzen soll die Atem-Wind-Lehre, welche Schneider der AitUp. zugrundelegt, um Punkte, die in diese Lehre nicht passen, erweitert worden sein.

⁴¹ Wir halten es für unbedenklich, in *diśaḥ* die Vertreterinnen von *ākāśaḥ* zu sehen.

Zwischen den einzelnen Einträgen in den drei Rubriken besteht zudem, von links nach rechts, ein direkter evolutiver Zusammenhang. Zuerst «eröffnet» sich das körperliche Organ, aus ihm entsteht das entsprechende innere Organ⁴², aus diesem schliesslich die wiederum entsprechende kosmische Grösse. In einer späteren Phase werden die Organe der Rubrik I. zum «Sitz» (āyatana) der Grössen aus Rubrik III., die sich allerdings, um im Puruṣa zu wohnen, in die inneren Organe der Rubrik II. zurückverwandeln. Der fertige Puruṣa wird somit zu einem in acht körperlichen Organen dreifach verschachtelten Wesen; in seinem Leib wohnt das ganze Universum. Auf weitere Einzelheiten dieser wichtigen und philosophisch ausserordentlich ergiebigen Up. braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

- c) ChUp. VI, 2, 1 f. Die Lehre des Uddālaka Āruṇi soll die Krönung dieser Auswahl bilden. Äusserlich, d.h. vor allem hinsichtlich des Begriffsapparates, erinnert nichts in ihr an Sāṃkhya. Innerlich dagegen, nämlich was die denkerische Methode des Zurechtlegens und die Durchstrukturierung des Systems angeht, ist in einem kühnen Wurf eigentlich schon alles verwirklicht, was später Sāṃkhya heissen und ganz anders aussehen wird. Uddālaka's Konzept ist von einzigartiger Grösse, und fast sind wir versucht zu sagen, das spätere (besonders das klassische) Sāṃkhya habe sie nie wieder erreicht.

Die äusserlichen Unterschiede sind weniger gewichtig als die inneren Übereinstimmungen. Zunächst: Die charakteristische Zahl ist nicht $24 + 1$, sondern, seltsam genug, $12 + 1$. Uddālaka zählt für die manifestierte Welt genau die Hälfte der sonst üblichen Teile auf. Gewiss nennt er sie meist anders, aber es ist schwer zu glauben, die Zahl 12, deren genauere Formel übrigens $3 \times (3 + 1)$ lautet, beruhe auf Zufall.

Die Struktur des Systems ist auch hier geprägt durch die Gegenüberstellung des unvergänglichen *sat* (= *ātmā*, «tvam», VI, 8, 7 und passim) einerseits, und der vergänglichen Vielheit andererseits. Diese letztere entfaltet sich direkt aus dem *sat*, zunächst als einfache dreigliedrige Kette⁴³: Eine entfernte Parallele zum gleichen Sachverhalt im klassischen Sāṃkhya, wo *avyaktam-mahān-ahamkāraḥ* dieselbe Kette

⁴² *Lomāni* und *retaḥ* tanzen allerdings für unser Gefühl aus der Reihe. Immerhin sind auch sie feinere Erscheinungen, die ihren Ursprung in Größerem haben.

⁴³ *sat* selbst nicht mitgezählt.

bilden⁴⁴. Bei Uddālaka liefern diese drei ersten Grössen noch alles, was später den in keinem System mehr integrierten⁴⁵ Guṇa's vorbehalten sein wird. Selbst deren charakteristische Färbung (ChUp. VI, 4) ist im echten Sāṁkhya wiederzufinden⁴⁶.

Aber von hier an schlägt der Vater Śvetaketu's einen anderen Weg vor. Jede der drei Hauptgrössen wird Anlass für eine dreifache (gleichzeitig stattfindende) Weiterentwicklung⁴⁷. Die obersten und feinsten der dabei entstehenden Teile sind *vāk*, *prāṇa* und *manas* – denen wir BĀUp. I, 5, 3 f. schon begegnet sind –, die übrigen sechs ergeben körperliche Bestandteile und Abfallprodukte des Menschen. Das System fällt auf durch grosse Kompliziertheit der sich in ihm abspielenden Vorgänge, gepaart mit Sparsamkeit, ja Knappheit, in der Heranziehung von benötigten Elementen. Die alte Gewohnheit des Rubrizierens scheint überwunden; aber ob dies als chronologisches Indiz gewertet werden kann, ist mehr als fraglich. Vielleicht ist es richtiger, in Uddālaka einen erratischen Block zu sehen, einen Kopf, dem es möglich war, mit herkömmlichen Elementen etwas ganz Neues zu bauen. Möglicherweise ist es gerade der Widerspruch zwischen Altem und Neuem, der diesem Denker den direkten, bis in die späteren Konzeptionen bequem aufspürbaren Einfluss auf Nachfolger versagt hat. Von ihm ist nur das Neue geblieben, die ältesten Elemente seines Planes (*annam*, *prāṇa*) mussten weichen, es mussten andere, in grösserer Zahl her, damit Mensch und Universum in besserer Vollständigkeit mit Begriffen belegt werden konnten. Dabei ist ein unverkennbarer Rückschritt zu vermerken: Das Rubrizieren ist im echten Sāṁkhya (bis hin zum klassischen) wieder da⁴⁸.

Uddālaka's Dynamismus lässt es mit der Evolution nicht genug sein, er ist auch in vollem Umfang rückläufig. Die involutiven Vorgänge werden – genau wie zuvor die evolutiven – durch Belege aus dem Na-

⁴⁴ Ähnlich Mbh. 12, 291, 15f.

⁴⁵ Ausser in Mbh. 12, 290, das auch sonst sehr seltsame Züge aufweist.

⁴⁶ Mbh. 12, 291, 45; ŚvUp. IV, 5.

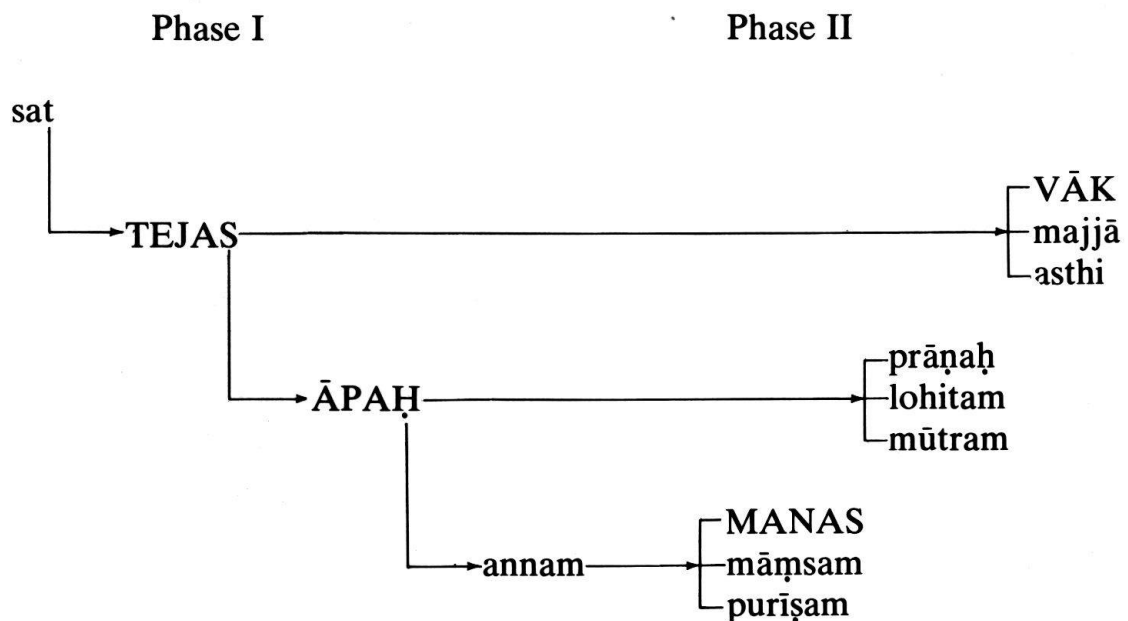
⁴⁷ Vorher noch werden alle drei vom *sat* durchdrungen mit seinem «*ātmā*, dem Lebensprinzip» (*jīva*). Somit bleibt das *sat* nicht ausserhalb der evoluierten Welt.

⁴⁸ Vier Rubriken zu fünf Einträgen sind es: *tanmātrāṇi* und *mahābhūtāni* auf der einen Seite, *buddhīndriyāṇi* und *karmendriyāṇi* auf der anderen. Eine wichtige Neuerung ist trotzdem zu verzeichnen. Die Rubrikbezeichnungen sind technisch geworden; sie umreissen nüchtern Natur und Funktion der unter ihnen stehenden Einträge, kennzeichnen sie nicht mehr als die für das ältere Weltbild massgebenden Entsprechungswerte. Aber die meisten der wieder hergeholten Begriffe sind altbekannt.

turgeschehen und aus den physiologischen Funktionen des Menschen nachgewiesen. Auch das ist neu. Anstelle des Beweisverfahrens anhand ritueller Wahrheit tritt dasjenige, das im Hinweisen auf in der Natur vorgefundene Analogien besteht.

Uddālaka's Konzept stellt nicht so sehr einen Kreislauf dar, als vielmehr ein ständiges, auf allen Ebenen und gleichzeitig stattfindendes, von einer Anfangsgrösse gestiftetes In-Bewegung-Sein. Die Energie dafür wird nicht mehr vom Opferritual bezogen. Zwar ist vom ethisch bestimmten karma nicht ausdrücklich die Rede, doch sind die Folgen ethischen Handelns in den Begriffen *anṛtam* und *satyam* (VI, 16, 1 f.) immerhin angedeutet.

Schema der Evolution:



Die Darstellung wird den Verhältnissen im System in keiner Weise gerecht: Die Bewegung kommt darin überhaupt nicht zum Ausdruck. Die Rückläufigkeit sei in zwei Beispielen wenigstens erwähnt: Beim Tod (VI, 8, 6) geht zuerst die *vāk* ins *manas*, dieses in den *prāṇa*, der *prāṇa* ins *tejas*, dieses schliesslich ins *sat*. Bei den Verdauungsvorgängen während des Lebens (VI, 8, 3 u. 5.) wird *annam* durch das Vehikel *āpaḥ* ins *tejas* übergeführt; zunächst wird *annam* durch *āpas* mitgenommen, was nebenbei die Erklärung des Hungers liefert. Darauf werden die

āpaḥ von *tejas* weggeführt, was die Erklärung des Durstes liefert. Die beiden Beispiele mögen zum Schluss zeigen, dass das System mehrere Untersysteme kontrolliert.

Mag es auch sein, dass die vorgeführten Aufstellungen nur von fern, und immer nur in gewissen Belangen, an eigentliches Sāṁkhya zu erinnern vermögen, so hoffen wir doch, durch sie und die vorausgehenden Seiten habe wahrscheinlich gemacht werden können, dass Sāṁkhya-Denken, wenigstens im Grundsätzlichen, den alten Upaniṣaden nicht gänzlich fremd war.

LITERATUR

- Van Buitenen, J. A. B. Studies in Sāṁkhya. Journal of the American Oriental Society, 76 (1956), p. 153–157; 77 (1957), p. 15–25; p. 88–107.
- Cakravarti, P. Origin and Development of the Sāṁkhya System of thought. Calcutta 1951/New Delhi 1975.
- Edgerton, F. The Meaning of Sāṁkhya and Yoga. American Journal of Philology, 45 (1924), p. 1–46.
- Esnoul, A.-M. Les Strophes de Sāṁkhya. Paris 1964.
- Frauwallner, E. Geschichte der Indischen Philosophie. 2 Bde. Salzburg 1953 u. 1956.
- Frauwallner, E. Untersuchungen zum Mokṣadharmā. I: Die sāmkyistischen Texte. Wiener Zs. für die Kunde des Morgenlandes, 32 (1925), p. 179–206.
- Frauwallner, E. Zur Elementenlehre des Sāṁkhya-Systems. Wiener Zs. für die Kunde des Morgenlandes, 34 (1927), p. 1–5.
- Garbe, R. Die Sāṁkhya-Philosophie. Leipzig ²1917.
- Garbe, R. Sāṁkhya und Yoga. Strassburg 1896.
- Gupta, S./Hoens, D. J./Goudriaan, T. Hindu Tantrism. Leiden/Köln 1979.
- Hanefeld, E. Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden. Wiesbaden 1976.
- Hulin, M. Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'Ahaṁkāra. Paris 1978.
- Johnston, E. H. Early Sāṁkhya. London 1937; Neudr. Delhi 1974.
- Larson, G. J. Classical Sāṁkhya. Delhi 1969; rev. ed. Delhi 1979.
- Mainkar, T. G. Sāṁkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa. Poona ²1972.
- Schneider, U. Die Komposition der Aitareya-Upaniṣad. Indo-Iranian Journ. VII (1963), p. 58–69.
- Senart, E. Rajas et la théorie indienne des trois guṇa. Journal Asiatique 1915, II.
- Senart, E. La théorie des guṇas et la Chāndogya Upaniṣad. Études Asiatiques (publ. à l'occasion du 25^e anniv. de l'Éc. Franç. d'Ex. Or.), 1925, vol. II.

Abkürzungen:

AitUp.	Aitareyopaniṣad
BĀUp.	Bṛhadāraṇyakopaniṣad
Bhag.	Bhagavadgītā
ChUp.	Chāndogyopaniṣad
KaṭhUp.	Kaṭhopaniṣad
KauṣUp.	Kauṣītakyupaniṣad
Mbh.	Mahābhārata (Verweise nach dem Text der krit. Ausg., Poona 1971f.)
SāK.	Sāṁkhyakārikā
ŚB	Śatapathabrāhmaṇa
ŚvUp.	Śvetāśvataropaniṣad
TaittUp.	Taittirīyopaniṣad

