



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

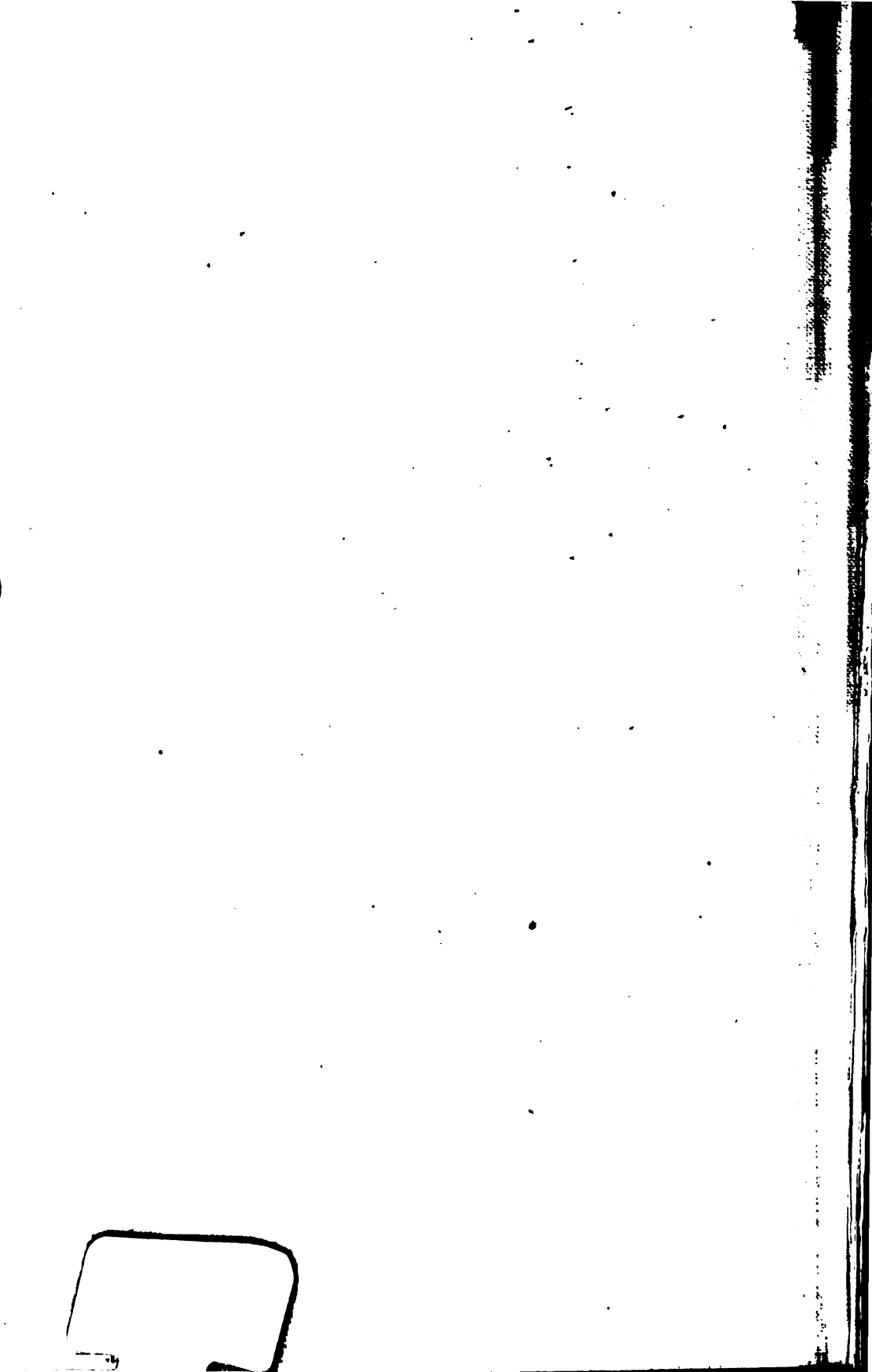
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES



3 3433 08185096 2



ind. for next V

MAHĀBHĀRATA-STUDIEN.

ABHANDLUNGEN ZUR INDISCHEN LITERATUR UND CULTURKUNDE.

I.

GENESIS

DES

MAHĀBHĀRATA.

VON

JOSEPH DAHLMANN S. J.

BERLIN.

VERLAG VON FELIX L. DAMES.

1899.

Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch,
ein Problem aus Altindiens Cultur- und Literaturgeschichte.
gr. 8°, XX und 304 S. 1895. Preis M. 14.—.

Das vorliegende Werk muss als eine hervorragende Leistung auf dem Gebiete der Literatur- und Culturgeschichte bezeichnet werden. Es ist nach den Untersuchungen Bühler's, auf denen es weiter baut, meines Erachtens das Beste, was über das Mahābhārata überhaupt geschrieben worden. Der Verfasser verfügt über eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, weiten, scharfen und klaren kritischen Blick, fruchtbare Combinationsgabe und ein glänzendes Talent der Darstellung. Er steht überall durchaus auf der Höhe der modernen Forschung und fördert dieselbe nach den verschiedensten Richtungen in wirksamster Weise.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1896 Bd X. Nr. 1.

Das Buch von Dahlmann ist deshalb um so freudiger zu begrüßen, als wir es nach der Vorrede als „Prolegomena zu einer historisch-philologischen Bearbeitung des Mahābhārata“ anzusehen haben; aber auch an sich schon ist es eine bedeutende Erscheinung, denn es bezeichnet einen entschiedenen Fortschritt in der Beurtheilung des Epos. Als Erstlingswerk ist das Buch wegen der gewaltigen in ihm steckenden Arbeit, wegen der nahezu alle Gebiete der Indologie umfassenden Sachkenntnis und wegen der Kühnheit, mit der der Verfasser seine Aufgabe in Angriff genommen hat, geradezu bewundernswerth. Jeder Sanskritist wird aus dem Buche lernen können und sich durch die lebhaft, fesselnde Darstellung angeregt fühlen. **Zarncke's Literarisches Centralblatt 1896, Nr. 14.**

Herr Dahlmann hat in vorstehend genanntem Werke eine Reihe von Problemen, die sich auf das größte indische Epos beziehen, mit gründlicher Sachkenntnis behandelt. Wie man sich auch zu einzelnen der von ihm vortragenen Lösungen stellen mag, jedenfalls wird man dankbar anerkennen müssen, dass er die Mahābhārata-Forschung in vielen und wichtigen Punkten um ein bedeutendes Stück weiter gebracht.

Göttingische gelehrte Anzeigen 1896 Nr. 1, S. 67 ff.

„Das vorliegende ausgezeichnete Werk verdient es, dass man dasselbe zum Ausgangspunkte der weiteren Forschungen über das Mahābhārata nimmt, weil es einen universellen Standpunkt einnimmt und das Denkmal als ein Ganzes auffasst. . . . Es ist von vornherein klar, dass ein solcher Gedanke nur auf Grundlage reichen Wissens und reiflicher Ueberlegung gefasst und ausgeführt werden konnte; all' dies trifft bei dem Herrn Verf. in volstem Masse zu. Er besitzt ein ausgebreitetes, gründliches Wissen, unabhängiges Urtheil und ausdauernden Fleiss.“

A. Ludwig, Sitzungsber. der Königl. Böhm. Ges. der Wiss., Prag 1896, V.

It is impossible within so brief a space to do justice to the skill and circumspection with which all parts of the epos and the whole literature outside it, inclusive of the inscriptions, have been brought to bear on shewing conclusively not only the close internal nexus of those two leading elements in the Mahābhārata, but also the preponderating character of the second element the didactic over the other. . . . Mr. Dahlmann's book cannot fail to mark a decided progress in the history of Indian Literature.

Luzac's Oriental List (the late Dr. R. Rost) Oct.-Nov. 1895.

„Sincerely do we sympathise with his efforts. Seriously we think that Dr. Dahlmann has given those critics who would treat the Mahābhārata as Paley and other critics have treated Homer, some terribly hard nuts to crack.“

The Asiatic Quarterly Review May 1896.

C'est incontestablement ce qui depuis bien des années a été écrit de plus fouillé et de plus achevé sur le Mahābhārata. . . . Ce sont là autant de services rendus à la critique du Mahābhārata et qui ne pourront pas manquer de porter de bons fruits.

A. Barth, Journal des Savants Juli 1897.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1899.

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

MAHĀBHĀRATA-STUDIEN.

ABHANDLUNGEN

ZUR

ALTINDISCHEN LITERATUR UND CULTURKUNDE

VON

JOSEPH DAHLMANN S. J.

I.

महोदय
श्रीमान्
दाह्लमन्

BERLIN.

VERLAG VON FELIX L. DAMES.

1899.

GENESIS
DES
MAHĀBHĀRATA.

VON

JOSEPH DAHLMANN S. J.

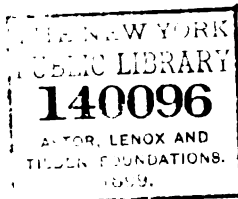
NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

BERLIN.

VERLAG VON FELIX L. DAMES.

1899.

51



Cum opus, cui titulus est »Genesis des Mahābharata«, a Patre Joseph Dahlmann nostrae Societatis sacerdote compositum aliqui ejusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit recognoverint et in lucem edi posse probaverint, facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo Societatis nostrae munitas dedimus.

Valkenburg, 17. Dec. 1898.

Henricus Haan S. J.

Praep. Prov. Germ.

ROY VAN
JAN
VASSÉL

Vorwort.

Dem Epos *Mahābhārata* ist bis in die jüngste Zeit die reiche Aufmerksamkeit verwehrt geblieben, welche die vedische und klassische Epoche der dichtenden Kunst des alten Indien an sich fesselte.

Seit Jahrzehnten ist die stolze Hinterlassenschaft Altindiens Gegenstand allseitiger Forschung. Rege Hände haben den vedischen und klassischen Boden dieses wundersamen Culturlebens nach allen Seiten hin durchwühlt. Eine grosse, in sich abgeschlossene Literatur von der ältesten Zeit hinab bis zur jüngsten Epoche leitend, eine Fülle von Denkmalen der Religion und Sitte, ein eigenartig in sich entwickeltes sociales Leben liegt ausgebreitet vor unsern Augen. So scheint denn Nichts dem Gesamtbilde der vielseitigen Entwicklung mehr zu fehlen, keine Stufe oder Phase des zur reichsten Ausbildung fortschreitenden Geisteslebens vermissen wir. Wie sollte es sich da noch lohnen, einigen Fleiss auf eine »Dichtung« zu verwenden, die uns immerdar als »ein historisch-chronologisch unqualificierbares Mischmasch«¹⁾ erscheinen wird? Und wer erst möchte Freude empfinden »an diesem verworrenen, unerquicklichen Gebäude«²⁾, das durch die chaotische Masse seines heterogenen Stoffes eher verwirrend als aufklärend wirken würde, wenn man versuchen wollte, die Bruchstücke und Trümmerreste seiner so verschiedenen Phasen und Metamorphosen in Einklang zu setzen mit dem festgeprägten und wohlbezeugten Bilde der literarischen Entwicklung?

Und so durfte man an den Resten und Ruinen des epischen Denkmals getrost vorübergehen. Die Wissenschaft misste kein Glied

¹⁾ Ludwig, Sitzungsberichte der Königl. Böhm. Gesellsch. der Wiss. zu Prag 1896, Bd. V, S. 92.

²⁾ l. c. S. 33.

in der Stufenreihe des religiösen und socialen, des wissenschaftlichen und künstlerischen Fortschritts. Das epische Kulturbild hatte nichts Anziehendes. Kein »Trojischer Schatz« schimmerte zwischen den Ruinen gebrochener Sagenherrlichkeit, kein literargeschichtlich oder religionsgeschichtlich bedeutsamer Fund konnte ausdauernden Fleiss belohnen. Die Sprache war nur der verworrene Ausdruck von ebenso widersprechenden mythologischen Gebilden, und was an philosophischen Fragmenten und zerrissenen Urkunden des Rechts und der Sitte vorhanden war, hatte ja erst eine spätere Epoche der Flickarbeit dazwischen gestreut.

Es mag unter diesen Umständen wie ein »delirament« geklungen haben, als der Hypothese vom allmäligen Werden des heutigen Mahābhārata die Vorstellung einer bewussten Compilation des ungleichartigen Stoffes — um es einmal in aller Schroffheit auszudrücken — entgegengestellt und ein Urepos der Vorzeit als reines Phantasiegebilde verworfen wurde, das zu den realen Thatsachen, welche das historische Epos uns vorführt, nicht stimmt. Den Verehrern der Angliederungstheorie mag das, um mit Hopkins zu reden, wie ein »Dahlmannian delirament«¹⁾ erschienen sein. Passte doch die Idee eines einheitlichen Ursprungs so ganz und gar nicht zur Ausfüllung einer Lücke in der sociologisch construierten Entwicklungsreihe der epischen Culturstufen.

Sitten und Gesetze, Staatsformen und Religionssysteme, Familie und Gesellschaft, alle diese und noch viele andere Dinge waren zu wohlgefügteten Entwicklungstreppe aufgethürmt, auf denen die Forschung leicht und sicher zur höchsten Erkenntniss emporstieg. Und nun sollte das Alles »delirament« sein. Die Lehre vom allmäligen Werden war ein so behagliches Polster gewesen. Wie schön liess sich da von den weitzurückliegenden Stufen primitiver Civilisation in Indien träumen mit ihren Uranfängen staatlicher und gesellschaftlicher, religiöser und rechtlicher Ordnung! Ueber neue Erscheinungen konnte man sich damit leicht beruhigen, dass man sie in dem bequemen Schubfach irgend einer Entwicklungsreihe unterbrachte. Ueberaus lehrreich ist nach dieser Seite der Aufsatz von Hopkins. Man richtete die Aufmerksam-

¹⁾ American Journal of Philology 1898, vol. XIX »The Bharata and the Great Bharata«, S. 4.

keit weniger auf die bestehenden und herrschenden Formen des Epos als auf die Spuren und Reste überwundener und untergegangener Gebilde. Die Verfolgung und Deutung dieser Spuren einer ganz ungewissen Vergangenheit wurde mit solchem Eifer betrieben, dass man darüber die gewisse Gegenwart, d. h. das heutige Mahābhārata gänzlich übersah. Indem sich Winternitz z. B. seinem Finderglücke anvertraute, entdeckte er im Grunde des Epos einen »ancient state of society«, dem die »idea of unrestricted private ownership« noch nicht aufgegangen war. Die Reconstruction der primitiven Formen des Epos, welche Hopkins aufstellt, gründet ganz auf solchen fragwürdigen Deutungen. Indem er auf die Erschliessung der fernen und fremden Verhältnisse ausgeht, stürzt er sich in den Nebel jener grundlosen Spekulation, mit denen uns einzelne Sociologen und Culturromantiker bereichert haben. Aber je gefährlicher eine solche Methode der Deutung ist, mit desto grösserer Vorliebe wird sie angewandt. Gibt es doch der Darstellung nicht bloß den Reiz des Neuen, sondern auch einer »tiefgründlichen« Erörterung. Tiele nennt das »mit grösster Klarheit und Sachkenntniss das Problem der Heirath« behandeln. Ich habe von vorneherein auf den Gewinn verzichtet, der auf diesen prähistorischen Pfaden winkt, indem ich mich an das Gegebene hielt.

Wie das »gefährlich«¹⁾ sein soll, ist mir nicht recht verständlich. Ein wenig gefährlich mag es ja sein an festgewurzelten Vorstellungen zu rütteln. War es etwa auch die »Gefährlichkeit«, welche einen allseitig geschätzten jüngeren Pāli-Forscher²⁾ antrieb, in zwei sich folgenden Besprechungen vor »Buddha, ein Culturbild des Ostens«, zu warnen? Die »Gefährlichkeit« lag wohl weniger in dem harmlosen Satze, dass das Mahābhārata als Dichtung und Lehrbuch aus einer Hand hervorging, als in den Folgerungen, die sich für das religions- und culturgeschichtliche Gesamtbild Indiens daraus ergeben. Und doch nur innerhalb der Gesamtentwicklung, welche das indische Volks-

¹⁾ »Elle se présente à nous avec la séduction des mains pleines et elle deviendrait dangereuse, si elle faisait oublier l'avertissement donné par M. Weber, il y a quarante-cinq ans et aussi vrai encore aujourd'hui qu'alors que le Mahābhārata comme document historique, ne doit être consulté qu'avec une extrême prudence«. Journal des Savants 1897, S. 448.

²⁾ Literarisches Centralblatt, Leipzig 1898, Sp. 1192, und zugleich Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, Freiburg 1898, Sp. 309.

thum in Religion und Recht, in Kunst und Wissen durchlaufen hat, lässt sich auch das unterscheidende Wesen des Buddhismus bestimmen, lassen sich die Ursachen des Zerfalles ermitteln. Was bedeutet der Name Buddha's in der religiösen und socialen Entwicklung Indiens? Die Schöpfungen der indo-arischen Cultur bilden den einzig gültigen Massstab zur Beurtheilung der Ziele, denen er nachging, der Wege, die er einschlug! Sind die Ergebnisse darum unhaltbar, weil sie von dem überlieferten, aus einseitiger Betrachtung hervorgehendem Bilde grell abstechen? Keiner »klügelnden Betrachtung« unserer Buddha-romanciers wird es gelingen die Thatsache zu verdecken, dass der Buddhismus aus dem arischen Indien verschwunden, und dass es nicht äussere Einflüsse sind, die in erster Linie den Verfall herbeigeführt haben. »Gewinn und Ehren, die sie von Anfang an den Ketzern so sehr missgönnte, sind ihr von Fürsten und wohlthuernden Bürgern reichlich zu theil geworden; doch das konnte nicht verhindern, dass sie in Indien, mit Ausnahme von Ceylon und Nepal nach einem langsamen Verfall ihrer Kraft erloschen ist.« So Kern¹⁾.

¹⁾ Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Leipzig 1882—84, Bd. II S. 550. Erheiternd wirkt es, wenn die Besprechung eines ernstesten Literaturblattes Autodafé und Dragonnaden gegen den am Buddhismus geübten Frevel ins Feld führt.

»Ondanks de door den heer Dahlmann gewraakte »tiefe religiöse und sociale Unsittlichkeit« van het stelsel zal men in de geschiedrollen van de historie der Buddhistische Kerk niet vinden met bloed gedrenkte bladzijden gewagende van klopjachten op ketters, van auto-da-fés en inquisitie, zelfs niet van dragonnades à la Louis XIV, allerchristelijkster Gedachteniss«.

Museum, October 1898, Sp. 228.

Ich möchte dem »allerchristelijkste Gedachteniss« doch in Erinnerung bringen, was Barth schreibt »From an early period, and long before that of the Brahmins, is the literature of the Buddhists of a violent temper, openly aggressive and replete with tales of cruelty; and even in the work of the good Hiouen-Tsang we meet at every step with the naive expression of the most cordial hatred, and that, too, on the part of a soul of the gentlest temper«, The Religions of India, London 1882, S. 135.

Was in aller Welt haben nun »klopjachten of ketters«, »auto-da-fés«, »inquisitie«, »dragonnades« mit der wissenschaftlichen Kritik einer Darstellung des »Buddhismus« zu thun, die mit keinem Worte dessen Verhältniss zum Christenthum berühren wollte und berührt die sich lediglich objektiv auf die Beziehungen der buddhistischen Cultur zur allgemein indischen beschränkt?

Die Thatsache des Zerfalls lässt sich nicht umgehen, und den Gründen des Untergangs¹⁾ nachzuforschen ist ebenso sehr Aufgabe wissenschaftlicher Forschung, als die Faktoren des entstehenden Buddhismus zu ermitteln.

Dadurch wird die wissenschaftliche Bedeutung des Buddhismus, der historische Werth seiner Urkunden, in denen uns ein bedeutendes Stück indischen Geisteslebens bezeugt ist, nicht im mindesten eingeschränkt. Von der religiös-ethischen Bewerthung des Buddhismus ist die historisch-philologische Bewerthung der Quellen scharf zu scheiden. Der wissenschaftlichen Forschung wird nicht gedient, wenn man den Buddhismus immer und immer wieder in einem Colorit und in einer Beleuchtung zeigt, deren Quelle nicht auf dem Grunde exacter Forschung liegt, oder wenn man ihn derart in den Vordergrund drängt, als sei erst mit ihm der Stern des Wissens und der Kunst für Indien aufgegangen und als hätten seine wissenschaftlichen und künstlerischen Ideale durch Jahrhunderte indisches Geistesleben beherrscht. Aber hat die culturgeschichtliche Gestalt des bedeutsamsten Philosophen Indiens dadurch verloren, dass sie aus dieser bevormundenden Stellung herausgerissen und auf eine Höhe gestellt wurde, von der sich der Ausblick auf eine neue und üppige Entwicklung des geistigen, vor allem des philosophischen Lebens öffnete

An Stelle der »met bloed gedrenkte bladzijden« hätten wir gerne neben manchen anderen Problemen die Frage beantwortet gesehen, wie der Buddhismus aus Indien schwinden konnte ohne »Dragonnen« und Autodafés. Eine Antwort findet Speyer schon bei seinem älteren Landsmann Kern:

»Alle müssen die Thatsache anerkennen, dass der Buddhismus nachweislich auf die Dauer weder die arischen noch die dravidischen Inder hat befriedigen können. Desto mehr Erfolg hat er bei Völkern anderer Rassen gehabt; doch wohl zu bemerken, bei der grossen Mehrzahl dieser Völker in einer Form, welche näher dem Hinduismus steht als der ursprünglichen Lehre.«

1) Barth hat zuerst darauf hingewiesen: »extinct from sheer exhaustion«; »smitten by premature decrepitude«; »cannot claim an assignable place either in poetry or Hindu science«; »monotonous and helpless mediocrity«; »it is in its own inherent effects we must especially seek for the causes of its disappearance«.

Barth und Kern sind doch auch sozusagen Kenner des Pāli. Sie haben es nicht versäumt, »den beschwerlichen Weg der Forschung zu suchen«, aber nicht »philologisch tastend«.

und nach allen Richtungen hin erweiterte? Diesen Höhepunkt bezeichnet die epische Cultur und Kunst. Denn wenn die Genesis des heutigen Epos Mahābhārata an der Wende des sechsten und fünften Jahrhunderts v. Chr. liegt, dann finden wir uns einer Stufe des religiös-philosophischen und religiös-socialen Lebens gegenüber, die zu einer erneuten Prüfung des bisher angenommenen Laufes der Entwicklung, nach Oben und nach Unten drängt. Und dieser Prüfung auf der Basis des Mahābhārata wird sich die Forschung nicht mehr entziehen können. Die Bedeutung des Epos liegt weniger in der Genesis der Dichtung als solcher, als vielmehr in den religions- und socialgeschichtlichen Ergebnissen, die aus der Genesis der Dichtung als Lehrbuch fließen. Die Mahābhārata-Forschung hat eine bedeutsame literargeschichtliche, aber eine noch viel bedeutsamere philosophische und rechtsgeschichtliche Seite. Und es sind nicht so sehr die mythologischen Räthsel, deren Lösung in neuen Zügen das bisherige Culturbild erweitert, als die philosophischen Fragmente und die Staats- und Rechtsalterthümer, welche ganz neue Probleme des religiösen und socialen Aufschwungs mit einer weit älteren Zeit verbinden.

Indem ich nun den Ursprung des Epos in die Epoche des entstehenden Buddhismus hinaufleite, berührt sich die Mahābhārata-Forschung mit einer Reihe von Fragen, die sich an das ursprüngliche Wesen des Buddhismus knüpfen. Dass der Buddhismus sich an ältere Vorstellungen anlehnt, wird zugestanden. Dass in ihm sich die Elemente einer Philosophie fragmentarisch zusammenfinden, die bislang als jüngere Stufe galt, wird bestritten¹⁾. Und so ist es ein Widerspruch, der sich hier gegen die Genesis des Epos, dort gegen die in Sāmkhya gründende Genesis des Buddhismus richtet. Die Genesis

¹⁾ Vgl. Jacobi »Ueber das Verhältniss der buddhistischen Philosophie zu Sāmkhya-yoga und die Bedeutung der Nidānas (Z. D. M. G. LII, S. 1 ff.)

Ob Prof. Jacobi in allen Einzelheiten unanfechtbare Identificationen aufgestellt hat, mag eine offene Frage bleiben. Der Buddhismus entlehnte jedenfalls die Grundlage von dem Entstehen und Verschwinden der ursächlich verbundenen Principien jener Philosophie, die das Zeitalter des entstehenden Buddhismus beherrschte. Und Buddha hat sich am wenigsten freigemacht von einer Lehre, welche die gesammte indische Spekulation durchdrang. Oldenberg dürfte es schwer fallen Jacobi's Satz zu erschüttern »dass der Buddhismus eine um viele Jahrhunderte spätere Erscheinung ist als Sāmkhya-Yoga (l. c.).

des Einen wie des Anderen wird auf eine Basis gestellt, die bislang auf einer weit jüngerer Stufe gesucht wurde. Dadurch verschiebt sich die ganze Stufenreihe der Phasen von Philosophie und Sektenwesen. Und hierin liegt ein inneres geistiges Band, das die Probleme der beiden Erscheinungen verbindet, nicht als hätte zu irgend einer Zeit der Buddhismus auf das Mahābhārata irgend welchen Einfluss ausgeübt, dessen Spuren noch erkennbar vorhanden sind. Selbst Holtzmann, der doch das Epos von einem Buddhisten ableiten möchte, sucht vergeblich nach solchen Spuren. Wenn aber — wie ich annehme — der entstehende Buddhismus und das entstehende Epos sich zeitlich nahe berühren, so ist es ein für die weitere Forschung bedeutsames Zusammentreffen, dass gerade in die Zeit des entstehenden Buddhismus der Ursprung einer Dichtung fällt, in der sich das indische Volksthum das grossartigste Denkmal seines philosophischen und socialen Genius schuf. Was schadet es, wenn die ideale Stellung des Buddhismus in dem Masse an Boden verliert, als wir erkennen, dass nicht in ihm die Höhe des geistigen Ringens gipfelt, welche die philosophische Wissenschaft des Zeitalters auszeichnet. Es mag darüber gestritten werden, ob das System des Buddhismus sich im Einzelnen an diese oder jene ältere Vorstellung anlehnt. Von ungleich höherer Tragweite ist das glänzende Bild methodischen Forschens, das sich innerhalb der philosophischen Schulen an der Wende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. aufrollt, allen voraus in der Sāmkhya-Philosophie. Die methodische Beherrschung und Durchdringung eines seit Jahrhunderten erforschten Problems, das im Wesen und Unterschied von Geist und Materie, von Gott und Welt gegeben war, erwächst auf dem Boden einer reich entwickelten Dialektik. Ueberall richtet sich die spekulative Forschung auf die Ergründung der letzten und allgemeinen Ursachen. Die Philosophie wagt sich an die Bewältigung grosser Probleme. Sie erstrebt eine einheitliche Erkenntniss, sucht die Einheit in der Mannigfaltigkeit, das Allgemeine in dem Besonderen, das Nothwendige in dem Zufälligen, das Ewige neben dem Vergänglichen. Wahrhaft geistige Kraft und geistiges Streben zeichnet die bedeutendste aller Schulen, das Sāmkhya-System aus. Um den relativ hohen Fortschritt der indischen Philosophie im Zeitalter Buddha's zu ermessen, braucht man nur einen Blick auf den philosophischen Besitz des griechischen Volkes im gleichen Zeitpunkt zu werfen. Man wird

einen Massstab für den Aufschwung gewinnen, welchen die philosophische Wissenschaft Indiens an der Grenzscheide des sechsten Jahrhunderts gewonnen hatte. Dieser Aufschwung setzt aber ein weit älteres Stadium der Systeme und Schulen voraus, als bisher angenommen wurde. Die Entwicklung des Sāmkhya und seiner Vorläufer reicht tiefer in die indische Vorzeit zurück. Ihre Beziehungen zu dem Gesamtbild des fortschreitenden Culturlebens bedürfen einer erneuten Prüfung. Denn der Fortschritt der Wissenschaft ist nicht ohne tiefen umgestaltenden Einfluss auf die geistige Entwicklung der breiteren Volksschichten und ihrer volkstümlichen Ideale gewesen. Mit Sāmkhya-yoga und dem von dieser Schule ausgebildeten Ideal der gläubensvollen Hingabe an das eine, absolute göttliche Wesen, das Welt und Mensch durchdringt, mit der im Gegensatz zur starren vedischen Werkfrömmigkeit ausgestalteten sittlichen Norm innerer tugendhafter Gesinnung waren neue Ideen in das religiöse Leben des indischen Volkstums gedrungen. Vishṇu und Çiva breiten ihren Cult in tüppigem Wachsthum aus, aber nicht lediglich in jenen rohen sektarischen, ganz auf die Sinne und Sinnlichkeit gerichteten Formen, sondern in einer höheren Gestalt, welche die Wissenschaft der Schule, das religiös-philosophische und religiös rechtliche Element dem weiteren Kreise der herrschenden Volksgruppen vermittelte. Die Epik des sechsten Jahrhunderts ist Trägerin der religiös-sektarischen Ideale (Bhakti). Das bedeutet aber einen viel älteren Ursprung der massgebenden vishṇuitischen und çivaitischen Cultformen. Es bedeutet ein weit höheres Alter der in Kṛishṇa und Arjuna vereinigten Sagenkreise. Als das Mahābhārata entstand, waren die beiden Heroen Centren episch-sektarischer Cyclen. Ihr religiös-mystisches Gepräge war von entscheidendem Einfluss auf die Gestalt unserer Dichtung. Dadurch gewinnt das volkstümliche Bild der vorbuddhistischen Epoche Züge, die zu dem geltenden Bilde einen entschiedenen Gegensatz bilden. Nicht blos schienen bislang Ursprung und Ausbildung jenes Sektenwesens einer viel jüngeren Periode anzugehören. Von einer höheren Bildung breiterer Volksschichten in der älteren Zeit war erst recht nicht die Rede. Nur Ludwig hat schon vor zwanzig Jahren die Vermuthung ausgesprochen, es »könnte der Gāthādialekt die Verkehrssprache der gebildeten Kasten darstellen«¹⁾. Was ist Gāthā-Poesie,

¹⁾ Ludwig, Rigveda, Bd. III S. IX.

Gāthā-Dialekt? Welches sind »die gebildeten Kasten«? Ist die Gāthā-Poesie wesentlich dasselbe wie epische Poesie, sind die Gāthins identisch mit den Epikern und Rhapsoden, den Granthikas und Aitihāsikas, nun dann wissen wir auch, welchen Charakter die Gāthā-Sprache trägt, inwieweit sie eins mit der klassischen Sprache, inwieweit sie von ihr verschieden ist. Die Gāthā-Sprache ist die Sprache einer Epik, die zwar in allen wesentlichen Zügen das Sprachbild des klassischen Sanskrit trägt, aber in einzelnen Ausdrucksarten und Formen eine mehr volksthümliche Sprachweise wird, die dem weiteren Kreis der gebildeten Schicht eignet. Holperig und ungefüge mag bisweilen die Rede dahin fließen. Aber sie bewahrt in der epischen Darstellung etwas Volksthümliches, eine Frische und Kernhaftigkeit, die von den Künsteleien späterer Zeit wohlthuend absticht.

Und welche Beziehungen hat die buddhistische Gāthā-Literatur zur epischen Gāthā-Poesie? Scheint es da nicht vor allem geboten, die in den buddhistischen Gāthā ausgesprochene Darstellung Buddha's mit dem epischen Vorbild zu vergleichen? Die Pāli-Literatur hat einen beneidenswerthen Vorzug bislang vor der Gāthā-Literatur genossen. In ihrer anspruchslosen Nüchternheit schien sie den Eindruck des Ursprünglicheren, des »Geschichtlichen« zu machen. Ob es sich mit dieser »Ursprünglichkeit« nicht ähnlich verhält, wie mit anderen »ureigenen« Erscheinungen des Buddhismus, und ob nicht die in den Gāthā niedergelegte Buddha-Legende viel ursprünglicher ist, insofern ihre Elemente aus dem epischen Gāthā-Schatze fließen? Die Gāthā-Poesie ist der Kanal, durch welchen die altepischen Legenden den Pāli-Bearbeitern zuströmten. Auf die in Gāthā abgefasste und vorgetragene Epik der vorbuddhistischen Zeit stützt sich die buddhistische Legende. Und so unzweifelhaft es ist, dass die Verfasser der Jātaka ihrer Darstellung altbrahmanische Sagen und Legenden zu Grunde legten, ebenso wenig kann es bezweifelt werden, dass diese epischen Vorlagen ein dichterisches Gepräge und nicht die nüchterne, verballhornte Gestalt der buddhistischen Legende trugen. Für die Märchenliteratur steht dies ja fest. Die alte Märchenliteratur ist die Quelle der Jātaka. Letztere sind tendenziöse Umarbeitungen der metrischen Itihāsa; nur zum Theile sind die alten Gāthā in die Pāli-Bearbeitung herübergenommen. Oder will man etwa leugnen, dass die im Mahābhārata überlieferte künstlerische Form der Märchen und

Fabelwelt nicht schon im sechsten Jahrhundert bestanden habe, dass vielmehr die dichterische Bearbeitung des ursprünglichen Sagenstoffes erst einer viel späteren Zeit angehört?

In der alten vorbuddhistischen Poesie der Gāthā sind die Märchen und Fabeln Selbstzweck der schaffenden Kunst. In den Pāli-Jātaka erscheint die Märchenwelt nur als Hintergrund und Staffage für die Geburten, welche Buddha in der Thierwelt durchlebt. Die buddhistische Tendenz verödet und versandet das spriessende Grün der Gāthā-Kunst. Nicht anders steht es um die buddhistischen Seitenstücke zu den epischen Sagen, z. B. von Rāma oder von Kṛishṇa und Arjuna. Die buddhistische Bearbeitung beweist uns die Existenz älterer brahmanischer Vorlagen. Sie lässt keinen Schluss auf die künstlerische Gestalt zu. Oder wer wollte annehmen, dass uns in diesen Jātaka ein zuverlässiges Bild der epischen Gestalten und dichterischen Formen geboten würde, die innerhalb der Schulen der Rhapsodie bearbeitet wurden? Im Zeitalter Buddha's blühte eine epische Kunst, die gegenüber der vedischen Kunst der Ricas einen Aufschwung bedeutet, eine Kunst, welche, wie Jacobi treffend bemerkt, die Morgenröthe der zu blendender Pracht sich erhebenden Kunstpoesie bildet. Was die Jātaka in ihrem Rāma, Kṛishṇa-Arjuna geben, sind Umrisszeichnungen künstlerischer Sagenbilder, dazu häufig noch sehr zweifelhafte, tendenziös zugeschnittene Umrisszeichnungen, wie sie eben für den nüchternen Lehrzweck passten. Diese Heroen bilden schon vor Buddha den Gegenstand einer heroischen Poesie, den Mittelpunkt einer Sage und Dichtung, die in der altüberlieferten Kunstform der Gāthā erscheint. So erhält denn auch unter diesem Gesichtspunkt die buddhistische Gāthā-Literatur eine ganz andere Bedeutung. Wenn wir in der Gāthā-Darstellung der Persönlichkeit Buddha's so viele Beziehungen zu Kṛishṇa entdecken — und dieses Ergebniss der Untersuchung Sénart's hat so wenig erschüttert werden können, dass Windisch das Vorhandensein bedeutsamer Parallelen des Mythos unumwunden zugesteht — dann fragt es sich, ob nicht gerade in der Gāthā-Literatur Fragmente der alten epischen Gāthā-Poesie aufbewahrt werden¹⁾.

¹⁾ Die Gāthā- bz. Sanskrit-Literatur des nördlichen Buddhismus bedarf nicht blos im Hinblick auf das Epos, sondern ebenso sehr mit Rücksicht auf den Buddhismus der sogenannten »älteren« Pāli-Quellen einer weit grösseren Berücksichtigung. Allerdings wird dies ohne umfassendes Studium der in

Wie die Wissenschaft sich vor Buddha mächtig entfaltet hatte, so erblühte vor Buddha die Kunst der Epik als Vermittlerin des religiösen Wissens.

Aber dieser wissenschaftliche und künstlerische Aufschwung in der Zeit vor Buddha gründet auf dem glänzenden Fortschritt des wirtschaftlichen Lebens und der socialen Institutionen. Ohne den hohen wirtschaftlichen Aufschwung ist das konkrete Bild des vorbuddhistischen Lebens in Wissen und Kunst nicht denkbar. Und hier leitet uns die Genesis des Mahābhārata zu dem noch tiefer greifenden Problem der »vedischen« Cultur und Rechtsentwicklung. Denn wenn wirklich das indische Culturleben schon vor der Genesis des Epos die Höhe des Geisteslebens in so specifisch-indischen Cultus- und Culturformen erreicht hatte, sodass die nachepische Zeit weniger schöpferisch als vermittelnd in den eigentlichen Formen der Religion und des Rechts erscheint, dann liegt entweder zwischen der Genesis der vedischen Lieder und ihrer »jugendlichen« Cultur ein kaum übersehbarer Zeitraum, oder aber, das was uns in den Liedern als jugendliche Cultur hingestellt wird, trägt schon die festgeschnittenen Züge, zum wenigsten

chinesischer Sprache uns zugänglichen Uebersetzungen der alten Sanskrit-Literatur kaum möglich sein. In einer Besprechung von Kern's »Manual of Indian Buddhism« (Indogerm. Anzeiger 1899, S. 180 ff.) habe ich auf des Verfassers Versuch einer »kritisch sichtenden und läuternden Zusammenfassung der nord- und südbuddhistischen Quellen« hingewiesen. »In diesem Versuch erblicke ich eines der hervorragendsten Verdienste des Handbuchs. Gegenüber dem vermeinten »historischen« Werth der südbuddhistischen Quellen sind die nordbuddhistischen in ihrer Bedeutung für die Kenntniss des älteren Buddhismus sehr herabgedrückt worden. Ich stehe nicht an es offen auszusprechen, dass die südbuddhistischen Urkunden von Buddha ebenso viel und ebenso wenig geschichtlichen Werth beanspruchen als die nordbuddhistischen. Zunächst bleibt die zeitgeschichtliche Bestimmung des Alters des südbuddhistischen Kanon in seinen Einzeltheilen im höchsten Grade fragwürdig. Auf die Gründe, mit welchen Minayeff das hohe Alter des uns vorliegenden Kanon bekämpft, ist auch von Kern hingewiesen worden. Es unterliegt ja keinem Zweifel, dass schon das dritte Jahrhundert v. Chr. eine nicht unbedeutende Reihe buddhistischer »Schriften« kannte. Wie weit sich diese Werke aber inhaltlich mit den uns zugänglichen Schriften gleichen Namens decken, darüber können wir nur Muthmassungen treffen und mehr oder minder wahrscheinliche Annahmen aufstellen. Sicherem Aufschluss wird die Untersuchung des inneren verwandtschaftlichen Verhältnisses zwischen nord- und südbuddhistischem Kanon geben. Den Weg bahnt Kern

die bestimmten Umriss jener religiösen und socialen Zustände, welche die epische Phase weitergebildet. In welchem Verhältniss stehen vedisches und episches Volksthum?

Da muss es meines Erachtens schon heute als ausgeschlossen gelten, dass der Veda einer verhältnissmässig jungen, um nicht zu sagen primitiven Cultur entstamme. Der Veda ist ein indisches Buch, auf indischem Boden entstanden, das treue Bild des indischen Cultus- und Rechtslebens, das in seiner reichsten Entfaltung uns im Epos entgegentritt. Wenn ich die Hymnen der Riksamhitā auf indischem Boden entstehen lasse, so denke ich nicht etwa blos an das Land der fünf Ströme, an die Ufer des Indus. Vom Pañcanaḍa, entlang den Ufern des Indus und weiter gegen Osten über die Yamunā hinaus bis zur Gangā hatten die arischen Eroberer feste Wohnsitze gewonnen, als die Lieder der Rik in ihrer heutigen Gestalt entstanden. Aus den mannigfachen Gesichtspunkten, die für diese Auffassung massgebend sind, will ich nur ein Moment hervorheben, die Form der Wirthschaft, welche den Indern des Rigveda eigenthümlich ist.

im ersten, und mehr noch im zweiten und dritten Abschnitt des Handbuchs an. Die Darstellung der Persönlichkeit und des Lebens von Buddha gründet sich auf beide Literaturgruppen im Gegensatz zu Oldenberg, der die nördliche Gruppe ausgeschieden, um in der südlichen eine gutbeglaubigte Urkunde »geschichtlicher« Ueberlieferung zu finden. Auf die »Geschichtlichkeit« dieser Urkunden wirft die Darstellung Kern's ein eigenthümliches Licht. Sie beweist, dass das nördliche Bild Buddha's seine Parallele in den legendenhaften und mythologischen Zügen des südbuddhistischen Bildes findet, und dass »die Poesie und Phantasterei späterer Generationen« hier wie dort fruchtbar sich entfaltet hat, und es dürfte schwer halten, Geschichte und Legende zu trennen, ohne das Ganze zu zerstören. Wie unzuverlässig die Geschichte des buddhistischen Kanon ist, beweist die »Geschichte« der buddhistischen Konzilien in den widersprechenden Angaben, in den Mittheilungen, die den Stempel der Unglaubwürdigkeit und der Erfindung tragen. Die Ausführungen Kern's sind unstreitig das Beste, was uns bis jetzt über jene »Konzilien« geboten wurde. Wer in jenen südbuddhistischen Berichten historische Urkunden sucht, stellt an die »historische« Forschung die denkbar bescheidensten Ansprüche.« In der Richtung von Minayeff und Kern bewegt sich Louis de la Vallée Poussin in dem soeben erschienenen Werke: *Bouddhisme, Études et Matériaux, Ādikarmapradīpa, Boddhicaryāvatāratikā*. (London, Luzac & Comp. 1898.) Dagegen Oldenberg in seinen »Buddhistischen Studien« (Z. D. M. G. LII S. 613 ff.). Ob mit Erfolg?

Mit den Formen der Wirthschaft steht die Entwicklung des gesammten Rechts, die Entfaltung des socialen Lebens in engster Berührung. Jede Culturform ist gleichsam ein Organismus, in dem alle Theile und Funktionen in der innigsten lebendigen Wechselwirkung stehen¹⁾. Wenn wir nun vom wirthschaftlichen Standpunkt aus die Völker in eine jagende, viehzüchtende und ackerbauende Gruppe scheiden, so ist es klar, dass die vedische Form der Wirthschaft ebensosehr die der Jäger, als jene der nomadisierenden Viehzüchter längst überwunden hat. Dass es sich nicht mehr um ein Jägervolk, um die roheste Art des menschlichen Nahrungserwerbes handelt, bedarf keines Beweises; so sehr ferner auch die Viehzucht betont wird, so sind die vedischen Inder keineswegs nomadisierende viehzüchtende Stämme und Horden, d. h. Völker, bei denen die Viehzucht zwar nicht die einzige, wohl aber die bevorzugte und vorherrschende Form des Unterhaltes ist. Die Wirthschaftsform des Veda ist diejenige eines sesshaften, ackerbaureibenden Volkes. Aber der Ackerbau wird nicht so gepflegt, dass man sich entweder ausschliesslich oder vornehmlich dem Anbau und der Pflege von Nahrungspflanzen widmet, indem alle arbeitsfähigen und -pflichtigen Mitglieder der Gesellschaft thätigen Antheil an dem Wirthschaftsbetriebe nehmen. Die vedischen Inder stehen auf der Stufe des höheren Ackerbaues, der sich dadurch von dem niederen Ackerbau unterscheidet, dass die Nahrungsproduktion nur einem Theile des socialen Ganzen, einer einzigen Klasse überlassen wird, während die übrigen ihre Kräfte ungetheilt anderen Arten cultureller Thätigkeit widmen. Dieser Arbeitstheilung verdanken die civilisierten Nationen jene reiche und mächtige Entwicklung der Cultur, welche sie soweit von den niedersten Pflanzenbauern trennt. Auf der Höhe dieser Wirthschaftsform finden wir das Volk der Inder in jener Phase, welche aus den Liedern des Veda leuchtet. Der Besitz der Güter hat sich verändert. Bei den niederen Ackerbauern überwiegt, wenigstens ursprünglich, das immobile Gemeineigenthum; bei den Höheren ist nicht nur das gewaltig angeschwollene bewegliche Gut, sondern auch der grösste Theil des Grundbesitzes Sondereigenthum. Der tiefste und folgenreichste Unterschied der beiden Culturformen

¹⁾ Vgl. Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft, Freiburg 1897, S. 7.

liegt in der durch die Arbeitstheilung bewirkten Differenzierung der Gesellschaft. Die Gesellschaft der niederen Ackerbauer besteht aus verhältnissmässig gleichartigen Elementen; der sociale Organismus des höheren Ackerbaues wächst aus ungleichartigen Elementen zusammen, die durch ihre wechselseitigen Interessen so fest und innig einander verbunden sind, dass keiner für sich bestehen kann. Darin besteht eben die Kraft des gesellschaftlichen Organismus, das Wesen eines höheren organischen Lebens, dass die einzelnen gleichartigen Gruppen immer weiter vordringend selbständige Scheidung innerhalb der Gesamtheit suchen. Es ist der Corporationstrieb, der das Zugehörige zusammenführt und innerlich zu einer engern socialen Einheit verschmilzt.

Betrachten wir das vedische Volksthum von diesem Gesichtspunkt des social unterschiedenen Aufbaues der Gesellschaft aus, so zeigt sich seine Cultur auf jener Stufe, die nur reich und mächtig entwickelten Völkern eignet. Nicht eine mehr oder weniger gleichartige Masse steht vor uns, sondern ein organisch gegliedertes Volksthum, das in seinen unterschiedenen Berufen und Ständen sich lebensvoll entwickelt. Das Princip der Arbeitstheilung, wie es nur in hoch civilisierten Nationen zur Geltung kommt, beherrscht die vedische Gesellschaft in den grossen Gruppen und Ständen, die uns als Priester, Adel, Ackerbauer geschildert werden. Aus dem Leben und der Arbeit eines hochstrebenden Volkes wachsen diese Hauptgruppen hervor. Aus dem Unterschiede der persönlichen Arbeit, auf der Arbeit des priesterlichen, des herrschenden, des erwerb- und gewerbthätigen Berufes baut sich die vedische Gesellschaft auf. Der unterscheidenden Thätigkeit entstammt die unterscheidende Lebensstellung in den socialen Vorrechten, die aus dem natürlichen Berufe fliessen. Man mag über den Namen »Kaste« streiten, das, was in epischer Zeit unter »Varṇa« verstanden wird, das unterscheidende Wesen und Recht der Brāhmaṇa, Kshatriya, Vaiçya ist im altvedischen Volksthum schon zur vollen Ausbildung gelangt. Gesellschaftlich und rechtlich sondern sich diese Gruppen ebenso scharf ab, wie im Zeitalter eines Baudhāyana.

Der Gedanke der strengsten Arbeitstheilung wurzelt also tief im vedischen Boden. Aber nur dort kann die Theilung der Arbeit so tiefe Wurzeln schlagen, wo Sesshaftigkeit besteht, d. h. wo der Besitz und Standort des Ackerbaues ein fester geworden. Wenn es nun

richtig wäre, dass die Inder des Rigveda eine Periode der Wanderung und unausgesetzt vordringenden Eroberung gegen Osten, also ein fluctuierendes Volksthum darstellen, das seine alten Sitze verlässt, um nach neuem Grund und Boden zu streben, dann würden die den Liedern zu Grunde liegenden Zustände um kein Haar von denjenigen verschieden sein, die wir bei den wandernden viehzüchtenden Stämmen antreffen. Grund und Boden als solcher hat noch gar keinen Werth. Ein und dasselbe Stück Land wird nur vortübergehend bebaut, um dann, wenn nicht immer, so doch auf viele Jahre hinaus wieder sich selbst überlassen zu bleiben. Mit dem jeweilen in Besitz genommenen oder in der Nähe der augenblicklichen Wohnsitze gelegenen Ackerland ist man immer bald zu Ende. Man bricht die Zelte oder Hütten ab und zieht weiter, um sich an einem anderen Orte neues Ackerland zu roden und dieses wiederum ebenso flüchtig zu bewirtschaften.

Im Rigveda hingegen finden wir das gerade Gegentheil. Wohl gibt es Gemeineigenthum, aber keineswegs als ausschliessliche Form der Wirthschaft. Grund und Boden haben einen festen Werth in sich selbst. Der Ackerbau wird von den einzelnen Familien innerhalb bestimmter räumlicher Grenzen betrieben. Es giebt ein Grundeigenthum, ein Sonderrecht an Grund und Boden von dem jeder Andere ausgeschlossen ist und das als Familienbesitz von Geschlecht auf Geschlecht übertragen wird. Der Boden, auf dem die Lieder der Rik entstanden, war Eigenthum Einzelner oder einzelner Gruppen. Das wäre aber unmöglich gewesen, wenn die Inder zur Zeit der Entstehung der Lieder erst im Vordringen gegen Osten und gegen den Ganges begriffen gewesen wären. Nicht als erobernde, sondern als besitzende Macht erscheinen sie zwischen Indus und Ganges, als eine Macht, die mit ihren religiösen, socialen, staatlichen Institutionen tief im Boden von Kurukshetra wurzelte und die Trägerin jener spezifisch indischen Staats- und Gesellschaftsordnung ist, welche in ihrer Weiterbildung im epischen Volksthum erscheint. Man halte mir nicht entgegen, dass doch die Lieder der Rik selbst ein vordringendes, kämpfendes, ringendes Volk darstellen.

Kämpfe werden ausgefochten; aber es sind nicht lediglich Stammeskämpfe, sondern Kämpfe von Stämmen, die zu festen Staats- und Gemeinwesen verbunden sind, zu Staatsverbänden vereinigt unter wohl organisirter königlicher Gewalt mit weit sich verzweigenden

Funktionen der Verwaltung, zu Gemeinwesen in corporativen Vereinigungen, innerhalb deren sich ein scharf entwickeltes Rechtsleben kund gibt. Es sind Kämpfe von arischen Völkern gegen arische Völker, von Nachbar gegen Nachbar, Kämpfe, die sich gar nicht von denen der epischen Völker und Stämme untereinander unterscheiden. Hier wie dort ist das Ziel des Kampfes die Hegemonie. Wo die Urbevölkerung nicht zurückgedrängt ist, wird sie einbezogen in den Staatsverband der arischen Stämme. Die alte Bevölkerung nahm in jener ältesten Zeit, nach ihrer Verdrängung feste Länderstriche ein, gerade wie heute. Und wenn diese Urvölker die neuen Besitzer durch kriegerische Einfälle beunruhigten, wenn die Lieder von Kämpfen gegen die Dāsa und Dasyu singen, so beweist das ebenso wenig gegen eine längst erfolgte feste Ansiedelung der Arier im Bereiche der Yamunā als moderne Raubzüge der wilden oder halbwilden Bergstämme. In Sprache und Sage, in Cultus und Sitte beherrschte eine Gemeinschaft die mannigfachen Völker, welche sich zwischen Indus und Ganges in festen Staats- und Gemeinwesen angesiedelt hatten, als die Lieder der Samhitā gesungen und gesammelt wurden.

Wohl am sprechendsten aber äussert sich das auszeichnende Wesen spezifisch indischer Cultur innerhalb der altvedischen Phase durch jenen Corporationstrieb, der die Glieder eines Berufes zur genossenschaftlichen Einheit in Zunft und Gilde zusammenführte. In ihm erhält die indo-arische Gesellschaft der historischen Zeit ihr originales Gepräge. Er ist eine spezifische Eigenthümlichkeit des socialen Lebens in Indien. Der Corporationsgeist entfaltet sich nicht blos in Handel und Gewerbe; er durchdringt alle religiösen und wissenschaftlichen Interessen. Gemeinsame Ziele in Religion und Wissen führen zu engeren socialen Verbänden, mögen wir sie Zunft oder Schule nennen. Es sind religiöse und wissenschaftliche, künstlerische und gewerbliche Genossenschaften, deren Macht sich zur Selbständigkeit der engeren Gruppe steigert. Die Idee erweist sich mächtig im privatrechtlichen und öffentlichen Leben; sie hält die Glieder eines Berufes zusammen in einem besonderen Recht und in einer selbständigen Judicatur. Nicht mit Unrecht bemerkt Bhandarkar, dass diese Art von »Selfgovernment has always formed an important factor of the political administration of the country«¹⁾. Und wenn Indien seine

¹⁾ Early History of the Deccan, II. edit. 1895, S. 44.

eigenartige gesellschaftliche Physiognomie durch so viele Wechsel und Stürme in zähem Conservatismus bewahrt hat, so bildet den Grund dieser Stetigkeit nicht zum wenigsten der feste trotz allem Wechsel beharrende Kern der engeren Verbände und Zünfte, die eifersüchtig über ihr Sonderrecht wachten.

Wie kommt es nun, dass sich schon in den ältesten vedischen Aphorismen des Rechts die Selbstherrlichkeit des Zunftgeistes in der charakteristischen Thatsache ausspricht, dass die berufsgenossenschaftlichen Verbände von eigenen Gesetzen und Gerichten regiert und gerichtet werden? Für die vedische Epoche, deren Sitte und Brauch die Dharmasūtras widerspiegeln, setzt dies schon eine bedeutsame Blüthe des socialen und wirthschaftlichen Lebens voraus. Nur dort kann das Corporationswesen als das belebende, kräftigende, zusammenhaltende Element der Berufsgruppen sich bewähren und erhalten, wo die Berufsinteressen in dem Princip der Arbeittheilung scharf gesondert und geschieden sind. Diese Voraussetzungen eines genossenschaftlich gegliederten Lebens sind in der Cultur der Riksamhitā gegeben. Was ich in »Epos und Rechtsbuch«¹⁾ als in hohem Masse wahrscheinlich aussprach, das erhält nunmehr eine glänzende Bestätigung in Geldner's Abhandlung über vidātha²⁾. »Vidātha ist weder ein politischer Begriff, noch ist das Wort auf »home matters« begrenzt, sondern es ist ein socialer Begriff. Das vidātham ist ein Produkt des stark entwickelten Corporationsgeistes der Inder. Wie dieser die Glieder einer Familie zu engstem Zusammenschluss drängte, so vereinigte er im socialen Leben die Mitglieder des gleichen Berufes und Standes zu fester Genossenschaft.« Aus Geldner's Untersuchung ergibt sich, dass das Corporationswesen, welches die spätere Zeit beherrscht, schon in der Periode, aus der die Lieder stammen, sich so reich und vielseitig entwickelt hatte, dass es alle Gruppen und Klassen, die religiösen nicht weniger als die weltlichen, die Gelehrtenzünfte ebenso sehr als die gewerblichen und commerciellen umfasst und durchdringt. Nicht um eine keimende, in den ersten Anfängen steckende Entwicklung handelt es sich, sondern um eine Idee, die erfolgreich zum Durchbruch gelangt, und als der eigentliche schaffende Factor der indischen Gesellschaft und ihrer wundersamen Vielgestaltigkeit sich erwies.

¹⁾ Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, S. 192.

²⁾ Z. D. M. G. Bd. 52, S. 730 ff.

Zwischen vedischer und epischer Gesellschaft besteht kein wesentlicher Unterschied.

Eine solche Organisation der Gesellschaft kann nur in dauerndem Besitz von Grund und Boden gründen, nie und nimmer aber in einer Wander- und Eroberungsperiode, die alle Verhältnisse in stetem Schwanken erhält.

Wie von selbst bietet sich hier eine Parallele in den Wanderzügen der Germanischen Stämme. Wenn es richtig wäre, dass die vedischen Stämme, von denen die Ricas singen, erst im Vordringen begriffen waren, so liessen sich ihnen jene germanischen Stämme zur Seite stellen, die in immer dichteren Scharen von Nord-Ost und Süd-Ost gegen Westen drängten. Die vedischen Stämme haben ihre Ursitze verlassen und dehnen sich in andauernden Kämpfen gegen Länder aus, die schon zum Theil von älteren Völkern angebaut und cultiviert sind. Die germanischen Stämme kämpfen im Vordringen ebenfalls mit älteren Stämmen und älteren Culturen. Gleich den vedischen Stämmen erscheinen auch die germanischen Stämme schon auf einer höheren Stufe der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Und doch welche tiefe Kluft besteht zwischen der Wirtschaftsform der germanischen Stämme zur Zeit von Cäsars oder Tacitus und der den Ricas zu Grunde liegenden wirtschaftlichen Ordnung! Gegenüber dem Reichthum wirtschaftlicher Formen innerhalb des Veda ist die Ansiedelungsweise der Germanen bei Caesar und Tacitus noch eine solche, wie sie Wanderstämmen eigen ist. Sesshaftigkeit im Sinne eines dauernden Besitzes und festen Standortes des Ackerbaues ist ausgeschlossen¹⁾. Das Sondereigenthum an Grund und Boden beschränkt sich auf den Besitz, d. h. auf ein Recht, zu ernten, wo man gesäet hat, und zu säen, wo man gerodet hat. Die Rodung verfolgt nicht den Zweck des dauernden Besitzes und der Sesshaftigkeit. Die von Cäsar geschilderte Auftheilung der Ländereien wechselt mit jedem Jahr²⁾.

¹⁾ R. Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, Jena 1896, S. 50, S. 84 ff.

²⁾ *Agriculturae non student, majorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios; sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum qui una coierunt, quantum et quo loco visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt* (Bell. Gall. VI 22).

Die Germanen zu Cäsars und Tacitus Zeiten stehen auf einer unteren Stufe des Ackerbaues, die Indern des Rigveda auf der Stufe des höheren Ackerbaues. Jene beschränken sich auf die einfachsten Produktionsformen, diese haben das Princip der Arbeittheilung in genossenschaftlichen Verbänden auf die mannigfachsten Zweige der Thätigkeit und des Nahrungserwerbes ausgedehnt. Bei ersteren hat der Bodenbesitz als solcher noch keinen dauernden Werth, bei letzteren hat die Erwerbung des Grundes und Bodens schon zu vielseitigen Besitz- und Rechtsverhältnissen geführt.

Indem wir so das Wirthschaftsleben des vedischen Volkstums in einer luxuriösen Entfaltung finden, die jener des epischen Volkstums in den wichtigsten Zügen entspricht, verschwinden für uns auch alle jene sociologischen Urformen, mit denen man den Urwald eines Ürepos bereichert hat. Umsonst suchen wir nach jenen primitiven Völkern, den »savage old kings«, mit welchen Hopkins den Zustand der epischen Gesellschaft bevölkerte. Nicht den Ausblick in die Urzeit eines »ancient state of society«¹⁾ eröffnet das Epos; es erschliesst sich die reiche Perspektive in das Leben des vedischen Culturvolkes.

So erscheint das Problem der Genesis des Mahābhārata wie ein Brennpunkt der entscheidenden Probleme des indischen Alterthums überhaupt. Die Räthsel der epischen Welt berühren sich mit allen Richtungen und Strömungen, die in diesem Augenblick innerhalb der Erforschung des indischen Alterthums hervortreten. In der bislang einzig geltenden und massgebenden Auffassung von vedischer Cultur bereitet sich unverkennbar ein Wandel vor, der die Kluft überbrückt, welche die ältere und jüngere Cultur in schroffem Gegensatz auseinander hielt. »Vedische« und »klassische« Epoche rücken einander näher und zwar durch die vermittelnde Phase des Epos, welche wie ein indisches »Mittelalter« zwischen älterem und jüngerem Indien liegt, ohne dass dadurch gegen das Alter des Rigveda präjudiciert würde. Die Lieder der Samhitā reichen tief in die Vorzeit Indiens zurück; trotzdem stehen sie nicht am Anfang, sondern am Ende einer durch viele Geschlechter fortgepflanzten hymnologischen Ueberlieferung. Die Sprache der Ricas ist eine traditionelle Kunstsprache, das Resultat einer langen, Jahrhunderte langen historischen Entwicklung. Altes und

¹⁾ Journal of the Royal Asiatic Society 1897, S. 752.

Jüngerer steht schon gleichberechtigt nebeneinander; Formen und Formeln sind schon zum Theil todes überliefertes Gut. Nicht mit einer Volkspoesie, die jedermann üben konnte, haben wir es zu thun, sondern mit einer zunftmässig erlernten und geübten Kunst. Wie nahe dieser vedischen Kunst und Zunft die epische Kunst steht, wird im Laufe der Untersuchung immer wahrscheinlicher werden. Und wer möchte heute schlechthin verneinen, dass nicht auch die »epische« Sprache zur »vedischen«, d. h. zur Sprache der Ṛicas in einem ganz anderen Verhältniss steht, als bisher angenommen wurde. Dem Volke der Ṛicas lag diese »epische« Sprache vielleicht viel näher als die Zunftsprache der vedischen »Seher«.

So verbindet sich das Problem der Genesis mit Fragen, die in ihrer Tragweite das gesammte indische Alterthum umspannen.

Die Entscheidung liegt auf dem Boden der religiös-philosophischen und religiös-socialen Entwicklung. Diesen epischen Urkunden habe ich daher in der »Philosophie des Mahābhārata« und in den »Staats- und Rechtsalterthümern des Mahābhārata« die erste Aufmerksamkeit zugewandt. Die Vorarbeiten sind soweit abgeschlossen oder fortgeschritten, dass sie den Gegenstand der nächsten, mit der vorliegenden Abhandlung eingeleiteten »Studien« bilden werden.

Exaeten, 19. März 1899.

bei Roermond, Holland.

Joseph Dahlmann S. J.

Inhalt.

Zur Einleitung.

Seite

Aufgabe und Methode der Forschung 1—6

Ziele und Wege der Mahābhārata-Forschung, bestimmt durch den Sondercharakter von Dichtung und Lehrbuch, Einzelprobleme und Gesamtproblem, Genesis der Dichtung als Endziel, die Einzelercheinungen von Sprache und Sage als näheres Ziel, Verhältniss der Einzeluntersuchung zum Problem des Gesamtcharakters, verdunkelt durch die wirklichen oder vermeinten Gegensätze in Religion und Recht, in Sitte und Sage, in Sprache und Stil, ausschliessende Betrachtung der Einzelercheinung ohne Rücksicht auf den Gesamtcharakter unzulässig und ergebnisslos, das Epos als Produkt eines Angliederungsprocesses ein literarisches Monstrum.

Erster Theil.

Die Dichtung als Lehrbuch.

Ein Problem der Methode.

Erstes Kapitel.

Methode der analytischen Kritik 7—71

Die analytische Kritik, als bisher vorwaltende Methode charakterisiert, scheinbar begründet in dem chaotischen Vielerlei des Mahābhārata, allgemeine Principien, abgeleitet aus dem dreifachen Stadium von Sage, Dichtung, Lehrbuch, Sagenbildung und Dichtung unterschieden, Hopkins und die Hauptsätze der analytischen Kritik 9—12

I. Textkritische Ergebnisse, eine dreifache Entwicklung und Weiterbildung des Mahābhārata, beschrieben als Original-Sage, natürliche und unnatürliche Ausdehnung, Mangel von festen text-kritischen Normen, ganze Bücher im ersten Stadium der kritischen Säuberung, Episoden und Abschnitte im zweiten, einzelne Darstellungen im dritten als »Interpolation« ausgeschieden 12—17

	Seite
Das zwölfte und dreizehnte Buch als pseudo-epische Stücke und spätere Ergänzung nicht beweisbar aus dem ungleichen Verhältniss der Manu-Citate und Gleichstellungen, Zahl und Charakter der übereinstimmenden Verse von Epos und Çastra	17—21
Bhishma der Verkünder des »Pseudo-Epos« als noch lebend dargestellt im Epos der vorausgehenden Bücher, das Gegentheil nicht begründet in vermeinten Textverschiedenheiten und »Textfälschungen«, willkürliche Deutung der Textunterschiede innerhalb der Bombay- und Calcutta-Recension	21—27
Çānti und Anuçāsana in alter Zeit als ein Parva überliefert, von der Yavanischen Recension und von der Anukramanikā unter dem gemeinsamen Titel Çānti so gut gekannt, wie noch in den späteren Handschriften (Paris, Berlin)	27—29
Das vierte Buch und »das dreizehnte Jahr« nicht später als das fünfte Buch, vorausgesetzt vom Verfasser des letzteren, Hinweise auf die Scenen und Episoden in den Büchern I—IV, Reichthum der Legenden schon vorhanden, Episoden eingefügt	29—32
Wechsel des Metrums kein Kriterium der Interpolation, metrische Eigenthümlichkeiten des Epos, Darstellung belebt durch den plötzlichen Wechsel, planmässig disponierend	32—34
II. Das Ergebniss der historischen Kritik, allgemeine kritische Gesichtspunkte, Verhältniss der grammatischen und historischen Archaismen oder Neologismen, in der Sprache alt, in der Sage und Sitte neu oder umgekehrt, einseitige und irreführende Einzelbilder	34—36
Die historischen Völker Yavana, Çaka, Pahlava als Kriterium der Interpolation unzulässig, willkürliche Deutung der Völkernamen Cina = Chinesen, Mudgala = Mongolen, Huna = Hunnen, — die Yavana den Indern schon vor 500 v. Chr. bekannt als Griechen, in noch früherer Zeit vielleicht als semitisches Volk, die yavanāni lipi griechische oder semitische Schrift? — Die Çaka als »Scythen« turanische Stämme, Vordringen gegen Ostiran, frühzeitige Einfälle in Indien, in der Zeit von Darius Hystaspes, — Pahlava als Umbildung von Pārthava früheren Ursprungs, bilden mit den Çaka, Yavana Grenzvölker, lebhafte Beziehung der Inder zu den anwohnenden Völkern vor Alexander dem Grossen, Land- und Seehandel, — Romaka nicht identisch mit Romani, keine Spur des römischen dnāra im Mahābhārata ganz im Gegensatz zu späteren Rechtsbüchern, — Nepāla, Könige von Nepal erwähnt, kein Zeugniß späteren Ursprungs, frühe Cultur der nepalesischen Voralpen, Heimath Gotama's, Stätte brahmanischer Staats- und Gesellschaftsordnung, enge Verbindung mit dem Culturcentrum Brahmavarsha durch die grosse Handelsstrasse	36—46

Die socialen und rechtlichen Verhältnisse innerhalb des Epos, willkürliche Phasen der Entwicklung construiert, Gegensatz von »Epic« und »Pseudo-epic« unzulässig, älteste Phase nach Hopkins ausgeschlossen durch das vedische Culturbild, kein Raum für die epische Vorzeit und ihre vorzeitlichen Sitten, Epos und Episoden ruhen auf einer gemeinsamen Grundlage in Religion und Recht. 46—50

Das Königthum des Epos und das Königsrecht der Çāstra, kein Gegensatz, ideale Pflichten des epischen Königthums, Schutz und Förderung des Volkes, vedisches und episches Königthum, die Könige im Rīgveda, die Rechtsauffassung des Epos eine einheitliche . . . 50—54

Sittliche Vorschriften und Verbote für den König, epische und pseudo-epische Heroen, ihre Laster, ungezügelter Freiheit, Jagd, Spielwuth, Luxus, die Jagd und das Verbot des Nichttödtens lebender Wesen (ahimsā), Spiel und Spielverbote, raffinierte Vergnügungssucht, das epische Volkthum auf dem Boden des Çāstra, hohe Entwicklung des Ehe- und Familienrechts 54—58

Volk und König im Epos und Pseudo-epos, Erbfolge oder Wahlfolge, älteres und jüngeres Volksrecht, Einfluss des Volkes auf die Verwaltung, das vermeinte Volks-Veto, das Verhalten Yayāti's gegenüber der »Demokratie«, Einspruch des Volkes gegen die Installation Devāpi's, Yudhishtira's Erbfolge im Çāstra begründet, kein Unterschied der epischen und pseudo-epischen Thronfolge nachweisbar 58—61

Königthum und Priesterthum, Volksversammlungen, ohne Einfluss, Stellung der Priesterkaste, herrschender Stand die Kshatriya im epischen und nach-epischen Königthum, keine Abhängigkeit des »pseudo-epischen« Königs vom Purohita, weltliche und geistliche Rathgeber des Königs, massgebender Einfluss der Kshatriya, Stellung der Krieger und Helden zum König im Epos, nicht in Widerspruch mit dem Çāstra, Entwicklung der alles beherrschenden Priestermacht nach Hopkins, entbehrt jeder Grundlage, gegenseitige Unterstützung von Priesterthum und Königthum, das Rechtsideal von Epos und Çāstra, Bestrafung der Brahmanen im »Epos« und im »Pseudo-Epos« erlaubt, Todesstrafe, Ergebnislosigkeit einer auf verschiedenen Phasen der Entwicklung gegründeten Methode 61—71

Zweites Kapitel.

Methode der synthetischen Kritik 71—115

Wesen und Forderungen der synthetischen Kritik, das Mahābhārata als ein Ganzes zu betrachten, setzt Einheit und Geschlossenheit der Theile voraus, Purāṇatypus des Mahābhārata, erläutert durch den Gegensatz des älteren und jüngeren Typus, gemessen an der Stellung des episch-dramatischen Elementes, die Dich-

- tung als Lehrbuch, das Lehrbuch als Dichtung, vermittelnd zwischen älterem und jüngerem Purāna, Problem des Doppelcharakters von Dichtung und Lehrbuch Angelpunkt der Forschung, Problem der pseudo-historischen Kritik die Metamorphose des Epos zum Lehrbuch 71—76
- I. Die synthetische Methode eine Forderung der äusseren Kritik, Verhältniss von innerer und äusserer Kritik, Vorzug der Bühler'schen Methode, historische Kritik Regulator der inneren Kritik, schliesst letztere nicht aus, Aufgabe und Methode der inneren Mahābhārata-Kritik bestimmt durch die chronologische Thatsache der Beziehungen zwischen Epos und Recht, das Zeugniß der Inschriften, Zeugniß des Pāṇini, und seine Bedeutung nach Barth, Grundcharakter der Dichtung als Lehrbuch für 400 v. Chr. bezeugt, die Dichtung Trägerin der Bhakti, Beziehung des heroischen Elementes zum Çāstra wesentlich identisch mit dem heutigen Epos, vermittelt den Kṛiṣṇa-Cult, Vāsudeva und Arjuna als mystische Einheit von Pāṇini anerkannt, ihre wesentliche Stellung im Mittelpunkt des Epos, Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit eines älteren Epos ohne Beziehung zur Bhakti, Metamorphose zum Lehrbuch als Werk eines Einzelnen ausgeschlossen, Annahme einer allmäligen Metamorphose anscheinend ebenso unmöglich, das Epos als Smṛiti der historische Boden der inneren Kritik, Universalismus des Mahābhārata begründet im Universalismus der Epik, das episch-didaktische Grundwesen des ersteren abzuleiten aus den Zielen der rhapsodischen Kunst des Zeitalters 76—90
- II. Die synthetische Methode eine Forderung der inneren Kritik 90—115
1. *Epos und Çāstra*, Verknüpfung der Spruchweisheit des Rechts mit der epischen Darstellung, Ursprung dieses Rechtelementes innerhalb der Einzelerzählungen, nicht abzuleiten aus Interpolation, erläutert in der Erzählung von Çakuntalā, das Yoga-Element in der Legende von Yayāti, Hopkin's Theorie der alten und neuen Moral, die Spruchweisheit als Rechtfertigung anstössiger Helden-erlebnisse unannehmbar, gemeinsame Beziehungen von Recht und Philosophie zum ganzen Epos nur möglich auf dem gemeinsamen Boden des Çāstra, die Spruchweisheit vom ungleichen Schicksal des Rechts und Unrechts, vom geheimnissvollen Wesen des Dharma als ächtes Çāstra-Element mit dem ganzen Epos verwachsen 90—108
 2. *Epos und Episode*, Einheit des Zusammenhanges zwischen Epos und Episode, zweifache Einheit denkbar, die eine dadurch charakterisiert, dass kein Theil dem Zweck des Ganzen fremd, die andere durch die enge künstlerische Zusammengehörigkeit,

beide nicht anwendbar auf das Mahābhārata, eine vermittelnde Einheit gegeben in den allgemeinen Zielen der Rhapsodie, innere und organische Verbindung abhängig vom Zwecke des Ganzen, Ziel der Rhapsodie ein künstlerisches und religiöses, die Rhapsodie Erzieherin des Volkes, Trägerin des religiösen Lehrschatzes, Gesamtplan der Dichtung abhängig vom Gesamtziel der Rhapsodie, das Mahābhārata als Dichtung und Lehrbuch das Endergebniss eines historischen Processes im weiteren Kreise der Rhapsodie, Möglichkeit eines einheitlichen Ursprungs 108—115

Zweiter Theil.

Ursprung des Epos als Lehrbuch begründet im Grundcharakter der Rhapsodie.

Erstes Kapitel.

Die Rhapsodie Hüterin und Herold des heiligen Wissens 117—174

Denkmäler und Urkunden der Rhapsodie des Zeitalters enthalten in den sagengeschichtlichen Fragmenten des Mahābhārata selbst, das Epos in seinen episodischen und didaktischen Abschnitten auf älteren Vorlagen ruhend, die Quellen des Mahābhārata als Lehrbuch und Dichtung enthalten in den religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Itihāsa des zwölften und dreizehnten Buches 119—123

I. Die religiöse und belehrende Richtung der Epik, Einleitende Formeln der Itihāsa, die belehrende Legende beschrieben als itihāsa-samvāda, Erzählung und Dialog, zwei Hauptgruppen zu unterscheiden, besondere Arten der Verbindung von epischem und belehrendem Element, die Legende als Trägerin der Philosophie und des Rechts 123—127

1. *Die Dharmavidyā und Brahavidyā innerhalb der Epik*, Charakteristik der Dharmasamvāda und Yogasamvāda, die religiös-belehrenden Dialoge einzelne für sich bestehende Ganze, die Spruchweisheit des Rechts und der Philosophie verknüpft durch das Band des Dialoges, Möglichkeit der Wiederholung gleichlautender Verse ohne Wahrscheinlichkeit der Interpolation, der epische Gehalt des Dialoges ersetzt durch den didaktischen des Čāstra, Inhalt und Träger der vorzüglichsten philosophischen und juristischen Samvāda, die erzählende Literatur im Dienste des Dharma- und Yoga-Elementes, die Rhapsodie Vermittlerin der religiösen Weisheit, Umschwung innerhalb der Rhapsodie, Tendenz der Bewegung, ältere und jüngere Epik, der religiös-belehrende Charakter der alten Poesie, epische und ethische Gāthā-Poesie 128—139

2. *Die religiös-philosophischen Strömungen und ihr Einfluss auf die Epik*, Volk und volkstümliche Poesie in älterer Zeit, die herrschende

Klasse der Kshatriya und ihr Antheil an der Blüthe der Poesie, religiöse und literarische Stellung der Suta, religiöser Charakter der älteren Epik in den Kosmogonien und Theogonien, die herrschende Klasse als die gebildete Volksschicht, die neue Rhapsodie Erzieherin des Volkes zu den höheren religiösen und sittlichen Ideen der Moksha- oder Erlösungslehre, religiöse und sociale Bedeutung der Moksha-Lehre gegenüber dem »vedischen« Worte und Werke 139—144

Brahmanische und buddhistische Ideale der Religion und Sitte erläutert in den epischen Erzählungen von Kauçika und Tulādhara, beide, den unteren Ständen angehörig in ihrem Wesen und Worte Repräsentanten des neuen Ideals der inneren Tugend im Gegensatz zum äusseren Werk, Parallelen zwischen Epos und Dhammapada, epische und buddhistische Darstellung des Brāhmaṇa, Quelle des höheren Ideals in Sāmkhyayoga, Neuheit der Lehre und Gegensatz zum Veda ausgesprochen . 144—150

Fortschritt der Philosophie in vorbuddhistischer Zeit durch Systematik und Methode, erwiesen aus den ältesten Urkunden des Buddhismus, Gotama als Gegner aller Philosophie, brahmanisches und buddhistisches Nirvāṇa, begründet im epischen Sāmkhya, ältere und jüngere Stufe des Sāmkhya, Chaos der philosophischen Lehrmeinungen, einheitlicher Standpunkt der epischen Philosophie, Gegensatz epischer und buddhistischer Weltanschauung, buddhistischer Einfluss auf das Mahābhārata ausgeschlossen, Parallelen charakteristischer Gāthā, Metamorphose der Dichtung zum Lehrbuch eine allgemeine, unter dem Einfluss des neueren brahmanischen Ideals 150—163

II. Der cyclische Charakter der Rhapsodie 163—174

Die ältere Epik, Beziehung zum Opfer, religiöse und sociale Stellung der Rhapsodie, Opfer verherrlicht in cyclischen Erzählungen, epische und liturgische Diaskeuase, Zusammenhang und Unterschied, Sammlung der vedischen Lieder zu kleineren Verbänden, die vedischen Sängerschulen und ihre besonderen Liedercyclen, vereint zu einer alles umfassenden liturgischen Diaskeuase in der Riksamhitā . . . 163—168

Entwicklung der epischen Dichtkunst und Diaskeuase, die Rhapsodenschule als Werkstätte höherer Kunst, epische Textbücher in cyclischer Bearbeitung der Legenden, Rhapsodenschulen und -Cyclen, die cyclische Rhapsodie Trägerin des religiösen Wissens, Vyāsa als Verkörperung der cyclischen Rhapsodie und Diaskeuase, Streben nach Concentration und Compilation des Sagen- und Lehrstoffes, Einfluss der sektarischen Bhakti, die Rhapsodie als literarischer und religiöser Sammelpunkt 168—174

Zweites Kapitel.

Die Rhapsodie als Trägerin des heiligen Wissens Schöpferin von Dichtung
und Lehrbuch 174—290I. Die Pāṇḍava-Sage als Dichtung die Verherrlichung eines
Völker- und Fürstenbundes 176—253

Eine polyandrische Sage als Urepos ausgeschlossen, Ansichten von Max Müller, Goldstücker, Winternitz, Polyandrie der Pāṇḍava eine locale oder Stammessitte, Alter und angebliche Zähigkeit der epischen Ueberlieferung der polyandrischen Pāṇḍava, nicht beweisbar, Pāṇḍava als Volk oder Stamm in älterer Epik ganz unbekannt, Reichthum der sonstigen epischen Ueberlieferung . . 176—178

1. *Draupadi als Mittelpunkt einer polyandrischen Ehe ungeschichtlich.* Die Polyandrie indischer Völker in der Gegenwart, einzeltes Vorkommen unter geistig und wirtschaftlich rückständigen Völkern, niemals als ausschliessliche oder vorherrschende Eheform, verursacht durch wirtschaftliche Nothlage, polyandrische Völker im eigentlichen Sinne nicht vorhanden weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit, Ursprung des Epos in solchen Stämmen ausgeschlossen, Ansicht Jacobi's, Vergleich mit der Sāvitrī-Legende, Matriarchat unter den Bāhika nicht nachweisbar, Polyandrie und Gruppenehe innerhalb der arischen Cultur nicht vorhanden, widerstreitend der gesammten indischen Rechtsüberlieferung, Polyandrie als »historical fact« im indo-arischen Rechtsleben unbekannt, ein polyandrisches Epos zu jeder Zeit unmöglich 178—193

Polyandrie als ältere Phase der Entwicklung nicht begründet in den sociologischen Ergebnissen, Promiskuität, Communismus, Raubehe, die Sociologie im Banne der Entwicklungs-idee, wirkliche und vermeinte Entdeckungen der vergleichenden Volkskunde, Mutterrecht, Sippenorganisation, Exogamie, Morgan's »Ancient Society« und seine willkürliche Construction der Entwicklung der Familie, Promiskuität ein sociologisches Phantom, Polyandrie und ihr Verhältniss zur vorausgehenden Promiskuität, keine Stufen der familien- und eherechtlichen Entwicklung 193—200

Mutterfolge und Mutterrecht als Durchgangsstadien der Entwicklung eine unwissenschaftliche Hypothese, Wesen des Matriarchates, Mutterfolge bei einzelnen Völkern, Matriarchat und matriarchale Sippe eine Abnormität, auf keiner Stufe eine Normalform der Entwicklung, Mota-Ehe der Araber, Mutterfolge und Mutterrecht ausgeschlossen durch die ganze Entwicklung des arischen Rechts, Grundnorm der indo-arischen Erbfolge auf

den Söhnen ruhend, absolutes Vaterrecht und ausschliesslich patriarchale Sippe, Organismus des indischen Familienrechts und schroffer Gegensatz zur weiblichen Erbfolge, schon in vedischer Zeit, die vedische Familie keine primitive Culturform, ideale Auffassung, Theorie der Raubehe, nicht in geschichtlichen That-sachen begründet, Symbolik des Frauenraubes, wahrscheinliche Bedeutung, Ehe durch Kauf die verbreitetste Form und Norm, Frauenraub bei kriegerischen Stämmen, immer als strafbare Gewalt betrachtet, kein Beweis für eine ältere Epoche der Civilisation in Indien und noch weniger für ein Urepos 200—211

2. *Draupadi als Mittelpunkt der ungetheilten Familie.* Die Pāṇḍava als ungetheilte Familie, Rechtsideal der Familieneinheit, die Pāṇḍava organisiert im engsten Anschluss an die idealen Forderungen des Cāstra, Ideal und Wirklichkeit, unbedingte Einheit nicht mehr vorhanden, gleiches Recht der Brüder, beschränktes Vorzugsrecht des Aeltesten, Kollektivbesitz und Sondergut, Entwicklung des Eigenthums und Sonderbesitzes, Privatbesitz auch der untersten »primitiven« Form der Wirthschaft nicht fremd, »primitiv« Völker, höhere und niedere Stufe der Jägervölker, Familienorganisation der Pāṇḍava nicht am Anfang, sondern auf der Höhe der familienrechtlichen Entwicklung, Haus und Familie als moralische Gesamtpersönlichkeit, das ideale Moment der harmonischen Vereinigung am schärfsten ausgeprägt in der untheilbaren Einheit der Pāṇḍava, Zweck der dichterischen Darstellung, Draupadi die ideale Verkörperung und Repräsentanz der unbedingten Einheit, weder auf dem eherechtlichen noch im vermögensrechtlichen Communismus einer primitiven Culturstufe beruhend, die Pāṇḍava als sociale und politische Einheit, Möglichkeit einer Symbolik 211—224

Ein Völkerbund geschichtliche Grundlage der Pāṇḍava-Einheit, Fünfbrüderbund und Völkerbund, Lassen's Vermuthung, Möglichkeit der Verherrlichung eines Pañcāla-Völkerbundes in den Pañca Pāṇḍavāh, feste Anhaltspunkte, das Ereigniss historisch als Aufrichtung eines mächtigen Reiches, die Polyandrie in Sitte und Sage unhistorisch, das geschichtliche Substratum, nicht erkennbar in den Brāhmaṇa, Gründung mächtiger Reiche und Völker-Hegemonie mittelbar bezeugt, Indien vor dem Einbruche Alexander's, grössere Reiche im Nordwesten, die Pāṇḍava als Volk historisch ein räuberischer Bergstamm nicht-arischer Herkunft, Draupadi eine Gestalt der Pañcāla-Sage, die Pañcāla kein polyandrisches Volk, Draupadi's Charakter, ihre höhere Bildung in Uebereinstimmung mit den Frauengestalten der Brāhmaṇa, ein Frauentypus der altheroischen Poesie . . 224—233

Die Draupadi-Arjuna-Legende, die vedische und epische Indra-Legende, Indra's Wiedergeburten, Arjuna eine göttlich-heroische Verkörperung Indra's, die Legende von den fünf Indra, Sagen-cyclus von Arjuna, der Heros Arjuna der epische Repräsentant der Pañcāla, Arjuna und Kṛishṇa, Arjuna und die Pañcāla im Mahābhārata, die Erzählung vom göttlichen Ursprung der Draupadi und Pāṇḍava alt, keine spätere Interpolation, Draupadi und die fünf Indra, Verschmelzung der Draupadi- und Indra-Legende, die Legenden keine Rechtfertigung der Polyandrie, freie Bearbeitung der Draupadi-Arjuna-Sage durch den Dichter des Mahābhārata, gleichzeitige Verwerthung der vishnuitischen und civaitischen Bearbeitung, die fünf Indra und die fünf Pāṇḍava, fünf Vertreter eines Rechtsanspruches 223—242

Die Pañcāla vertreten in den fünf Pāṇḍava. Das Mahābhārata ein Kampf der Pañcāla gegen die Kuru, Ursprung und Entwicklung der Pañcāla, Verhältniss zu den Bharata und Kuru, das vedische »Fünfstämmevolk« als fünf »Brüder« dargestellt, Etymologie von Pañcāla, die Pañcāla Erben der Macht und Sagenherrlichkeit, Träger einer siegreichen Hegemonie über den Osten und Westen Indiens, der ruhmreiche Kampf verflochten mit der alten Epik, die Bharata und ihre alten Kämpfe, abgeschlossen im Kampf des Mahābhārata, Epoche des politischen und geistigen Aufschwungs, das historische Ereigniss des Mahābhārata keine freie Erfindung, alte Bhārata-Dichtungen vereinigt zum Samhitā aller Bhārata in der Verherrlichung der Hegemonie der Pañcāla 242—253

II. Das Epos als Centrum des heiligen Wissens geschaffen 253—290

Die Episoden des Mahābhārata älteren Ursprungs, selbständige Dichtungen, Rāmopākhyāna und Rāmāyaṇa, der Rāma-Cyclus und seine Episoden, die Formen und Beziehungen des Kṛishṇa- und Arjuna-Cyclus, Kṛishṇa und Arjuna als Heroen und Götter, Metamorphose unter vishnuitischem Einfluss, Träger der Bhakti schon vor dem Mahābhārata, Einfluss des sektarischen Kṛishṇa auf den Heros Arjuna 253—261

Einfluss des Lehrgehaltes eine Eigenthümlichkeit des ganzen Epos, die Dharmagāthā der Episoden, nicht eingeflochten zur Rechtfertigung anstössiger Sitten, entsprungen der Lehrtendenz überhaupt und nur so auch rechtfertigend, alte Sagen umgearbeitet im Anschluss an das Çāstra, der Niyoga des Pāṇḍu, seine Beziehung zum Institut der Smṛiti, die Pāṇḍu-Legende auf dem Boden des Yoga- und Dharmāçāstra, Pāṇḍu als kshetraja Frucht des Niyoga, die Smṛiti-Vorschriften für Niyoga, das Epos in Einklang damit, kein jus primae noctis, die historische Methode von Winternitz und ihre unhistorischen Ergebnisse 261—277

Einheitlicher Ursprung von Dichtung und Lehrbuch, Verbindung des epischen und didaktischen Elementes dem Volke nicht fremd, beherrschender Einfluss des neuen Purāṇa-Typus begründet im neuen Ideal der Religion und Sitte, das Mahābhārata als Lehrbuch im Geiste der Zeit gedichtet, Dichtung und Diaskeuase, Gleichartigkeit der Sprache und des Stiles, epische Kunstsprache aus älteren und jüngeren Formen bestehend, Verschiedenheit der Redactionen und ihre Verwerthung im Epos, Widersprüche nicht ausgeschlossen, kein Hinderniss des einheitlichen Ursprungs, Hauptziel: Zusammenfassung der Itihāsa, die Rishyaṅginga-Legende und ihre vermeintlichen Widersprüche, Unhaltbarkeit und Willkür der kritischen Methode von Lüders	277—287
Die literar- und culturgegeschichtliche Bedeutung des Mahābhārata begründet im Gesamtcharakter, Einfluss auf das geistige Leben Indiens, ein Denkmal des indischen Volksthum, hervorgegangen aus der Rhapsodie als einer Schule religiöser und künstlerischer Bildung	287—290

Zur Einleitung.

Aufgabe und Methode der Forschung.

Es scheint jeder Forderung methodischer Untersuchung zu widersprechen, die Einzelerforschung des Mahābhārata einzuleiten mit der Genesis des Epos.

Die Methode, der Weg, welchen die Forschung einschlägt, wird bestimmt durch das Endziel. Dieses Endziel kann allerdings nur eines sein: Genesis des Epos. Wir wollen wissen, wie die Dichtung in ihrer unterscheidenden Eigenart zustande kam. Das aber setzt voraus, dass die Forschung zu den Einzelproblemen der Sage und Sprache, der Religion und des Rechts hinabsteigt. Erst von der ins Einzelne dringenden Kenntniss aus lässt sich zur beherrschenden Gesamtübersicht vorschreiten, und nur auf der Höhe der Gesamtübersicht eröffnet sich der Ausblick nach den dunklen Fernen der Genesis des epischen Stromes mit seinen mächtigen Zuflüssen aus allen Gebieten des indischen Cultur- und Religionslebens. Wir müssen zunächst sehen, was das Mahābhārata enthält, bevor wir an die Frage herantreten, wie das, was wir vor uns haben, entstanden ist oder entstanden sein kann.

Da tauchen allerdings Räthsel mannigfacher Art auf, Probleme, die mit jedem Schritte wachsen, der uns tiefer in das Dunkel der Dichtung hineinführt. Schritt für Schritt aufwärts dringend, vom Bekannten zum Unbekannten vorschreitend suchen wir uns dem dunklen Quellengebiet des Epos zu nahen. Die Genesis des Mahābhārata bildet das Endergebniss. Nächste Aufgabe ist die Einzeluntersuchung.

Diese Sätze sind in ihrer Allgemeinheit so selbstverständlich, dass sie keiner weitem Erörterung bedürfen.

Aber es ist für die methodische Erforschung einzigartiger Erscheinungen immer verhängnissvoll gewesen, das, was allgemein betrachtet giltige und grundrichtende Norm bildet, derart zu verallgemeinern, dass

die besonderen Verhältnisse, die unterscheidenden Merkmale, aus denen der einzigartige Charakter hervorgeht, gänzlich ausser Acht gelassen werden. Und einzigartig ist ohne Zweifel das literarische Bild des Mahābhārata. Es ist Dichtung und Lehrbuch, eine Dichtung, welche mit ursprünglicher Kraft das heroische Element eines Epos behandelt, ein Lehrbuch, das die ganze Fülle des religiösen und rechtlichen Wissens zusammendrängt. Der Doppelcharakter aber löst sich in ein verwirrendes Chaos grundverschiedener — so scheint es — Erscheinungen und Phasen der Entwicklung auf. Bruchstücke der verschiedensten Epochen glaubt man zu entdecken, Gegensätze in Religion und Sitte, Ungleichheiten in Sprache und Darstellung. Und so schien es vor allem geboten, das Einzelproblem ins Auge zu fassen, bevor sich der Blick auf das Problem des Gesamtcharakters richtet. Aber was ist das Endergebniss?

Die Widersprüche und Gegensätze scheinen ins Ungemessene zu wachsen. Je mehr der Blick sich ausschliesslich an die Einzelercheinung heftet, desto gewaltsamer drängt sich der Eindruck auf, als ziehe sich durch die Welt der epischen Dichtung eine Kluft von unüberbrückbaren Gegensätzen. In den Einzelbildern von Sitte und Recht, in den geographischen und ethnographischen Verhältnissen des epischen Volksthumns liegen anscheinend die schroffsten Widersprüche unvermittelt nebeneinander. Wir schauen in eine unergründliche Tiefe der Sage. Wir sehen, wie die Götterherrlichkeit des »vedischen« Pantheon in Trümmer gegangen ist. Aus den Ruinen erheben sich die leuchtenden Centren eines neuen sektarischen Lebens, Viṣṇu und Śiva, welche Mythos und Legende ganz in den Bann ihres Einflusses gezogen haben. Während nun eine grosse Masse des Erzählungsstoffes vishnuitisches und śivaitisches Gepräge trägt, erscheinen mit ihm verschmolzen andere Legenden, wo der »vedische« Indra, wie man denken sollte, noch in ungeschwächter Kraft waltet. Dem Leser mag schwindlig werden, wenn er den mannigfaltigen Traditionen gefolgt ist und nun die Masse überschaut, die wie ein Nebelmeer vor ihm hin und herschwankt. Neben heroischer Zeit lagern deutliche Spuren geschichtlicher Erinnerung. Wir gehen der Scheidelinie nach, welche Heroisch und Historisch zu trennen scheint und stossen auf Erzählungen, in denen der sagenhafte Glanz jener alten Könige und Heroen leuchtet, von welchen das Çatapatha-Brāhmaṇa sagt: »Besingt ihr Lautenspieler

diesen Opfernden mit den alten frommen Königen¹⁾.« Dicht dabei finden sich Stücke, wo Personen- und Ortsnamen die Verhältnisse einer ganz jungen Zeit aufbewahren. Oder werfen die Çaka, Yavana, Pahlava in die Dichtung nicht den Widerschein jener Periode, während welcher persische und skythische Stämme in das politische Leben Indiens eingreifen?

Noch derbere Gegensätze entwickeln Sitte und Recht, hier eine Zeit, die vom Recht sehr primitive Vorstellungen besitzt, dort eine Periode der Rechtswissenschaft, welche das Recht bis zu den feinsten Spitzfindigkeiten ausgetüftelt hat. Heroische »Sitte« und historisches Recht greifen nachbarlich ineinander über. Wie ein Heros der Vorzeit erscheint Bhīshma, wenn er den Stolz des Heldenthums darin sucht, die Braut mit dem Schwerte zu erstreiten. Die Töchter der besiegtten Stammesfürsten sind die auserlesene Beute des heroischen Zeitalters. In den Legenden, welche Bhīshma's und Arjuna's Kampf und Raub schildern, hallt noch ein Echo jener heroischen Poesie wieder, die auf solche Art den Muth der Helden und den Preis der Frauen feierte. Aber alles Andere eher als »heroisch« klingt es im Munde Bhīshma's, wenn er anfängt seinen Raub mit dem Çāstra zu begründen und sein gutes Recht in der Terminologie der historischen Rechtsbücher auseinander setzt²⁾. So sinnt kein Heros, so singt kein Heroenlied. Nicht des Rechtes, sondern des Schwertes Schärfe entscheidet. Arjuna³⁾ raubt die schöne Subhadrā, Kṛishṇa's Schwester. Das passt zum »alten Raubritterthum«. Es ist »Recht« der Vorzeit. Aber verträgt sich damit die rechtskundige Kritik der Eheformen unter Hinweis auf das Dharmaçāstra? Kṛishṇa, der Held, ist ein spitzfindiger Rechtssohist geworden.

In die alte Zeit führt uns das Gespräch zwischen Dushyanta und Çakuntalā. Die epische Erscheinung der Çakuntalā entstand in der Atmosphäre der alten Legende. Aber wie passt in die alte Legende der Dharmaçāstrī, Jurisconsultus, welcher in der Person Dushyanta's

¹⁾ Çāt. Brāhm. XIII 4, 3, 2. Weber, Episches im Vedischen Ritual. Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Academie der Wissenschaften, Berlin 1891, S. 772.

²⁾ Mahābhārata I 102, 12—16. Vgl.: Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, Berlin 1895, S. 102.

³⁾ Epos und Rechtsbuch, S. 104.

und Kāṇva's die Forderung mit den Sätzen des Čāstra begründet¹⁾. Das ist modern, und ebenso modern ist die Sprache, mit welcher Čalya die uralte Kaufsitte auseinander setzt, als Bhīshma die Mādri für Pāṇḍu verlangt²⁾. Dichtete etwa so die Epik der ältesten Zeit? Fast greifbar berühren sich anscheinend hier die Gegensätze alter und neuer Zeit, alter und neuer Sitte. Und je mehr wir die einzelnen Fragmente ins Auge fassen, um so befremdender wird der Eindruck der Ungleichartigkeit. Es wird von einer noch nicht weit zurückliegenden Zeit berichtet, während welcher die Frauen in voller Ungebundenheit leben konnten³⁾. Das Weib, so heisst es da, verkehrte nach freier Wahl. Ein Ausfluss und Überlebsel dieser Sitte soll die Polyandrie der Draupadī sein »a real piece of history, that is to say a historical proof of the existence of polyandry as a local or tribal custom in ancient times«⁴⁾. Die Pāṇḍava-Sage erscheint »as an ancient tradition illustrating an actual state of society«⁵⁾. Je entschiedener aber »die polyandrische Ehe der Pāṇḍava als ein alter Zug der Sage«⁶⁾ festgehalten wird, um so unverständlicher wird der Gegensatz in jenen Schilderungen, welche die Frauengestalten nach den Normen einer weit vorgeschrittenen Cultur zeichnen. Da gibt sich nicht die leiseste Spur der Ungebundenheit eines Volkes zu erkennen, das vom Hauche des höheren sittlichen Lebens nicht berührt ist. Draupadī ist alles Andere eher als die Tochter eines zügellosen Geschlechts. Weibliche Hoheit und Würde, Adel des Sinnens und Denkens wird mit einer Kunst gezeichnet, welche von den besten Mustern des klassischen Zeitalters kaum erreicht wird. Mag die Draupadī der alten Sage die Tochter eines freien, barbarischen Zeitalters sein, die Draupadī der Dichtung bewahrt etwas Hohes und Heldenhaftes in ihren Zügen, die ideale Schönheit und Kraft einer weiblichen Heldengestalt⁷⁾. Wie kommt es, dass an dieser stolzen Blüthe des arischen Culturideals eine Sitte haften blieb, die nur bei tief zurückstehenden Völkern sich findet?

¹⁾ Mbh. I 73 sq. Vgl. I 172, 19.

²⁾ Mbh. I 113 sq. Epos und Rechtsbuch S. 104.

³⁾ Mbh. I 122, 7. Epos und Rechtsbuch S. 85 sq.

⁴⁾ Journal of the Royal Asiatic Society, October 1897, Notes on the Mahābhārata, with special reference to Dahlmann's Mahābhārata S. 755.

⁵⁾ l. c. S. 758.

⁶⁾ H. Jacobi, Götting. Gel. Anzeigen 1896, S. 72.

⁷⁾ Buddha, ein Culturbild des Ostens. Berlin 1898, S. 209.

Parallel zu diesen auf ethischem Gebiete liegenden Gegensätzen erscheint der Widerspruch eines alten und neuen Glaubens. Der alte Glaube gründet einzig auf der »vedischen Offenbarung«. Sein Ideal sind Opfer und Ritus. Die auf Karma sich stützende Erlösung kommt in vielen Partien zur unbestrittenen Geltung. Daneben aber stehen Erzählungen, in welchen Ritus und Opfer zu ganz untergeordneter Bedeutung herabgedrückt erscheinen. Dort scheint Alles erstarrt in äusserem Werkcultus; hier ist der Bann dieser Werkheiligkeit gebrochen, der Glaube an die einzig massgebende Norm des Veda preisgegeben. Dort bleibt die Härte des Rituels der eigentliche Kern alles sittlichen Strebens, hier liegt der religiös-sittliche Schwerpunkt in der Pflege tugendhafter Gesinnung. In zwei Epochen geht die religiöse Welt des Epos auseinander, in eine Epoche des engsten und engherzigsten Anschlusses an den Veda und in eine Epoche des Fortschreitens zur religiösen und socialen Freiheit.

Ich sage: sociale Freiheit. Denn das heiligende Wissen und Werk der alten Zeit stand nur bevorzugten gesellschaftlichen Gruppen offen. Und so hören wir denn auch im Epos, dass dem Gliede der niedersten Kaste jeder Antheil an dem vedischen Heiligthume verwehrt ist. Aber dieser Auffassung gegenüber erhebt sich ein neuer Glaube, der die ehernen Pforten gesprengt und das religiöse Wissen allen Gruppen zugänglich gemacht hat. »Nicht durch Geburt ist jemand Brahmane, sondern durch den Adel der Gesinnung. Ohne diesen Adel ist der Brahmane ein Çüdra, mit diesem Adel der Çüdra ein Brahmane.« Doch selbst die neue Weltanschauung ist im Epos anscheinend nicht zu einheitlicher Geltung gelangt. »Verwirrend ist die Mannigfaltigkeit des Standpunktes, die höchstens tarkikas, pāshaṇḍas, lokāyatikas, nāstikas bauddhas ausschliesst¹⁾.«

So führt die Einzeluntersuchung, ohne Rücksicht auf das Ganze unternommen, zu Erscheinungen, die innerhalb des Rahmens einer einheitlichen Dichtung einander auszuschliessen scheinen. Je mehr die einzelnen Partien für sich betrachtet werden, um so schärfer tritt das Widerspruchsvolle und Gegensätzliche hervor.

Aber entspricht dieser Weg der Einzeluntersuchung den Anforderungen einer wahrhaft wissenschaftlichen Methode der Kritik?

¹⁾ A. Ludwig, Sitzungsberichte der Königl. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften V. Prag 1896, S. 29.

Das Epos setzt sich aus Elementen der verschiedensten Art zusammen. Es wird selbst oberflächlicher Lektüre nicht schwerfallen, das von Holtzmann und Hopkins entworfene Bild der »Widersprüche« durch neue Einzelheiten zu ergänzen. Und wenn der letztgenannte Forscher neuerdings wiederum die widerstreitenden Erscheinungen in kräftigen Farben aufgetragen hat, so bleibt sein anschauliches Bild meines Erachtens noch weit hinter der Wirklichkeit zurück¹⁾. In allen Formen und Erscheinungen werden Gegensätze, Ueberlebsel grundverschiedener Epochen entdeckt. Man gewinnt das Bild der Entwicklung, das von der jüngsten im Sonnenglanz des arischen Cultus und Culturlebens strahlenden Phase durch weite Gänge zu jener Epoche hinauf führt, wo das Recht lediglich mit der Schärfe des Schwertes abgemessen wird. Und so hat das Epos selbst die verschiedensten Wandlungen unter dem wechselnden Einfluss der fortschreitenden Cultur durchgemacht. Während man in dieser Weise munter allen Gegensätzen und Widersprüchen in dem verwirrenden Tausenderlei der Einzelercheinungen nachspürt und sie natürlich auch entdeckt, übersieht man nur, dass je mehr Widersprüche zu Tage treten, um so deutlicher sich diese Art der Kritik selbst ad absurdum führt. Das Endergebniss ist eine Analyse, die auseinander reisst, was an zusammenhängenden Elementen noch vorhanden ist. Auf der weiten Peripherie von tausend Einzelbeobachtungen irrt diese Kritik umher, ohne dass sie je im Stande wäre, die Fülle des Einzelnen zu einem wissenschaftlichen Gesamtergebniss zu vereinigen. Aus ihrer Analyse geht ein literarisches Monstrum hervor, das auch unter den anormalsten literarischen Verhältnissen nicht hätte entstehen können, ein Unding, das nicht einmal auf dem Wege eines viele Geschlechter umfassenden Entwicklungs- und Angliederungsprocesses hätte hervorgebracht werden können. Wir glauben zu wissen, wie das Vielerlei eingedrungen, und wissen erst recht nicht, wie das Epos in seiner heutigen Gestalt entstanden ist.

¹⁾ Hopkins, American Journal of Philology 1898 (vol. XIX n. 1, S. 3).

Erster Theil.

Die Dichtung als Lehrbuch.

Ein Problem der Methode.



Erstes Kapitel.

Methode der analytischen Kritik.

Die Methode der bisher vorwaltenden Kritik geht von dem Satze aus, dass das Mahābhārata ein Conglomerat aus Elementen verschiedener Phasen darstellt. Aufgabe der Kritik ist es, die Elemente aus ihrem unnatürlichen Zusammenhang zu lösen und den Epochen der Entwicklung entsprechend zu ordnen. Neben Ludwig ist Hopkins der geistreichste Verfechter dieses kritischen Standpunktes.

Was scheint denn auch natürlicher als »dass an diesem verworrenen unerquicklichen Gebäude lange gearbeitet worden ist, dass es viele Veränderungen erfahren hat?«¹⁾ Oder wer wollte behaupten, »dass das Epos erst auf Grund all dieser Sonderbarkeiten entstanden sei?«²⁾ Die Quelle des chaotischen Vielerlei liegt in dem Einfluss, den die wechselnden Erscheinungen des Culturlebens im Laufe vieler Jahrhunderte auf das alte und ursprüngliche Epos geltend machten. Klingt es nicht überaus annehmbar, man möchte sagen selbstverständlich, dass sich die grundverschiedenen Vorstellungen und Urkunden im Laufe eines langewährenden Processes hier wie in einem Sammelpunkte des literarischen Lebens abgelagert haben?

Schon die äussere Erscheinung des Mahābhārata lässt uns ja deutlich ein dreifaches Stadium unterscheiden, Sage, Dichtung, Lehrbuch: eine Kern- und Grundsage, die in dem Kampf der Pāṇḍava um die Vorherrschaft liegt, eine Dichtung, welche in künstlerischer Gestalt die Sage bearbeitet, ein Lehrbuch, das der Dichtung die Masse heterogenen Stoffes zuführt.

¹⁾ Ludwig, Sitzungsberichte 1896 I. c. S. 33.

²⁾ Ludwig, I. c.

Von der Dichtung trennen wir die Sage; Dichtung und Sagenbildung fallen keineswegs zusammen. Der Dichtung ging die Sagenbildung vorher, in welcher sich die Erinnerung an eine grosse nationale Begebenheit fortpflanzte und weiterbildete. Während die geschichtlichen Gestalten und Ereignisse sich mehr und mehr verdunkelten, entfaltete die schöpferische Phantasie des Volkes das sagenhafte Bild immer reicher. Verschiedene Phasen der Umbildung durchlief die Sage, bevor sie ihre dichterisch abgeschlossene Gestaltung im Mahābhārata als einem wahrhaft künstlerischen Erzeugniss erhielt. So unterscheiden wir zwischen den schaffenden Kräften der Sage und jenen Faktoren, welche aus der fluthenden Sagenfülle eine einheitliche Dichtung hervorgehen liessen. Aber in der dichterischen Gestaltung gelangte der Process nicht zum Stillstand. Die Dichtung bildete sich zum Lehrbuch weiter. Aus einem ursprünglichen Heldengedichte wuchs die Riesenurkunde der religiösen und sittlichen, der künstlerischen und wissenschaftlichen Errungenschaften mit der fortschreitenden literarischen Entwicklung heraus. Jede Zeit und Phase der Entwicklung, jede Schule und Strömung spiegelte sich in dem encyclopädischen Gesamtbilde wider. Die Dichtung als Encyclopädie des heiligen Wissens lag nicht im Plane der ursprünglichen Schöpfung, die über ein reiches Mass echter Dichtung verfügte. Erst die Rhapsodie, in welcher sich die Dichtung forterbte, veränderte den Grundcharakter, indem sie den sektarischen Strömungen Rechnung tragend mit dem erzählenden Stoffe das belehrende Element verband. Durch viele Generationen der Rhapsodie pflanzte sich die Dichtung weiter, und indem sie von Geschlecht zu Geschlecht, von Periode zu Periode überging, wuchs das Epos immer mehr in die Breite; immer üppiger rankte sich das wuchernde Schlingwerk des didaktischen Stoffes um den einst so lebenskräftigen Stamm der Poesie, bis letzterer fast ganz verdeckt war.

Das phantasievolle und anziehende Bild einer solchen Entwicklung entwirft Hopkins und meint, es scheine »most free from objections and least radically destructive of such tradition as does not on its face demand total unacceptance«¹⁾. Der Kritiker glaubt den Schlüssel gefunden zu haben, warum hier vedischer Mythos, dort sektarische

¹⁾ Hopkins, Journal of the American Oriental Society vol XIII. The Social and military position of the ruling caste in India, as represented by the Sanscrit epic 1888, S. 68.

Legende waltet, hier heroische Namen, dort geschichtliche Erinnerungen erscheinen, hier der alte, dort der neue Glaube, hier die »Sitte« einer zügellosen Zeit, dort das historische Çästra herrscht, warum hier die Sprache einen archaischen, dort einen klassischen Charakter trägt. Denn wenn das Epos einen so ausgedehnten Process der Umwandlung durchgemacht hat, dann erklärt sich ja ganz natürlich, wie einzelne Strecken im Lichte der historischen Zeit stehen, während andere Reste des »Urepos« noch den sagenhaften Reflex von Kämpfen der heroischen Urzeit geben.

Aber bei näherem Betracht zeigt sich, dass ein Mahābhārata als Summe aller jener culturgeschichtlichen »developments«, »evolutions«, »dynamical additions«, »gradual expansions«, und wie die Ausdrücke sonst heissen mögen, ein Chaos darstellen würde, das selbst als Ergebniss eines solchen verschmelzenden Processes eine Unmöglichkeit wäre. Weit entfernt, dass in einer derartigen Analyse die Summe der Einzelercheinungen befriedigend aufgeht, trägt sie nur neue, noch grössere Dissonanzen in das geschichtliche Epos. Es muss Befremden erregen, mit welcher Leichtigkeit kritische Gesichtspunkte ausser acht gelassen werden, die in jeder anderen literar-geschichtlichen Frage die erste und ernsteste Beachtung fänden. Steht denn der Hauptsatz dieser analytischen Kritik so fest, dass er als »gegeben« einfach hingenommen werden muss?

Hopkins schreibt: »As to the three periods of development in the poem, although I see no reason for believing any arithmetical statement made by a Hindu in regard to the verses contained in an unguarded poem, we may accept the conclusion that there has been in general a gradual enlargement, since we can plainly trace the rough outlines of growth«¹⁾.

Dass das Mahābhārata in alter Zeit ein »unguarded poem« war, steht für diese Sorte von Kritik fest. Bewiesen braucht das nicht zu werden. Es genügt die bekannte Überlieferung »that the present length of the Epic as established among men is 100 000 verses, as opposed to the Bhārata of 24 000 verses, mythical ones, and the compilation in its shortest form of 150 verses just mentioned«, eine Tradition »as does not on its face demand total unacceptance«. Das Letztere klingt

¹⁾ Hopkins, Journal of the Am. Or. Soc. vol. XIII. S. 67.

schon etwas vorsichtiger und bescheidener. Hinzu kommt, dass Hopkins keinen Grund sieht »for believing any arithmetical statement made by a Hindu«. Obschon ihm also in Wirklichkeit kein äusserer Anhaltspunkt in der »Überlieferung« gegeben ist, so kann er doch aus inneren Gründen »plainly trace the rough outlines of growth«. Diese inneren Gründe sind theils textkritischer, theils historisch-kritischer Natur.

I. Textkritische Ergebnisse.

Vom methodischen Standpunkte aus lässt sich nichts einwenden gegen den Versuch aus dem Charakter des überlieferten Textes selbst das allmälige Wachstum nachzuweisen. Aber je leichter die innere Kritik dem Einfluss eines ganz subjektiven Ermessens und Abmessens unterworfen wird, um so nothwendiger sind jene objektiven Normen, welche gegen Willkür schützen.

Indem nun Hopkins das Mahābhārata in seiner vorliegenden Gestalt betrachtet, stellt er die Behauptung auf:

»We may even go farther and admit a general threefold evolution (not inversion) judging by the appearance of the poem as it stands to-day. For examining the work, we find that upon the original story, the Bhārata, have been grafted many »secondary tales« (upākhyāna); and upon these, and apart from these, have been inserted whole poems of romantic, ethical and theological character, having nothing to do with the course of the Epic itself. We must, however, remember that our Epic has been enlarged in two ways: first, by a natural expansion of matter already extant; secondly, by unnatural addition of new material. The twelfth book may serve as a type of the latter; the eighth, of the former. These dynamically added parts (the twelfth book etc.) bear about the same relation to the original that cars do to a locomotive. We may say, if we will, that the original has ‚grown‘, but in reality it only drags a load¹⁾.«

Wenn es genügen würde zur Empfehlung einer Theorie, dass sie nicht primā facie »demands total unacceptance«, d. h. in Folge inneren Widerspruches gänzlich unannehmbar ist, dann wäre Hopkins berechtigt diese Genesis des Mahābhārata zum Ausgangspunkt seiner

¹⁾ Journal of the Am. Or. Soc. vol. XIII. S. 67.

Analyse zu machen. Es ist das Wenigste, was wir verlangen können, dass die Hypothese nicht schon auf der Stirn das Merkmal des Widerspruchs und der inneren Unmöglichkeit trägt. Aber wenn das von Hopkins entworfene Bild auch nicht von vorneherein gänzlich unmöglich erscheint, so trägt es doch kritisch betrachtet den Stempel reinsten Willkür. Willkür ist es von »eingeschobenen Dichtungen« zu reden »having nothing to do with the course of the Epic itself? Was sollen wir verstehen unter »the Epic itself«, was unter dem »course«, unter den dem Epos eigenen Zielen? Kennt Hopkins denn das Epos auf seiner älteren Stufe so genau, dass er von vorneherein erklären darf, diese episodischen Dichtungen hätten nichts zu thun mit dem Ziele des eigentlichen Epos? An einen *Cyclus* epischer Dichtungen hat er wohl noch nie gedacht? Dass eine Hauptsage und Dichtung den Kern bilden könnte, um den sich verwandte Stoffe gruppieren, an den sich ganze *Cyclen* anlehnen konnten, scheint ihm wohl unmöglich. Darum gab es eine »original story«, und erst nachträglich wurden die »secondary tales« eingefügt. Hopkins weiss sogar, dass das »gradual enlargement« auf zwei Wegen erfolgte, dem Wege einer »natural expansion« und dem Wege einer »unnatural expansion«. Was aber den inneren Unterschied zwischen »natural« und »unnatural« begründet, unterlässt der kluge Thebaner uns zu verrathen. Wenn unter »natural« ein Stoff zu verstehen wäre, der sich dem Ganzen natürlich und homogen anpasst, dann könnte ja ein böswilliger Kritiker den Einwand erheben: Schliessen sich die Stücke natürlich an, dann liegt kein innerer Grund vor, an eine »expansion« zu denken. Und was soll denn ein Criterium des »Unnatürlichen« bilden. »Mere phraseology«¹⁾ würde vielleicht Winternitz sagen. Sehr schön klingt es, von »dynamically added parts« zu reden. Dankbarer wären wir, wenn uns Hopkins sagte, was er unter »dynamically added« versteht. Das Verständniss soll uns wohl nahe gebracht, die innere Begründung ersetzt werden durch den geistvollen Vergleich von dem Verhältniss »that cars do to a locomotive«. Modern!

Doch überlassen wir die Beantwortung der Frage nach dem Grundcharakter und den Elementen der älteren epischen Kunst Indiens einem späteren Abschnitt. Folgen wir Hopkins auf den festeren Grund,

¹⁾ Journal of the Royal Asiatic Society 1897. I. c.

den er in textkritischen Gesichtspunkten zu gewinnen sucht. Zwar ist der Forscher noch keineswegs »anxious at present to set up a scheme of distention and addition as the plan of growth of the Epic«. Aber »the probable course of events« weiss er uns doch heute schon anzugeben.

»If we begin by discarding what appears of most recent origin, we shall certainly strike out first what I have called the pseudo-Epic and with it the books that follow; for, though pretending to carry on the tale, the fourteenth book, depending on the thirteenth and existing for the sake of the Anugītā must fall into the same category with its immediate predecessors; and the fifteenth, with its system of nīti leading into the later tales of the heroes after the war is over, takes us to that stage where the Harivaṃṣa is but a natural sequence of the un-Epic nonsense preceding. The last two books we further see omitted in one of the Epic's own catalogues; and, upon the grounds of the complete catalogue in the first book, and the opening chapters bearing on their face every mark of posteriority to the account of the main story, we shall be inclined to put the greater part of the first book into the same list as that of the last¹⁾.«

Das ist das erste Stadium, wie Hopkins bemerkt, dadurch gekennzeichnet, dass ganze Bücher als »un-Epic nonsense« gestrichen werden. Vom zwölften Buche an ist alles für Hopkins »pseudo-Epic« und späteren Ursprungs, nur »huge bulk of plainly late matter«. Die Analyse des ersten Buches, das sich zum grösseren Theile als »extra-Epic« charakterisiert »would leave us at the second stage«. Hopkins begnügt sich von jetzt an, nur einzelne Abschnitte als pseudo-Epic auszuscheiden. Harmlos bemerkt er: »beyond this we cannot reject by books, but by sections«. Die ganze Bhagavadgītā und die daran sich schliessende Scene (VI 43, 12—102) »all this is an interpolation unnecessary to prove«²⁾.

Während Hopkins in der Bhagavadgītā eine Interpolation erblickt, die man nicht einmal zu beweisen brauche, nimmt Holtzmann wenigstens eine ältere Bhagavadgītā an, ein Gedicht, »das eine im pantheistischen Sinne abgefasste philosophisch-poetische Episode des alten,

¹⁾ Hopkins, J. A. O. S. vol. XIII. S. 68.

²⁾ l. c. S. 204.

ächten Mahābhārata«¹⁾ war. Holtzmann meint sogar: »Gerade an dieser Stelle, vor dem Beginne des grossen Kampfes war die beste Gelegenheit für ein kurzes Gespräch über den Tod und seine Nichtigkeit, und benutzte der Dichter diese Gelegenheit, um seiner pantheistischen Weltanschauung den erhabensten Ausdruck zu verleihen. Der Sprecher aber war nicht Kṛishṇa, sondern ein Held der Kaurava, vielleicht Droṇa«. Hopkins und Holtzmann ergänzen sich. Doch kehren wir zu dem Entwicklungsgang zurück, den Hopkins »most free from objections and least radically destructive« nennt.

»Vishnuism stands side by side with Çivaism and the older Brahmaism, and the chapters of didactic dreariness are interwoven with the thread of the story. These preaching chapters, with the theological chapters seem to me to belong to the same period of addition as the mass of unnecessary stories here and there interpolated, although some of the latter bear the stamp of being older each as a whole than the time when they were inserted into the Epic.«

Das wäre das zweite Stadium der kritischen Säuberung, die dem Epos zu theil wird. Aber diese »sweeping critic« von Hopkins ist noch nicht am Ende.

»The Bhārata tale alone would remain after this second lightning of foreign elements, but by no means the original tale; for we must bear in mind, that the second principle of increase, the natural evolution of old scenes, was at work contemporaneously with the dynamic principle of insertion. Thus, after discarding the foreign elements in anyone of the battle-books, we have in our strictly Bhārata residuum not simply the Bhārata tale of old, but that tale expanded by repetition, colored by new descriptions etc., all at one with the story, but increasing its extent. A certain amount of elimination can doubtless be done here by striking out repeated scenes; but it will be at best an unconvincing critique.«

»An unconvincing critique«, in diesem Ausdruck liegt die beste Kritik des Wortschwalles, dessen sich Hopkins bedient, um alles und nichts zu beweisen. Mit dem »second lightning of foreign elements«

¹⁾ A. Holtzmann, Die neunzehn Bücher des Mahābhārata. Kiel 1893. S. 154.

(wie schön gesagt.) durfte man annehmen zu dem eigentlichen Epos »the Epic itself« vorgedrungen zu sein. Aber wir täuschen uns; denn wäre es der Fall, dann liessen sich aus dem, was als »original tale«, »original Epic« gelten könnte, schwere Bedenken gegen Hopkins' Auffassung ableiten. Die Vorstellung, welche Hopkins von dem Ur-Epos erweckt, führt uns in recht primitive sociale Verhältnisse, in eine Staats- und Gesellschaftsordnung zurück, der gegenüber das »Bhārata-residuum«, das nach Ausscheidung des Fremden bliebe, immerhin einen gewaltigen Fortschritt zur Cultur bedeutete. Dem Einwurf kommt Hopkins zuvor, indem er das »second principle of increase, the natural evolution of old scenes« gleichzeitig in volle Aktion treten lässt mit dem »dynamic principle of insertion«. »Natural evolution of scenes« und »dynamic principle of insertion« klingen ja sehr bedeutsam. Aber will Herr Hopkins nicht die Güte haben, uns zu sagen, was er unter »dynamic principle« versteht, wenn es nicht »Interpolation« bedeutet. Allerdings immer nur von »Interpolation« zu reden, wäre doch etwas gar zu schablonenhaft. Darum spricht man von »dynamic principle of insertion«, als bedeute das einen höheren Faktor der Kritik. Und was sollen wir uns unter »natural evolution« anders vorstellen als das treffliche »dynamic principle of insertion«, das unter dem verständlicheren Namen »Interpolation« die Erweiterung der Scene zustande bringt, indem das eigentliche Bhārata-residuum »not simply the Bhārata tale of old but that tale expanded by repetition, colored by new descriptions, etc. all at one with the story, but increasing its extent« wird. Das ist doch ein »Hocuspocus«¹⁾ der mit Worten getrieben wird.

Wie willkürlich und schwankend dieses »discarding the foreign elements« bei Hopkins ist, zeigte das Beispiel des vierten Buches.

»In some cases, as in the fourth book, we have a perhaps original episode of the Pāṇḍus seeking alliance at Upaplavya first expanded, and then added to by absurd and unnatural scenes betraying of themselves their lateness; yet we should do wrong to reject the book altogether on this account.« Während Hopkins hier an dem Grundstock des vierten Buches noch festhält, lässt er neuerdings das ganze Buch als späteren Zusatz erscheinen, indem, wie er meint, »the

¹⁾ Am. Journal of Philology vol. XIX. S. 9 spricht Hopkins von einem »hocuspocus« des Mahābhārata.

text itself hints that the fourth book as at present composed is a late addition«¹⁾. Trotz der »absurd and unnatural scenes« betrachtete er es früher kritisch unzulässig »to reject the book altogether on this account«. Heute ist der »certain amount of elimination« zur vollständigen Negation, die »unconvincing critique« zur überzeugenden Thatsache vorgeschritten, und das Alles dank den Entdeckungen von A. Holtzmann.

Auch das erste Buch war ihm früher zum Theil wenigstens ächt; heute ist ihm der ganze Inhalt »extra epic, old tales wrought in, or wild extravaganza«, »a matter of act«, dass »the original epic began with the present second book«²⁾.

Wenn Hopkins so entschlossen mit grossen Partien des Epos aufräumt, so erwarten wir Gründe; mit dem famosen »an interpolation unnecessary to prove« ist die These nicht bewiesen. Interpolation muss immer aushelfen, wo jede andere Erklärung zu versagen scheint. Interpolation aber ist ein weitgehender Begriff, mit dem Alles und Nichts erklärt wird.

Betrachten wir zunächst die Beziehungen des zwölften, dreizehnten, vierzehnten Buches zu der vorausgehenden epischen Erzählung. Hopkins betrachtet diese Bücher als »later additions«. Nun wird ein Jeder ihm zugestehen, dass ein bedeutsamer Unterschied zwischen dem vorwiegend erzählenden Charakter von I bis XII, und dem fast ausschliesslich didaktischen Charakter von XII, XIII, XIV besteht. Und insofern ist die Bezeichnung »pseudo-Epic« berechtigt. Von »Epic« ist so gut wie nichts vorhanden. Damit ist aber noch keineswegs bewiesen, dass diese Bücher einen späteren Zusatz zu den vorausgehenden darstellen, es sei denn unumstösslich dargethan, dass die Bearbeitung des epischen Theiles diesen didaktischen Ansatz unbedingt ihrem g a n z e n W e s e n nach ausschliesst. Die heute vorliegende Bearbeitung des Epos schliesst aber das belehrende Element von Dharma und Yoga, wie es in XII und XIII niedergelegt ist, so wenig aus, dass die religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Stoffe des »pseudo-Epic« auch in dem eigentlichen Epos, heute wenigstens, einen breiten Raum einnehmen. Wie man sich also auch zu den didaktischen Partien von

¹⁾ A. J. Phil. vol. XIX. S. 4.

²⁾ l. c. S. 5.

I bis XII stellen mag, leugnen lässt sich auf keinen Fall, dass das didaktische Element des Epos dem des »pseudo-Epic« sehr ähnlich ist. Hier wie dort sind es die von Dharma und Yoga getragenen Erzählungen.

Wir müssen daher zwei Fragen wohl auseinander halten: Ist das »pseudo-Epic« ein späterer Zusatz zu dem überarbeiteten, im Sinne der Sekten umgestalteten Epos? oder blos »later addition« zu dem »original Epos«? Die Bücher XII—XIV könnten an und für sich recht wohl ein späterer Zuwachs zu einem »ursprünglichen Epos« sein und doch von derselben Bearbeitung ausgehen, von denselben Faktoren, welche auch dem ächten Epos eine lehrhafte Tendenz in den vielen eingestreuten sektarischen Abschnitten gaben.

Lässt sich nun beweisen, dass das »pseudo-Epic« ein späterer Zusatz in dem einen oder anderen Sinne ist? Was bis jetzt von Hopkins zu Gunsten dieser Auffassung vorgebracht worden, ist eitel Flunkerei. Damit ist natürlich noch nicht die Aechtheit, die absolute oder relative Ursprünglichkeit der Parva XII—XIV im Rahmen der Genesis bewiesen. Ich beschränke mich darauf, das bisherige Ergebniss der analytischen Kritik als ergebnislos nachzuweisen.

Für die Aufgabe und Methode dieser zersetzenden Kritik sind die »textkritischen« Beweise von Hopkins mustergültig.

»In an article published in 1883 in the Journal of the American Oriental Society I compared the professed quotations from Manu found in the Epic with the extant work of Manu and showed that if we put the great didactic masses of the Mahābhārata into one group and the rest of this literary megatherium into another, then the »ipse dixit« verses cited from Manu in the first group correspond with extant Manu verses much more closely than do the verses in the second group; and that in the last great didactic book the proved citations are vastly more numerous. Thence I drew what seemed to me the reasonable conclusion, that the didactic masses were composed after our present Manu was in its present shape, whereas this could not have been the case with the second group. These didactic masses are grouped in their greatest extent in books twelve and thirteen. In the first eleven books I found only two quotations that could be verified in our present Manu text, against six unverified; in the twelfth book eight verified and seven unverified; in the thirteenth seven veri-

fied and only three unverified. Whether these facts point to the conclusion I drew or not, they certainly show a difference in the relation of Manu and the different massed portions of the epic, which in turn indicates a difference in age between these portions¹⁾.«

Es werden vielleicht nicht Wenige mit mir erstaunt sein, wie ein so umsichtiger Kritiker dazu gelangen kann, aus dem vagen Zahlenverhältniss ein unterschiedenes Verhältniss zu Manu und aus letzterem »a difference in age between these portions« abzuleiten. Ist es denn so auffällig, dass in dem, was Hopkins »the real epic« nennt, nur wenige Manu-Citate vorkommen und noch weniger verificiert werden, während in dem aus Dharma und Yoga zusammengesetzten didaktischen Abschnitt die Citate und ihre Verifikation sich häufen. Den 8 Manu-Citaten der »epischen« Gruppe stehen allerdings aus der pseudo-epischen Gruppe der Bücher XII und XIII 25 Manu-Citate oder »ipse dixit« Verse gegenüber. Aber war das nicht geradezu zu erwarten in einem Theile, der fast ausschliesslich aus Čāstra-Abschnitten besteht? Wo weniger Čāstra-Stoff sich findet, da wird es von vorneherein sicher sein, dass sich auch weniger »ipse dixit« Verse einstellen. Nun nimmt aber das eigentliche Čāstra-Element — und darunter verstehe ich Dharmačāstra und Yogačāstra — nur einen enger umgrenzten Raum ein innerhalb des eigentlichen Epos der Bücher I bis XI, stellt nicht einmal ein Achtel der Stoffmasse des Čāstra dar, die sich in Čānti und Anučāsana vereinigt findet. Man sollte in Anbetracht dieses Verhältnisses eine viel grössere Zahl von Citaten in dem Pseudo-Epic erwarten, und doch diese verschwindend geringe Zahl! Das nennt Hopkins »vastly more numerous«. Und da soll die zunehmende Zahl der »ipse dixit« Verse ein verschiedenes Alter, späteren Zuwachs beweisen. Wenn auch die absolute Zahl gegenüber dem epischen Theile grösser ist, so fällt das relative Verhältniss doch sehr ungünstig aus. Wo das eigentliche Čāstra-Element achtmal grösser ist in XII und XIII, müsste man nach der von Hopkins beliebten statistischen Methode mindestens die achtfache Zahl der Citate erwarten. Nicht einmal das Vierfache wird erreicht. Noch weniger beweist die wachsende Zahl der Verifikationen. Sie sollen darthun, dass Čānti und Anučāsana sich nach Entstehung unseres Manu mit dem Mahābhārata verbunden haben,

¹⁾ A. J. Phil, vol. XIX. S. 2 ff.

während I bis XII vor die Entstehung unseres Manu fällt, weil von 8 bloß 2 verificiert werden. Die Möglichkeit der Verifikation ist also abhängig von der Existenz und Nichtexistenz des Manu.

Wenn das Argument überhaupt etwas beweist, dann müssten Citate aus »later additions«, die nach dem Entstehen des Manu eingefügt, sich doch alle und nicht bloß einige verificieren lassen. Und doch selbst in dem zwölften Buch, welches zum Dharmācāstra das Hauptcontingent stellt, lassen sich von 15 Citaten 7 nicht verificieren, und im dreizehnten Buch finden von den 10 immerhin noch 3 nicht ihre Parallele. Entweder beweisen die »ipse dixit« Verse die Existenz eines Manu, wenn sie sich verificieren lassen, und dann müssten »ipse dixit« Verse aus Manu, die nach der Entstehung des Manu im Mahābhārata erscheinen, sich alle verificieren lassen, oder die »ipse dixit« Verse, selbst wenn sie sich verificieren lassen, beweisen noch nicht die Existenz unseres Manu, und dann fällt der ganze Beweis für das spätere Entstehen von XII und XIII in sich zusammen. Oder warum lassen sich trotz der Existenz des Manu von 25 wenigstens 10 nicht verificieren? Ist etwa auch Manu gewachsen mit Hilfe des »dynamical principle of insertion«; oder ist unser Manu überhaupt nicht schlechthin mit dem Manu identisch, aus dem die Diaskeuasten des XII. und XIII. Buches schöpften? Dann fällt die Grundlage, auf welche sich das Hopkins' Argument allein stützt. Es mag wohl ein Cāstra gegeben haben, das den Namen Manu's trug und viele Verse mit dem heutigen Manu identisch besass. Aber das heutige Cāstra ist es nicht. Und auf dieses ältere Mānava cāstra können dann ebenso gut die acht Citate der epischen Gruppe, wie die 25 der pseudoepischen Gruppe zurückgehen. Und wo kommen überhaupt die acht »ipse dixit« Verse des »Epic« her? Wie kommt es, dass wenigstens 2 verificiert werden können in unserem Manu? Darüber schweigt Hopkins. Wenn deswegen Manu noch nicht existiert, weil von 8 sich 6 nicht nachweisen lassen, dann konnte ebensowenig zur Zeit, als das XII. und XIII. Buch einverleibt wurden, Manu existieren. Und wie verschwinden erst diese wenigen Citate gegenüber den vierhundert bis fünfhundert parallelen Çloka bei Manu und im Mahābhārata, die keine »ipse dixit« Verse sind und doch die engste Zugehörigkeit zu einander verrathen. Diese Parallelverse erscheinen naturgemäss am zahlreichsten in XII und XIII. Aber zahlreich finden sie

sich auch in I bis XI; ja, eine Reihe der bedeutsamsten zusammenhängenden Parallelçloka finden sich gerade in den epischen Stücken. Beweisen diese Çloka nicht die Existenz eines dem Manu nahe verwandten Çāstra für die Diaskeuase von I bis XI?

Man wird nun beurtheilen können, welche Bewandniss es hat mit der »reasonable conclusion that the didactic masses were composed after our present Manu was in its present shape«. Wie aber »the whole character of Çānti supports this inference«, ist ein Geheimniss von Hopkins. Dass »it stands in time before Anuçāsana, but later than the mass that precedes it in position«, dass also das Dharmaelement in Çānti älter, in Anuçāsana jünger, dass Sāmkhya yoga und der Vishnuismus in Çānti einen ältern, in Anuçāsana einen jüngern Typus verrathen, ist ein handgreiflicher »unepic nonsense«, um in der etwas kräftigen Sprache von Hopkins selbst zu reden, ein »delirament«, dem der nächste Beweis würdig an die Seite tritt.

Hopkins findet nämlich: »Many of the varied readings in the epic are significant, not accidental. Some additions are to honor the Pāṇḍavas; some omissions are also in their honor. Of this point I have spoken long ago, and think it needs no new illustrations (und wie!?). Some changes have been made, however, for minor reasons, to back up a previous alteration, to gloss over an innovation, to praise a hero, to inculcate a general moral, to change the metre, to add to the pathos of the scene. To one of these changes I invite the reader's especial attention«¹⁾.

Da darf man wohl gespannt sein, und von dem einen Beispiel aus dürfen wir vielleicht einen Rückschluss auf die übrigen variae lectiones machen, die so »significant« sein sollen.

»The machinery by which the twelfth book is attached to the Mahābhārata is the suspension of Bhīṣma's death for a period long enough for him to utter the »sacred law« of this book (and the next) With the prior death of Bhīṣma the sermon of Bhīṣma becomes dramatically impossible. In one passage, VII 198, 42 the statement that Bhīṣma was slain (before he uttered the law, has been allowed to stand, partly because the weight of the verse was laid on the sinfulness of the act of smiting the venerable man and partly because

¹⁾ A. J. Phil. vol. XIX. S. 7.

the environment was not such as to determine absolutely that »hato Bhīshmah« meant »killed« though it really can have no other meaning here. There are other cases too where Bhīshma is thus spoken of as: hata »felled«, but most of them admit the same doubt, that »felled« might be not killed, but knocked over though the Epic usage is against such an interpretation.

But where it is impossible to escape the conclusion that the words of the text meant that Bhīshma was killed (before the Cānti was uttered), there the text has been altered.

This effort is so apparent that, conversely, one not only may but must draw the inference, that the twelfth book was not existent as a part of the epic; for as it is inconceivable that the reading should have been altered so as to make Bhīshma die first, the only possible explanation is that the text which so depicts the event was the prior one¹⁾.

Nach Hopkins war also Bhīshma nicht blos vom Todesstreich getroffen worden, der ihn unfehlbar dem Tode überlieferte, sondern der Tod trat unmittelbar ein. Im »alten« Gedichte war Bhīshma gestorben. Von dem langen religiös-philosophischen Unterricht, der dem sterbenden Bhīshma in den Mund gelegt wird, kann nicht die Rede sein. Er ist später eingefügt worden, und ihm zu liebe wurde aus dem todten Bhīshma ein zwar dem Tode verfallener, aber durch göttliche Dazwischenkunft noch nicht verschiedener Held. Dem entsprechend wurden denn alle Ausdrücke, welche eine andere Deutung als »todt«, »gestorben« nicht zuliessen, absichtlich umgeändert, um den Widerspruch, dass ein todter Held noch einen lang ausgesponnenen Unterricht über Religion und Philosophie erteilt, nicht gar zu grell hervortreten zu lassen.

Wer eine derartige Behauptung aufstellt, von dem verlangt man, dass wenigstens die wenigen Ausdrücke, welche überhaupt als Beleg herangezogen werden, klar und zweifellos sind. Das ist nicht der Fall.

Vor allem ist Hopkins genöthigt, alle Stellen, welche Bhīshma als »hata« »gefallen« bezeichnen, auszuscheiden. Obschon »hata« ganz gewiss die Bedeutung »erschlagen«, »getödtet« haben kann und an unzähligen Stellen, vielleicht an den meisten Stellen des Epos diese

¹⁾ l. c. S. 8.

Bedeutung hat, so liegt doch keine zwingende Nothwendigkeit vor, »hata« bloß als »getödtet« zu übersetzen; es ist nicht »impossible to escape the conclusion that the words of the text meant that Bhishma was killed«. Darum liess denn auch, wie Hopkins meint, der Bearbeiter, welcher den alten Text mit der Einführung des auf dem Pfeilbette ruhenden und redenden Bhīshma in Einklang brachte, »hata« als doppelsinnig und deswegen auch im Sinne der neuen Situation und Bearbeitung noch deutbar stehen.

Da traut denn doch Hopkins seinem »unkritischen« Bearbeiter des Epos eine Kritik und klug abwägende Untersuchung des »möglichen« Wortsinnes zu, die man von dem handwerksmässigen Compiler bei seiner Flickarbeit kaum erwarten sollte. Der Interpolator prüft die Ausdrücke, welche möglicherweise »todt« bedeuten können. Er stösst jeden Augenblick auf »hata«, das von den gefallenen, dahingegangenen Helden gebraucht wird. Er sieht wohl, dass »hata« in den allermeisten Fällen nur den Sinn »getödtet« hat und dass auch da, wo es von Bhīshma gebraucht wird, diese Bedeutung Geltung hat. Aber bei aufmerksamer Erwägung findet er, dass es trotzdem noch möglich ist »to escape the conclusion« und dass »hata« auch mit der neuen Situation vereinbar ist. Also bleibt es stehen. Glaubt Hopkins wirklich, dass der Interpolator so feinsinnig zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit eines anderen Sinnes unterschieden habe und bloß solche Ausdrücke geändert, bei denen ein Ausweichen ganz und gar ausgeschlossen war?

Aber nehmen wir auch an, der Interpolator habe bei seinem Versuche den alten und neuen Text auszugleichen, so feinsinnige kritische Erwägungen über Wortbedeutung angestellt, so musste er sich doch die Frage vorlegen: Wie wird die grosse Masse der Zuhörer das so häufig gebrauchte »hata« auffassen? wird sie sich auch zu der feinen Unterscheidung herbeilassen? Ganz gewiss nicht. Das Volk, bz. die Zuhörerschaft, an welche sich das Epos wandte, wird hata, auch wo es von Bhīshma gebraucht wird, nur so haben deuten können, wie es an den anderen Stellen und von den anderen Helden gebraucht wird, »getödtet«. Der Zuhörerschaft eine so feine Nüancierung des mehrfachen Wortsinnes unterschieben, ist Humbug. Hätte wirklich eine solche Bearbeitung stattgefunden, welche den alten Text mit der neuen durch Anfügung von XII und XIII eingeführten Situation in

Einklang brachte, dann hätte die Interpolation vor allem mit »hata« und verwandten Ausdrücken eine Aenderung vornehmen müssen. Für den Zuhörerkreis war es unter den gegebenen Umständen wirklich »impossible to escape the conclusion that Bhīshma was killed«. Es ist nicht geschehen, und dadurch ist in den allermeisten Fällen, wo eine Veränderung hätte eintreten müssen, keine eingetreten. Und daraus schliesse ich, dass in den paar Fällen, wo die Bedeutung »gestorben« vorwalten könnte, eine Aenderung ebenso wenig beabsichtigt war. Wenn der Vers ausfällt, so ist es nicht der Absicht des Redaktors, sondern der Nachlässigkeit des Schreibers beizulegen. Da fällt bei C (die Calcuttaer Redaktion) der Vers VII 137, 34 b aus, worin es von Bhīshma heisst: tyājitaḥ samare prāṇān. Der Redaktor von C unterliess den Vers, weil die Worte nach Hopkins nur im Sinne von »killed« können gefasst werden; das Gleiche geschieht VII 150, 20 a mit den Worten: çayānam nā'çakam trātum bhīshmam ayodhane hatam. Das sind die einzigen von Hopkins geltend gemachten »omissions« von Versen, die eine andere Erklärung als »todt«, »getödtet« nicht zulassen. Ist denn Hopkins wirklich so naiv anzunehmen, der Redaktor von C habe mit diesen verschwindenden »omissions« den Eindruck des eingetretenen Todes »verheimlichen« wollen, während er das »hata«, »nihata« an so zahlreichen Stellen stehen liess und damit den Eindruck des Todes lebendig erhielt. Wenn ferner »hata« im Zusammenhang noch eine allgemeinere Deutung zulässt, so gilt das in noch höherem Masse von VII 137, 34 und VII 150, 20 a. Das Epos gibt in seiner heutigen Bearbeitung selbst die nothwendige Einschränkung. Indem es den Fall Bhīshma's beschreibt, sagt es ausdrücklich, dass der Held dem Tode verfallen ist und dass er im Begriffe steht den Geist aufzugeben. Die Götter fordern ihn auf, nicht zu sterben und lassen ihm göttliche Natur zuteil werden. Obschon er dem Tode verfallen und genöthigt ist den Geist aufzugeben, so entschliesst Bhīshma sich doch den letzten Moment noch zurückzuhalten, wie es der Götter Wunsch ist, und der höheren Natur entspricht, die ihm verliehen ist in dem Augenblick, wo er sterben soll. Das Epos begründet die Verlängerung des Lebens in aller Ausführlichkeit VI 119, 92, 96.

rathāt prapatitam cai'nam divyo bhāvaḥ samāviçat
dhārayāmāsa ca prāṇān patito 'pi mahītale

Es legt Bhīshma selbst die Worte in den Mund
 tasmāt prāṇān dhārayishye mumūrshur udagāyane
 yaç ca datto varo mahyam pitrā tena mahātmanā
 chandato mṛityur ity evam tasya cā 'stu varas tathā
 dhārayishye tataḥ prāṇān utsarge niyate sati.

An dieser Situation hält das Epos im weiteren Verlaufe des Kampfes fest. Das Ganze mag für uns, um mit Hopkins zu reden, »hocuspocus« sein. Aber die Frage ist nicht die, ob das passend oder unnatürlich ist, sondern ob das Epos das Bild des tödtlich getroffenen und nur auf ausserordentlichem Wege am Leben erhaltenen Bhīshma einheitlich durchführt. Und das Letztere ist unbedingt zu bejahen. Ausdrücke wie nihata, prāṇān tyājita sind nicht einzeln und für sich, sondern in dem konkreten Zusammenhange der vom Epos so seltsam geschaffenen Situation zu fassen. Bhīshma hat den Todesstreich empfangen (nihata) und steht jeden Moment auf dem Punkte den Geist aufzugeben (prāṇān tyājita).

Auf eine ältere Fassung, welche Bhīshma gleich sterben liess, weisen die paar »omissions« sicherlich nicht hin. In Hopkins Aufassung würde sonst die Bombay Redaktion die ältere Gestalt enthalten, Calcutta die jüngere geben. Wie kommt es dann, dass die ältere B ebenso gut wie die jüngere C die ausführliche Darstellung von der künstlichen, durch höhere Kräfte hewirkten Lebensverlängerung bringt, und dass jene Motivierung auch in den älteren Handschriften sich findet? Wie kommt es, dass B ebensowenig als C den Bhīshma unter jenen aufzählt, für welche im XI. Buche das Todtenopfer dargebracht wird? Nach B ist er also trotz prāṇān tyājita ebensowenig gestorben als nach C. Wäre wirklich B im Hinblick auf die »Omissions« von C als die ältere Fassung zu betrachten, so müsste umgekehrt C im Hinblick auf III 254, 7 a als die ältere Redaktion gelten. Es heisst nämlich B III 254, 7

nepālavishaye ye ca rājānas tān avājayat.

»C omits and Nilakaṇṭha is silent. It would be interesting to know whether this allusion to the »kings of Nepal« is included in the epic of 500 B. C.«

Mit anderen Worten der Vers ist eine späte Interpolation; C. enthält die Interpolation nicht, und darum deutet die »omission« hier auf eine ältere Redaktion in C, die »addition« auf eine jüngere

Fassung in B hin. Diese Art der Textkritik, welche Hopkins in der einseitigen Berücksichtigung von »omissions« pflegt, stützt sich auf die reinste Willkür eines subjektiven Ermessens. Hätte Hopkins sich ein wenig mehr in der handschriftlichen Ueberlieferung des Epos umgesehen, so würde er gewiss Bedenken getragen haben, auf die paar »omissions« gestützt, den Satz mit unfehlbarer Gewissheit auszusprechen: »The many references to Bhīshma »felled« and this attempt to suppress the fact of death, when most clearly stated, hang together.«

Ich habe die beiden wichtigen Mss. unserer königlichen Bibliothek mit B collationiert. Dabei bin ich auf viele »omissions« der verschiedensten Art gestossen, die ihren Grund lediglich in der Lässigkeit und Unachtsamkeit der Copisten haben. Umsonst wird man da nach tieferen Gründen suchen, wenn beispielsweise beide Mss. in Uebereinstimmung mit B den Çloka enthalten, C ihn auslässt, oder umgekehrt. In dieser Beziehung herrscht eine grosse und grobe Nachlässigkeit in der Ueberlieferung der Handschriften vor. Bevor man also auf ein »Mehr« oder »Weniger« von einzelnen Çloka so weitreichende Behauptungen gründet, möge man doch zuerst etwas Klarheit und Sicherheit in das Chaos der handschriftlichen Ueberlieferung bringen. Sonst setzt man sich mit Recht dem Vorwurf grosser textkritischer Willkür aus. Es scheint aber auch hier Leute zu geben, die die Gräser wachsen hören; d. h. die mit berechnender Sicherheit das Wachsthum des Mbh. angeben können, wenn ein Ms. eine Reihe von Çloka mehr besitzt, als ein anderes, als bedeute überall eine grössere Partie von Çloka, die hier vorhanden ist, dort fehlt, schon eine Interpolation. Mit der ihn auszeichnenden »Gewissheit« und »Bestimmtheit«, aber nirgends nach festen kritischen Gesichtspunkten geht Hopkins vor.

Damit leugne ich keineswegs, dass das Mahābhārata interpoliert werden konnte und ganz gewiss thatsächlich interpoliert ist. Es ist ihm in dieser Beziehung sicherlich kein besseres Loos zu theil geworden als allen anderen Werken dieser Art und dieses Umfangs. Aber um im Einzelnen die Interpolation festzustellen, genügt es nicht, dass die einen Texte einen Vers oder eine Gruppe von Versen haben, welche anderen fehlen, und dass dann nach irgend einem allgemeinen Grunde gesucht wird, der die Einfügung veranlasst haben könnte. Da bedürfen wir denn doch soliderer Gründe, als jene

sind, welche Hopkins in seiner phantasievollen Art vorführt. Und zugegeben, dass manche Verse erst später hinzugekommen sind, was hat das mit dem Gesamtcharakter des Mahābhārata als Epos und Lehrbuch zu thun. Die Genesis des doppelseitigen Bildes bleibt nach wie vor dunkel.

Wenn nun Hopkins mit vieler Emphase hervorhebt, dass von den drei Inhaltsverzeichnissen eines das Rājadharmā gar nicht erwähne, so übersieht er ganz den Charakter dieser Aufzählung gegenüber den beiden anderen Inhaltsangaben. Hopkins vermisst Rājadharmā, bz. das Çānti- und Anuçāsana-parva in den mit »yadāçrausham« eingeleiteten Aufzählungen. Hier aber handelt es sich gar nicht um ein erschöpfendes Verzeichniss. In episch erzählender Form werden hier die grossen entscheidenden Momente der dichterischen Begebenheit vorgeführt. Der tragische Verlauf des Ereignisses wird von der Hochzeit mit Kṛishṇā bis zum Austrag des Streites behandelt. Nicht eine Inhaltsangabe ist es, sondern eine Reflexion über die Hauptereignisse des ereignissvollen Verlaufes. Auch andere Szenen sind ausgelassen, ohne dass die Kritik es darum wagen dürfte, sie für unecht zu erklären. Vollständigkeit eines Inhaltsverzeichnisses ist eben hier gar nicht beabsichtigt. Die anderen Verzeichnisse hingegen führen ausdrücklich jene didaktischen Abschnitte an.

Aber wird nicht gerade dort Anuçāsana zwischen Çānti und Açvamedha ausgelassen? Gewiss, und Hopkins legt ganz besonderen Werth auf diese »omission«, als sei sie ein schlagender Beweis »that when this list was made these books like the Harivaṅça were not parts of the Epic«¹⁾. In seiner »Sicherheit« hat Hopkins hinwiederum die Art, in welcher Çānti und Anuçāsana textlich überliefert werden, ganz ausser acht gelassen. Unbekannt scheint ihm geblieben zu sein, dass vielfach »Anuçāsana« schlechthin als Dānadharma und als Theil von Çānti überliefert wird, so dass Çānti in drei Unterabschnitte zerfällt: rājadharmā, mokshadharmā, dānadharma unter dem gemeinsamen Hauptitel: Çānti. Wenn also die Anukramaṅikā das Anuçāsana nicht besonders hervorhebt, so betrachtet sie es als Theil von Çānti, wie es andere gute Handschriften auch thun, die Anuçāsana unter Çānti bringen, z. B. die gute Berliner Handschrift (Weber Verz. I S. 103 N. 391). Ebenso kennen die beiden Bengali-Handschriften in Paris den Titel Anuçāsana-parvan nicht, der Inhalt aber wird rubriciert unter

1) A. J. Phil. vol. XIX. S. 5.

Çānti. Die enge Verwandschaft mit Rājadharma und Mokshadharmā, mehr aber noch der Umstand, dass der Inhalt die e i n e Rede Bhīshma's darstellt, erklärt es, dass die verschiedenen Abschnitte unter dem einen Namen Çānti zusammengefasst wurden. Çānti ist ja auch das Ziel der von Bhīshma gegebenen Belehrung. Und so ist es gar viel wahrscheinlicher, dass ursprünglich die verschiedenen Theile der e i n e n Rede auch als ein engeres Ganze in e i n e m Parva überliefert wurden. Die Anuṣāsanā beweist also so wenig gegen die Existenz des Anuṣāsanā, dass die Nichterwähnung viel eher für die ältere Ueberlieferung unter dem gemeinsamen Namen Çānti spricht, während erst eine jüngere Zeit den Riesenabschnitt in zwei selbständige Parva zerlegte. Indem Hopkins von diesen schon bei Holtzmann¹⁾ festgestellten Thatsachen nicht die leiseste Notiz nimmt, ist er so harmlos zu glauben, dass auch die Javanische Recension das Anuṣāsanā noch nicht kenne, weil es nicht getrennt von Çānti genannt wird.

Meint etwa Hopkins, das Anuṣāsanā habe noch nicht als Theil des Mahābhārata zur Zeit existiert, als das Epos nach Java gelangte? War dies frühestens im fünften Jahrhundert nach Christus der Fall, dann existierte in Indien selbst das ganze Mahābhārata schon mit Çānti und Anuṣāsanā, wie Bühler überzeugend nachgewiesen. Oder will Hopkins dem »dynamical principle of insertion« zu lieb leugnen, dass das Mahābhārata seit dem fünften Jahrhundert wesentlich so überliefert wird, wie wir es heute besitzen? Als die Javaner das Mahābhārata erhielten, besass Indien das Anuṣāsanā unter dem Haupttitel Çānti. Darum schrieb mit Recht Holtzmann: »Die Voraussetzung, dass das dreizehnte Buch, unter dem Titel dānadharma, früher einen Theil des zwölften bildete, erklärt dann auch den Umstand (vgl. Weber I. St. II 138), dass die Javanische Recension des Mahābhārata das dreizehnte Buch nicht kennt«. Nun lässt sich die Rhetorik der folgenden Sätze besser würdigen »How stands it with the Dhānadharma now known as Anuṣāsanā? Could any literary production be more plainly a later growth? Unknown in the Yavatext, first cited as »gift-laws«; then emerging as a whole book; which is called »the Law« because it chiefly enjoins those agrahāra, which the earlier law condemned, but which in the Anuṣāsanā are extolled as always meritorious, and

¹⁾ Holtzmann, Die Neunzehn Bücher des Mahābhārata. S. 234.

as fruitful of reward to him that gives and to him that receives. Here too is found the wildest excess in grammar and sectarianism.«

Indessen nicht bloß XII und XIII, sondern auch I und IV sollen nach Hopkins späteren Ursprungs sein. Das vierte Buch umfasst nämlich die Ereignisse des dreizehnten Jahres. Das dreizehnte Jahr aber ist nach Hopkins ein späterer Zusatz. Und was das erste Buch betrifft, so bildet es ein Conglomerat des verschiedensten Inhalts, der zum eigentlichen Epos in keiner engeren Beziehung steht.

Wenn nun Hopkins mit solcher Zuversicht diese Bücher streicht, so hätte man doch erwarten können, dass er vorerst sich umsehe, wie weit der heute vorliegende Text der übrigen Bücher die Ereignisse von I und IV berücksichtigt. Zeigt sich nämlich, dass die Bücher II, III, V, VI u. s. w. die in I und IV erzählten Begebenheiten voraussetzen, so ist jedenfalls so viel ohne Weiteres erwiesen, dass die jetzige Redaktion der auch von Hopkins als älter zugelassenen Bücher erst erfolgte, als I und IV schon einen Theil des Epos bildeten. Oder sollen auch diese Hinweise wiederum »Interpolation« sein? Thatsächlich nun nehmen die späteren Bücher auf den Inhalt der vorausgehenden mehrfach Bezug.

Die Periode des geheimen Aufenthaltes während des dreizehnten Jahres wird ausdrücklich von dem Waldaufenthalt der zwölf Jahre unterschieden V. 8, 30

śudushkaram kṛitam rājan nirjane vasatā tvayā
bhrāṭṛibhiḥ saha rājendra kṛiṣṇayā cā'nayā saha
ajñātavāsam ghoram ca vasatā dushkaram kṛitam.

Hier wird von Çalya dem aranyavāsa »Waldleben« des Vanaparva (aranyavāsād vimuktaḥ 29) das ajñātavāsa des Virāṭaparva gegenüber gestellt. Ferner weist Çalya im selben Kapitel ausdrücklich auf den Kampf mit Kīcaka hin, der einen Theil des vierten Buches bildet, wie auch auf die Episode mit Jaṭāsura, die Beleidigung beim Spiel durch Karna zurückgegriffen wird, also Begebenheiten aus II und III.

yac ca duḥkham tvayā prāptam dyūte vai kṛiṣṇayā saha
parushāni ca vākyāni sūtaputrakṛitāni vai
jaṭāsuraṭ parikleṣaḥ kīcakāc ca mahādyute
draupadyā'dhigatam sarvam damayantīyā yathā'ḥṣubham V. 8, 51, 52.

Und wiederum finden wir eine ausdrückliche Erwähnung des Virāṭa und zwar einer anderen Episode, des Raubes der Kūhe unter

besonderem Hinweis auf die Versöhnungsversuche Bhīṣma's nach dem für Duryodhana so unglücklichen Kampf V. 79, 19.

katham goharāṇe hy ukto nai 'tac charma tathā hitam
yācyamāno hi bhīṣmeṇa samvatsaragate 'dhvani.

Die Erlebnisse am Hofe Virāṭa's werden denen im Walde (V. 124, 55) gegenüber gestellt; den Kämpfen mit den Rākshasa, Asura, Gandharva, wie sie im III. Buche erzählt werden, folgen die Kämpfe des IV. Buches.

yaḥ sadevān sagandharvān sayakshāsuraṇṇagān
ajayat khāṇḍavaprasthe kas tam yuddhyeta mānavāḥ
tathā virāṭanagāre ṣrūyate mahad adbhutam
ekasya ca bahūnām ca paryāptam tan nidarṇanam
yuddhe yena mahādevaḥ sākshāt samtoshitaḥ ṣivaḥ.

Noch schärfer wird der Inhalt des Virāṭaparva V 138, 7 betont, indem Arjuna's Heldenthat am Hofe Virāṭa's gegen die Dānava besonders hervorgehoben wird

virāṭanagare pūrvam sarve sma yudhi nirjitāḥ
dānavā ghorakarmāṇo nivātakavacā yudhi.

Dass aber das dreizehnte Jahr im Plane der Dichtung liegt, bz. von der jetzigen Gestalt des Textes vorausgesetzt wird, zeigt sich III 256, 16, wo der Kampf nach dem dreizehnten Jahre angekündigt wird (varshāt trayodaṣṭād ūrdhvam raṇasatre). Es ist also nicht lediglich das fünfte Buch, welches sich auf das dreizehnte Jahr stützt. Keinem Zweifel kann es unterliegen, dass der Bearbeitung des heutigen Textes des fünften Buches die Entstehung des vierten Buches vorausging. Und ebenso sicher ist es, dass an den herangezogenen Stellen von späterer Interpolation nicht die Rede sein kann. Welcher Grund lag auch dazu vor? Will also Hopkins nicht auch das fünfte Buch als »later growth« ausscheiden, so muss er dem vierten Buche dieselbe Berechtigung zugestehen, wie dem fünften. Der Udyogaparva ist aber unzweifelhaft ein alter Bestandtheil; von der Kampfbeschreibung wird das fünfte Buch mit Namen angeführt. Im fünften Buche finden wir nämlich eine längere Episode, die uns die Geburt und den eigenthümlichen Charakter des Çikhaṇḍī beschreibt. Und gerade auf diese Episode wird VI 98, 37 hingewiesen.

ayam strīpūrvako rajaṇ chikhaṇḍī yadi te ṣrutāḥ
udyoge kathitam yat tat tathā jātā çikhaṇḍinī.

Dem Bearbeiter dieses Abschnittes war also jedenfalls der Udyoga parva als solcher mit einer der bedeutendsten eingestreuten Legenden bekannt. Das fünfte Buch aber setzt in seiner jetzigen Bearbeitung schon die Existenz der zahlreichen Erlebnisse und Episoden der Bücher I bis IV voraus, namentlich das von Hopkins bestrittene erste Buch. Das Bild dieser Erlebnisse führt Sanjaya dem Dhṛitarāshṭra in zusammenfassender Beschreibung vor. Erwähnt werden Jatugriha, Hiḍimba, der Raub der Draupadī durch Jayadratha, der Brand von Vāranāvata, der übernatürliche Ursprung der Draupadī u. s. w. Der Verfasser dieses Abschnittes kannte die Bücher I bis IV wesentlich in jener Gestalt, mit jenem Reichthum an Legenden, den wir heute dort finden. Wenn also Hopkins seltsamer Weise einen so hohen kritischen Werth darauf legt, dass der Abschnitt von dem Mordversuch durch Verbrennen (jatugriha) in dem einen Verzeichniss gar nicht vorkommt, so stelle ich ihm aus dem ächt epischen Abschnitt des fünften Buches die ausdrückliche Erwähnung von Jatugriha gegenüber, einem Erlebniss, dem sich dann sofort die Episode mit Hiḍimba anreihet, ganz wie im Epos selbst.

niḥṣṛitya jatugehād vai hiḍimbāt purushādakāt. V 50, 21.

Jatugriha, Hiḍimba, Vakabadha, Svayamvara, Khāṇḍavadāha sind Theile des Epos, so alt wie irgend ein anderer Theil des heute vorliegenden Textes. Selbst Holtzmann, dem doch gewiss nicht ein allzugrosser Conservativismus in dieser Hinsicht nachgerühmt werden kann, räumt ein: »Da Ghaṭotkaca in dem Aufbau des alten Epos eine wichtige Rolle spielt, weil späterhin Karṇa seine unfehlbare Lanze auf ihn schleudert und durch seinen Tod Arjuna gerettet wird, so gehört auch die Geschichte des Ghaṭotkaca dem alten Gedichte an. Dafür spricht auch die rasche und lebhaftige Sprache der Episode¹⁾.« Und bezüglich des Vakabadha bemerkt derselbe Forscher: »Das Stück für alt anzusehen, verbietet weder der Inhalt, indem die Vorstellung von menschenfressenden Rākshasa und siegreichen Kämpfen der Helden mit denselben eine sehr weit verbreitete ist, noch auch die lebhaftige Sprache, die in den rührenden Klagen des zum Tode bestimmten Brahmanen, seiner Frau und seiner Kinder sich bis zum Pathos steigert.«

¹⁾ Holtzmann, Die Neunzehn Bücher des Mahābhārata. S. 35.

Hopkins kann keinen einzigen textkritischen Gesichtspunkt geltend machen, der seine Ansicht rechtfertigte, dass I und IV späteren Ursprungs als der heutige Text der übrigen epischen Bücher seien. Im Gegentheil bezeugt uns der heutige Text gerade in seinem epischen Element die Existenz von I und IV. Weil Hopkins blindlings dem »delirament« der für ihn von vorneherein gegebenen »Interpolation« nachgegangen ist, nur so ist es erklärlich, dass er die im Text gegebenen kritisch werthvollen Thatsachen ganz ausser acht lassen konnte. Andere Möglichkeiten zieht er gar nicht mehr in Erwägung. Wenn er daher einen Wechsel von Trishṭubh und Anuṣṭubh wahrnimmt, so steht auch hier für ihn die Interpolation sofort fest als wissenschaftliche Thatsache. Man lese doch einmal die Ausführungen nach, die er in seinem Aufsatz: »The Bhārata and the Great Bhārata« den »additions« und »omissions« widmet. Welches sind die s a c h l i c h e n Gründe: »additions in majorem gloriam Kṛishṇasya«, »poetical extravagance is adorned and amplified«, »worthy of the style and vocabulary of the Purāṇas«, »corrupt scene with its many omissions« »has any number of additions«, »embellished with Rāmāyaṇa additions« »amplification in honor of Çiva«. Wie Herr Hopkins das alles so genau anzugeben weiss!

Für die Geschichte unseres Textes wäre es nun vor allem werthvoll den Gebrauch und Wechsel des Metrums zu prüfen. Wo Wechsel, da Interpolation, dies scheint ja der textkritische Grundsatz von Hopkins. Wenn sich daher Trishṭubh zwischen Çlokas einschieben, so ist dies »later addition« und wenn Trishṭubh-Abschnitt mit einem Çloka, oder ein Çloka-Abschnitt mit einem Trishṭubh abschliesst, so ist dies später hinzugefügt »to round off a scene at the end of a chapter, where interpolation is easiest«¹⁾. Hätte Hopkins zugeschaut und sich nicht mit einigen »occasional additions« begnügt, so würde ihm nicht entgangen sein, dass sich diese Art des Abschlusses eines Abschnittes sehr häufig wiederholt, dass z. B. im Kampfabschnitt die Einzelkämpfe und Episoden ihren Abschluss durch ein von dem Ganzen verschiedenes Metrum vielfach erhalten. Und wenn nun Hopkins meint, da läge eine Interpolation vor »to round of a scene at the end of chapter«, so frage ich: warum muss denn ein solcher Vers, der die Scene ab-

¹⁾ A. J. Phil. vol. XIX. S. 18.

rundet und abschliesst, auch wenn er am Ende steht, gerade auf einen Interpolator zurückgehen? Kann der Vers nicht ebensogut auf den ursprünglichen Bearbeiter der Scene zurückgehen, der durch den Wechsel des Metrums auch hier im Vortrag den Abschluss einer Scene, einer Episode andeuten wollte? Und da dies nicht vereinzelt, sondern recht häufig vorkommt, so erhält die Vermuthung grosse Wahrscheinlichkeit, dass der Wechsel sich nicht aus der Zufälligkeit und Willkür einer Interpolation, sondern aus der Absichtlichkeit künstlerischer Darstellung herleitet. Diese Annahme wird bestärkt durch die allgemeine Thatsache, welche sich in der dichterischen Behandlung unseres Epos zu erkennen gibt, dass die Dichtung einen Wechsel des Metrums in ihren Schilderungen und Zwiegesprächen liebt. Dramatisch belebte Scenen, dramatische Dialoge wechseln im Metrum. Wo es sich um das Eintreten einer bedeutsamen Wendung, oder um die nachdrückliche Hervorhebung eines eindrucksvollen Gedankens handelt, gewahren wir häufig plötzlich einen Wechsel des Metrums. Soll das Alles Zufall der Interpolation sein? Das Epos war nicht Privatlektüre des Einzelnen; es wurde im lebendigen Vortrage dem Volke vermittelt. Der Wechsel des Metrums weckt die Aufmerksamkeit; in dem plötzlichen Uebergang vom leichten Çloka zum ernsteren Trishṭubh gab sich auch sofort die Bedeutsamkeit des eintretenden Ereignisses, der zu sprechenden Worte zu erkennen. Ich habe den grösseren Theil des Mahābhārata in seinem ächt epischen Element auf den Wechsel des Metrums hin geprüft. Es ergab sich für mich der Satz, dass in weitaus den meisten Fällen der Wechsel mit der künstlerischen Gestaltung des Abschnittes enge verbunden ist, wie es ja überhaupt eine irrige Auffassung ist, als zeige das Epos in seinen epischen Partien eine vernachlässigte Darstellung. Die Dichtung verfügt über ein ganz hervorragendes künstlerisches Talent der Darstellung. Ueberaus lehrreich ist die Spielscene. Wer wollte bestreiten, dass sie zu den dichterisch wirksamsten und künstlerisch schönsten Abschnitten des Epos gehört? Planmässig disponierend, individuell schöpferisch tritt die dichtende Kunst hervor. Und gerade hier lässt sich erkennen, mit wie grossem Bedacht ein Wechsel des Metrums erstrebt wird. Wir gewahren einen beständigen Uebergang des Metrums in Rede und Gegenrede, oder innerhalb ein und derselben Rede. Duryodhana z. B. trägt sein Leid im einfachen Çloka vor; alles zusammenfassend schliesst

er aber nachdrucksvoll in Trisṭubh. (II 49). Den grossen Wechsel, der im lebendigen Vortrage der aufregenden Scenen ohne Zweifel sehr wirkungsvoll war, dürfte nur derjenige auf Interpolation zurückführen, der gleich Hopkins überall nur ein »dynamic principle of insertion«, »dynamically added parts«, »natural expansion«, »periods of development«, »unepic non-sense«, »hocus pocus«, »gradual enlargement« »distention and addition« erblickt und in dem Verhältniss von epischem und behelrendem Element nur eine »relation that cars do to a locomotive.«

Wie immer man über den Zusammenhang von so verschiedenen Stoffen denken mag, aus dem Bereiche der Textkritik ist noch kein Beweis erbracht worden, der den späteren Ursprung des didaktischen Elementes innerhalb des Epos oder die Unmöglichkeit eines gleichzeitigen Ursprungs vom Mahābhārata als Lehrbuch und Dichtung auch nur einigermaßen überzeugend darlegte.

Aber wenn die Textkritik bislang einen festen Standpunkt nicht gewinnen konnte, so bleibt das Ergebniss — so wird man einwenden — immerhin nur ein negatives; d. h. auf dem Wege der Textkritik konnte das spätere Wachsthum noch nicht nachgewiesen werden; was indessen der Textkritik noch nicht gelungen ist, das hat die historische Kritik erreicht, indem sie mit Sicherheit eine mehrfache Verschiedenheit der Entwicklung innerhalb des Epos nachgewiesen hat.

II. Das Ergebniss der historischen Kritik.

»What man was ever poet enough to write the gambling-scene and dull enough at the same time to write the Anuṣāsana; what didactic priest was ever so muddle-headed as to teach that the receipt of gifts even from a good king was sinful and even from a bad king laudatory, that asceticism was pure folly and that again it was the highest virtue, that polyandry was an abhorrent thing and yet the practice of his model heroes; further why tens of thousands of verses should be devoted to battle-scenes for the most part idle to the author's purpose and occasionally exhibiting his heroes in any thing but a model light; and lastly why a pedagogue who wrote 500 B. C. indulged at the same time in the grossest Puranic abuse of grammar in those portions which I had supposed to be late and wrote so decent

Sanscrit in the portions which I had hitherto supposed belonged to an older Epoch¹).«

In diesen Worten zeichnet Hopkins seinen historisch-kritischen Standpunkt mit recht eindrucksvoller Rhetorik. Und wie steht es mit den Thatsachen?

Man stellt die Dinge so dar, als liege im Epos Altes und Neues neben einander und als brauche man nur die einzelnen Stücke von einander zu trennen, um sofort Urkunden verschiedener Zeiten und Phasen vor sich zu haben.

Aber thatsächlich liegen die Verhältnisse nicht so einfach, dass Altes und Neues neben einander lagern, dass sich eine wenn auch in vielen ungleichen Windungen dahinziehende Scheidelinie markieren lässt, welche die Dichtung in verschiedene Sphären, in eine alte und jüngere Culturwelt trennt nach Religion und Recht, nach Sitte und Brauch.

Und da muss ich zunächst einen allgemeinen kritischen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellen, bevor ich mich den Einzelheiten zuwende.

Wenn der »Archaismus« der Sprache und »the grossest purānic abuse of grammar« einen entscheidenden Massstab für »Früher« oder »Später« bildet, dann müsste eigentlich dort, wo die Sprache ein archaisches Gepräge trägt, auch Sitte und Brauch die ältere Zeit verrathen. Denn was in der Sprache auf einen älteren Ursprung zurückweist, kann nicht das Sittenbild einer modernen Zeit verrathen, die sich einer weiter entwickelten, jüngeren Sprachform bediente. Und wie sollte umgekehrt dort, wo das Sittenbild, Religion und Recht auf der Stufe einer weiter zurückliegenden Zeit stehen, die Sprache einen jüngeren, modernen Charakter besitzen. Aber was sehen wir in Wirklichkeit? Da scheint die Legende der Sprache nach ein ganz archaisches Gepräge zu tragen; aber der Inhalt ist so modern, dass er das jüngste Produkt der sektarischen Mythographie sein könnte. Und umgekehrt bewahren andere Legenden in ihrem Inhalt »vedische« Züge; aber Sprache und Stil zeigen »the grossest purānic abuse«. Woher die Archaismen in Stücken, die ihrem ganzen Charakter nach der späteren Purāna-

¹) A. J. Phil, vol. XIX. S. 3.

Literatur angehören sollen, woher die Sitten eines wilden Geschlechtes der Vorzeit, während die Helden in der Sprache des Dharma oder Yoga rederf und während in der Darstellung schon sich die Kunst des Kävyä ankündigt? Diejenigen, welche die höchste Aufgabe wissenschaftlicher Kritik in der Suche nach Gegensätzen und Widersprüchen erblicken, müssen vor allem zeigen, wie innerhalb der einzelnen oft sehr kleinen Abschnitte die Gegensätze von Religion und Recht, von Sprache und Sitte so wirre durcheinander gehen, dass sich kaum an einer einzigen Stelle sagen lässt: das ist alt, das ist neu. Ist es der Sprache nach alt, kann es der Sitte nach neu sein.

Wenn wir also die einzelnen Stücke als Urkunden des Culturlebens betrachten, müssen wir die Einzellegende zuerst nach jeder Seite hin prüfen. Sonst erhalten wir ein einseitiges Bild und begründen ein noch einseitigeres Urtheil. Aber auf dem angedeuteten Wege zeigt sich sofort, wie das Mahābhārata ein Zusammenfluss der widersinnigsten und widersprechendsten Elemente wäre, wenn das alles wirklich Gegensätze wären, was für Gegensätze und Widersprüche ausgegeben wird, wie das Epos ein Monstrum wäre, das seines Gleichen in der Weltliteratur sucht. Wir fragen unwillkürlich: sind das alles Gegensätze und Widersprüche, oder bewirkt die unbewiesene Annahme eines viele Geschlechter umfassenden Processes nicht vielmehr, dort Widersprüche zu suchen, wo keine sind? Auf den ersten Blick mag die Schärfe jener Analyse den Eindruck einer streng objektiven Forschung wecken; thatsächlich gibt sie ein ganz falsches Bild, indem die Aufgabe wissenschaftlicher Kritik dadurch erschöpft scheint, dass die epischen Abschnitte in tausend zusammenhanglose Fäden und Fetzen auseinander gerissen werden. Die Kritik verliert sich in ein Labyrinth von Seitenwegen, aus denen keine Forschung einen Ausgang mehr findet. Sie führt sich selbst ad absurdum. Oder hat die Suche nach Gegensätzen auch nur ein einziges wirklich greifbares Ergebniss auf dem Gebiete der historischen Kritik erzielt, so dass wir dem Endziel der Forschung, der Genesis auch nur um einen Schritt näher gekommen wären auf den Stufen dieser verschiedenen Epochen?

Beginnen wir mit einer »Thatsache«, die am einfachsten zu liegen scheint. Das Epos erwähnt häufig die Yavana, Pahlava, Çaka, Kāmboja. Man sollte meinen, diese Namen gäben einen zuverlässigen Gradmesser für den späteren Ursprung. In diesem Sinne sind sie denn auch be-

handelt worden. Und Barth steht nicht an in ihnen »des données simples et solides« zu erblicken.

»Les mentions des peuples étrangers répandues dans le poème nous fournissent au contraire, des données simples et solides. Ces mentions sont fréquentes et nombreuses. Pour ne prendre que les caractéristiques, le Mahābhārata connaît les Yavanas ou Grecs, les Pahlavas ou Pehlévans (les Parthes ou les Perses sassanides, la forme du nom est très-jeune), les Çakas ou Scythes, Bähli et les Bählikas ou Bactres et les Bactriens, les Romakas ou Romains, les Cīnas ou Chinois et l'étoffe de Chine, la soie, les Tukhāras ou Tochari des anciens, les Hūnas ou Huns, les Mudgalas ou Mongols¹⁾.«

Die »Mongolen« des Herrn Barth geben der langen Völkerliste, den »données simples et solides« ihren würdigen Abschluss. Wenn wirklich neben Griechen die Perser, neben den Römern die Chinesen, neben den Scythen die Mongolen auftreten, dann kann an dem allmäligen Entstehen des Epos nicht mehr gezweifelt werden. Für Herrn Barth scheint die Solidität dieser données jedem Zweifel entrückt zu sein. Und doch weist nicht schon die Gleichung Mudgala = Mongole darauf hin, dass diese données alles andere eher als »solides« sind. Wie Barth auf eine solche Identifikation kommen konnte, ist mir unbegreiflich. Läge doch wenigstens äusserlich in dem Namen wie bei Cīna eine gewisse Aehnlichkeit vor. Aber hier ist nicht einmal die äussere Namensgleichheit gegeben. Dann ist mudgala ein ächt indischer Familien- und Geschlechtsname. Wenn mudgala nun hier auch als Völkernamen dicht neben Kāçmīraka und Kāmboja gebraucht wird, so folgt doch daraus nicht, dass in Mudgala die Mongolen stecken müssen. Wohin soll uns eine solche kritiklose Vergleichung führen, dieses Spiel mit äusseren Aehnlichkeiten, wo jede sachliche Grundlage fehlt? Auch die Cīnas und Hūnas als »Chinesen« und »Mongolen« sind nichts weniger als »données simples et solides«. Entscheidend ist hier vor allem das Urtheil der chinesischen Sprach- und Alterthumskunde. Ausser dem Klange des Namens ist keinerlei Grundlage vorhanden, auf der sich die Identität der Cīna und der Chinesen annehmen liesse. »Es bleibt daher nur die Annahme übrig, dass die Tschīna mit den Chinesen nichts zu thun haben, sondern ein ganz anderes

¹⁾ Journal des Savants 1897. S. 430.

Volk sind ¹⁾.« Doch lassen wir diese Völkernamen beiseite. Bislang ist ihre Ableitung so unsicher, dass sie auf keinen Fall zur geschichtlichen Grundlage der Aufgabe und Methode der Mahābhārata-Forschung gemacht werden können. Selbst wenn ein Schimmer von Wahrscheinlichkeit vorhanden wäre, so dürfte sich die Methode keinesfalls daran anlehnen, geschweige denn sie zum Ausgangspunkt der Forschung machen. Die Methode verlangt sichere, fest begründete Kriterien, sonst hängt sie mit ihren »Wahrscheinlichkeiten« in der Luft. Wenn man allerdings von vorneherein als feststehend annimmt, das Epos könne nur auf dem Wege einer langen Entwicklung entstanden sein, dann klingt es auch wahrscheinlich, dass so verschiedene alte und neue Völker in den Rahmen des Epos eindringen konnten. Aber so lange die Annahme selbst *unbewiesen* bleibt, kann sie in diesen zweifelhaften Gleichungen nicht fester gemacht werden. Für die historische Kritik des Epos bleiben dieselben werthlos, so lange wir nicht wissen, welche Völker damit gemeint sind und welche Beziehungen diese Völker zu Indien hatten.

Eine andere Bewandniss scheint es mit den Yavana, Pahlava, Kāmboja, Çaka zu haben. Nicht blos steht die Namensgleichung fest, wie man behauptet; wir kennen auch die geschichtlichen Beziehungen dieser Völker zu Indien wenigstens in allgemeinem Umriss. Sind unter Yavana die Griechen, unter Pahlava die Parther, unter Çaka die Kshatrapa zu verstehen, so kann das Epos frühestens im ersten Jahrhundert v. Chr. in der heutigen Gestalt erscheinen. Auf jeden Fall ergeben sich aus den Namen die Einflüsse späterer Zeiten. Das Mahābhārata gründet nicht in einheitlicher Genesis.

Damit die »*données simples*« auch wirklich »*solides*« seien zur Begründung einer historischen Kritik, muss vor allem die Identität der Namen feststehen. Die Richtigkeit der Gleichung vorausgesetzt entsteht die weitere Frage, ob Indien erst in so später Zeit jene engere Berührung mit Volk und Namen gewonnen hat, welche das Mahābhārata unzweifelhaft voraussetzt.

Barth und Hopkins haben weder die eine noch die andere Frage einer Prüfung unterzogen, als verstehe sich die Antwort von selbst. Und doch hätten schon die Ausführungen Jacobi's hier zur Vorsicht

¹⁾ Richthofen, China, Bd. I S. 440.

und Nachprüfung mahnen müssen. »Im Mbh., das dem westlichen Indien angehört, gelten die Völker des Punjab als vrātya, als nicht gleichberechtigt mit den reineren Stämmen. Dies gründete sich auf ihre abweichenden Sitten (unter denen auch das Matriarchat (?) erwähnt wird); es wird aber mit keinem Worte angedeutet, dass sie von Barbaren beherrscht worden seien. Im Gegentheil, ihre Fürstenhäuser sind mit denen des orthodoxen übrigen Indien verschwägert. So ist ja Pāṇḍu's zweite Frau eine Mādri, während ihr Bruder Čalya auf Seiten der Kuruṅge kämpft. Zur Zeit, in der die Sagen des Mahābhārata sich ausbildeten und in epischen Liedern besungen wurden, konnte das Punjab noch nicht unter die Herrschaft der Achämeniden gerathen sein. Diese Annahme wäre auch wegen der Stellung der Gāndhāra in der Sage unmöglich. Ihre Fürsten gelten nicht nur als mächtig und durchaus selbständig, sondern sie sind auch mit den Kuruṅgen verschwägert und aufs engste befreundet. Dem Inhalte nach geht das Mbh. also in die Zeit vor dem sechsten Jahrh. v. Chr. zurück. Sein Text könnte ja später sein.

»In ihm erscheinen um die Čaka und Yavana, die meist zusammen genannt werden, nicht als in Indien wohnende, keineswegs als in Gāndhāra und im Punjāb herrschende Völker. Von einem Hass gegen dieselben ist nichts zu verspüren; und doch würde ein Dichter ihn nicht ganz haben unterdrücken können, wenn diese Barbaren in seinem Lande oder im benachbarten sich breit gemacht hätten. Gegen die griechische Herrschaft trifft dieses Argument vielleicht weniger zu, weil die Griechen wohl nur in geringer Anzahl gekommen sind; dagegen behält es gegen die Horden der Skythen seine volle Beweiskraft. Mit der Skythen Herrschaft, wahrscheinlich schon vorher, gelangte der Buddhismus im westlichen Indien zu grossem Ansehen. Auch davon ist im Mbh. noch nichts zu verspüren¹⁾.«

Also die Antwort ist nicht so selbstverständlich, wie Barth und Hopkins zu meinen scheinen.

Was zunächst die Yavana betrifft, so steht es fest, dass den Indern des sechsten Jahrhunderts dieses Volk nicht bloß bekannt, sondern in engerem Verkehr näher gerückt war. Pāṇini erwähnt bekanntlich die »yavanāni« Schrift der Yavana. An der Aechtheit der Stelle wird

¹⁾ Götting. Gelehrte Anzeigen 1896, S. 13, 14 Anm.

nicht mehr gezweifelt. Desto befremdender ist die Willkür, mit welcher Ludwig die griechische Schrift bei Pāṇini lieber als »späteres Einschlebsel« preis gibt, um wenn nur so es möglich ist, den späteren Ursprung des Epos in der Identität von Yauna, Yona, Yavana »gesichert« zu erhalten¹⁾. Zu solchem »kritischen« Verfahren führt das Axiom vom allmäligen Ursprung des Epos. Doch Ludwig hat wenigstens von der entgegenstehenden Thatsache Kenntniss genommen, wenn seine Lösung des Widerspruchs immerhin textkritisch unzulässig ist. Aber Barth und Hopkins setzen sich so sehr über die Thatsachen hinweg, dass sie selbst das Urtheil des hier massgebenden Forschers unberücksichtigt lassen. Oder sollte ihnen Bühler's Ansicht ganz unbekannt geblieben sein? »To me it seems absolutely impossible to make the occurrence of the word yavana in Sanscrit works a mark which proves that they must have been written after the invasion of Alexander«²⁾. Aber noch bedeutsamer sind die Gesichtspunkte, welche Bühler im Grundriss der Palaeographie geltend macht. »Auf jeden Fall zeugen die Funde von indischen Nachahmungen attischer Drachmen mit griechischen Inschriften für den Gebrauch des griechischen Alphabetes im nordwestlichen Indien in der Zeit vor Alexander dem Grossen³⁾.«

Nichts würde uns also hindern können, den Ursprung des Epos in die Zeit vor Alexander den Grossen zu verlegen, wenn Yavana schlechthin Hellene ist. Dazu kommt aber noch die weitere Frage, ob wir denn unter Yavanāṇī lipi schlechthin die griechische Schrift zu verstehen haben, oder ob wir nicht darin die Schrift eines ältern semitischen Volkes suchen müssen⁴⁾. Und mir will trotz der »Identität« von Yavana, Yauna, Yona scheinen, als bleibe die Frage immerhin noch eine offene. Wir besitzen zwei indische Alphabete: Brāhmī und Kharoshṭhī. Beide gehen nach Bühler's Untersuchungen auf semitischen Ursprung zurück. Brāhmī und Kharoshṭhī sind die einzigen Alphabete, welche wirklich im Gebrauche der Inder waren. Für Brāhmī hat Bühler »den terminus a quo ca. 800 a. Chr. als den wahrschein-

¹⁾ Ludwig, Sitzungsberichte 1896. S. 83.

²⁾ G. Bühler, Indian Studies, On the Origin of the Indian Brāhma-Alphabet. Wien 1895. S. 26.

³⁾ G. Bühler, Indische Paläographie, Strassburg 1896. S. 2.

⁴⁾ Vgl. Lassen, Ind. Alterthumskunde I² S. 724 ff.

lichsten Zeitpunkt der wirklichen Einführung erscheinen«¹⁾ lassen. »Dieser Ansatz ist natürlich nur ein provisorischer. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass derselbe durch neue epigraphische Entdeckungen in Indien oder in der Heimath der Semiten verändert wird. Eine solche Verschiebung würde aber nach oben hingehen, und es ist nicht ausgeschlossen, dass wenn die Ausgrabungen systematisch weiter betrieben werden, das 10. Jahrh. a. Chr. oder eine noch frühere Zeit sich als die der Entlehnung der semitischen Zeiten erweist.«

Um diese »yavanānī lipi« könnte es sich nun nicht handeln, wenn darunter eine »semitische« Schrift zu verstehen wäre. Denn zur Zeit des Pāṇini hatte sich die aus dem semitischen Alphabet entstandene Schrift der Inder schon zu einer solchen Selbständigkeit und Eigenart entwickelt, dass sie ganz gewiss nicht mehr als ausländische Schrift galt. Anders verhält es sich mit der Kharoshṭhī. Bühler hat es in hohem Masse wahrscheinlich gemacht, dass dem Kharoshṭhī jenes Aramäische zu Grunde liegt, »welches schon während der Herrschaft der Assyrer und Babylonier officiell und für Geschäftssachen neben der Keilschrift gebraucht wurde und unter den Achämeniden eine weite Verbreitung im ganzen persischen Reiche erlangte²⁾«. Das Gebiet aber, auf welchem, insbesondere in der älteren Zeit, die Kharoshṭhī vorkommt, umfasst gerade den Theil von Indien, der wahrscheinlich den Persern von circa 500 an unterworfen war. Der allgemeine Name für Schrift ist hier dipi, »eine Entlehnung aus dem Persischen«. Nun wird mit yavanānī ganz gewiss einerseits eine fremdländische Schrift gemeint, andererseits aber auch eine solche, welche den Indern vertraut und von ihnen gebraucht war. Nur so erklärt sich der Umstand, dass Pāṇini in besonderer Weise den Namen für diese Schrift lehrt. — Als solche kann aber nicht die hellenische Schrift gelten in der Zeit vor Alexander. Daher liesse sich unter yavanānī recht wohl eine Schrift verstehen, die unter den Kāmboja (Achämeniden) von dem Volke entlehnt wurde, das in enger Beziehung zu der persischen Herrschaft stand und innerhalb des Achämenidenreiches auch nach dem Sturze der älteren semitischen Monarchien eine intellektuelle und commercielle Bedeutung behauptete. So könnten also diese »epischen« Yavana recht wohl

¹⁾ Indische Paläographie S. 18.

²⁾ l. c. S. 20.

ein Volk darstellen, das gegen die Westgrenze Indiens hin einen Theil des grossen Achämenidenreiches bildete. Dazu kommt, dass die Yavana des Epos in enger Beziehung mit den Kāmboja und Pahlava einerseits, mit den Çaka andererseits genannt werden, als handle es sich um Völker, welche als die westlichen Nachbarn der Inder einen engeren politischen Zusammenhang untereinander bilden. Doch dies alles bleibt Vermuthung. Nur eines steht fest, mögen wir Yavana als ein Volk des Achämenidenreiches, oder als Griechen betrachten, gegen den Ursprung des Epos vor Alexander lässt sich der Name nicht geltend machen.

Das Gleiche gilt von den Çaka »Scythen«. Bei den Çaka denkt man immer nur an die Kshatrapa, jene »scythischen« Herrscher, welche seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. im westlichen Indien ihre Herrschaft begründeten und vergisst gänzlich, dass diese »Scythen« nicht erst im zweiten Jahrhundert, sondern schon im sechsten Jahrhundert in enge Fühlung mit den Indern der westlichen Grenzländer traten¹⁾. Die Çaka werden den turanischen Völkern zugezählt. Die Turanier erscheinen nun schon sehr frühe unter dem Collectivnamen Tūra in den Gāthās und im Avesta. Das Avesta beschreibt die Kämpfe mit den Tūra in einer Weise, welche zu erkennen gibt, »dass dieselben ihm zeitlich bereits ferne lagen und wenigstens der Hauptsache nach schon beendet waren, als es verfasst wurde²⁾«. In früher Zeit begannen die turanischen Wanderungen. Eine Fluth nach der anderen wälzt sich gegen Süden³⁾. Die Stämme erscheinen als die Feinde der Culturvölker von Sogdiana und Bactriana. Hier errichteten sie ihre Herrschaft und gewinnen eine feste Stütze für ihre weiteren Eroberungszüge. Bahlika ist ein Schauplatz bedeutsamer Kämpfe zwischen den Medern und Persern einerseits und den turanischen Stämmen anderer-

1) The Indian Village Community by B. H. Baden-Powell, London 1896. S. 97:

»The Panjāb, however, owes a great deal, from an ethnographical point of view, to the Northern or »Indo-Scythien« incursions already mentioned. »The invasion of circa 515 B. C. in the time of Darius Hystaspes was the »important one which according to Cunningham brought the tribes of Kāthi »(Kathaei of the Greekwriters) as well as the Bālā.«

2) Ostiranische Cultur im Alterthum, von W. Geiger, Erlangen 1882. S. 195.

3) Richthofen, China, Berlin 1877. Bd. I, S. 208.

seits. Diese Kämpfe dehnten sich über die nordwestliche Grenze Indiens aus und die anwohnenden indoarischen Völker treten in den Bereich der von Turaniern ausgeübten Herrschaft. Wir haben also zwei grosse Einfälle turanischer Völker zu unterscheiden, vor Alexander und nach Alexander dem Grossen. Nächstes Ziel der anstürmenden Turanier war das Panjab. Der bedeutendste dieser Einbrüche fällt in die Zeit von Darius Hystaspes um das Jahr 515 v. Chr. Turanische Stämme besetzten weite Strecken des Fünfströmelandes und indem sie sich mit der eingeborenen Bevölkerung vermischten, nahm die alte Heimath den Charakter eines Landes an, in welchem arische Cultur und arischer Cultus nicht mehr in ihrer ursprünglichen Reinheit sich erhielten. Wenn daher neben den Kāmboja und Bahlīka die Çaka genannt werden, so hat dies seinen Grund in der Thatsache, dass turanische Stämme neben den Persern und Medern in das Gebiet des Panjab eindringen und das Land der Bahlīka zum Theile beherrschten. Mit dieser Auffassung deckt sich das ethnographische Bild, das im Epos von den angrenzenden Völkern entworfen wird. Yavana, Çaka, Kāmboja, Bahlīka erscheinen nebeneinander als Grenzvölker, mit denen die Inder in lebendigem Verkehr stehen. Aber trotz der engen Beziehungen werden sie als Völker geschildert, die nicht innerhalb des eigentlichen Indiens, sondern ausserhalb herrschen. Und dadurch unterscheiden sich diese Yavana und Çaka von denen, welche nach Alexander dem Grossen erscheinen und als in Indien selbst herrschend dargestellt werden. Das ethnographische Grenzbild des Epos widerspricht nicht der Zeit vor Alexander dem Grossen.

Diese Ausführungen sollen nur darthun, dass in den Namen der Çaka, Yavana nichts uns zwingt die Völkerverhältnisse nach dem Einfall Alexanders des Grossen zu suchen, und dass es zum mindesten eine noch ganz unerwiesene Behauptung ist, hier spielten die politischen Verhältnisse der späteren Zeit in das Epos hinein. Ueber die ethnographischen Thatsachen sind wir einstweilen noch so unvollständig unterrichtet, dass es kritiklose Willkür ist, von diesen Namen auszugehen, um das »spätere Wachstum« des Epos zu beweisen.

Dieselbe Willkür zeigt sich in der Verwerthung des Namens Pahlava. Dass die Form Pahlava und Pārthava (wenn beide überhaupt zusammengehören) nicht vor dem ersten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein kann, dafür hat Nöldeke keinen Beweis erbracht.

Bühler nennt Nöldeke's Ansicht »very hazardous«¹⁾. Er zeigt, wie die daraus sich ergebenden Folgerungen mit den inschriftlichen Funden in Widerspruch stehen. Die Aehnlichkeit der Namen bleibt immer ein recht trügerisches Argument. Wenn man aber immer und immer wieder in den Yavana, Çaka, Pahlava Spuren des Einflusses späterer Beziehungen sucht, wie hiessen denn die ausserindischen Völker, mit welchen Indien schon vor dem sechsten Jahrhundert in mannigfachen Verkehr getreten war. Eines ist sicher, dass der aufblühende Handel sich schon vor dem sechsten Jahrhundert Bahnen zur See wie zu Lande erschloss, um mit fremden Völkern in commerciellen Verkehr zu treten. Der Ursprung der Schrift beweist, dass dies zum Theil semitische Völker waren und zwar schon im neunten Jahrhundert. Wie hiessen aber die verschiedenen Völker, zu denen sich im sechsten Jahrhundert v. Chr. die lebhaften Beziehungen der Inder ausdehnten? Sollten ihre Namen uns gar nicht erhalten sein, oder könnten sie sich nicht in den so häufig, aber auch einzig erwähnten Yavana, Kāmboja, Pahlava, erhalten haben?

Man sieht, mit den »*données simples et solides*« ist es doch einstweilen eine noch recht fragwürdige Sache. Aber Barth entdeckt sogar die Römer in den Romaka oder Lomaka, um den Einfluss der Zeit nach Christus darzuthun. Den Beweis für die Gleichung Romaka = Romani ist er auch hier uns schuldig geblieben. Bis dieser Beweis erbracht wird, möchte ich die Kritik auf eine andere Thatsache hinlenken. In den unter dem Einfluss späterer Zeit entstandenen Werken finden wir zur Bezeichnung des Geldes und namentlich der Münzeinheit das Wort *dīnāra* besonders in Werken, welche der Rechtsliteratur angehören; *dīnāra* ist das Aequivalent für den römischen Denarius. In den nach Christus entstandenen *Dharmaçāstra* begegnet uns der *dīnāra* häufiger. Aber es ist nicht möglich gewesen, im *Mahābhārata* auch nur eine einzige Erwähnung des *dīnāra* zu entdecken. In kleineren Werken von dem Umfange einer *Bṛihaspatismṛiti* könnte das nicht auffallen. Aber während gerade diese *Çāstras* den *dīnāra* überliefern, ist das *Mahābhārata* trotz seiner vielen Ergänzungen und Umarbeitungen, trotz der massenhaften Rechtsabschnitte, welche gerade in XII und XIII Verhältnisse berühren, die den Gebrauch der

¹⁾ The Laws of Manu, Oxford 1886, pp. CXV—CXVII.

Münzeinheit nahelegen konnten, von diesem Fremdling und Eindringling im weiten Bereiche seines Riesentextes verschont geblieben. Wie erklärt sich dieses Nichtvorkommen des *dīnāra*? An und für sich ist ein *argumentum a silentio* nicht sehr beweiskräftig. Aber wenn immerfort Kriterien des späteren Einflusses gesucht werden, so sei es gestattet auf den Mangel eines Kriteriums hinzuweisen, dessen »occurrence is a test for the date of Sanscrit works«¹⁾. »No book in which it occurs can belong to a remote antiquity.« Thatsache bleibt, dass dieses aus »so verschiedenen Stücken zusammengeflochtene Gedicht« ein solches Zeugnis eines späteren Ursprungs nicht besitzt. Ist es Zufall?

Ich will diese ethnographischen Bemerkungen in einem Beispiel beschliessen, das uns Hopkins an die Hand gibt. Es zeigt, wie das »delirament« des späten und allmäligen Ursprungs zur Nichtachtung feststehender wissenschaftlicher Ergebnisse führt. Hopkins entdeckt Mbh. III 254, 7a, dass Nepal und Könige von Nepal erwähnt werden. Das genügt, um späteren Einfluss und Interpolation anzunehmen »It would be interesting to know whether this allusion to the kings of Nepal is included in the epic of 500 B. C.«²⁾. Mit anderen Worten: Die Stelle setzt Nepal als ein Land arischer Cultur, setzt Könige von Nepal voraus. Aber um 500 v. Chr. hatte arische Cultur noch nicht die Vorlande des Himālaya erobert; Könige von Nepal gab es nicht, und vollends der Name Nepāla war unbekannt.

Wenn Hopkins bestreiten will, dass es um jene Zeit »nepālavishaye rājānas« gab, denn »it would be interesting to know«, wie er sich zu der Thatsache stellt, dass Buddha's Geburtsstätte gerade »nepālavishaye« zu suchen ist. Dass die nepalesischen Voralpen des Himālaya längst arischer Cultur zugänglich gemacht waren gleich den Thälern von Kashmīra, kann für das Jahr 500 v. Chr. nicht mehr bezweifelt werden. Hier gab es »rājānas« so gut wie in der gangesischen Tiefebene; ihre Herrschaft gründete auf arischem Recht. Wenn Hopkins das in Zweifel zieht, so setzt er sich in Widerspruch zu der geschichtlichen Thatsache, dass Gotama als Sohn der nepalesischen Vorhöhen des Himālaya ein Sprössling arischer Cultur war³⁾. Das Epos spricht hier vom

1) West and Bühler, Digest of Hindu Law, III. ed. Bombay 1884. vol. I S. 48.
Jolly, Sacred Books of the East vol. XXXIII S. 275.

2) A. J. Phil. vol. XIX S. 4.

3) Buddha, ein Culturbild des Ostens, S. 7.

Himālaya und dessen Vorlanden. Die letzteren waren längst arischer Cultur erschlossen, als Buddha geboren wurde. Die Erziehung des Çākya-Sprösslings verlief ganz im Rahmen brahmanischer Sitte. Die Çākya selbst waren eines jener kleinen Waldfürstengeschlechter, die sich in die Herrschaft der Vorhöhen theilten¹⁾. Welcher Widerspruch liegt also für das fünfte Jahrhundert darin, dass von »rājānas nepālavishaye« gesprochen wird? Wenn aber damals diese Strecken schon für die brahmanische Cultur erobert waren, so kann es noch weniger befremden, wenn ein Epos des fünften Jahrhunderts die Eroberungszüge bis in diese Voralpen des Himālaya ausdehnt, oder wenn es den Karna von Nepāla und dem Himālaya aus sich gegen Südost zur Unterjochung der unterhalb Nepals gelegenen Reiche wenden lässt. Unter diesen von Karna unterworfenen Königreichen nennt die Dichtung Magadha. Aber gerade Magadha und die angrenzenden Länder standen mit den »nepālavishaye rājānas« in engem Contact. Die Vorlande des Himālaya wurden ferner von der grossen Handelsstrasse berührt, welche Ost und West mit dem grossen Culturcentrum von Brahmavarsha verband. Hätte Hopkins diesen Gesichtspunkten auch nur einigermassen Aufmerksamkeit zugewandt, so würde er jedenfalls nicht so bestimmt in der Beurtheilung der geographischen Verhältnisse des Epos gewesen sein. Das Bild des auf Jahrhunderte vertheilten Epos führt zu einseitiger Beurtheilung des epischen Stoffes.

Am deutlichsten aber tritt dies in der kritischen Untersuchung der socialen und rechtlichen Verhältnisse innerhalb des Epos hervor. Indem der Forscher überall Gegensätze und Widersprüche findet, verwickelt er sich selbst in die grössten Widersprüche. Aus Elementen der verschiedensten Epochen soll sich das Epos in Sitte und Recht, in staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung zusammensetzen. Mit bewundernswerthem Scharfsinn weiss uns Hopkins verschiedene Phasen zu zergliedern; er kennt den Lauf, welchen die Entwicklung von Recht und Sitte seit den ältesten Zeiten genommen; er sieht die Ent-

¹⁾ »Für die Geschichte der Çākya ist es von Bedeutung, dass sie wie Dr. Führer's Entdeckung zeigt, wirklich zu den Waldrājputen im Himālaya gehörten. Dies stimmt mit ihrer Legende, siehe Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 132 und das *Ambaṭṭha Sutta*, *Dīghanikāya* III 1, 16.« Bühler, *Sitzungsberichte der Kais. Acad. der Wiss. Wien, Anzeiger der philol.-histor. Classe* vom 7. Jänner 1897.

wickelungsphasen sich widerspiegeln in dem epischen Strome, dessen Lauf das ganze Culturgebiet durchzieht. Sobald es aber auf den wirklichen Bestand ankommt, enthüllt sich das Culturbild als »delirament«, als Schwindel. Die historische Kritik, wie sie von Hopkins befürwortet wird, ist eine Kritik der Willkür und der Phantasie. In den »Ergebnissen« tritt die ganze Willkür zu Tage. Nur auf Kosten des geschichtlichen Thatbestandes konnte Hopkins zu seiner Darstellung der socialen Verhältnisse des Epos gelangen, wie sie in der »Social and military position of the ruling caste« niedergelegt ist. Die Darstellung baut sich überall auf dem Gegensatz von Dichtung und Lehrbuch, von »Epic« und »Pseudo-epic« auf. Im wirklichen Epos herrschen ganz andere Zustände, als in den fälschlich zum Epos gezogenen Abschnitten des Častra. Das ist der Refrain dieser epischen Kritik, wenn sie zwischen »alt« und »neu«, zwischen ächt und unächt unterscheidet, ohne sich auch nur die geringste Mühe zu geben, uns klar zu sagen, was ihr denn als »epische« Zeit und »epische« Cultur vorschwebt. So dunkel sind uns doch die Phasen des indischen Culturlebens keineswegs, dass wir von vorneherein darauf verzichten müssen, näher zu bestimmen, welche Epoche mit dem epischen Zeitalter zusammen fiel. Wenn wir auch keine Chronologie der historischen Thatfachen vor uns haben, so liegt uns doch in den verschiedenen Literaturerzeugnissen eine innere Entwicklung und Stufenfolge vor, um die uns für die ältere Epoche wenigstens die klassische Philologie beneiden könnte. Rġg, Brāhmana, Sūtra stellen bestimmte Phasen der religiösen und rechtlichen Entwicklung dar. Ein festes Cultus- und Culturbild tritt uns in den Liedern des Rġg nicht weniger entgegen als in den Aphorismen der Sūtra. Welcher Phase steht das »epische« Zeitalter am nächsten? Wie stellt sich das, was Hopkins »real Epic« nennt, zu dem in den vedischen Liedern repräsentierten Zeitalter? Liegt das im »real Epic« repräsentierte Zeitalter und Culturbild vor der Genesis der Rġg? fällt es mit dem altvedischen Zeitalter zusammen? oder gehört es in eine den Rġg folgende Epoche? So naheliegend diese Frage, so nothwendig die Beantwortung für einen Forscher sein mochte, der immer von »Epic« und »Pseudo epic«, »real Epic« und »unepic nonsense« spricht — Hopkins ist der Beantwortung scheu aus dem Wege gegangen. Wie lässt sich dies mit den Principien historischer Kritik vereinigen? Die historische Kritik

verlangt, dass wir uns an das thatsächlich Gegebene anlehnen, dass wir in dem geschichtlichen Boden den Stützpunkt für jeden Schritt suchen, den wir in das Dunkel des Unbekannten machen. Wie alt nun auch im Einzelnen die Samhitā, Brāhmana, Sūtra sein mögen, sicher ist, dass diese Literatur mit den Rig an der Spitze einen Zeitraum von mindestens tausend Jahren umfasst. Die ältesten Rig-Lieder fallen vor das Jahr 1000, die ältesten Zeugen des alten Culturlebens, das sich in ungebrochener Folge in den späteren Denkmälern widerspiegelt. Und welche Reichhaltigkeit des culturgeschichtlichen Stoffes entfalten nicht schon die Lieder des Rigveda nach allen Beziehungen des religiösen und socialen Lebens? Hier hätte Hopkins einen hinreichend festen Stützpunkt gewinnen können, um wenigstens in allgemeinem Umriss den Begriff »episch«, »episches Zeitalter« zu bestimmen, sei es, dass er das »Life of the real Epic« noch vor die Lieder des Rig verlegte, sei es dass er es erst nach der Samhitā oder der Genesis der ältesten Lieder ansetzte. Allerdings da hätte sich das Phantasiegebäude dieses »real Epic« sofort in seinem Widerspruch gezeigt. Denn das, was Hopkins »real Epic« nennt, steht ebensowenig mit dem Culturbild der Brāhmana als dem der Rig selbst in Einklang; es sind Sitten und Gebräuche, sociale und volkliche Zustände, die längst einer höheren Cultur gewichen waren, als die ältesten Lieder des Rig entstanden. Hopkins spricht von »savage old kings of the first poem«, von einem Zustand, wo Gewalt vor Recht ging, wo nur Raub und Krieg herrschte, wo sittliche Ungebundenheit jede Freiheit gegenüber dem Weibe gestattete. Was Hopkins als Eigenart des »real Epic« ausgibt, müsste in die Zeit vor Entstehung des Rig, die epische Zeit müsste in die vorvedische Zeit verlegt werden. Eine Culturstufe müsste angesetzt werden, die weit näher dem Barbarismus eines wilden freizügigen Nomadenstammes als dem hohen religiösen und socialen Ideal der altvedischen Inder stand. Ja nicht bloß die dargestellte Cultur, sondern auch der Kern des Epos selbst, das »first poem« ginge als Urepos in die Urzeit des indischen Volkes, in die Zeit vor Entstehung des Rigveda zurück. Das ist aber unmöglich. Das »Urgedicht« löst sich in den Wahn einer Kritik auf, die Altes und Neues zu trennen weiss, ohne nach den Normen und Kriterien von Alt und Neu zu fragen. Ob die als »real Epic« bezeichneten Sitten und Einrichtungen der epischen Haupthandlung oder

den massenhaft eingestreuten Episoden und Nebenerzählungen an gehören, darnach fragt diese Kritik nicht. Es genügt, dass die Reste »älterer« Sitten, dass die Gebräuche eines noch nicht zu höherem Rechtsleben emporgestiegenen Volkes sich irgendwo im Rahmen des weiten Epos finden, um sie dem »wirklich epischen« Zeitalter des »first poem« zuzuweisen. Aus dem Umstand, dass sich bald hier bald dort ein Ueberlebsel »älterer« Zeit erhalten hat, construirt sich die Kritik »the real epic life of the first poem«, als hätte das Alles schon zum »Urepos« gehört, was als Rest der Urzeit des spezifisch-indischen Culturlebens gedeutet wird. Und doch wenn die Kritik nun einmal à tout prix »Epic und Pseudo-epic«, ächt epische Cultur und pseudo-epische Cultur unterscheidet, so wäre es ihre erste Aufgabe gewesen nicht bloß zu bestimmen, in welchem zeitlichen Verhältniss die ächt epische Cultur zum vedischen Cultus- und Culturbild steht, sondern auch zu unterscheiden, ob die sogenannten Ueberlebsel älterer Zeiten, die Erinnerungen an eine ältere Epoche sich im eigentlichen Epos oder im episodischen Beiwerk finden. Denn nur das kann als geschichtlicher Zeuge für das wirkliche Leben des Urepos (first poem) gelten, was dem eigentlichen Epos angehört. Was hingegen in den zahlreichen Nebenerzählungen (upākhyāna) als Reste älterer Zeit erkannt wird, kann nur dann für den Grundcharacter des Urepos verwerthet werden, wenn es fest steht, dass diese Episoden zum Epos, diese Upākhyāna zum Ākhyāna ursprünglich gehörten. Gehören diese episodischen Stücke nicht dem Urepos an, sind sie erst später hinzu gekommen, als das Urepos dem umgestaltenden und erweiternden Prozesse der Lehrtendenz zum Opfer fiel, dann kann aus ihnen kein Bild des »real Epic« im Gegensatz zum »Pseudo-epic« geschöpft werden. In sich mögen manche Upākhyāna ältere Elemente enthalten als das Urepos, als Theile sind sie jünger. Die eigentliche Grunddichtung kann auf einem weit vorgeschrittenen Standpunkt des religiösen und literarischen Lebens stehen, während die später hinzugeetretenen Episoden einem älteren Sagenkreise entlehnt sind. Nun bildet es ja geradezu ein Axiom für Hopkins, dass das »real Epic« durch später hinzugekommene Upākhyāna, durch Erzählungen der verschiedensten Art allmählich in seinem ursprünglichen Charakter entstellt und auf den jetzigen Umfang gebracht worden ist. Um so mehr wäre es Aufgabe des Kritikers gewesen, genau zwischen Haupt-

erzählung und Nebenerzählung, zwischen dem, was Theil der Haupt- handlung bildet, und was bloß als schmückendes Aussenwerk bei diesem oder jenem Anlass angegliedert wird, zu unterscheiden. Hopkins kann nicht auf der einen Seite die grosse Masse des episodischen Stoffes als spätere Ergänzung betrachten, und auf der andern Seite aus Elementen dieses episodischen Nachwuchses das »real Epic« construiren. Thatsächlich aber thut Hopkins das Gegentheil. Während er nicht scharf genug zu betonen weiss, dass das Epos in den vielen epischen Episoden nur späteren Nachwuchs erhält, behandelt er kritisch Epos und Episoden so, als hätten sie von Anfang an zusammen gehört. Aus dem, was die Upākhyāna an »älteren« Sitten ihm bringen, gestaltet er mit dichterischer Schöpfungskraft ein »real Epic«. Hier gilt ihm das Mahābhārata als eine epische Masse, deren Elemente von jeher zusammen gehörten, und nur das gilt als »später«, was sich dem Urbild des »first poem« nicht anpassen will. Wohl mit keinem Gedichte ist vom historischen Standpunkte aus eine so will- kürliche Kritik geübt worden als mit dem Mahābhārata. Der Inhalt dieser Kritik bewegt sich stets in dem Satze: Es gab einmal ein Urepos; in seiner ursprünglichen Gestalt ist es verschwunden mit den Sitten der Vorzeit. Der alten Sitte folgte ein neues Recht; aus dem Urgedicht ging durch priesterliche Umarbeitung eine nach Inhalt und Form moderne Gestalt des Epos hervor.

Niemand hat diese historische Kritik besser charakterisiert, als Hopkins selbst. Indem er überall Altes entdecken möchte, sieht er sich ebenso oft zu dem Geständnisse gezwungen, dass sich davon, so gut wie nichts erhalten hat, dass die vorliegende Gestalt des Epos in allen Partien vielmehr diejenigen Elemente zeigt, welche »pseudo-epic« sein sollten. Die historische Kritik vermag keine Thatsache geltend zu machen, welche für die vorliegende Gestalt des Epos die Unterscheidung »Epic« und »Pseudo-epic« rechtfertigte. Ich will die Ergebnisse dieser historisch-kritischen Methode in einigen Bei- spielen beleuchten. Eine erschöpfende Darstellung bleibt einer späteren Untersuchung der epischen Urkunden von Recht und Sitte, von Staat und Gesellschaft vorbehalten.

Hopkins stellt den Satz auf, dass »the savage old kings of the first poem have become demoralized into priestly subjects«. Diese »Demoralisation« besteht darin, dass, während in alter Zeit Macht vor

Recht ging — »Victory is now a question of wright and wrong: where right is, there is victory; an idea to be later extended on the theological side and to give us »where Vishnu is, there is victory« and paralleled by the repinings of the victorious king, who says that even the perusal of the treatises on knowledge (buddhi-çāstra) is of little moment when one comes to die, but let a man be purified in heart, let his folks and ministers reverence his acts and he is a king, the best of kings«; for »it is better for a man that he even kill an Aryan than that he rule by overstepping the right« (XII 25, 6 ff und III 34, 15)¹⁾.

Aber dadurch, dass dem Könige im »Pseudo-epic« die Pflege gerechten Sinnes empfohlen wird, ist die »Demoralisation« der Könige der guten alten epischen Zeit noch nicht erschöpft. Von jetzt an heisst es: »The king's aim should be to seek first his realm's happiness and then his own (I 222, 12) Compare with this the remark addressed to a king: »the tears of them that weep for thy wrong-ruling shall slay thee and thy herds; . . . but where the tear of misery is turned into joy, there is a king's duty nobly done«. But to seek the happiness of the state he must first learn to control himself, he must overcome love and wrath and subdue his passions«.

Pflege des Rechts, Schutz und Glück des Volkes, Selbstbeherrschung sind die sittlichen Aufgaben des pseudo-epischen Königs. Den »epischen« Königen lag das Alles fern. »This the real kings of the Epic never did«, bemerkt Hopkins ganz unverföhren.

Es wäre nun vor allem Pflicht unseres Kritikers gewesen, uns ein oder das andere epische Muster dieser »real kings of the Epic« vorzuführen. Das ist nicht geschehen. Und es wäre auch schwer gefallen. Denn ein Königthum, dem die Pflege des Rechts und der Schutz des Volkes fernegelegen hätte, gab es weder in epischer noch in vedischer Zeit. Wollen wir die Kritik des Epos nicht geradezu einzig in den Bereich phantastischer Vermuthungen zerren, so müssen wir ihr einen Massstab in den ältesten, uns zugänglichen Urkunden des indischen Culturlebens geben. Das sind die Lieder des Rigveda. Nun haben ja ganz gewiss zu jener Zeit noch nicht jene Satzungen und Formeln bestanden, in denen das heutige Epos die

¹⁾ J. A. O. S. vol. XIII, S. 115 ff.

Königspflichten zusammenfasst. Ein systematisches Recht im Sinne jener Çāstra gab es nicht. Aber lag darum die Pflege des Rechts, der Schutz des Volkes ausserhalb des Bereiches des vedischen Königthums? »This the real kings of the Epic never did«. Wie unterscheiden sich vedisches und episches Königthum? Von dem vedischen Königthum gewinnen wir nach seiner religiös-sittlichen und religiös-rechtlichen Seite ein unzweideutiges Bild in den ältesten Hymnen. Im Königthum leuchtet der Abglanz der Herrschaft von Varuna und Mitra. Der König war *gopā janasya* »Beschützer seines Volkes« Rv. III 43, 5, musste also darauf bedacht sein, nach aussen hin zu wachen und besonders gegen die ins Gebirge zurückgewichene Urbevölkerung auf der Hut sein, im Falle der Noth gegen sie ausziehn — »Du, o Soma, nimmst wie ein pflichtgetreuer König die Berge in Besitz (Rv. IX 20, 5) — wie es Divodāsa that, der den im Gebirge herrschenden Çambara aufsuchte und seine auf den Bergen angelegten Zufluchtsstätten zerstörte« (Rv. II 12, 11). Ein gerechter und pflichtgetreuer König war bei seiner Umgebung geehrt (Rv. IX 57, 3)¹⁾. Gewiss gab es auch harte und grausame Naturen, die gegen Volk und Familie wütheten. Aber folgt daraus etwa, dass es im vedischen Königthum keine Pflege des Rechts gab, dass die Begriffe einer festen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung ihm fern lagen? Ich darf mich wohl darauf beschränken, an Varuna und Mitra als die Hüter der sittlichen Ordnung zu erinnern, an Rita, in dessen Bahn die physische und moralische Ordnung sich bewegt²⁾. Die Hymnen an Varuna und Mitra sind das Erhabenste, das uns die Lieder aufbewahren. Hier zeigt sich eine so tiefe Erfassung des sittlichen Wesens, der Begriffe von Wahrheit und Sünde, dass wir aus späterer Zeit kaum etwas Schöneres diesen Hymnen zur Seite stellen können. Ausgebildete Rechtsbegriffe waren vorhanden, Untersuchung des Verbrechens, entsprechende Strafen fanden statt; dies bezeugt das Vorhandensein der sprachlichen Ausdrücke hierfür, *dharman*, das Gesetz, die feststehende Ordnung sowohl im Himmel als auf Erden; *āgas*, die Verletzung des *dharman*, Vergehen gegen Götter und Menschen. Der eigentliche Begriff für Schuld ist »*ṛiṇa*«. Die Ausübung der Justiz

¹⁾ Zimmer, Altindisches Leben, 1879, S. 166 ff.

²⁾ Dazu vergleiche besonders Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894.

liegt in der Hand des Königs. Sie ist die vornehmste Prærogative des Friedens. »This the real Kings of the Epic never did.« Wohin verlegt also Hopkins das epische Königthum ohne Recht und Schutz des Volkes? Mit der Epoche des vedischen Königthums fällt diese Barbarei nicht zusammen, noch weniger mit der folgenden Zeit; denn das Königthum der Brähmana und Sūtra ist schon in seinen wichtigsten Zügen identisch mit dem des Rājadharma. Oder will Hopkins in eine indo-iranische Epoche zurückgehen? Die Legende von den »savage old kings«, wie sie Hopkins versteht, hat im ganzen Bereiche der indischen Cultur keinen Boden mehr. Und nun soll es noch gar ein »Urepos« gegeben haben, das diese noch nicht demoralisirten wilden Könige feierte, offenbar auch in einem »old savage style«. Thatsächlich findet sich von diesen urepischen Königen des Herrn Hopkins im heutigen Epos keine Spur. Gewiss gibt es Raub- und Plünderzüge; aber sind die Raubzüge und die Bedrückungen des Volkes, sind königliche Willkür so »urepisch«, dass sie einer jüngeren Dichtung ganz fern lagen? Der Historiker hält sich an das Gegebene. Was wirklich innerhalb des heutigen Epos gegeben ist, das sind die von Hopkins als »Demoralisation« stigmatisierten Satzungen des Rājadharma über die Pflichten des Königs. Hopkins muss selbst zugestehen, dass das heutige Epos in seiner Gesamtdarstellung des Königthums sich auf den Grundforderungen des Çāstra vom Rechtsschutz der Unterthanen aufbaut, einerlei, wie im Einzelnen die Forderung formuliert wird; z. B. »I 3, 176 to protect is a king's highest duty; in III 150, 37 it is protection; in II 22, 5 it is to do good; in four ways, by eye, mind, voice and deed let a king delight his people V 34, 25; he must be a father to his people III 23, 7; I 121, 15; 100, 18.« Aus allen Theilen des Epos lässt sich die Rechtsauffassung von der Hauptaufgabe des Königthums in zahlreichen Beispielen beleuchten. Es handelt sich nicht etwa um eine Specialität des Pseudo-epic in XII und XIII. »Be kind, be merciful, be fond, be not sulky, be truthful, mild, generous, glad to protect the people; do right, avoid wrong; worship the fathers and the gods; practice all this in deed, in thought and in word (III 191, 23 sq.).« Das sind Anforderungen, die dem real Epic ebenso eigen sind, wie dem Pseudo-epic. Das epische Königthum des geschichtlichen Mahābhārata steht ganz auf dem Boden des Çāstra. Und ein anderes Mahābhārata kennt die Forschung nicht. Wie immer man

über die Genesis des historischen Mahābhārata denken mag, die Verfasser desselben kannten kein anderes Königsideal als das im Rājadharmā von XII und XIII niedergelegte. Hier einen Unterschied zu machen in der Gestalt eines Epic und Pseudo-epic ist Willkür. Sicherlich gab es Mord und Todtschlag, Raub und Knechtung in dem pseudoepischen Königthum so gut wie in dem epischen Königthum. Trotzdem bleibt der König Träger der Justiz; eine Norm gilt für das ganze Mahābhārata »Just this alone is a king's duty to bear a rod, to be fierce, to protect«.

Einen noch überraschenderen Gegensatz von »Epic« und »Pseudo-epic« entdeckt Hopkins in den »four sins, common to man but particularly reprehensible in a king; these according so the usual formula are »women, dice, hunting and drinking«. Das heutige Epos verbietet das Alles in seinen didaktischen Partien. Ganz anders das alte und wirkliche Epos. »A man should not lie, steal, murder, drink, gamble, be incontinent, in passion, in sleep, in food, or in other provocations to low living. Especially a king, since he is the norm of morals. All this is dull repetition; for when we once find out on what intellectual level we are standing we can foretell the complementary verses as soon as the poetic sermon begins. But how is it in the real Epic?«

Hat diese Argumentation einen Werth, so müssen wir annehmen, dass das real Epic sich dadurch von dem Pseudo-epic unterscheidet, dass das epische Heldenthum eine grosse sittliche Freiheit gegenüber diesen »Lastern« genießt, während das pseudo-epische Heldenthum hier gebunden erscheint. Nur dann hat es einen Sinn die Frage aufzuwerfen: But how is it in the real Epic? Aber Hopkins wirft diese Frage nur auf, um sich sofort mit der ihr zu grunde liegenden Annahme in Widerspruch zu setzen, indem er vorsichtig bemerkt »As the king was allowed a harem unlimited in extent, I need only say that it is well nigh impossible to disentangle new and old in the Epic material on the royal privileges and deprivations in this particular«. Sah der scharfsinnige Kritiker denn nicht, dass er damit seine eigene Behauptung vom Unterschied des »real epic« und »pseudo-epic« über den Haufen warf? Den »pseudo-epischen« Königen ist die Freiheit »on this particular« so wenig eingeschränkt, wie den epischen Königen (harem unlimited in extent); darum ist es »impossible to disentangle

new and old in the Epic material on the royal privileges*; d. h. die Erzählungen können ebensogut neu als alt sein. Hier gibt es keinen Unterschied zwischen »Epic« und »Pseudo-epic«. So gut der dramatische Dichter seine Helden von den strengeren Normen des bestehenden Çāstra emanzipieren konnte, so wenig war dies dem epischen Dichter verwehrt trotz der »didactic strictures«. Der epische und dramatische Held leben in der gleichen Atmosphäre der Freiheit. Trotz aller Çāstra gab es der Freiheiten genug im wirklichen Leben, und darum konnte selbst eine auf dem Boden des Çāstra stehende Dichtung ihre Helden mit uneingeschränkten Privilegien ausstatten. Nichts zwingt uns, nach Hopkins' eigenem Geständniss ein »real Epic« als Gegensatz zum »Pseudo-epic« anzunehmen.

Steht es etwa anders mit den übrigen Verboten? »Hunting is reprehended in the same way that sensuality is. The law frowns on it; but it is one of the favorite amusements of the Epic kings and heroes.« Die Stücke also, in welchen sich eine grosse Vorliebe für die Jagd zeigt, können nicht zu einer Zeit entstanden sein, welche die Ahimsā zur Pflicht machte; demnach ergeben sich ältere epische Stücke, wo die Jagd blüht, während das »pseudo-Epic« die Jagd verurtheilt. Wie verworren aber diese kritische Methode, wie unhaltbar ihre Ergebnisse, zeigen sofort die Worte, in denen Hopkins seine eigene Argumentation verleugnet. »The later doctrine of non-cruelty to animals made the priests disparage the art, but it always flourished.« Wenn die Jagd allezeit blühte, auch zur Zeit der Ahimsā, dann konnte die Jagd auch das »favourite amusement of the epic Kings« sein, während »the law frowns on it«. Mit der Existenz und Norm des Çāstra ist die epische Darstellung trotzdem vereinbar; auch von diesem Gesichtspunkt aus läst sich die Unterscheidung von real Epic und Pseudo-epic nicht aufrecht halten.

Entwirft nicht auch das Drama lebhaftere Jagdscenen zu einer Zeit, wo Ahimsā in voller Geltung stand? Sollte dem Epos verwehrt sein, was dem Drama gestattet ist? Hopkins räumt die Thatsache ein, dass das Drama den König zeigt »with a large retinue rushing a field for sport with deer«. Wenn er aber meint »we find far less love of real hunting than in the Epic«, so liegt das nicht in der Ahimsā, sondern im Charakter des Drama überhaupt. Es tritt weniger im Drama hervor, weil es da ein untergeordnetes Element bleibt, mehr ein

Ornament. Die epische Erzählung hingegen findet in den Jagdabenteuern einen Lieblingsstoff. Trotzdem muss auch Hopkins zugestehen: »The dramatic heroes have a decently sporting-like spirit.« Damit widerlegt sich auch der weitere Satz »the priestly, perhaps buddhistic theory of protection to animals is not compatible with the real life of the Epic«. Sie wäre dann ebensowenig »compatible« mit dem wirklichen Leben des Drama, das zur Zeit der Ahimsā in voller Blüthe stand. Das Çāstra selbst ist nicht so engherzig, wie man uns glauben machen möchte. Weist uns doch auch Hopkins auf I, 118, 3 hin »that the slaughter of animals is a right of the king, supporting the statement by an allusion to Agastya«. Es beweist also nichts zu Gunsten eines ältern »real Epic«, wenn »not only killing deer, but eating meat, later a sin, is commonly indulged in«. Was Hopkins Pseudo-epic nennt, steht auf der gleichen Stufe.

Da soll es nun im Gegensatz zu der didaktischen Uebearbeitung, welche den Genuss geistiger Getränke einschränkt, ein Kriterium ächt epischen Lebens sein, dass »men and women drink freely . . . they reel from drunkenness«. Einzig und allein »in didactic portions are such practices decried«. Glaubt Hopkins wirklich, diese Erzählungen von den betrunkenen Helden und Heldinnen könnten nicht zur Zeit des Çāstra entstanden sein? Wäre der Beweis stichhaltig, dann müsste mit dem wachsenden Einfluss des Çāstra auch dies einschränkende Verbot an Schärfe gewinnen. Hopkins aber muss einräumen, dass das Gegentheil der Fall ist. »There were always certain permitted intoxicating drinks, the number allowed increasing with the lateness of the time from which the law-book comes.« Wie kann demnach Hopkins auf ein solches Kriterium einen Unterschied von »real Epic« und »pseudo-Epic« gründen, zumal er noch zugesteht, dass die Regel eigentlich für die Priester gemacht war?

Auch über dem Versuch mit Hülfe des Spieles verschiedene Phasen zu unterscheiden, waltet eine böse Ironie. Hopkins bringt es sogar fertig vier Stufen des Spielverbotes zu unterscheiden; aber auf der letzten Stufe des »Pseudo-epic« ist die Gesetzgebung soweit, wie in den Anfängen des »real-Epic«. Das Spiel ist im weitesten Umfange gestattet, und die Erzählungen, welche die Spielfreiheit vorführen, könnten ebensogut »pseudo-episch« als »episch« sein; d. h. ein wirkliches Kriterium ist hier nicht gegeben. Wenn daher in den epischen

Erzählungen ein Leben der Freiheit und des Vergnügens herrscht »a life of revelry indulged in by the warrior caste«, so braucht das ganz gewiss kein Bild älterer Zeit zu sein. Nicht dem Heroenthum des »real Epic«, sondern der raffinierten Vergnügungssucht einer hochentwickelten Zeit gehört folgendes Bild an: »Majestic preparations! An amphitheatre for a joust at arms, moated and walled like a gated city; a casino by the riverside for the amusement of the princes; an amusement whenever any event offers an excuse, meat and wine at every festival; drunkenness, gambling and love, the enjoyments of peace.«

In allen Beweisführungen wird Hopkins einzig von der Vorstellung geleitet, dass überall dort, wo sich Freiheit und Zügellosigkeit bemerkbar machen, ältere epische Stoffe vorliegen, während das Çästra die Ungebundenheit des epischen Volksthums ausschliesst. Hopkins scheint der Ansicht, dass eine Dichtung, welche die beengenden Çästranormen aufnahm, unmöglich Scenen schildern konnte, welche im schroffsten Gegensatz zu den Vorschriften der Rechtsbücher stehen, dass also jene Scenen unbedingt ein älteres Element enthalten müssen. »What use to quote the sage's rule that a man shall not gamble and shall be continent? Such rules were made by the priest and for the priest; till a later age influenced by modern feeling, extended them to the other castes, and interpolated them upon the early Epic.«

Ueberall dieselbe Ausflucht, nur der Interpolation verdanke das Rechtelement seine Stellung im Rahmen des Epos; aber der kluge Kritiker unterlässt es, uns zu verrathen, in welchem Umfange diese Interpolation stattfand. Wir ständen vor einer Interpolation, die nicht hier und dort eingriff, sondern eine durchgreifende, alle Theile und Abschnitte erfassende Umarbeitung herbeiführte. Das *πρώτον ψεύδος* jener Ausführungen liegt in dem Gedanken, dass die als ältere Bestandtheile als »real life of the Epic« bezeichneten Bilder unvereinbar sind mit einer Epoche, deren Sitte und Brauch vom Çästra in engeren Grenzen gehalten wurde. Dieses epische Volksthum wäre aber dann ebenso unvereinbar mit der Epoche der Rig, als mit derjenigen der Sūtra. Wie sehr Sitte und Brauch, das gesellschaftliche und staatliche Leben von höheren Normen des Rechts erfüllt sind, ergeben doch zahlreiche Lieder in den packendsten Beispielen.

Am deutlichsten nehmen wir diesen Aufschwung sittlicher Ideen

im Bereiche der Ehe und der Familie war. Die Grundnormen des späteren Çāstra treten schon in der älteren vedischen Epoche mit einer Deutlichkeit hervor, die keinen Zweifel aufkommen lässt, dass das vedische Culturbild auf einer hohen Stufe der Entwicklung steht, weit entfernt von jener Zeit der Barbarei, die nur wilden Raub oder gar Promiscuität kennen soll. Aber dieser Fortschritt des Rechtslebens schliesst nicht jene Freiheiten aus, in denen Hopkins die Spuren eines älteren epischen Volkstums und einer älteren epischen Dichtung erkennen will. Doch lassen wir einstweilen die verschiedenen Phasen des Eherechtes und der Familie ausser Acht, welche Hopkins innerhalb des Epos entdeckt.

Bedeutsamer scheint eine andere Gruppe von Thatsachen, in denen Hopkins den Gegensatz von »Epic« und »Pseudo-epic« nachweisen möchte.

Aeltere und jüngere Entwicklung unterscheidet er in der Erbfolge und Königswahl. Aber das Wahnbild der »savage old kings« lässt ihn Dinge finden, die gar nicht vorhanden sind. Hopkins behauptet »The Kingdom either descended directly to the king's eldest son without question, or the new king was chosen by popular election. Such were the earliest conditions in India«. Dass die Thronfolge in historischer Zeit wesentlich auf das Erbrecht der Erstgeburt gegründet war, wissen wir. Aber um epische Schilderung und pseudo-epische Schilderung hier nachzuweisen, müsste uns doch Hopkins angeben, ob etwa der Erbfolge eine Wahlfolge vorausging oder ob wenigstens Erbfolge und Wahlfolge nebeneinander Norm der Succession waren. Nun rechnet Hopkins zu den »earliest conditions in India«, dass der König auch gewählt werden konnte »by popular election«, fügt aber gleich hinzu, dass »the latter case is at all periods rare and probably unknown in the epic age«. Also zuerst wird behauptet, Wahlfolge habe zu den »earliest conditions« gehört, hinterher, sie sei »probably unknown in the epic age«. Was versteht denn Hopkins unter »earliest conditions«, was unter »epic age«? Wenn er das epische Zeitalter der frühesten Epoche zurechnet, dann herrschte auch da Wahlfolge; wenn es aber einer späteren Phase angehört, dann kann Hopkins nicht von älterer und jüngerer Entwicklung reden. Es ist doch ein grober Widerspruch, zuerst die Wahlfolge zu den »earliest conditions« zu zählen, und dann für die älteste Epoche, das epische Zeitalter, die Wahlfolge

zu leugnen. Womit will denn Hopkins beweisen, dass »such were the earliest conditions«, wenn die Wahlfolge nicht bloß überhaupt selten zu allen Zeiten war, sondern wenn sie im epischen Zeitalter, d. h. nach Hopkins, in der frühesten Epoche geradezu unbekannt ist? Das ist das reinste Spiel mit Worten. Indem Hopkins zugesteht, dass Wahlfolge dem epischen Zeitalter unbekannt ist, leugnet er selbst den Unterschied von »Epic« und »Pseudo-epic«. Gab es keine Wahlfolge, so bestand die Erbfolge, und durch sie findet sich das epische Königthum in voller Uebereinstimmung mit dem pseudo-epischen Königthum. In den Erzählungen ist keine vom Čästra verschiedene, ältere Stufe nachweisbar. Aber, so meint Hopkins »If however the people had lost the right of determining absolutely the next occupant of the throne, they still retained, as we see them through historical legends, in a limited though irregular form, the power of modifying the choice determined on by the aristocracy«.

Wer von einem »verlorenen Volksrecht« spricht, muss zuerst nachweisen, dass das Volk ein solches Recht in frühester Zeit wenigstens besessen hat. Aber eben erst sagte uns Hopkins, dass für das epische Zeitalter, d. h. für eine der frühesten Epochen das Recht überhaupt nicht vorhanden war. Wann kann also das Volk das Recht »verloren« haben? — Nun soll wenigstens eine »limited« und dazu noch »irregular power of determining« vorhanden sein. Diese Gewalt besteht aber thatsächlich in nichts anderem als in einem wirkungslosen Protest, in dem Ausdruck des Unmuthes, der Abneigung gegenüber einer durch den König getroffenen Wahl. Hopkins spricht von dem »unchallenged right of protesting against what seems to them an unworthy choice for their next ruler and dare to deny any such choice to the present king, if it does not coincide with their view«.

Wie werthlos aber dieses »unchallenged right« ist, bestätigt Hopkins selbst, wenn er schreibt »that in no such case the people gain their point«; d. h. diese »limited power« war gleich Null, ein Ausdruck des Missfallens, der ohne Einfluss auf die Entscheidung des Königs blieb. Was lediglich ein Ausdruck der Unzufriedenheit, des Unmuthes ist, das bauscht Hopkins zu einem staatsrechtlichen Veto auf. Es ist recht euphemistisch, von einer »limited, though irregular power« zu reden.

Und wie ist es mit den Beispielen bestellt? Als Yayāti den

jüngeren Sohn zum Nachfolger installiert, kommt das Volk en masse, »demanded how he could do this«, und erinnert den König an seine Pflicht. Darin erblickt Hopkins ein Volksrecht, dass »if he exceeded his right in this regard the people openly and threateningly called him to account for his departure«. Wie »drohend« die Forderung Rechenschaft abzulegen, ist, sehen wir daraus, dass der König sich darauf beschränkt ein paar gute Worte an das Volk zu richten und im Uebrigen sein Verhalten mit dem Çāstra rechtfertigt. Ein Hohn auf dieses »limited« Recht sind die Worte von Hopkins. »In consequence solely of these arguments the people retire and submit: not because of the king's will, but because of his reasoning; and in closing they say expressly »and if it is Çukra who has commanded it, there is no more to say.«

Im Beispiel von Devāpi, gegen dessen Installation sich das ganze Volk mit den Brāhmaṇa und Kshatriya erhebt, findet Hopkins sogar eine »democratic remonstrance«. Das Volk erhebt Einspruch, indem es an die Vorschrift des bestehenden Rechtes erinnert. Und diesem einmüthigen Einspruch, der sich auf das Recht stützte, unterwirft sich der König. Von einem Volksveto mit staatsrechtlichen Konsequenzen findet sich keine Spur. Hätte der König auch die Kshatriya auf seiner Seite gehabt, so würde er sich hier ebenso wenig, wie in dem vorausgehenden Beispiel Yayāti, um den Volksunmuth gekümmert haben.

Wenn das Volk gegen Dhṛitarāshṭra und Duryodhana Einspruch erhebt, so stellt sich dasselbe lediglich auf den allgemeinen Boden des Rechts, welches den blinden Dhṛitarāshṭra ausschliesst und Yudhisṭhira einzig als erbberechtigt anerkennt. Wie sollte der Volksunmuth hier eine »power of modifying the choice« bedeuten? Unverständlich ist es, wie Hopkins schreiben kann: »The inner meaning of such legends seems to be that the king was not yet an absolute monarch. The people's constitution was the tradition of their race. This the king dared virtually to annul; but he did not yet venture to set it aside without a pretext nor did he feel himself independent of the veto, that the people had the power of declaring.«

Es gehört viel Phantasie dazu, in dem Einfluss des Volkes auf die Königswahl epische und pseudo-epische Darstellung zu unterscheiden. Die Erbfolge des epischen Königthums widerstreitet nicht dem Çāstra in den grundlegenden Bestimmungen. Wenn es aber

auch innerhalb der zahlreichen Stämme und Königsgeschlechter verschiedenartige Modifikationen und Sitten gab, so gibt das der Kritik noch nicht das Recht von »Epic« und »Pseudo-epic« zu reden. Gilt dies von den Beziehungen des Königs zum Volke, so muss es noch mehr berücksichtigt werden in dem Verhältniss des Königs zu den Brähmana und Kshatriya.

Auch hier will Hopkins allerlei Phasen der Entwicklung entdeckt haben, Rechtsverhältnisse, die mit dem in XII und XIII entwickelten Staatsrecht nicht in Einklang zu bringen sind. Er findet, dass die Stellung des epischen Königs zum Purohita und den Brähmana eine ganz andere ist, als im pseudo-epischen Rājadharmā.

»In all public matters appertaining to the story itself, the priests are as good as silent, and the people are suppressed. It is only in such older legends, as are related above and told in our story as »ancient tales« that the power of the people seems to linger and then not in military but in civil matters. On the other hand, the third period represented by the late didactic parts of the Epic, is one when the priests assume the right to be the king's advisers on all particulars. A cabinet council of the greatest secrecy is always recommended. But in the assembly of nobles, as shown in the history, no secrecy is thought of. We have thus three diplomatic stages reflected in our poem; the popular assembly, already restricted to protestation in civil matters; the public aristocratic assembly on war matters; the private priestly council on all matters.«

Wie gut begründet die erste Epoche der »Volksversammlung« ist, haben wir gesehen. Niemand bestreitet die Existenz solcher Volksversammlungen. Aber so sicher sie für die vedische Zeit uns in zahlreichen Angaben bezeugt sind, so wenig wissen wir von einem Wahlrecht oder anderen entscheidenden »Rechten« dieser altindischen Comitia. Diese Versammlungen bestanden auch in »epischer« Zeit, aber ohne Einfluss und Macht auf die Entscheidungen der herrschenden Kaste und ihres Hauptes. Die Kshatriya sind die herrschende Macht auch in der zweiten Epoche. Die Brähmana so gut wie die Vaiçya treten vor ihnen zurück. Hätte Hopkins hinzugefügt, die Königs- und Priesterkaste der Kshatriya war die herrschende Klasse in der ersten Epoche, sie blieb es in der dritten Epoche, so würde er der Wahrheit viel näher gekommen sein. So lange es Kshatriya als besondere Klasse

innerhalb des arischen Staats- und Gesellschaftslebens gab und gibt, so lange sind sie auch die herrschende Klasse in Indien gewesen, und wengleich der priesterlichen Kaste durch das Privileg ihres Berufes nicht bloß eine weihevollere und ideale Stellung gegenüber den Kriegern zukam, sondern auch ein bedeutender Einfluss auf die politischen Angelegenheiten eingeräumt wurde, so sind sie doch niemals als Ganzes zu dem eigentlich ausschlaggebenden politischen Faktor herangewachsen. Das waren die Kshatriya. Oder will man uns glauben machen, die Könige hätten sich je so unbedingt der brahmanischen Herrlichkeit unterworfen, wie dies die brahmanischen Çāstrin wünschen, wenn sie das »göttliche« Wesen des Brāhmaṇa beschreiben? Ein verhängnisvoller Irrthum, der leider viel dazu beigetragen hat, uns ein ganz falsches gesellschaftliches und staatsrechtliches Bild vom alten und ältesten Indien zu geben! Niemals, weder vor der Herrschaft des Çāstra noch während der Herrschaft des Çāstra ist der Brāhmaṇa in seinem Einfluss über dem Rāja gewesen. Doch eine weitere Untersuchung würde uns von der Frage ablenken, die uns hier beschäftigt: lassen sich innerhalb des Mahābhārata verschiedene Stadien einer wechselnden und widersprechenden Stellung des Purohita unterscheiden? Im Pseudo-Epos, so behauptet Hopkins, ist der König ganz abhängig von seinem Oberpriester und von den priesterlichen Rathgebern. »He became the confidant, the adviser of the king, naturally; he must be so, said the later priest. Thence the transfer to the whole caste. A kingdom devoid of priests to help the king will never conquer the earth through mere bravery, and again »even a debauched king if he put a priest at the head of affairs, will conquer mortal and spiritual enemies; therefore let kings employ family-priests in every act, if they wish to obtain happiness from it« (I 170, 72 ff.) »The king should not eat alone, nor think about things alone, nor walk alone, nor be awake alone« (V 33, 46). So wird der pseudo-epische König ein Sklave der Brāhmaṇa, deren Rath in allen Fragen ausschlaggebend ist. Nicht die Glieder der eigenen Kaste, die Krieger und Kriegs-Führer sind des Königs Berather, sondern einzig die Priester. Ganz anders der epische König.

»The heroes of the Mahābhārata are not what they (by later interpolations) are exhorted to be. They act from their own wishes, not from ministerial advice. They consult their brothers and friends,

not their priestly advisers. Bhīshma, Vidura and Drona are great sages and high ministers of the king; but the two first are relatives, and of the warrior caste; and the last is an ally and a fighting priest at all. Bhīshma, the sage, leads the army, and long before had seized three girls in Kāçi and fought for their possession with all contestants. Kanika and Jābāli are in themselves rarities and the former is not necessarily a priest. The king of Indraprastha has as little to do with ministerial or priestly advice as his uncle in Hastina. When resolved to imperil his kingdom he does so because he will it. He seeks no advice from a priest. Dhaumya's name is familiar only as religious officiator, yet he is the chief priest. The king does not employ him as councillor.

Das sind die Gegensätze verschiedener Phasen der Entwicklung, wie sie Hopkins innerhalb des Epos selbst findet. Weil »all is practically done by a court of nobles and princes«, weil »the council is military«, darum gab es eine ältere ächt epische Darstellung, die erst durch spätere Interpolation auf das Niveau des Dharmaçāstra gebracht wurde.

Wenn Hopkins zunächst Bhīshma, Droṇa, Vidura, Kanika, Jābāli, als Repräsentanten der Träger des heiligen Wissens ausscheidet, dann kann es nicht schwer fallen, einen lediglich aus Kriegern bestehenden Rath zu schaffen. Jeder wird zugestehen, dass Bhīshma, Droṇa, Vidura als Rathgeber und geistliche Führer eine hervorragende Stellung einnehmen, dass sie es vornehmlich sind, welche als Träger des Çāstra, als Verkünder der sittlichen und rechtlichen Grundsätze einen bedeutsamen Einfluss auf die Ausgestaltung der Handlung, auf den Lauf der Begebenheiten gewinnen. Mag auch Bhīshma von königlichem Geblüte und Vidura von niederer Abstammung sein, mag Droṇa, obschon priesterlicher Abkunft, doch als Heerführer erscheinen, das, was ihnen das unterscheidende Gepräge aufdrückt, ist die in ihnen verkörperte Repräsentanz des heiligen, von der priesterlichen Kaste gehüteten Wissens. Und so ist die beratende Umgebung des epischen Helden keineswegs ausschliesslich ein »military council«. Die drei geistlichen Berater, obschon verschiedenen Kasten angehörig, stehen in ihrem Wesen nicht blos, sondern mehr noch in der von ihnen vorgetragenen Weisheit ganz auf dem Boden des »pseudo-epischen« Dharmaçāstra. Interpolation ist ausgeschlossen. Ent-

weder sind Bhīṣma, Droṇa, Vidura in ihrer jetzigen Stellung und Gestalt als Dharmācāstrins, als Verkörperungen des Dharma ursprünglich oder sie haben eine solche Umarbeitung erfahren, dass ganz neue auf dem Boden des Čāstra stehende Gestalten daraus hervorgegangen sind. Sie sind die »geistlichen Minister«, »great sages and high ministers of the king«. Und weit entfernt, dass die Helden »act from their own wishes, not from ministerial advice«, suchen sie ganz wie das Čāstra es will, den engsten Anschluss an diese Repräsentanten des heiligen Wissens. Das schliesst nicht aus, dass Bhīṣma sowohl als auch Droṇa die führende Rolle des Feldherrn übernehmen, sobald der Kampf beginnt. Aber in erster Linie sind sie geistliche Berather im Sinne des Čāstra.

Nun meint Hopkins, neben ihnen werden ausschliesslich Brüder und Freunde, aber keineswegs Brāhmaṇa zu Rathe gezogen. An wen sollte sich aber Yudhisṭhira wenden, wenn nicht an seine Brüder und Freunde? Sollte es denn zur Zeit des Čāstra einer Dichtung unmöglich gewesen sein, den leitenden Helden anders darzustellen als im Kreise von »priesterlichen Rathgebern«. Odér war der Rath der Brüder und Freunde, »the court of princes and nobles« so vollständig durch die überragende Stellung der Brāhmaṇa verdrängt, dass diejenigen, welche durch die Bande des Blutes und der Freundschaft dem Könige am engsten verknüpft waren, nur mehr eine stumme Rolle am Hofe spielten, Statisten im Kriegsrathe waren? Wenn das Epos den Yudhisṭhira im Kreise seiner Brüder schildert, die mit ihm das gleiche Recht und das gleiche Schicksal theilen, ist es da nicht das Nächstliegende, dass die fünf Brüder unter sich den engsten Rath bilden, dass sie gemeinsam mit der einen Gattin Rath pflegen, wie sie alles zum Besten ordnen, wie sie ihr gemeinsames Recht wiedererlangen können? Sollte es dem Čāstra widersprechen, dass die Brüder untereinander und mit ihren Freunden die Massnahmen zum bevorstehenden Kampfe berathen? Und doch schreibt Hopkins »They consult their brothers and friends, not their priestly advisers«. Also einzig und allein Dhaumya hätte zu Rathe gezogen werden dürfen.

Und dann vergisst Hopkins gänzlich, dass es sich auch um angeworbene Bundesgenossen handelt. Es ist doch so natürlich, dass die Pāṇḍava in erster Reihe ihre Bundesgenossen ins Vertrauen ziehen, ihren Rath erbitten, wo sie auf deren kriegerische Unterstützung an-

gewiesen sind. Aber nein, wenn das Çāstra die Norm des Handelns wäre, dann dürften weder Brüder noch Bundesgenossen den engeren Kriegsrath bilden im Augenblick, wo zum Kampfe geschritten wird. Weil nun Brüder und Bundesgenossen den vorbereitenden Rath für den Kampf bilden, darum tritt uns hier eine ältere, von dem pseudo-epischen Element durch eine tiefe Kluft getrennte Phase und Entwicklung entgegen. Das Pseudo-epos schliesst Brüder und Freunde, wenn nicht aus, so doch ab von den bevorzugten Brāhmaṇa. »Doubtless the king in the last period of the Epic consulted (on military as well as civil and spiritual affairs) chiefly with his priestly prime minister.« Wie will Hopkins das beweisen? sicherlich nicht aus den Çāstra; denn mögen diese einen auch noch so grossen Einfluss dem Purohita einräumen, im Frieden wie im Kriege nahmen der Senāpati und die angesehenen Führer der Kshatriya, die Statthalter und hohen Beamten in ihrer Gesamtheit eine nicht minder bedeutende Stellung ein im Rathe des Königs. Innerhalb des Mahābhārata kann von epischem und pseudo-epischem Königthum nicht die Rede sein. Das Çāstra schliesst Brüder und Bundesgenossen nicht als Rathgeber aus. Die unbestrittene Machtstellung, welche Hopkins dem Purohita einräumt, entspricht nicht einmal dem Çāstra, geschweige denn der Wirklichkeit, die alles Andere eher als eine Verwirklichung des Çāstra war. Gesteht doch auch er zu, dass »side by side with such assumptions, we find even in late passages, the old military impatience cropping out: the place for priests is in the hall of debate; good are they as inspectors, they can oversee elephants, horses and warcars; they are learned in detecting the faults of food — but let not the (priestly) teachers be asked for advice when emergencies arise«.

Mit anderen Worten: die Wirklichkeit hat niemals die einzig herrschende Stellung des Purohita im Rathe des Königs anerkannt. Die Entscheidung ruhte beim Schwert, und dieses lag in der Hand des Kshatriya. Darum entfernt sich das Epos nicht vom Çāstra und gehört ebensowenig einer weit zurückliegenden Epoche an, wenn in einer Dichtung von vorwiegend kriegerischem Gepräge in dem epischen Element die Brāhmaṇa zurück-, die Kshatriya hervortreten. Aber Hopkins entdeckt sogar einen grossen Unterschied zwischen den epischen Brāhmaṇa und den pseudo-epischen Brāhmaṇa: »How different not only from the whole tone of the free early tale, but from the moral

character of most of the priests themselves; for except for the court-priests the caste was one of pious if foolish, humble if narrow men.« Und nun gar die Bemerkung »It is this early tone that strengthens belief in the great antiquity of the original poem over against the acknowledged lateness of huge portions of the present Epic. The priest does not here represent the advance made even in the Brahmanic period by his caste.«

In welche Zeit gehört denn das »original poem«? Auch von diesem Standpunkt aus müsste die Genesis des Urepos in die vorvedische Urzeit zurückgeleitet werden, wenn die Stellung des Brähmana noch eine so tiefe ist im Gegensatz selbst zur alten Epoche der Brähmana. Aber Hopkins weiss uns sogar das allmälige Emporstiegen des alles beherrschenden Purohita innerhalb des Epos darzulegen vom einfachen Sänger bis zum höchsten Berather des Königs, und zwar in sehr anschaulichem Bilde. »The servant edged ever nearer to the throne. He laid his hand upon it as if to uphold it; in reality, he made it a step-ladder to his pride. He became more arrogant as he became more secure; and seating himself above the king to whose height he had mounted he claimed control of the sceptre. He became a prime minister; to disobey him was to imperil the soul, to obey was to imperil the throne. The king feared for his soul. He abandoned the throne. The servant ruled the master.«

Das ist denn doch nichts als Phantasie und Phrase. Und wie will uns Hopkins darlegen, dass »we can almost trace this development in the different layers of our poem«? Welche Bewandniss es mit diesen »different layers« hat, beleuchten zur Genüge die grellen Widersprüche, in welche sich Hopkins unausgesetzt verwickelt. Er verlegt das »first poem« in die Epoche der »old savage kings«.

»At a time such as that represented by the first story of the Epic, the warrior was always a robber and pillager. This life was the king's support. Forays and cattle-lifting provided needed gain.«

Das ist wohl die älteste »Culturschicht« unserer Dichtung. In welche Epoche fällt sie? Nach Hopkins ist es das vedische Zeitalter »back into the borders of which the Epic story extends«. Aber wir haben gesehen, dass schon die ältesten Urkunden dieser sogenannten vedischen Epoche im Könige keinen Räuber und Plünderer, sondern

den Hort des Rechts, das Abbild des in erhabener Majestät leuchtenden Varuṇa und Mitra schildern. Das vedische Zeitalter besitzt geordnete Staats- und Rechtsverhältnisse, ein Königthum, das sich nur wenig von dem der Brāhmaṇa unterscheidet; wenn auch die Hymnen ihrem vorwiegend liturgischen Charakter gemäss weniger ein Bild der gesellschaftlichen Verhältnisse als der religiösen Vorstellungen darbieten, so geht doch aus dem reichen Opferritus sowohl als aus den mannigfaltig entwickelten Hausgebräuchen hervor, dass die vedische Cultur auf einer festen Staats- und Rechtsordnung gründete. Mögen auch die vedischen Könige sich noch so viele Uebergriffe der Gewalt erlaubt haben (das geschah später nicht weniger), in Kriegszügen gegen benachbarte Stämme, innerhalb des vedischen Gesellschaftsbildes ist für das epische Barbarenthum der Hopkins'schen »first story« mit ihren Räubern kein Platz. Nicht mehr Plünderung »was the king's support«, sondern freiwillige oder auferlegte Abgaben des Volkes. Nicht »forays and cattle-lifting provided needed gain«, sondern die Erträge einer weit vorgeschrittenen Viehzucht und Agrikultur bildeten die Quelle, aus welcher dem königlichen Schatz der Reichthum zufloss.

Wenn das von Hopkins entworfene Culturbild des Urepos schon demjenigen des Rigveda in der Gestaltung des Königthums widerspricht, so kann es noch weit weniger in den Brāhmaṇa gesucht werden. Denn Hopkins selbst muss zugestehen, dass in der Periode der Brāhmaṇa die Stellung des Priesters eine hervorragende an der Seite des Königs ist. »The true basis of kingly power is the priest's power; of priestly power the king's power. Their union is perfection.« Dies sei die Auffassung vom Verhältniss des Brāhmaṇa und Kshatriya, wie es sich in den »didactic writings even of ancient times« finde. Wenn das Epos in seinem didaktischen Element sage: samsṛiṣṭam brahmaṇā kshatram kshatreṇa brahma samhitam (I 81, 1 a; I 75, 14, III 185, 25, XIII 59, 24, 36), so sei ihm schon in der Brāhmaṇa-Periode dieselbe Idee vorausgegangen: »ubhayam eva brahma kshatram cā'varundhe rājā sann ṛishir bhavati ya evam veda.« Priester und Krieger sollen in steter Einheit verbunden sein: das ist die Grundauffassung des Mahābhārata in den epischen und pseudo-epischen Abschnitten. Gewiss finden sich ausführliche Abschnitte, welche die Brahmanen w i r d e in ihrer idealen Bedeutung über die des Kriegerthums stellen. Wie die göttliche Ordnung über der menschlichen

Ordnung steht, so sind die Repräsentanten der göttlichen Ordnung in ihrer idealen Würde erhabener als die Repräsentanz der irdischen Ordnung. Aber mag dieser Satz auch noch so häufig betont werden, aus ihm folgt nicht, dass das »Pseudo-epic« den König lediglich als »an appendage to the priest« betrachtete. Der König blieb König, und die Kshatriya bewahrten in späterer Zeit so gut ihre Stellung als »herrschende Klasse«, wie in früherer Zeit. Darum liegt kein Gegensatz von »Epic« und »Pseudo-epic« hier vor. Wie wenig das der Fall ist, beweist Hopkins durch einen andern Widerspruch, in den er sich verwickelt. Nach ihm sind im pseudo-epischen Theile des Mahābhārata »the high ministers of the king those that led his councils ordinarily regarded in later times as priests. Not so earlier. In the Epic the royal relatives of the monarch take the part of ministers and we find Bhishma to be the minister of war; and Vidura (whose mother was a slave-woman) to be the minister to superintend the treasury and see to the appointment of servants and make arrangements for provisions« (V 148, 9—10).

Nun müsste man erwarten, dass in den pseudo-epischen Theilen des Epos, in welchem, wie Hopkins sagt, »the formal law reflects the vain ideas of men conscious of mental superiority and anxious to bring the state into harmonious relations with their egotism«, die Priester als die entscheidenden Rathgeber und Führer aufträten. Den pseudo-epischen Theilen gehört nach Hopkins Buch XII und die folgenden Bücher an. Aber hier so gut wie in dem »real Epic« muss Hopkins einräumen, dass »in the final adjustment of the empire by Yudhisṭhira XII 41 the king's brothers and cousins are made generals, war ministers and councillors. The nobles then, of the warrior caste are the practical ,helpers of the king' and take so far as the Epic (nein, auch the »Pseudo-epic«) shows us, the chief part in public consultations; where-in the priests appear of little importance and are far less the leaders of assemblies than in the Rāmāyaṇa.« Mit anderen Worten ein Unterschied zwischen älteren und jüngeren Theilen des Epos »the discrepancies between the early story and the late teaching« besteht nicht. Wenn im Mahābhārata die Brüder und Freunde, die Kshatriya die entscheidenden Rathgeber sind, so hat das nicht seinen Grund in einem älteren »freer life of the early Epic«, sondern in dem Charakter des Epos, in seinen Zielen überhaupt, die ein Kampfbild vor-

föhren wollen in dem Streite der fünf Brüder und ihrer Bundesgenossen mit dem Rivalen Duryodhana und seinen Freunden. Umgekehrt ist das Rāmāyaṇa darum nicht »later Epic«, weil es »gives the impression that the ministers and all the councillors of the king are of the priestly caste.«

An anderer Stelle behauptet Hopkins die grösste Aehnlichkeit zwischen Mahābhārata und Rāmāyaṇa in den Kampfszenen, eine Aehnlichkeit, die sie fast auf die gleiche Stufe stellt.

»The general character and style of our Epic approaches nearest to that of the other poem in the battle scenes; so that were the characters exchanged, we could scarcely say from the general description whether we were reading of the war of Arjuna or that of Rāma. The Mahābhārata, then in such portions clearly stands on a par with the Rāmāyaṇa.«

Warum sollte das Rāmāyaṇa nun trotzdem ein um vieles späteres Epos sein, weil »it is a priestly council that decides the whole matter of succession«? Die Erbfolge ist eine Frage des Rechts, und nach den eigenen Worten von Hopkins galt schon für die ältere Zeit, dass »whereever a knowledge of old wisdom, custom or law is required, there the priests appear as the king's representatives«. Diese Auffassung geht in die Zeit der Brāhmaṇa zurück; daher kann es keinen Unterschied von Epic und Pseudo-epic begründen, wenn der Purohita allein in Fragen entscheidet, die der Domäne seines Wissens angehören.

Die ganze Construction eines »Epic« und »Pseudo-epic« baut sich auf einem System von willkürlichen Interpretationen auf, auf Behauptungen, die nicht bloß keinen Boden in den geschichtlichen That-sachen haben, sondern zu letzteren in direktem Widerspruch stehen, auf den Widersprüchen in den eigenen Worten. Da behauptet Hopkins »That a priest may be killed is in direct contradiction to the law. There the priest may on no account be slain, unless he tries (with a weapon) to kill another men.« Aber zu gleicher Zeit muss er einräumen, dass selbst an späteren Stellen innerhalb des pseudo-epischen Elementes das Gegentheil behauptet wird, dass also im pseudo-epischen Zeitalter der Priester so gut strafwürdig war, wie im epischen Zeitalter. »The Epic gives surely, even in late passages a contradictory sentiment. A recreant priest may always be slain if he

takes to fighting and Uçanas says that even a priest who draws on you may be killed with impunity.«

Wie kann Hopkins einen Unterschied von »Epic« und »Pseudo-epic« hier construiren, wenn es feststeht, dass es Rechtsschulen auch in späterer Zeit gab, welche für unbedingte Strafe, ja Todesstrafe eintraten, und dass das Drama selbst dem Volke zum Tode bestrafte Brahmanen vorführte. Aber natürlich für Herrn Hopkins sind die Cankhalikhitas »extremists in their view«.

Auf diesem Wege der analytischen Kritik ist es nicht möglich gewesen, einen Unterschied von »Epic« und »Pseudo-epic« festzustellen. So weit es sich um das Mahābhārata in seiner vorliegenden Gestalt handelt, ist diese Unterscheidung eine unbegründete. Wer ihr nachgeht, verirrt sich in ein Labyrinth von Widersprüchen; während er behauptet, das Epos setze sich aus Altem und Neuem zusammen, muss er im selben Athemzuge eingestehen »that it is well nigh impossible to disentangle new and old in the Epic material«. Damit richtet sich jene Kritik von selbst, die dem Irrlicht eines Urepos nachstürzt, das sie unter den »old savage kings« sucht. Sie glaubt es zu erfassen, indem sie den epischen und didaktischen Stoff auseinander reisst und Gegensätze unterscheidet, die wie Gegensätze grundverschiedener Epochen erscheinen. Zuletzt findet sich diese Kritik mit ihren Ergebnissen in einer Culturwelt, die mit keiner Phase der indischen Entwicklung, weder mit der altvedischen noch mit der brahmanischen vereinbar ist. Das Epos soll aus einem verschmelzenden Process verschiedener Epochen hervorgegangen sein. In Wirklichkeit aber findet sich nur eine chaotische Masse von widersprechenden Einzelheiten. Von einer Genesis des Epos kann da nicht mehr die Rede sein. Mit dem alles und nichts besagenden Begriff der Interpolation, dieser beglückenden Nothhelferin in allen kritischen Nöthen, mit der verschwommenen Idee eines viele Generationen umfassenden Processes des Wechsels und Nachwuchses erklärt die analytische Kritik ihr Unvermögen, die höchste wissenschaftliche Aufgabe, die Genesis des Epos, der Forschung zu erschliessen.

Nicht von der für sich bestehenden Einzelercheinung, sondern von der Betrachtung des Mahābhārata als eines Ganzen muss die Analyse ausgehen, wenn sie den richtigen Massstab für die Beurtheilung des Einzelnen gewinnen will. Die Eigenart des Einzelnen hat ihren

Grund in der Genesis des Ganzen. Darum muss die Kritik eine synthetische sein. Als ein Ganzes muss das Mahābhārata erfasst und erforscht werden. Das muss der grundlegende Satz der Mahābhārata-Kritik bleiben.

Doch wie wird es möglich sein, das Mahābhārata als ein Ganzes zu erfassen, wie soll die Genesis des Mahābhārata als eines Ganzen Ziel der Forschung sein können, wenn dieses Ganze in tausend lose Stücke auseinander fällt?

Zweites Kapitel.

Methode der synthetischen Kritik.

Von einem Ganzen kann nur dort die Rede sein, wo Einheit der Theile besteht. Besitzt das Mahābhārata in der Mannigfaltigkeit seines Stoffes eine solche Einheit, dass wir nach der Genesis dieses einigenden Bandes fragen können, ohne Rücksicht auf die Ungleichartigkeit des Stoffes, welcher zu einem Ganzen verbunden wird?

Für den Inder besitzt das Mahābhārata als Ganzes allerdings eine geschlossene Einheit in dem Smṛiti-Charakter. Ihm ist das Epos ein Čāstra, eine mit Vorbedacht geschaffene Encyclopädie des gesammten heiligen Wissens. Aber was für ihn als Ganzes in der Einheit des religiös-belehrenden Charakters besteht, das zerfällt für uns in ganz ungleichartige Bestandtheile. Oder sollen wir als feststehend annehmen »that in the Mahābhārata as we know it, law and poetry are inseparably connected, that the Smṛiti portions and the epic portions form, as it were, a chemical combination, and are not merely joined together mechanically; that in fact, dharma or law forms the one uniting and dominating characteristic feature of the epic element«¹⁾?

Damit wäre in der That eine Einheit des Ganzen gegeben. Und das Problem der Genesis des Mahābhārata würde beantwortet in dem Problem der Genesis des Rechtselementes: Wie entstand das Epos unter dem beherrschenden Einfluss des Rechts?

¹⁾ Journal of the R. A. S. October 1897. S. 714.

Aber ist diese Einheit vorhanden? Wo sind die Beweise für »such bold and startling assertions?« In der Idee, dass das Epos einen Kampf zwischen Recht und Unrecht, zwischen Dharma und Adharma darstellt, der mit dem Triumphe des Rechts endet, ist der einigende Mittelpunkt eines so ungleichartigen Stoffes ganz gewiss nicht gegeben. Winternitz hätte Recht mit seiner tief sinnigen Bemerkung »Surely if this be enough to warrant the original Smṛiticharacter of the Mahābhārata we shall find few works of fiction in our libraries which might not as well be shelfmarked as »law-books«. In most of them (at any rate in those of the good old style) we shall find a virtuous hero with a villain as his counterpart, heartrending sufferings of the virtuous and most provoking prosperity of the wicked, until the final glorious triumph of virtue over vice — exactly as in the Mahābhārata!«¹⁾

»Ob gerade, wie im Mahābhārata« — wollen wir dahin gestellt sein lassen. Darin wird Winternitz allseitige Zustimmung finden, dass die Idee vom ungleichen Schicksal des Dharma und Adharma noch keine Einheit und Abgeschlossenheit des Smṛiticharacters begründet.

Und doch liegen episches und didaktisches Element nicht so fremd nebeneinander, bilden keineswegs eine so chaotische Masse, wie uns die Eiferer für ein Urepos glauben machen möchten. Jacobi gibt »den einheitlichen Charakter der Diaskeuase« zu²⁾; Barth aber schreibt: »La redaction actuelle n'est pas une mosaïque, un simple assemblage de morceaux successivement ajoutés et ajustés tant bien que mal; c'est un remaniement complet, fait avec une vue d'ensemble aussi conséquente, qu'on peut l'attendre des exigences faciles à contenter en pareille matière de l'esprit hindou, et qui, selon toute apparence a été exécuté d'un seul coup ou, du moins, dans des limites de temps très rapprochées³⁾.«

Wir sehen, wie das Mahābhārata mit den Eigenschaften eines Heldengedichtes diejenigen eines Purāna im vollen Umfange verbindet. In die Schönheit und Grossartigkeit einer ächten Epopöe ist die fast erdrückende Fülle des puranischen Lehrgehaltes verflochten. Und in dieser Verbindung von Dichtung und Lehrbuch stellt das Epos einen festen in sich abgeschlossenen Typus dar. Das auszeichnende und

¹⁾ J. R. A. S. S. 715.

²⁾ Götting. Gel. Anz. 1896. S. 67, 74.

³⁾ Journal des Savants, 1897. S. 228.

unterscheidende Wesen dieses Typus liegt in der Verschmelzung des religiösen und dichterischen Elementes. Es gibt sich zu erkennen in jener Einheit des Baues, welche alle Elemente eines Heldengedichtes und alle Elemente eines sektarischen Lehrbuches umfasst. Das Epos ist Lehrbuch, das Lehrbuch ist Epos.

Das unterscheidende Wesen dieses Typus tritt bestimmter hervor, wenn wir es mit dem Typus der uns bekannten Purāṇa vergleichen. Die letzteren sind ihrer ganzen Richtung nach religiöse, sektarischen Zwecken dienende Lehrbücher. Das Purāṇa ist erfüllt mit Stoffen, die dem Viṣṇukult und Çivakult dienen, mit religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Belehrungen. Diese sektarischen Purāṇa stehen im Gegensatz zu der ältesten Stufe der Purāṇa und Itihāsa, mit denen wir die Vorstellung ächt epischer Dichtungen verbinden, mögen sie nun heroische oder mythologische, kosmogonische oder theogonische Stoffe behandeln. Poetische Erzählungen dieses alten Purāṇa sind uns im Umrisse innerhalb der Brāhmaṇa-Literatur überliefert. Aus dem dort aufbewahrten Sagenstoffe lässt sich ein zuverlässiges Bild dieser altepischen Rhapsodie gewinnen, welche im Gewande des episch-dramatischen Dialoges (samvāda) bald das priesterliche, bald das kriegerische Element behandelt. Bruchstücke dieser dramatischen Epik sind uns in den Samvāda des Veda und den Rahmenerzählungen erhalten. Der Samvāda, Dialog, ist die eigentliche künstlerische Form der alten Epik. Diese dichterische Form bewahrt zwar das jüngere Purāṇa in seinem dialogischen Vortrage. Aber wir erkennen sofort, dass das episch-dramatische Element des Dialogs nur die äussere Staffage für den Lehrgehalt abgibt. Einziger Zweck ist die Belehrung, einziger Inhalt das sektarische Element. Die vornehmsten Vertreter dieses Purāṇa-Typus sind Viṣṇu-Purāṇa und Bhāgavata-Purāṇa.

Und nun vergleiche man damit das Mahābhārata. Während das jüngere Purāṇa nur ganz äusserlich in der Form des Dialogs den Zusammenhang mit der epischen Poesie bewahrt, ist das Mahābhārata ganz und gar ein Heldengedicht, ein Epos und Kunstwerk nicht bloß in der grossartigen Gesamtanlage, sondern auch in der Schönheit und Originalität der Einzeldarstellung. Aber ebenso sehr ist es ein Lehrbuch. Wenn wir das belehrende Element quantitativ und qualitativ untersuchen, so deckt es sich qualitativ wesentlich mit dem der jüngeren Purāṇa, quantitativ aber übertrifft es durch die Fülle des Lehrgehaltes

jedes spätere Purāṇa. Und doch hört es nicht auf, Epos zu sein. Obschon das Mahābhārata mit der denkbar grössten Freiheit die Praxis übt, die Vorfälle des Epos durch Analogien zu illustrieren und so eine Masse von Erzählungen vereinigt, die durch ihre Ausführlichkeit zu selbständigen Theilen sich ausbilden — ich erinnere an Nala, Sāvitrī, Rāmāyaṇa, Gītā — so entfaltet sich die epische Handlung immer steigend und nähert sich in sicherem Lauf der Katastrophe, anstatt sich auf Seitenwege für immer zu verirren. Nicht erst im zwölften und dreizehnten Buche wird das Epos ein Lehrbuch; alle Stücke, selbst die schönsten epischen Partien nehmen daran theil. Nicht die epische Form des Dialoges, sondern das Epos als echtes und ganzes Epos wird Träger des massenhaften Lehrgehaltes. Die Dichtung lässt sich viel Zeit, und der Mechanismus des Epos ist ein complicierter. Aber selbst Ludwig muss gestehen, es sei überraschend, »dass bei einem so verworrenen Stoffe die Widersprüche nicht zahlreicher sind«; und es bleibe »eine Frage, die noch der Lösung harrt, wie bei der grossen Complicirtheit des Mechanismus derselbe verhältnissmässig so exact geleitet wird, so dass man die Widersprüche mehr in Spuren als thatsächlich noch fortbestehend findet«¹⁾.

Wenn wir also den Blick auf das Gesamtbild richten, so tritt uns einerseits ein künstlerisches Ganzes entgegen, einheitlich in dem Aufbau der Haupthandlung und in der Zeichnung der Charaktere; andererseits strebt dieses künstlerische Ganze in seiner vorwaltenden Richtung auf die Belehrung hin durch die Masse des belehrenden Stoffes, der in die epische Haupthandlung hineingewoben ist. So wie das Mahābhārata heute vorliegt, verknüpfen sich mit den dichterischen Zielen der Epopöe die religiösen und belehrenden Zwecke des jüngeren Purāṇa. Aus dieser Verschmelzung entsteht ein Purāṇa-Typus, der vermittelnd zwischen den älteren und jüngeren Purāṇa-Typus tritt.

Wie immer der Forscher die Verbindung des erzählenden und belehrenden Zieles erklären mag, an der Thatsache selbst lässt sich nicht rütteln, dass der Purāṇa-Typus des Mahābhārata von dem jüngeren ebenso grundverschieden ist wie von dem älteren. Die unterscheidende Eigenart liegt darin, dass das Mahābhārata eine wirkliche Nationaldichtung darstellt, und dass die Dichtung selbst es ist, durch welche

¹⁾ Ludwig, Sitzungsberichte, 1896 (V) S. 33.

sich der Lehrgehalt hindurchzieht. Das Epos ist Lehrbuch; das Lehrbuch ist Epos; das, was als epische Dichtung gelten muss, hat eine Fülle des Lehrgehaltes in sich aufgenommen. Der Lehrgehalt wird nicht wie im jüngeren Purāṇa durch ein äusseres Band zusammengehalten; in der untheilbaren Einheit der epischen Haupthandlung selbst liegt das verknüpfende Band des Lehrstoffes. In dieser, das ganze Epos durchdringenden Verschmelzung des dichterischen und belehrenden Elementes liegt das unterscheidende Wesen, der Grundcharakter des Mahābhārata. In ihr wurzeln alle wirklichen oder vermeinten Widersprüche der Religion und des Rechts, der Sitte und Sprache. Wenn der Stoff so »verworren« ist, das Gebäude so »unerquicklich«, so hat das seinen unmittelbaren Grund in dem doppelseitigen Charakter des Gesamtbildes, durch welchen das Epos Lehrbuch, das Lehrbuch Epos wurde. Wollen wir also die Quelle der »Widersprüche« kennen lernen, so müssen wir nach jenen Einflüssen suchen, welche den verschmelzenden Process des dichterischen und belehrenden Elementes herbeiführen. Im Problem des Doppelcharakters von Epos und Lehrbuch liegt das Problem der Genesis des Mahābhārata. Warum ist die Dichtung in ihrer vorwaltenden Richtung belehrend, die epische Kunst Trägerin des religiösen Elementes? Diese Frage bildet den Angelpunkt der Forschung.

Bislang galt der entgegengesetzte Standpunkt: »Our question is this: what *πῶς οὐδὲν* in the poetry of their fathers had the first Epic poet or poets — what leverage to raise such a world as a military historical poem?«¹⁾

Von der Genesis eines ursprünglichen »real Epic« suchte man den Weg zur Smṛiti, zum »Pseudo-epic« zu entdecken. In der Annahme, dass dem Epos als ursprüngliches Produkt eine Dichtung vorausging, setzte die Kritik, wie wir bei Hopkins sahen, alle Kräfte in Bewegung, um die ursprünglichen Elemente der Sage und Dichtung zu gewinnen. Das heutige Mahābhārata ist das Produkt einer Metamorphose. So ergab sich ein dreifaches Problem: Genesis der Sage, Genesis der Dichtung, Genesis des Lehrbuchs. Wie entstand und entwickelte sich die Sage vom Kampfe der Pāṇḍava? Wann und von wem erhielt der Sagencyclus seine künstlerische Gestalt in der Einheit

¹⁾ J. A. O. S. XIII. S. 324.

des Heldengedichtes? Unter welchen Einflüssen bildete sich die Dichtung zum Lehrbuch um? Von der Genesis des Sagenkernes zur Dichtung, von der Dichtung zum Lehrbuch vorschreitend wollte diese Methode »historisch« sein, indem sie nach dem »Werden«, nach dem genetischen Aufbau der einzelnen Schichten suchte. Denn alle Geschichte ist Werden. Aber dadurch, dass diese Methode eine »genetische« sein wollte, wurde sie erst recht unhistorisch. Erstes Erforderniss historischer Kritik ist es, dass wir festen Halt in der gegebenen Thatsache suchen, um vom Bekannten zum Unbekannten vorzuschreiten. Hier aber geht die Methode vom Unbekannten zum Unbekannten vor, indem sie die ganz unbekannte »ursprüngliche Dichtung« zu Grunde legt und von ihr aus sich eine Metamorphose zum Lehrbuch construirt. Es ist der Grundirrtum der Methode, dass sie den Schwerpunkt der Untersuchung in die Genesis der Dichtung, und nicht in die Genesis des Lehrbuchs verlegt. Historisch ist nur eine heroische Dichtung als Hüterin und Herold des religiösen Wissens gegeben. Eine historische Methode kann also nur von dieser Thatsache ausgehen, indem sie den Schwerpunkt der Untersuchung in dem doppelseitigen Charakter von Dichtung und Lehrbuch sucht. Hier liegt die Lösung des Mahābhārata-Problems.

I. Die synthetische Methode eine Forderung der äusseren Kritik.

Es wird gefordert, dass die Methode eine historische sei. Nicht von der inneren Kritik soll sie ausgehen, sondern von der Kritik der äusseren Thatsachen, um auf ihnen weiter zu bauen. Mit vollem Recht.

Es ist immer ein Vorzug der Bühler'schen Untersuchung gewesen, dass sie die geschichtliche Thatsache zu ergründen suchte, um auf ihr die innere Kritik aufzubauen. Nur der Meister der äusseren Kritik konnte sich zu jener bahnbrechenden Meisterschaft der inneren Kritik erheben, der die Wissenschaft so bedeutsame Ergebnisse verdankt. Die äussere Kritik muss Grund und Regulator der inneren Kritik bilden. Das war Bühler's Gedanke, als er »zum ersten Mal an das chronologische und literarische Räthsel des indischen Riesenepos, des

Mahābhārata herantrat¹⁾. Dass aber mit einer allgemeinen chronologischen Fixierung des Smṛiti-Charakters, und wäre es selbst das fünfte Jahrhundert v. Chr., die Mahābhārata-Frage noch nicht gelöst, das literarische Räthsel noch nicht beantwortet war, wusste niemand besser als Bühler. Nicht darin »zeigte sich sein eminent historischer Geist«, dass »er auch hier von der inneren Kritik nichts wissen wollte«, sondern dadurch, dass er in den inschriftlichen und literarischen Zeugnissen sichere Daten für die äussere Geschichte des Epos zu gewinnen strebte, um der inneren Kritik einen festen Boden zu geben.

Von einer Art »innerer Kritik« wollte Bühler allerdings nichts wissen, von jener Kritik nämlich, welche an die literarischen Erzeugnisse Indiens schlechthin den Massstab unserer Aesthetik anlegte, einer Kritik, welche, anstatt sich an das geschichtlich Gegebene zu halten, aus »inneren« Gründen ästhetische Fiktionen schuf, um von ihnen aus sich ein imaginäres Bild des Entstehens und Wachstums zu construieren. Die Schärfe seines eminent historischen Geistes legte in der bahnbrechenden Abhandlung die ganze Hohlheit jener inneren Kritik und ästhetischen Träumerei blos, welche in der Ferne nach dem Ideale eines ursprünglichen Epos suchte, um die Posteriorität der Smṛiti zu beweisen — die das Epos mit Ideen verknüpfte, die jeder geschichtlichen Unterlage entbehrten. Jener inneren Kritik aber widersprach er am entschiedensten, die ohne einen Massstab für »Alt« und »Neu« gefunden zu haben, immer von »alten« und »neuen«, »vedischen« und »nachvedischen«, »ursprünglichen« und »späteren« Partien sprach. Nichts wissen wollte er von jener inneren Kritik, welche sich willkürlich ein »Original-Mahābhārata«²⁾ construierte. Sein historisch-kritischer Standpunkt war die historische Realität der Smṛiti. Historisch kennen wir nur ein Mahābhārata als Smṛiti. Aufgabe der Chronologie ist es diesen historisch gegebenen Charakter soweit wie möglich zurück zu verfolgen. Bühler hatte den historischen Charakter der Dichtung als eines Lehrbuches für das vierte Jahrhundert n. Chr. bewiesen, aber beigelegt: »Further researches will in all probability enable us to push back the lower limits which have been thus established provisionally by four to five centuries and perhaps even further.«

¹⁾ Georg Bühler und die Indologie von Dr. M. Winternitz 1898. S. 15.

²⁾ Winternitz, J. R. A. S. 1897. S. 714 ff.

Damit hatte er nicht blos der äusseren Kritik eine umfassendere Aufgabe gegeben. Er hatte auch der inneren Kritik ihr eigenstes Problem gestellt. Denn wenn es feststeht, dass dem Epos Mahābharata Charakter und Inhalt eines Lehrbuchs in einer so weit zurückliegenden Zeit schon eigen sind, wenn es nur eine historisch ermittelte indische Ueberlieferung gibt, jene nämlich, welche durch zwei Jahrtausende im Epos das Lehrbuch erblickte, dann legt sich sofort die Frage nahe: In welchem Verhältniss steht das belehrende Element zu dem epischen Element? Ist das, was historisch durch einen Zeitraum von zwei Jahrtausenden äusserlich so fest verbunden erscheint, durch ein engeres und inneres Band verknüpft? Beruht der äussere Zusammenhang von Dichtung und Lehrbuch auf einem inneren, verschmelzenden Process?

So weist das Ergebniss der äusseren Kritik unmittelbar auf die genetischen Beziehungen hin, in denen Dichtung und Lehrbuch zu einander stehen. Aus der geschichtlichen Thatsache des Alters der Smṛiti erwächst das Problem der inneren Kritik, indem letztere die Beziehungen zwischen Epos und Smṛiti, welche die äussere Kritik chronologisch festgestellt hat, innerhalb des Mahābhārata selbst literarisch untersucht. Die innere Kritik wird in ihrer Aufgabe und Methode wesentlich bestimmt durch die äussere Kritik. Nicht blos in ihrem Ausgangspunkt ist die Kritik der inneren Thatsachen eine historische, insofern sie von dem geschichtlich gegebenen Charakter ausgeht, sondern in ihrem weiteren Gang bewahrt sie den engen Zusammenhang mit dem Ergebniss der äusseren Kritik. Nur das verfolgt sie als die ihr eigene Aufgabe, was sich als Problem der Genesis aus dem historischen Zeugnis ergibt.

Und so zeugt es denn nicht gerade von einem »eminent historischen Geiste«, wenn der Verfasser der »Notes on the Mahābhārata« etwas naiv meint: »This hint has become fatal to Mr. Dahlmann who in a book of over 300 pages, undertakes to prove what Dr. Bühler only hinted — and a good deal more.« Seiner Auffassung von geschichtlich-kritischer Methode würde es wohl entsprechen, den historisch gegebenen Charakter beiseite zu lassen, und anstatt von dem gegebenen Purāṇa-Typus auszugehen, die Kritik auf den Boden eines imaginären Epos zu stellen, einer Urdichtung, von der wir geschichtlich nichts wissen. Nichts weniger als »fatal« ist das Ergebniss

der Bühler'schen Untersuchung geworden, indem es zur Erforschung der Dichtung als eines Lehrbuches führte.

Soll die Mahābhārata - Forschung nicht ein Tummelplatz phantastischer Gebilde werden, die aus dem Urgrund eines »original Mahābhārata« aufsteigen, so muss sie auf dem Boden des thatsächlich Gegebenen bleiben. »Verhängnisvoll« könnte nur ein solches »Urepos« auf den Gang der Forschung wirken, wie es Hopkins und Winternitz uns beschreiben. Wenn aber die Methode es sich zur Aufgabe stellt nach den Faktoren zu forschen, durch welche die Dichtung eine vorwiegend didaktische Richtung erhielt, so nimmt die innere Kritik den Faden der Untersuchung an der Stelle auf, bis zu welcher die äussere Kritik ihn gesponnen hat. Weder die äussere Kritik, noch die innere Kritik, allein und für sich bestehend werden das Problem der Genesis lösen. Die Chronologie kann uns sagen, bis zu welchem Zeitpunkte sich der Smṛiti - Charakter feststellen lässt. Wie er zustande kam, die Beantwortung dieser Frage hängt von der Art ab, in welcher Dichtung und Lehrbuch sich verbinden. Und diese Frage findet ihre Beantwortung nur im Bereiche der Kritik der inneren Thatsachen. Die äussere Kritik zeigt den Weg, welchen die innere Kritik beschreiten muss. Und nur in dem Zusammenwirken äusserer und innerer Kritik wird sich das Endziel der Forschung, das dunkle Problem der Genesis erreichen lassen. Indem die innere Kritik die ihr von der historischen Kritik gestellte Aufgabe aufnimmt und weiter verfolgt, ist sie eine wahrhaft historische Kritik, während die »historische« Ergründung des Urepos alles andere eher als historisch ist. Zu welcher Willkür die letztere führt, wie sich an die Stelle des Gegebenen die Phantastereien von leeren Vermuthungen drängen, wird uns Winternitz in seinen »Notes on the Mahābhārata« beleuchten.

Aber hat sich die innere Kritik nicht über das thatsächlich Gegebene weit hinausgewagt?

Die inschriftlichen Zeugnisse führen blos bis zum vierten Jahrhundert nach Christus. Bis zum fünften oder gar sechsten Jahrhundert v. Chr. ist ein sehr weiter Weg. Was berechtigt uns dazu? »Des simples noms, des allusions, des désignations vagues ou suspectes«, das, meint Barth, sei alles, was sich auftreiben liesse¹⁾. Und in der

¹⁾ Journal des Savants 1897. S. 325.

That, wenn man bei Pāṇini und Patanjali, bei Aṣvalāyana und Aṣvaghosha die Angaben für sich betrachtet, so müsste man wohl sagen: »c'est un pauvre viatique pour le long voyage de près de mille ans, qu'il lui reste à faire, jusqu'au Ve ou VI^e siècle avant notre ère, terme où il veut reporter sa Mahābhārata — un fardeau de deux cent mille vers.«

Und doch zeigt uns kein geschichtliches Zeugniß deutlicher die Nothwendigkeit vor allem die Dichtung als Lehrbuch ins Auge zu fassen. Denn wenn die chronologische Fixierung des Epos als Rechtsbuch die entscheidende Aufgabe der Forschung wäre, dann hätte Barth selbst das Problem der Genesis seiner Lösung sehr nahegeführt. Hängt die Frage: wie das Epos als Lehrbuch entstand, wesentlich von dem Zeitpunkte ab, für welchen der Doppelcharakter geschichtlich bezeugt ist, dann kann es kaum mehr zweifelhaft erscheinen, dass die Genesis von Dichtung und Lehrbuch eine einheitliche war.

Barth fasst die Ergebnisse seiner Untersuchung folgendermassen zusammen: »Au III^e siècle avant notre ère au plus tôt, Pāṇini a connu la légende épique; cette légende servait d'aliment à une bhakti, à une devotion sectaire, et elle avait reçu une forme poétique, que nous ne pouvons pas autrement préciser, sous le titre de Mahābhārata, sans doute à cause de ce qui en faisait le fond, la grande guerre des Bhāratas¹⁾«.

Also es steht fest, 1. dass Pāṇini, der spätestens im dritten Jahrhundert v. Chr., wahrscheinlich aber schon früher lebte, die Pāṇḍava-Sage, als die Kern- und Grundsage der Dichtung kannte; 2. dass diese Pāṇḍava-Legende eine feste dichterische Form in Gestalt eines Epos erhalten, dessen Hauptinhalt der grosse Kampf der Bhārata bildete; 3. dass diese epische Bearbeitung der einzig durch unser Epos bekannten Sage eine vorwaltend religiös belehrende Richtung (servait d'aliment à une devotion sectaire) hatte; das literarische Produkt war Epos und Lehrbuch, 4. das Ganze war schon damals bekannt unter dem Namen Mahābhārata.

Darin liegt das Zugeständniß, dass das Mahābhārata des Pāṇini im dritten Jahrh. v. Chr. und das Mahābhārata der Inschriften seit

¹⁾ Journal des Savants 1897. S. 337.

dem dritten Jahrh. n. Chr. nicht bloß in der Kern- und Grundsage, d. h. im Kampfe der Pāṇḍava um die Vorherrschaft, sondern in dem auszeichnenden Purāṇa-Typus wesentlich identisch sind. Die Sage ist zur epischen Dichtung verarbeitet, und die epische Dichtung verfolgt als Ganzes eine belehrende und sektarische Tendenz. Die als Mahābhārata bekannte Schöpfung besitzt weder den älteren Purāṇa-Typus einer vorwiegend epischen Dichtung; sie steht wesentlich im Dienste der religiös-sektarischen Belehrung. Noch auch zeigt sie den jüngeren Purāṇa-Typus eines Lehrbuches, das äusserlich die Form des epischen Dialoges wahrt, ohne den Inhalt eines Epos zu besitzen; das Mahābhārata des Pāṇini hat zur Grundlage das heroische Element, eine ächt nationale Begebenheit. Das Mahābhārata des Pāṇini unterscheidet sich vom älteren und jüngeren Purāṇa durch den vermittelnden Typus des Epos als Lehrbuch.

Damit hat Barth selbst für das fünfte und vierte Jahrhundert v. Chr. den Traum jener ästhetischen Kritik zerstört, die à tout prix für die ältere Zeit ein Volksepos ohne belehrende Tendenz verlangt nach Analogie der antiken und altgermanischen Epik. Da Pāṇini zwischen dem dritten und vierten Jahrhundert v. Chr. als Mahābhārata eine Pāṇḍava-Dichtung kannte, die das Vehikel des sektarischen Lehrstoffes war, so fällt die Genesis des Epos als Lehrbuch spätestens zwischen 400 und 500 v. Christus. Die Folgerungen, welche gerade Barth aus den Angaben Pāṇini's zieht, zeigen am besten, dass darin etwas mehr steckt als »de simples noms, des allusions, des désignations vagues ou suspectes«. »Vagues ou suspectes« müssten sonst auch die Ergebnisse sein, welche Barth in den oben erwähnten Sätzen zusammenfasst. Aber aus Pāṇini ergibt sich nicht bloß die Thatsache, dass der Grundcharakter des Mahābhārata schon 400 v. Chr. bestand, und dass dieser Grundcharakter als Epos und Lehrbuch sich nicht geändert hat innerhalb des Zeitraumes von 400 v. Chr. bis 400 n. Chr., wo das Epos als Dichtung von 100000 Distichen geschichtlich bezeugt ist; wir erfahren zugleich, welchen eigenthümlichen Charakter schon vor Pāṇini das belehrende Element des Epos trug.

Barth kennzeichnet den Charakter kurz und treffend mit dem Worte: *servait d'aliment à une bhakti, à une devotion sectaire*. Also das Epos verfolgte in ausgesprochener Tendenz die Ziele des Vishṇu

und Çiva-Cultus. Den Mittelpunkt dieses Cultus bildete die Bhakti in ihren verschiedenen Stufen, von dem äusseren Werkcultus zur Busse, von der Busse zur höheren Betrachtung aufsteigend, um zuletzt durch die Concentration aller Fähigkeiten auf einen Gegenstand ganz in dem Allgeiste aufzugehen. Bhakti ist die glaubensvolle Hingabe an den persönlich und körperlich gedachten Allgeist.

Die Bhakti trägt sonach einen durchaus sektarischen Charakter, indem sie mit dem Culte des Vishṇu und Çiva enge verknüpft ist. Sie ist das Grundelement der vishṇuitischen und çivaitischen Religionsurkunden. Da nun, wie Barth zugesteht, das Pāṇḍava-Gedicht »servait d'aliment a une bhakti«, so enthielt es auch die »Alimente« dieser »devotion sectaire«. Diese »Alimente« der Bhakti sind nichts anderes als vishṇuitische (und çivaitische) Religionsurkunden. Mit dem epischen Stoffe verbanden sich demnach Texte, die, wenn nicht identisch, so doch ähnlich jenen Texten waren, die in den ausgesprochen sektarischen Purāṇa überliefert werden, religiös-legendarische, religiös-philosophische Texte. Der Göttermythus gipfelte in einer Verherrlichung von Vishṇu und Çiva. Die theogonischen und kosmogonischen Legenden wurden im Sinne der volksthümlichen Culte umgearbeitet. Die Bhakti hatte sich auf dem Boden der Philosophie von Sāṃkhya und Yoga wissenschaftlich entwickelt, und so gab es Yoga-Abschnitte, die über das innere Wesen der Gottheit, über Brahma und Ātma, über ihre Beziehungen zum Weltall, über Mensch und Seele im Sinne der mystischen Einheit belehrten. Mit anderen Worten das Mahābhārata des Pāṇini enthielt religiös-philosophische Urkunden, die der Bhagavadgītā und Anugītā, theogonische und kosmogonische Erörterungen, die dem III. und V., dem XII. und XIII. Parvan ähnlich waren. Die »légende épique«, welche »sous le titre de Mahābhārata« »une forme poétique« erhalten hatte, stand in enger Beziehung zu dem Çāstra, das sich mit dem heroischen Elemente zu einem untheilbaren Ganzen verband. Als Epos Mahābhārata war dem Zeitalter des Pāṇini nur eine Smṛiti bekannt.

Wenn aber das Dvandva »Kṛishṇārjunau« die Existenz der Dichtung als einer Trägerin des sektarischen Elementes bezeugt, so muss Barth noch ein weiteres Zugeständniss machen. Das belehrende Element war nicht bloß ähnlich; die Beziehung des Çāstra zum heroischen Element ist identisch mit dem heutigen Mahā-

bhārata. Ein wesentlicher Unterschied kann nicht nachgewiesen werden.

Denn wie will Barth uns darthun, dass es eine légende épique gab, die einerseits »avait reçu une forme poétique« und die andererseits »servait d'aliment à une bhakti«? Diese Folgerung kann er nur stützen auf das *Dvandva* »Vāsudevārjunau«, aber weder auf Vāsudevaka noch auf Arjunaka, wenn diese Bildungen für sich allein betrachtet werden. Pāṇini lehrt die Bildung von Vāsudevaka und Arjunaka in der Bedeutung »Verehrer des Vāsudeva«, »Verehrer des Arjuna¹⁾. Es gab demnach zu Pāṇini's Zeit einen Vāsudeva-Cult und einen Arjuna-Cult, und zwar war dieser Cult zum Theil ein Gegenstand des Spottes. Dies besagt das Deminutiv. Aber welche Beziehung zur dichterischen Bearbeitung der Pāṇḍava-Sage enthält die Bezeugung eines Vāsudeva-Cultes und eines Arjuna-Cultes? gar keine, wenn wir uns lediglich an die Thatsache der Existenz dieser beiden Culte zu Pāṇini's Zeit halten.

Die Erwähnung eines Vāsudeva- und Arjuna-Cultes könnte nur dann einen Hinweis auf das Epos Mahābhārata enthalten, wenn Vāsudeva und Arjuna in einer Weise mit dem Epos verbunden wären, dass beider Cultus eine unterscheidende Eigenthümlichkeit gerade das Mahābhārata wäre und dass das an ihre Gestalt sich knüpfende »aliment d'une bhakti« der Pāṇḍava-Dichtung ausschliesslich eigen war. Gab es einen Arjuna- und Vāsudeva-Cult, dann gab es auch sektarische Texte, welche ihren Cult behandelten, d. h. »qui servaient d'aliment à une devotion sectaire«. Warum sollte gerade die »forme poétique« der Pāṇḍava-Legende und sie allein servir d'aliment à une bhakti zu Pāṇini's Zeit, wo doch an und für sich alles dagegen spricht, dass in so früher Zeit das epische Element das didaktische Element des sektarischen Purāṇa vermittelte? Auf welchem Wege gelangt Barth zu der Annahme, dass das Epos wirklich schon diesen religiös-belehrenden Charakter trug? In den übrigen »allusions sporadiques«, so sehr sie für die Existenz einer Pāṇḍava-Sage oder Dichtung sprechen mögen, liegt nicht die leiseste Anspielung auf eine bhakti. Barth kann sich also bloß auf Pāṇini IV. 3, 98 stützen. Und diese Stelle

¹⁾ Ind. Studien XIII S. 348 ff. Vgl. Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch S. 156 ff.

besagt für sich betrachtet ausdrücklich nur, dass es einen Vāsudeva- und Arjuna-Cultus gab; folgern lässt sich daraus ferner, dass es auch Purāna-Texte dieses Cultes gab. Dass aber eine Dichtung Mahābhārata vorlag, die sich der Kṛishṇa-Bhakti bemächtigte hatte, ist weder unmittelbar noch mittelbar damit gegeben. Es muss also eine ausschliessende Eigenthümlichkeit des Mahābhārata in dem Dvandva enthalten sein, sollen wir berechtigt sein zu sagen: das Epos, welches in seinem heroischen Elemente die Helden Kṛishṇa und Arjuna behandelte, diente der sektarischen Bhakti. Eigenthümlich ist nun dem Epos die Heldengestalt des Arjuna, eigenthümlich des Helden Verbindung mit Kṛishṇa zu untrennbarer Einheit. Und diese Einheit als menschlich-göttliche ist einer der hervorstechendsten Züge des Mahābhārata. Kṛishṇa und Arjuna in dem Dvandva Kṛishṇārjunau begründen zunächst eine unterscheidende Eigenthümlichkeit des Mahābhārata in dem epischen Aufbau der Dichtung. In ihrem heroischen Characterbilde stellen »Kṛishṇārjunau« eine Gemeinschaft und Verbrüderung dar, welche so enge mit dem inneren Aufbau des epischen Stoffes verknüpft ist, dass sie zu den ausgeprägtesten Eigenthümlichkeiten des Mahābhārata gehört. Unter den zahllosen Helden des Epos ist Arjuna die vornehmste Gestalt. Aber das eigentlich Massgebende bei seiner Beurtheilung ist, wie Holtzmann gut bemerkt, sein Verhältniss zu Kṛishṇa. Arjuna der Held und Kṛishṇa der Gott sind zu jener untrennbaren Einheit verbunden, die in den Worten gipfelt »Du bist ich und ich bin Du«. Kṛishṇa erscheint im ganzen Epos als Gott, als Verkörperung des Vishṇu, und Arjuna wird mit dem Gotte Kṛishṇa so enge verknüpft, dass beide als die eine göttliche Wesenheit in der unzertrennbaren Einheit hingestellt werden: vāsudevārjunau vīrau sattvam ekam dvidhā kṛitam »Vāsudeva und Arjuna sind ein Wesen, das zwiefach getheilt erscheint« (V 49, 20), ekātmanau dvidhābhūtau dṛiṣyete mānavair bhūvi »eine Wesenheit bildend werden sie für zwei Wesen von den Menschen angesehen« (VI 11, 43). Die heroische Verbrüderung ist zur göttlichen Einheit und Identität geworden. Und diese göttliche Identität, wodurch Kṛishṇa und Arjuna einen Gegenstand der Verehrung darstellen, erhält hinwiederum ihren dem Mahābhārata eigenthümlichen Ausdruck in dem Dvandva Kṛishṇārjunau, Vāsudevārjunau, Kṛishṇau. Nun lehrt aber gerade Pāṇini dieses dem Epos eigenthümliche Dvandva, und

zwar in jener höheren Einheit, welche die beiden Heroen zu einem Objekte der Bhakti machte. Denn wie schon Weber¹⁾ treffend hervorgehoben hat, bezeugt das Dvandva nicht bloß den mit Kṛishṇa verbundenen Arjuna und den Arjuna-Cultus, sondern eine solche Art des Cultus, welche dem Kṛishṇa und Arjuna als einer höheren Einheit dargebracht wurde. Gerade jene Identität kommt zum Ausdruck, welche eine spezifische Eigenthümlichkeit des Mahābhārata ist, und in jener Art, wie sie dem Mahābhārata eigen ist. Wenn daher, wie Barth zugesteht, in dem Dvandva ein Beweis liegt, dass das Epos sektarischen Zwecken diene, so setzt das Dvandva als Zeuge einer heroischen und sektarischen Einheit ein solches Mahābhārata voraus, welches Kṛishṇārjunau nicht bloß als Helden, sondern mehr noch als göttliche Einheit und Objekt der Bhakti darstellte, ein Mahābhārata, dessen »devotion sectaire« ihren Mittelpunkt in Kṛishṇārjunau hatte. Ein solches Mahābhārata ist aber von dem vorliegenden nicht mehr wesentlich verschieden, welches, indem es Kṛishṇārjunau verherrlicht in ihrer göttlichen Identität, einer ausgesprochen sektarischen Bhakti dient. Das in Kṛishṇārjunau verkörperte Yoga- und Bhakti-Element hatte schon zu Pāṇini's Zeit eine wesentliche Beziehung zu dem epischen Element. In dieser Beziehung ist nach Barth's Zugeständniß der religiös-belehrende Charakter zwischen 400 v. Chr. und 400 n. Chr. wesentlich der gleiche geblieben: Insofern Kṛishṇārjunau das ganze Epos einerseits episch durchdringen, andererseits sektarisch färben, ist eine innere Umgestaltung oder Neubildung nicht eingetreten. Die Dichtung war und blieb ein Lehrbuch. Soweit also chronologisch unsere Zeugnisse zurückgehen, bezeugen sie das Epos als Smṛiti. Auch Jacobi räumt die Existenz einer Mahābhārata-Smṛiti für das fünfte Jahrhundert vor Christus ein²⁾.

Diese Thatsache drängt ganz naturgemäss zu der Frage: Wie verhalten sich die für das fünfte Jahrh. v. Chr. bezeugten Beziehungen zwischen Dichtung und Lehrbuch innerhalb des Mahābhārata selbst? Ist mit einer so frühen Existenz von Dichtung und Lehrbuch noch die Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit eines »original Mahābhārata« vereinbar?

¹⁾ Weber, Ind. Studien I. c.

²⁾ Götting. Gelehrte Anzeigen 1896, S. 75.

Die Bedeutung dieser vom historischen Zeugniß nahegelegten Frage empfängt erst ihr volles Licht, wenn wir das Zeugniß im Zusammenhange jener Bedingungen untersuchen, unter denen die darin ausgesprochene Thatsache überhaupt möglich war. Erst in dem Augenblicke, wo wir die einzelne Thatsache aus ihren geschichtlichen Voraussetzungen zu begreifen suchen, erhebt sich die Prüfung des Einzelnen zur geschichtlichen Kritik. Es heisst die Thatsache nicht bloß verdunkeln, sondern geradezu ihres geschichtlichen Werthes berauben, wenn die Prüfung der concreten Umstände unterbleibt, mit denen die Thatsache verbunden ist. Wäre es nun richtig, dass das Lehrbuch aus einem Heldengedicht hervorgegangen sei, so müsste die Metamorphose vor dem Jahre 400 liegen. Denn das Mahābhārata des Pāṇini »servait d'aliment à une devotion sectaire«. Nun findet sich zunächst im ganzen Bereiche der Brāhmaṇa-Literatur bis hinab zu den jüngsten Vertretern der Brāhmaṇa keine Spur für die Existenz der Pāṇḍava-Dichtung. Wir hören von Kämpfen und Königen. Namen, die auch im Mbh. wiederkehren, werden hier erwähnt. Aber »die den eigentlichen Vorwurf des Mahābhārata bildenden Sagenstoffe haben in den vedischen Ritualtexten keine Stelle, obschon einige der dazu gehörigen Namen sich darin finden¹⁾.« Selbst die jüngeren und jüngsten Abschnitte des Śatapatha-Brāhmaṇa enthalten in der Masse ihres legendarisch-historischen Stoffes, welche die ausgiebigste Fundgrube für die Kenntniß von Sage und Dichtung bietet, nicht den leisesten Anklang an den Kampf der Pāṇḍava und Dhārtarāshṭra oder an etwas, was auch nur entfernt dem ähnlich wäre. Die Dichtung, welche die Pāṇḍava-Sage zum Nationalepos gestaltete, könnte also im günstigsten Falle ganz gegen Ende der Brāhmaṇa-Epoche entstanden sein.

Wodurch wurde nun die Dichtung das Opfer jener Metamorphose, die nationale Schöpfung, in der sich des Volkes eigenste Geschichte widerspiegelte, ein »Flickwerk«, für das der ganze sektarische Purāṇa-Schatz in Contribution gezogen wurde? Die Metamorphose ging entweder von einem Einzelnen aus und mit einem Male; oder vollzog sich allmählig. Was konnte einen Einzelnen veranlassen, des Volkes höchsten dichterischen Besitz derart umzugestalten, dass das poetische

¹⁾ Weber, Episches im Ved. Ritual, Berlin 1891. S. 771.

Element eine Richtung erhielt, die in sich mit dem Wesen des Nationalepos gar nichts zu thun hatte? Wie gelang es ihm, dem neuen Werke gegen das alte Epos eine so unbestrittene Geltung zu verschaffen, die »ursprüngliche« Dichtung so radikal aus dem alten Besitz und aus der Erinnerung zu verdrängen, dass von Pāṇini bis zu den Inschriften nur eine Dichtung als »Lehrbuch« unter den verschiedensten Benennungen bekannt ist? Doch die *Metamorphose* als das Werk eines Einzelnen hat wohl kaum einen Vertheidiger gefunden.

Wie aber steht es mit der Annahme einer allmäligen Metamorphose, die bis zu Pāṇini's Zeit soweit vorgeschritten war, dass die Dichtung jenen neuen Charakter erhielt, in dem sie sich wesentlich seither bewahrt hat? Nach und nach wäre die chaotische Masse eingedrungen und hätte sich immer mehr epischen Boden erobert. Zwischen 600 und 400 müsste sich die sektarische Rhapsodie des Epos bemächtigt haben, um es ihren Tendenzen unterzuordnen. Zuletzt behauptete sich allein das sektarische Purāṇa; es wurde Gemeingut Indiens und genoss eine unbestrittene religiöse und sittliche Auktorität im Sinne der Smṛiti. Fassen wir nun die Sachlage konkret für die Zeit, in welche die »devotion sectaire« anfang, das Epos umzugestalten. Die ältere Vorlage war ein ächtes Epos und wurde von den Rhapsoden fortgepflanzt. Es war im Volke verbreitet; denn es war Gemeingut der epischen Sänger. Nun begann der sektarisch erweiternde Einfluss auf das Epos. In einem engeren Rhapsodenkreise oder in allen Sängerschulen zugleich? Setzte die Tendenz an bei dem Mahābhārata einer Schule, wie kam es, dass sich das epische Mahābhārata dann auch aus den anderen Schulen verdrängen liess? Einigermassen könnte man das begreiflich finden, wenn eine Schule mit einer fertigen abgeschlossenen Neubearbeitung hervortrat, die nach und nach von den anderen acceptiert wurde. Aber es soll ja in der Supposition das belehrende Element nach und nach eingedrungen sein. Das konnte doch nicht an allen Punkten zugleich und in der gleichen Weise sich vollziehen. Wir besitzen nun aber thatsächlich nur ein Mahābhārata, eine Recension, von der die übrigen Textgestaltungen nur unwesentlich abgehen. Wir müssen also sagen: In einem Rhapsodenkreise vollzog sich der Wandel vom Epos zum Lehrbuch. Und dieses umgearbeitete Mahābhārata gewann die Vorherrschaft über das epische

Repertoire der anderen Rhapsodenschulen. Die Schulen verzichteten auf ihre ältere rein epische Bearbeitung der Pāṇḍava-Sage zu Gunsten der Encyklopädie religiösen Wissens. Dass sich dies nur langsam vollziehen konnte, leuchtet ein; und ebenso klar ist es, dass die alles andere ausschliessende Stellung des Epos als Lehrbuch nicht ohne Kampf gewonnen wurde. Denn es handelte sich um ein Helden-gedicht, das sich das Herz des Volkes erobert hatte und durch so manche Generationen gesungen worden war. Solche Gesänge schwinden nicht so schnell in Mitte einer blühenden Sangeskunst. Und doch ist dieses ältere Gedicht nun vollständig aus dem Bereiche des literarischen Lebens verschwunden. Die gesammte indische Rhapsodie, soweit sie zurückreicht, knüpft nur an ein Mahābhārata als Smṛiti an. Die epische Rhapsodie als Hüterin des Erzählungsschatzes bewahrt nur ein Mahābhārata, das Epos und Lehrbuch zugleich ist.

Wie war das möglich? Die Genesis dieses Wandels hängt ganz von der Art ab, in welcher das Smṛiti-Element zum epischen Element in Beziehung trat. Schon eine geraume Zeit vor Pāṇini hatte die Metamorphose begonnen. Zu Pāṇini's Zeit hatte sie das »alte« Epos verdrängt. Denn in Pāṇini's Mahābhārata ist schon das neue Element zu unbestrittener Geltung gelangt. Ist die Beziehung des Čāstra zum Epos eine solche, dass sie auf ein allmähliges Wachsthum hinweist, oder hängt der Smṛiti-Charakter mit der Entstehung des Epos so zusammen, dass die religiös-belehrende Richtung von wesentlichem Einfluss auf die innere Gestaltung des Epos war?

Das unmittelbare Ergebniss der äusseren Kritik gestaltet sich zu einem Problem der inneren Kritik in den Beziehungen zwischen Epos und Čāstra. Das äussere Datum empfängt seine literarische Erklärung erst in der Untersuchung des Purāṇatypus, durch welchen die Dichtung als Dichtung Trägerin des religiösen und heiligen Wissens ist. Das historische Zeugniß führt die innere Kritik auf den geschichtlichen Boden der Smṛiti. Waltet eine innere und organische, oder eine äussere und zufällige Einheit zwischen Dichtung und Lehrbuch?

Aber das Ergebniss der äusseren Kritik beschränkt sich nicht auf diese allgemein gestellte Aufgabe. Sie gibt dem Problem der Genesis eine noch bestimmtere Fassung. Eben die Thatsache, dass die Dichtung als Lehrbuch schon in ein so hohes Alter zurückreicht, dass Pāṇini das Epos nur mehr als Smṛiti kennt, führt zur Frage: Ist der Zu-

sammenhang des dichterischen und belehrenden Elementes in der individuellen Ursache eines Einzelnen begründet, oder wurzelt er nicht vielmehr in dem Grundcharakter der zeitgenössischen Epik überhaupt? Wie auch sollte ein Einzelner, sollten Einzelne aus eigenem Ermessen das dichterisch schönste Werk der alten Zeit mit diesem Wust des Lehrgehaltes belastet haben. Die zukunftszeitliche Rhapsodie nicht weniger als des Volkes gesunder Sinn hätten sich gegen ein solches Unterfangen gewehrt. In anderem Lichte aber erscheint die Masse des episodischen und didaktischen Beiwerkes, wenn die vorwaltende Lehrtendenz in den allgemeinen Zielen der Rhapsodie überhaupt begründet ist. War die alte Rhapsodie in dem religiös-belehrenden Vortrage Erzieherin des Volkes, Vermittlerin der religiösen Schätze, dann erklärt es sich, warum im Rahmen der Dichtung das belehrende Element so frühzeitig, vielleicht gleich von Anfang Aufnahme fand. Die Einverleibung der heterogenen Stoffmasse ist dann nicht mehr in der Willkür von Einzelnen zu suchen; die didaktische Tendenz des Epos liegt alsdann im Wesen der rhapsodischen Kunst überhaupt. Die geschichtliche Voraussetzung der Genesis von Dichtung und Lehrbuch beruht auf dem Wandel der Rhapsodie. Wir leiten alsdann das episch-didaktische Grundwesen des Mahābhārata aus dem Wesen der Rhapsodie im Allgemeinen ab. Die Art, in welcher sich das doppelte Element verbindet, suchen wir aus der Art zu erklären, in welcher die Rhapsodie mit den dichterischen Zwecken den belehrenden und religiösen Zweck verband. Die Genesis der Dichtung als Lehrbuch wird daher ein Problem des Charakters und der Ziele der rhapsodischen Kunst überhaupt. Der Schlüssel zum Problem der Genesis liegt in dem episch-didaktischen Universalismus der Rhapsodie. Dem Universalismus des Epos ging der Universalismus der Epik voraus. Und so gewinnt die Frage des Zusammenhanges von Dichtung und Lehrbuch einen universellen und geschichtlichen Boden in dem geschichtlichen Charakter der Rhapsodie. Auf den Charakter der Rhapsodie, aus der das Epos hervorging, auf die Richtung, welche sie an der Wende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. eingeschlagen hatte, kommt es an. Die Genesis der Dichtung als Lehrbuch ist enge verbunden mit den religiösen und literarischen Strömungen des Zeitalters. Da durch Pāṇini der Ursprung des religiös-belehrenden Charakters bis in die Zeit des entstehenden Buddhismus hinaufrückt, so muss das Gesamtbild des

Epos mit den grundrichtenden Strömungen der Zeit verglichen werden, der es angehört. Es wird sich zeigen, wie die Elemente des dem Mahābhārata eigenthümlichen Purāṇa-Typus aus jenem religiös-literarischen Prozesse hervorgingen, durch welchen die Rhapsodie Hüterin und Herold des gesammten religiösen Lehrschatzes wurde. Hier wurzelt die unterscheidende literargeschichtliche Grösse des Mahābhārata, hier ist das *πῶ σῶ* der Forschung und ihrer Methode zu suchen.

II. Die synthetische Methode eine Forderung der inneren Kritik.

Die synthetische Methode erfasst das Gesamtbild des Mahābhārata in dem Purāṇa-Typus, durch welchen die Dichtung Lehrbuch, das Lehrbuch Dichtung ist. Die Genesis des Mahābhārata ist in einem allgemeinen Faktor zu suchen, auf den sich die Verschmelzung des belehrenden und erzählenden Elementes gründet. Auf diese allgemeine Ursache des verschmelzenden Processes weist noch deutlicher die Betrachtung der inneren Thatsachen hin. Unter innerer Thatsache verstehe ich die Art, in welcher sich einerseits die Spruchweisheit des Çāstra mit der Einzelerzählung verbindet und andererseits der Episodenkranz mit der Haupterzählung verwebt.

1. Epos und Çāstra.

Ich fasse hier die Thatsache ins Auge, die von Niemanden bestritten werden kann, dass das Mahābhārata sowohl in seiner epischen Haupterzählung als in seinen episodischen Nebenerzählungen von der Spruchpoesie des Çāstra in reichster Fülle durchflochten ist. Erwähnt hatte ich die Sagen von Çakuntalā, Ambā, Subhadrā, Mādri. Aber sie stellen nur den geringsten Theil des Sagenstoffes dar, der eine so bedeutende Zahl von Dharmagāthā in sich aufgenommen hat. Dass die Legenden vielfach auf den Inhalt des Dharmaçāstra zurückgreifen, ergibt die vergleichende Analyse der Episoden. Schon die knappe Zusammenstellung, welche Holtzmann bietet, hätten den Verfasser der »Notes on the Mahābhārata« überzeugen können, dass das Rechtselement sich in einer Weise mit dem Epos verbunden, und zwar mit dem ganzen Epos, welche auf eine engere Beziehung der

Diaskeuase zum *Çāstra* hindeutet. Eine Dichtung, die so häufig den Wortlaut des *Çāstra* in das epische Element aufnimmt und so enge verbindet, dass der Gedanke einer späteren Interpolation ausgeschlossen ist, muss der *Smṛiti* und ihrem Elemente näher gestanden haben. Und doch geben uns die von Holtzmann zusammengestellten *Gāthā* nur einen kleinen, ich möchte eher sagen verschwindenden Bruchtheil. Holtzmann beschränkt sich auf die Parallelen zwischen *Mahābhārata* und *Manu*, welche Bühler und Hopkins aufgedeckt. Aber ausser diesen als übereinstimmend mit *Manu* erkannten *Gāthā* gibt es in allen Theilen eine Fülle von Spruchsätzen, die der *Smṛiti*, dem *Dharmaçāstra* und *Yogaçāstra* angehören. Epos und Episoden lehnen sich in den Reden der auftretenden Helden an eine *Gāthā*-Poesie an, die einen durchaus belehrenden Charakter trug, indem sie bald religiös-rechtliche, bald religiös-philosophische Gedanken entwickelte.

Zwei Sätze werden nun unbestrittene Geltung beanspruchen. Erstens in den Erzählungen liegen uns zum Theile alte Legenden vor. Zweitens das Rechtselement, die Beziehungen zum *Dharmaçāstra*, zum belehrenden Element überhaupt, sind jüngerem Ursprungs, insofern sie nicht der ursprünglichen Fassung angehörten. Eine alte Legende ist zweifellos in *Çakuntalā*, in *Ambā*, in *Arjuna* und *Subhadrā*, in *Satyāvati* erhalten. Nichts spricht gegen die Annahme, dass auch *Kuntī* eine altepische Gestalt ist. Die Vorstellung, dass es sich in allen jenen Fällen um eine freie Erfindung des *Mahābhārata* handle, ersonnen, damit das Rechtsleben gewissermassen in lebenden Bildern dargestellt werde, bleibt ausgeschlossen. Es hat für mich nie ein Zweifel darüber bestanden, dass uns hier Erzählungen des alten Sagenschatzes vorliegen, Legenden, die vorgetragen wurden, bevor es ein *Mahābhārata* gab. Aber ebenso unzweifelhaft ist es, dass diesen alten heroischen Erzählungen die wunderliche Rechtssophistik der heutigen Fassung fehlte. Oder sollen wir wirklich annehmen, dass die Helden des alten Liedes sich schon in der Spruchweisheit des »Rechts« unterhielten, dass sie stritten um die Legalität der Bräuche unter Berufung auf die Sätze des *Çāstra*? Wenn das ausgeschlossen ist, so bleibt uns nur die Frage: Wie ist das Rechtselement in die alte Erzählung eingedrungen? Durch Interpolation? Bei einzelnen Sätzen mag das der Fall sein. Aber Interpolation erklärt uns nimmer, wie es kommt, dass die Reden als Ganzes sich so enge an das »Recht« anschliessen, dass

die Redenden überall auf das Čāstra zurückgreifen. Nur auf dem Wege der Umarbeitung kann die alte Legende eine solche Gestalt gewonnen haben, dass mit dem erzählenden Element das Rechtselement innerlich verbunden ist. Wann erfolgte diese Umarbeitung, erst im Rahmen des Mahābhārata, oder schon bevor die alte Legende Aufnahme in das Epos fand? Beide Möglichkeiten können in Betracht gezogen werden. Aus den einzelnen Erzählungen für sich betrachtet lässt sich eine Antwort nicht gewinnen. Nur eines tritt deutlich hervor, die Umarbeitung trägt einen tendenziösen Charakter. Es waltet das ausgesprochene Streben, mit dem alten Legendenstoff das Recht einer höheren Culturstufe zu verbinden, das alte Sittenbild in den Rahmen des jüngeren Rechts zu fassen. Zur »Illustration« des Rechts sind, wie gesagt, die Legenden nicht erfunden. Aber objektiver Thatbestand bleibt, dass die Erzählungen, sowie sie uns im Mahābhārata überliefert sind, sich in Gedanken und Sprache enge an die Smṛiti anschliessen. Gerade unter der Voraussetzung, dass der heutigen Form unbedingt eine ältere rein epische Gestalt vorausging, sage ich, dass es sich hier nicht um ursprüngliche, sondern »deutlich um künstliche, der Smṛiti nachgedichtete und nachgebildete Legenden handelt.« Künstlich sind Bhīshma's und Pāṇḍu's, Vyāsa's und Dushyanta's Reden, künstlich die Vertheidigung oder Empfehlung, insofern sie auf dem Boden und aus den Elementen der Smṛiti aufgebaut sind. Von wo ging nun die umdichtende und umgestaltende Tendenz aus? Die Erzählungen bleiben für sich selbst in dem seltsamen Gemisch von »primitiven« Sitten und Bräuchen und hochentwickelten Culturformen ein Räthsel. Wir sehen zunächst keinen Grund, aus dem sich die umbildende Tendenz ableiten liesse. Man sage nicht: Die Umarbeitung geschah, um die alte Erzählung auszugleichen mit der Cultur der vorgeschrittenen Zeit, die alten Sitten zu rechtfertigen und in Einklang zu bringen mit Dharma, ihnen das Anstössige zu nehmen. Dann frage ich: Wurden die Legenden erst innerhalb des Mahābhārata in dieser Weise neubearbeitet, oder ging die Neugestaltung — denn eine solche ist die Umarbeitung — der Aufnahme in das Epos vorher? Vor allem aber ist zu beachten, dass es sich nicht um vereinzelte Erscheinungen handelt. Die oben erwähnten Erzählungen stellen, wie gesagt, nur einen kleinen Bruchtheil der Legenden- und Erzählungsmasse des Epos, welche aufs engste mit dem Rechtselement verwoben

ist. Ja, es ist nicht blos eine Erscheinung der Episoden und eingestreuten fremdartigen Legenden. Das Bestreben überall auf Dharma zurückzugehen, macht sich ebenso sehr bei den Trägern der Haupt-handlung in ihren Reden geltend. Yudhishṭhira, Bhīma, Arjuna, Vidura, Draupadī, Kuntī, sie alle greifen in ihren Reden und Antworten auf Dharma und Yoga und die Quellen des Rechts zurück. Es handelt sich um eine charakteristische Eigenschaft des gesamten Epos.

In den Reden spiegelt sich eine Gedankenwelt wider, die nicht dem »heroischen« Zeitalter, dieser längst entschwundenen Periode, sondern der fortgeschrittenen Zeit, dem lebenden Geschlechte eigen ist, das auf dem Boden des Dharmācāstra und Yogaçāstra steht. Man nehme z. B. die Rede Dushyanta's in der Erzählung von Çakuntalā. Des Ersteren Aufforderung lautet:

gāndharveṇa ca mām bhīru vivāhenai 'hi sundari
vivāhānām hi rambhoru gāndharvaḥ çreshṭha ucyate

I 73, 4.

icchāmi tvām varārohe bhajamānām anindite
tvadartham mām sthitam viddhi tvadgatam hi mano mama
ātmano bandhur ātmai 'va gatir ātmai 'va cā 'tmanaḥ
ātmanai 'vā 'tmano dānam karttum arbasi dharmataḥ
ashṭāv eva samāsenā vivāhā dharmataḥ smṛitāḥ
brāhmo daivas tathai 'vā 'rshaḥ prājāpatyaḥ tathā 'suraḥ
gāndharvo rākshasaç cai 'va paiçācaç cā 'shṭamaḥ smṛitaḥ
teshām dharmyāny athā 'pūrvam manuḥ svāyambhuvo 'bravit
praçastānç caturaḥ pūrvān brāhmaṇasyo 'padhārāya
shaḍ ānupūrvyā kshatrasya viddhi dharmyān anindite
rājñām tu rākshaso 'pyukto viṭṭudreshv āsuraḥ smṛitaḥ
pañcānām tu trayo dharmyā adharmyau dvau smṛitāv iha
paiçāca āsuraç cai 'va na karttavayau kadācana
anena vidhinā kāryo dharmasyai' shā gatiḥ smṛitā
gāndharvarākshasau kshatre dharmyau tau mā viçankithāḥ
pṛithag vā yadi vā miçrau karttavayau nā 'tra samçayaḥ
sā tvam mama sakāmasya sakāmā varavarṇini
gāndharveṇa vivāhena bhāryā bhavitum arhasi

I 73, 5 - 14.

In demselben Kreise bewegt sich Çakuntalā's lange Rede:

bhāryām patiḥ sampraviçya sa yasmāj jāyate punaḥ
 jāyāyās tad dhi jāyātvam pāurāṇāḥ kavayo viduḥ
 yad āgamavataḥ pumsaḥ tad apatyam prajāyate
 tat tārayati samtatyā pūrvapretān pitāmahān
 punnāmno narakād yasmāt pitaram trāyate sutaḥ
 tasmāt putra iti proktaḥ svayam eva svayambhuvā
 sā bhāryā yā gṛihe dakshā sā bhāryā yā prajāvati
 sā bhāryā yā patiprāṇā sā bhāryā yā pativratā
 ardhmā bhāryā manushyasya bhāryā çreshṭhatamaḥ sakhā
 bhāryā mūlam trivargasya bhāryā mūlam tarishyataḥ
 bhāryāvantaḥ kriyāvantaḥ sabhāryā gṛihamedhinaḥ
 bhāryāvantaḥ pramodante bhāryāvantaḥ çriyā 'nvitāḥ
 sakhāyaḥ pravivikteshu bhavanty etāḥ priyamvadāḥ
 pitaro dharmakāryeshu bhavanty ārtasya mātaraḥ
 kāntāreshv api viçrāmo janasyā 'dhvanikasya vai
 yaḥ sadāraḥ sa viçvāsyas tasmād dārāḥ parā gatiḥ
 samsarantam api pretam vishameshv ekapātinam
 bhāryai' vā 'nveti bharttāram satatam yā pativratā
 prathamam samsthitā bhāryā patim pretya pratikshate
 pūrvam mṛitam ca bhartāram paççāt sādhyv anugacchati

I 74, 37—46.

svayam utpādya vai putram sadṛiçam yo na manyate
 tasya devāḥ çriyam ghnanti na ca lokān upāçnute
 kulavamçapratishṭhām hi pitarāḥ putram abruvan
 uttamam sarvadharmāṇām tasmāt putram na samtyajet
 svapatnīprabhavān pañca labdhān kṛitān vivardhitān
 kṛitān anyāsu co 'tpannān putrān vai manur abravīt
 dharmakīrtiyāvahā nṛiṇām manasaḥ pritivardhanāḥ
 trāyante narakāj jātāḥ putrā dharmaplavāḥ piṭṛiṇ

I 74, 97—100.

Nur einige Sätze habe ich aus dem langen Samvāda zwischen Çakuntalā und Dushyanta herausgegriffen. Es wäre interessant zu wissen, wie sich jene, die den Einfluss der belehrenden Gāthā auf das epische Element abweisen, die altepische Form dieses Samvāda denken. Wenn es undenkbar ist, dass die ältere ächtepische Darstellung

eine solche ganz auf dem späteren Çāstra gegründete Spruchmasse besass, auf welchem Wege hat dann der alte Dialog diese grundverschiedene Gestalt erhalten? Geschah es blos um anstössige Sitten, welche der alte Itihāsa enthielt, zu rechtfertigen, oder waren noch andere Einflüsse massgebend?

Alt ist zweifelsohne die Legende von Yayāti. Aber sprach Yayāti schon in der Sprache des nach Brahmanirvāṇa strebenden Muni?

avetya manasā rājann imām gāthām tadā jagau
na jātu kāmaḥ kāmanām upabhogena çāmyati
havishā krishṇavartme 'va bhūya evābhivardhate
pṛithivī ratnasampūrṇā hiraṇyam paçavaḥ striyaḥ
nā 'lam ekasya tat sarvam iti matvā çamam vrajet
yadā na kurute pāpam sarvabhūteshu karhicit
karmaṇā manasā vācā brahma sampadyate tadā
yadā cā 'yam na bibheti yadā cā 'smān na bibhyati
yadā ne 'cchati na dveshṭi brahma sampadyate tadā

I 75, 49—56.

Damit vergleiche man den Yogatext XII 262, 14:

tathā 'rthakāmabhogeshu mamā 'pi vigatā sprihā
yadā cā 'yam na bibheti yadā cā 'smān na bibhyati
yadā ne 'cchati na dveshṭi brahma sampadyate tadā
yadā na kurute bhāvam sarvabhūteshu pāpakam
karmaṇā manasā vācā brahma sampadyate tadā.

Auf dem Standpunkt, der hier geltend gemacht wird, standen doch wohl schwerlich die ältesten Bearbeiter der Yayāti-Legende. Die eigenartige Tendenz, welche sich bei so vielen Legenden kundgibt, muss daher im Zusammenhang des ganzen Mahābhārata geprüft werden. Interpolation in dem landläufigen Sinne ist gänzlich ausgeschlossen.

Hopkins weiss zwar den Vorgang überaus einfach darzustellen und zwar in recht anziehender Weise, so einfach, dass man wohl fragen darf, wie es komme, dass die Forschung nicht schon früher darauf gekommen sei. Mit Recht verwirft er die Inversions-Theorie, demzufolge es eine ältere Dichtung gab, welche das Lob der Kuru gegenüber den Pāṇḍava sang. »It is true that reproaches are heaped upon the Kurus. But reproaches are also heaped upon the Pāṇḍus. It is true that the Pāṇḍus appear to have played a hateful rôle, but

so do the Kurus; it is true that the Pāṇḍus are justified; but is there no other reason for this than that asserted by the theory«¹⁾.

Was aber Hopkins an Stelle der Inversions-Theorie setzt, ist um kein Haar breit besser. Er spricht von einer neuen höheren Moral, die an Stelle der alten trat. Zu ihr standen die alten Legenden in Widerspruch. Um alte Legende und neue Moral in Einklang zu bringen, wurde das Anstössige entweder entfernt oder durch künstlich eingeflochtene moralische Interpretation entschuldigt.

»Let us reflect upon the fact, evident to any one that has traced the lines of growth in Hindu civilization, that, as religion descended, morality ascended, that the later religious feeling was less simple and less pure than the earlier, but the later morality was higher and stricter than that of a former age; or that at least, the didactic morality as last inculcated was superior to that recognized at first. Consider how penetrated is the Epic by this later morality, how ethical need imposes long sermons on us (not religious) at every turn how it has added chapter after chapter at variance with earlier feeling and custom; how it every where teaches abhorrence of wrong acts, from a point of view often of sternest right; how it condemns the barbarities of an early uncivilized community; how it imposes its new law on the daily acts of life; how it has composed a formal »code of fighting« that inculcates law more human than was possibly consistent with the practices of the older times commemorated by the first form of the poem — and then let us ask this question: is it not reasonable to suppose that those same priests who framed the fighting code and endeavored to implant in their brutal warrior-kings a moral, not to say a chivalrous sentiment, might have been swayed by two opposing desires in handing down their national Epic?»

Geben wir nun auch das Emporkommen dieser »new morality« einmal zu, was ist mit der phrasenhaften Erörterung dieses Einflusses für die Kenntniss der Beziehungen zwischen Epos und Çāstra gewonnen? Nichts, soweit die Frage in Betracht kommt, wie das Çāstra-Element in Epos und Episode zugleich so tief eindringen konnte, dass es nicht wie ein äusseres Annexum erscheint, sondern so, als wäre es von jeher mit dem epischen Element verbunden gewesen. Anstatt sich

¹⁾ J. A. O. S. vol. XIII. S. 62 sq.

der Wirklichkeit zuzuwenden, der konkreten Art, in welcher sich die Personen des Epos sowohl als der massenhaft eingestreuten Neben-erzählungen des Čāstra-Elementes bedienen, denkt sich Hopkins eine Diaskeuase, die nach und nach die alte Moral »earlier feeling and custom« durch die Spruchweisheit der neuen Moral aufhob, die »barbarities of an early uncivilized community« der Grunddichtung verdeckte mit dem »law more humane than was possibly consistent with the practices of the older times commemorated by the first form of the poem«. Wir haben schon gesehen, wie es innerhalb der gesammten uns erschlossenen Cultur des alten und ältesten Indien keinen Platz mehr für die Barbarei dieser »uncivilized community« gibt, und wie das so gestaltete Urepos keinen Grund und Boden in irgend einer historisch gegebenen Phase des Culturlebens haben kann.

Nun soll das Rechtselement überall eingedrungen sein, indem man sich bemühte »to implant in their brutal warrior-kings a moral«. Niemals wäre es möglich gewesen auf solchem Wege jene epischen Dialoge auch nur einigermaßen einheitlich zu gestalten, oder umzugestalten, in denen die Helden mit der Waffe des Čāstra streiten, Dialoge wie die zwischen Draupadī und Yudhisṭhira, zwischen letzterem und Bhīma oder Kuntī, zwischen Arjuna und Kṛishṇa, oder Bhishma und den übrigen Helden. Im günstigsten Falle wäre da eine Flickarbeit herausgekommen, die ein ganz verworrenes Gewebe von volksthümlicher Sprechart und gelehrter Čāstra-Weisheit dargestellt hätte, alles andere eher als einen einheitlich durchgeführten Gedanken. Aber wie das konkrete Epos heute vor uns liegt, so zeigt sich bei aller Fülle und Vielseitigkeit des belehrenden Stoffes die Einheit eines Grundgedankens, der bald in selbständiger Rede, bald in den Worten des Čāstra durchgeführt wird. Man nehme sich doch einmal die Mühe, ein Bild des wirklichen Sachverhaltes zu gewinnen. Dann wird sich ergeben, wie diese »neue Moral« in einer Weise das Ganze durchdringt, dass sie unmöglich den Zufälligkeiten allmäliger Interpolation den Ursprung verdanken kann. Dabei unterlässt es Hopkins vollständig den Umstand ins Auge zu fassen, dass nicht bloß die epische Haupthandlung, sondern auch die später (wie er meint) eingefügten Episoden den gleichen Charakterzug zeigen, indem sie sich auf das Čāstra stützen. Es handelt sich also um eine Eigenthümlichkeit des gesammten erzählenden Stoffes, des ākhyāna und der upākhyāna.

Da die upākhyāna nach Hopkins dem »first poem« nicht angehörten, so kann auch der Grund des Čāstra-Elementes für sie nicht darin zu suchen sein, dass sich eine »new morality« einschlich, entgegengesetzt den »practices of the older times commemorated by the first form of the poem.« Und doch weiss uns Hopkins so anschaulich zu schildern, wie »the old savage kings of the first poem have become demoralized into priestly subjects«, demoralisiert eben durch jene »neue Moralität«, »superior to that recognized at first«, »higher und stricter than that of a former age«.

Wie passt das zu einander? Gegenüber dem alten Epos bezeichnet das neue Epos »eine Demoralisation«, aber der Grund dieser »Demoralisation« liegt in einer »höheren und strikteren« Moral. Nach Hopkins ging es bei diesem »Demoralisationsprocess« sehr einfach zu.

»We know what happened to the text of Homer when his morality offended that of certain Alexandrians. Is it too much to suppose that the Hindu moral teachers (for they were truly that while being as a body unscrupulous of rewards) felt this same necessity of expunging or excusing the sins of those heroes, who had gradually become national models of royal and knightly honor? I conceive it possible that these priests, after spending much labor to expound what a king ought to be, should have made every effort to cause those heroes, heroes, who had now become from success and glory of war popular types of perfect knights to appear in a light consonant with the moral principles that priestly ethics would inculcate. But how was this possible? The poem was there; it was the popular story; it teemed with records of acts harmonious with the older morality, inconsistent with that of the developed moral sense. So — might they not? — they modified what they could not erase; they excused what they could not pardon; they called in as a last resort the direct command of their deity to justify what to mortal apprehension was unjustifiable; for, if Vishṇu commanded a hero to do this, who could question the right or the wrong?«

So gelingt es denn Hopkins mit diesen kritischen Manipulationen aus dem »Epic« ein »Pseudo-epic« zu schaffen, einen Gegensatz zwischen dem epischen Element der älteren Bücher und dem pseudo-epischen des zwölften und dreizehnten Buches herzustellen. Aber hätte

Hopkins den Thatbestand des wirklichen Epos ins Auge gefasst, so würde ihm nicht entgangen sein, dass äusserlich betrachtet zwischen »Epic« und »Pseudo-epic« die grösste Aehnlichkeit gerade in der Art besteht, wie das Čāstra-Element innerhalb des epischen Elementes hervortritt. Es drängt sich sofort ein Vergleich mit den Itihāsa des zwölften und dreizehnten Buches auf. Das heterogene Element, das innerhalb des Epos immer mehr Boden zu gewinnen scheint, ist kein anderes als eben jene Lehrweisheit des Dharma und Yoga, die im Rājadharmā und Čāntiparva in breitester Fülle dargelegt wird. Wenn die dort gesammelten Märchen eine reiche Fundgrube belehrender Spruchweisheit sind, wenn sich mit dem epischen Element das ethische aufs engste verknüpft, so überrascht uns das keineswegs. Der Fabel wohnt die belehrende Tendenz inne. An der Märchenliteratur rankt sich die Spruchpoesie empor. Es befremdet uns nicht, wenn Schakal und Tiger (XII, 111), Kameel und Schakal (XII, 112), Jäger und Taube (XII, 143), Geier und Schakal in den Texten des Rājadharmā oder Āpaddharmā zu uns reden, oder sich zu den Maximen des Sāmkyayoga erheben.

Dass hier das epische Element Träger des Lehrgehaltes geworden ist, scheint uns in dem Wesen dieser literarischen Gattung zu liegen. Aber unvereinbar klingt es mit den Vorstellungen des Epos, wenn die Heroen und Heroinnen der Erzählung das belehrende Element der Spruchweisheit in einer Weise heranziehen, dass es zu dem dichterischen Zweck in keinem Verhältnisse mehr steht. Oder soll etwa die Redeschlacht zwischen Draupadī und Yudhishtīra, oder zwischen letzterem und Bhīma auf dem Boden der Philosophie und des Rechts in dem »ältesten« Mahābhārata ausgefochten worden sein? Da entwickelt Draupadī III 30, 2 Sätze, die nicht das Ergebniss allgemeiner Betrachtung, sondern dem Bereiche jener Philosophie entlehnt sind, die zu ihren höchsten Problemen die Frage nach den Beziehungen des Daivam und Paurusham, des göttlichen Einflusses und der menschlichen That zählte. In den eingehendsten Betrachtungen wird uns das Verhältniss von Daivam und Paurusham in den Itihāsa des zwölften und dreizehnten Buches vorgeführt. Nicht wenige dieser Samvāda sind ausschliesslich den Sätzen gewidmet, in denen Draupadī den Gleichmuth des Yudhishtīra bekämpft. Man vergleiche die lehrreichen Ausführungen XII 222, 224, 229. Ein vollständiges Bild muss der »Philosophie des Mahābhārata« vorbehalten bleiben.

Aber schon ein flüchtiger Vergleich führt zu dem Ergebniss, dass die Anschauungen, die Draupadī ausspricht, aus jenem Ideenkreis abgeleitet sind, der in den Itihāsa des Çāntiparva zum Ausdruck gelangt, aus derselben Philosophie, um deren Erklärung Yudhishtīra bittet, wenn er III 183, 57 spricht:

karmaṇaḥ puruṣaḥ kartā çubhasyā 'py açubhasya vā
sa phalam tad upāçnāti katham kartā svid içvaraḥ
kuto vā sukhaduḥkheshu nṛiṇām brahmavidām vara
iha vā kṛitam anveti paradehe 'thavā punaḥ
dehī ca deham samtyajya mṛigyamāṇaḥ çubhāçubhaiḥ
katham samyujiyate pretya iha vā dvijasattama.

Die Lösung des Problems liegt in dem Wesen des Karma, wie es in Sāmkyayoga auseinandergesetzt wird. Alle Erörterungen der Frage werden auf Sāmkyayoga zurückgeleitet auf Prakṛiti und die aus ihr fließenden Principien der Thätigkeit und auf Brahma, in dem aller Wandel des Karma sein Ende findet. So spricht Mudgala III 261, 44

yatra gatvā na çocanti na vyathanti calanti vā
tad aham sthānam atyantam mārḡayishyāmi kevalam

Und er erreicht Befreiung von Karma und Daiva in Brahma-nirvāṇa.

tulyanindāstutir bhūtvā samaloshthāçmakāncanaḥ
jñānayogena çuddhena dhyānanityo babhūva ha
dhyānayogād balam labdhvā prāpya çuddhim anuttamām
jagāma çāçvatīm siddhim parām nirvāṇalakṣaṇām.

Ist es ein Zufall, dass sich überall ein Element im Epos zeigt, das seinem Ursprung und Charakter nach von letzterem ausgeschlossen sein müsste, oder besteht ein engerer Zusammenhang in der Art, dass eine dem *gesammten* Erzählungsstoff eigenthümliche Erscheinung auf einer allgemeineren Grundlage beruht? Die Annahme eines Zufalls bleibt natürlich ausgeschlossen. Nur in einer allgemeineren Ursache kann die Gesamt-Richtung gründen, welche die »Neubearbeitung« des Stoffes eingeschlagen hat. Aufgabe der Forschung muss es daher sein, nach diesem allgemeinen Faktor zu suchen, durch welchen der Itihāsa überhaupt Träger des Çāstra wird.

Der enge Zusammenhang zwischen Epos und Çāstra oder zwischen dem epischen und pseudo-epischen Bestandtheile des Mahābhārata tritt besonders prägnant hervor in der Idee vom geheimnissvollen Wesen des Rechts. Ich habe schon gesagt, dass die Idee vom ungleichen Schicksal des Dharma und Adharma mit der Genesis der Dichtung als eines Lehrbuchs nichts zu thun hat. Dass die uns vorliegende Dichtung das Ziel verfolgt, in Yudhishtira ein Ideal des Dharma, in Duryodhana eine Verkörperung des Adharma vorzuführen, dass sie das ungleiche Geschick des Guten und Bösen in dem Wechsel von Glück und Unglück schildern will, diese Absicht tritt zu krass und greifbar hervor, um sie leugnen zu dürfen. Mag diese Absicht ursprünglich sein, mag sie erst später sich geltend gemacht haben, mit dem Epos als Lehrbuch hat sie aber an und für sich nichts zu thun. Man kann in ihr einen dichterischen Zweck suchen. Aber ganz und gar unstatthaft ist es, um dieses Zweckes willen das Epos ein Lehrbuch zu nennen oder gar darin einen Beweis zu finden, dass das Dharmaçāstra einen bestimmenden Einfluss auf die Gestaltung des Epos ausgeübt hat. Der Umstand, dass »the epic story represents a struggle between Right and Wrong, Dharma and Adharma ending with the final victory of the virtuous and the defeat of the wicked party¹⁾«, berührt die vorwaltend belehrende Richtung nicht, welche das heutige Epos eingeschlagen hat. Es heisst darum offene Thüren einrennen, wenn dagegen polemisiert wird. Jacobi sagt mit Recht »Auch die Weisen anderer Nationen haben darüber geklagt, dass der Gerechte oft im Unglück lebe, während es dem Ungerechten wohl ergeht; warum soll gerade in Indien dies Räthsel nur denen aufgegangen sein, die dem Dharmaçāstra oblagen²⁾«?

Professor Jacobi hat dabei nur den Umstand ausser Acht gelassen, dass die heutige Bearbeitung des Epos eben jene Çāstra benutzte, in welchen das geheimnissvolle Wesen des Rechts nach allen Seiten hin erörtert wurde. Gegenstand dieser Dharmavidyā war die Frage nach dem inneren Grunde der Rechtsordnung? Gibt es eine objective von meiner Willkür unabhängige Ordnung des Handels und Wandels? Oder ist nur das individuelle Belieben und die Rücksicht

¹⁾ Winternitz, Notes on the Mahābhārata. J. A. S. 1897. S. 715.

²⁾ Jacobi, Gött. Gel. Anz. 1896. S. 67.

auf den eigenen Nutzen massgebend? Gibt es eine objective Regel, welcher ich zu folgen verpflichtet bin, auch wo mein Interesse sich dagegen sträubt? Ist die Macht identisch mit dem Recht? Und worin ist der Wandel des Rechts begründet, dass heute Unrecht, was morgen Recht? dass hier Recht, was dort Unrecht ist? In diesen Betrachtungen ergehen sich die Erörterungen jener Dharmācāstra, die uns das zwölfte und dreizehnte Buch aufbewahrt. Aus den Stellen des Dharmācāstra, welche ich in »Epos und Rechtsbuch« gesammelt, ergibt sich, dass sich dieselbe nicht auf vereinzelte Sätze beschränkte, sondern in ausführlichster Weise Wesen und Wirken des Rechts behandelte. Warum ist jenes Cāstra-Element von Prof. Jacobi auch nicht mit einem Worte berücksichtigt worden, geradezu, als wären diese Cāstra, die sich in so ausführlicher Weise mit der »sūksmā gatiṛ dharmasya XIII 10, 2, beschäftigten, gar nicht vorhanden. Nicht um allgemeine Wahrnehmungen und Wahrheiten handelt es sich, sondern um konkrete Fragen, die in einer ausgebreiteten Cāstra-Literatur vorlagen. Die Behandlung dieser Rechtsprobleme steht nicht isoliert, sie wuchs aus der Entwicklung der Dharmavidyā heraus. Und es bildet einen hohen Vorzug der indischen Rechtswissenschaft, dass sie mit der systematischen Bearbeitung der Sitten und Gebräuche schon früh eine tiefere Ergründung des inneren Wesens vom Recht verband. Wenn wir nun sehen, wie das Epos dieselben Ideen, welche das Cāstra behandelt, in der Sprache und Terminologie des Cāstra wiedergibt, so werden wir von selbst zur Frage gedrängt: Steht die uns vorliegende Dichtung oder Bearbeitung des Epos ausser allem Zusammenhang mit dem Cāstra, oder haben die Bearbeiter des Epos diese Anschauungen aus dem Cāstra geschöpft? Im dritten Buche finden wir in die Unterweisung, welche der Brahmane empfängt, folgende Verse eingewoben:

na pāpe pratipāpaḥ syāt sādhuṛ eva sadā bhavet
 ātmanai 'va hataḥ pāpo yaḥ pāpam kartum icchati
 karma cai 'tad asādhūnām vṛjīnānām asādhuvat
 na dharmo 'stī 'tī manvānāḥ ḥṣcīn avahasanti ye
 aḥṛaddadhānā dharmasya te naḥṣanti na samḥayaḥ
 mahāḥṛitir ivā'dhmātaḥ pāpo bhavati nityadā

Die Çloka geben dem Gedanken Ausdruck, dass das Recht nur scheinbar unterliegt. Die Bösen mögen sprechen: es gibt kein Recht; sie mögen den Gerechten verspotten; am Ende wird der Spott auf sie zurückfallen. Das ist gewiss ein ganz allgemeiner Gedanke, und der Bearbeiter des Pativratā-Upākhyāna bedurfte nicht erst des Dharmāçāstra, damit ihm diese Idee »aufgehe«. Aber wie kommt es, dass dieselben Çloka, deren er sich bedient, in einem Abschnitt des Rājadharmā (XII 95) sich finden, der von dem Satze ausgeht, dass der Tod im gerechten Kampfe besser sei, als ein Sieg, der ungerecht errungen wird.

tasmād dharmeṇa yoddhavyam iti svāyambhuvo 'bravīt
 satsu nityaḥ satām dharmas tam āsthāya na nāçayet
 yo vai jayaty adharmeṇa kshatriyo dharmasangarāḥ
 ātmānam ātmanā hanti pāpo nikṛitijīvanāḥ
 karma cai 'tad asādhūnām asādhūn sādhunā jayet
 dharmeṇa nidhanam çreyo na jayaḥ pāpakarmaṇā
 nā 'dharmāç carito rājan sadyaḥ phalati gaur iva
 mūlāni ca praçākhāç ca dahan samadhigacchati
 pāpēna karmaṇā vittam labdhvā pāpa praḥriṣhyati
 sa vardhamānaḥ steyena pāpaḥ pāpe prasajjati
 na dharmo 'sti 'ti manvānaḥ çucīn avahasann iva
 açraddadhānaç ca bhaved vināçam upagacchati
 sambaddho vāruṇaiḥ pāçair amartya iva manyate
 mahādṛitir iva 'dhmātaḥ sukṛitenai 'va vartate
 tataḥ samūlo hriyate nadikūlād iva drumāḥ
 athai 'nam abhinindanti bhinnam kumbham ivā 'çmani
 tasmād dharmeṇa vijayam koçam lipseta bhūmipāḥ

Sind die Uebereinstimmungen zufällige? Oder liegt die Annahme nicht weit näher, dass dem Bearbeiter des Upākhyāna hier die Çloka des Cāstra vorschwebten? In derselben Erzählung heisst es III 207, 59

adharmo dharmarūpeṇa ṛiṇaiḥ kūpā ivā 'vṛitāḥ.

Die Parallele des Cāstra lautet im Zusammenhang eines grösseren Abschnittes XIII 162, 12

adharmo dharmarūpeṇa ṛiṇaiḥ kūpā ivā 'vṛitāḥ

Eingeleitet wird die Unterweisung des Brahmānen mit

cintayānaḥ svadharmasya sūkshmām gatim III 207, 2

Das Čāstra spricht XIII 10, 2

sūkshmā gatir hi dharmasya yatra muhyanti mānavāḥ

Das Epos sagt (II, 73, 4):

vettha tvam tāta dharmāṇām gatim sūkshmām yudhishṭhira

Das Čāstra sagt (XIII 10, 68): sūkshmā gatir hi dharmasya durjñeyā.

Der Bearbeiter der Episode spricht (III 206, 41 III 215, 19):

durjñeyāḥ çāçvato dharmo bahudhā dṛiçyate sūkshmaḥ.

Das Čāstra sagt XII 262, 35.

akāraṇo hi nai'vā'sti dharmāḥ sūkshmo hi jājale

sūkshmatvān na sa vijñātum çakyate bahunihnavāḥ

Das Epos spricht I 196, 10:

na tu dharmasya sūkshmatvād gatim vidmaḥ kathamcana
adharmo dharmā itī vā vyavasāyo na çakyate

I 196, 10.

Zu letzterem Vers tritt wiederum in Parallele das Čāstra

adharmarūpo dharmo hi kaçcit asti narādhipa

dharmāç cā 'dharmarūpo 'sti

XII 34, 42

adharme dharmatām nīte dharme cā 'dharmatām gate

XII 141, 1

adharmatām yāti dharmo yāty adharmaç ca dharmatām

XII 267, 4

Das Epos spricht VIII 69, 28

asampradhārya dharmāṇām gatim sūkshmām duratyayām

bhavet satyam na vaktavyam vaktavyam anṛitam bhavet

yatrā 'nṛitam bhavet satyam satyam vā 'py anṛitam bhavet

dhāraṇād dharmam ity āhur dharmeṇa vidhṛitāḥ prajāḥ

yaḥ syād dhāraṇasamyuktaḥ sa dharmā itī niçcayaḥ

Woher diese dharmāçloka? Beruhen auch sie auf allgemeinen vom Čāstra unabhängigen Erwägungen? Im Čāstra XII 109, 5 heisst es:

bhavet satyam na vaktavyam vaktavyam anṛitam bhavet

yatrā 'nṛitam bhavet satyam vā 'py anṛitam bhavet

dhāraṇād dharmam ity āhur dharmeṇa vidhṛitāḥ prajāḥ

yaḥ syād dhāraṇasamyuktaḥ sadharma itī niçcayaḥ

tādṛiço badhyate bālo yatra satyam anishṭhitam
 satyānṛite viniçcitya tato bhavati dharmavit . . .
 kim āçcaryam ca yan mūḍho dharmakāmo 'py adharmavit
 sumahat prāpnuyāt puṇyam gangāyām iva kauçikāḥ.

Das Epos hinwiederum sagt:

tādṛiçam paçyate bālo yasya satyam anushṭhitam
 satyānṛite viniçcitya tato bhavati dharmavit
 kim āçcaryam kṛitaprajñāḥ puruṣo 'pi sudāruṇāḥ
 sumahat prapnuyāt puṇyam balāko 'ndhavadhād iva

Das Çāstra bezeichnet das Recht als ein Räthsel. Der Böse ist glücklich, der Gute unglücklich XII 260, 6.

dṛiçyate dharmarūpeṇā 'dharmam prākṛitaç caran
 dharmam cā 'dharmarūpeṇa kaçcid aprākṛitaç caran
 aṇiyān kshuradhārāyā gariyān api parvatāt
 anvikshyamāṇāḥ kavibhiḥ punar gacchaty adarçanam.

Das Epos sagt II 69, 14

uktavān asmi kalyāṇi dharmasya paramā gatiḥ
 loke na çakyate jñātum api vijñair mahātmabhiḥ
 balavāmç ca yathādharmam loke paçyati puruṣaḥ
 sa dharmo dharmavelāyām bhavaty abhishataḥ paraḥ
 na vivektum ca te praçnam imam çaknomi niçcayāt
 sūkshmatvād gahanatvāc ca kāryasyā 'sya ca gauravāt

So das Epos; das Çāstra hinwiederum spricht XII 134, 2

tatra na vyavadhātavyam parokshā dharmayāpanā
 adharmo dharmā ity etad yathā vṛikapadam tathā
 dharmādharmaphale jātu dadarçe 'ha na kaçcana.

Darum sagt das Epos III 119:

na kṛiṣṇa dharmāç carito bhavāya
 jantor adharmāç ca parābhavāya

Und das Çāstra spricht XII 260, 12:

tenai 'vā anyaḥ prabhavati so 'param bādhathe punaḥ

Das Epos meint daher III 209, 4, 9

sūkshamā gatir hi dharmasya bahuçākhāhy anantikā
 dṛiçyante nishphalāḥ santaḥ prahīṇāḥ sarvakarmabhiḥ
 viparyayakṛito dharmāḥ paçya dharmasya sūkshmtām

Das Čāstra sagt XII 134

atidharmād balaṃ manye balād dharmāḥ pravartate
bale pratishṭhito dharmo dharanyām iva jangamam.

Im Epos findet sich derselbe Gedanke

sarvathā dharmamūlo 'rtho dharmaç cā 'rthaparigrahaḥ

III 34, 29

nikṛityā labhate rājyam āhāram iva çalyakaḥ

III 33, 59

evam balavataḥ sarvam

III 33, 61

Den letzteren Gedanken, dass Alles dem Gewaltigen gehöre, entwickelt das Čāstra

dhūmo vāyor iva vaçe balaṃ dharmo 'nuvartate
anīçvaro bale dharmo drume vallī 'va samçṛitā

Das Epos aber spricht:

bubhūshed balaṃ evai 'tat sarvam balavato vaçe
vaçe balavatām dharmāḥ sukham bhogavatām iha.

Trotzdem handelt nach dem Čāstra thöricht, wer so spricht
XII 123, 14

adharmam dharmo iti ca yo 'jñānād ācared narah.

Und das Epos wiederholt den Gedanken III 119

dharmād adharmaç carito varīyān
itī 'va manyate naro 'lpabuddhiḥ.

Ich habe nur einzelne Parallelen herangezogen, in welchen das Čāstra-Element des zwölften und dreizehnten Buches und das epische Element der vorausgehenden Bücher bald sachlich, bald wörtlich die engste Uebereinstimmung zeigen in der Behandlung des Dharma-Problems. Dass dieses Problem einen reichbehandelten Gegenstand des Dharmaçāstra bildete, ergibt sich aus dem Rājadharma und Čāntiparva. Aber ebenso bestimmt tritt dieses Čāstra-Element im Epos und in den Episoden auf. Nicht allgemeine Ideen, sondern die konkreten Gedanken und Sprüche, welche das Čāstra-Element ausgeprägt hat, sind es, die das ganze Epos durchdringen. Als feststehende Tatsache muss es gelten, dass jene Diaskeuase, welche das heutige Mahābhārata in seinen epischen und episodischen Theilen bearbeitete, sich auf diese Spruchweisheit stützte. Wenn daher das wechselnde Geschick

Yudhisṭhira's gleichsam eine buchstäbliche Verwirklichung des Čāstra-Spruches wird, dass der Böse zuerst frohlockt (pāpaḥ prahriṣhyati), mit seinem Raube im Glücke schwelgt (sa vardhamānaḥ steyena pāpaḥ), Gesinnungsgenossen findet und über jene spottet, die an die Macht des Dharma glauben (na dharmo 'stī 'sti ḥucīn avahasann iva), dann aber dem Verderben anheimfällt (vinācam upagacchati) wie ein morscher Baum entwurzelt wird (samūlo hriyate nadikūlād iva drumah) so dass alles über ihn spottet wie über einen zerbrochenen Topf (abhinindanti bhinnam kumbham iva), dann liegt etwas mehr als die Veranschaulichung einer allgemeinen Idee vor. Und wenn dann die Dichtung selbst das Problem des Rechts in der Sprache des Čāstra aufwirft: yad adharmeṇa vardheyur adharmarucayo janāḥ: und Lomaça in der Sprache des Čāstra antwortet: vardhaty adharmeṇa naras tato bhadrāṇi paçyati tataḥ sapatnān jayati sa mūlas tu vinaçyati, so zeigt sich uns eine Diaskeuase, die auf dem Boden desjenigen Čāstra stand, das angesichts der skeptischen Betrachtung des Rechts (dharmam prati viçamkitāḥ ko 'yam dharmah kuto dharmah XII 259, 1) auf die ewigen Grundlagen des Dharma hinwies.

Dharma eva plavo nā 'nyaḥ svargam draupadi gacchatām.

Oder will man etwa behaupten, dem Bearbeiter jener epischen und episodischen Abschnitte, in welchen sich die auf sūkshmo dharmah bezüglichen Parallelen finden, habe das Čāstra ganz ferngelegen? Dass der Bearbeiter oder die Bearbeiter des heutigen Epos das Čāstra nicht bloß kannten, sondern benutzten, geht aus den Parallelen zur Genüge hervor. Das leugnen, hiesse Thatsachen, die auch der flüchtigen Betrachtung offen liegen, ignorieren. Aber warum will man sich nicht auf diese Thatsache einlassen, wenn man das Epos einer kritischen Prüfung unterziehen will? Würde es sich bloß um eine vereinzelt Erscheinung handeln, dann liesse sich diese ablehnende T e n d e n z begreifen. Aber einmal stehen wir vor einer in der ganzen Bearbeitung des Epos auftretenden Eigentümlichkeit bei diesen Hinweisen auf die »dharmasya sūkshmaḥ gatiḥ«. Dann müssen wir diese Sonderbeziehung des Epos zu dem Problem des Čāstra in Verbindung bringen mit den zahlreichen anderen Anknüpfungen an das Čāstra, indem die Bearbeitung bald dieses, bald jenes Element des Dharma oder Yoga hineinzieht. Auf das Ganze muss der Blick gerichtet werden. Die Kritik sieht sich vor die Frage gestellt: Wie kommt es, dass das Epos in seiner

jetzigen Bearbeitung einen so engen Anschluss an das Čāstra und zwar an das Dharma- und Yoga-Element gewonnen hat? Sie muss diese Frage lösen, wenn sie das Problem des Mahābhārata überhaupt beantworten will. Der Grund des engen Anschlusses ist ganz gewiss nicht in dem Umstand zu suchen, dass das Epos einen Kampf zwischen Adharma und Dharma darstellt. Obschon auch nach dieser Seite hin ein echtes Čāstra-Element sich mit der Dichtung verbunden hat, so wird es Niemanden in den Sinn kommen, daraus den historischen Smṛiti-Charakter, geschweige denn den Ursprung des Mahābhārata als »Lehrbuch« abzuleiten. Selbst wenn nachgewiesen ist, dass die Sprüche des Čāstra gestaltenden Einfluss auf die heutige Bearbeitung des Epos übten, so sind wir um keinen Schritt der Frage näher gekommen: Wie kommt es, dass ein echtes Epos nicht bloß so zahlreiche Beziehungen zum Čāstra-Elemente hat, sondern geradezu der Sammelpunkt des umfassendsten Lehrstoffes geworden ist, wie er in den zahlreichen Episoden enthalten ist? Das was dem Mahābhārata seinen encyclopädischen Charakter gibt, ist die Fülle der Upākhyāna oder Episoden, welche mit dem Ākhyāna oder Epos verbunden sind. Welche genetischen Beziehungen haben Epos und Episode zu einander?

2. Epos und Episode.

Es wird nun die Einheit des Zusammenhanges zwischen Epos und Episode geleugnet. Oder auf welchem Wege sollte es gelingen »das Epos zusammen mit allen (oder doch so gut wie allen) upākhyāna's als eine zu Recht bestehende Einheit zu erweisen«¹⁾, wenn wir den Zusammenhang von Epos und Smṛiti etwa in folgenden Sätzen formulierten?

1. »Das Epos ist eine zu Recht bestehende Einheit.«
2. »Die Theile des Epos sind in zweckbewusster und zweckmässiger Weise aneinander gegliedert.«
3. »Diese Einheit ist von einem einzigen Individuum concipiert und verwirklicht worden.«
4. »Eine successive Erweiterung oder eine oder mehrere Ueberarbeitungen sind daher ausgeschlossen.«

¹⁾ Ludwig, Sitzungsberichte der Königl. Böhm. Gesellsch. der Wissenschaften, Prag 1896. S. 26 ff.

Nur auf zwei Wegen liesse sich hierfür der Beweis führen. »Man kann entweder die faktische Einheit des Epos, die Solidarität aller Theile desselben, darthun, ohne Rücksicht auf die Art des Entstehens, da ja die Möglichkeit zugegeben werden muss, dass der Ausbau eines poetischen Gebildes mit Rücksicht auf den Grundplan successive vor sich gegangen sein kann, und die Einheit desselben nicht nothwendig zerstört haben muss. Es könnten hierbei die in dem ursprünglichen Epos ungleichmässig ausgeführten Partien ins Gleichgewicht und Mangelhaftes in das richtige Ebenmass gebracht worden sein. Die faktische Einheit wäre damit dargethan, ohne dass zugleich eine Entscheidung getroffen wäre, welche über dasjenige Mass hinausgehen würde, wozu das vorliegende Material unmittelbar berechtigt. Die Einheit wird anerkannt; aber über die Art, wie dieselbe zu Stande gekommen, wird ein Urtheil nicht abgegeben. Um die Einheit innerhalb dieser Grenzen anzuerkennen, genügt es nachzuweisen, dass kein Theil dem Zwecke des Ganzen fremd ist, dass jeder Theil dem Zwecke des Ganzen dient.«

»Kein Theil dem Zwecke des Ganzen fremd; jeder Theil dient dem Zwecke des Ganzen!« Mit einem solchen Canon lässt sich jede Einheit beweisen; und darum ist das eben keine Einheit im ästhetischen Sinne. Denn es lassen sich immer Gründe finden, dass jeder Theil dem Zwecke des Ganzen in irgend einer Weise dient. Mit einem so allgemein gehaltenen Kriterium gewinnen wir keinen Massstab zur Beurtheilung der Genesis von Epos und Smṛiti. Auch eine viele Generationen umfassende Mitarbeit kann eine solche »Einheit« zu Stande bringen. Im günstigsten Falle ist das Ergebniss eine gewisse Gleichartigkeit des Stoffes. Die Art, in welcher die Theile dem Zwecke des Ganzen dienen, und welches der Zweck des Ganzen ist, dem sich die einzelnen Glieder einfügen, muss genauer präcisirt werden. Nur dann lässt sich ein Rückschluss auf die Genesis der Smṛiti machen.

Ist es nun aber zur Einheit der Genesis nothwendig, darzuthun, dass »die Einheit als ursprünglich in allen Theilen beabsichtigt, als ursprünglich in dieser Form concipiert ist?«

In diesem Falle kann überhaupt keine Einheit mehr bewiesen werden; denn wie Ludwig treffend bemerkt, »steigern sich die Anforderungen in einem solchen Masse, dass die Schwierigkeiten wohl

nicht zu bewältigen sein dürften, denn es handelt sich dann um den Erweis, dass Alles so, wie es ist, sein musste, dass die Theile sammt und sonders nothwendig sind, und ausserhalb des Ganzen eine selbstständige Existenz nicht haben können. Es genügt dann nicht mehr, für die Einfügung der einzelnen Theile, die sich der gewöhnlichen Anschauung als Zuthaten darstellen, einen rechtfertigenden Anlass zu finden; denn so viel kann ja von vornherein zugegeben werden, dass für jede Episode ein Anlass gegeben ist und gefunden werden kann; damit ist die Ursprünglichkeit des Conglomerats, wie wir es vor uns haben, nicht erwiesen. Es muss gezeigt werden, dass jede solche Zuthat dort, wo sich dieselbe einstellt, erwartet wird und ein Bedürfniss ist und über dieses nicht hinausgreift¹⁾.« Nur so lässt sich »die wirkliche innere Abhängigkeit der Episoden von der Haupthandlung« begründen.

Wenn aber das die Aufgabe ist, welche die innere Kritik lösen muss, um die Einheit der Genesis zu beweisen, dann lässt sich bei keinem noch so hohen künstlerischen Erzeugnisse eine innere Zugehörigkeit feststellen. Nehmen wir die hervorragendsten Meisterwerke der altklassischen Literatur oder die bedeutendsten Schöpfungen unserer nationalen Klassiker. Wer kann beweisen, »dass alles, so wie es ist, sein musste«? Wäre eine andere Form nicht ebenso passend? Bei welcher Dichtung lässt sich der Nachweis erbringen, »dass die Theile alle sammt und sonders nothwendig sind und ausserhalb des Ganzen eine selbstständige Existenz nicht haben können«? Ganz gewiss genügt es da nicht mehr, irgend »einen rechtfertigenden Anlass zu finden«. Denn man wird gerne zugeben, »dass für jede Episode ein Anlass gegeben ist und gefunden werden kann«. Aber wenn gezeigt werden soll, »dass jede solche Zuthat dort, wo sich dieselbe einstellt, erwartet wird und ein Bedürfniss ist und über dieses nicht hinausgreift«, so wird einfach hier etwas Unmögliches verlangt. Es wird der Canon einer künstlerischen Einheit und inneren Geschlossenheit aufgestellt, der sich nicht einmal bei den an Umfang kleinsten und in der Vollendung höchsten Produkten anwenden lässt. Ist der an erster Stelle genannte Massstab unbrauchbar, so ist der zweite unmöglich. Der erste verlangt zu wenig, der zweite zu viel.

¹⁾ Ludwig, l. c. S. 26.

Wenn also dies die einzigen Gesichtspunkte sind, unter denen ein Zusammenhang zwischen Epos und Smṛiti erwogen werden kann, dann erscheint Einheit und innere Verbindung für immer ausgeschlossen. Ludwig weist mit Recht hin auf den gigantischen Umfang »von manchen der Handlung des Epos selbst angehörigen Theilen, von denen man mit Recht sagen kann, dass dieselben ins Episodenhafte ausgewachsen sind, insofern ihre Ausdehnung und Ausführlichkeit ausser allem Verhältnisse zu der Wichtigkeit steht, welche den betreffenden Stücken innewohnt«. Noch mehr gilt dies von den Partien, die man als »eigentliche Einschiebel zu betrachten pflegt, Partien, die selber innerlich von der Haupthandlung gänzlich unabhängig sind und eingestander Massen nur wegen der ähnlichen Situation der Helden herangezogen sind«¹⁾. Das sind ganz unabhängige Erzählungen von solcher Ausdehnung, dass darüber das eigentliche Epos, wie Ludwig meint, zurücktritt. Das Mittel stehe zu dem zu erreichenden Zwecke ausser allem richtigen Verhältnisse.

Und gewiss, wenn wir die Masse der Episoden dem Epos und seiner künstlerischen Einheit gegenüberstellen und dabei von jedem anderen Zwecke absehen, so müssen wir sagen: »Mit dem Epos hat das Lehrelement nichts zu thun.« In den künstlerischen Zielen, welche das Epos als solche verfolgt, liegt nichts, was die Einfügung bedingt oder innerlich rechtfertigt. Wenn daher dem Schöpfer des Mahābhārata nur das ästhetisch-poetische Ziel eines Epos vorschwebte, so steht das didaktische Element damit in keinem Zusammenhang.

Aber es bleibt noch die Frage zu lösen: War der ästhetisch-poetische Zweck einziges und ausschliessendes Ziel der Dichtung? Oder konnte der Dichter mit dem künstlerischen Zweck nicht auch einen lehrhaften verbinden?

Nun wird Niemand soweit gehen zu behaupten, es sei undenkbar, dass von vorneherein mit dem unterhaltenden Zweck ein religiös-belehrender verbunden wurde. Im Gegentheil, es liegt im Charakter der altepischen Dichtung, dass sie Trägerin der religiösen und sittlichen Vorstellungen des Volkes wird. Indem sie unterhält, lehrt sie. Religion und Dichtung greifen eben in den ältesten Zeiten zu tief ineinander über. Die altepische Dichtung der Inder stand in engster

¹⁾ Ludwig, l. c. S. 31.

Beziehung zur Religion. Dem Epos war bis zu einem gewissen Grade immer der belehrende Charakter eigen. Aber im Mahābhārata nimmt das didaktische Element eine ganz andere Stellung ein. Denn dasselbe gewinnt einen solchen Umfang, »dass das Unzweckmässige der Zerreiſung des Zusammenhanges sich der Wahrnehmung unabweisbar aufdrängte, das Unpassende der gewählten Gelegenheit unleugbar ein Gefühl des Missbehagens wecken musste.« Gegenüber der Einheit des Themas stellt sich der didaktisch-sachliche Theil »als eine Menge heterogener Produkte« dar. Es sind »stückweise, ohne Plan und Methode gehäufte« Belehrungen, »zwecklos und kleinlich, die durch ihre innere Zusammenhanglosigkeit und Unausgeglichenheit verwirrend wirken«.

Konnte ein solcher Stoff im Grundplan der Dichtung liegen? Man wird geneigt sein, dies zu leugnen. Wir müssten ja einen Dichter annehmen, »der den Eindruck der Einheitlichkeit seines eigenen Werkes successive zerstört«, wie Ludwig meint. Aber derselbe Gelehrte wird zu der Frage gedrängt, »wie bei der grossen Complicirtheit des Mechanismus derselbe verhältnissmässig so exakt geleitet wird, so dass man die Widersprüche mehr in Spuren als thatsächlich noch fortbestehend findet«. Die Technik dieses complicierten Mechanismus setzt Uebung voraus. Nicht in einem Wurfe hätte das gelingen können. Die Technik des Mahābhārata beruht auf der Technik der epischen Kunst des Zeitalters.

Von einer inneren und organischen Verbindung des erzählenden und belehrenden Elementes können wir sprechen, wenn sie dem Gesamtzwecke der Rhapsodie dienen. Denn was verstehen wir unter »organisch?« Organische Theile sind solche Elemente, die sich zu einem gemeinsamen höheren Zwecke verbinden und in Abhängigkeit von ihm zusammenwirken. Organisch ist die Verbindung, wenn sie im Wesen der Sache, im Zwecke eines höheren Ganzen begründet ist. Liegt nun die belehrende Tendenz innerhalb des weiteren Zieles der erzählenden Kunst?

Lag das belehrende Element ausserhalb des Zweckes der Epik, dann kann von einer organischen Verbindung nicht geredet werden. Es diene einem Ziele, mit welchem die Rhapsodie nichts zu thun

1) Ludwig, l. c. S. 31.

hatte. Liegt die religiöse Belehrung aber innerhalb der Ziele der Epik, dann verbindet sich der belehrende Stoff mit dem epischen Elemente zu einem gemeinsamen höheren Zwecke, der in dem erziehenden Berufe der Rhapsodie begründet ist. Beide Elemente sind organisch verknüpft, insofern beide Organa eines höheren gemeinsamen Zieles werden. Die Rhapsodie ist die Erzieherin des Volkes. Von ihr aus dringt die Fülle des religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Wissens durch den vermittelnden Strom der epischen Erzählung in die breiteren Volksmassen. Die belehrende und unterhaltende Tendenz greifen ineinander über. In der Rhapsodie des Zeitalters fliessen Dichtung und Belehrung, Epos und Recht in dem ganzen Reichthum der Darstellungen zusammen. Dichtende Kunst und religiöse Belehrung verschmelzen in der Recitation der alten Legenden zu einem Bilde, in dem das Volk sein eigenes religiöses und sittliches Leben, die Ideale seines Wirkens ausgedrückt findet. Es lässt sich dann nicht mehr sagen, dass die didaktischen Abschnitte, dass die Masse des Erzählungsstoffes äusserlich und willkürlich angehängt ist. Die im Cāstra niedergelegte Belehrung bildet einen wesentlichen Bestandtheil der Aufgabe, welche der Rhapsodie gestellt war. Im Einzelnen mag die Rechtfertigung der Einfügung eine ganz äusserliche bleiben, insofern das Epos der Upākhyāna gar nicht bedarf; es bietet auch »ohne dieselbe äusserlich und innerlich eine abgeschlossene, befriedigende Einheit«.

Wenn man daher den Satz aufstellt: »eine Episode muss eine Wirkung auf die Handlung des Epos ausüben«, so trifft dies beim Mbh. nur in seltenen Fällen zu. »Meist kommt die Episode hinterher, sie soll eine Wirkung der Handlung des Epos darstellen und ändert an dem Gange der Handlung nichts. Daher können die meisten Episoden wegbleiben, ohne dass die Wirkung eine andere als eine erleichternde wäre. Wo aber eine solche Wirkung eintritt, da ist dieselbe oft auf äusserst mühsame Weise herbeigeführt, wie z. B. die Erlangung der himmlischen Waffen durch Arjuna oder bei der Bhagavadgītā¹⁾.

Nach diesem Massstab gemessen, stehen die Upākhyāna's nicht »in einem deutlichen Abhängigkeitsverhältniss zu dem Epos.« Eine innere Zugehörigkeit ist nicht gegeben, wenn gefragt wird, ob das

¹⁾ Ludwig, l. c. S. 28 ff.

Upākhyāna »in Bezug auf Umfang und Inhalt, ob es absolut in sich und relativ in Bezug auf die Umgebung, in welche es gebracht worden, harmonisch wirkt und seinem Zwecke entspricht«. Aber wenn die Rhapsodie einem episch-didaktischen Zwecke diene, wenn sie darauf ausging, in einem Gesamtbilde die Fülle des erzählenden und belehrenden Stoffes zu vereinigen, dann fragt es sich nicht mehr, ob das Upākhyāna seine Berechtigung an dieser oder jener Stelle hat. Es hat seine Berechtigung im Gesamtplane der Dichtung, der mit dem künstlerischen Ziele das belehrende Ziel verbindet. Die Stücke sind innerlich zusammengehörig, weil sie im Zwecke und in der Sache begründet sind. Daran ändert auch nichts der Umstand, dass viele Abschnitte einen durchaus selbstständigen Charakter tragen und mit ihrer Grösse zur Haupthandlung in gar keinem Verhältnisse stehen, z. B. die Bhagavadgītā, die Erzählung von Nala und andere. Beide sind durchaus selbständig in ihrem Werthe, beide nur durch einen äusseren Umstand mit dem Epos verknüpft. Die Beziehung zur Haupthandlung ist eine untergeordnete. Ich gehe einen Schritt weiter und sage mit Ludwig: »Es kann am allerwenigsten einem Zweifel unterliegen, dass die Episode nicht das Werk dessen ist, der dieselbe seinem Werke einverleibt hat«. Bhagavadgītā und Nalopākhyāna sind unabhängig vom Mahābhārata entstanden; sie mögen theilweise modificirt worden sein; aber sie haben ihren Grundcharakter bewahrt. Trotzdem können sie aufs engste mit dem Zwecke einer Dichtung verbunden sein, welche im Bilde des Epos den Gesamtschatz der religiösen und sittlichen Bildung weiteren Volksschichten vermitteln sollte.

Die Epik war eine Encyclopädie des gesammten heiligen Wissens, bevor das Mahābhārata die mannigfachen Elemente zu einem Gesamtbilde vereinigte; sie war eine Schule religiöser Bildung. Das Mahābhārata ist dann allerdings das Ergebniss eines historischen Processes, aber eines Processes, der sich im weiteren Kreise der epischen Kunst überhaupt vollzog, so dass unsere Dichtung als Lehrbuch gleichsam nur wie das Endergebniss einer vorausgehenden Entwicklung erscheint. Die Geschichte der Rhapsodie ist die Geschichte des Mahābhārata. Die Metamorphose vom Epos zum Lehrbuch gründet in einer allgemeinen inneren Umwandlung der Rhapsodie von einem streng episch-erzählenden Charakter zu einem religiös-belehrenden.

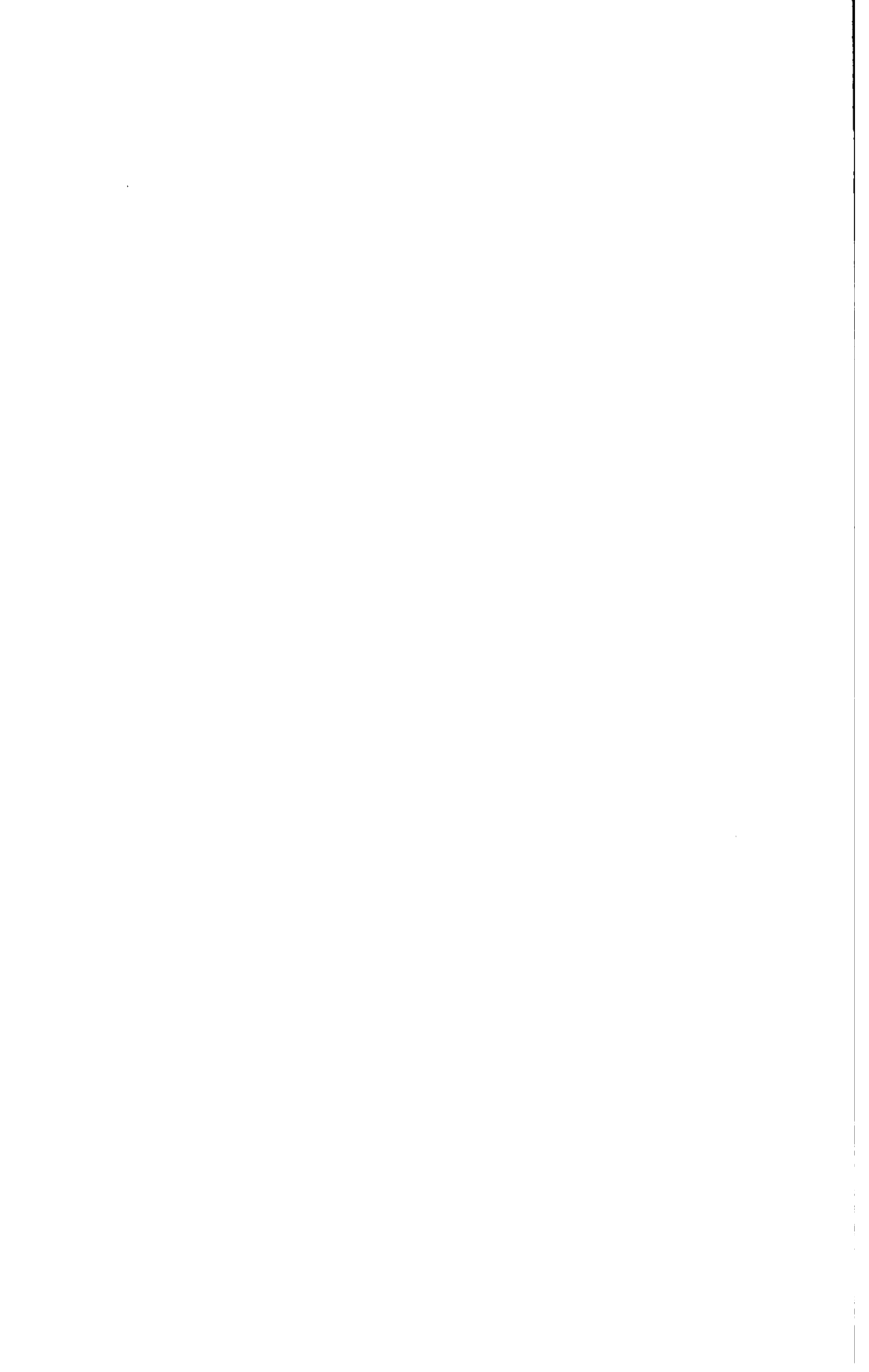
Auf dem Boden der Rhapsodie lässt sich alsdann der Frage näher treten, ob der Ursprung der Dichtung ein einheitlicher war. Für das Bhāgavata-Purāna hatte Burnouf¹⁾ eine Analyse unternommen, aus der sich die Einheit der Genesis ergeben sollte.

»Il resultera de cette analyse qu'une main unique a présidé à l'arrangement des divers parties dont se compose notre poème; mais que l'auteur tout en distribuant à sa manière les matériaux qu'il avait à sa disposition tout en les liant entre eux par des additions qui lui sont propres en a cependant respecté le fonds avec une assez grande fidélité.«

Und weiterhin bemerkt derselbe Gelehrte: »C'est à un écrivain maître de toutes les richesses de la poésie indienne, qu'en est due la composition . . . réunissant dans une sorte d'unité encyclopédique des éléments aussi dissemblables et d'époques aussi diverses.«

Hat auch über der Diaskeuase der so verschiedenen Theile des Mahābhārata eine Hand gewaltet, die jene Masse des Stoffes verband, eine Hand, die aus der Fülle des Sagen- und Lehrstoffes »dans une sorte d'unité encyclopédique des éléments aussi dissemblables et d'époques aussi diverses« vereinigte? Nur von der Rhapsodie des Zeitalters aus lässt sich diese Frage beantworten. War die cyclische Rhapsodie Trägerin und Herold des gesammten Purānaschatzes, dann konnte sie auch Schöpferin des Mahābhārata als eines Epos und Lehrbuches sein.

¹⁾ Bhāgavata Purāna, Introduction p. V sq.



Zweiter Theil.

Ursprung des Epos als Lehrbuch

begründet im

Grundcharakter der Rhapsodie.

1

Erstes Kapitel.

Die Rhapsodie Hüterin und Herold des heiligen Wissens.

Wollen wir nun die Genesis des Lehrbuchs aus der religiös-belehrenden Richtung der Rhapsodie herleiten, so drängt sich vor allem die Frage auf: Aus welchen Denkmälern oder literarischen Urkunden gewinnen wir ein zuverlässiges Bild der rhapsodischen Kunst, welcher das Mahābhārata als Epos und Lehrbuch seinen Ursprung verdankt. Ich antworte: Aus dem Inhalte des Mahābhārata selbst, aus den sagen-geschichtlichen Fragmenten, welche es aufbewahrt. Dies könnte wie ein *circulus vitiosus* erscheinen, indem das, was bewiesen werden soll, als Thatsache vorausgesetzt und in den Beweisgang eingesetzt wird. Aus den Urkunden des Mahābhārata gewinnen wir zuerst den Charakter der Rhapsodie, und dann beweisen wir umgekehrt aus dem Charakter der Rhapsodie den Charakter des Mahābhārata.

Dieser Einwurf hat nur scheinbar Berechtigung. In Wirklichkeit liegen die Verhältnisse anders. Nicht aus dem Mahābhārata, insofern es als Dichtung und Lehrbuch ein Ganzes darstellt, beweisen wir den Charakter der Rhapsodie, sondern aus Stücken, die unabhängig vom Gesamtbilde betrachtet werden können, aus Theilen, die fertig und abgeschlossen waren, bevor es ein Mahābhārata gab. Aus Abschnitten, welche die Dichtung vorfand und dem Ganzen einverleibte, ermitteln wir den Charakter der Rhapsodie. Steht es einmal fest, dass das Mahābhārata in seinen episodischen und didaktischen Abschnitten auf ältere Vorlagen zurückgeht, so sind diese Stücke und Theile geeignet, uns ein Bild jener Rhapsodie zu geben, welche dem Mahābhārata unmittelbar vorausging. Wir können diese Erzählungen für sich betrachten, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, der sie mit dem epischen

Hauptereigniss verbindet und zu Theilen des heutigen Mahābhārata macht. Offen bleibt dabei die Frage, ob die Stücke gemeinsam oder erst nacheinander im Laufe eines längeren Processes eingefügt wurden. Massgebend ist blos der Einzelcharakter derselben.

Nun wird Niemand bestreiten wollen, dass die massenhaften Legenden des dritten und fünften, vor allem aber des zwölften und dreizehnten Buches auf älterem Material ruhen. Erzählungen, wie sie in der Tīrthayātrā und im Mārkaṇḍeyaparva vorgetragen werden, tragen den Stempel fertiger, abgeschlossener Dichtungen. Einzelne Veränderungen mögen eingetreten sein; aber im Wesentlichen sind die Legenden so erhalten, wie sie in der älteren Quelle vorgefunden wurden. Der episodische und didaktische Stoff des Mahābhārata stellt eine rhapsodische Literatur dar, welche älter ist gegenüber der heute vorliegenden Gesamtgestalt des Mahābhārata. Dieser Stoff existierte einmal für sich ohne unmittelbare Beziehung zu dem im Mahābhārata behandelten epischen Hauptstoff, wie jene Itihāsa ja auch heute noch innerhalb des Epos abgeschlossene Partien bilden. In diesem abgeschlossenen Charakter repräsentieren die Abschnitte ein Stück jener Rhapsodie, auf der das heutige Mahābhārata ruht. Wir finden hier die Quellenliteratur des im Mahābhārata verkörperten Purāṇa-Typus und können aus ihr auf den allgemeinen Charakter der epischen Rhapsodie zurückschliessen.

In seinem religiösphilosophischen und religiösrechtlichen Element beruhen die Bücher I—XI auf dem Čāstra, wie es in XII und XIII entwickelt wird. Aber auch das episodische Element, die Fülle der eingestreuten Legenden trägt wesentlich den Charakter der in dem pseudo-epischen Theile enthaltenen Upākhyāna. Diese Bücher geben uns eine Compilation der verschiedenartigsten Purāṇa, ein Conglomerat von Itihāsa, welche die Diaskeuase dem Schatze der Rhapsodie entlehnte. Erzählung reiht sich an Erzählung, blos zusammengehalten durch den verknüpfenden Faden eines Dialoges. Mit der epischen Haupthandlung haben diese Purāṇa so gut wie nichts zu thun. Deswegen können sie auch unabhängig vom Epos Mahābhārata betrachtet werden.

Während also bisher der Lehrgehalt des XII. und XIII. Buches als etwas ganz Untergeordnetes betrachtet wurde, als ein Stoff, aus dessen Charakter kein Rückschluss auf das eigentliche Epos gemacht

werden kann, sage ich umgekehrt: Das Purāṇa und Itihāsa-Element dieses »Pseudo-epic« muss zum Ausgangspunkte der Untersuchung gemacht werden, um festzustellen, in welcher Beziehung Itihāsa und Čāstra zu einander standen, und welchen Zwecken die Rhapsodie diene, als das Mahābhārata in seiner heutigen Gestalt als Epos und Dichtung entstand. Diese heutige Gestalt steht im engsten Zusammenhang mit dem Čāstra; ja der Theil des Epos, welcher den Mittelpunkt der epischen Ereignisse und der epischen Haupterzählung bildet, die Schlacht ruht wesentlich auf einer Rhapsodie, die enge mit der Smṛiti verbunden war. Das ist um so wichtiger, als man gerade in dem Kampf den ältesten und ächtesten Theil des Epos suchen muss, wenn es wirklich je ein älteres Epos Mahābhārata gab. Der Kampf bildete den Kern des Ganzen. Nun zeigt aber die Darstellung des Kampfes alles Andere eher als eine ältere Grundlage. Die Beschreibung stützt sich wesentlich auf jenes Element, welches Hopkins »philosophy of war«, »science of war« nennt. Zwar meint dieser Gelehrte, die Manu-Smṛiti habe noch nicht existiert, um mit ihrem siebenten Buche zu Grunde gelegt werden zu können. Aber es bestanden ältere »military codes« und auf diesen basiere die Darstellung¹⁾. Hopkins schreibt:

»Manu (in spite of his code's military advice) is unknown as a military adviser. That is to say the seventh book of the Mānavadharma was expanded to its present form after the battling parts of the Epic were written, as other portions of the Epic show that no slight was intended to his authority. The main sages are Uçanas and Bṛihaspati. With the latter Manu has many a question of priority to settle. Another authority (celebrated later) mentioned in the third book, Čālihotra, as »wise in the knowledge and pedigree of horses«, appears to have confined himself to this speciality, and is not quoted as a guide on broader military affairs. But the rules of the two inseparables, Bṛihaspati and Uçanas, are quoted often enough to make us certain that a military code must have been composed by them. The one military strategy formally cited (as given above) is from Bṛihaspati; and the same author invented the impregnable vyūha called kraunca-cāruṇa. Again the »king of battle-orders« is declared to come from the same sage. The first of these is probably meant in the Bṛihaspati-

¹⁾ J. A. O. S. XIII, S. 202.

naya of the Rāmāyaṇa. I have already spoken of the rules of Bṛihaspati and Uçanas and these occur again as a manual of instruction in the war-part of the Epic. Their names have become typical of military and philosophical learning. But although Uçanas shares the name and the honor, his friend appears to have been, if we may so speak, the more inventive genius in the science of war: as the citations already given and to be given show.◀

Der Verfasser der heutigen Kampfbeschreibung stand also im Bereiche des Çāstra. Wir können dabei ganz absehen von den zahlreichen eingestreuten Çloka des Rechts im engeren Sinne. Nur eine Rhapsodie, welche mit der »philosophy and science of war◀ vertraut war, und die aus jenen »military codes◀ schöpfte, konnte den Kampf in der vorliegenden Darstellung entwerfen. Somit baut sich der wichtigste Theil der »real Epic◀ auf einer Rhapsodie auf, die vom Çāstra beherrscht war, und zwar von jener Çāstra-Literatur, die im XII. und XIII. Buche niedergelegt ist. Ich glaube darüber wird Uebereinstimmung herrschen, dass der Lehrgehalt der Bücher I—XI mit demjenigen von XII und XIII wesentlich auf einer Stufe der religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Entwicklung steht. Meinungsverschiedenheit kann nur über die Frage herrschen, ob dieses Lehrelement den Büchern I—XI, d. h. dem eigentlichen Erzählungsstoff ursprünglich ist, oder ob es später durch Interpolation hinzugekommen.

Bei dieser Untersuchung müssen wir nun zwei Erscheinungen des Epos im Auge behalten, erstens die Verbindung des epischen und belehrenden Stoffes innerhalb der einzelnen Abschnitte, zweitens die compilierende Bearbeitung des reichen Legenden- und Lehrstoffes. Es genügt nicht die Verschmelzung des erzählenden und belehrenden Elementes aus dem religiös-didaktischen Charakter der Rhapsodie abzuleiten. Dadurch wird zwar die Thatsache hinreichend erklärt, dass sich innerhalb des epischen und episodischen Stoffes ein enger Anschluss an die Smṛiti des Rechts und der Philosophie hindurchzieht. Es muss weiterhin nachgewiesen werden, dass die belehrende Richtung, welche die Rhapsodie eingeschlagen hatte, dahin strebte, die Masse des Sagen- und Lehrstoffes zu Sammelwerken im Rahmen einer Dichtung encyclopädisch zu vereinigen, und in welchem Umfange dieses geschah. So erst wird es möglich das Mahābhārata als ein

Produkt der zeitgenössischen Rhapsodie zu erfassen. Ich werde daher zeigen, wie sowohl die religiös-belehrende Richtung als auch der cyclische Charakter in dem allgemeinen Charakter der Epik gründet.

I. Die religiöse und belehrende Richtung der Epik.

Eingeleitet werden die Itihāsa des zwölften und dreizehnten Buches durch feststehende Formeln. Die weitaus grösste Zahl wird in folgender Weise citiert und charakterisiert.

- atrai 'vo 'dāharantī 'mam itihāsam purātanam
tāpasaiḥ saha samvādam cakrasya bharatarshabha XI 11, 1.
- kathayanti purāvṛttam itihāsam imam janāḥ
videharājñāḥ samvādam bhāryayā saha bhārata XII 18, 2.
- atrai 'vo 'dāharantī 'mam itihāsam purātanam
indreṇa samaye priṣṭho yad uvāca bṛihaspatiḥ XII 21, 1.
- atra te rājaçārdūla vartayishye kathām imām
yad vṛttam pūrvārājshreḥ hayagrīvasya pāṇḍava XII 24, 23.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
açmagītam naravyāghra tan nibodha yudhisṭhira XII 28, 2.
- atrai 'vo 'dāharantī 'mam itihāsam purātanam
sṛiñjayam putraçokārtam yathā 'yam nārado 'bravit XII 29, 14.
- idam tu çrūyate pārtha yuddhe devāsuro purā XII 33, 25.
- tasya pārthiva simhasya tasya çai 'va mahātmanaḥ
samvādo 'yam mahān āsīd viṣṭam prati mahādyaum XII 64, 15.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
manīḥ kālakavṛikshīyaḥ kausalyam yad uvāca ha XII 82, 5.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
gītam dṛiṣṭvārthataṭtvena vāmadevena dhimatā XII 92, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
ambariṣhasya samvādam indrasya ca yudhisṭhira XII 98, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
pratardano maithilāç ca saagrāmam yatra cakratuḥ XII 99, 1.

- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
bṛihaspateḥ ca samvādam indrasya ca yudhishṭhira XII 103, 2.
- atrā 'yam kshemadarçya itihāso 'nuglyate XII 104, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
vyāghragomāyusamvādam tam nibodha yudhishṭhira XII 111, 2.
- tapasas tasya cā 'nte 'tha mahad vṛittam tan nibodha yudhishṭhira
XII 112, 3.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
nidarçanam param loke XII 116, 1.
- rājavṛittāny anekāni tvayā proktāni bhārata
pūrvaiḥ pūrvaniyuktāni rājadharmārthavedibhiḥ XII 120, 1.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
angeshu rājā dyutimān vasuhoma iti çrutaḥ XII 122, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
kāmandakasya samvādam āngarishṭhasya co 'bhayoḥ XII 123, 11.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
nāradena purā proktam çilam āçritya bhārata XII 124, 19.
- atra te vartayishyāmi . . .
itihāsam sumitrasya nirvṛittam ṛishabhasya ca XII 125, 8.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
gautamasya ca samvādam yamasya ca mahātmanaḥ XII 129, 3.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
yathā dasyuḥ samaryādaḥ pretyabhāvena naçyati XII 135, 1.
- atrai 'va ce 'dam avyagram çṛiṇushvā 'khyānam uttamam
XII 137, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
mārjārasya ca samvādam nyagrodhe mūshikasya ca XII 138, 18.
- çṛiṇushva rājan yad vṛittam brahmadattaniveçane
pūjanyā saba samvādam brahmadattasya bhūpateḥ XII 139, 4.
- atra te vartayishyāmi nitim āpatsu bhārata
utsṛijyā 'pi gṛiṇām kāle yathā varteta bhūmipah

- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
bhāradvājasya samvādam rājñāḥ çatrunjayasya ca XII 140, 3.
- iti bārhaspatyam jñānam provāca maghavā svayam XII 142, 17.
- dharmaniçcayasamyuktām kāmārthasahitām kathām
çriṇushva XII 143, 9.
- atra te vartayishyāmi purāṇam řishisamstutam
indrotaḥ çaunako vipro yadā 'ha janamejayaḥ XII 150, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mā gāthāḥ satyavatā kṛitāḥ
yathā kumāraḥ satyo vai nai 'va puṇyo na pāpakṛit XII 152, 25.
- çriṇu pārtha yathāvṛittam itihāsam purātanam
gṛidhrajambukasamvādam yo vṛitto naimishe purā XII 153, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
samvādam bhārataçreshṭha çālmaleḥ pavanasya ca XII 154, 4.
- hanta te vartayishye 'ham itihāsam purātanam
udīcyām diçi yad vṛittam mleccheshu manujādhipa XII 168, 29.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
yathā senajitam vipraḥ kaçcid etyā 'bravit suhṛit XII 174, 8.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
pituḥ putreṇa samvādam tam nibodha yudhishṭhira XII 175, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
çampākene 'ha muktena gītam çāntigatena ca XII 176, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
nirvedān mankinā gītam tam nibodha yudhishṭhira XII 177, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
gītam videharājena janakena praçāmyatā XII 178, 1.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
prahlādasya ca samvādam muner ājagarasya ca XII 179, 2.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
indrakāçyapasamvādam tam nibodha yudhishṭhira XII 180, 4.
- atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam
bhṛiguṇā 'bhihitam çāstram bhāradvājāya pṛicchate XII 182, 5.

- atrā 'py udāharanti 'mam itihāsam purātanam
ikshvākoḥ sūryaputrasya yad vṛittam brāhmaṇasya ca XII 199, 2.
- atrā 'py udāharanti 'mam itihāsam purātanam
manoḥ prajāpater vādam maharṣeḥ ca bṛihaspateḥ XII 199, 2.
- atrā 'py udāharanti 'mam itihāsam purātanam
yena vṛittena dharmajñāḥ sa jagāma mahatsukham XII 218, 2.
- atrā 'py udāharanti 'mam itihāsam purātanam
vāsavasya ca samvādam baler vairocanasya ca XII 223, 2.
- atrai 'vo 'dāharanti 'mam itihāsam purātanam
çatakraṭoç ca samvādam namuceç ca yudhisṭhira XII 226, 1.
- atrai 'vo 'dāharanti 'mam itihāsam purātanam
balivāsavasamvādam punar eva yudhisṭhira XII 227, 7.
- atrā 'py udāharanti 'mam itihāsam purātanam
çriyā çakrasya samvādam tam nibodha yudhisṭhira XII 228, 3.

Ich habe mich auf einige Beispiele des XII. Buches beschränkt. Dieselbe Art der Citation zeigen Buch XIII und XIV. In Ueberstimmung mit den Büchern I bis XI, denen sie ebenfalls eigen ist.

Der Ueberblick dieser formelhaften Einleitungen bestätigt zunächst unsere Annahme, dass sich die grosse Masse der letzten Bücher aus selbständigen Stücken zusammensetzt, indem sie als dem alten Purāna-Schatze entlehnt beschrieben werden. Der Charakter des Stückes wird ausgedrückt durch itihāsaḥ purātanah, und dieser hinwiederum wird näher beschrieben durch das Merkmal samvāda »Dialog«. Der Itihāsa erscheint in der Form des epischen Zwiegespräches, das bald mit Göttern und Heiligen, bald mit Priestern und Herren verknüpft wird. In der Fabel sind die Träger des Dialoges theilweise der Thierwelt entnommen. Es ist bezeichnend, dass fast überall die Erzählung ausdrücklich als Dialog »samvāda« charakterisiert wird, als handle es sich um eine überlieferte typische Kunstform. Auch dort, wo dies nicht besonders hervorgehoben wird, baut sich der Itihāsa wesentlich auf die Form des Zwiegespräches auf. Unter diesen Namen sehen wir die verschiedensten Arten zusammengestellt, so dass sich ein Bild aller Schattierungen der epischen Literatur

darbietet. Und worauf es besonders ankommt, wir erfahren, in welcher Art und in welchem Umfange sich das belehrende Element mit dem epischen Element verbunden hatte, als das Mahābhārata entstand.

Bei näherem Betracht zerfallen nämlich die verschiedenen Itihāsa, die hier unter einem Namen zusammengefasst werden, in zwei Hauptgruppen, je nach der Art, in welcher sich die belehrende Tendenz mit dem epischen Elemente verbindet. Man kann ruhig behaupten, dass allen jenen Legenden eine religiöse und belehrende Tendenz innewohnt. Religiöse und sittliche Ideen werden in den Trägern der Handlung und in der Handlung selbst dem Sinne näher gebracht.

Die Grösse des Brahmanenthums, die socialen Pflichten der priesterlichen und herrschenden Kaste üben einen grossen Einfluss. Die Legenden von Agastya, Nahusha, Paraçurāma, Viçvāmītra sind voll des belehrenden Inhaltes. Trotzdem können und müssen wir zwei Gruppen unterscheiden. Die eine Gruppe bewahrt in ihren Erzählungen aus der Welt der Götter und Menschen, der Priester und Helden einen streng episch-legendarischen Charakter. Es sind ächte Bihāsa nach dem Vorbilde des Kampfes mit Vṛitra oder der Legende von Çunaçepa, Purūravas u. s. w.; »vedische« Ākhyāna könnte man sie nennen, wenn nicht das Wort »vedisch« so vielen Missdeutungen unterworfen wäre. Dazu gehören viele theogonische und heroische Legenden.

Während nun hier ein ächt epischer Charakter vorwaltet, tritt umgekehrt in der anderen Gruppe die religiösbelehrende Richtung in den Vordergrund in den Elementen der Philosophie und des Rechts. Dharmā und Yoga sind die Pole, um welche sich die Gedankenwelt dieser Erzählungen dreht. Die Legende wird in der Form des Zwiegesprāches Trägerin des hl. Wissens, hier des Rechts, dort der Philosophie. Am deutlichsten tritt dieses in den Itihāsa des zwölften Buches hervor, des Çāntiparva, der in zwei stofflich unterschiedene Theile zerfällt, welche als Rājadharmā und Mokshadharmā schon von der ältesten Ueberlieferung auseinandergehalten werden, indem ersteres die Spruchweisheit des Rechts, letzteres die der philosophischen Erlösungslehre zusammenfasst. Der eine Theil bildet ein Lehrbuch des Rechts (dharmāçāstra), der andere ein Lehrbuch des Yoga (yogaçāstra).

1. Die Dharmavidyā und Brahmavidyā innerhalb der Epik.

Es ist nun trotz dieser Unterscheidung nicht zu bestreiten, dass Dharma und Yoga wie eine rudis indigestaque moles ihr Material häufen. Von einer Ordnung nach bestimmten Gesichtspunkten, sei es des Rechts, sei es der Philosophie, kann gar nicht geredet werden. Noch weniger ist dies der Fall im dreizehnten Buche, wo Rechtsstoffe und philosophische Stoffe ganz untermischt sind.

Es bleibt ferner Thatsache, dass sich der Inhalt der Ausführungen über Dharma und Yoga häufig wiederholt und zwar mit denselben Versen. Und wenn ein Theil den Eindruck weckt, als sei er durch allmäligen Zuwachs zu jener verworrenen, unerquicklichen Masse angewachsen, so sind es Parva XII und XIII. Es erscheint ja selbstredend, dass »die Häufigkeit der Wiederholungen, der Variierungen eines und desselben Themas, die den Leser zur Verzweiflung bringen«¹⁾, es ganz und gar undenkbar machen, dass alles von einem Dichter herrühren könnte.

Wenn wir nun aber näher zusehen, in welcher Art diese Wiederholungen und Variierungen eines und desselben Themas auftreten, so zeigt es sich, dass da nicht schlechthin von Wiederholung die Rede sein kann. Es wiederholen sich allerdings nicht bloß einzelne Verse, sondern auch grössere zusammenhängende Versgruppen; aber diese Gāthā erscheinen nicht wie eine »floating mass of legal proverbs« lose aneinandergereiht. Die Spruchpoesie tritt im engeren Rahmen eines Itihāsa oder Purāna auf und wird durch den Dialog zu kleineren Ganzen verbunden. Die äussere Form eines Itihāsa bildet den Rahmen, der die Masse jener Gāthā scheidet und zusammenfügt. Innerhalb dieser kleineren Itihāsa werden alle Fragen des Rechts und der Philosophie erörtert und nach den verschiedenen Seiten hin entwickelt. Der Itihāsa bildet ein für sich bestehendes Ganze. Ein Hauptgedanke liegt zu Grunde, eine massgebende religiös-philosophische oder religiös-rechtliche Idee oder Lehre. Diese Lehre wird in ganz freier Form entwickelt. Der lebendige Dialog der Epik öffnet den weitesten Spielraum für die Diskussion. Die einzelnen, für sich bestehenden Itihāsa haben untereinander oft grosse Aehnlichkeit wegen des gleichen oder eines verwandten Stoffes, welchen die dialogisierende

¹⁾ Ludwig, Sitzungsberichte 1896 I. c. S. 29.

Erzählung behandelt. Derselbe Gegenstand, dieselbe rechtliche und philosophische Frage wird in mehreren Itihāsa und Samvāda ausgeführt. Die Träger des Dialoges sind verschieden. Aber obschon auch im Allgemeinen die Behandlung des gleichen Thema eine verschiedene ist, so kehren doch viele Verse wieder, wenngleich nicht in derselben Verbindung.

Wenn wir nun die sich wiederholenden Sprüche oder Spruchabschnitte ohne Rücksicht auf den engeren Rahmen eines Itihāsa betrachten, der dieselben zu einer engeren Einheit verbindet, so könnten wir versucht sein, darin einen Beweis für späteren Nachwuchs zu finden. Denn wer wird drei-, viermal, ja noch häufiger dasselbe Thema und in denselben Versen behandeln? Da liegt doch die Interpolation vor Augen.

Und doch zeigt sich gerade hier, welche Vorsicht geboten ist, bevor ein »kritisches« Urtheil über Interpolation gefällt werden kann. Es sind da allerdings gleiche und ähnliche Stoffe, gleiche und ähnliche Verse, welche zum Ermüden häufig wiederkehren; aber es sind immer verschiedene Itihāsa, in deren Mitte die sich wiederholenden Gāthā erscheinen. Und diese epischen Dialoge, welche die gleichen Gāthā bringen, sind selbstständige, untereinander unabhängige Itihāsa. Indem nun diese Itihāsa sowohl die gleichen Fragen des Rechts und der Philosophie behandeln, als auch aus derselben Quelle des Spruchschatzes schöpfen, bewegen sich ihre Ausführungen vielfach auch in den gleichen Gāthā. Was sich also wiederholt, das sind die materiellen Bestandtheile formell verschiedener Itihāsa. Dieselben epischen Dialoge, in deren Rahmen die Verse gebracht werden, wiederholen sich nicht. So erscheint das zwölfte und dreizehnte Buch nicht als ein Zusammenfluss aller möglichen Verse und Versgruppen, sondern als eine Vereinigung, Sammlung jener kleinen religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Abhandlungen, die in Gestalt und unter dem Namen eines Itihāsa die grossen Probleme des Woher? und Wohin? der Seele und der Welt, der Sitte und des Rechts erörtern. Der reiche Schatz der Itihāsa ist hier zu einem Sammelwerke vereinigt durch das verknüpfende Band des Dialoges zwischen Bhīshma und Yudhishthira, ein Nikāya von philosophischen und juridischen Samvāda. Und so wenig beispielsweise der Umstand, dass in dem Majjhimanikāya die gesammelten »Predigten Buddha's« häufig ähnliche oder gar wörtlich-

gleiche Ausführungen bringen, beweiskräftig für eine Interpolation sein kann, ebensowenig deuten die Wiederholungen und Variationen desselben Themas in den verschiedenen Samvāda auf ein allmähliches Wachstum, auf Interpolation hin. Was bliebe in der That von dem Majjhimanikāya übrig, wenn man Alles, was sich da einmal wiederholte, als »später«, als »interpoliert« hinstellen würde? Die Variationen des Majjhimanikāya sind noch um vieles unerquicklicher als die des zwölften und dreizehnten Buches. Und doch wird niemand die Möglichkeit bestreiten, dass eine Hand compilerisch die »Reden« zu einer Sammlung vereinigte. Mit der Compilation war die Wiederholung gegeben.

In ähnlicher Weise nun stellt das zwölfte und dreizehnte Buch eine Compilation vornehmlich jener Itihäsagruppe dar, welche im Gewande der Erzählung und des Dialoges über Philosophie und Recht belehrt. Eine epische Form verbindet sich mit belehrendem Inhalt, so dass der Itihāsa wesentlich auf Belehrung gerichtet ist und zwar auf Yoga und Dharma. Das »Recht«, welches in dieser Form erörtert wird, umfasst den ganzen Kreis des privaten und öffentlichen Rechts, des Civil- und Strafrechts, des Erb- und Familienrechts. Alles wird in den Kreis des Dharma einbezogen, was die Smṛiti behandelt, Dharma im engeren und im weiteren Sinne. Aehnlich wird die Wissenschaft von Brahma nach ihrer doppelten Seite, der theoretischen in Sāmkhya, der praktischen in Yoga auseinandergesetzt. Das ganze Sāmkhya-System sehen wir entwickelt mit seinen verschiedenen Prinzipien und zwar in einer reichen Auswahl der Texte.

Es sind also die religiösen und sittlichen Ideale, das heilige Wissen von Brahma und das heilige Wissen von den Pflichten (Brahma-vidyā, Dharmavidyā), die im Gewande des Itihāsa erscheinen. Der lehrhafte Inhalt aber, welchem der Name Itihāsa und Samvāda beigelegt wird, zerfällt wiederum in eine doppelte Gruppe.

In der einen Gruppe beschränkt sich der Dialog auf Frage und Antwort. Die Samvāda bildet nur die Umrahmung; der epische Gehalt ist ganz ersetzt durch den didaktischen Gehalt der Philosophie und des Rechts. Es wird eine Frage gestellt über einen Gegenstand der religiösen Weisheit; die Antwort wird in einer mehr oder weniger ausführlichen Abhandlung geboten. Alte Namen aus der Sage der Vorzeit sind Träger der im Samvāda gegebenen Spruchweisheit.

Aber das ist auch tatsächlich Alles, was vom alten Itihāsa übrig bleibt. Sachlich ist der Itihāsa ein Abschnitt des Yogaçāstra oder Dharmaçāstra. Der gemeinsame Grundzug dieses Dharmasamvāda und Yogasamvāda liegt darin, dass aus der ganz allgemein gehaltenen epischen Situation der Anlass zu einer Belehrung genommen ist, die in der schematischen Folge von Frage und Antwort den gesamten Schatz des religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Wissens behandelt.

Während also das eigentliche Dharmaçāstra und Yogaçāstra eine methodische Darstellung erstreben, vermittelten die als Itihāsa geschilderten Fragmente den Lehrgehalt in volkstümlicher, freier Form, indem sie sich anlehnen an die Rhapsodie und die dialogische Kunstform der Rhapsodie. Suchen wir ein allgemeines Bild dieser Samvāda zu gewinnen. Im Gespräche zwischen König Janaka und dem Brahmanen Açmā (XII 28) entwirft letzterer ein Bild des menschlichen Lebens von der Geburt bis zum Grabe. Er beschreibt den Gang des Schicksals, wie »das Leben nur einem plötzlichen Zusammentreffen ähnlich ist, das bald ein Ende hat«. In den Gedankenkreis des Yoga führt der Brahmane den König ein auf dessen Frage: »Wie soll der Mann, der sein eigenes Beste sucht, sich benehmen beim Verlust von Verwandten und Freunden?« Es ist ein Samvāda rein belehrenden Charakters. In XII 64 sind Indra und Māndhātṛi die Unterhaltenden. Indra belehrt in ausführlicher Rede über Kshatriya-Pflichten. Māndhātṛi wirft neue Fragen auf und lenkt so die Rechtsbelehrung des Gott-Königs Indra von Satzung zu Satzung. Ganz verwandten Inhaltes ist der Dharmasamvāda (XII 82) zwischen dem König von Koçala und dem Weisen Kālakavṛikshīya. Es handelt sich um die Spruchweisheit des Nitiçāstra und Rājaçāstra. In XII 90 ist es Utathya, welcher die Rechtssatzungen dem Māndhātṛi auseinandersetzt. Der Dialog gestaltet sich zu einer Belehrung, wie sie nur das Dharmaçāstra enthält. Diese Belehrung setzt sich XII 92 fort in einem Dharmasamvāda zwischen Vāmadeva und König Vasumanas. Indra erscheint wiederum als der Träger einer sehr umfassenden Rechtsbelehrung im Gespräch mit König Ambarīsha (XII 98), während in dem wichtigen Rājadharmaschnitt XII 103 Bṛihaspati den Indra belehrt. Dagegen werden XII 104 die Rechtssätze über die Kshatriya wiederum in einen Dialog zwischen Kshemadarṣin und Kālakavṛikshīya gefasst. Es folgen XII

III, 112, 116 eine Reihe von Märcen, wo der Samvāda ebenfalls Träger des Spruchgehaltes wird. Ein Rechtsdialog zwischen Māndhātṛi und Vasuhoma findet sich XII 122 und zwar über den Ursprung des Strafrechts. Ein kleiner Dialog ist XII 123 zwischen Kāmandaka und Āngarishṭha eingeflochten. Ein sehr lehrreicher Dharmasamvāda entwickelt sich XII 139 zwischen König Brahmadata und einem Vogel Pūjanī. Im folgenden Kapitel ist ein neuer Dialog über das Recht, dessen Träger Bhāradvāja und Čatruñjaya sind.

Nur einige der bezeichnendsten Dialoge habe ich heraus gegriffen, um den Typus der rechtsbelehrenden Itihāsa und Samvāda zu erläutern. Vor uns steht eine in sich abgeschlossene Gruppe von Erzählungen mit ausgeprägt belehrendem Charakter. Parallel zu den Dharmasāstra laufen nun jene Itihāsa, in welchen der epische Dialog den Rahmen für das Yoga-Element bildet. Aus dem Mokshaparva seien nur einige der lehrreichsten Beispiele ausgewählt. Den Yogaabschnitt eröffnet sofort ein Dialog zwischen König Senajit und dem Brahmanen über Wesen und Ursprung von Freud und Leid. Er schliesst mit Pingalā's berühmtem Spruch, der die Quintessenz des Yoga enthält. »Vom Schlafe der Unwissenheit erwacht, habe ich alles Verlangen nach irdischer Freude abgeworfen. Ich habe die vollkommene Herrschaft über mich selbst erworben. Frei von Begehr, frei von Hoffnung schlafe ich in Wonne. Das Freisein von Hoffnung und Begierde ist meine Seligkeit. Nach dem Pingalā alle Hoffnung und alles Verlangen abgeworfen, genießt sie die Ruhe des wahren Glückes.« (XII 174.)

So folgen sich nun Samvāda um Samvāda. Immer steht Yoga im Vordergrund. Da unterhalten sich über das Endziel des Systemes Bodhya und Yayāti, Prahlāda und Ajāgara, Indra und Kaçyapa. Zwei der bedeutendsten Samvāda erscheinen in dem Gespräch zwischen Bhrigu und Bhāradvāja XII 132 und zwischen Manu und Bṛihaspati XII 201. Häufig ist Indra Träger der Yoga-Belehrung. Bald an diesen, bald an jenen altepischen Namen wird der Vortrag angeknüpft.

Namuci, Bali, Vṛitra, Parāçara übernehmen die Rolle des Belehrenden oder treten als Schüler des Yoga auf. Die alte Sagenherrlichkeit ist in den Bereich der neuen Ideen gezogen. Die alten Weisen und Helden, Götter und Dämonen sind jetzt erfüllt von den Ideen des Yoga. Uçanas belehrt den Vṛitra, wie Jiva, die empirische Seele

zur Erlösung gelangt; Bali führt den Indra in das Geheimniss der alles zerstörenden Zeit ein. Die inhaltreichsten Abschnitte über das Sāmkhya eröffnet cp. 300. Vaçishṭha belehrt in umfangreichem Samvāda den König Karāla über Vidyā und Avidyā, über Buddha und Abuddha. Es folgt ein Dialog zwischen einem Könige aus Janaka's Geschlecht und einem Brahmanen, zwischen Yājñavalkya und Janaka, zwischen Viçvāsu und Janaka, zwischen Janaka und Pañcaçikha, zwischen Janaka und der Büsserin Sulabhā, zwischen Nārada und Nārāyaṇa.

Was dem Hörer in jenen Dialogen vorgeführt wird, das sind die eigentlichen Elemente der Sāmkhya-Philosophie, und zwar Elemente jenes Sāmkhya, das in Brahmanirvāṇa gipfelt. Inhaltlich decken sie sich vollständig mit dem Dialog der Bhagavadgītā und dem der Anugītā. Die beiden letzteren gehören zur gleichen Gruppe der belehrenden Itihāsa-Samvāda.

Von diesen nur den Namen eines Itihāsa tragenden Dialogen unterscheidet sich die andere Gruppe dadurch, dass in ihnen ein wirkliches ächt episches Element vorhanden ist. Eine epische Erzählung wird Trägerin der Rechtsideen und der philosophischen Ideen. Bald sind es Legenden, bald Märchen, in welche die Gāthā eingeflochten sind. Betrachten wir zunächst jene Itihāsa, in denen vorwiegend das Rechtselement zum Ausdruck kommt. Am deutlichsten liegt die Sache bei dem Märchen. Die erzählende Kunst entfaltet sich hier zu abgeschlossenen Bildern und Scenen. Die Erzählungen gehören nicht bloß äusserlich in der Form, sondern sachlich dem Itihāsa an, dessen Namen sie führen. Mit dem epischen Elemente aber verbindet sich das belehrende Element in ganz ungezwungener Weise. Beispiele dieser Art finden sich im Rājadharmā-Abschnitt des zwölften Buches in der Erzählung vom Jäger und der Taube, vom Geier und Schakal, vom Windgott und dem Çālmali-Baum. Einen durchaus belehrenden Charakter verfolgt die Sage vom Räuber, der durch seine Freigebigkeit in den Himmel gelangte, die Erzählung vom Chandāla und der Hungersnoth, welche über das Land hereinbrach, die Legende vom Brahmanen Gautama. Ueberall steht die Belehrung im Vordergrund, irgend ein leitender Satz der Spruchweisheit, der in dem Ereigniss beleuchtet wird.

Parallel zu den Märchen laufen andere Legenden, in deren Mittelpunkt eine religiös-rechtliche Idee oder Vorschrift steht. Die Erzähl-

lung dient gewissermassen dazu, die Idee im Bilde einer epischen Handlung zu illustrieren. Am deutlichsten aber zeigt sich der Charakter dieser Itihāsa-Gruppe in den philosophischen Legenden, d. h. in jenen Erzählungen, welche die religiös-philosophischen Ideen und Sprüche in den Bereich ihres epischen Elementes gezogen haben. Die Erzählungen bewegen sich in dem Vorstellungskreise vom Sāmkhya-yoga. Ein grosser Theil derselben beleuchtet das Ideal des Yogin und schliesst mit der Mahnung zum unbedingten Gleichmuth, welcher erreicht wird in Brahmanirvāṇa. Sie erläutern das Problem der Nothwendigkeit und des Schicksals, des Todes und der Erlösung ganz in der Sprache der Philosophie. Ein bezeichnender Typus dieser Art ist XII 29 die Erzählung von den sechszehn berühmten Königen, die alle den Weg des Todes wandeln müssen. Illustriert wird die Nothwendigkeit des Todes. Eine ächte Yoga-Erzählung erhalten wir XII 199, wo nacheinander Kāla, Mṛityu, Yama, und ihnen gegenüber Ikshvāku und ein Brahmane auftreten. Der Dialog ist verbunden mit einer Erzählung, welche das Zwiegespräch weiterführt. Der Inhalt bewegt sich um die Kernfragen des Yoga über Karma, Tyāga, Phala, Satya, über den Einfluss des Schicksals gegenüber der Selbstthätigkeit, über Himmel und Jenseits. Der Zweck tritt deutlich in dem Bestreben hervor, über den im Yoga erreichbaren Gleichmuth Aufschluss zu geben. Alles findet seine Lösung in dem »qualitätlosen Brahma«. Ein Seitenstück hat dieser Itihāsa im XIII. Buche (cp. 1), wo ebenfalls Kāla, Mṛityu, Dharma auftreten, um das Verhältniss des Schicksals und der Thätigkeit zu erläutern. Karma bildet den Mittelpunkt, und die ganze Darstellung ist auf der Grundlage der Sāmkhya-Anschauungen von Ursache und Wirkung aufgebaut. Die philosophische Auffassung von Leben und Tod findet ihre Illustration in der Erzählung von König Anukampaka. Wir erfahren den Ursprung des Todes. In Gestalt einer blühenden, mit Blumengewinden geschmückten Jungfrau wird der Tod erschaffen. Ihre Thränen sind die Krankheiten. Das Leben ist nur ein beständiges Hinsterben. Und unter den Blumen und Gewinden, die so reizend winken, verbirgt sich der Tod. Das blühende Antlitz ist eine Maske des Todes. — Besonders lehrreich sind die Legenden, die sich an Indra, Bali, Namuci anlehnen. Der alte Legendenstoff hat hier eine durchgreifende Umarbeitung im Sinne des Yoga erfahren.

Das Ergebniss dieser Untersuchung fasse ich in den Satz zusammen: Als das Mahābhārata in seiner heutigen Gestalt entstand, hatte sich eine erzählende Literatur als Itihāsa ausgebildet, die ganz im Dienste des Dharma- und Yogaelementes stand. Beide Gruppen unterscheiden sich von der an erster Stelle genannten Hauptgruppe rein epischer Erzählungen dadurch, dass sie das wissenschaftliche Element von Recht und Philosophie, die Dharmavidyā und Brahnavidyā in sich aufgenommen haben. Aber es sind nicht Schulbücher. Sie stellen eine Rhapsodie dar, welche Trägerin und Vermittlerin des heiligen in Sāmkhyayoga gegründeten Wissens ist. Ich nenne die Rhapsodie Trägerin des belehrenden Elementes und verstehe darunter eben jene erzählende Kunst, deren Herolde Sūta, Gāthā, Aitihāsika, Paurāṇika heissen, dieselbe Kunst des Dichtens und Sagens, deren Erzeugnisse uns schon in den »vedischen« Ākhyāna erhalten sind.

Rhapsoden, epische Erzähler vermitteln jetzt ein religiöses Wissen, das im Dharmacāstra und Yogaçāstra niedergelegt war. Die alten Ākhyāna wurden von den Priestern und Königen vorgetragen. Sie behandelten in der künstlerischen Form der Gāthā ächt epische Stoffe. Und die aus jenen alten Sängerschulen hervorgehende Rhapsodie ist es, welche in den Rahmen des Itihāsa den belehrenden Gehalt von Philosophie und Recht aufgenommen hat und vermittelt. Dem Repertoire des Rhapsoden (Sūta, Aitihāsika) ist das Dharmacāstra und Yogaçāstra einverleibt, aber in einer Form, welche deutlich einen engen Zusammenhang mit der epischen Rhapsodie herstellen soll. Das belehrende Element liegt im Bereiche und innerhalb der Ziele der epischen Kunst. Die Rhapsodie verknüpft mit dem künstlerischen Ziele didaktische Zwecke; sie hat eine der Belehrung zugewandte Richtung eingeschlagen.

Die Träger des Dialoges bleiben eben jene epischen Gestalten, die im Mittelpunkt der alten Sangeskunst standen. Es sollen epische Dialoge bleiben, welche von der Rhapsodie vorgetragen werden. Daher heisst es auch, dass der Itihāsa »gesungen wird« (anugyate XII 104, 2). Mit »Itihāsa« wechselt die Bezeichnung Gāthā »Liedstrophen« ab, z. B. XII 152, 15: atrā 'py udāharantī 'mā gāthāḥ, parallel mit atrā 'py udāharantī 'mam itihāsam. Der Plural gāthāḥ bezeichnet hier den aus einem Complex von »Liedstrophen« bestehenden Itihāsa. Der

Itihāsa ist im Liede vorgetragen, und doch handelt es sich inhaltlich um die nüchternste Čāstra-Belehrung: itihāsam purātanam campākene 'ha muktena gītam XII 176, 2, mankinā gītam XII 177, 2, gītam videharājena janakena praçāmyatā XII 178, 1; itihāsam purātanam açmagītam XII 28, 2; gītam rājnā XII 265, 1; gītam videharājena XII 276, 3; asmin arthe purā gītam XII 279, 13; atra gāthāḥ purā gītāḥ kīrtayanti XIII 35, 4).

In enger Verbindung werden Itihāsa und Čāstra von Yudhisṭhira XII 196, 1 genannt.

cāturāçramyam uktam te rājadharmās tathai 'va ca
nānāçrayāç ca bahava itihāsāḥ prithagvidhāḥ
çrutās tvattaḥ kathāç cai 'va dharmayuktā mahamate.

Dass von den »Kennern des Königsrechtes« die »Erlebnisse der Könige« verfasst und vorgetragen wurden, spricht Yudhisṭhira XII 120, 1 aus.

rājavṛittāny anekāni tvayā proktāni bhārata
pūrvaiḥ pūrvaniyuktāni rajadharmārthavedibhiḥ.

Wie der Lehrgehalt schlechthin itihāsa-Erzählung, gīta-Lied genannt wird, so steht umgekehrt Čāstra synonym für Itihāsa, und die Legende dient zur »Erläuterung« (nidarçanam) des Lehrgehaltes. In dem Itihāsa, der als Samvāda sich aus Gāthā des Dharma und Yoga zusammensetzt, pflanzt sich die innere Continuität mit der alten Rhapsodie fort. Ein bedeutsamer Wandel hat sich zwar vollzogen. Aber die Aitihāsika, welche die Ideen des Rechts und der Philosophie vortragen, bleiben die Erben der alten Sūta. Die rhapsodische Kunst ist in ihrem grundrichtenden Ziele religiösbelehrend geworden, und zwar so, dass sie nicht blos im Allgemeinen religiöse und sociale Ideen mit dem epischen Elemente verbindet, sondern geradezu die konkrete Spruchweisheit der Philosophie einer neuen Epoche in sich aufnahm. Dharma stellt das religiös-sociale, Yoga das religiös-philosophische Ideal einer neuen Zeit dar.

Wie kam dieser Umschwung innerhalb der Rhapsodie zu Stande? Erst die Genesis dieses religiös-belehrenden Charakters der Poesie zeigt die literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Bedeutung des didaktischen Elementes. Unsere Frage knüpft an die feststehende Thatsache an, dass in einem Hauptzweige der epischen Literatur

Dharma und Yoga im Vordergrund stehen und ihre Itihāsa eine in sich abgeschlossene Gruppe bilden mit vorwaltend religiösem Charakter. Die Rechtsstoffe und die philosophischen Stoffe, welche diese Gruppe der erzählenden Literatur enthält, sind wesentlich identisch mit jenem Recht und jener Philosophie, welche den Höhepunkt des religiösen Wissens in Indien darstellen. In dem Ausbau dieses religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Wissens hat die Wissenschaft des alten Indien ihre höchsten Triumphe gefeiert. Das religiös-rechtliche Ideal war in einer Literatur ausgebaut, die sich zu einem bis ins Einzelste dringenden Bilde der Sitte und des Rechts gestaltete. Alle Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens werden in ihrer Besonderheit erfasst und dargestellt. Die Fülle jener Rechtsliteratur würde allein hinreichen, um die aufwärtsstrebende Kraft und Regsamkeit dieses wissenschaftlichen Lebens zu bezeugen.

Noch deutlicher tritt die hohe Stufe der Entwicklung innerhalb des philosophischen Elementes hervor. In der unterscheidenden Erkenntnis von Geist und Stoff, von ewigem und wandelbarem Sein lag das höchste Streben der Philosophie des Zeitalters und im gewissen Sinne auch ihr höchster Erfolg. Von einem schöpferischen Zuge getragen hatte die indische Spekulation in der Lehre von der Brahma-Substanz ein System ausgebaut, das die grossen Probleme von Gott und Welt, von Geist und Körper, von Einheit und Vielheit, von Woher? Wohin? in dem einen Begriffe von Brahma zu beantworten suchte.

Nun sind es gerade diese höchsten Probleme des Rechts und der Philosophie, welche im Bereiche des Itihāsa in der Form des epischen Samvāda behandelt werden. Welchem Zwecke dienen diese Erörterungen innerhalb eines Literaturzweiges, der seine vornehmste Aufgabe in der Schönheit dichterischer Darstellung sucht? Was hat die Epik mit der wissenschaftlichen Darstellung dieser Probleme gemein? Die Darstellung des Rechts gehörte in die Smṛiti. Da wurde das Recht auch thatsächlich in dem ganzen Reichthum der Spruchweisheit erörtert. Die Ausbildung und Bearbeitung des Rechts erfolgte innerhalb der Schulen des Rechts, die Behandlung der philosophischen Fragen in den Schulen der Philosophie. Dringt hier die Epik und Rhapsodie in die wissenschaftliche Domäne des Rechts und der Philosophie ein, oder erobern umgekehrt Recht und Philosophie den Boden der Epik? Um einen wissenschaftlichen Zweck kann es sich

bei dieser Amalgamierung von Recht und Poesie doch nicht handeln. Aber wie sollte der Zweck ein volksthümlicher sein? Die Rhapsodie ist allerdings die Lehrmeisterin des Volkes. Aber welches Interesse findet das Volk, an das die Rhapsodie sich wendet, in der Erörterung der wissenschaftlichen Probleme des Rechts und der Philosophie? Denn man beachte wohl, nicht allgemeine Beobachtungen ethischer oder philosophischer Art bringt die Rhapsodie zur Darstellung, sondern die Urkunden der Wissenschaft selbst. Sie beleuchtet innerhalb der Erzählung Probleme, die nur im engeren Kreise der Dharmavidyā und Brahnavidyā behandelt wurden. Das ist eine ganz neue Rhapsodie, die in so hervorstechender Art Vermittlerin des religiösen Wissens der Schule wird.

Auch die alte Rhapsodie trug, wie schon hervorgehoben, einen religiösen Charakter. Die Itihāsa und Purāṇa bilden schon in der älteren Brāhmaṇa-Epoche den »fünften Veda«. Diese Ausdrucksweise pañcamo vedah, pañcamo vedānām vedah, besagt deutlich, dass die erzählende Literatur in die Reihe jener Schriften eingereiht war, deren Inhalt gleich dem des Veda die Quelle religiöser Belehrung für das Volk bildete. Die Epik dieser Epoche trug schon einen gottesdienstlichen Charakter, indem die Hauptstätte der Rhapsodie gerade die religiöse Feier des Opfers war. Der epische Vortrag verherrlichte diese Sammelpunkte des Volkes durch die Poesie der alten nationalen und priesterlichen Ueberlieferungen. Als Sänger werden die Priester und Könige genannt; in den priesterlichen Geschlechtern pflanzte sich in erster Linie die religiöse Ueberlieferung fort, in den königlichen Geschlechtern die nationale Ueberlieferung von den Helden und Kämpfen. Dieselbe dichterische Form der Gāthā war Trägerin der religiösen und heroischen Legende. Die Gāthā beschränkten sich aber nicht auf das erzählende Element. Die Gāthā-Poesie war schon frühzeitig eine Spruchpoesie geworden, in der sich die Anschauungen des Volkes über Sitte und Brauch widerspiegeln. Die Gāthā trugen theils einen epischen, theils einen ethischen Charakter. Die religiösen Gebräuche waren von Segenssprüchen begleitet, die hier auf Personen und Ereignisse der Vorzeit Bezug nahmen, dort das Wesen des Ritus in einer allgemeinen Reflexion beleuchteten. So entstand die grosse Masse der älteren Spruchweisheit im Anschluss an die religiöse Sitte. In den Sprüchen gab sich die religiös-sittliche Auffassung des Volkes

wieder. Aber diese Spruchpoesie blieb nicht auf einzelne epigrammatisch gefasste Sätze der Sitte und des Rechts beschränkt; sie erweiterte sich zu grösseren Darstellungen. Legenden wurden eingeflochten. Wir sehen, wie das ethische Element ins epische, das epische ins belehrende Element übergeht. Einzelne Spruchgruppen verrathen eine hohe Ausbildung der Kunst. Die erzählenden Gāthā der Epik und die belehrenden Gāthā der Spruchweisheit durchdringen sich. Ihre Poesie empfängt eine religiöse Weihe auf dem Boden des Cultus und der Sitte. Der Aitihāsika aber ist schon in früher Zeit dharmapāṭhaka »Lehrer des Rechts«. Die Form, welche die Gāthā künstlerisch zusammenfasste, war die des episch-dramatischen Dialoges. Der Samvāda ist die Grundform der Rhapsodie. So wird schon in der älteren Epik der Dialog Träger der religiösen Poesie, die Rhapsodie selbst ein Herold von Recht und Sitte.

Wenn wir nun der älteren religiösen Rhapsodie, wie sie fragmentarisch in den Brāhmaṇa und Sūtra erhalten ist, diejenige des Mahābhārata gegenüberstellen, so springt der Unterschied sofort in die Augen, und zwar zeigt sich derselbe gerade in dem Charakter des religiös-belehrenden Elementes. Die Rhapsodie erscheint da wie der Reflex einer bedeutsamen religiösen und socialen Wandlung. Eine neue Epoche ist eingetreten, und die neuen Strömungen auf dem Gebiete von Religion und Recht führen der Rhapsodie eine neue Aufgabe, einen neuen Inhalt zu.

2. Die religiös-philosophischen Strömungen und ihr Einfluss auf die Epik.

Bei dem »Volke«, an das sich die epischen Urkunden des Rechts und der Philosophie wenden, wird nicht blos eine Kenntniss der klassischen Sprache (klassisch im Gegensatz zu den Volksdialekten) vorausgesetzt, sondern Vertrautheit mit den philosophischen und rechtlichen Problemen.

Wie ist das möglich?

Wenn wir die Thatsache vor Augen halten, dass neben den priesterlichen Geschlechtern auch die königlichen, beziehungsweise deren Sūta epische Lieder dichteten und vortrugen, so hat eine unter den Kshatriya weit verbreitete Kenntniss der klassischen Sprache nichts Ueberraschendes. Die epische Sprache oder besser die epische Form der klassischen Sprache war ein Gemeingut des in den Kshatriya

repräsentierten »Volkes«. Wenn wir von volksthümlicher epischer Poesie hören und fragen: an welches »Volk« richtete sich denn der epische Vortrag? so müssen wir das Volk, mit welchem die Rhapsodie so verwachsen ist, zuerst in der herrschenden Kshatriya-Gruppe suchen. Die epische Poesie war nicht volksthümliche Poesie in dem Sinne, dass sie sich der volksthümlichen Dialekte bediente und an jede Schicht des Volkes wendete. Das Volk, an das die Rhapsodie sich wendet, sind die Kshatriya. Hier lebten die Erinnerungen des heroischen Zeitalters fort. Hier ruhten die Geschicke des arischen Volkes. Das Schwert der herrschenden Volksklasse hatte arische Macht in Indien begründet und arische Cultur in indischen Boden gepflanzt. Die priesterliche Gruppe war allerdings durch ihren religiösen Beruf als vornehmster Stand hochgehalten. Aber die Entwicklung und das Wachstum des arischen Culturlebens vollzog sich auf dem breiteren Boden der herrschenden Kaste, und von dort ging es auf die erwerbsthätigen Berufe über. Es ist eine durchaus irrige Auffassung, die eigentlichen und einzigen Träger des arischen Geisteslebens in den Reihen der brahmanischen Kaste zu suchen. An dem Wachstum und der Blüthe desselben hatten die Kshatriya den gleichen Antheil. Neben der Kriegskunst blühte in ihrer Mitte die Pflege der freien Künste und der Wissenschaften. Die Könige und die Mächtigen des Landes nahmen regsten Antheil daran. Schon die ältesten Urkunden der Philosophie führen uns Könige und Königstöchter vor Augen, die bei den philosophischen Turnieren in siegreichen Wettbewerb mit den brahmanischen Philosophen treten. Ein geradezu typisches Bild des in dem herrschenden Stande gepflegten höheren Wissens ist König Janaka von Mithila. Bis in die vedischen Lieder¹⁾ lässt sich auch die Theilnahme der königlichen Frauen am geistigen Leben, an Literatur und Kunst zurückverfolgen. Diese Theilnahme gibt uns einen Gradmesser für den Stand der Bildung, zu dem sich die politisch und gesellschaftlich herrschende Gruppe emporgehoben hatte. Den Reflex des geistigen Lebens aber strahlt jene Poesie aus, in der sich die Erinnerung der alten Geschlechter, von der Herrlichkeit der Sage umleuchtet, fortpflanzen²⁾.

¹⁾ Ludwig, der Rigveda, Bd. III S. 44, 45.

²⁾ Holtzmann schreibt: »Die epische Mythologie der Inder ist so reich ausgebildet zu denken, wie die Griechische, nur ist sie weniger gut erhalten; sie ist so alt wie die vedische, gerade in den mythologischen Anschauungen

Die epische Poesie spiegelte das gesammte religiöse und geistige Leben wieder. Der dichterische Inhalt vermittelte die religiöse und sittliche Erziehung der Kshatriya-Klasse. Die Sūtas, mochten sie Paurāṇika oder Itihāsika sein, waren die Träger dieser Bildung. Durch sie strömten dem »Volke« die religiösen und sittlichen Ideen in den Erzählungen von den Göttern und Heiligen, vom Weltanfang und Weltende u. s. w. zu.

Die alte Zeit belehrte also nicht in trockenen Lehrvorträgen. Der Vortrag war volksthümlich, und die volksthümliche Form war in der epischen Sprache und Poesie gegeben. Sie gestattete den weitesten Spielraum für die Aufnahme der verschiedenartigsten Stoffe theogonischen und kosmogonischen Inhalts. Aus den Schöpfungsberichten des Çatapatha-Brāhmaṇa gewinnen wir das älteste Bild. Es ist nun festzuhalten, dass die Theogonie und Kosmogonie dieser epischen Darstellungen schon auf dem Grunde jener Spekulation ruht, die in den Āraṇyaka und Upanishad erscheint. Die Purāna und Itihāsa, welche den Schatz der epischen Poesie vermitteln, tragen schon ein religiös-philosophisches und religiös-rechtliches Gepräge. Prajāpati, der »Herr der Geschöpfe«, ist Erschaffer der ethischen und physischen Welt. In die Schöpfungslehre sehen wir religiöse Vorstellungen und sittliche Vorschriften eingeflochten.

So wurde tatsächlich in dem epischen Element das religiös-belehrende Element, in der Welt der Sage wurden die höheren Probleme des religiösen und socialen Lebens jenem Stande zugänglich gemacht, welcher das herrschende Volk, die gebildete Schicht des Volkes repräsentierte. Dass dies schon frühe geschah, ergibt sich aus den Brāhmaṇa und zum Theil auch aus den philosophischen Hymnen des Veda.

In dem Masse nun, als die Philosophie sich fortbildete, änderte sich auch der mythologisch-philosophische Inhalt der Purāna-Itihāsa-

des Mahābhārata findet H. H. Wilson Züge »which may be derivable from an old, if not from a primitive era« (Vishṇu-Pur. Einl. S. 5) die Pflege aber dieser Mythologie ist Sache der Krieger; nicht in den Hütten der Einsiedler, sondern an den Höfen der Könige haben wir die Blüthe des Epos und der epischen Mythologie zu suchen.« Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata, Kiel 1892, S. 41, vgl. SS. 7, 8.

Literatur. Die philosophischen Ideen bauten sich zu einem in sich abgeschlossenen Systeme aus, auf einer neuen Grundlage ruhend, in einem neuen Ziele und Ideale gipfelnd. Und dieses neue religiös-philosophische Ideal ist eben jenes, dass sich in den epischen Urkunden des Sāmkhyayoga aufs engste mit dem erzählenden Element verbindet. Wie die alte Rhapsodie Trägerin der älteren Vorstellungen war, so vermittelt ihre Nachfolgerin die Ideen einer fortgeschrittenen Zeit. Die Rhapsodie wird Erzieherin des Volkes zu höheren religiösen und sittlichen Ideen. Sie empfängt eine ganz neue Richtung. Diese neue Richtung ist das Ergebniss eines geistigen Kampfes, der mit der starr vedischen Tradition brach und einer freieren Auffassung die Bahn erschloss, die in Moksha, dem Erlösungsideale, zusammengefasst wird.

Schon in den ältesten Urkunden indischer Philosophie zeigt sich dieses Streben nach Erlösung. Welt und Mensch erscheinen wie in einem Meer von Leiden. Die Quelle alles Leidens ist das Leben. So führt denn die innere Welt des Menschen und die äussere Erscheinungswelt zu tieferer Erfassung der letzten Quellen alles Seins. Woher kommen Welt und Mensch? Wohin streben sie zurück? Allenthalben begegnet uns nur Bewegung, flüchtige Erscheinung, nirgends ein dauerndes Sein, am allerwenigsten in den Empfindungen des Seelenlebens, die zwischen Leid und Freud, Furcht und Hoffnung schwanken. Von seinem innersten Wesen ausgehend, suchte der Mensch das Problem des Lebens und Leidens zu lösen, und er kam zu dem Ergebniss, dass wir in einem verhängnissvollen Irrthum leben, indem wir das für unser wahres Wesen halten, was nur ein Schattensein darstellt. Diese Selbsttäuschung wird die Quelle des Leidens. Sich von dieser Selbsttäuschung befreien, heisst den Weg zum wahren Sein zurückfinden, sich entwinden den Banden des Leidens. Je mehr die forschende Spekulation auf diesem Wege voranschritt, desto deutlicher zeigte sich ihr die Unzulänglichkeit des vedischen Wortes und Werkes. Anstatt die Bande des Leidens zu lösen, zogen die vedischen Culthandlungen, getragen von dem Verlangen nach geistigem Verdienste, (karmaphala) dieselben nur um so fester an. Der Veda, sein Wort und Werk, wurde selbst eine Fessel. Eine neue Norm des Handelns musste gesucht werden, und diese erschloss sich in einer neuen Norm der Erkenntniss. Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren in der Schluss-

folgerung (anumāna) vorschreitend suchte man das wahre Sein logisch zu ergründen. Die logische Schlussfolgerung trat als Erkenntnisnorm ebenbürtig neben die vedische »Offenbarung«. Dadurch aber, dass die »Schrift« (ṛuti) ihre ausschliessende Bedeutung als Norm der Erkenntnis verlor, wurde auch ihre sittliche Auktorität als Norm des Handelns erschüttert. Das auf dem Veda beruhende Karma enthielt ebensowenig den wahren Kern des sittlichen Seins als die Ṛuti das innerste Wesen des physischen Seins offenbarte. Nicht in der Aeusserlichkeit der rituellen Handlung und in dem daraus entspringenden Verdienst liegt das wahre sittliche Wesen, sondern in der inneren, tugendhaften, gläubigen Gesinnung. In diesen Sätzen über die Norm des Erkennens und Handelns war die Grundlage einer Weltanschauung gegeben, die nicht blos theoretisch einen bedeutsamen Fortschritt gegenüber der älteren Zeit verkündete, sondern auch praktisch tief in das sociale Leben eindrang. Denn in dem Bruch mit der ausschliessenden Auktorität des Veda lag auch eine religiös-sociale Reform, welche jene Klassen des Volkes berührte, die bisher von der gleichberechtigten Theilnahme an den Quellen der religiösen und sittlichen Erkenntnis ferngehalten waren. Das waren die erwerbsthätige und dienende Klasse. Allerdings bildeten die Vaiçya ein vollberechtigtes Glied der arischen Gesellschaft in rechtlich-socialer Beziehung. Aber in religiös-socialer Beziehung treten sie weit hinter die herrschende Klasse zurück. Nur unvollkommen erschloss sich ihnen das vedische Wort. Mit der neuen Norm des Erkennens und Handelns trat hier ein Wandel ein. Die Ānvikṣiki »Logik« bezeichnete die höchste Stufe der Brahma-Erkennnis. Die Brahmavidyā baute sich auf einer Grundlage auf, die es allen Gruppen möglich machte, in den Vollbesitz des erlösenden Wissens zu gelangen. Die Philosophie des Brahma wurde in Sāmkhyayoga Gemeinbesitz für Alle, die nach höherem Wissen streben konnten. Die sociale Stufe bildete keine Schranke mehr für den Besitz des ebenbürtigen, erlösenden Wissens. Das Ziel des geistigen Strebens war thatsächlich ein neues geworden. Es bestand in der geistigen Erfassung Brahma's durch Erkennen und gläubige Hingabe. Die Erkenntnis ging aus der unterscheidenden Wahrnehmung der stofflichen Principien hervor, welche das eine, absolute Sein verhüllen. Die Hingabe lag in der gläubigen Vereinigung mit Brahma. Zur Erkenntnis leitet Sāmkhya, zur gläubigen Hingabe

Yoga an. Das Ideal ist eines: die in Brahmanirvāṇa zu erreichende absolute Ruhe und Gleichmüthigkeit.

Der Schwerpunkt des Umschwunges lag also einerseits in einem Wissen, das unabhängig vom Veda in wissenschaftlicher Erkenntniß gewonnen wurde, andererseits in einem sittlichen Streben, das nicht auf dem vedischen Rituell beruhte.

So bedeutete das Emporkommen dieser Richtungen eine Emancipation vom Veda, ohne dass dies offen ausgesprochen wurde. An dem vedischen Worte und an vedischem Werke wurde festgehalten. Aber während früher die Opfer und Ceremonien als das eigentlich erlösende Mittel betrachtet wurden, bilden sie jetzt nur mehr eine Bedingung, deren Erfüllung die alte religiöse und sociale Ueberlieferung verlangt, die aber ohne Einfluss auf die Erlösung als solche ist. Erkenntniß und Pflege innerer Tugend bezeichnen den doppelten Pfad der Erlösung und dieser doppelte Pfad stand allen Gruppen offen.

Das Mahābhārata bewahrt uns zwei Erzählungen auf, in deren Trägern die neue Auffassung zum deutlichen Ausdruck gelangt. In beiden Fällen handelt es sich um Glieder der erwerbenden Klasse. Hier ist es ein Jäger, dort ein Handelsmann, dem die Beschreibung der neuen Weltanschauung in den Mund gelegt wird. Eine Analyse der beiden Erzählungen ist um so wichtiger, als dieselben auf buddhistischen Einfluss zurückgeführt werden.

Die Erzählung von dem frommen Jäger entwickelt den Gedanken, dass über allen äusseren Vorschriften die Pflicht der Tugend steht. Das Weib des frommen Jägers Kauçika vernachlässigt den Brahmanen, um zuerst ihrer Pflicht der Ehrfurcht und des Gehorsams gegen den Gatten zu entsprechen. Als das Ideal eines tugendhaften Weibes wird die Frau geschildert, welche einzig dem Manne ergeben ist. Der Brahmane zürnt ob der Vernachlässigung. Das Weib antwortet, dass der Mann ihr höchster Gott sei. Dem Zornesausbruch des mit Rache drohenden Brahmanen und dem Hinweis auf die erhabene Würde stellt die Angegriffene das Ideal innerer, tugendhafter Gesinnung als entscheidende Norm des Guten und Bösen entgegen. III 206

yaḥ krodhamahau tyajati tam devā brāhmaṇam viduḥ

yo vaded iha satyāni gurum samtoshayeta ca 32

himsitaḥ ca na himseta tam devā brāhmaṇam viduḥ

jitendriyo dharmaparaḥ svādhyāya nirataḥ çuḥ 34

kāmakrodhau vaçau yasya tam devā brāhmaṇam viduḥ
 yasya cā 'tmasamo loko dharmajñasya manasvinaḥ 35
 sarvadharmeshu ca ratas tam devā brāhmaṇam viduḥ
 yo 'dhyāpayed adhyīta yajed vā yājayita vā 36
 dadyād vā 'pi yathāçakti tam devā brāhmaṇam viduḥ
 brahmacārī vadānyo 'yo 'py adhyād dvijapungavaḥ
 svādhyāyavān amatto vai tam devā brāhmaṇam viduḥ
 yad brāhmaṇānām kuçalam tad eshām parikīrtayet 38

Stellen wir diesem Refrain gleich einige Stellen des Dhammapada entgegen. Der letzte Abschnitt trägt die Ueberschrift: Brāhmaṇavaggo und schildert den wahren Brahmanen. Ich greife die bedeutendsten Sätze heraus.

yassa kāyena vācāya manasā n'atthi dukkatam
 samvutam tihi ṭhānehi tam aham brūmi brāhmaṇam 391
 na jaṭāhi, na gottehi na jacco hoti brāhmaṇo
 yamhi saccam ca dhammo ca, so sukḥī, so ca brāhmaṇo
 akkodhanam, vatavantam, silavantam anussutam 400
 dantam, antimasārīram, tam aham brūmi brāhmaṇam
 nidhāya daṇḍam bhūtesu tāsesu thāvaresu ca 405
 yo na hanti, na ghātetī, tam aham brūmi brāhmaṇam
 aviruddham viruddhesu, attadaṇḍesu nibbutam 406
 sādānesu anādānam tam aham brūmi brāhmaṇam
 yo dha puññaṇ ca pāpaṇ ca ubho samgam upaccagā 412
 asokam, virajam, suddham, tam aham brūmi brāhmaṇam
 yassa pure ca pacchā ca majjhe ca n'atthi kiñcanam 421
 akiñcanam, anādānam, tam aham brūmi brāhmaṇam

Ist nun die Erzählung »buddhistisch« gefärbt wegen der Aehnlichkeit der Vorstellungen?

Folgen wir zunächst der Legende. Der Brahmane ist entzückt über die Worte dieser Weisheit, dankt und wendet sich gegen Mithilā, indem er nach der Quelle des ihm so fremden Ideals forschen will. In Mithilā findet er den Jäger. Auf des Brahmanen Anrede hin, dass die Beschäftigung des Jägers unpassend schein, entgegnet der Letztere, jede standesgemässe Beschäftigung sei gut, auch die Jagd, obschon ihr Ziel das Töden und der Verkauf von lebenden Wesen sei; was

den wahren Werth des Menschen bestimme, sei nicht die äussere Beschäftigung, sondern Tugend und Wahrheit. Ich beschränke mich auf einige der markantesten Sätze (III 206, 74 sq.):

ahimsā satyavacanam sarvabhūtahitam param
 ahimsā paramo dharmāḥ sa ca satye pratishṭhitaḥ
 satye kṛtvā pratishṭhām tu pravartante pravṛttayaḥ
 satyam eva gariyas tu çishṭhācāranishevitam
 ācāraç ca satām dharmāḥ santaç cā 'cāralakṣhaṇāḥ
 akrudhyanto 'nasūyanto nirahamkāramatsarāḥ
 rjivaḥ çamasampannāḥ çishṭhācārā bhavanti te
 ahimsā satyavacanam āṇṛçamsyam athā 'rjavam
 adroho nā 'bhimānaç ca hris titikshā damaḥ çamaḥ
 dhīmanto dhṛitimantaç ca bhūtānām anukampakāḥ
 akāmadveshasamyuktās te santo lokasākṣiṇāḥ

Auch hier springt die äussere Aehnlichkeit mit der buddhistischen Spruchweisheit in die Augen.

Nun zeigt der Jäger, wie sein Handwerk, das Töden von lebenden Wesen, keineswegs gegen die so hochgepriesene Ahimsā verstösst. Die Ahimsā, d. h. die Pflicht des Nichttödens müsse im richtigen Sinne erfasst werden. In Wirklichkeit gibt es Niemanden, dem es möglich sei, unbedingte Ahimsā zu befolgen. Luft und Wasser, alles ist erfüllt mit lebenden Wesen. Vor allem aber ist das Opfer auf das Töden von Thieren gegründet. »Die Opferflamme ist begierig nach lebenden Wesen«; das sei ein alter Spruch. Es bestehe der allgemeine, von den Muni niedergelegte Satz: »Wer animalische Speise genießt, nachdem er zuerst den Göttern und Manen in vorgeschriebener Weise geopfert, wird nicht verunreinigt; er gilt als einer, der kein Fleisch genossen.«

Der Jäger beschreibt alsdann den alles bezwingenden Einfluss von Karma, und wie es nothwendig sei, die Fesseln der Werkthätigkeit zu brechen. Die Früchte der That müssen ausgekostet werden. Von Karma gehen Geburt und Tod aus. Sich dem Einfluss des Karma entziehen, heisst Erlösung gewinnen. Aber nicht dadurch befreit sich der Mensch von den Fesseln des Karma, dass er auf jede Thätigkeit verzichtet. Handeln muss der Mensch; aber er muss so handeln, dass er jede Anhänglichkeit an das Leben und dessen Früchte

verliert. Innerlich muss er sich losreissen. Die innere Befreiung wird gewonnen in der läuternden Erkenntniss. — Nach dieser, in grösster Breite gegebenen Belehrung verlangt der Brahmane die Quelle des läuternden und erlösenden Willens kennen zu lernen. Der Jäger antwortet (III 210, 15):

namas kṛitvā brāhmaṇebhyo brāhmīm vidyām nibodha me
 idam viçvam jagat sarvam ajayyam cā 'pi sarvaçaḥ
 mahābhūtātmakam brahma nā 'taḥ parataram bhavet
 mahābhūtāni kham vāyur agnis āpaḥ tadā ca bhūḥ
 çabdaḥ sparçaç ca rūpam ca raso gandhaç ca tadguṇāḥ
 teshām api guṇāḥ sarve guṇavṛittiḥ parasparam
 pūrvapūrvaguṇāḥ sarve kramaço guṇeshu trishu
 shashṭhas tu cetanā nāma mana ity abhidhīyate
 saptamī tu bhaved buddhir ahamkāras tataḥ param
 indriyaṇī ca pañcātmā rajaḥ sattvam tamas tathā
 ity esha saptadaçako rāçir avyaktasamjūkaḥ
 sarvair ihe 'ndriyārthais tu vyaktāvyaktaiḥ susamvṛitaiḥ
 caturvimçaka ity esha vyaktāvyaktamayo gaṇaḥ

Die Quelle des erlösenden Wissens ist Sāmkhya yoga. Die vom Jäger beschriebene Brāhmī vidyā ist nichts anderes als die ānvikshikī vidyā, die auf der Wissenschaft der Logik aufgebaute systematische Lehre von Brahma, wie sie in Sāmkhya theoretisch, im Yoga nach ihrer praktischen Seite hin dargestellt ist. Und so knüpft sich denn sofort an die knappe und kompendiöse Beschreibung der Brāhmī vidyā eine ausführliche Darstellung des Sāmkhya yoga in den unterscheidenden stofflichen Principien, ähnlich jenen philosophischen Samvāda, welche das zwölfte Buch gesammelt hat. Mit dem System der fünfundzwanzig Principien verbindet der Redende das in Yoga ausgebaute System der Ethik, das praktische Element der Wissenschaft von Brahma. Der Schluss lautet:

parityajati yo duḥkham sukham cā 'py ubhayam naraḥ
 brahma prāpnoti so 'tyantam asangena ca gacchati III 213, 39

Der Brahmane ist erfreut über diese ihm noch ganz unbekanntes Lehre der Erlösung (kṛitsne mokshadharme). Er sieht in ihr nicht den geringsten Widerspruch oder Gegensatz (nyāyayuktam). Der Jäger führt den Brahmanen noch tiefer in das Geheimniss des Moksha ein.

Die Rolle des Lehrers und Schülers wechseln, indem der stolze Brahmane aus dem Munde des Çüdra Belehrung nimmt. Aber, so meint der neue Jünger des Moksha, der Jäger müsse früher dem Brahmanenstande angehört haben und in Folge schlechter Thaten als Çüdra wiedergeboren sein. Das gesteht der Jäger zu. Der Brahmane stellt dann den Satz auf, obschon äusserlich einer unteren Klasse angehörig, sei der Jäger dem Adel seiner Tugend nach ein Brahmane, nicht Geburt und Abstammung begründen die höchste Würde, sondern einzig der Adel tugendhaften Wesens (III 216, 13):

brāhmaṇaḥ patanīyeshu vartamāno vikarmasu
 dāmbhiko dushkṛitaḥ prājñāḥ çüdreṇa sadṛiço bhavet
 yaḥ tu çüdro dame satye dharme ca satatothitaḥ
 tam brāhmaṇam aham manye vṛittena hi bhaved dvijaḥ
 karmadosheṇa vishamām gatim āpnoti dāruṇām.

Das ist der Kern und Grundgedanke der ganzen Legende. Die Erzählung ist durch und durch mit dem Lehrelement des neuen Erlösungsglaubens verwoben. Alles, Handlung und Worte, soll den Satz beleuchten, dass in Sāmkhya sich die Quelle des erlösenden Wissens allen Gruppen und Gliedern der arischen Gesellschaft erschliesst.

Das Seitenstück dazu findet sich XII 261. Auch hier erscheint ein stolzer Brahmane. Die Busse, die er übt, verleitet ihn zu einer Sprache des ungezügelten Hochmuthes. »Keiner ist mir auf Erden gleich! Wer vermag sich mit meinen in der Busse gestählten geistigen Kräften zu messen?« Da belehrt ihn eine Stimme, dass es einen solchen gebe, der ihm nicht bloß gleich, sondern überlegen sei, obschon derselbe keine Busse übe und überdies einem niederen Berufsstande angehöre. Der Brahmane möge sich nach Vārānasi begeben, dort werde er einen Handelsmann mit Namen Tulādhara finden. Tulādhara ist schon von der Absicht Jājali's unterrichtet, der dem Rufe folgend sich dorthin begeben hat. Er entwickelt das Geheimniss seines Glaubens in der Lehre von der inneren tugendhaften und menschenfreundlichen Gesinnung (XII 262)

sarveshām yaḥ suhṛin nityam sarveshām ca hite rataḥ 8

karmaṇā manasā vācā sa dharmam veda jājale

nā 'nuruddhye virudhye vā na dveshmi na ca kāmaye 9

samo 'ham sarvabhūteshu paçya me jājale vratam
 tulā me sarvabhūteshu samā tishṭhati jājale 10
 yadā cā 'yam na bibheti yadā cā 'smān na bibhyati
 yadā ne 'cchati na dveshṭi brahma sampadyate tadā 15

Das Ideal des Tulādhara liegt in jenem aus Sāmkyayoga geschöpften vollkommenen Gleichmuth, der in Brahmanirvāṇa gipfelt. In einem ganzen Schatz von Sprüchen werden alsdann die Yoga-Ideen erörtert. Den Mittelpunkt bildet die Ahimsā. Wenn nun der »Neugläubige« das »Nichttöden der Thiere« als eine Bedingung des in Brahmanirvāṇa zu erreichenden höchsten Ideales hinstellt, so wehrt er sich doch gegen den Vorwurf, er sei ein Nāstika »Atheist« und leugne das Opfer. Niemanden will er stören in dem Verlangen, Opfer, auch durch Töden der lebenden Wesen darzubringen, wenn der Opfernde das für unerlässlich hält. Aber ein Opfer, das mit dem Verlangen nach Verdienst unternommen wird, führt nicht zur endgiltigen Erlösung. Diese wird nur da gewonnen, wo jede Regung und jedes Begehren er stirbt. Ueber dem materiellen Opfer steht das geistige Opfer (jñānayajña).

nirāçisham anārambham niramaskāram astutim
 akshīṇam kshīṇakarmāṇam tam devā brāhmaṇam viduḥ

Der Brahmane nennt das eine neue Lehre, die den Vorfahren ganz unbekannt gewesen sei und wünscht eine tiefere Begründung. Tulādhara gilt dieselbe, indem er auf die gläubige Gesinnung als den einzigen Werthmesser erlösenden Wissens hinweist. Die gläubige Gesinnung aber, welche von aller Aeusserlichkeit absieht, werde in Sāmkyayoga gewonnen.

In der vorliegenden Erzählung spricht sich noch deutlicher das unterscheidende Wesen des neuen Ideales aus. Muss sich doch Tulādhara gegen den Vorwurf rechtfertigen, er sei ein Atheist. Er will auf dem Boden des Veda bleiben; aber er erstrebt ein höheres Ziel, das in Brahmanirvāṇa aufleuchtet und jedem durch das jñānayajña zugänglich wird. Der Refrain, mit dem in der vorausgehenden Legende das wahre Wesen des Brahmanen in einer Reihe von Gāthā beschrieben wurde: tam devā brāhmaṇam viduḥ, kehrt auch hier wieder. Noch ausführlicher aber findet sich derselbe in dem Sāmkyayoga-Abschnitt XII 245 12 sq.

yena kenacid āchanno yena kenacid āçitaḥ
 yatrakvanāçāyī ca tam devā brāhmaṇam viduḥ
 aher iva gaṇād bhītaḥ sauhityān narakād iva
 kuṇapād iva ca sribhyas tam devā brāhmaṇam viduḥ
 na krudhdyen na prahṛishyec ca mānito 'mānitaç ca yaḥ
 sarvabhūteshu abhayadas tam devā brāhmaṇam viduḥ
 vimuktam sarvasangebhyo munim ākāçavat sthitam
 asvam ekacaram çāntam tam devā brāhmaṇam viduḥ
 jīvitam yasya dharmārtham dharmo haryartham eva ca
 ahorātrāç ca puṇyārtham tam devā brāhmaṇam viduḥ
 nirāçisham anārambham nirnamaskāram astutim . . .

Beide Erzählungen folgen der ausgesprochenen Tendenz, Yoga zu verherrlichen. Es sind acht brahmanische Legenden, verwoben mit den Anschauungen des rechtgläubigen Çāstra. Von buddhistischer Seite hätte eine derartige Darstellung nicht ausgehen können. So spricht kein Buddhist, wie der Jägersmann oder der Händler ihr Ideal beschreiben und vertheidigen. Das Neue innerhalb der Anschauungen ist auf dem Boden des Sāmkyayoga erwachsen, und die Elemente dieses Systemes sind es, mit welchen sich das epische Element verbindet oder vielmehr deren Träger es wird. Alles weist auf den engsten Zusammenhang mit Brahmanirvāṇa hin. Der Gedankengang schliesst sich ganz dem Yogaçāstra an, wie es in den übrigen belehrenden Itihāsa des zwölften Buches niedergelegt ist. Wie kann man dazu kommen, hier buddhistischen Einfluss zu suchen, wo ein Ideal verkündet wird, das ganz der religiös-philosophischen Sphäre der Brahmavidyā angehört?

Oder soll wirklich die Philosophie an der Wende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. jenen Aufschwung der Spekulation noch nicht erreicht haben, welchen das epische Sāmkyaya zeigt. Ich glaube, diese Thatsache wäre kaum je bezweifelt worden, wenn man nicht mit einer fremden, d. h. buddhistischen Brille den Fortschritt des indischen Geisteslebens betrachtet hätte. Es gab eine Zeit, wo es schien, als verdanke die indo-arische Cultur jeden auszeichnenden Vorzug dem Aufkommen des Buddhismus. Indien besitzt eine herrliche Märchenliteratur; die Quelle lag in den buddhistischen Jātaka. Es schuf herrliche Bauwerke; der Buddhismus begründete die Architektonik; vorher

baute man blos in Holz. Vom Buddhismus ging Nirvāṇa, gingen jene edleren Vorstellungen von Sitte und Sittlichkeit aus, welche später ein Gemeinbesitz Indiens wurden. Wie es mit der Originalität des Buddhismus auf künstlerischem Gebiete bestellt ist, will ich hier unberührt lassen. Es genüge die eine Thatsache, dass jene künstlerischen Embleme und Symbole, welche den unterscheidenden Schmuck buddhistischer Denkmäler zu bilden scheinen, dem brahmanischen Cultus entstammen¹⁾. Wie aber steht es um die Elemente der buddhistischen Weltanschauung? Dass der Buddhismus in seinen philosophischen Vorstellungen auf ältere Anschauungen zurückgeht, bedarf wohl keines Beweises mehr, seitdem uns Oldenberg und Jacobi in der einen oder der anderen Art die enge Verbindung mit der vorausgehenden Zeit klargelegt haben. Es fragt sich nur, in welcher Gestalt diese Elemente vorlagen. Gab es eine Schule der Philosophie, welche in methodischer und wissenschaftlicher Durchbildung ein System der reichentwickelten Ideen vortrug? Wir können von jedem anderen Zeugnisse absehen. Der in den »älteren Pāli-Werken« dargestellte Buddhismus ist der beste Beweis für das Vorhandensein eines auf methodischem Wege erschlossenen Systems der Philosophie. Die Genesis des Buddhismus wird nur verständlich in der Mitte eines systematischen Aufbaues der Philosophie. Was den Buddhismus ins Leben rief, war gerade die Absage an alle Systeme der Philosophie²⁾. In der Abkehr von allen Schulen erkennt Buddha die einzige Bürgschaft der zu erstrebenden Erlösung. Will man den Buddhismus in seinen Zielen und Wegen verstehen, so muss man von dieser grundrichtenden Polemik gegen alle Systematik ausgehen. Es sind in den letzten Jahren verschiedene Versuche gemacht worden, den Buddhismus in seinem unterscheidenden Charakter zu ergründen. Hier suchte man das Wesen in seinem Pessimismus und Nihilismus, dort in seinem Atheismus und seiner autonomen Moral, in der Sittlichkeit ohne religiösen Glauben. Es bedurfte nicht grosser Umschau, um zu sehen, dass dem Buddhismus keine dieser Anschauungen ausschliessend eigenthümlich sei, ja dass die uns als »ältere Pāli-Werke« verbürgten Urkunden einen Buddhismus bezeugen, der alle jene Vorstellungen des Nihilismus

1) Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch S. 214 ff.

2) Buddha, ein Culturbild des Ostens, S. 35, 37 ff.

und Materialismus schon vorfand. Während nun gerade die Ideen des Pessimismus und Nihilismus als das eigenthümliche Wesen des Buddhismus mit aller nur wünschenswerthen Ausführlichkeit hingestellt wurden, blieben so gut wie unbeachtet jene Vorstellungen, die nach buddhistischem Zeugnisse selbst den Ausgangspunkt der neuen Bewegung bilden: Flucht aller Schulen und Systeme! Und doch gibt es kaum einen Satz, der gerade in den anerkannt ältesten Urkunden mit solchem Nachdruck geltend gemacht, mit solcher Eindringlichkeit dem Jünger des neuen Ideales vorgehalten wird, als gerade dieses Schlagwort von der Nutzlosigkeit aller systematischen Behandlung der Begriffe von Substanz und Wesen der Dinge.

Das Wort *ḍṛiṣṭi* »System«, *darṣana* »systematische Anschauung« von Gott und Seele, Welt und Mensch, Diesseits und Jenseits ist für Buddha ein Gräuel. Besäßen wir auch keine altbrahmanische Urkunde der Philosophie, — das einzige Suttanipāta oder Brahmajālasutta würde hinreichen zu beweisen, dass die Anfänge des Buddhismus in eine Epoche des steigenden Fortschrittes der spekulativen Forschung zurückgehen. Es ging ein mächtiger Zug durch jene Zeit zur Aufstellung neuer Systeme, zur Belebung neuer Ideale. Keine Phase der indischen Philosophie erscheint innerhalb der Denkmäler so reich an innerem Leben, an kräftigen Gegensätzen und deren unverhohlenem Widerstreit als die Periode derjenigen Philosophie, aus welcher Buddha hervorging. Man könnte fast von einer Epoche philosophischer Befreiungskämpfe reden; so schroff treten sich hier die alten und neuen Schulen gegenüber, so tapfer schlagen sich die kampfgewaltigen Führer der streitsüchtigen Schulen¹⁾ untereinander.

Wo eben das philosophische Leben einen neuen kräftigen Aufschwung nimmt, da regen sich auch mit einem Male die mannigfachsten Gegensätze. Was die Lehrvorträge des Suttanipāta und Brahmajālasutta immer in Uebereinstimmung mit anderen »Predigten« des Majjhimanikāya betonen, ist der grundlegende Satz, dass Buddha jede Art einer festen, in sich geschlossenen Weltanschauung (*darṣana*, *ḍṛiṣṭi*) ausschliesst. Seine Erlösungslehre soll weder Theismus noch Atheismus, weder Idealismus noch Materialismus, weder Realismus noch Nihilismus sein. Wie jene so grundverschiedenen Richtungen

¹⁾ Vgl. meinen Buddha, S. 61 ff.

bis ins Kleinste schon ausgebildet waren, bezeugen Brahmajālasutta und Samaññaphalasutta. Buddha stand einem machtvollen Aufschwung methodischer Forschung gegenüber. Das wirre Chaos philosophischer Ideen der älteren Epoche war zu einem planvollen Systeme ausgebaut; es war ein festgeschlossener Bau, eine einheitliche durchgeführte Lehre. Ihr Ideal war Brahmanirvāna. Aus einem Vergleich buddhistischer und brahmanischer Quellen ergibt sich, dass das buddhistische Nibbāna aus dem rechtgläubigen Nirvāna hervorgegangen ist. Nirvāna gehört der brahmanischen Philosophie an. Das buddhistische Nibbāna jedoch entstammt einem Systeme, dessen Erlösungsideal in Brahma lag. Nun aber gibt es nur eine Schule der Philosophie, die in Brahmanirvāna als System der fünfundzwanzig Principien ihren Abschluss findet. Das ist das Sāmkyayoga. Der älteren Upanishad-Lehre war das System der fünfundzwanzig Principien und Nirvāna noch fremd, dem klassischen Sāmkyha der späteren Zeit ist Brahma fremd. Dort ist der methodische Aufbau in der unterscheidenden Erkenntniss der stofflichen Principien noch nicht erreicht, hier findet der methodische Aufbau seinen Abschluss nicht in Brahma. Und doch muss die Schule, auf welche die Elemente des Buddhismus mit Nirvāna zurückgehen, einerseits ein System der fünfundzwanzig Principien darstellen, andererseits muss sie mit Brahma verbunden sein. Dem entspricht das Sāmkyayoga der epischen Dichtung, jene Weltanschauung, welche einheitlich das gesamte Epos beherrscht. Das Epos kennt nur eine Schule der Philosophie: Sāmkyayoga; nur in ihrer Gedankenwelt bewegen sich die religiös-philosophischen Vorstellungen des epischen und didaktischen Elementes. Es ergibt sich ein neuer Beweis für die Thatsache, dass episches und didaktisches Element sich auf einem Boden verschmolzen haben, aus der Wahrnehmung, wie innerhalb der gigantischen Stoffmasse nur ein System der Philosophie genannt, nur eine Schule zur unbestrittenen Geltung kommt; das ist Sāmkyayoga. Wo die Dichtung das philosophische Element berührt oder nur streift, da sind es immer nur Elemente jenes einen Sāmkyayoga, das in den belehrenden Itihāsa des zwölften Buches vorgetragen wird.

Es wird sich das am deutlichsten erkennen lassen, sobald die verschiedenen Bruchstücke oder Urkunden der Philosophie des Mahābhārata gesammelt und gesichtet vorliegen. Es ist eine der vielen

irrhümlichen Vorstellungen, wenn behauptet wird, »verwirrend sei die Mannigfaltigkeit des Standpunktes, die höchstens Skeptiker und Atheisten ausschliesse«. Wenn in einem Ideenkreis Einheit waltet, so ist es der philosophische Ideenkreis der Dichtung. Er vertritt nur ein System, aber dies mit ausgesprochener Entschiedenheit. Und meines Erachtens lässt sich durch nichts schlagender die ganze Haltlosigkeit buddhistischen Einflusses auf das Epos beleuchten als durch die Entschiedenheit, mit welcher die Dichtung einen Standpunkt und ein abgeschlossenes System von Brahma in Sāmkyayoga vertritt, während der Buddhismus jedes System flieht.

In schroffstem Gegensatz stehen sich epische und buddhistische Weltanschauung hier gegenüber. Eine auf dem Boden buddhistischer Vorstellungen stehende Rhapsodie würde keinesfalls so sprechen. Als Schöpferin des Mahābhārata stand sie ganz im Banne des Sāmkyā. Die grossen Probleme aber, welche zu den lebhaftesten Erörterungen führten, bewegten sich vornehmlich um die Frage der Nothwendigkeit und des Schicksals. Wer ist der Thäter? Bin ich es? oder stehe ich in der Macht eines verborgenen Wesens, das sich meiner nur als Werkzeug bedient. Wie eingehend dieses Problem der Freiheit und Nothwendigkeit erörtert wurde, sehen wir aus den philosophischen Itihāsa des XII. Buches. Die Welt ist nicht frei; alles wird beherrscht von der Macht der Zeit; wenn sie belebt und zerstört, Freude oder Leid bringt, so verkörpert sich nur der Wille des Schöpfers, der schonungslos mit seinen Geschöpfen spielt. Dem Wesen der Zeit werden eingehende Betrachtungen gewidmet. Es ist Kāla, die Zeit, welche alles in Bewegung und Thätigkeit setzt. Nur unter dem zwingenden Einfluss der Zeit handeln die Geschöpfe. Sie ordnet als Gebieterin Wohl und Wehe, Leben und Tod (XII 139, 49 sq.). Niemanden trifft eine Schuld. Der Mensch ist unfrei. Wer sich als handelnd betrachtet, ist in Thorheit befangen. Es gibt Niemanden, der tödtet, Niemanden, der getödtet wird. Alles tritt mit Nothwendigkeit ein. Umfangreiche Darstellungen sind diesen Ideen gewidmet. In den meisten Fällen handelt es sich um Legenden, welche in Form eines Dialoges die Probleme erörtern. Das Ziel aller Legenden aber ist auf die Empfehlung des Sāmkyayoga gerichtet. Ein treffendes Beispiel liefert der Samvāda zwischen Indra und der Göttin Çrī über die Vorboten von Glück und Unglück (XII 228). Andere Beispiele sind XII 223, 224. Häufig

wird die Frage nach dem Verhältniss von Paurusha und Daiva, von freiem Handeln und vom Schicksal aufgeworfen. Den Mittelpunkt der Erörterungen bildet alsdann stets Sāmkhyayoga. Eine umfassende Darstellung dieser seltsamen Urkunden indischer Spekulation muss einer folgenden Abhandlung vorbehalten bleiben. Hier genüge es darauf hinzuweisen, dass das epische Element der Haupthandlung in gleicher Weise sich mit diesen Vorstellungen und der Spruchweisheit vom alles bezwingenden Einfluss der Todes- und Schicksalsmacht verbindet. (II 57, 6; III 30, 2; V 32, 13; 39, 1; 159, 14.) Es ist eine ganz eigene Welt der Gedanken, die sich hier um die Probleme des Woher? und Wohin? bewegt. »Vielerlei Beziehungen beherrschen die Welt, von Eltern und Kindern, von Brüdern und Schwestern, von Mann und Weib. Aber was sind diese Beziehungen in Wirklichkeit? Niemand gehört sich, Niemand einem Anderen an. Unsere Beziehung zu Mann oder Weib, zu Freund oder Verwandten ist wie das zufällige Zusammentreffen von Wanderern in einer Herberge an der Landstrasse. Wo bin ich? Wohin soll ich gehen? Wie kam ich hierher? Warum soll ich trauern?« Alle diese Fragen beantwortet die epische Weltanschauung in Sāmkhyayoga, theoretisch in dem System der Prakriti und der stofflichen Entfaltung der Welt, praktisch in der Anleitung zur vollständigen Gleichmüthigkeit; beide, Theorie und Praxis streben dem einen Ziele: Brahmanirvāna zu.

Wenn innerhalb der epischen und didaktischen Abschnitte auch die verschiedensten Vorstellungen zur Erörterung gebracht werden, Ideen, die einander ausschliessen, so steht doch die Diaskeuase als solche auf dem Boden einer Philosophie, und wie die Rhapsodie selbst denkt, welche Stellung sie zu dem Vielerlei der Systeme nimmt, darüber lässt sie nicht den leisesten Zweifel aufkommen. Im Vordergrund steht die Frage: »Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich? Wo bin ich?« (XII 28, 39.)

kvā 'se kva ca gamishyāmi ko 'nvaham ihā 'sthitah

Mannigfach lautet die Antwort im Kreise der Philosophen. Ein Bild der Meinungsverschiedenheiten entwirft die Anugītā (XIV 49, 1—14), in der Frage welche die Rishi stellen.

ko vā svid iha dharmānām anushṭheyatamo mataḥ
vyāhatām iva paçyāmo dharmasya vividhām gatim

ūrdhvam dehād vadanty eke nai 'tad asti 'ti cā 'pare
 kecit samçayitam sarvam niḥsamçayam athā 'pare
 anityam nityam ity eke nā 'sty asti 'ty api cā 'pare
 ekarūpam dvidhe 'ty eke vyāmiçram iti cā 'pare
 manyante brāhmaṇā eva brahmajñās tattvadarçinaḥ
 ekam eke pṛithak cā 'nye bahutvam iti cā 'pare
 deçakālāv ubhau kecin nai 'tad asti 'ti cā 'pare
 jaṭājinadharāç cā 'nye muṇḍāḥ kecid asamvṛitāḥ
 asnānam kecid icchanti snānam apy apare janāḥ
 manyante brāhmaṇā devā brahmajñās tattvadarçinaḥ
 āhāram kecchid icchanti kecid cā 'naçane ratāḥ
 karma kecchit praçamsanti praçāntim cā 'pare janāḥ
 kecin moksham praçamsanti kecid bhogān pṛithagvidhān
 dhanāni kecchid icchanti nirdhanatvam athā 'pare
 upāsyā sādhanam tv eke nai 'tad asti 'ti cā 'pare
 ahimsāniratāç cā 'nye kecid dhimsāparāyaṇāḥ
 puṇyena yaçasā cā 'nye nai 'tad asti 'ti cā 'pare
 sadbhāvaniratāç cā 'nye kecid samçayite sthitāḥ
 duḥkhād anye sukhād anye dhyānam ity apare janāḥ
 yañnam ity apare viprāḥ pradānam ity cā 'pare
 tapas tv anye praçamsanti svādhyāyam apare janāḥ
 jñānam samnyāsam ity eke svabhāvam bhūtacintakāḥ
 sarvam eke praçamsanti na sarvam iti cā 'pare
 evam vyutthāpīte dharme bahudhā viprabodhite
 niçcayam nā 'dhigacchāmaḥ sammūḍhāḥ surasattama
 idam çreya idam çreya ity evam vyutthito janaḥ

Die Gegensätze, deren widerstreitendes Bild hier in grossen Zügen
 entworfen wird, bewegen sich nicht weniger auf dem Gebiete der
 Praxis (karma) als auf dem der Theorie (jñānam). Einheit oder Viel-
 heit, Ewigkeit oder Vergänglichkeit, Sicherheit oder Zweifel einerseits
 — Opfer oder Preisgabe alles Ritus, Schonung alles Lebenden oder
 unbegrenztes Recht der Tödtung, Busse oder Vergnügen anderseits:
 das sind die Probleme der religiös-philosophischen Forschung. Alle
 Gegensätze aber, die sich aus der verschiedentlichen Beantwortung
 dieser Probleme ergeben, werden zusammengefasst in dem Gegensatz
 von Geist und Körper:

sattvakshetrañayoç cā 'pi sambandhāḥ kena hetunā

»Worauf gründet sich die Beziehung von Geist und Materie?« Sattva ist das materielle, kshetrājña das intellektuelle Princip. Gegensatz und Verbindung von Geist und Materie ist das Grundproblem der Philosophie, welche das Epos vertritt. Spekulativ wird es, wie gesagt, gelöst in Sāmkhya, praktisch in Yoga. Es gibt auch hier für die Dichtung nur eine Lösung, jene nämlich, welche als Sāmkhyayoga bekannt ist, mag sie nun ausdrücklich unter diesem Namen genannt oder nur inhaltlich wiedergegeben werden.

Es kommt nun für uns in erster Reihe in Betracht die als Sāmkhya bezeichnete theoretische Seite des Systems.

In der späteren Entwicklung der Philosophie steht Sāmkhya dem Vedānta gegenüber. Sāmkhya unterscheidet sich von Vedānta durch die scharf ausgeprägten Lehrsätze von Geist und Materie, von Purusha und Prakṛiti. Dem einen Brahma des Vedānta stellt Sāmkhya eine unendliche Zahl von Purusha gegenüber, der irrealen Māyā die real bestehende Prakṛiti. Vedānta läßt nur ein Princip des Seins zu, das geistige Princip, Sāmkhya begründet zwei Principien, ein intellektuelles und ein materielles Princip. Sāmkhya und Vedānta haben eine festgeprägte Terminologie der ihnen eigenthümlichen Principien.

Was hingegen im Epos Sāmkhya genannt wird, unterscheidet sich ebensowohl von dem Sāmkhya, das dem Vedānta gegenübersteht, als von der Brahmaphilosophie selbst. Der Kürze und Verständlichkeit halber nenne ich das im Mahābhārata behandelte Sāmkhya episches Sāmkhya im Gegensatz zu dem Sāmkhya der Sūtra und Kārikā, das ich als klassisches Sāmkhya auführen werde, klassisch, insofern es den heute anerkannten Typus des Sāmkhya darstellt. Mit dem Vedānta gemeinsam hat das epische Sāmkhya Brahma als einzigen Purusha oder Geist, mit dem klassischen Sāmkhya lehrt es die Realität der Prakṛiti. Während sich daher das epische Sāmkhya, obschon es eine Philosophie des einen Brahma ist, von der klassischen Brahmavidyā durch den Gegensatz von Prakṛiti und Māyā unterscheidet, entfernt es sich von dem klassischen Sāmkhya durch die Einzigkeit des geistigen Principes. Ausführlich habe ich mich hierüber in »Nirvāṇa« ausgesprochen.

Aeusserlich betrachtet erscheint das epische Sāmkhya wie vermittelnd zwischen dem starren Monismus des Vedānta und dem ebenso

schroffen Dualismus des klassischen Sāmkhya, indem es mit der Einzigkeit des Purusha die Realität der Prakṛiti verbindet. Vedāntin und Sāmkhyin versöhnen sich auf dem Boden einer Brahnavidyā, die weder Vedānta noch Sāmkhya ist. — Dass uns aber im epischen Sāmkhya in Wirklichkeit nicht ein die Gegensätze ausgleichendes System, sondern die ältere Schule erhalten ist, aus der sich die Gegensätze erst entwickelt und zu neuen Schulen gespalten haben, bildet das Hauptergebniss meiner Nirvāṇa-Studie. Da »Nirvāṇa« auf ein vorbuddhistisches System der Philosophie zurückgeht, so kann nur ein System in Frage kommen, das epische Sāmkhya.

Denn wenn die Einen eine Abhängigkeit von Brahnavidyā verlangen, fordern die Anderen mit ebensoviel Recht eine Abhängigkeit von der Prakṛitividyā. Beide Grundprincipien finden sich zu einer Vidyā vereint in der Ānvikshikī des Epos, die von Prakṛiti als Systematik der stofflichen Principien (tattvasamkhyā) ausgehend zur Erlösung in Brahmanirvāṇa führt. Dieses epische Brahmanirvāṇa-System ist eine durchaus einheitliche Philosophie, bestimmt in ihrem Ziele, abgeschlossen in ihren Principien und in ihrer Terminologie.

Indem sie nun vermittelnd nicht etwa zwischen Vedānta und Sāmkhya, sondern zwischen den älteren Upanishad und den späteren Sāmkhyasutra liegt, stellt sie eine selbständige Phase innerhalb der religiös-philosophischen Entwicklung Indiens dar¹⁾. In diese Epoche fällt die Genesis des Buddhismus. So sind thatsächlich die Elemente der epischen Philosophie vorbuddhistischen Ursprungs.

Der Gegensatz aber von epischer und buddhistischer Philosophie tritt sehr bezeichnend in dem Seitenstück des Majjhimanikāya zu den eben erwähnten Gāthā XII 28, 40 vor;

kvā 'se kva cā gamishyāmi ko 'nv aham kim ihā 'sthitah.

Die buddhistische Frage lautet: aham-nu-kho 'smi, no nu kho' smi, kin-nu kho 'smi, ka than-nu kho 'smi, ayam nu kho satto kuto āgato, so kuhim gāmi bhavissatīti (Majjhimanikāya ed. Trenkner p. 8). Hier wie dort soll die Frage nach dem Woher? Wohin? den Charakter der Philosophie in seinem Grundproblem beleuchten. Während nun die epische Dichtung die Frage aufwirft, um sie in einem System der

¹⁾ W. Z. K. M. Bd. XI S. 132.

Philosophie zu beantworten, gibt der Buddhist nur die Frage, um sie als »grundlose Erwägung« (ayoniso manasikaroto) zu verwerfen und die von ihr ausgehenden Lehren über *Ātmā* und *Aham* als beengende Fessel zu charakterisieren. Und während die Philosophie der Dichtung überall dem wandelbaren Scheinsein das unwandelbare *Brahma* gegenüberstellt in der Terminologie *dhravam*, *çāçvatam*, *nityam*, *avipariṇāmi*, ist es gerade das Endziel: *attā nicco dhruvo sassato avipariṇāmadhammo* (p. 8 l. c.), das als Quelle der Bethörung vom Buddhisten geschildert wird. Epische und buddhistische Philosophie bewegen sich in der entgegengesetzten Richtung.

Wenn daher in der höheren Auffassung von Tugend und Sittlichkeit *Yoga* und *Buddhismus* zusammentreffen, wenn namentlich von der epischen Philosophie die innerlich tugendhafte Gesinnung als das Entscheidende betont wird, so hat der *Buddhismus* nur entlehnt, was er innerhalb der alten Philosophie fand. Ein treffendes Beispiel liegt in der *Gāthā* des *Dhammapada* vor:

*anikkasāvo kāsāvam yo vattham paridahessati
apeto damasaccena, na so kāsāvam arahati*

»Wer sich mit dem gelben Gewande zu bekleiden wünscht, ohne die Leidenschaft abgestreift zu haben, wer Mässigkeit und Wahrheits-sinn verachtet, der ist des gelben Gewandes unwürdig« (*Dh.* 8.)

Die epische Parallele wird uns gegeben in einer Schilderung der falschen Mönche, die sich betrügerisch mit der Fahne des *Dharma* bedecken (*XII* 18).

*anishkashāye kashāyam ihārtham iti viddhi tam
dharmadhvajānām muṇḍānām vṛittyartham iti me matiḥ*

»Wer ohne die Leidenschaft abzuwerfen, das braune Gewand anzieht, treibt *Ascese* nur um des Gewinnes willen; wisse, dass diese kahlköpfigen Bannerträger des *Dharma* nur auf Gewinn ausgeht.« Das Wortspiel liegt in »*anishkashāye kashāyam*«; *kashāya* deutet auf die gelbe Farbe des Mönchgewandes, *kashāya* auf die Leidenschaft. Wer das gelbe Gewand trägt, ohne die Leidenschaft abgestreift zu haben, ist kein wahrer Mönch. Wo von gelbem Gewand, kahlgeschorenem Haupt, Gesetzesfahne, Almosen die Rede ist, da dachte man sofort an den Buddhisten, der hier gebrandmarkt werden sollte.

Nur die eine Frage liess man unberücksichtigt, ob das nicht alles Gemeingut der altindischen Mönche überhaupt sei. Heute wissen wir, dass das gelbe Gewand, das geschorene Haupt, der Dharmadhvaja als Eigenthümlichkeiten des Mönchslebens längst vor dem Buddhismus betrachtet wurden. In diesen und ähnlichen Stellen liegt nichts, was auch nur im leisesten eine Spezialität des buddhistischen Wesens wäre. Es spricht aus ihnen allerdings eine deutliche polemische Sprache. Aber diese Polemik richtet sich gegen jene Sorte bettelnder Asceten, die unter dem Vorwand des Almosens, um des Dharma willen, die Freigebigkeit missbrauchten und eine Hausplage waren wie später nach der Schilderung Patanjali's. Gegenüber dieser auf äusserliches Ascetenthum gerichteten Strömung betont die Philosophie der epischen Dichtung den inneren Werth, der aus Selbstbezühmung erwächst. In dem Bilde des »annikkasāvo kāsāvam« stützt sich die buddhistische Gāthā ebensosehr auf das ältere epische anishkashāye kāshāyam wie in dem anderen charakteristischen Spruch, in welchem die buddhistische Gāthā sich mit Manu und Mahābhārata begegnet.

na tena thero hoti, yen 'assa phalitam siro
paripakko vayo tassa »moghajīṇṇo« ti vuccati

»Ein Mensch ist nicht älter, weil er graue Haare hat; im äusseren Alter mag er reif sein; aber er gilt (ohne Weisheit) für einen, der umsonst alt geworden« (Dh. 260).

Im Mahābhārata lautet die Stelle (III 133, 11, 12 - XII 323, 4)

na tena sthaviro bhavati yenā 'sya palitam çiraḥ
balo 'pi yaḥ prajānāti tam devāḥ sthaviram viduḥ
na hāyanair na palitair na vittena na bandhubhiḥ
ṛishayaç cakrire dharmam yo 'nucānaḥ sa no mahān

»Man ist nicht ehrwürdig, weil man graue Haare hat. Wer die Weisheit besitzt, mag er auch noch ein Kind sein, den nennen die Götter ehrwürdig. Nicht nach Jahren, grauen Haaren, nicht nach Besitz und Freunden bemessen die Weisen die Weisheit; wer kenntnissreich ist, der ist für uns gross«.

Bei Manu II 154, 156 stimmt v. 154 wörtlich zu Mbh. III 133, 12, v. 156 hingegen lautet

na tena vṛiddho bhavati yenā 'sya palitam çiraḥ
yo vai yuvā 'py adhīyānās tam devāḥ sthaviram viduḥ

»Nicht wer graue Haare besitzt, ist alt; ehrwürdig nennen die Götter den, der, mag er auch ein Kind sein, die Kenntniss des Veda besitzt.«

Die enge Verwandtschaft zwischen Mahābhārata und Manu gibt sich sofort zu erkennen; aber nicht weniger deutlich tritt hervor, wie sehr die buddhistische Gāthā den epischen Spruchgedanken nach Form und Gehalt abgeschwächt. Dass epische Dichtung und Manu hier auf eine buddhistische Quelle zurückleiten, ist ausgeschlossen. Epos und Rechtsbuch schöpfen aus der ethischen Spruchweisheit, die auf dem Boden des Yoga sich bildete. Ein vollständiges Bild dieser engen Abhängigkeit der buddhistischen Gāthā von den epischen wird erst die vergleichende Zusammenstellung der buddhistischen und epischen Spruchweisheit bringen. Aber auch ohne diese erschöpfende Darstellung lässt sich schon jetzt der Nachweis führen, dass zwischen dem brahmanischen und dem buddhistischen Muni bis in kleine Züge hinein Uebereinstimmung herrscht. »Der Grundzug des Doppelbildes ist jene Ruhe und Gleichmüthigkeit des Innern, die Freiheit von jedem Widerstreit der Leidenschaft, der Adel der Milde und Versöhnlichkeit, kurz der tugendhafte, menschlich reine und edle Charakter¹⁾.«

»Auf welcher Seite die grössere Ursprünglichkeit besteht, kann wohl nicht zweifelhaft sein«. Wenn nach dieser Seite hin ein Theil des Epos buddhistischen Ursprungs wäre, so müsste es die Bhagavad-gītā sein; denn das ethische Ideal der Gītā ist dasjenige von Suttanipāta und Dhammapada. Dass aber erstere die ureigenste und treueste Urkunde des vorbuddhistischen Yoga ist, wird wohl nicht mehr bestritten werden. Sāmkyayoga ist der treibende Faktor eines höheren Strebens im Bereiche des religiös-philosophischen Lebens gewesen. Sein Ideal ist der »Buddha«, wie ihn das Zwiegespräch (Mbh. XII 308) schildert.

In Sāmkyayoga hatte sich ein neues und freieres Wissen erschlossen und breitete sich nach allen Seiten aus. Seine Ideen beherrschten die gebildeten Stände. Dharma einerseits, Sāmkyā andererseits begründeten eine höhere Bildung für die breiteren Volksschichten. Trägerin und Vermittlerin dieser höheren Bildung war die epische Rhapsodie. So war mit dem Umschwung auf religiösem Gebiete auch

¹⁾ Buddha, ein Culturbild des Ostens, S. 168 ff.

der Rhapsodie eine ganz neue Aufgabe zugefallen. Das epische Element nahm das belehrende Element von Dharma und Yoga auf, um es dem »Volke« zugänglich zu machen. In der Rhapsodie flossen die Schätze von Dichtung und Belehrung, Poesie und Recht zusammen, um von dort aus wieder den weiteren Kreisen zuzuströmen. Die rhapsodischen Schulen waren eine lebendige Encyclopädie, eine Fundgrube der Sagen und des religiösen Wissens, bevor es eine Dichtung Mahābhārata als Encyclopädie dieses gesammten volkstümlichen Schatzes gab¹⁾.

Innerhalb der Rhapsodie hatte das belehrende Element einen entscheidenden Einfluss auf das epische gewonnen. Hier vollzog sich der verschmelzende Process, aus dem die alte Sage in neuer Gestalt mit vorherrschend didaktischem Gepräge hervorging. Es war ein innerer umbildender Process, der allmählig die gesammte Rhapsodie ergriff und in die Bahn neuer religiöser Ideen lenkte. Fast könnte es scheinen, als sei theilweise das epische Element ganz verdrängt. Im Vordergrund steht die der Bakti gewidmete Belehrung. Aber selbst dort, wo der Inhalt nur mehr ein religiös-philosophischer oder religiös-rechtlicher ist, bewahren die Stücke immer noch den Zusammenhang mit der epischen Rhapsodie. Die Lehrvorträge gelten immer noch als Itihāsa, die Form bleibt der epische Dialog, dessen Träger aus dem Reiche der alten Sage genommen sind. So verschieden dem Inhalt nach der epische und didaktische Samvāda ist, so bewahrt sich doch gerade in ihm jene Continuität, die in ungebrochener Entwicklung von dem altvedischen Samvāda zum modern-epischen Dharma- und Yogasamvāda führt. Die Metamorphose der Dichtung zum Lehrbuch ist eine allgemeine unter dem Einfluss der sektarischen Bhakti. Im altehrwürdigen Gewande des Itihāsa blieb die Rhapsodie »Lehrerin des Volkes«; aber sie war es jetzt in einem weiteren Sinne, indem ihr die Vermittlung einer in Sāmkhya und Dharma begründeten höheren Bildung der herrschenden Klassen zufiel. Das ist die literargeschichtliche Bedeutung des im zwölften und dreizehnten Buche niedergelegten Itihāsa-Schatzes.

¹⁾ »L'épopée et les Dharmaçāstras, visent l'ensemble de la population brahmanisée; ce sont des livres destinés à un usage général.« Sénart, La Caste dans l'Inde p. X. Damit kennt auch Sénart den engen Zusammenhang an, der zwischen Epos und Çāstra besteht.

Wenn sich also im Mahābhārata das erzählende Element des Epos und der Episoden in gleicher Weise mit der Spruchweisheit des Rechts und der Philosophie verwebt, wenn die Heroen und Heroinnen überall auf die Sätze des Dharma und Yoga zurückgreifen, so liegt darin keine neue und vereinzelte Erscheinung. Diese enge Verbindung mit dem Worte der Çāstra ist der gesammten epischen Rhapsodie des Zeitalters eigen; sie beruht auf der engen Berührung und dem inneren Verhältniss, in dem das epische Element jetzt zum didaktischen steht. Innerhalb der Rhapsodie entfaltet sich der ganze Reichthum der philosophischen und rechtsbelehrenden Literatur. Erzählung und Belehrung durchdringen sich auf dem Boden von Sāmkhya und Dharma.

Aber auf welchen Ursachen beruht die zusammenfassende, cyclische Bearbeitung des heterogenen Sagen- und Lehrstoffes, die Anhäufung so vieler alles Mass überschreitenden Legenden innerhalb eines einzelnen Epos?

II. Der cyclische Charakter der Rhapsodie.

In den späteren Purāṇa wird uns die Compilation des Lehr- und Sagenelementes verständlich. Diese Purāṇa beanspruchen nichts anderes zu sein als eine Sammlung von sektarischen Lehrvorträgen. Der epische Dialog bildet nur die äussere Umrahmung. Unser Mahābhārata hingegen will ein ächtes Heldengedicht sein. In die epische Dichtung wird das episodische Material hineingedrängt, und doch äusserlich betrachtet ist der Zusammenhang oftmals ein recht loser.

Wenn wir nun zeigen können, dass innerhalb der Rhapsodie das Bestreben wuchs, die Sagen- und Lehrstoffe in zusammenfassender Bearbeitung zu einem grösseren Ganzen zu verbinden, den Faden der Erzählung zum verknüpfenden Bande des Gesamtschatzes der Sage und des Wissens zu machen, dann setzt sich im Mahābhārata nur jene compilerisch sammelnde und verarbeitende Richtung fort. Diese cyclischen Compilationen mögen oft ein recht oberflächliches Conglomerat sein. Aber was dieses Conglomerat der verschiedensten Stoffe zusammen hält, das ist eine epische Hauptbegebenheit. So entsteht der Grantha, der Cyclus, die »Verknüpfung« verschiedener Einzelstoffe. Die Rhapsoden sind granthika »Cycliker«. Und aus dem Kreise dieser

Granthika ging ein Mahāgrantha als Cyclus der Cyclen hervor. Um das Mahābhārata in seinem Gesamtcharakter zu erklären, müssen wir uns auf den Standpunkt einer Diaskeuase stellen, die den gesammten Schatz der Rhapsodie in einem grossen Werke vereinigen wollte. Lag die Idee solcher grossen Compilationen im Geiste der Zeit, dann konnte sich im Kreise der Rhapsodenschulen auch das Streben nach einer solchen Riesencompilation regen, die gleichsam den Abschluss dieses Processes der Entwicklung darstellt. Nur so kann das Mahābhārata geschichtlich und genetisch erfasst werden.

Die Genesis des Mahābhārata beruht auf einer episch-didaktischen Stoffmasse, welche sich nicht mehr aus einzelnen für sich bestehenden Itihāsa zusammensetzte, sondern in grösseren Verbänden überliefert wurde. Die Legenden wurden in einem Turnus vorgetragen; und aus diesem Turnus einer engeren Reihenfolge entwickelte sich der epische Cyclus. Den Mittelpunkt des Recitationskreises bildete das grosse Opfer. Zur Verherrlichung des Opfers und der Opferabschnitte wurden Legenden vorgetragen. Den Opfertheilen schlossen sich die Theile (parvan) eines grösseren Cyclus an. In der Folge der Opfertheile war von selbst den Legenden eine festere Reihenfolge gegeben. Denn ebenso sehr wie das Opfer eine öffentliche Handlung war, die sich genau nach dem festen, uralten Ritus vollzog, so war die Recitation der Legenden kein Privatunternehmen von zugelaufenem Rhapsodenvolk, das auf die Erheiterung der breiten Volksmassen bedacht war. Die Recitation war vielmehr enge mit dem öffentlichen Akt des Opfers verbunden; sie hatte ihre althergebrachte, der Willkür des Einzelnen entzogene Reihenfolge. Gleich den Priestern waren die Rhapsoden mit der Würde eines öffentlichen Amtes bekleidet, wie denn ja auch die Sūta zu den höchstgestellten, einflussreichsten Personen gehörten.

Dass die grossen Legenden enge mit dem Opfer verbunden waren, diese Thatsache müssen wir vor allem im Auge behalten, wenn wir nach dem Ursprung der grossen Epopöe fragen. Und wenngleich die Erzählung vom Ursprung des Mahābhārata, d. h. vom zweimaligen Vortrag desselben beim grossen Pferdeopfer einen durchaus sagenhaften, ungeschichtlichen Charakter trägt, so ist es doch höchst bezeichnend, dass die erste Rhapsodie des Mahābhārata und ihre Wiederholung mit dem bedeutsamsten und glanzvollsten Opfer verbunden ist. Insofern darin der Reflex jener allgemeinen Thatsache liegt, steht die Er-

zählung auf historischem Boden. Die allgemeine Thatsache ist keine andere als die, dass die grossen Epopöen im Anschluss an das Opfer aus cyclischen Recitationen hervorgingen.

Die cyclische Bearbeitung der Sage gehört nicht erst einer jüngeren Zeit an. Sie reicht in die älteste Brähmaṇa-Periode zurück. Schon in jener Zeit sprach man von einem pāriplavam ākhyānam. Das Pferdeopfer erhält ein besonders feierliches Gepränge durch das solenne pāriplavam ākhyānam¹⁾. Das bedeutet aber in wörtlicher Uebertragung »cyclische Erzählung«. Pāriplavam »Rundgang«, »Turnus« deutet auf eine zusammenhängende Folge von Legenden hin, die sich dem Gange des Opfers anschlossen. Dass solch ein pāriplavam ākhyānam nicht klein gewesen sein kann, ergibt die Zeitdauer der Haupt- und Staatsopfer, besonders Rājasūya und Āçvamedha. Wenn wir auch nicht annehmen können, dass ein Legendencyclus die ganze Opferzeit ausfüllte, so beanspruchen doch auch die vielen Cyclen, die den feierlichen Schmuck der einzelnen Opfertheile bildeten, eine grössere, den Theilen entsprechende Ausdehnung. Es wurden also schon in vedischer Zeit zusammenhängende epische Stücke vorgetragen, die in Parva »Theile« zerfielen. Parva ist der älteste Name für die Theile der alten religiös-legendarischen Purāṇa. Der Inhalt war dem Bereiche der Götter- und Heldenwelt entlehnt. Aus den Beziehungen der Götter und ihrer Thaten, aus den Theogonien und Kosmogonien einerseits, aus den Genealogien der Könige und den an ihren Namen geknüpften Ereignissen andererseits, ergab sich eine naturgemässe Folge der Legenden. Die Legenden wurden um einen Mittelpunkt zu grösseren Gruppen vereinigt. Daraus entstanden die epischen Cyclen, die verwandte Stoffe, sachlich Zusammengehöriges auch zusammen behandelten. Ein hervorragender Held oder »Heiliger«, ein bedeutsames sagenhaftes Ereignis bildete das Centrum des Cyclus. Die Sammlung der Legenden war eine epische und schloss sich unmittelbar der Lieder-sammlung an, die einen liturgischen Charakter trug. Epische und liturgische Diaskeuase stehen einander gegenüber; theilweise laufen sie parallel. Mit der Diaskeuase der ṛicas steht die Diaskeuase der ākhyāna im engsten Zusammenhang, und wenn die Sage auf Vyāsa die Riksamhitā und Purāṇasamhitā in gleicher Weise zurückleitet,

¹⁾ Weber, Epiſches im Vedischen Ritual, S. 771 ff.

wenn sie an den einen Namen die ganze sammelnde und ordnende Thätigkeit bezüglich des Lieder- und Erzählungsschatzes knüpft, so specialisiert sie darin nur jene historische Thatsache, dass sich von frühesten Zeit her durch die Literatur eine diaskeuastische Thätigkeit zieht. Diese Thätigkeit beginnt mit der Sammlung und Ordnung der Lieder; in der zusammenfassenden Bearbeitung der Ākhyāna pflanzt sie sich fort.

Zunächst wandte sich die sammelnde Thätigkeit dem alten Liederschatze zu. Im Rīgveda liegt die erste umfassende Sammlung vor. Aber diese Samhitā stellt, wie Ludwig hervorhebt, nur eine Auswahl aus der Gesamtmasse von Mantrasprüchen dar, welche der Diaskeuase vorlagen, und welche den Diaskeuasten selbst nicht mehr in allem verständlich waren¹⁾. Der Rīgveda selbst ist eine ziemlich unvollständige Sammlung, die unter ganz bestimmten Gesichtspunkten abgefasst wurde. Die Rīk-samhitā ging aus kleineren Samhitā hervor, die innerhalb einzelner Priesterfamilien entstanden waren. Die Lieder und Mantra sind zum Theil sehr alten Ursprungs. Sie mehrten sich im Laufe der Kämpfe, in denen die erobernden Arier siegreich gegen Osten und Süden vordrangen. Als die Eroberungen ihren ersten Abschluss gefunden hatten, war der Liederschatz zu einer »floating mass« angeschwollen, die aus ganz verschiedenen Elementen bestand. Die Lieder dienten liturgischen Zwecken. Und eben der liturgische Gebrauch, der im Opfer begründete praktische Zweck legte die Nothwendigkeit nahe, die Hymnen zu festeren Verbänden zu vereinen. In den grossen Priesterfamilien pflanzten sich besondere Hymnen fort. Die Lieder waren zum nicht geringen Theil Sondergut dieser Familien, insofern sie in ihrer Mitte entstanden waren und fortgeerbt wurden, z. B. die Hymnensammlung der Kāṇva, Vāciṣṭha, Viçvāmītra u. s. w. Aber je einheitlicher der Opfercult wurde, jemeher ein System des Ritus in den Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens der Stämme trat, je enger der Anschluss und die Verschmelzung der ältesten Stammesgruppen sich vollzog, um so dringender wurde das Streben, die getrennten Liederschätze einheitlich zusammenzufassen, das Sondergut zum Gemeingut aller priesterlichen Geschlechter zu machen. Der einen Liturgie sollte eine grosse Samhitā dienen. Aus den einzelnen

¹⁾ Ludwig, Rīgveda, Bd. III S. X ff., S. 105 ff.

Liedercyclen (maṇḍala) ging der grosse Liedercyclus hervor, um einzige Quelle der liturgischen Lieder und Sprüche zu bleiben, wenn auch jede Schule ihre besondere Textüberlieferung bewahrt. Der Name Vyāsa's des Diaskeuasten der Rik bedeutet also einen historischen Vorgang, der schon in alter Zeit beginnend sich durch viele Generationen fortsetzt. Indem die grosse Sammlung aus den Liedercyclen der einzelnen Priester- und Sängerfamilien hervorgeht, erscheint sie als das Ergebniss eines historischen Processes.

Aber dieser Process blieb, wie schon angedeutet, nicht auf die Lieder beschränkt. Er erstreckte sich auf alle literarischen Gattungen. So entstanden die ältesten »Bücher«.

»Die ältesten indischen Bücher sind nichts anderes, als planmässig angelegte, nach ihrem Inhalt betitelte Sammlungen der gleichartigen Literaturelemente ¹⁾.«

Daher finden wir parallel zum Lied das epische Element erwähnt, neben den Ricas die Itihāsa und das Purāṇa.

Mit der liturgischen samhitā der Lieder war auch eine epische samhitā der Legenden gegeben. Denn Legende und Lied standen schon frühe im engsten Zusammenhang nicht blos durch das stoffliche Element, insofern die Lieder und Hymnen an Ereignisse der Vorzeit anknüpfen und die Helden verherrlichen, sondern auch in der Form dadurch, dass die epischen Gāthā, welche als Dialog und dramatischer Wechselgesang bestanden, eine den hymnologischen Gāthā engverwandte Kunstform besaßen. So wurden sie unter den gemeinsamen Begriff der Ricas oder Liedersprüche zusammengefasst und in einer Samhitā vereinigt. Daher bewahrt uns die Riksamhitā ächtepische Elemente auf in den dramatisch lebhaften Dialogen z. B. zwischen Purūravas und Urvaçī.

Aber das sind nur Bruchstücke. Denn die Gāthā oder Ricas, aus welchen sich der Dialog zusammenwebt, folgen sich in der Wechselrede unvermittelt. Es fehlt das verknüpfende Band der Erzählung, die uns die Situation vorführt, unter welcher das Gespräch stattfindet und verständlich wird. Diese epischen Partien, welche der eigentliche Itihāsa und das Purāṇa darstellen, blieben von der Aufnahme unter die Ricas oder Liederstrophen naturgemäss aus-

¹⁾ Vedische Studien, Bd. I S. 289.

geschlossen. Sie bildeten aber als Itihāsa und Purāṇa eine besondere Literaturgattung. Und unter diesem Namen wurden die alten Ākhyāna, welche den epischen Rahmen für den Gāthā-Dialog darstellten, zu besonderen Sammlungen (grantha) verbunden, zum Buche der Mythen und Legenden, dem Itihāsapurāṇam. »Dass letzteres ein wirkliches Buch gewesen sei, darüber lässt das Çat. Br. keinen Zweifel bestehen«. Die Diaskeuase der Lieder war es also, welche zur Diaskeuase der Legenden und Mythen führte, und wenn auch die Sammlungszeit der Itihāsa nach der Diaskeuase des Rigveda fallen sollte, wie Geldner meint, so gehört sie doch zweifelsohne vor die Abfassungszeit unserer Brāhmaṇas. »Aus dem alten Itihāsa sind viele Legenden, öfter wohl überarbeitet oder abgekürzt, in die Brāhmaṇas übergegangen«¹⁾.

Es ist nun geboten die Art, in welcher die Itihāsa und Purāṇa zu einem Buche oder zu Büchern vereinigt wurden, einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Meines Erachtens bedarf der »Buchcharakter« dieser Sammlung einer wesentlichen Ergänzung. Es liegt vor allem auf der Hand, dass in die Itihāsa und Purāṇa nicht lediglich die verknüpfenden Prosaelemente, losgelöst von den Gāthā aufgenommen wurden. Die Ākhyāna wurden, wie Geldner hervorhebt, »in festem Wortlaut redigiert«. Das Ergebniss dieser »Redaktion« kann nur dies gewesen sein, dass die »Rahmenerzählung« ein selbständiges, von den Gāthā der Riksamhitā unabhängiges Ganze bildete. Was die Brāhmaṇa in den erhaltenen Legenden nur skizzenhaft andeuten, das existierte im Itihāsagrantha als ausführliche Erzählung in gebundener Rede oder in Prosa. Im Bereiche der epischen Erzählung bildete sich die dichtende Kunst weiter, welche die Ricas zuerst geschaffen hatte. Während die abschliessende Diaskeuase der alten Hymnen den Abschluss der Liederdichtung bezeichnet, bedeutet sie den Aufschwung der epischen Kunst. Die Kunst, welche in der Riksamhitā erstarrt schien, erblühte um so kräftiger auf dem Boden der Legende. Sie entwickelte sich zur ausgesprochen epischen Kunst. Dem Liede folgte das Epos, der »vedischen« Dichtung die epische, nicht als hätte die Epik erst jetzt ihren Anfang genommen.

Die Legende ist ebenso alt, wie die Liederdichtung. Aber so lange die in den Ricas gegebene Kunstform das ästhetische Bewusst-

¹⁾ Vedische Studien Bd. I S. 290.

sein der Sängerfamilien beherrschte, blieb die Epik in der künstlerischen Ausbildung zurück. Das epische Element der Ākhyāna wurde nur in unvollkommenen Formen gepflegt. Mit dem Beginn der Brāhmaṇa-Periode aber gewinnt die Dichtkunst mehr und mehr einen epischen Charakter. In der Legende erschloss sich der Kunst ein weites Feld. Die »Redaktion« der alten Itihāsa bestand also darin, dass die Legenden der Götter- und Heroenwelt dichterisch bearbeitet, ineinander geflochten wurden. Während früher sich die künstlerische Form der Gāthā auf den Dialog beschränkte, wird jetzt die Legende ein selbständiges metrisches Ganze. Innerhalb einer epischen Rhapsodie bildete sich der reiche Sagenschatz aus. Die Legenden wurden in »Büchern« gesammelt, indem sie zu Grantha verknüpft wurden, zu grösseren Verbänden (Cyclen). Die epischen Dichter und Rhapsoden waren Granthika »Cycliker«, d. h. solche, die einen bestimmten Legendencyclus vortrugen. Die Aitihāsika und Paurānika sind nicht Granthika insofern sie die metrischen Dialoge mit den Rahmenerzählungen zusammenfügten, sondern weil sie die einzelnen Ākhyāna zu grösseren Verbänden einheitlich verknüpften. Grantha bedeutet daher nicht schlechthin »Buch« in seiner Anwendung auf die Purāṇa, sondern ist als cyclische Sammlung zu denken. Die Folge der Legenden war eine epische.

Diese epische Diaskeuase vollzog sich ähnlich wie die der Lieder zunächst im engeren Kreise der Sängerfamilien oder Schulen. Wie es eine Liedersammlung der Viçvāmītra, Vāçishṭha u. s. w. gab, die in besonderer Beziehung zu den Stammhaltern der Familien und zu den mit ihnen verbundenen Königen standen, so bildeten sich zunächst Legendensammlungen im Kreise und zur Verherrlichung der Vāçishṭha, der Priester und Könige.

An der Rhapsodie beteiligten sich die Glieder der herrschenden Klassen ebensowohl wie die des priesterlichen Standes. Im Kreise der Könige und Priester sammelten sich die alten Erinnerungen. Es entstanden kleinere Samhitā der Legenden, welche hier an die priesterlichen, dort an die königlichen Geschlechter anknüpften. Je selbständiger der epische und legendarische Stoff wurde, desto selbständiger wurden auch die Träger des Legendenstoffes, die Paurānika. Es entwickelten sich die Rhapsodenschulen und -Familien. Trägerin der Liedersammlungen waren die Priester- und Sängerfamilien ge-

wesen; das Textbuch war ein Maṇḍala, ein Liedercyclus der Familie, den hier die Gautama, dort die Vācishṭha ihr eigen nannten. In ähnlicher Weise war Träger des Legendenschatzes nicht der Rhapsode, der einzelne Sūta. Trägerin war die Rhapsodenschule oder -Familie. Innerhalb der einzelnen Schulen wurden bestimmte Sagenkreise gepflegt. Das Textbuch trug einen episch-cyclischen Charakter, indem die Gesammtmasse der Erzählungen mit dem hervorragendsten Ereigniss, der hervorragendsten Persönlichkeit so verbunden wurde, dass sich die vielen einzelnen Stücke wie ein, wenn auch lose verbundenes Ganzes darstellten. Darin lag der Keim der Epopöe und der grossen epischen Cyclen. Die epische Diaskeuase, die Kunst des Verknüpfens mochte anfänglich sehr roh und unbeholfen sein; sie vervollkommnete sich in dem Masse, als die rhapsodische Kunst selbst erstarkte. Auf die Rhapsodie hatte sich das künstlerische Erbe der alten Zeit übertragen.

Sie dichtete und sang, indem sie sich zunächst an die alten Kunstformen anlehnte, welche in den Hymnen erscheinen; aber am epischen Stoffe bildete sie sich zu höherer Vollendung weiter. Die Rhapsodie wurde die eigentliche Schule der Poesie, die Rhapsodenschulen die Werkstätte der Dichtkunst, die ihre höchste Blüthe im Kāvya entfaltete. Heroische und religiöse Legende, Erzählung und Märchen erblühen am gleichen Stamm der Epik und Rhapsodie. Man hat die Frage aufgeworfen, wie es komme, dass die Kunstform des Kāvya so plötzlich, anscheinend unvermittelt in die Erscheinung tritt. Schon die ersten uns zugänglichen Urkunden des Kāvya weisen auf eine längere Periode der Ausbildung zurück. Wann und wo bildete sich das Kāvya aus?

Die vorbereitende Phase des Kāvya fällt mit dem Aufschwung der Rhapsodie zusammen. Wollen wir die spätere literarische Entwicklung verstehen, so müssen wir die Kunstentwicklung ins Auge fassen, welche von der Sammlung und dichterischen Bearbeitung des Itihāsa und Purāṇa ausgeht. Mit der dichterischen Bearbeitung des legendarischen Rohstoffes wuchs die Kunst des Erzählens in allen ihren Formen. Die vorwaltende Form war eine episch-dramatische wie in den alten Samvāda. Die episch-dramatische Kunstform wurde der Rahmen, in dem die alten Legenden zu grösseren Cyclen vereinigt wurden. Es mehrten sich die epischen Sagenverbände, indem die-

selben Legenden von den verschiedenen Rhapsodenkreisen für ihre Zwecke benutzt und bearbeitet wurden. Immer umfassender gestalteten sich die Sammlungen und Bearbeitungen. Was in kleineren Verbänden zerstreut war, wurde zu grösseren Cyclen vereinigt.

Dafür liefert uns das Mahābhārata selbst die trefflichsten Belege. Ich beschränke mich auf die Tīrthayātrā und das Mārkaṇḍeya-Parvan. Alle Elemente einer cyclischen Bearbeitung liegen hier vor. Die verschiedenen Sagen werden ineinandergeflochten; den Faden bildet eine Haupterzählung.

So erhalten wir einen Vaçishṭha-Cyclus, Viçvāmītra-Cyclus, Nahusha-Cyclus. Und selbst grössere Gruppen sammeln sich wieder um einen gemeinsamen Mittelpunkt. Das Streben geht dahin, in dem breiten Rahmen eines Samvāda möglichst viele Erzählungen zusammenzudrängen, eine »Folge von Erzählungen« (kathāyoga), wie es I 4, 5 heisst zu schaffen. Und der Grund liegt in dem auf die Belehrung gerichteten Zweck. Mythos und Legende sollen belehren. Bei allen jenen Erzählungen steht schon eine religiöse Idee im Vordergrund.

Aber wie die einzelnen Legenden ein neues episch-didaktisches Gepräge erhielten mit dem Aufkommen der neuen Strömungen innerhalb des religiös-philosophischen Lebens, so empfingen auch die episch-cyclischen Bearbeitungen eine neue Richtung. Die cyclische Rhapsodie wurde Trägerin des religiösen Wissens, indem sie die Schätze der Philosophie und des Rechts in zusammenfassenden Grantha vermittelte. Die Diaskeuase wurde eine episch-didaktische. Das Mahābhārata bewahrt uns mehrere Legenden auf, welchen die zusammenfassende Bearbeitung des Dharma- und Yogaçāstra in Verbindung mit dem Itihāsa als Kern zu Grunde liegt. In besonderer Weise tritt dies hervor in der Genesis der Daṇḍanīti, die als umfassende Samhitā beschrieben wird, welche in immer neuen Bearbeitungen das gesammte Material zugänglicher macht.

dharmārthakāmamokshāç ca sakalā hy atra çabdītāḥ XII 59, 79

Ihre letzte diaskeuastische Bearbeitung, welche in tausend Abschnitten den Stoff zusammenstellt, wird bezeichnender Weise an den Namen des Begründers von Sāmkhyayoga geknüpft. Ebenso erscheint Kapila, der Stifter des Sāmkhya später als Granthakāra, als finde in Yoga die Diaskeuase ihren Abschluss.

Scheiden wir hier allen legendenhaften Schmuck aus, so bleibt als Kern die übereinstimmende Thatsache, dass innerhalb der Rhapsodie die Diaskeuase bemüht war, die rechtsbelehrenden und religiös-philosophischen Itihāsa oder Čāstra zu sammeln und in Sammelwerken vereinigt zu halten. Grosse episch-didaktische Schätze hatten sich angesammelt; und es wurden verschiedene Versuche gemacht, in die Masse Einheit und Ordnung zu bringen. Die Sammlungen knüpfen wiederum an den Namen Vyāsa an, die Verkörperung der epischen Rhapsodie und Diaskeuase.

Von Vyāsa pflanzt sich der gesammelte Schatz auf seine Schüler fort, auf die Rhapsodenschulen, in welchen das gesamte unter dem Namen Itihāsa empfangene Erbe weiterlebt¹⁾. Das Vorhandensein dieser, der Belehrung dienenden Grantha beweisen uns das zwölfte und dreizehnte Buch des Mahābhārata, die in sich betrachtet nichts anderes sind, als eine solche Compilation von Itihāsa und Purāṇa. Der Diaskeuase des Legendenstoffes lief eine Diaskeuase des belehrenden Stoffes parallel.

Bei der engen Verwandtschaft konnte es nun nicht ausbleiben, dass der Inhalt der beiden Gruppen sich gegenseitig immer mehr beeinflusste. Wie sich in den einzelnen Itihāsa das epische und didaktische Element durchdrangen, so erstrebte die Diaskeuase eine immer engere Vereinigung der epischen und didaktischen Grantha. War es doch die eine Rhapsodie, welche sowohl die epischen als die didaktischen Itihāsa sammelte und vortrug, dieselbe Epik, welche die Erinnerungen der Vorzeit bewahrte und volksthümliche Lehrerin des religiösen und ethischen Spruchschatzes war. Das weitschichtige Material erschien nicht mehr in einer chaotischen Masse ohne Ordnung und inneren Verband. Zu grossen Compilationen vereinigt, wurde es in den verschiedenen Schulen fortgepflanzt. Den episch-cyclischen Sammlungen zur Seite stehen die didaktisch-cyclischen Sammelwerke, welche Recht oder Philosophie im Gewande des epischen Dialoges bieten. Durch den Einfluss, welchen die religiös-belehrende Rhapsodie auf das gesamte Volksleben ausübte, war sie zu einer religiösen Macht herangewachsen. Macht und Einfluss steigerten sich in dem Masse, als sie das Centrum wurde, in dem die geistigen Schätze von Religion und

¹⁾ Epos und Rechtsbuch, S. 145 ff.

Recht mit den Schätzen der alten Poesie zusammenflossen. Die Herrlichkeit der alten Stammesgottheiten und Culte ist längst verblichen. An die Stelle des alten Glaubens ist ein neuer »Glaube« getreten, der einen universellen, über die Schranken der Einzelstämme hinausgehenden Charakter trägt.

Ueberall bricht sich der Gedanke eines die verschiedensten Elemente umfassenden und verschmelzenden Ideals der Religion und Sitte Bahn. Dieser neue Glaube leuchtet in dem Erlösungsideale, in Moksha. Und der Weg zur Erlösung erschliesst sich in Sämkhya und Yoga, in Bhakti d. h. in der gläubigen Hingabe an die eine alles absorbierende Gottheit. Die Bhakti ist eine, mag sie vishnuitische oder çivaitische Richtung verfolgen. In der körperlichen Erscheinung von Vishṇu oder Çiva wird nur das eine unsichtbare Sein und Wesen erfasst. Die verwirrende Mannigfaltigkeit des Götterglaubens und der Göttersage erhält einen Mittelpunkt in dem Objekte der Bhakti. Zu diesem Ideale des neuen Glaubens convergieren alle Strahlen; und dieses eine Ideal beginnt das gesammte geistige Leben zu beherrschen, indem die Rhapsodie nun als Herold des neuen Glaubens den gesammten Sagen- und Lehrschatz vereinigt. Alles strebte der Concentration zu. Die Anhänger der Bhakti, mochte diese auf Vishṇu oder Çiva sich beziehen, sammelten den ganzen Schatz der Sage und Dichtung, der Philosophie und des Rechts zu einem encyclopädischen Gesamtbild ihrer Ueberlieferung in der Rhapsodie, durch welche die religiösen Ideen dem Volke zuströmten. So bildete hier Vishṇu, dort Çiva das Centrum der Epik. Aber in Vishṇu und Çiva verkörperte sich doch nur die eine religiös-philosophische Idee der Erlösung. Dieselben Legenden und Sagen waren es, die hier Vishṇu, dort Çiva umwoben. Ueber Vishnuismus und Çivaismus stand der Mokshadharmā. Das Endziel für beide war Nirvāṇa.

Thatsache ist, dass seit dem sechsten Jahrhundert vor Christus das höhere religiöse Leben des Volkes in diesem Mokshadharmā seinen geistigen Sammelpunkt hat und dass dieser geistige Sammelpunkt sich zu einem literarischen Centrum in der epischen Rhapsodie ausbildete. In dieser geschichtlichen Thatsache findet die Genesis des Mahābhārata als einer encyclopädischen Dichtung ihre Erklärung. Alle Faktoren waren gegeben, welche die Schöpfung eines Mahābhārata möglich machten, d. h. einer Dichtung, welche

im künstlerischen Rahmen des Epos die Fülle des Lehrgehaltes vereinigte. In hohem Masse verfügte die Rhapsodie über die dichterischen Elemente und die künstlerische Technik. Mit dem Schatze der alten Legenden aber stand ihr ebenso sehr der Reichthum des religiösen Wissens in zusammenfassenden Darstellungen zu Gebote.

Zweites Kapitel.

Die Rhapsodie als Trägerin des heiligen Wissens Schöpferin von Dichtung und Lehrbuch.

Die Rhapsodie, aus welcher das Mahābhārata als Dichtung und Lehrbuch hervorging, beruhte auf jenen Itihāsa, welche im zwölften und dreizehnten Buche niedergelegt sind. Als künstlerische und religiöse Institution, die im Dienste des neuen Ideals stand, war die cyclische Rhapsodie grösseren Aufgaben gewachsen. Lag da die Idee so fern, im Rahmen des Epos eine Gesamtturkunde des religiösen Wissens zu schaffen, in einem Cyclus der Cyclen, die Fülle des epischen und didaktischen Stoffes so zu vereinen, dass Dichtung und Lehrbuch verschmolzen. Wenn die liturgische Diaskeuase in dem Rigveda aus den Maṇḍala der einzelnen Familien eine Mahāsamhitā schuf, welche alle Sondersammlungen überflüssig machte, warum konnte eine epische Diaskeuase nicht in ähnlicher Weise eine Mahāsamhitā aller einzelnen Grantha oder Cyclen schaffen? Warum liesse sich das Mahābhārata nicht zurückführen »à un écrivain, maître de toutes les richesses de la poésie indienne; réunissant dans une sorte d'unité encyclopédique des éléments aussi dissemblables et d'époques aussi diverses«¹⁾. Alle Vorbedingungen waren gegeben. Es bedurfte nur einer genialen und kühnen Hand, die das, was Generationen einer emsigen Rhapsodie bearbeitet und vorbereitet hatten, zu einem Riesenwerke verband. Concentration des rhapsodischen Stoffes war schon längst das Ziel der Diaskeuase. Warum konnte ein bedeutsames Ereigniss nicht den Anlass geben, in der dichterischen Verherrlichung dieser nationalen Be-

¹⁾ E. Burnouf, Bhāgavata Purāṇa, Introduction S. IV.

gebenheit ein solches episch-didaktisches Ziel zu erreichen? Das Mahābhārata schildert uns ein grosses Ereigniss, einen Kampf, der das ältere Indien erschütterte und mit der Aufrichtung eines neuen Reiches endigte. Hätte nun der Lehrgehalt den Rhapsodenschulen fern gelegen, wäre die religiös-belehrende und sammelnde Richtung unvereinbar mit ihren Zielen gewesen, dann wäre die Antwort auf die oben gestellte Frage sofort gegeben. Nie wäre es einer Epik in den Sinn gekommen, im künstlerischen Bilde einer Dichtung, welche jenen Kampf schildert, die heterogene Masse des Recitationsstoffes zu geben. Aber der Beweis ist erbracht, dass die Rhapsodie nicht blos lehrhafte Ziele mit den künstlerischen zu verbinden suchte, sondern dass sie dahin strebte, die Masse des Stoffes einheitlich zu sammeln und zu verbinden. Es lag also im Bereiche der Möglichkeit, dass die Rhapsodie an ein grosses Ereigniss anknüpfend eine Dichtung schuf, welche Trägerin des gesammten Sagen- und Lehrschatzes wurde. Die epische Erzählung bildete das Band, das die verschiedensten Stoffe des rhapsodischen Repertoires vereinigte.

Ist das im Mahābhārata der Fall?

Unserer Vermuthung wäre sofort der Boden entzogen, wenn es richtig wäre, was M. Müller und mit ihm neuerdings Winternitz behauptet, dass dem heutigen Epos ein »original Epos« zu Grunde liegt, das in eine Zeit zurückgeht, welche Polyandrie als zulässig betrachtete.

»The conclusion seems inevitable that the original Mahābhārata related the polyandric marriage as a fact without any attempt at explaining it away¹⁾.«

Die jetzige Form, welche mit rechtfertigenden Erzählungen verwoben ist, entstand später. Am liebsten hätte man bei der Umarbeitung die anstössige Thatsache entfernt. Aber die »epic tradition in the mouth of the people was too strong to allow this essential and curious feature in the life of its heroes to be changed«²⁾. Mit anderen Worten: es gab eine alte Ueberlieferung der Pāṇḍava-Sage. Ein wesentlicher und charakteristischer Zug dieser Sage war die Polyandrie. Die mit den Pāṇḍava verknüpfte Legende war zu tief mit dem Volke verwachsen, als dass die spätere Umarbeitung sich eine Entfernung der anstosserregenden »Thatsache« hätte gestatten können.

¹⁾ J. R. A. S. Notes on the Mahābhārata, S. 754.

²⁾ M. Müller, Ancient Sanscrit Literatur, S. 47.

So führt uns die Untersuchung sofort zum Kern des *Mahābhārata*, zur Sage von den Pāṇḍava. Wer sind die Pāṇḍava? Beruht ihre Polyandrie als Sitte und Brauch auf geschichtlichem Substratum? Nur dann kann von einem »original *Mahābhārata*« in dem ange deuteten Sinne die Rede sein, wenn Polyandrie wirklich so weit verbreitet war, dass es ohne Anstoss zu erregen die »polyandric marriage as a fact without any attempt at explaining it away« zu Grunde legen konnte. Wohl gemerkt, es handelt sich nicht um eine Nebenerzählung, um eine gelegentliche Einflechtung einer »polyandric marriage«, sondern um die Kern- und Grundsage des alten Epos, die Pāṇḍava-Legende; und in dieser Legende bildet die polyandrische Ehe einen wesentlichen Zug. Ohne Draupadī als gemeinsame Gattin ist die Pāṇḍava-Legende nicht mehr die überlieferte Pāṇḍava-Legende. Wenn sich nun nachweisen lässt, dass eine Pāṇḍava-Sage mit der »polyandric marriage as a fact« nicht bloß geschichtlich nicht nachweisbar, sondern geradezu unmöglich ist, so kann es auch keine »epic tradition in the mouth of the people«, kein »original *Mahābhārata*« gegeben haben, das diese Legende in den Vordergrund stellte. Alsdann tritt die Frage an uns heran, ob den Pāṇḍava und ihrer gemeinsamen Beziehung zu der Tochter des Pañcāla Königs nicht eine ganz andere Thatsache zu Grunde liegt, und ob nicht in dieser Thatsache die Genesis von Dichtung und Lehrbuch zu suchen ist.

I. Die Pāṇḍava - Sage als Dichtung die Verherrlichung eines Völker- und Fürstenbundes.

Wenn wir den Ausführungen von Goldstücker und Winternitz Glauben schenken dürfen, so bleibt uns nichts anders übrig, als »to see in this story, as Th. Goldstücker says, a real piece of history, that is to say a historical proof of the existence of polyandry as a local or tribal custom in ancient times. And we have other historical evidence proving that polyandry existed, as it exists now, in India, not indeed, as a general legal institution but as a local or tribal custom¹⁾«. Und Winternitz schliesst: »We see, then that from every point of view the story of Draupadī and the five Pāṇḍavas has to be

¹⁾ J. R. A. S. I. c. S. 755.

regarded as an ancient tradition, illustrating an actual state of society and in that sense as a »real piece of history«¹⁾).

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, wie hier Sage und Dichtung durcheinander geworfen werden. Geben wir einmal zu, dass es eine polyandrische Sage von den Pāṇḍava gab, ist denn eine solche Einzelsage sofort identisch mit einem »original Mahābhārata«? Könnte diese Sage nicht bestehen, ohne dass sie dichterisch zu einem Originalepos verarbeitet war? Selbst wenn sich Spuren einer solchen Sage fänden, so wären wir noch weit entfernt von der Genesis der Dichtung des Mahābhārata.

Eine polyandrische Sage als Urepos ausgeschlossen.

Wie steht es mit der epischen Ueberlieferung, welche bezüglich der Pāṇḍava und ihrer Polyandrie im Munde des Volkes so stark gewesen sein soll, dass keine spätere Generation es wagen durfte dieses »essential and curious feature in the life of its heroes« auszumerzen?

Nun, wir wissen ganz genau, wie es um die Zähigkeit und Widerstandskraft dieser Sage bestellt ist. Einen Massstab besitzen wir in den zahlreich erhaltenen epischen und legendarischen Ueberlieferungen. Die Pāṇḍava wurzelten so »tief« in der alten Ueberlieferung, waren so »nahe« mit der volkstümlichen Legende verwachsen, dass sich unter der Masse epischer Namen, die uns die ältere Literatur aufbewahrt, auch nicht eine einzige Spur ihres Namens, ein einziger Hinweis auf sie erhalten hat. Aus den Namen, welche die alte Legende nennt, aus der Art, in der sie von den Trägern der Namen, seien es Könige oder Priester, redet, erkennen wir deutlich, welche Sagen im Vordergrund der »epic tradition« standen, »in the mouth of the people« lebten. Man entgegne mir nicht, wer kann sagen, wie viele Legenden uns nicht verloren gegangen sind? Wer die Behauptung aufstellt, dass die epische Ueberlieferung von der polyandrischen Draupadī so stark gewesen sei, dass spätere Generationen sie trotz der Anstössigkeit und dem Widerspruch nicht zu entfernen oder anzutasten wagten, der nimmt nothwendig an, dass die Polyandrie der Pāṇḍava, dass die Pāṇḍava eine hervorragende Rolle in der volkstümlichen Ueberlieferung spielten. Denn nur dann hat es einen Sinn zu schreiben: »epic tradition was

¹⁾ l. c. S. 758.

too strong in the mouth of the people.« Sonst ist das reine Phrase. Nun bilden aber die Pāṇḍava den Mittelpunkt des »original Mahābhārata«; die Pāṇḍava-Sage ist der Sammelpunkt eines ganzen Schatzes von Sagen geworden. Da ist es denn doch zum mindesten auffällig, dass die gesammte ältere Literatur an den Pāṇḍava theilnahmlos vorübergeht. Sie verzeichnet viele Legenden, die auch innerhalb des Mahābhārata erscheinen und zwar in untergeordneter Stellung; ja, es lassen sich die Spuren der allermeisten im Mahābhārata niedergelegten Sagenstoffe tief in die vedische Literatur hinein zurückverfolgen. Man vergleiche das überraschende Bild, das sich aus der Zusammenstellung von Holtzmann ergibt¹⁾. Die Pāṇḍava-Legende selbst, dieses epische Crystallisationscentrum, ist nicht vorhanden. Jene Legenden, welche uns bis in den Veda zurückleiten, zeigen die Richtung, in welcher sich die alte, volkstümliche Ueberlieferung entwickelte. Wir sehen die alten Centren, um welche sich die Sagen cyclisch gruppieren. Von den Pāṇḍava aber erfahren wir nichts, und erst recht nichts von der polyandrischen Ehe, diesem »curious and essential feature« der Sage. Daraus mag man ersehen, wie »strong« diese Ueberlieferung war. Was M. Müller und nach ihm Winternitz als »epic tradition« bezeichnen, das ist in Wirklichkeit »tabula rasa« innerhalb der gesammten älteren Literatur, ein seltsames »real piece of history«, von dem sich keine Spur erhalten hat, eine noch seltsamere »ancient tradition illustrating an actual state of society«, und »a historical proof of the existence of polyandry«, von dem Winternitz wohl mit grösserem Rechte sagen könnte: »I confess, the weakness of this argument seems to me even more startling than the assertion which it is meant to prove²⁾.« Ich weiss nicht, was sich Winternitz unter »eminent historischem Sinne« vorstellt. Nur eines dürfte von keiner Seite bestritten werden, dass es nichts weniger als »more in harmony with historical principles« ist, von einem »real piece of history« zu reden, von einer geschichtlichen Ueberlieferung, während sich auch nicht ein einziger noch so schwacher Anhaltspunkt für die »ancient tradition« gewinnen lässt.

¹⁾ Das Mahābhārata im Osten und Westen. Kiel 1895. S. 16 ff.

²⁾ J. R. A. S. l. c. S. 715.

1. Draupadi als Mittelpunkt einer polyandrischen Ehe ungeschichtlich.

Aber, so werden mir vielleicht die Freunde dieser »alten« Ueberlieferung entgegengehalten. Die epische Polyandrie gründet auf einem »local or tribal custom«. »And we have other historical evidence proving that polyandry existed, as it exists now, in India, not indeed, as a general legal custom, but as a local or tribal custom«¹⁾. Mit anderen Worten: Die Existenz der Polyandrie kann nicht bezweifelt werden weder für die Gegenwart noch für das Alterthum. Allerdings war die Polyandrie nicht als »allgemeine zu Recht bestehende Sitte« anerkannt; aber wie sie auch heute noch in einzelnen Stämmen und Völkerschaften fortlebt, so bestand sie damals als »Local- oder Stammes-sitte«. Wenn also die Polyandrie der Pāṇḍava auf einem »Localbrauch« beruht, so wurzelt die Sage von den Pāṇḍava in der Localsage eines polyandrischen Stammes.

Die grösste Nationaldichtung des altindischen Volkes, das »original Mahābhārata«, das noch die ursprüngliche Schönheit und Kraft einer Dichtung ohne das störende Beiwerk des Lehrgehaltes besass, hat demnach seinen Ursprung in der Mitte eines Stammes, der ähnlich wie die Todas, Kurgs, wie die halbwilden Stämme des Himālaya oder andere geistig und materiell verwahrloste Völkerschaften der Polyandrie oder der »Gruppenhe« ergeben war. Diese Völker und Stämme sind es ja, aus denen uns Winternitz die Existenz der Polyandrie beweist. Und Niemand wird für die Gegenwart seine Angaben, soweit sie sich auf zuverlässige und übereinstimmende Mittheilung der Reisenden stützen, anzweifeln. Weiterhin glaube ich, dass es keinen Forscher geben wird, der nicht bereit wäre, die Existenz solcher polyandrischen Stämme auch für die alte Zeit zuzugestehen. Polyandrie hat als vereinzelte »Sitte« seit den ältesten Zeiten in Indien bestanden, »restricted to certain families and nowhere as a general custom«²⁾. Zu jenen »certain families« rechnet nun Winternitz auch die Pāṇḍava-Familie.

Da scheint es doch vor allem geboten, diese Völker und Familien, in deren Mitte sich Polyandrie oder Gruppenhe findet, ein wenig eingehender in ihren socialen und wirtschaftlichen Verhältnissen ins Auge zu fassen. Denn dass Polyandrie und Gruppen-

¹⁾ Winternitz, J. R. A. S. I. c. S. 755.

²⁾ I. c. S. 757.

ehe, die Beschränkung eines Weibes auf mehrere Männer, die »Ehe« mehrerer Brüder mit einer Frau in enger Beziehung zu den wirtschaftlichen Lebensbedingungen einer Familie gehört, hätte auch Winternitz nicht entgehen können. Erwähnt er doch ausdrücklich das Zeugniß von Monier Williams, dass Polyandrie »is still practised among some hill tribes in the Himālaya range near Simla and in other barren mountainous regions such as Bhotan, where a large population could not be supported«¹⁾. Polyandrie gründet hier in wirtschaftlicher Nothlage. Wir müssen daher vor allem fragen: bei welchen Völkern oder Stämmen Indiens kommt die Vielmännerei vor? unter welchen wirtschaftlichen Verhältnissen erscheint dieselbe?

Westermarck nennt folgende Stämme »Bei den Todas leben alle Brüder einer Familie, seien ihrer viele oder wenige, in gemischter Ehe mit einer oder mit mehreren Frauen.« »Wenn vier oder fünf Brüder vorhanden sind«, sagt Shortt, »und einer von ihnen im entsprechenden Alter heirathet, beansprucht seine Frau alle übrigen Brüder zu Gatten und verbindet sich ehelich mit ihnen, sobald sie nach und nach das Mannesalter erreichen; oder wenn die Frau eine oder mehrere jüngere Schwestern hat, werden diese im heirathsfähigen Alter der Reihe nach die Gemahlinnen des oder der Gatten ihrer Schwester . . . Da die Frauen bei diesem Stamme so spärlich vertreten sind, kommt es übrigens häufiger vor, dass eine einzelne Frau die Gattin mehrerer — zuweilen bis sechs — Männer ist. Derselbe Gebrauch herrscht bei den Kurgs in Mysore. Bei den Nairs auf Malabar ist es üblich, dass eine Frau mit zwei oder vier, vielleicht auch mehr Männern vermählt ist, und diese wohnen ihr nach bestimmten Vorschriften bei. Vielmännerei finden wir ferner bei den Miris, Doflas, Butias, Sissi-Abors, Chasias und Santalen. Sie besteht in den Siwalik-Gebirgen, in Sirmore, Ladakh, in den mit Dun verbundenen Hügelbezirken Junsar und Bawar, in Kunawor, Kategarh und besonders in Tibet. Wie Wilson behauptet, findet sich diese Sitte im ganzen Lande des tibetisch sprechenden Volkes, d. h. von China bis zu den Lehnsstaaten von Kashmir und Afghanistan, mit Ausnahme Sikkims und einiger anderer Provinzen auf der indischen Seite des Himālaya, wo das Volk,

¹⁾ Monier Williams, *Indian Epic Poetry* S. 99 note.

wenn es auch zum Theile tibetanisch spricht, entweder der arischen Rasse angehört oder von arischen Ideen beeinflusst ist¹⁾«.

Ueberblicken wir die Stämme, so treten uns nur Völkerschaften entgegen, die auf einer Culturstufe stehen, welche von der des arischen Gesamtindien tief absticht, geistig und wirthschaftlich weit zurückstehende Stämme, nicht-arischen Ursprungs. Zum grössten Theil herrscht eine Gesittung, die sie fast auf eine Stufe mit den halbwildem Naturvölkern stellt.

Gehören nun die Pāṇḍava in die Reihe der Miris, Doflas, Chasias, Nairs, der halbwildem Bergvölker des Himālaya, liegt uns in der Pāṇḍava-Legende die Sage eines jener halbwildem Bergvölker vor? Es scheint doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass das Urepos im Kreise solcher Stämme entstanden sei und als »original Mahābhārata related the polyandric marriage as a fact, without any attempt at explaining it a way«, weil Vielmännerei hier eben keinen Anstoss erregte. Noch unwahrscheinlicher erscheint dies, wenn wir bedenken, dass bei keinem der erwähnten indischen Stämme Vielmännerei die einzige oder auch nur die vorherrschende Form der Ehe darstellt. »Bei den Todas können wir alle Stufen des vollkommen gesetzlichen ehelichen Lebens vorfinden — von dem Falle des einzelnen Mannes, der mit einer einzelnen Frau lebt, bis zu den Beispielen der Verwandtengruppen, die mit einer Gruppe von Frauen verheirathet sind — Balfour sagt, »dass der Gebrauch der Vielmännerei bei den Nairs und bei vielen Tijers Nord-Malabars — von Kurumbranad bis Mangalore — niemals allgemein verbreitet gewesen zu sein scheint«. Bei den Miris finden wir nur wenige Beispiele dieser Sitte. Bei den Doflas sind alle, die die Kosten bestreiten können, Polygamisten. Von den Chasias können wir behaupten, dass die Vielmännerei »blos bei den ärmeren Volksklassen vorherrschte, bei denen sie übrigens häufig eher die Leichtigkeit der Scheidung als die Zulassung mehrerer Gatten zu bedeuten schien«. Bei den Santalen darf die Gemahlin des ältesten Bruders zu gleicher Zeit auch die Gemahlin der jüngeren Brüder sein. Die Sissi-Abors haben oft so viele Frauen, als sie zu kaufen vermögen, und im Kunawor-Thale ist die Vielmännerei blos im oberen Theile allgemein, während im unteren Theile des Thales die Vielweiberei

¹⁾ E. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe, Jena 1893. S. 454.

vorherrscht. Im Kategarh-Thale ist die Vielmännerei nach Stülpnagel nicht allgemein üblich; man kann nicht einmal behaupten, dass sie besonders gewöhnlich sei. »Wenn wir sorgfältig nachforschen«, bemerkt er, »so finden wir einzelne Fälle von Vielmännerei in der Kotgadh-Parganā, in Kulu, auf dem Gebiete der Rānās von Komarsen und Kaneti und in Bussahir Wenn sie auch in Kunawar derzeit ziemlich gewöhnlich ist, so besteht doch neben ihr auch die Polygamie und die Monogamie. In einem Hause leben vielleicht drei Brüder mit einer Frau, im nächsten drei Brüder mit vier gemeinschaftlichen Gattinnen; im dritten Hause lebt vielleicht ein Mann mit drei Weibern, im vierten ein Mann mit bloß einer Frau¹⁾«.

Wenn also Winternitz sich auf das Vorhandensein der Vielmännerei im heutigen Indien beruft, um darin »historical evidence« für die Polyandrie der Draupadi zu finden, so sollte er nicht vergessen, dass selbst unter diesen so tief stehenden Stämmen und Völkerschaften die Gruppenehe und Vielmännerei nicht einmal vorherrschend, geschweige denn allgemein genannt werden kann. Das ist die Wahrheit der »historical evidence«, in welcher uns der Gelehrte »a real piece of history« beweisen möchte. Wenn wir trotzdem aus der Gegenwart auf die Vergangenheit zurückschliessen und die Existenz der Polyandrie für eine weitzurückliegende Zeit annehmen, so ist dies ebenfalls nur mit der Einschränkung zulässig, dass Polyandrie sich wohl bei einer Reihe halbwilder oder wirthschaftlich rückständiger Stämme findet, aber selbst dort niemals so, dass es die ausschliessliche Eheform genannt werden könnte. Also auch zugegeben, dass die Pāṇḍava aus einem Volke mit polyandrischer Sitte hervorgingen und auf einer den heutigen polyandrischen Völkern Indiens ähnlichen Culturstufe stehen mussten, so ist nicht anzunehmen, dass Polyandrie hier die ausschliessliche Form der Ehe bildete.

Da wird es nun um so auffälliger, dass der Familie der Pāṇḍava gerade jene Form zu Grunde gelegt wird, die in dem Masse zurücktritt, als Cultur und Sitte zu höherer Entwicklung emporsteigen. Seltsam, dass das Epos die Organisation der Pāṇḍava als eine polyandrische schildert, während die höheren Formen der Ehe daneben bestehen. Sollte das etwa einen besonderen Vorzug der Dichtung bilden,

¹⁾ Westermarck l. c. S. 457.

ganz im Gegensatz zu der Wirklichkeit des Rechtslebens, das selbst auf den unteren Stufen der Cultur der Polyandrie niemals die Vorherrschaft einräumt? Oder war Polyandrie beim Stamme der Pāṇḍava die einzig anerkannte, wenigstens die vorherrschende Eheform? Wie liesse sich sonst erklären, dass die Dichtung die »Vielmännerei« bevorzugte! Wenn aber Polyandrie die vorherrschende Form der Ehe und Familie bildete, dann ist dies nur erklärlich auf dem Boden von wirthschaftlichen Verhältnissen, die zu dem epischen Bilde der Pāṇḍava im schroffsten Gegensatze stehen. Vielmännerei steht in enger Beziehung zu der Armuth der materiellen Hilfsquellen.

Zunächst ist es feststehende Beobachtung, »dass die Vielmännerei hauptsächlich in armen Ländern vorherrscht«¹⁾. »Polyandrie«, sagt I. D. Cunningham, »ist dem Anscheine nach erforderlich für ein Land, in welchem die Menge anbaubaren Bodens begrenzt ist, die Weiden kein grosses Gebiet umfassen, es nur wenige Vortheile für den Handel gibt, und der Reichthum an leicht verwerthbaren Mineralien gering ist«. »Man weiss, sagt Vinson, dass man an die Küste Malabars die Vielmännerei einführte, um dem Mangel an Lebensmitteln vorzubeugen«. Die Santalen leben in einem zum grossen Theile armen und unfruchtbaren Lande. Betreffs der Kunawari bemerkt Miss Gordon Cumming: »Zwischen den gesellschaftlichen Gebräuchen der Bewohner des oberen und denen des unteren Theiles dieses Thales besteht ein eigenthümlicher Unterschied. Unterhalb Wang-tus soll die Polygamie wie anderswo vorherrschen, so dass jedermann seine Weiber von deren Eltern für eine bestimmte Anzahl von Rupien kauft . . . Weiter oben im Thale jedoch, wo die Bevölkerung sehr arm ist und die kleinen, hochgelegenen Aecker keine grossen Familien erhalten können, ist die Vielmännerei üblich.« Von den Botis in Ladak behauptet Sir A. Cunningham, dass die Vielmännerei »für ein armes Land, welches für seine Bewohner nicht genug Nahrungsmittel erzeugt, eine höchst politische Massregel war«. Bellew huldigt hinsichtlich der Vielmännerei in Lammajru (Ladak) der gleichen Ansicht und schreibt: »Die Bevölkerung erscheint auf jenes Verhältniss herabgedrückt, zu dessen Ernährung das Land befähigt ist. Denn die einzigen bewohnbaren Gegenden desselben sind die engen Thäler, durch welche sich

¹⁾ Westermarck l. c. S. 458 ff.

seine Flüsse schlängeln und die kleinen Mulden in den Gebirgen, welche von den reissenden Nebenflüssen bewässert werden ¹⁾«.

Sollen wir den Stamm, dem die Pāṇḍava angehören, in solchen Verhältnissen suchen und die Genesis des »original Mahābhārata« von einem Volke ableiten, das durch die äusseren Umstände in ein stetes Ringen mit dem Mangel und der Dürftigkeit gedrängt war? Wenn Armuth die Ursache der Gruppenehe ist, dann hat Polyandrie keinen Boden unter den Pāṇḍava. Im Epos wenigstens erscheinen die Pāṇḍava als ein mächtiges und reiches Geschlecht. Nichts lässt sich weniger mit dem Epos vereinen als die Annahme, dass Noth und Dürftigkeit ihnen die Beschränkung auferlegte. Und doch, wenn man in den ethnologischen Thatsachen die »historical proof« für die geschichtliche Realität der Polyandrie der Pāṇḍava sucht, so muss man auch die Umstände anführen, in welchen uns die ethnologische Thatsache entgegentritt. Diese Umstände lassen sich in einem Satze zusammenfassen: Armuth und Mangel zwingt zur Gruppenehe; wo immer die ökonomische Lage sich günstiger gestaltet, da hört die Einschränkung auf den gemeinschaftlichen Besitz einer Frau auf. Ich erwähnte schon die Doflas, wo »alle, die die Kosten bestreiten können, Polygynisten sind«, die Chasias, wo »Vielmännerei blos bei den ärmeren Klassen vorherrscht, die Botis, wo Polyandrie sich einzig bei den ärmeren Klassen hält, während die Reichen, je nach ihren Verhältnissen, zwei oder drei Weiber haben.« Ueber die »Polyandry in the Panjab« äussert sich Kirk-Patrik »When a Jat is well-to-do he generally procures a wife for each of his sons, but if he is not rich enough to bear the expenses of many marriages he gets a wife for the eldest son only, and she is expected to and as a rule does, accept her brothers-in-law as co-husbands ²⁾«. Auch in Tibet, wo Polyandrie vorherrschen soll, »führt jeder Zufluss von Reichthum, sei es aus dem Handel oder aus anderen Quellen, selbst bei den lamaischen Tibetanern sofort zur Begründung selbständiger Haushaltungen seitens der verschiedenen Familienmitglieder ³⁾«.

Armuth kann die eine Verbindung der fünf Brüder mit Draupadī

¹⁾ Westermarck l. c. S. 476.

²⁾ Ind. Antiquary vol. VII S. 86.

³⁾ Westermarck l. c. S. 458.

nicht veranlassen, um so weniger als jeder der Brüder neben der gemeinsamen Gattin noch sein besonderes Weib hat.

Aber warum soll in so weitläufigem Beweise erörtert werden, was sich von selbst zu verstehen scheint? Selbstverständlich erscheint allerdings, dass die Pāṇḍava nicht aus Noth sich mit der einen Draupadi verbunden. Aber weil gerade diese Fünfmännerehe »augenscheinlich eine Ausnahme von der beim Volke der vedischen Zeit allgemein herrschenden Regel bildet« und weil sie in den äusseren Umständen gar keine Begründung hat, so sucht man ihr eine geschichtliche Basis in dem Vorhandensein der polyandrischen Stämme und polyandrischen Sitten des heutigen Indien zu geben. Und da behaupte ich, mit der Polyandrie, wie sie uns geschichtlich in jenen Stämmen und auch hier nicht allgemein entgegentritt, hat die »Polyandrie« der Pāṇḍava nichts zu thun. Dort hat sie ihren Grund in der Dürftigkeit und culturellen Rückständigkeit, hier besteht sie trotz des Reichthums und der Polygamie der Pāṇḍava auf einer Höhe der Cultur, welche überall die Polyandrie ausschliesst. Alles, was uns an ethnologischen Thatsachen aus der Gegenwart vorgeführt wird, kann eine geschichtliche Basis für die Familienorganisation der Pāṇḍava nicht begründen. Und dass aus solchen Kreisen das »original Mahābhārata« hervorgegangen sei, eine Dichtung, welcher keine andere literarische Schöpfung Indiens in der Grossartigkeit der epischen Gesamtanlage und in der Kraft und Ursprünglichkeit dichterischer Darstellung nahekommt, dass ein den Veddas oder Todas, den Botis oder Miris vergleichbarer Volksstamm dem arischen Volke seine Nationaldichtung gegeben habe, sollte doch ganz und gar ausgeschlossen scheinen. Um so befremdender nimmt es sich aus, wenn selbst ein so vorsichtiger und umsichtiger Forscher wie Jacobi es nicht für unmöglich hält, dass die Pāṇḍava-Sage von einem ursprünglich der Polyandrie ergebenden Volke ausgegangen sei¹⁾. Auch er stützt sich dabei auf die oben hinreichend charakterisierten »neueren Nachrichten« und wendet sich gegen Ludwig, der in den genannten Fällen nichts »als eine Verwilderung durch Einfluss nördlicher nach Süden vordringender Barbaren« erblickt. »Wenn neuere Nachrichten«, so schreibt Jacobi, »von Polyandrie berichten, so kann man sie nicht mit Ludwig durch die Annahme fortschaffen,

¹⁾ Götting. Gel. Anzeigen 1896, S. 72.

dass dies als eine Verwilderung durch Einfluss nördlicher nach Süden vordringender Barbaren zu betrachten sei; denn wenn jetzt nach mehr als zwei Jahrtausenden bei der weiter fortgeschrittenen Cultur so etwas möglich ist, warum sollte es in grauer Vorzeit nicht ebenso möglich gewesen sein. Kurzum, ich sehe nicht ein, warum die polyandrische Ehe der Pāṇḍavas nicht ein alter Zug der Sage sein sollte¹⁾«.

Aber wer bestreitet denn, dass Polyandrie »in grauer Vorzeit nicht ebenso möglich gewesen sein sollte«, wie »jetzt nach mehr als zwei Jahrtausenden«? Unter Stämmen, die denen der Veddas, Chasias, Miris, Todas, Bhotis, vergleichbar oder zuzurechnen sind, konnte Polyandrie »in grauer Vorzeit« ebenso möglich sein wie heute. Und wenn der Sittenschilderung der Uttara Kuru, d. h. der nördlichen barbarischen Stämme mit ihrer Ungebundenheit und Freizügigkeit irgend ein geschichtlicher Werth zukommt, so dürfte es eben der sein, dass es angrenzende Völker gab, die durch polyandrische und verwandte »Sitten« zu dem Rechtsleben und den Ehe- und Familienformen der Arya in schroffstem Gegensatz standen.

Gegenüber diesen verwilderten Sitten feiert die Legende den sittlichen Fortschritt des arischen Rechtslebens. Die »Sitte« der anwohnenden Völker wird von der epischen Ueberlieferung selbst als »viehische Sitte«, als paçudharma, als godharma gebrandmarkt, als ein Brauch, der keinen Unterschied zwischen Thier und Mensch in der Freizügigkeit und Promiskuität kennt. So denkt und dachte die arische Culturwelt über die Bräuche der verwilderten Nachbarvölker. Will Jacobi die Genesis des ursprünglichen Epos in diesem Bereiche suchen? So scheint es fast; denn er meint, heute bei weit fortgeschrittener Cultur sei Polyandrie noch möglich, warum nicht in »grauer Vorzeit«. Aber ist die Cultur in den »mehr als zwei Jahrtausenden« auch in Indien weit fortgeschritten in jenen völkerschaftlichen Kreisen, bei denen wir heute auf Polyandrie stossen? Das Umgekehrte trifft zu. Von einer höheren Culturstufe kann dort so wenig gesprochen werden, dass wir vielmehr annehmen müssen, Armuth und Dürftigkeit, kurzum der Einfluss der wirtschaftlich ungünstigsten Verhältnisse habe jeden Fortschritt gehemmt oder frühere Errungenschaften vernichtet. Oder will Jacobi die Miris, Todas, Chasias, Veddas als

¹⁾ l. c. S. 72.

Beispiele einer »weit fortgeschrittenen Cultur« gelten lassen und ihnen die Pāṇḍavas zugesellen? Dass es also auch heute trotz des zweitausendjährigen indo-arischen Culturlebens noch Stämme gibt, die in der Entwicklung ebensoweit zurückgeblieben, als andere fortgeschritten sind, wird Niemand bestreiten. Und dass dort sich Polyandrie erhalten oder durch Einfluss äusserer Umstände sich aufgezwungen hat, wird ebenfalls jeder Forscher zugestehen müssen. Aber ebenso sicher ist die andere Thatsache, dass selbst auf dieser zurückstehenden Cultur sich kein Stamm findet, bei dem Polyandrie die ausschliessliche »Eheform« wäre. Sie bleibt im Gegentheil in nahezu allen Fällen auf einen geringen Bruchtheil der Bevölkerung beschränkt, so dass von einem »polyandrischen Volke« im strengen Sinne gar nicht die Rede sein kann. Wenn daher Jacobi die modernen Thatsachen heranzieht, um darzulegen, »dass die Pāṇḍava-Sage von einem ursprünglich der Polyandrie ergebenen Volke ausgegangen sei«, so ist es erstes Erforderniss geschichtlicher Kritik, diese neueren Nachrichten in der Weise zur Grundlage der Forschung zu machen, wie sie uns überliefert werden; aber durchaus unstatthaft ist es, den ethnologischen »Thatsachen« eine Deutung zu geben, die über die tatsächlichen Mittheilungen weit hinausgreift. »Ein der Polyandrie ergebenes Volk« in dem weiteren, von Jacobi gedeuteten Sinne findet sich nicht, am allerwenigsten »bei weit fortgeschrittener Cultur«. Und doch setzt die Pāṇḍava-Sage eine Stufe religiöser und sittlicher Entwicklung voraus, wie sie sich in jenen »polyandrischen« Kreisen nicht findet.

Dem Einwurf, dass von einem solchen Stamme die Pāṇḍava-Sage nicht habe ausgehen können, stellt nun Jacobi die Sāvitrī-Legende entgegen. Die Geschichte von der Sāvitrī ist eine Sage der Madra, eines Vāhika-Volkes. Die Vāhika werden als »ausserhalb der Sphäre des rechten ācāra« stehend beschrieben; es wird von ihnen, wie Jacobi meint, das Matriarchat, eine dem indischen Recht ganz widerstrebende Sitte »ausdrücklich bezeugt«; dennoch sind ihre Sagen in das Mbh. aufgenommen worden. »Finden wir also im Mbh. solche Sagen, welche von Völkern, die dem Matriarchat zugethan waren, ausgingen, so halte ich es nicht für unmöglich, dass die Pāṇḍava-Sage von einem ursprünglich der Polyandrie ergebenen Volke ausgegangen sei«.

Dieser Beweis für die Annahme, dass auch die Sitte und Sage eines »ausserhalb der Sphäre des rechten ācāra« stehenden Volkes

die Grundlage des ursprünglichen Mahābhārata bilden könne, steht denn doch auf sehr schwachen Füßen.

Bei meiner symbolischen Deutung der Ehe der Draupadī mit den fünf Pāṇḍava habe ich mich darauf berufen, »dass sich von Polyandrie zwar bei dravidischen Völkern Indiens Spuren, nicht aber bei den arischen nachweisen liessen, auch nicht in den ältesten Rechtsbüchern«. Jacobi kann die Thatsache nicht leugnen, dass die ältesten Urkunden von Recht und Sitte Polyandrie nicht kennen. »Aber, so meint er, die Rechtsbücher wissen auch nichts vom Matriarchat, und doch wird es von arischen Völkern, den Vāhikas des Punjab im Mbh. VIII 45, 12, 13 ausdrücklich bezeugt.« Wie es um diese »ausdrückliche Bezeugung« des Matriarchates entgegen allen uns erhaltenen Rechtsbüchern bestellt ist, ersehen wir drei Zeilen später. Da glaubt Jacobi blos, »Spuren des Matriarchates entdecken zu können«. Das klingt bedeutend vorsichtiger. Wie kann Prof. Jacobi, wenn er blos glaubt, Spuren entdecken zu können, allgemein behaupten, das Matriarchat werde von »arischen Völkern ausdrücklich bezeugt«? Mbh. VIII 45, 12 ist die einzige Stelle, und auch hier lassen sich blos »Spuren entdecken«. Jacobi hat guten Grund, sich nachträglich behutsamer auszudrücken. Denn wie soll die eine, noch dazu tendenziös gehaltene Stelle (es handelt sich um eine Verwünschung): *tasmāt teshām bhāgaharā bhāgineyā na sūnavah*: »ausdrücklich bezeugen«, was in ausgesprochenem Gegensatz nicht blos zu dem vollständigen Schweigen der Sūtra und Çāstra, sondern zu der Gesammtrichtung des altindischen Rechts steht? »Von jetzt an sollen blos die Töchteröhne erben.« Indem dieser Fluch über die Bāhika ausgesprochen wird, sollen sie gerade dadurch als ganz ausserhalb des ächten Rechts- und Sittenlebens (*ācāra*) stehend hingestellt werden. Denn nichts widerspricht so dem Grundcharakter des älteren Rechts, als diese ausschliesslich weibliche Erbfolge. Im Sohne pflanzt sich die Familie fort. Dem Sohne fällt die Pflicht des Todtenopfers zu, aber mit dieser Pflicht erwirbt er das Recht auf den Nachlass des Vaters. Auf dem Sohne ruht das gesammte Familien- und Erbrecht. Und wenn es nur eine Tochter gibt, so bedarf es erst der Rechtsfiktion, durch welche sie künstlich zum Sohne creiert wird als putrikā, so dass selbst im Namen die Sohnesfolge als einzig berechnigte Erbfolge den legalen Ausdruck erhält¹⁾.

¹⁾ Epos und Rechtsbuch S. 79 ff.

Aus der religiösen Bedeutung des Sohnes erwächst diese Grundanschauung des indo-arischen Rechtslebens. Indem bei den Vāhika diese Ordnung in das gerade Gegentheil dadurch verkehrt wird, dass die Descendenz in weiblicher Linie nur Berechtigung hat, werden die Vāhika als ein Volk beschrieben, das vom arischen Rechtsideal abgefallen ist. Sie erscheinen als ein sittlich verwildertes Volk; obschon arischer Abkunft hatten sie sich als Grenzstamm doch stark mit nichtarischen Völkern und Sitten vermischt. Bei den Völkern des Ostens, in deren Mitte das indo-arische Rechtsideal blühte, standen sie im Rufe von »Mlecchas«, Barbaren. Alle »schlechte Sitte« wurde ihnen nachgesagt. Wer möchte da unterscheiden, was auf Wahrheit, was auf tendenziöser Uebertreibung beruht? Und wie kann unsere Stelle gegenüber der gesammten Rechtsüberlieferung einen Anspruch auf historische Wahrheit erheben? Das heisst nachgerade die Principien historischer Forschung zu Gunsten des »original Mahābhārata« auf den Kopf stellen, und »historical evidence« an der trübsten Stelle suchen. Auf jedem anderen Forschungsgebiet würde ein Historiker sich scheuen, in solchen Gründen »historical proof« zu finden und darauf gestützt von »historical fact« zu reden, wie Winternitz es mit vieler Emphase ausspricht.

Wenn ferner das Epos selbst die Vāhika auf eine Stufe mit jenen Völkern stellt, »die ausserhalb der Sphäre des rechten ācāra« sind, so schliesst es eben dadurch das »Matriarchat« vom arischen Rechtsboden aus. Dürfen wir nun trotzdem die Pāṇḍava »ausserhalb dieser Sphäre« suchen, weil auch die Sāvitrī-Sage aus Kreisen stammt, die nicht mehr im Bereiche des indischen ācāra stehen? Wenn die Pāṇḍava-Sage wirklich auf einem polyandrischen Volke ruht, dann gehört sie nicht in den Bereich des indischen Rechtsideals. Aber steht die Sāvitrī-Legende gleich der Pāṇḍava-Sage »ausserhalb der Sphäre des rechten ācāra«?

Die Sage von der Sāvitrī ist eine der schönsten Sagen des Mahābhārata, und wenn wir in ihr eine Sage der Madra, eines Vāhika-Volkes suchen müssen, so beweist die Geschichte von Sāvitrī, dass die Madra nicht zu jenen Völkern gehörten, bei denen eine so grosse sittliche Verkommenheit herrschte, wie sie den Bāhlika im Allgemeinen beigelegt wird. In ihr erscheint das gerade Gegentheil, nicht die svatantrā »das freizügige Weib«, das, wie es in der Mahābhārata-Sage heisst, nach Belieben verkehrt und davonzieht (anāvṛitā kāmācāravihāriṇī I 122, 4), sondern die Gattin, welche im Gatten »paramam devam«

erblickt. Durch Hingabe und Busse ringt Sāvitrī dem Todtengotte, den verstorbenen Mann ab und führt ihn aus dem Todtenreich ins Leben zurück. Die Art, in welcher Sāvitrī's Treue geschildert wird, zeigt, dass diese Sage in einer Atmosphäre entstanden ist, die mit der im VIII. Buche gezeichneten Verwilderung der Sitten nicht das Geringste gemein hat. Sāvitrī handelt ganz im Sinne jener sittlichen Anschauungen, welche im V. Buche von Manu niedergelegt sind. Und so ist auch die ganze Darstellung von einer höheren Auffassung getragen, die das gerade Gegentheil von der Sittenschilderung des achten Parva ist. Wie sollen wir diesen Gegensatz erklären? Entweder ist die Sāvitrī-Legende in der vorliegenden Gestalt eine Vāhika-Sage; dann ist die Schilderung des VIII. Buches eine tendenziöse Uebertreibung und verliert jeglichen kritischen Werth, oder Sāvitrī ist keine legendarische Gestalt der Vāhika, und dann beweist sie nichts für die Möglichkeit, dass die Pāṇḍava-Sage von einem ursprünglich der Polyandrie ergebenden Volke, von einem ausserhalb des arischen Rechtsideales stehenden Stamme ausgehen konnte. Der Charakter der Sāvitrī steht ganz auf dem Boden des vom Čāstra gezeichneten Ideals der Dharmapatnī; die Dharmapatnī ist aber gewiss keine Vertreterin des Mutterrechtes. Wenn es also selbst richtig wäre, dass die Sāvitrī-Legende eine Sage der Vāhika ist, so läge kein Widerspruch darin, dass die Dichtung eine so hoch und edel gehaltene, ganz im Sinne des arischen Rechtsideals durchgeführte Legende aufnehmen konnte. Das beweist aber gewiss nicht die Möglichkeit, dass jede, auch die der indischen Rechtsüberlieferung widerstreitende Legende Aufnahme finden konnte. Am allerwenigsten würde es dadurch als wahrscheinlich oder auch nur ganz allgemein als möglich dargethan, dass Kern- und Grundsage des Epos eine Legende werden konnte, deren »essential feature« in schroffstem Gegensatz zu den religiösen und sittlichen Vorstellungen und Forderungen des gesammten indischen Rechtslebens steht. Und das ist die Polyandrie.

Wie will es da Jacobi möglich erscheinen lassen; dass die Pāṇḍava-Sage von einem ursprünglich der Polyandrie ergebenden Volke ausgehen konnte? In arischem Boden wurzelt die Pāṇḍava-Legende. Diese Forderung wird selbst Jacobi nicht abweisen können. Wo aber findet sich innerhalb des indo-arischen Rechtslebens eine Spur, dass Polyandrie jemals vorherrschend gewesen wäre, dass es ein

indo-arisches Volk gegeben hätte, von dem man sagen könnte, es sei »ursprünglich« polyandrisch gewesen. Soweit Sitte und Bildung, soweit überhaupt die Bräuche des Volkslebens historisch bezeugt sind, lässt sich ebensowenig eine Polyandrie als ein Matriarchat nachweisen. Polyandrie ist eine mit der gesammten Ueberlieferung unvereinbare Sitte. Was als »epische« Ueberlieferung, als »historical fact« und wie die schönen Ausdrücke alle heissen mögen, ausgegeben wird, besteht nicht im weitesten Umfange der so reichen Rechtsliteratur. Das in den Sūtra und Çāstra enthaltene »Recht« aber ist uns historische Quelle der indischen Rechts- und Sittengeschichte.

Dieses Recht ist aus dem Gewohnheitsrecht, aus den Sitten und Gebräuchen der älteren Zeit hervorgegangen. Mögen wir nun bis zu den ältesten Ḡṛihya- und Dharmasūtra hinaufsteigen, nirgends stossen wir auch nur auf eine Spur von Polyandrie, Gruppenehe, Mutterrecht. Sūtra sowohl als Çāstra erheben Einspruch gegen eine ganze Reihe von Sitten und Gebräuchen, stellen sie als verabscheuungswürdig hin. Die Polyandrie findet nicht einmal Erwähnung. Und doch hätte dazu nicht blos der reichste Anlass, sondern eine zwingende Nothwendigkeit vorgelegen. Sehen wir doch, wie schon die alten Sūtrakārins in alle Einzelheiten eindringen, wie sie die verschiedensten Fälle namentlich auch für »die Zeit der Noth« im Āpadharma berücksichtigen.

Bezeichnend ist auch, wie z. B. Manu sagenhafte Begebenheiten erwähnt und sie gegen Missdeutungen sicherstellt, damit nur ja nicht aus Thatsachen der »heiligen« Ueberlieferung ein Rückschluss gemacht werde für das spätere Geschlecht. Die Rishi waren ja »Heilige«; was sie thaten, war gut. Aber jetzt lebt die Menschheit im Kali-Zeitalter. Gerade im Ehe- und Erbrecht macht sich Polemik gegen ältere, jetzt unzulässige Sitte geltend. Von einer Polemik gegen polyandrische Sitte erfahren wir nichts. Dass dieses Schweigen seinen Grund in der allgemeinen Erlaubtheit der Polyandrie hatte, wird doch wohl Niemand zu behaupten wagen. Es bleibt also nur die Annahme übrig, dass für die indische Rechtsüberlieferung Polyandrie so gut wie nicht vorhanden war. Wenn jemals Polyandrie als Sitte allgemeinere Geltung gehabt hatte, so war die Erinnerung daran längst aus der volksthümlichen Ueberlieferung entschwunden. Für das Rechtsbewusstsein der Träger der alten Rechtsüberlieferungen, für die Sūtrakāra und Çāstrakāra existierte keine Polyandrie. Wenn ich daher als Historiker ver-

pflichtet bin, mich an das äussere und geschichtliche Zeugniß zu halten, dann muss ich sagen: Der Cultur des arischen Indien ist die Polyandrie immer fremd gewesen. Soweit ihre Denkmäler zurückreichen, hinauf bis in die ältesten Lieder der Veda, tritt uns eine Höhe der religiös-sittlichen Entwicklung sowohl als der wirtschaftlichen Entfaltung entgegen, dass Polyandrie als Sitte darin keinen Platz mehr findet.

Man sage nicht: Was als Rechtsüberlieferung oder wenigstens als Erinnerung innerhalb des Rechts nicht fortlebte, das pflanzte sich in der epischen Ueberlieferung fort »in the mouth of the people«.

Hätte Polyandrie in der Volksdichtung als »historical fact illustrating an actual state of society« fortlebt, so wäre das Rechtsbewusstsein der Sūtra- oder Çāstrakāra erst recht herausgefordert worden, berichtend oder erklärend zur Verherrlichung einer Sitte Stellung zu nehmen, die vom realen Boden des Rechts ganz ausgeschlossen war. Handelt es sich doch um die volksthümlichste Dichtung, um eine Rhapsodie, die mit dem Sinnen und Denken des Volkes ganz verwachsen war. Und im Mittelpunkte der Dichtung steht als »the most curious and essential feature« eine vom ganzen Recht abgelehnte Sitte. Ethische und epische Ueberlieferung treten sich hier so schroff gegenüber, dass die Smṛitikāra »the polyandric marriage as a fact without any attempt at explaining it away« nicht hätten vorübergehen lassen, wenn diese »Polyandrie« als geschichtliche Realität wäre empfunden worden. Hier handelt es sich nicht mehr um eine versteckte lokale Gewohnheit, die unberücksichtigt bleiben konnte, oder um die Sitte einzelner abgelegener Stämme. Was in sich vereinzelt sein mochte, das trat in den Vordergrund durch die Rhapsodie, welche im Mahābhārata ein Nationalepos dem Volke gab. Eine Dichtung, die zu der Gesamtheit des Volkes redete, stellte die polyandrische Thatsache in den Mittelpunkt des öffentlichen Lebens. Bei den feierlichsten Gelegenheiten wurden die Pāṇḍava verherrlicht. Das Mahābhārata diente zu Recitationszwecken beim Opfer oder an heiliger Stätte nicht erst in späterer Zeit, sondern gerade in der alten Epoche, wo die Epik so enge mit dem Opfer verbunden war. Auch als ein »local or tribal custom« hätte die polyandrische Ehe von der altepischen Dichtung nie zu dem »essential and curious feature in the life of its heroes« gemacht werden können, wenn es sich um »real piece of history« ge-

handelt hätte. Es hätte auf jeden Fall »offended the national sentiment«. Ganz besonders aber hätte eine beleidigende Herausforderung des »nationalen«, d. h. doch wohl des arischen Rechts- und Sittlichkeitsgefühls in einer Verherrlichung lokaler und halbwilder Stammessitten gelegen. Keine Allegorie wäre im Stande gewesen den »beleidigenden« Charakter zu verhüllen, keine Deutung und Umdeutung hätte hingereicht, der »Sitte« von Stämmen, gegen deren verderbenden Einfluss Sūtra und Ćāstra immer ankämpfen, diesen dichterischen Triumph zu bereiten. Sehen wir doch, wie schon die älteren Sūtrakāra, Bau dhāyana, Āpastamba, Gautama auf örtliche Sondergewohnheiten hinweisen, um davor zu warnen, oder wie sie das Sonderrecht mit dem allgemeinen Recht in Einklang zu bringen suchen. Viel unbedeutendere »local or tribal customs« werden von ihnen geltend gemacht. Und sie sollten in dem bis zu den kleinsten Einzelheiten verzweigten Ehe- und Familienrecht diese grelle Rechtsverschiedenheit unberücksichtigt gelassen haben, einen Brauch, der dem gesammten Recht widertritt! Oder dürfte das, was im Mahābhārata selbst angeführt wird, als hinreichend empfunden worden sein, um der Polyandrie das Anstössige zu nehmen? Das wird wohl Prof. Jacobi selbst nicht glauben. Das Volk nahm keinen Anstoss daran, weil es diese »Ehe« der Brüder mit einer Frau unter einem ganz anderen Gesichtspunkte betrachtete.

Wenn nun vielleicht wenige geneigt sein werden, mit Prof. Jacobi die Genesis der Pāṇḍava-Sage ausserhalb der Sphäre des indischen Ācāra in Volkskreisen zu suchen, die denen der epischen Bāhika und ihren verwilderten Zuständen nahestehen, so scheint es doch nicht ausgeschlossen, dass das Mahābhārata in seinen urepischen Bestandtheilen auf eine Sitte und einen Brauch zurückgreift, der dem ältesten Bilde von Ehe und Familie bei allen, oder doch den meisten Völkern eigen ist und auch der ältesten Stufe der indischen Ehe und Familie nicht fremd war.

Es ist nämlich eine sehr weit verbreitete Theorie, »dass es ursprünglich noch überhaupt keine Ehe im Sinne des Alleinbesitzes einer Frau gegeben, sondern die Frauen noch Gemeingut gewesen seien, oder nur sogenannte »Stammes- oder Gruppenehe«¹⁾ bestanden habe,

¹⁾ Recht und Sitte auf den verschiedenen wirthschaftlichen Stufen, von B. Hildebrand, I. Jena 1896. S. 10.

aus der erst allmählig die »Einzelehe« hervorgegangen sei. Und daraus erkläre es sich denn auch, so hat man weiter gemeint, dass ursprünglich noch kein »Vaterrecht«, sondern ein »Mutterrecht« bestanden habe.« Daran lehnt sich die andere Theorie an, »dass die ursprünglichste oder älteste Form der Eheschliessung der Frauenraub sei. Aus dem Frauenraub sei dann allmählig, wie die Sitten mildere geworden, der Frauenkauf hervorgegangen und schliesslich, wie die Civilisation noch mehr vorgeschritten, habe sich der Frauenkauf zu einer blossen Darbringung von Geschenken an die Eltern oder Vormünder der Braut verflüchtigt oder abgeschwächt«¹⁾. Ursprünglich herrschte die Frau. Es gab nur ein Recht der »Mutter« aber nicht des Vaters. Die Kinder folgten der Mutter. Raub und Kauf machten dem Zustande der Frauengemeinschaft oder »Promiskuität« ein Ende.

Wenn wir Kohler sich dartüber äussern hören, sollten wir meinen, diese Theorien seien schon ein feststehendes Ergebniss wissenschaftlicher Forschung. »Dass die Ehe ursprünglich Frauenraub und zum Frauenkauf geworden ist, weiss jeder, der einmal ein Kollegium vergleichender Rechtswissenschaft gehört hat. Raub oder Kauf waren es, welche die Frau zuerst aus dem Kommunismus herausgeholt und zum Eigengut des Einzelnen gemacht haben«²⁾. Und weiter: »Bekanntlich ist es einerseits der Frauenraub, andererseits der Frauenkauf gewesen, welcher den Mann zum Herrn der Frau gemacht und dadurch das Patriarchat inauguriert hat«³⁾.

Wie schön passen zu diesen Theorien die »epischen Ueberlieferungen« des Mahābhārata? Noch klingt in den Legenden die Erinnerung an den ursprünglichen Kommunismus wieder, an jene Promiskuität, die keine Schranke und kein Gesetz kannte. Das Weib war frei. Erst zunehmende Gesittung legte der Ungebundenheit Fesseln an. Was man heute noch bei den nördlichen Kuru beobachten könne, das sei früher allgemeiner Brauch gewesen. Und es sei noch nicht lange her, dass die Schranken eines neuen Rechts aufgerichtet wurden. Daneben sehen wir im weitesten Umfang Frauenraub geübt. Der Mann raubt das Weib. Das ist Heldenart. Was kann da die Ehe der einen Draupadī mit fünf Brüdern anders sein, als ein Ueberlebsel

¹⁾ Hildebrand, l. c. S. 7.

²⁾ Kohler, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw., Bd. V S. 336.

³⁾ Zeitschr. f. vergl. Rechtsw., Bd. VI S. 333.

der ursprünglichsten Familienorganisation, deren Mittelpunkt das Weib war, als ein Rest der uralten Gruppenehe oder Stammesehe, in welcher mehrere Brüder oder Verwandte gemeinsam eine Frau besitzen?

Die epischen »Thatsachen« stimmen so trefflich zu der Entwicklungs-Theorie, dass ich begreife, wie Winternitz zu der Behauptung gelangen konnte »that from every point of view the story of Draupadī and the five Pāṇḍavas has to be regarded as an ancient tradition illustrating an actual state of society, and in that sense as »a real piece of history«.

Und doch hätte Winternitz wirklich »every point of view« in Betracht gezogen, so wäre er schwerlich soweit gegangen, in der Sage »an actual state of society« zu erblicken. Was er »a real piece of history« nennt, ist eine Theorie, die »nicht von den Thatsachen abstrahiert ist, sondern nur der vorgefassten Meinung entsprungen, als ob das, was unseren heutigen ethischen Begriffen oder Forderungen am fernsten liege, immer auch das älteste oder ursprünglichste Stadium gewesen sein müsste¹⁾«.

Die Volkskunde schreitet im Heerbanne der Entwicklungsidee²⁾. Sie hat das Vorrecht ihrer Jugend benutzt, um der Entwicklungsidee eine Herrschaft einzuräumen, die, wenigstens in einigen Köpfen, fast jede andere ausschliesst. Man hat ihr schon beinahe alles geopfert, was in dem weitem Gebiete unserer Wissenschaft zu finden ist — Werkzeuge, Waffen, Wohnungen, Sitten, Gesetze, Staatsformen, Religions-systeme — alle diese und noch viele andere Dinge sind zu wohlgefühten Entwicklungstreppe aufgethürmt, auf denen die Forschung leicht und schnell zu der höchsten Erkenntniss emporsteigt. Nirgends aber hat der Glaube an die grosse Idee des Jahrhunderts reichere Früchte getragen als in der Familienkunde. Die Naturgeschichte der Familie ist von der Sociologie am frühesten und am fleissigsten bearbeitet worden. Nachdem einige überraschende Funde die Aufmerksamkeit auf dieses Feld gezogen hatten, haben sich fast alle namhaften Forscher an seinen Problemen versucht. Der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Aus der Geschichte und aus der Völkerkunde wurde ein bedeutungsvolles Gebilde nach dem anderen zu Tage gefördert; man

¹⁾ Hildebrand l. c. S. 11.

²⁾ Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft von E. Grosse. Freiburg 1896. S. 2 ff.

entdeckte das Mutterrecht, die Exogamie, die Sippenorganisationen, fremde Eheverhältnisse — eine lange Reihe von socialen Formen, die bisher unbekannt oder unbeachtet geblieben waren, und die nun das Interesse an der sociologischen Wissenschaft weit kräftiger belebten als die scharfsinnigsten methodologischen Abhandlungen der Jünger Auguste Comte's. Man nahm sich indessen kaum die Zeit, die Funde im Einzelnen zu prüfen; denn vor Allem mussten sie natürlich zur Ehre der herrschenden Idee verwerthet werden. Unter der Menge von Entwicklungsgeschichten, die während der letzten Jahrzehnte aus diesen Materialien erbaut worden sind, ragt über alle anderen die Theorie hervor, welche Morgan in seinem Werke »Ancient Society« aufgestellt hat.

In diese »Ancient Society« leitet jener »actual state of Society« zurück, den Winternitz in seinem epischen »real piece of history« vorführt.

In den Bann dieser Entwicklungsidee wird die Genesis des Urepos gezogen, indem letzteres mit seinen ältesten Bestandtheilen noch in jene Epoche socialer Entwicklung zurückreichen soll, die ziemlich am Anfange der Genesis von Ehe und Familie liegt.

Morgan geht von der Ueberzeugung aus, dass die Culturformen, welche die civilisierten Völker in der Vergangenheit überwunden haben, in den Culturformen der verschiedenen niederen Völker erhalten sind. Man braucht die in der Erfahrung gegebenen Culturformen also nur richtig anzuordnen, und man hat die Bahn, welche die Menschheit fortschreitend durchmessen hat, von Anfang bis Ende vor Augen.

Das Princip dieser Anordnung kann kein anderes als die Idee der Entwicklung sein; »Entwicklung ist aber selbstverständlich nichts anderes als Fortschritt vom Niederen zum Höheren, von der Wildheit zur Civilisation«. Morgan kann uns die vollständige Entwicklungsleiter der menschlichen Familie von unten bis oben demonstrieren, von dem Promiskuitätszustande der wilden Urzeit und der sich anschliessenden Gruppenehe bis zur monogamen Einzelfamilie der höchsten Civilisation¹⁾.

So erscheint denn auch in der »Stammes- oder Gruppenehe« der Pāṇḍava ein thatsächliches Stadium der Entwicklung innerhalb der alt-

¹⁾ Grosse I. c. S. 3.

indischen Familie. Die Familie stieg zu höherer Organisation empor. Das actuelle Bild der Gesellschaft änderte sich, aber erhalten blieb die alte Sage und das legendenhafte Bild, in dem ein »actual state« der alten Gesellschaft sich abspiegelte. Im Mahābhārata mit seiner nach Jahrhunderten bemessenen Entwicklung erscheint der Fortschritt vom Niederen zum Höheren, von der Wildheit zur Civilisation, eine Entwicklungsleiter, auf der die indo-arische Stammesgemeinschaft vom Communismus und Frauenraub zur Einzelehe und den höchsten Formen des Familienrechts emporklimmt.

Morgan's Theorie war des breiten Erfolges, der ihr zu theil ward, würdig. Sie empfahl sich dem Publikum eben so sehr durch ihre Kühnheit als durch ihre Einfachheit. Auch die schöne Theorie von Winternitz mit ihrem »actual state of society« empfiehlt sich durch ihre Einfachheit. Das Bild urepischer Zustände wirkt anziehend. Aber die Theorie wird dem Schicksal der Morgan, Mac Lennan etc. nicht entgehen. Der Glaube an die Theorie Morgan's verliert in demselben Masse an Boden, in welchem die Kenntniss der ethnologischen Thatsachen an Boden gewinnt. Es genügt auf die immer zahlreicheren und stärkeren Angriffe hinzuweisen, die von anderen Forschern, unter denen Starke wohl den ersten Rang verdient, gegen das Werk gerichtet wurden. Nicht nur als Ganzes erweist sich die Entwicklungsreihe Morgan's unhaltbar. Auch ihre einzelnen Glieder halten zum grossen Theile der Kritik nicht mehr Stand. »Dieselbe Eigenschaft, der seine Lehre ihre vorübergehende Anerkennung verdankte, trägt die Schuld an ihrer endgültigen Verwerfung — ihre Einfachheit¹⁾.«

Steht es etwa besser um die Theorie von Winternitz? Einfach ist sie; diese Eigenschaft will ich ihr nicht abstreiten. Aber hat die Geschichte des Epos den einfachen Gang genommen, hat die Geschichte der altindischen Ehe den einfachen Lauf eingeschlagen, den uns der Gelehrte vorführt? Die lebendige Entwicklung zeigt sich auch hier ganz verschieden von dem »einfachen« Bilde, das die Theorie construiert.

Wie steht es vor allem mit den allgemeinen Thatsachen, welche der Promiskuität, der Gruppenehe, dem Frauenraub, dem Mutterrecht zu Grunde liegen sollen? Mit nichts hat die Sociologie der letzten

¹⁾ Grosse l. c. S. 4.

zwei Jahrzehnte mehr Willkür getrieben, als mit den ethnologischen »Thatsachen«, die man in Spuren und Resten überwundener und untergegangener Gebilde zu entdecken glaubte. Anstatt die Aufmerksamkeit auf die bestehenden oder geschichtlich gegebenen Formen der Familie zu richten, wurde die Verfolgung und Deutung der Spuren einer ungewissen Vergangenheit mit solchem Eifer betrieben, dass man darüber die gewisse Gegenwart gänzlich übersah. Verdiente Forscher verirren sich in den Nebel haltloser und trügerischer Spekulationen, indem sie sich ihrem Fingerglück allzusehr anvertrauten. »Eine wirkliche Beweiskraft besitzen allein unmittelbar beobachtete, nicht aber mittelbar ausgedeutete Thatsachen¹⁾.«

Nun lehnt ja allerdings Winternitz die »Hypothese« entschieden ab, dass der Mensch ursprünglich in geschlechtlicher Ungebundenheit lebte, dass es einen Zustand der Promiskuität auch für die indo-arische Urzeit gab, aus dem sich nach und nach Polyandrie und Polygynie entwickelten. Denn wenn auch Mac Lennan, Morgan, Lubbock, Bastian, Giraud-Teulon, Lippert, Kohler, Post mit der sie auszeichnenden »Gewissenhaftigkeit« der Forschung, das was ursprünglich bloß als wahrscheinliche Hypothese aufgestellt war, mehr oder weniger als »erwiesene« Wahrheit behandelten, so findet doch selbst Westermarck, der mit seinen Anschauungen nicht weniger im Bereiche der Entwicklungs-idee steht und »unsere fruchtessenden halb-menschlichen Vorfahren« nur als »menschenähnliche Affen leben« lässt, der »die menschliche Ehe als ein von den affenähnlichen Urmenschen überkommenes Erbe« bezeichnet, in der Promiskuitäts-Theorie eine »durchaus unwissenschaftliche Annahme«. »Es liegt nicht einmal der Schatten eines stichhaltigen Beweises für die Annahme vor, dass die Promiskuität in der socialen Geschichte des Menschengeschlechtes je eine allgemeine Stufe bildete. Die Promiskuitätslehre gehört nicht, wie Giraud-Teulon glaubt, zur Klasse der wissenschaftlich zulässigen Hypothesen; sie hat im Gegentheil keine wirkliche Begründung und ist vollständig unwissenschaftlich²⁾.«

Aber indem Winternitz für sein »Urepos« einen »actual state of society« fordert, dessen Eheform noch die Polyandrie war, kommt er

¹⁾ Grosse, l. c. S. 6.

²⁾ Geschichte der menschlichen Ehe. S. 130.

der Promiskuitäts-Theorie sachlich wiederum bedenklich nahe, obschon er mehrfach glaubt, hervorheben zu müssen, dass die Theorie wissenschaftlich nicht zulässig sei. Denn die Idee, dass es auch für Indien einen Zustand der Cultur gab, wo Polyandrie die vorherrschende Norm war, ist mit der allgemeinen Anschauung von der Entwicklung der Ehe und Familie, wie sie uns z. B. bei Herbert Spencer in seinen »Principles of Sociology« entgegentritt, aufs engste verwachsen. Polyandrie und Gruppenehe setzt nach ihm Promiskuität voraus. Und hier handelt es sich ja um eine Dichtung, die mit ihren Anfängen auch in die Anfänge der Cultur zurückreicht, um ein »Ur«-Epos, das der »ur«-zeitlichen Civilisation näher liegt.

Oder will uns Winternitz nicht sagen, was er unter »actual state of ancient society« versteht? Gehören etwa die Pāṇḍava den »primitiven«, »auf unterster Culturstufe« stehenden Stämmen zu? Wie trefflich stimmen nicht zu dem Satze Spencers, dass in den Anfängen die Beziehungen zwischen den Geschlechtern sich kaum über die Formen erheben, welche bei Thieren herrschen, — die Worte, in denen Polyandrie und Levirat vom Epos begründet werden; die Weiber seien ursprünglich: anāvṛitāḥ . . . kāmacāravihāriṇyaḥ . . . svatantrāḥ gewesen. Aber Winternitz denkt wohl vor allem an »Mutterrecht« und »Gruppenehe«. Sie sind es, die ihm den »actual state of society« charakterisieren.

Auch die Theorie eines ursprünglichen und allgemeinen Mutterrechts zählt zu jenen »schönen und sicheren« Errungenschaften der Sociologie, deren Ruhm so weit über die Grenzen der Fachwissenschaft gedungen, dass sie ihnen einen Ehrenplatz unter den Vätern des Socialismus erobert hat.

Diese Entwicklungstheorie, d. h. die Annahme, dass unsere socialen Gebilde ein polyandrisches und matriarchalisches Stadium durchlaufen, dass deswegen auch die Geschichte der indo-arischen Ehe und Familie eine ähnliche Phase verzeichnet, entbehrt jedes stichhaltigen Beweises. Niemand leugnet, dass es Volksstämme mit polyandrischen Sitten giebt; aber wir haben schon gesehen, dass selbst unter den geistig rückständigsten Stämmen Polyandrie nicht die ausschliessliche Eheform ist. Wie kann von einer genetischen Priorität der Vielmännerei die Rede sein, wo die einfachsten ethnologischen Thatsachen fehlen? Polyandrie ist ein Nothbehelf, zu welchem diejenigen ihre Zuflucht nehmen, die

nicht die Mittel haben, welche der Frauenkauf voraussetzt. Steht es etwa besser um das Matriarchat? Viel ist in dem letzten Jahrzehnt von »Mutterrecht«, »Matriarchat« geschrieben worden, als handle es sich um die feststehende, wissenschaftliche Thatsache, dass die Geschichte der menschlichen Familie ein Stadium voraussetzt, in welchem die Frau Familien- und Erbrecht entscheidend bestimmte. Dem Vaterrecht ging überall ein Mutterrecht voraus, dem Patriarchat ein Matriarchat. Sitte, Abstammung und Verwandtschaft allein nach der mütterlichen Seite zu verfolgen und zu bestimmen, die Kinder eines Paares also nur als Verwandte und zuweilen auch als Erben der Mutter und ihrer wiederum mütterlichen Verwandten zu betrachten, charakterisieren wir als Mutterfolge. Aber Mutterfolge ist noch lange nicht Mutterherrschaft, Matriarchat. Mutterherrschaft besagt niemals etwas anderes als das, was der Name bedeutet, »die Herrschaft der Mutter in der Familie im Gegensatz zu jener Familienform, in welcher der Vater als Herr des Weibes und der Kinder gilt, dem Patriarchat«.

Nun lässt sich gewiss die Thatsache einer »Mutterfolge« in dem oben bezeichneten Sinne bei manchen Völkern und Stämmen nicht bestreiten. Die Ursache dieser Folge liegt aber so wenig in einer Herrschaft der Frau, dass vielmehr in den allermeisten Fällen die Kinder, obwohl sie der Verwandtschaft der Mutter zugezählt werden, unter der Herrschaft des Vaters stehen. Es ist richtig, dass bei Völkern, welche noch auf der Stufe des Jäger- und Fischerlebens stehen, die Verwandtschaft sich in der Regel nach der Mutter, nicht nach dem Vater bestimmt oder die Kinder den Namen der Mutter, nicht den des Vaters führen. »Allein dies beweist noch kein Recht der Mutter auf die Kinder. Ein Recht auf die Kinder hat vielmehr und zwar schon von Haus aus, immer nur der Vater, wie denn auf dieser Stufe das Weib überhaupt noch keine (?) Rechte hat. Und daher fallen auch, wenn der Vater stirbt, die Kinder, ebenso wie die Witwe, immer nur dem Bruder oder nächsten Verwandten des Vaters, nicht dem der Mutter zu. Auch findet Vererbung, soweit eine solche auf dieser Stufe überhaupt schon vorkommt, immer nur vom Vater auf den Sohn, nicht vom Onkel auf den Neffen resp. Schwestersohn, statt. . . . Von einem »Mutterrecht« kann hiernach auf der untersten Stufe in keiner Weise die Rede sein. Vielmehr besteht

hier im Gegentheil das unbedingteste und uneingeschränkste Vaterrecht¹⁾.«

Es wird uns nun zwar von einigen Völkerstämmen berichtet, bei denen die Mutterfolge einen matriarchalen Charakter angenommen hat, so dass die Frau als die Herrschende erscheint, in deren Händen die Autorität ruht. Die Richtigkeit der Beobachtung vorausgesetzt — denn die Reiseberichte bleiben immer eine nur mit grosser Vorsicht zu bedeutende Quelle — gehören diese matriarchalen Sippen »in denen die weiblichen Mitglieder eine Herrschaft über die männlichen führen, zu den seltensten Curiositäten der Ethnologie²⁾«. Die thatsächliche Verbreitung der matriarchalen Sippe entspricht nicht der Bedeutung, welche ihr in den verschiedenen Entwicklungstheorien zugeschrieben wird. Die matriarchale Sippe erscheint gegenwärtig jedenfalls nur als eine Ausnahmeform; und wir sind um so weniger berechtigt, diese Abnormität für die einstige Normalform der Sippe zu erklären, als die Faktoren, welche ihre Entstehung und Erhaltung bewirken, noch vollkommen im Dunkeln liegen. Die meisten durch weibliche Verwandtschaft und Erbschaft verbundenen Sippen stehen, wie gesagt, unter männlicher Herrschaft. Man hat sich aber so sehr daran gewöhnt, diese patriarchalen Muttersippen als Uebergangsform zu betrachten, dass man es nachgerade für selbstverständlich hält, dass die patriarchalen Muttersippen aus den matriarchalen hervorgegangen, dass sie also die jüngeren Formen seien. Bei vielen Gruppen hat die Vatersippe allerdings nachweislich eine ältere mutterrechtliche Organisation verdrängt. Aber man kann aus den Dingen nicht mehr nehmen, als in ihnen liegt.

Die Thatsache, dass die Vatersippe in vielen Fällen die Muttersippe verdrängt hat, ist kein Beweis für die Annahme, dass sie in allen Fällen jünger sein müsse, als die Muttersippe. Wenn aber die Frau keine Macht in der Sippe besitzt, besitzt sie auch nicht die Herrschaft in der Familie. In der That steht die Frau bei der grossen Mehrzahl der niederen Ackerbauer, welche die Mutterfolge beobachten, unter dem Manne. Sie ist rechtlich inferior. Mag es also auch unzweifelhaft erscheinen, dass die Mutterfolge im Culturkreise der niederen Ackerbauer einst weiter verbreitet gewesen sei als jetzt, so

¹⁾ Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft, S. 85.

²⁾ l. c. S. 161 ff.

gibt dies der Sociologie nicht das Recht, daraus eine allgemeine Geltung abzuleiten, ein sociologisches Gesetz zu construieren, nach dem die menschliche Gesellschaft in allen Gruppen und Stämmen ein Stadium des Matriarchates durchlaufen hat. Auch dort, wo aus den verschiedensten Gründen Mutterfolge und Mutterverwandtschaft bestehen mag, ist die Unterordnung des Weibes die Regel, und die Ueberordnung die Ausnahme und Abnormität gewesen.

Noch weit weniger aber lässt sich die Behauptung aufrecht halten, dass die Stellung, welche die Frau in der Mota-ehe der alten Araber einnimmt, die ursprüngliche und allgemeine war. Das polyandrische Verhältniss trägt dort allerdings einen unzweideutigen matriarchalen Charakter. Die Frau bleibt in dem Hause ihrer Eltern und empfängt dort ihre Männer, welche der Reihe nach eine gewisse Zeit lang bei ihr verweilen dürfen. Hier bildet die Frau wirklich »den festen, selbständigen Mittelpunkt der polyandrischen Ehe, gleichsam die Sonne, um welche die Männer wie Planeten schwärmen«. Ist Draupadī in ihrer polyandrischen Stellung zu den fünf Pāṇḍava nicht das bezeichnendste Gegenstück zu dieser geschichtlich beglaubigten, bis in die Gegenwart gepflegten Eheform? Lassen wir einmal die Parallele gelten und zwar in ihrem ganzen Umfange. Wird damit auch nur der geringste Beweis für die Behauptung erbracht, dass »the story of Draupadī and the five Pāṇḍavas has to be regarded as an ancient tradition illustrating an actual state of society?« Selbst bei den alten Arabern gilt die Mota-ehe keineswegs als Regel; sie ist eine Ausnahme, die in besonderen wirtschaftlichen Verhältnissen begründet ist. Der Ausdruck Mota-ehe wird schon in alter Zeit auf Verhältnisse angewandt, die wir niemals als eheliche bezeichnen würden, auf Beziehungen, die geradezu in scharfem Gegensatz zu Ehe und Familie stehen; später ist der Name zu einem durchsichtigen Schleier gewöhnlicher Prostitution geworden. »Jedenfalls aber zwingt uns nichts dazu, in der Mota-ehe den Rest einer einst allgemein herrschenden matriarchalen Eheform zu erkennen, welche durch eine neue patriarchale Form gedrängt und beschränkt worden sei. Die Argumente, welche man für diese Hypothese aufgeführt hat, können Niemanden genügen, der nicht bereits so fest an Morgan's und Mc Lennan's Theorien glaubt, dass er alle Argumente entbehren kann!«

1) Grosse l. c. S. 211.

So kann sich jenes »real piece of history«, das Winternitz in der Polyandrie der Draupadi entdeckt, auf keine auch nur schwach begründete allgemeine Thatsache gesellschaftlicher Entwicklung stützen, von der die indo-arische Cultur eine Ausnahme machen würde, wenn sie nicht ebenfalls einmal in Matriarchat und Gruppenehe »an actual state of society« durchlaufen hätte.

Was aber in dem Nebel jener haltlosen und trügerischen Spekulationen keinen Grund und Boden findet, das wird geradezu ausgeschlossen durch den Charakter und die Geschichte der indischen Ehe und Familie. Kein Volk des Alterthums eröffnet uns so reiche und so weit zurückreichende Quellen des systematischen Rechts als das indische in seinen Sūtra und Çāstra. Und innerhalb des Rechts ist keine gesellschaftliche Institution, kein »religiös-rechtliches Gebilde« so eingehend und aufmerksam behandelt worden wie Ehe und Familie. Wir stehen daher auf dem Boden einer umfassenden urkundlichen Bezeugung, wenn wir den Lauf verfolgen, den die indische Ehe und Familie in ihrer geschichtlichen Entwicklung eingeschlagen hat. Und welches Bild der Entwicklung ergibt sich aus den reichen Rechtsmaterialien?

Einer elementaren Kenntniss indischer Rechtsgeschichte bedarf es nur, um sich zu überzeugen, dass diese Entwicklung selbst in ihren »primitiven« Anfängen alles andere eher als »polyandrisch« oder »matriarchal« ist. Ich brauche mich dafür nicht einmal auf die erbrechtliche Entwicklung zu berufen. Wenn nämlich das Matriarchat eine Rechtsanschauung bedeutet, nach welcher das Ehe- und Erbrecht nicht auf dem Vater, sondern auf der Mutter beruht, so zeigt das indische Recht in allen Phasen das gerade Gegentheil. Der Rechtsgrundsatz lautet: pitṛitaḥ na māṛitaḥ. Das alte gemeine Recht war, soweit wir es zurückverfolgen können, der entschiedenste Gegner der weiblichen Erbfolge. Nur die Söhne erben. Der Antheil des Weibes blieb auf das geringste Mass beschränkt. Erst nach und nach wurde die starre Praxis gemildert. Aber es bedurfte eines mehr als tausendjährigen Kampfes, um der weiblichen Nachfolge den immer und immer wieder bestrittenen Rechtsboden zu erobern. Die Kämpfe um den »strīdharma« sind der beste Beweis, wie sehr sich das überlieferte Rechtsbewusstsein mit seiner alten tiefeingewurzelten Vorstellung von der Unebenbürtigkeit des Weibes gegen den Fortschritt der mil-

deren Praxis sträubte. Dem historischen Rechte und dem historischen Brauche Indiens ist Mutterrecht und Mutterfolge ganz und gar fremd.

Wichtiger als das Zeugniß des Erbrechtes ist die Constitution der altindischen Familie und Sippe. Hier tritt der Gegensatz von Vaterrecht und Mutterrecht am schärfsten hervor. Die indische Familie ist in der ältesten Zeit eine streng patriarchalische, in dem Sinne, dass nur die Autorität des Vaters entscheidet und die im Vaterrecht concentrirte Familienmacht sich nur im Sohne fortpflanzt. Der Vater ist der Träger einer vollherrlichen Gewalt, Frau und Kinder stehen völlig unter der Herrschaft und Mundschaft des Mannes. Der Vater ist pater familias in jenem streng römischen Sinne, dass er Herr sämtlicher Familienglieder ist. Die Frau ist durch die Eheschliessung ganz in seine Gewalt gegeben. Kauf und religiöse Weihe geben Eigenthums- gewalt über die Frau. Nach dem alten indischen Rechte erlangt die Frau auch nach dem Tode ihres Eheherrn keine Selbständigkeit; sondern sie bleibt ihr lebenslang unter männlicher Vormundschaft. Das Weib ist dem Manne unbedingten Gehorsam schuldig und dem Manne steht eine sehr weit bemessene Strafgewalt zu. Der Vater verfügt über den Sohn. Selbst durch die Verheirathung gewinnt er in ältester Zeit nicht die Freiheit. Dem ältesten indischen Rechte nach bleibt der Sohn bis zum Tode des Vaters in dessen Gewalt. Was Mommsen von der Stellung des Sohnes im altrömischen Familienrecht sagt, das begegnet uns als Grundnorm des ältesten indischen Familienrechtes. Selbst wenn der Sohn einen eigenen Hausstand gegründet hat, rechtlich bleibt aller Erwerb der Seinigen, mag er durch Arbeit oder durch fremde Gabe, im väterlichen oder im eigenen Haushalte gewonnen sein, Eigenthum des Vaters und es kann, so lange der Vater lebt, die unterthänige Person niemals eigenes Vermögen haben, daher auch nicht anders als im Auftrage des Vaters veräußern und nie vererben. Durch die unerbittliche Consequenz, mit der die väterliche Gewalt auf der ältesten Stufe des indischen Rechts aufgefasst wurde, war dieselbe in ein wahres Eigenthumsrecht über Weib und Kind umgewandelt. Ursprünglich ist der älteste Sohn der alleinige Erbe; aber in historischer Zeit ist das uneingeschränkte Erstgeburtsrecht verschwunden. Immer kräftiger erwacht die Forderung, dass die Söhne zu gleichen Theilen erben, die Töchter aber erscheinen so gut wie ausgeschlossen von der

Erbschaft. Das Weib ist rechtlich so beschränkt, dass es selbständig in keiner Weise über Eigenthum verfügen darf. Es bleibt zeitlebens unmündig.

So fällt dem Manne ursprünglich eine vollherliche Gewalt zu, und sie erbt sich einzig im Sohne fort, so zwar, dass wenn nur eine Tochter vorhanden ist, diese durch Rechtsfiktion zum Sohne creiert wird, damit in dem von ihr geborenen Sohne sich die väterliche Linie der Putrikā fortpflanzt. Aber das Rechtsleben selbst der ältesten Dharmasūtra ist längst aus der patriarchalischen Monarchie des unumschränkt waltenden Familienhauptes herausgewachsen. Der Höhepunkt ist überschritten, die Entwicklung der vaterherrlichen Gewalt liegt nicht in aufsteigender Linie, sondern in absteigender. Schon die Periode des Rigveda kennt keine ausschliessende Gewalt des Vaters mehr. Die wirthschaftliche Thätigkeit einer neugegründeten, sich abzweigenden Familie verlangte selbständigen Grundbesitz und Antheil an der fahrenden Habe. Die Idee des berechtigten Miteigenthums war erstarkt. Die unumschränkte patria potestas ist gebrochen. Der grihī kann nicht nach freiem Ermessen über das Erbgut verfügen. Die einstige Erwerbsunfähigkeit ist gewichen. Aber immer ist es der Sohn, sind es die männlichen Glieder der Familie, zu deren Gunsten der Wandel eintritt. Ist der Aelteste auch aus der vaterherrlichen Stellung in die eines Ersten unter Gleichen herabgedrängt, so bleiben es doch ausschliesslich die Brüder, welche mit ihm Vermögens- und Erwerbsfähigkeit theilen; und wenngleich der Aelteste nicht mehr der Inhaber des gesammten Familiengutes und Erwerbes ist, so steht er in der Familie immer noch mit väterlicher Würde bekleidet da: pitṛisama, und die in männlicher Descendenz sich fortpflanzende Majestas des Vaters (pitṛigaurava) ist es, welche nach wie vor so vollständig Sitte und Recht beherrscht, dass selbst zu einer Zeit, wo die Unmündigkeit der Frau dem Fortschritt eines milderen Rechts weichen muss, ausdrücklich gesagt wird: jyeshṭhatā nā 'sti hi striyāh (Manu IX 184 b)¹⁾.

In dem Organismus des Familienrechtes liegt der schärfste Gegensatz zu Mutterfolge und zu Mutterrecht. Auch nicht die Spur eines Ueberlebens älterer Zustände lässt sich hier entdecken, das auf poly-

¹⁾ Epos und Rechtsbuch, S. 263 ff.

andrische Verhältnisse hindeutete. Die indische Ehe kann monogyn und polygyn sein; niemals ist sie polyandrisch gewesen. Und soweit »historical evidence« in Betracht kommt, kann sie in keiner Phase polyandrisch gewesen sein. Wo Polyandrie auftritt, da ist sie nichts Anderes als ein »Auskunftsmittel in einer besonderen wirthschaftlichen Nothlage«. Eines solchen Surrogates bedürfen aber die Pāṇḍava nicht auf der Höhe jenes wirthschaftlichen Fortschrittes, mit welchem die Dichtung sie umgibt. Die Polyandrie der Pāṇḍava als »real piece of history« berührt sich mit jener Ideologie und Phantasterei, die wir den Erfindern und Verehrern der Promiskuitätstheorie verdanken. Eine Pāṇḍava-Sage, die aus dem Kreise eines polyandrischen arischen Stammes als Urepos hervorgegangen sei, und uns in den Urzustand einer »ancient Society« zurückführte, ist »from every point of view« geschichtlich unhaltbar. Oder in welche Zeit will uns Winternitz zurückführen? Das Bild der ältesten vedischen Cultur schliesst diesen »actual state« aus; das Volk ist nicht polyandrisch; Ehe und Familie ruhen auf höherer Grundlage. Die Hochzeitsgebräuche¹⁾ des Veda drücken eine »in friedlich weihevoller Ordnung sich vollziehende Vereinigung des Mannes mit der Frau aus, die ihm untergeben und doch in hoher Achtung — wenn auch nicht immer als einzige Genossin — neben ihm steht«. Die festgeschlossene Familie bildete schon damals die sichere Grundlage des Staates und der Gemeinde²⁾. Von dem Manne ging der Anstoss zur Gründung einer Familie aus. Die Mädchen blieben, so lange sie unvermählt (agrū) waren, im Hause des Vaters — sie heissen daher pitṛishad — und mussten warten bis ein Freier kam. Mit reichen Geschenken an den zukünftigen Schwiegervater musste die Braut erkauf werden. Die Handergreifung gab die Braut in die Hand des Gatten; der Stein, den sie betreten musste, theilte ihr die ihm eigene Festigkeit mit; die sieben Schritte, die sie zu thun hatte, begründete die unauflöbliche Verbindung. Und dass es sich im Bereiche eines so hochentwickelten Cultlebens nicht etwa um die spätere vedische Zeit handelt, das beweisen die Lieder des Rigveda selbst. Auf göttliche Einrichtung geht das Institut der Ehe zurück. Die Verbindung von Mond und Sonne gilt als göttliches Vor-

¹⁾ Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1896, S. 462.

²⁾ Zimmer, Altind. Leben, S. 306.

bild für die menschliche Ehe. Gleich jenem Götterpaar sollen beide Geschlechter einträchtig zusammenwirken und die einem jeden nach seinem Theil zukommenden Pflichten erfüllen ¹⁾. »Kein zarteres innigeres Verhältniss kennen die vedischen Sänger als das zwischen der willigen, lieblichen Gattin und dem Gatten.«

Auf den Söhnen ruht die Hoffnung des Hauses; reichliche männliche Nachkommenschaft gibt Macht und Ansehen. Mangel an Söhnen wird mit Armuth auf eine Stufe gestellt. Nirgends in den vedischen Liedern finden wir den Wunsch nach einer Tochter. Nach Angabe der Yajustexte wurden Mädchen nach ihrer Geburt öfters geradezu ausgesetzt. Die Frage mag offen bleiben, ob Polygamie im eigentlichen Sinne vorkam. »Das reguläre Verhältniss war schon Monogamie, ein »einträchtig Gattenpaar«, *dampatī samanasā*«. Nur so lässt sich das oben dargelegte zarte und innige Verhältniss zwischen Ehegatten und Ehegattin begreifen. »Polyandrie ist, wie die ganze bisherige Darstellung ausweist, unter dem vedischen Volke unmöglich gewesen. Wenn eheliche Untreue von Seiten der Frau zu den schwersten Verbrechen gerechnet wird und auf gleicher Stufe steht mit der Schändung hilfloser Jungfrauen, dem Vergehen wider Varuṇa's und Mitra's Ordnung (Rv. IV 5, 5), dann kann von gesetzlicher Weibergemeinschaft keine Rede sein ²⁾.«

Man wird dem entgegenhalten, dass in den epischen Sagen auch der Frauenraub noch fortlebt. Es ist die Theorie aufgestellt worden, dass die ursprünglichste oder älteste Form der Eheschliessung der Frauenraub sei. Aus dem Frauenraub sei dann allmählig, wie die Sitten mildere geworden, der Frauenkauf hervorgegangen, und schliesslich, wie die Civilisation noch mehr vorgeschritten, habe sich der Frauenkauf zu einer blossen Darbringung von Geschenken an die Eltern oder Vormünder der Braut verflüchtigt oder abgeschwächt ³⁾.

Wenn nun das Epos noch Sagen aufbewahrt, die uns die Epoche dieser »ältesten und ursprünglichsten Form der Eheschliessung« zurückführen, warum sollte sich nicht in der Pāṇḍava-Sage ein dem Frauen-

¹⁾ Zimmer l. c. S. 315.

²⁾ Zimmer l. c. S. 325.

³⁾ Hildebrand, Recht und Sitte, S. 7.

raub sehr nahestehender »actual state of society« erhalten haben? Geben die Raub-Legenden ein »real piece of history«, warum sollte nicht das Gleiche von der polyandrischen Legende gelten können? Leider stimmt auch hier die Theorie des Entwicklungsgedankens nicht mit den Thatsachen.

Es ist seit Bachofen und Dargun allerdings eine weitverbreitete Ansicht, dass sich der Brautkauf, der bei sämtlichen Hirtenvölkern als die normale und rechtmässige Form der Eheschliessung herrscht, aus einer älteren, einst ebenso allgemeinen Form entwickelt, aus dem Fraubenraube. Ursprünglich sei es Sitte gewesen, dass der Mann sein Weib durch gewaltsame feindliche Entführung erworben habe, und erst allmählig sei das Sühnegeld, welches der Räuber den beleidigten Eltern und Verwandten habe zahlen müssen, zu einem vorher friedlich entrichteten Kaufgelde geworden. Man beruft sich dabei vornehmlich auf die bekannte Thatsache, dass viele Völker die Heimführung der gekauften Braut noch heute in der Form einer gewaltsamen Entführung vollziehen.

Es gehört wirklich eine beneidenswerthe wissenschaftliche Unbefangenheit dazu, aus dem Umstand, dass wir mehr oder weniger überall, in alter wie in neuer Zeit, der Weiberentführung begegnen, eine Stufe der »Civilisation« zu construieren, auf welcher »Frauenraub« die allgemein gültige Eheform war. Dargun geht soweit, in den Bestimmungen des Canonischen Rechtes gegen »Raptus« einen Beweis der »ältesten und ursprünglichsten« Eheform zu erblicken.

Es lässt sich sicher nicht bestreiten, dass ein wirklicher Weiberraub zum Zwecke der Heirath unter sämtlichen Völkern der Erde vorkommt; nie aber gilt er »als eine durch Sitte und Gesetz anerkannte Heirathsform, sondern überall nur als eine vereinzelt, die Schranken des Rechtes durchbrechende, strafbare Gewalt«. In dieser Verdammung des Brautraubes sind die lebenden Völker aller Culturformen vollkommen einmüthig. Wenn der Brautraub in früheren wilderen Zeiten eine allgemeine Sitte gewesen wäre, so müssten wir offenbar erwarten, ihn unter den rohesten Stämmen noch jetzt, wenn nicht in regelmässigerem, so doch in häufigerem Gebrauche zu finden. Allein wir finden das Gegentheil; sogar die Raubceremonie ist unter den niederen Völkern seltener als unter den Höheren. Und ein australischer Vater

ist über den wirklichen Raub seiner Tochter ebenso entrüstet als ein europäischer Vater über die romantische Entführung der seinigen¹⁾.

Aber wie lässt sich die Rākshasa-Ehe der Inder, wie lassen sich die Hochzeitsgebräuche deuten, wenn nicht als Symbole einer alten Raubehe?

Wenn man die Berichte über die »Raubceremonien« unbefangen prüft, so gewinnt man die Ueberzeugung, dass diese sogenannte Scheinentführung sehr häufig nichts mehr und nichts weniger bedeutete als das, was sie ist — nämlich die einfache Ueberführung der Braut aus dem Elternhause in das Haus des Mannes. Oder muss vielleicht auch unsere Hochzeitsreise als ein symbolisches Ueberlebsel eines ehemals zu Recht bestehenden Brautraubes erklärt werden?²⁾ Wenn die Sociologie so eifrig fortfährt, alle möglichen Erscheinungen in Symbole umzudeuten und diese sodann wieder auszudeuten, so wird sie ohne Zweifel noch auf ganz andere Erkenntnisse gerathen. Es mag feststehen, dass die Hochzeitsceremonie bei manchen Völkern unzweideutig eine gewaltsame Entführung darstellt. Die Aufführung endet damit, dass der Bräutigam sich seiner Braut trotz ihres Schreiens und Sträubens, welches dabei als Ehrensache gilt, bemächtigt und mit ihr schleunigst die Flucht ergreift. Aber dieses Schauspiel des »Brautraubes« verdankt seine Entstehung doch eher dem Umstande, dass es das ursprüngliche Wesen der Heirath überhaupt — die Lösung der Frau aus der Herrschaft des Vaters und ihre Unterwerfung unter die Gewalt des Ehemannes — in der »treffendsten« Weise versinnlicht. Wenn es nun in Indien selbst eine legalisierte »Raubehe« gibt, glaubt man etwa aus der Eingliederung des Frauenraubes unter die Eheformen schliessen zu können, Raub sei die älteste und ursprünglichste Form der Ehe in Indien gewesen? Das Epos selbst bringt die treffendste Widerlegung. Die Helden rauben die Frau; aber daneben besteht der Kauf als uralte Sitte, wie es ausdrücklich heisst. Und neben Frauenraub und Frauenkauf läuft parallel die Ehe durch freie Wahl, sei es in der Gāndharva-Gestalt oder in der friedlichen Erwerbung durch Svayamvara. Die allgemein gültige Form der Eheschliessung ist im Kauf und in den Geschenken gegeben. Und so ist der Frauenkauf seit den

¹⁾ Grosse, Die Formen der Familie, S. 105.

²⁾ Grosse, l. c. S. 106 ff.

ältesten Zeiten die verbreitetste Art des Brauterwerbes gewesen, der sich die herrschende Klasse der Kshatriya so gut bedient, wie der Stand der Vaiçya. Daneben besteht eine besonders glänzende Brautwerbung für die königlichen Geschlechter in dem feierlichen Svayamvara, wie er vom Epos geschildert wird. Nur die Vornehmsten der Kshatriya sehen wir hier im Wettbewerb um eine Fürstentochter. Aber für kriegerische Völker ist die Frau ein begehrtes Beutestück des Krieges oder feindlichen Einbruches. Die gefangenen Weiber werden die Frauen des Siegers und stellen so gleichsam lebende Beweise für seine Tapferkeit dar. Ist es unter diesem Gesichtspunkt nicht ganz erklärlich, dass diese Eroberung des Weibes mit gewaffneter Hand für die ehrenvollste, ja, bei kriegerischen Stämmen, endlich für die eines ächten Mannes einzig würdige Form der Heirath angesehen wurde?

Aber Jedermann erkennt, dass die Frau als Beutestück des Krieges nichts weniger als eine normale Form der »Ehe« bedeutet. In der Gestalt einer Siegesbeute mochte das Weib zur Frau gewaltsam erworben werden auch zu einer Zeit, wo Recht und Sitte ein ganz anderes Ideal des Brauterwerbes kannten und als Norm einzig anerkannten. Wenn auch der Krieger das Weib als Beute gewaltsam heimführte, so wurde dadurch Frauenraub noch keineswegs »eine durch Sitte und Gesetz anerkannte Heirathsform.« Der Raub blieb, was er war, »eine vereinzelte, die Schranken des Rechts durchbrechende, Gewaltthat.« Eine solche gewalthätige Heimführung ist aber bei weit vorgeschrittener Civilisation ebenso denkbar, als auf der untersten Stufe roher kriegerischer Stämme. Darum braucht eine Sage, welche den Ruhm einer solchen Siegesbeute besingt, nicht in eine Zeit primitivster Culturzustände zurückzugehen. Sie kann trotz Gesetz und Recht eines bedenklich jungen Ursprungs sein. Als vereinzelter Brauch der Kshatriya wird denn auch die Rākshasa-Ehe hingestellt. Als allgemein herrschende Norm auf der ältesten und primitivsten Stufe der indischen Cultur ist sie ein sitten- und rechtsgeschichtliches Unding, und wenn Kohler behauptet, »dass die Ehe ursprünglich Frauenraub und zum Frauenkauf geworden ist«, dass Raub oder Kau die Frau zuerst aus dem »Kommunismus herausgeholt und den Mann zum Herrn der Frau gemacht«, so mag das zum »actual state of society« passen, denn Winternitz, in der polyandrischen Ehe der

Draupadī entwirft. In Wirklichkeit ist es Phrase, kein »real piece of history«.

Ein »original Mahābhārata« lässt sich nicht auf eine Pāṇḍava-Sage zurückleiten, deren Ursprung in einem polyandrischen, auf niedriger Culturstufe stehenden Volke wurzelt. Draupadī als polyandrischer Mittelpunkt einer solchen Sage ist undenkbar. Geschichtliche Realität in dem Sinne, dass die dargestellte Polyandrie sich auf eine allgemein verbreitete Sitte innerhalb eines einzelnen Stammes stützt; oder dass uns darin »a historical proof of the existence of polyandry« für ein älteres Stadium der indischen Gesellschaft vorliegt, besitzt »this essential and curious feature in the life of its heroes« in keinem Falle.

2. Draupadī als Mittelpunkt der ungetheilten Familie.

Ich habe Draupadī bis jetzt unter dem Gesichtspunkt des polyandrischen Weibes der fünf Brüder betrachtet. Aber Draupadī's Stellung ist eine noch bedeutsamere im Aufbau der Dichtung. In ihr erscheint die engste familienrechtliche Verbindung der fünf Brüder verkörpert. Die Pāṇḍava stellen eine ungetheilte Familie dar. Und unter dem Gesichtspunkt der ungetheilten Familie zeigt es sich noch deutlicher, wie die Pāṇḍava-Sage in ihren charakteristischen Zügen unmöglich auf ein Urepos zurückgehen kann, das in primitiveren Zuständen der Gesellschaft Grund und Boden hat.

Die fünf Pāṇḍava stellen eine Einheit dar, welche ihr Vorbild in der Einheit des untheilbaren Familienbesitzes hat. Die familien- und vermögensrechtliche Organisation der Pāṇḍava baut sich auf dem Rechtsideal der ungetheilten Familie auf, und diese hinwiederum hat ihren Grund in der Einheit und Untheilbarkeit des Besitzes.

Das Wesen der »avibhakta« liegt in der untrennbaren Haus- und Gütergemeinschaft. Sie kennen nur Gemeineigenthum, nicht Sonder-eigenthum. Die einzelnen Glieder sind durch den gemeinschaftlichen Genuss eines ungetheilten Besitzes zu einem Haus- und Heimwesen verbunden. Familie und Vermögen werden als ein untheilbares Ganze erhalten, und diese familienrechtliche und vermögensrechtliche Einheit findet ihre Repräsentanz in den Hoheitsrechten des Hauptes. In der Hand des Familienhauptes ruhte die vollherrliche Gewalt, welche aus der dreifachen Einheit der Familie hervorgeht. In religiöser Be-

ziehung war die Familie eine Cultusgemeinde; an ihrer Spitze stand der Hausherr als Hauspriester. Sie bildete zweitens eine besitz- und erwerbsrechtliche Gemeinschaft. Das Familienhaupt war der Träger des gesammten Familienvermögens, der Chef der erwerblichen Thätigkeit aller, welche gemeinsame Abkunft zu Gliedern einer Lebens- und Erwerbsgenossenschaft machte. Das Haupt allein war in Wirklichkeit mit Vermögensfähigkeit ausgestattet. In socialer Beziehung endlich bildete die Familie eine Rechtsgemeinschaft. So steht die ungetheilte Familie auf dem Boden eines rigorosen Collectiv-eigenthums¹⁾.

Nun bedarf es nach Allem, was ich in »Epos und Rechtsbuch« zur Charakteristik der Pāṇḍava-Familie ausgeführt habe, keiner eingehenden Darlegung mehr, dass in den Pāṇḍava das System der ungetheilten Familie verwirklicht wird. Sie stellen eine Haus- und Gütergemeinschaft, einen Collectivbesitz im strengsten Sinne dar und ihren prägnantesten Ausdruck erhält diese Rechtseinheit in dem gemeinsamen Erwerb und Verlust der Draupadī. Die Dichtung lässt ein Recht walten, das dem Familienhaupte Yudhishtīra ein unbegrenztes Besitz- und Verfügungsrecht einräumte. Sie schildert in Draupadī einen Collectiverwerb und Collectivbesitz, der bis zu den äussersten Consequenzen verfolgt wird.

Aber wo bestand in irgend einer Phase des indischen Culturlebens ein so uneingeschränktes Recht, wo eine so untheilbare Einheit des Collectivbesitzes?

Dass die ungetheilte Familie in die älteste Epoche des indischen Rechtslebens zurückreicht, ist längst erwiesen. Und dass das Recht der Theilung die Institution der ungetheilten Familie nicht aufhob, bedarf keines erneuten Beweises. Aber wir wissen auch, dass in keiner uns zugänglichen Phase des historischen Rechts der ungetheilte Collectivbesitz in jener starren Form bestand, welche die Dichtung in der Organisation der Pāṇḍava zum Ausdruck bringt. Schon in älterer Zeit dringt der Grundsatz gleicher Theilung unter Brüdern durch²⁾. Es besteht das Recht auf Theilung. Die Idee des Sondereigenthums hat das Collectiveigenthum längst überwunden. Trotzdem blieb die

¹⁾ Epos und Rechtsbuch S. 86 ff.

²⁾ Rigv. I 70, 5; Ait. Brāhm. V 14.

Vgl. Epos und Rechtsbuch S. 87.

ungetheilte Familie immer noch ein Rechtsideal. Das Bewusstsein der familienrechtlichen Zusammengehörigkeit wurde lebendig erhalten. »Die Idee von der Einheit der Familie wirkt lebenskräftig fort¹⁾«. Aber selbst dort, wo die ungetheilte Familie erhalten bleibt, da fällt auch dem jüngsten Sohne »ein volles und wirkliches Miteigenthumsrecht« zu. In der schon von den ältesten Sūtra vertretenen Rechtsperiode »betrachtet sich der jüngere Bruder als Theilhaber des einer einheitlichen Leitung unterstellten Familiengutes²⁾«. Es hatte sich die »selbständige Vermögens- und Erwerbsfähigkeit« zu Gunsten jedes einzelnen Familiengliedes ausgebildet. Es gibt kein Kollektiveigenthum im strengen und starren Sinne des Dharma mehr; es gibt nur mehr Eigenthumsrechte Vieler selbst innerhalb der ungetheilten Familie. Zu Gunsten des Erstgeborenen liess man noch das Praecipuum, ein »Voraus« gelten. Aber ich habe auch darauf hingewiesen »dass es schon in sehr früher Zeit Rechtslehrer gab, welche das Princip des gleichen Interesses und Anspruches aller Glieder am Familiengute so scharf durchführten, dass sie auch das Praecipuum nicht einmal gelten liessen. Zu diesen zählt Āpastamba. An die Spitze seines Abschnittes stellt er den Satz, dass der Vater in gleichen Quoten das Erbgut unter seine Söhne vertheilen soll. Er führt zwar die Ansicht an, derzufolge der Aelteste allein das Erbe übernimmt; er erwähnt auch die Gewohnheit einzelner Gegenden, dem Aeltesten ein »Voraus« zuzugestehen. Aber das Alles verwirft er mit dem Sūtra, dass die Bevorzugung des Aeltesten von den Çāstra verboten werde und bemüht sich, den ihm entgegenstehenden Ausspruch der Çruti mit den Grundsätzen der Schriftexegese zu entkräften. Für Āpastamba ergibt sich die Schlussfolgerung: »Alle tugendhaften Söhne erben zu gleichen Theilen«. Der Aelteste soll kein Sondergut für sich in Anspruch nehmen, ohne den jüngeren Brüdern zugleich ihren Antheil zu gewähren. So stehen sich thatsächlich die Brüder als gleichberechtigte Theilnehmer des Familiengutes gegenüber. Nur ein sehr eingeschränktes Vorrecht des »Erstgeborenen« herrscht in historischer Zeit. Nicht einmal in der Periode des Rigveda bestand der ungetheilte Familienbesitz in der starren Form der epischen Pāṇḍava. Aus welcher Epoche also stammt die Pāṇḍava-Sage?

¹⁾ Epos und Rechtsbuch S. 88.

²⁾ l. c. S. 88, S. 263 ff.

Aus einer Epoche, so antwortet Winternitz, welcher die Idee des uneingeschränkten Sondereigenthums noch unbekannt, aus einer Phase des Rechtslebens, während welcher Theilung des Besitzes eine ganz fremde Erscheinung war. Winternitz beruft sich auf Jolly, der schreibt: »Considering that there are even now many nations in the world, on which the idea of unrestricted private ownership has never dawned, it may be unhesitatingly set down as a fact that in the earliest period of Indian Law, partition of property was an entirely unknown proceeding¹⁾.«

Wenn es auch heute noch Völker gibt »on which the idea of unrestricted private ownership has never dawned« warum sollte die Genesis der Ursache und des Urepos nicht in einem solchen »urzeitlichen« Kreise gesucht werden können, dem »partition of property was an entirely unknown proceeding«? Warum könnte nicht gerade die Pāṇḍava-Sage eine »historical evidence« für diese »earliest period of Indian Law« sein. Winternitz ruft aus: »If then the Pāṇḍavas form a joint family why should we not take this as historical evidence that this system prevailed at the time when and in that part of India where, the Pāṇḍava story took its origin? Why have recourse to such far-fetched theories as that the whole story should only have been invented as an illustration of an ancient social institution that had become obsolete.«

Zunächst eine Frage: Wo in aller Welt habe ich behauptet, dass die ungetheilte Familie »an ancient social institution, that had become obsolete«? Das gerade Gegentheil habe ich meinen Ausführungen zu Grunde gelegt. Weit entfernt, in dem Rechtsinstitut der ungetheilten Familie eine »antiquierte« Erscheinung des indischen Rechtslebens zu erblicken, habe ich ausdrücklich hervorgehoben. »Das Rechtsideal war und blieb das: kulam avibhaktānām. Die »ungetheilte Familie« wurde noch begünstigt, selbst als ein hochentwickeltes Rechtsleben längst die enge vermögensrechtliche Zusammengehörigkeit der Familienglieder gesprengt und Anspruch auf Theilung principiell eingeführt hatte. Die Idee von der Einheit der Familie wirkt lebenskräftig fort, und Theilung unter Brüdern erfreut sich vielfach keiner besonderen Empfehlung²⁾.« Heisst das etwa die »ungetheilte Familie« als »obsolete« hinstellen?

¹⁾ J. Jolly, Tagore Law Lectures 1883 S. 90.

²⁾ Epos und Rechtsbuch S. 88.

Immer, so habe ich ausdrücklich hervorgehoben, hat die ungetheilte Familie in Indien bestanden. Aber sie existierte nicht in der Art, in der rigorosen Gestalt, welche die epische Darstellung der Pāṇḍava-Familie zeigt. »Historical evidence« bezeugt uns in keinem einzigen Denkmal eine Praxis des Kollektivbesitzes, wie sie das Mahābhārata schildert. Unter diesem Gesichtspunkt steht die typische Darstellung der Familieneinheit und namentlich der Gewalt des »Aeltesten« in Widerspruch mit der gesammten überlieferten Rechtsentwicklung. Dieser grundverschiedenen Stellung des Jyeshṭha in der ungetheilten Familie der älteren und jüngeren Rechtsquellen glaubte Winternitz nicht die mindeste Aufmerksamkeit schenken zu sollen¹⁾. Und doch liegt gerade hier der Angelpunkt der Frage. Nicht das erscheint auffällig, dass die Dichtung den Pāṇḍava eine Organisation als avibhakta gibt, sondern auffällig ist es vielmehr, »dass im Epos die Familie der Pāṇḍava ganz und gar nach den Grundsätzen des ältesten patriarchalischen Rechtes geschildert wird, nach einem System, das in dieser starren Form nicht mehr bestand, nicht einmal in der Periode des Ṛigveda²⁾.«

Anstatt seine Aufmerksamkeit dem historischen Rechte der ungetheilten Familie zuzuwenden, sucht Winternitz »historical evidence« in den Analogien mit Völkern, die noch keine Idee des Sondereigentums kennen, sucht das Urbild des epischen »actual state of society« bei Stämmen, die in vermögensrechtlicher Entwicklung dieselbe Stufe darstellen, welche die Polyandrie in eherechtlicher Entwicklung zeigt. Wir haben nach den Völkern geforscht, in deren Mitte heute noch polyandrische Zustände auftreten. Welches sind »even now« die »many nations on which the idea of unrestricted private ownership has never dawned«? Wenn es überhaupt noch solche Stämme gibt, denen Theilung des Besitzes »an entirely unknown proceeding« ist, so begegnen wir denselben nur auf der untersten wirtschaftlichen Stufe, der

¹⁾ Es ist überhaupt für die Art, in welcher Winternitz die ungetheilte Familie behandelt, sehr bezeichnend, dass er den ausführlichen Abschnitt S. 263—271 »Vorrecht der Erstgeburt« innerhalb der Familie der avibhakta und der vibhakta ganz übersieht, obschon doch gerade hier die Rechtsanschauungen über die ungetheilte Familie ex professo behandelt werden. Was er über die »ungetheilte Familie« mittheilt, zeugt gerade nicht von sorgfältiger Information.

²⁾ Epos und Rechtsbuch S. 88.

Stufe der niederen Jäger¹⁾. Denn schon die Stufe der höheren Jäger kennt so gut Sonderbesitz und verbindet mit dem Unterschied des Besitzes eine Verschiedenheit des Ranges als auf höchster Stufe. Man hat die Völker stets am liebsten nach der Form ihres Nahrungserwerbes geordnet in drei grosse Gruppen, in Jäger, Viehzüchter und Ackerbauer²⁾. Und in der That die Art des Nahrungserwerbes, welche bei einer socialen Gruppe vorherrscht, die Form ihrer Produktion, welche durch die besonderen Lebensbedingungen bestimmt wird, gestaltet mittelbar oder unmittelbar alle übrigen Anschauungen der Gesellschaft. Die erste Gruppe wird durch die roheste Art des menschlichen Nahrungserwerbes charakterisiert, durch die Jagd in ihrer niedrigsten Form. Die charakteristische Eigenthümlichkeit dieser rohesten Wirtschaftsform besteht darin, dass sie sich mit den animalischen und vegetabilischen Nahrungsstoffen begnügt, welche ihr die Natur bietet, ohne den Versuch zu machen, Pflanzen und Thiere durch irgend eine Art von Pflege oder Zucht zu vermehren und zu verbessern. Es sind kümmerliche Stämme, zwerghafte Rassen, durch ihre unvollkommene und unergiebigere Produktionsform zu numerischer Schwäche und cultureller Armuth verurtheilt, »die Schwächsten, welche im Kampfe um das Dasein von den Stärkeren in die culturfeindlichsten Gegenden gedrängt und damit zugleich zum culturellen Stillstande verurtheilt wurden«. Diese Jägervölker erfreuen sich schon lange einer besonderen Aufmerksamkeit »und zwar offenbar deshalb, weil man sie für primitive Völker hält; weil man annimmt, dass sich bei ihnen Zustände erhalten haben, welche den Urzuständen der Menschheit näher liegen als anderen, die unserer Erfahrung zugänglich sind³⁾«.

Wenn wir nun auf dieser »primitiven« Stufe des Erwerbes Umschau halten, so stossen wir auf die ausgeprägtesten Vorstellungen von »unrestricted private ownership«. Mag auch der Boden in der Regel Gemeineigenthum des Stammes oder der Sippe sein, so hat »die bewegliche Habe hier eine solche Ausdehnung und Bedeutung gewonnen, dass sich trotz der Gleichheit des Grundbesitzes grosse Ungleichheit des Vermögens entwickeln kann«. »Der Reichthum ist hier gerade so

¹⁾ Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, S. 25 ff.

²⁾ Grosse, l. c. S. 30 ff.

³⁾ Grosse, l. c. S. 32.

wichtig als in irgend einer civilisierten Gesellschaft¹⁾«, sagt Bancroft von den Californiern. Mit der Ungleichheit des Besitzes hat sich eine Ungleichheit des Ranges und der Macht ausgebildet. Der Reichthum entscheidet über die Stellung und den Einfluss der Familie oder der Einzelnen. Und der Reichthum ruht nicht etwa ausschliesslich in der Gesamtfamilie; der Einzelne hat ebensowohl die Möglichkeit, in seiner Hand ein grosses Vermögen zu sammeln, wie die Familie. Die Industrie hat sich unter dem mächtig wirkenden Princip der Arbeitstheilung zu einer Leistungsfähigkeit entfaltet, die das Erstaunen sämmtlicher Beobachter erregt hat. Viele Stämme producieren weit über ihren eigenen Bedarf, um den Ueberfluss an nähere und fernere Nachbarn zu verhandeln.

Der Handelsverkehr hat eine grosse Bedeutung gewonnen. Hier noch von Völkern reden, denen die Theilung des Besitzes ein unbekannter Vorgang ist, wäre geradezu absurd. Und doch befinden wir uns auf der primitiven Stufe des Erwerbes und der Wirthschaft, indem Jagd und Fischfang die vorherrschende Form der wirtschaftlichen Existenz bilden. Wir müssen uns also auf dieser primitiven Stufe nach noch primitiveren Verhältnissen umsehen und diese finden wir dort, wo die natürlichen Nachtheile des Klimas und der Umgebung jedem Aufschwung entgegenstehen. Unter den Jägervölkern stossen wir auf Gruppen, bei denen jede wirtschaftliche Entwicklung gehemmt, jeder dauernde Besitz verkümmert wird. Schwäche und Unstättigkeit der Gruppen sind die unmittelbaren Folgen ihres in Kampf und Mühe bestehenden Nahrungserwerbes. Man schafft und besitzt nicht mehr als das Unentbehrliche. Der individuelle Besitz, der bei allen niederen Gesellschaften vornehmlich oder ausschliesslich in der beweglichen Habe besteht, ist hier allerdings fast ganz bedeutungslos; der werthvollste Theil des Eigenthums, der Jagdgrund, gehört allen Männern eines Stammes gemeinsam. Will man etwa hier die »many nations« suchen, denen »the idea of unrestricted private ownership has never dawned«? Nun, dann würden wir genöthigt sein, den »actual state of society«, aus dem das Urepos hervorging, auf eine Stufe zu stellen mit dem einzelner zwerghaften Jägervölker im Innern Afrikas, und jener culturärmsten Gruppen, die wir in Amerika vom

¹⁾ Grosse, l. c. S. 70.

tiefsten Süden bis zum höchsten Norden zerstreut, verfolgen können, oder, um Indien näher zu bleiben, mit Stämmen, die dem Volke der Vedda verwandt sind. Nur hier wäre vielleicht gestattet von solchen Völkern zu reden; und es sind ihrer nicht »viele«; »sie bilden heute nur einen geringen Bruchtheil der Menschheit.«

Wenn man aber derartige Consequenzen nicht zulassen will, dann verschone man die Mahābhārata-Kritik mit ethnologischen »Beweisen«, die zu dem epischen Bilde im schroffsten Gegensatz stehen. Während auf jener unteren Stufe ein culturarmes, verkümmertes Volk uns entgegentritt, zeigt die Organisation der Pāṇḍava-Familie das gerade Gegentheil. Nur dort ist »partition of property an entirely unknown proceeding«, wo die wirthschaftliche Gesamtlage auf einer so tiefen Stufe der Entwicklung steht, dass sich die Nothwendigkeit des Sonderbesitzes noch nicht geltend macht. Nur kulturelle Rückständigkeit hält die Idee des Sonderbesitzes in ihrer erstarkenden Macht zurück. Der fortschreitenden Cultur gegenüber vermag sich der ausschliessliche Kollektivbesitz nicht mehr zu halten. Sie sprengt die beengende wirthschaftliche Fessel. Das Sondereigenthum durchbricht die Schranken, bei dem einen Volke früher, bei dem anderen später. Wenn es also wirklich einmal in Indien eine »frühste« Epoche gab, wo »partition of property was an entirely unknown proceeding«, so war das eben eine Untheilbarkeit, weil nichts zu vertheilen war, eine Einheit, weil nichts zu vereinen war. Es war eine ganz primitive wirthschaftliche Phase, die schon in der ältesten vedischen Epoche längst überwunden ist. Mit jener »earliest period of law« lässt sich die vedische Cultur nicht mehr vereinen. Und so liegt in der That eine grobe Verwechselung vor, wenn Winternitz die reich ausgebildete Familieneinheit der Pāṇḍava in der unentwickelten Stufe der ältesten Wirtschaftsform sucht. Die Familienorganisation, welche uns in den Pāṇḍava entgegentritt, steht nicht am Anfange der Entwicklung, sondern auf der Höhe. Den Zustand, welchen Jolly ins Auge fasst, bezeichnet eine der untersten Phasen der Familie. Da mag man wohl ein Vorwalten des Kollektivbesitzes wenigstens an Grund und Boden noch gelten lassen. Aber ein Volk, dem der Begriff des Sonderbesitzes fehlt, stellt auch diese Phase ganz gewiss nicht dar. Dem Satze Jolly's lagen die Folgerungen überhaupt fern, die Winternitz für die alte Organisation der Pāṇḍava daraus zieht, wenn er meint, dass jene primitivsten Culturverhältnisse,

denen »partition of property was an entirely unknown proceeding«, »prevailed at the time when and in that part of India where the Pāṇḍava-story took its origin«. Zu solchen unsinnigen Behauptungen würde Winternitz seine Zuflucht nicht genommen haben, wenn er die Organisation der Pāṇḍava in ihren wirklichen Merkmalen ins Auge gefasst hätte. Die Pāṇḍava bilden eine Rechtsgemeinschaft und eine Besitz- und Erwerbsgenossenschaft in des Wortes engster Bedeutung. Gemeinschaftlicher Besitz, gemeinschaftliche Interessen verbinden sie zur Gemeinschaft des Geschickes. Der Repräsentant dieser Einheit ist Yudhisṭhira. Ihm, als dem Ältesten, dem Träger der vaterherrlichen Gewalt kam die volle Macht eines beschliessenden, befehlenden, vollziehenden Organes zu. Die Oberherrlichkeit des Ältesten und der Gehorsam der unteren Glieder erscheinen in vollem Umfange als die bewegenden sittlichen Mächte. Das ist aber nicht das Rechtsverhältniss eines rohen, in den primitivsten Vorstellungen von Besitz und Eigenthum zurückgehaltenen Volkes. Dort ist Einheit innerhalb kahler Allgemeinheit, hier ist Einheit innerhalb reichster Entwicklung. Die Einheit, welche die Dichtung in den Pāṇḍava darstellt, beruht auf einer hohen sittlichen Auffassung der Familie. Indem das Epos die Idealität der Familieneinheit hier zum Ausdruck bringt, feiert es einen der höchsten Vorzüge des altindischen Rechtslebens. Thatsächlich ist die indische Familie das von Innen heraus am reichsten und tiefsten ausgebildete Institut des Rechts. Das ganze Haus soll in allen seinen Gliedern gegenseitig sich bestimmend zusammen wirken als eine moralische Gesamtpersönlichkeit. Vor dem Glanze und der Macht der Familie muss das Interesse des Einzelnen verschwinden. Der Einzelne opfert sein ganzes persönliches Interesse für das Gedeihen des Hauses; im Dienste und als Gehülfen des älteren Bruders pflegen die jüngeren Brüder das gemeinsame Ansehen der Familie. So will es das Recht, wenn es dieser idealen Auffassung bei Manu und in den Rechtstexten des Mahābhārata Ausdruck gibt in den Worten: »Der älteste Sohn soll das ganze väterliche Erbe übernehmen; die übrigen Söhne sollen in gleicher Abhängigkeit von ihm wie vom Vater leben.« »Mit dem Tode des Vaters wird der älteste Bruder dem Vater gleich; die jüngeren Brüder soll er schützen und ihnen Unterhalt gewähren. Sie aber sollen ihn verehren und seinem Willen folgen.« In den verschiedensten Wendungen kehrt der Gedanke wieder, und

obschon die Theilbarkeit des Besitzes längst eingetreten und der »Aelteste« aus seiner unumschränkten hoheitsvollen Stellung gedrängt ist, so bleibt die Einheit der Familie und des Hauses immer das Ideal des Rechts. Von dem Adel und der Grösse der Familie ist das Recht der alten Zeit ganz erfüllt. Und es liegt in der Idee der indischen Familie in der That eine tiefe und grossartige Auffassung. Grundgedanke der Sprüche ist das ideale Moment harmonischer Vereinigung zu einem untheilbaren Ganzen. Dass Indien diese organische und genossenschaftliche Einheit so früh in ihrer tiefen religiös-sittlichen Bedeutung erfasst, dass es im Wesen der Familie das Beharrende und Feste erkannte, welches Geschlechter und Stämme zusammenhält, und dass es von diesem Wesen ausgehend, der Familie eine organisch gegliederte Verfassung zu geben suchte, bildet einen der markantesten Züge des indo-arischen Rechts und des Aufschwungs seiner Cultur. Je höher die Cultur steigt, um so reicher wird ihre Gliederung. Und auf der Höhe dieser idealen Rechtsauffassung erscheint der Organismus der Pāṇḍava-Familie als eine moralische Gesamtpersönlichkeit, deren Glieder sich gegenseitig stützend zu einem Ganzen zusammenwirken. Schärfer konnte das vom Recht betonte ideale Moment der harmonischen Vereinigung zu einer untheilbaren Einheit nicht geltend gemacht werden.

Yudhishtīra wird ausdrücklich von der Dichtung als jyeshṭha im juridischen Sinne der ungetheilten Familie behandelt. Am deutlichsten macht sich diese familienrechtliche Einheit geltend in der Spielscene. Dass hier die Normen des Çāstra für die Auffassung des Dichters und die Art seiner Darstellung bestimmend sind, kann niemand bestreiten. Alles wird erklärt mit dem Hinweis auf die Stellung des Yudhishtīra als des jyeshṭha der avibhaktās, welche durch den Aeltesten gemeinsam gewinnen und verlieren. Um so bezeichnender ist es wieder für die »critical notes«, dass sie an den zahlreichen Stellen stillschweigend vorübergehen, welche unmittelbar auf das Recht des jyeshṭha innerhalb der ungetheilten Familie Bezug haben. Oder möge uns doch der Verfasser erklären, warum und in welchem Sinne Yudhishtīra von Nakula sagt:

nakula glaha evai 'ko viddhy etan mama tad dhanam II 65, 5

Den Grund gibt ihm an derselben Stelle Çakuni an, wenn er von Yudhishtīra sagt: jyeshṭho rājan varishṭho 'si. Als »Aeltester«

konnte er nach dem alten Recht den jüngeren Bruder sein Eigen nennen. Als Aeltester konnte er das gemeinsame Besitzrecht mit Draupadī verspielen. Weit entfernt einen Theilanspruch auf Draupadī zu erheben, gibt Arjuna, der doch Draupadī durch seine Tapferkeit erstritten hat, die rechtlichen Consequenzen der auch von ihm verurtheilten Handlungsweise zu, und führt sie auf das *jyaishṭhyam* zurück, indem er den wilden Bhīma abhält: *bhrātāram dhārmikam jyeshṭham ko 'tivartitum arhati*.

Bhīma erkennt das Rechtsverhältniss an, wenn er den Yudhishṭhira als »gurun asmākam« zugleich »Herrn und Gebieter über die Familie« nennt (*prabhuḥ kulasya*)¹⁾. So lässt die Dichtung hier wirklich jenes Recht walten, das dem jyeshṭha ein unbegrenztes Besitz- und Verfügungsrecht einräumte²⁾.

Warum stellt die Dichtung die ungetheilte Familie in den fünf Brüdern so dar, wie sie innerhalb des historischen Rechts keinen Grund und Boden mehr hat? Die Frage führt uns zu Draupadī zurück. In dem untheilbaren gemeinsamen Besitz der einen Pañcāla-Fürstentochter tritt das eine Wesen und Recht der von den Pāṇḍava repräsentierten Gesamtpersönlichkeit am schärfsten hervor. Das ideale Moment der harmonischen Vereinigung gibt sich hier am deutlichsten kund. In dem Pañcāla-Weib besitzen die fünf Brüder den gemeinsamen Mittelpunkt.

Ein polyandrisches Volk als »historische« Grundlage der Pāṇḍava und ihrer Verbindung mit Draupadī ist ausgeschlossen. Um eine historische Realität kann es sich bei dem, was als Polyandrie erscheint, nicht handeln. Zu jeder Zeit hätte ein auf polyandrischer Grundlage aufgebautes Epos den Widerspruch des Rechtsbewusstseins wachgerufen.

¹⁾ Epos und Rechtsbuch, S. 90 ff.

²⁾ Winternitz schreibt »As usual, Mr. Dahlmann simply quotes a few passages which seem to bear out his theory«. Hätte doch Winternitz sich die Mühe genommen, wenigstens diesen »few passages« eine grössere Aufmerksamkeit zu schenken; er hätte in der ungetheilten Familie der Pāṇḍava ganz gewiss nicht ein Volk entdeckt, dem »partition of property was an entirely unknown proceeding«. Statt dessen unterdrückt er die tatsächliche Darstellung der Pāṇḍava-Familie, so scharf sie auch in den zahlreichen und bedeutsamen von mir angeführten Stellen hervortritt, um nach dem Phantom eines »state of ancient society« zu suchen, der nirgends existiert. Ist das objektive Kritik wissenschaftlicher Forschung?

So sehr steht Polyandrie im Gegensatz zum gesammten Recht und zu jeder Phase der uns zugänglichen Cultur des alten und ältesten Indien. Ja die Dichtung selbst, weit entfernt die Sache zu beschönigen, lässt vielmehr den Widerspruch des Rechts mit geradezu herausfordernder Schärfe in den Worten Drupada's zum Ausdruck bringen. Und was zur Begründung angeführt wird, ist eher geeignet den widerspruchsvollen Charakter der Verbindung zu verstärken als ihn abzuschwächen. Die Aufmerksamkeit des Hörers wird geradezu auf das »Anormale« hingelenkt, wenn an den Brauch alter Zeiten erinnert und die Polyandrie auf die frühere Freizügigkeit und Selbständigkeit zurückgeführt wird. Diese Freiheit als Wurzel der polyandrischen Sitte ist das gerade Gegentheil von dem Ideal des Weibes, dessen Treue und Hingebung in Draupadī geschildert werden. So beschönigt keine Umarbeitung, welche darauf ausgeht »to explain away«, was anstössig ist. Eine Polyandrie, auf der sich das Urepos aufbaute, und welche die späteren Bearbeiter Scheu getragen hätten, zu eliminieren, weil, wie M. Müller so schön sagt, »epic tradition in the mouth of the people was too strong to allow this essential and curious feature in the life of its heroes to be changed« — ist unvereinbar mit allen religiösen, socialen, wirtschaftlichen Erscheinungen der epischen und vedischen Zeit. Das sogenannte »polyandrische« Verhältniss ist in sich ganz ohne Einfluss auf die Gestalt der Dichtung. Hätte die Umarbeitung die »Polyandrie« eliminieren wollen, so wäre es ihr ein Leichtes gewesen, da die Dichtung sich ja nicht scheut, neben der Draupadī den einzelnen Helden noch besondere Frauen zu geben und dadurch thatsächlich die Polyandrie aufhebt. Was aber gestaltenden und tief eingreifenden Einfluss hat, das ist die in Draupadī ausgedrückte und veranschaulichte untheilbare Einheit der fünf Pāṇḍava. Und diese Ungetheiltheit ist es in der That, auf welche sich das Epos in seinem Ausbau stützt. Nicht als polyandrische Frau ist Draupadī von Bedeutung für den Mechanismus der Dichtung, sondern nur insofern sie untrennbar mit jener Einheit verknüpft ist, und insofern wirklich diese Einheit in ihr die schärfste Gestalt annimmt. Darauf zielt die Dichtung überall hin. Unter dem Gesichtspunkt dieser Einheit des Organismus der Pāṇḍava tritt Draupadī in den Vordergrund der Dichtung. Die Dichtung stellt in ihr die Repräsentantin einer socialen Einheit dar. In der idealen Repräsentanz dieser Einheit

ist aber die Organisation der Pāṇḍava ganz das Produkt einer auf dem Boden des Čāstra stehenden Dichtung. Wenn daher die Beziehung Draupadī's zu den fünf Brüdern von vorneherein nicht als geschichtliche Realität einer Sitte, sondern als die Repräsentanz und sittliche Idealität einer socialen Einheit erfasst und empfunden wurde, so war jeder Anstoss ausgeschlossen.

Dass aber in der Einheit der fünf Pāṇḍava das Ideal der ungetheilten Familie dargestellt wird und zwar im engsten Anschluss an die Smṛiti, kann nicht bestritten werden. Dass auf die familienrechtliche Organisation der Pāṇḍavagruppe das Dharmāčāstra seinen unmittelbaren Einfluss ausgeübt hat, tritt an den verschiedensten Stellen klar und bestimmt hervor. Es kommt die weitere Frage: Wurde die Einheit der fünf Pāṇḍava auf dem Boden der ungetheilten Familie organisiert, um lediglich dieses Ideal zum Ausdruck zu bringen, oder sollte nicht vielmehr in dem familienrechtlichen Ideal der fünf Brüder eine andere höhere Einheit symbolisiert werden?

Nachdem einerseits der eherechtliche Communismus sowohl als der vermögensrechtliche Communismus einer primitiven Civilisation als Grundlage der primitiven Sage und des Urepos ausgeschlossen sind und andererseits jeder weitere geschichtliche Anhaltspunkt für die scharf ausgebildete Darstellung der familienrechtlichen Einheit fehlt, muss die Möglichkeit einer Symbolik in den Bereich der Untersuchung gezogen werden. Oder sollen wir annehmen, dass die Dichtung ohne jeden besonderen Zweck das Epos auf eine Grundlage aufgebaut, die weder in der Vergangenheit der Sage noch in dem Rechtsbewusstsein der Zuhörer eine Stütze findet, wenigstens nicht so, wie sie vom Epos hingestellt wird? Eine Bedingung allerdings müssen wir jeder symbolischen Erklärung vorausschicken. Die Symbolik muss auf einer inneren Beziehung zu dem Kampfe beruhen, der im Mittelpunkte der Dichtung steht. Sie muss sich dem Organismus der Dichtung, dem Ziele und Aufbau des Epos nicht bloß äusserlich anpassen, sie muss der natürliche Ausdruck des Hauptereignisses und seiner Träger sein. Weder das Eine noch das Andere trifft in der von Ludwig befürworteten Symbolik der Jahreszeiten durch die Pāṇḍava zu¹⁾. Eine

¹⁾ Ueber die mythische Grundlage des Mahābhārata, Prag 1895 (Sitzungsbericht der Königl. Böhm. Gesellsch. der Wiss. zu Prag).

ganz andere Bewandniss hat es mit der in Draupadī repräsentierten familienrechtlichen Einheit. Diese Einheit steht als Thatsache vor uns, und ebenso ist es Thatsache, dass sie nicht bloß eine sociale, sondern auch eine politische Einheit darstellt, indem die familienrechtlich geeinten Brüder auch gemeinsam einen staatsrechtlichen Anspruch vertreten, die Forderung des gemeinsamen Besitzes der Herrschaft. Eine Oberherrschaft ist es, die von den Fünfen corporativ geeint, beansprucht und erkämpft wird. Der politische Rechtsanspruch liegt nicht in den Einzelnen für sich betrachtet, sondern in der Einheit der Fünf. Die fünf Pāṇḍava bilden in der Pāñcāla-Tochter untrennbar geeint, einen politischen Bund, der zum bewegenden Mittelpunkt eines grossen Völkerbundes und eines grossen auf ihm begründeten Reiches wird.

Das sind die epischen Thatsachen, von denen jeder Erklärungsversuch ausgehen muss.

Ein Völkerbund geschichtliche Grundlage der Pāṇḍava-Einheit.

Könnte nun nicht dem Fünfbrüderbunde als thatsächliches Verhältniss ein aus mehreren Völkern und Fürsten bestehender Bund zu Grunde liegen¹, bei dem ein führendes Herrschergeschlecht hervorragte, das in siegreichem Kampfe, unterstützt von Verbündeten, ein mächtiges Reich begründete? Ein solcher nach der Vorherrschaft strebender Bund liesse sich dichterisch sehr wohl im Bilde eines Fünfbrüderbundes schildern. Die politische Einheit wird in der Einheit der ungetheilten Familie dem Verhältniss der fünf Brüder zu Grunde gelegt, und die Untheilbarkeit des Rechtsbesitzes und Rechtsanspruches wird in Draupadī, dem einen gemeinsamen Besitz, zum Ausdruck gebracht. In Draupadī verkörpert sich zunächst die untheilbare Einheit der Familie, in letzterer die siegreiche Einheit des Völkerbundes.

Draupadī ist die Tochter des Pāñcāla-Königs. Und im Kampfe um die Herrschaft sind die Pāñcāla der mächtigste Verbündete der Pāṇḍava. Die fünf Brüder stehen allein da. Ausgefochten wird der Kampf wesentlich von der siegreichen Macht der Pāñcāla. Warum wird die den Pāñcāla angehörige Draupadī die eine Gattin der fünf Brüder, Repräsentantin des ungetheilten Rechtsanspruches, als handle

es sich geradezu um ein Recht der Pañcāla? Warum sind es die Pañcāla, welche eigentlich das führende Volk im Kampfe gegen die Kuru bilden? Warum wird der Kampf der Pāṇḍava gegen die Dhār-tarāshṭra geradezu als ein Kampf der Pañcāla gegen die Kuru hingestellt, obschon doch die Pāṇḍava ebensogut Kaurava wie die Söhne Dhṛitarāshṭra's sind? Auf diese Umstände ist wohl Rücksicht zu nehmen. Eigentlich feiert das Mahābhārata in der von Draupadī, der Pañcālī, repräsentierten familienrechtlichen und politischen Einheit den Triumph der altberühmten Pañcāla. Die Pañcāla sind historisch, und ihr mächtiger Einfluss auf die Gestaltung des politischen Lebens innerhalb Indiens tritt in vielen Zügen hervor. Da liegt die schon von Lassen ausgesprochene Vermuthung nahe, es handle sich im Mahābhārata thatsächlich um die Aufrichtung eines mächtigen Reiches durch die Pañcāla. Eine den Pañcāla entsprossene Herrscherfamilie ist der Gegenstand der epischen Dichtung. Aber die Dichtung erfasst den Kampf konkret in einem Rechtskampf zweier rivalisierender Fürstengeschlechter. Die Pañcāla erscheinen in den Pañca Pāṇḍavāḥ. In machtvollem Streben, ihre Herrschaft immer weiter auszudehnen, nehmen die Pañcāla den Kampf mit ihren mächtigsten Rivalen auf unter wechselndem Geschick, bis es ihnen durch Macht und Klugheit gelingt, die Gegner niederzuwerfen und jedes Hinderniss hinweg zu räumen, das der Alleinherrschaft entgegenstand. Die Pañcāla aber sind eine Gruppe, die aus mehreren Stämmen zu einem engem Ver-bande zusammengewachsen sind und thatsächlich ein Volk repräsentieren.

Ich gebe gerne zu, dass wir uns hier nur auf dem Boden von grösseren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten bewegen. Jeder Forscher weiss, wie spärlich hier die Quellen fliessen zur Aufhellung des wirklichen Thatbestandes. Wir besitzen trotzdem einige feste Anhaltspunkte, von denen aus wir das dunkle Gebiet der Genesis erstreben. Als fest müssen wir annehmen, erstens dass dem Mahābhārata ein historischer Vorgang zu Grunde liegt. Der allgemeine Charakter dieses Vorganges erhellt aus dem Hauptereigniss des Epos. Dieses Ereigniss besteht in der Aufrichtung eines mächtigen Reiches im westlichen Indien durch Niederwerfung der östlichen Völker und Stämme. Der Sieg ist an ein altberühmtes Fürstengeschlecht geknüpft.

Zweitens steht es fest, dass die polyandrische Ehe der Draupadī

aus dem Geschlechte der Pañcāla nicht auf irgend welcher Sage beruht. In der Ehe wird die ungetheilte Einheit des siegreichen Bruderbundes symbolisiert. Die Einheit der Brüder wird dargestellt im engsten Anschluss an das Ideal der ungetheilten Familie.

Nehmen wir nun an, dass in den Pāṇḍava ein siegreiches Geschlecht (etwa der Pañcāla) verherrlicht wird, so werden wir einerseits der Forderung gerecht, dass es sich um eine geschichtliche Thatsache, die Aufrichtung eines mächtigen Reiches handeln muss, andererseits können wir in stetem Anschluss an das Epos die ganz räthselhafte, einzig dastehende »Verherrlichung« der Draupadī als Gattin der fünf »Brüder« erklären. Die Dichtung schuf sich einen weiten Rahmen, innerhalb dessen sie das bedeutsame Ereigniss schildert. Mit dem geschichtlichen Vorgang und dem geschichtlichen Träger des Sieges wurde die ganze Sagenwelt verflochten. In dem Reichthum der alten Sage war der glänzende Hintergrund gegeben für die Verherrlichung des siegreichen Volkes.

So erscheint die Aufrichtung des mächtigen Reiches selbst in die Sphäre der Vorzeit gehoben. Wenn auch die Anfänge der wechselnden Kämpfe um viele Generationen zurückgehen, so lagen doch die letzten und entscheidenden Kämpfe der Dichtung sehr nahe. Durch die Verbindung mit den Helden der Vorzeit aber wurde der ganz historische Vorgang in sagenhafte Ferne gerückt.

Wir suchen zunächst nach dem geschichtlichen Substratum, auf welches sich der Kampf des Mahābhārata stützt. Im höchsten Masse unwahrscheinlich klingt es, ja fast undenkbar, dass dieser Riesenkampf, so wie er vor uns steht, frei ersonnen sein sollte, ohne jeden äusseren Anlass. Irgend eine Grundlage musste vorhanden sein, auf welcher der Dichter seine Schöpfung aufbaute, und wäre es auch nur eine ganz allgemeine Thatsache, wie z. B., dass sich im Laufe der Jahrhunderte viele Kämpfe ereigneten, die zu wechselvollen Ereignissen in der Herrschaft führten. Man denke an die der trojanischen Helden-sage zu Grunde liegende Thatsache. Das Alterthum sah darin ein vorhistorisches Ereigniss. Sicher ist es, dass die trojische Sage und die Dichtung in Zusammenhang mit der griechischen Auswanderung steht. Es kam zum Conflict zwischen den Griechen und den alten Einwohnern. Nur der Reflex dieses Conflictes ist die Sage von Troja. Das hellenische Nationalgefühl wollte die Besitzergreifung des

kleinasiatischen Landes rechtfertigen. In ähnlicher Weise erscheint das Mahābhārata wie der Reflex eines historischen Vorganges. Die Dichtung wäre dem Volke geradezu unverständlich gewesen, wenn es nicht das grossartige epische Bild in irgend einer Weise mit seinen nationalen Erinnerungen in Verbindung bringen, auf ein in seiner Mitte vollzogenes Ereigniss hätte zurückleiten können. Und ein nationales Werk war das Epos in seiner Genesis, und ist es durch Jahrtausende geblieben.

An welches Ereigniss aber knüpfte die Dichtung an? Im weitesten Bereiche der Brāhmaṇa-Literatur findet sich keine Spur von einem Ereignisse, das sich in irgend welche Verbindung mit dem Epos bringen liesse. Was da von Kämpfen berichtet wird, steht ausser allem Zusammenhang mit dem epischen Ereigniss und den Trägern desselben. Die Thatsache, auf welcher die Dichtung gründet, gehört daher unbedingt einer jüngeren Epoche an. Und zwar muss es sich um eine bedeutende Thatsache handeln, eine Begebenheit, die in die Geschicke der Völker und Fürsten tief eingriff. Eine solche Thatsache war gegeben in der Gründung eines mächtigen Reiches etwa gegen Ende des siebenten Jahrhunderts.

Nun besitzen wir allerdings kein unmittelbares Zeugnis für die Existenz grösserer Reiche aus der Zeit, in welche wir die Genesis des Epos verlegen. Aber aus der Art, wie Açoka im dritten Jahrhundert sein mächtiges Reich gründete, und aus dem Kampfe, welchen Alexander und seine unmittelbaren Nachfolger gegen die indischen Fürsten und Völker unternahmen, geht hervor, dass schon vor Alexander mächtige Reiche bestanden, die sich aus kleineren Stämmen und Völkern zusammensetzten.

Die Gesamtentwicklung des indischen Staatswesens bezeugt diese centralisierenden Machtbestrebungen. Und wenn im ältesten indischen Königsrecht schon der Digvijaya zu den wichtigsten Herrscheraufgaben gemacht wird, so codificiert diese Satzung nur den Thatbestand eines Ideals, auf das schon die alten politischen Bestrebungen hindrängen. Açoka war keineswegs der erste Herrscher, der eine Centralmacht in Indien begründete. Er nahm nur Bestrebungen wieder auf, die durch den Einbruch Alexanders und die Aufrichtung der tief gegen Osten vorgeschobenen griechischen Macht unterbrochen worden waren. Es gelang dem hochbegabten Herrscher in verhältnissmässig

kurzer Zeit ein Reich zu begründen, das den grösseren Theil Indiens umspannte. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn er es noch mit den unzähligen kleineren Fürsten zu thun gehabt hätte, die in der ältesten Epoche erscheinen. Die kleinen Fürstenthümer waren in einem ausgebildeten Vasallensystem schon zu grösseren staatenpolitischen Verbänden vereinigt. In der Unterwerfung dieser Centren politischer Macht im Osten und Westen und südlich vom Vindhya Gebirge begründete Açoka das gigantische Reich.

An der Wende des sechsten Jahrhunderts hat nun im Nordwesten Indiens ein mächtiges Fürstengeschlecht geherrscht, das seinen Einfluss weit gegen Osten ausdehnte. Hier im Westen war eine der Hauptpflanzstätten arischen Culturlebens. Mit einer hohen materiellen Blüthe, die auf der Entwicklung von Handel und Gewerbe zum nicht geringen Theile beruhte, hielt die Entwicklung des geistigen Lebens in Religion und Recht, in Kunst und Wissen gleichen Schritt. Allenthalben zeigte sich ein kräftiger Aufschwung. Die Metropole des Wissens war Takshacilā; sie lag im Westen.

So kann es, meines Erachtens, keinem Zweifel unterliegen, dass schon lange vor dem fünften Jahrhundert im Westen ein grösseres Reich begründet war, und dass dort, wo eines der Hauptcentren geistiger und materieller Macht bestand, auch ein politisches Centrum vorhanden war, das seinen Einfluss über viele kleinere Königreiche ausbreitete. Sollte nun nicht in einem solchen Herrschergeschlecht die siegreiche Macht zu suchen sein, welche das Mahābhārata feiert in dem Triumphe der Pāṇḍava. Aber wer sind die Pāṇḍava?

Im Mittelpunkte der Dichtung steht der Sieg der Pāṇḍava. Sie erscheinen als fünf Brüder. Aber als Brüder besitzen die Pāṇḍava nicht einmal in der älteren Sage einen Anhaltspunkt, geschweige denn irgend welchen festen Boden in geschichtlichen Zeugnissen. Trotzdem ist der Name geschichtlich. Brahmanische und buddhistische Ueberlieferung kennen die Pāṇḍava, allerdings nur als ein räuberisches Bergvolk des nördlichen Indiens. Arisches Leben scheint nicht in ihrer Mitte zu blühen. So weit brahmanische oder buddhistische Quellen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben, müssen wir in den Pāṇḍava einen nichtarischen Stamm suchen. Aber keine Andeutung berechtigt zu dem Schluss, dass ein solches, »Pāṇḍava« genanntes Volk der Mittelpunkt von Ereignissen gewesen ist, wie sie das Mahābhārata feiert.

Da dieses historische Bergvolk häufiger genannt wird, so würde in Verbindung mit ihrem Namen auch in irgend einer Form auf die Thatsache eines grossen Kampfes Bezug genommen worden sein. Denn so gewaltige, elementarwirkende Ereignisse verschwinden nicht spurlos aus der sagenumwobenen Erinnerung des Volkes. Bei diesen Pāṇḍava ist aber nur von Räuberthum die Rede. Es handelt sich um einen nichtarischen Bergstamm, wie es deren viele im nördlichen Indien gab. Dass die »Thaten« dieses barbarischen, unarischen Stammes die Grundlage eines den Glanz altarischen Culturlebens schildernden Riesen-gedichtes bilden sollte, ist undenkbar. Gewiss haben die unarischen Kshatrapa mächtige Reiche in Indien errichtet. Sie waren die eifrigsten Förderer arischer Cultur. Zum Lobe der Kshatrapa dichteten die Hofpoeten. Wenn es ähnlich den Çaka auch Pāṇḍava gegeben hätte, die arisches Land eroberten, dann könnte sich auf die Gründung ihres Reiches, in dem die verschiedensten Völker aufgingen, die Begebenheit des Mahābhārata zurückführen lassen. Aber dass es Pāṇḍava-Stämme gegeben hätte, die eine solche, den Çaka verwandte Rolle gespielt, davon ist nicht die geringste Andeutung gegeben. Im Mahābhārata selbst erscheinen aber die Pāṇḍava nur als Sprösslinge der alten Könige. Es ist eine ganz willkürliche, durch nichts gerechtfertigte Behauptung, dass die Dichtung die Pāṇḍava als nichtarisch hinstellt. Wie kommt es nun, dass die Pāṇḍava als Brüder den Kern der Dichtung bilden? Von dem räuberischen Bergvolk, das uns in vereinzeltten Spuren der Ueberlieferung erhalten ist, führt keine Brücke zu dem idealem Bunde der Pāṇḍava-Brüder.

Sind diese »Brüder« vielleicht nicht ebenso viele Stämme oder Völker, die einen engeren Verband bildend die Vorherrschaft über das arische Indien errangen? Es wäre nichts Ungewöhnliches, wenn eine Dichtung die siegreiche Einheit von Völkern unter dem Bilde von »Brüdern« darstellte. In dem Siege könnte alsdann recht wohl ein geschichtliches Ereigniss dichterisch verherrlicht, in der führenden Macht eine geschichtliche Herrscherfamilie gefeiert werden. Die Rhapsodie schuf ein Denkmal dieses Triumphes in einer Dichtung, die unter dem Namen der Pāṇḍava ein starkes Fürstengeschlecht besang, das die verschiedensten Stämme und Völker zu einem mächtigen Reiche verband. Grosse Kämpfe gingen der Aufrichtung einer so ruhmreichen Macht voraus, und es ist klar, dass das siegreiche Geschlecht von

seinen Rhapsoden besungen wurde. So ist es immer in Indien gewesen. Die machtvolle Entwicklung leuchtete wider im epischen Gesang, und von dem dichterischen Denkmal fiel neuer Glanz auf das Fürstenhaus und befestigte dessen Macht.

Welches historische Geschlecht wird von den Brüdern¹⁾ repräsentiert?

Das Epos nennt sich ein Lied von den Bharata. Aber nicht die Bharata sind es, sondern die Erben der Bharata-Herrlichkeit, welche in den Bharata gefeiert werden. Diese Sprösslinge sind die Pañcāla und die mit ihnen eng verbundenen Völker. Die Grundsage des Mahābhārata ist die Draupadī-Pāṇḍava-Sage, und diese Sage ist in ihrem Ursprung und in ihrer Tendenz eine Pañcāla-Sage.

Es wird behauptet, die Pāṇḍava-Sage sei die Sage eines polyandrischen Volkes. Aber das Volk, dem die Sage angehört, kennen wir; es sind nicht die Pāṇḍava, es sind die Pañcāla. Draupadī ist eine Gestalt der Pañcāla-Sage. Nun ist Draupadī als die Pañcāla-Tochter, das polyandrische Weib. Folgerichtig müsste also auch sie auf ein polyandrisches Volk zurückgeführt werden. Ihre polyandrische Verbindung würde »an actual state of ancient society« unter den Pañcāla repräsentieren. Die letzteren müssten das polyandrische Volk sein, da aus ihrer Mitte das polyandrische Weib und die polyandrische Sage hervorgeht. Aber Niemanden ist es bis jetzt eingefallen, die Pañcāla wegen der »polyandrischen« Draupadī zu einem polyandrischen Volke zu machen. Die Cultur der Pañcāla ist wesentlich die Cultur des arischen Dharma, wie es in den Brāhmaṇa sich entfaltet. Dass die Cultur dieses Religions- und Rechtslebens die Polyandrie als Sitte des Volkes ausschliesst, bedarf keiner eingehenderen Begründung. Wir fragen also: Wie kommt es, dass diese herrlichste Gestalt der Pañcāla-Sage zum Mittelpunkt eine Sitte hat, die von der Cultur des Volkes perhorrescirt wird; wie war es möglich, dass Draupadī, die Pañcāla-

¹⁾ Lassen schrieb: »Nachdem die Kritik die erkünstelte Verbindung der fünf Pāṇḍava mit einer einzigen Frau aufgehoben hat, hat sie sich das Recht erworben, sie nicht als Brüder zu betrachten, sondern als Könige dieses Geschlechtes, welche der zweiten Periode seiner Geschichte angehörten. Die Fünfzahl erklärt sich daraus, dass es fünf Stämme des Pañcāla-Volkes gab. Es lässt sich vermuthen, dass die ursprüngliche Sage nur den Arjuna, als den Vertreter ihrer Geschichte in der Sage mit der Kṛiṣṇā verband; dafür spricht, dass sich Spuren einer solchen Fassung noch erhalten haben, und dass Arjuna sie gewinnt.« Ind. Alterth. I^o S. 791.

Tochter, als polyandrisches Weib hingestellt werden konnte? Nicht nach polyandrischen Pāṇḍava, sondern nach polyandrischen Pañcāla muss gesucht werden, wenn man wirklich in der Polyandrie »a local or tribal custom«, »a real piece of history«, »a historical proof« finden will. Denn die Quelle der Draupadī-Sage liegt nicht bei den Uttara-Kuru im Himālaya, sondern auf dem klassischen Boden der Pañcāla, im Bereiche ihres Cultus- und Rechtslebens, in Dharmakshetra. Von Draupadī aus als der Trägerin der Polyandrie muss das Problem der epischen und einzig dastehenden Polyandrie gelöst werden. Auch darin finde ich mich im Gegensatz zu der bisher vorwaltenden Kritik. Anstatt nach der »polyandrischen« Quelle der Draupadī zu suchen, hielt sie sich an die ganz unbekanntes Pāṇḍava. Und doch liegt der Schlüssel des Problems nicht in der Gestalt der Pāṇḍava, sondern in derjenigen der Draupadī. Und hier kann die Forschung um so sicherer vorschreiten, als sie es nicht mit einer ganz unbekanntes Grösse, wie die der Pāṇḍava ist, zu thun hat, sondern mit einem Volke, dessen Stellung in der geschichtlichen Entwicklung Indiens wenigstens in allgemeinen Umrissen fest markiert ist. Wir haben historische Kunde von den Pañcāla und besitzen in ihrer Cultur einen Prüfstein für den historischen Werth eines »local or tribal custom«. Hat aber die »Polyandrie« der Draupadī hier keinen geschichtlichen Boden, dann muss sie anders gedeutet werden.

Wir wollen uns hier einfach an den epischen Thatbestand halten. Zwei Sagen sind in der epischen Bearbeitung der Draupadī und der Pāṇḍava und des zwischen beiden Gruppen bestehenden Verhältnisses zusammengefloßen, eine Sage, die ihren Mittelpunkt in Draupadī, der Tochter des Pañcāla-Königs Drupada hat, eine andere, deren Centrum der altvedische Gott Indra bildet. Draupadī erscheint als die schönste Gestalt der Pañcāla-Sage, eine jugendschöne Verkörperung des unvergänglichen Glanzes und Ruhmes der Pañcāla im Bilde der Lakshmi. Dass Draupadī als Tochter des Pañcāla-Königs einem Pañcāla-Sagenkreise angehört, nehme ich als feststehend an. Der Zusammenhang mit dem berühmten Geschlechte der Pañcāla ist in den beiden Hauptträgern der Sage, dem Könige und seiner Tochter und in der Tendenz der Sage, welche auf die Verherrlichung der Pañcāla-Macht gerichtet ist, gegeben. Drupada ist der mächtigste Verbündete der Pāṇḍava. Die Kämpfe der Pañcāla, ihre Helden nehmen in dem

grossen Kampfdrama die wichtigste Stelle ein. Die Pañcāla-Tochter selbst wird als das Kostbarste, als der Besitz der leitenden Helden schlechthin gefeiert. So concentrirt sich in Draupadī die siegreiche Macht der Pañcāla. Draupadī ist eine aus dem Opferfeuer erstandene Incarnation der Çrī. Dieser Abkunft entspricht die hoheitsvolle Gestalt, in die sie von der Dichtung gehüllt wird. Draupadī ist eine göttliche Heroin, die dem Leide und dem Kampfe in gleichem Masse gewachsen ist, ein kühnes und ausdauerndes Weib, das Zaghafte nicht kennt. Wenn sie zum Kampfe auffordert, dann lodert in ihren Worten der männliche Zorn einer Erbin grosser Erinnerungen; wenn sie sich dem Leide beugt, wird sie nicht zerknickt. Immer bleibt sie die Fürstentochter aus dem Geschlechte der Pañcāla. Darüber kann kein Zweifel walten, dass die Dichtung hier die Gestalt einer älteren Sage ausgebildet hat, und dass diese Gestalt auf eine Legende zurückgeht, die mit den Pañcāla enge verwachsen ist. Ja, das Mahābhārata selbst zeigt uns in der doppelten Fassung der Legende, die es bewahrt, dass es auf altes Sagenmaterial unmittelbar zurückgreift. In dem zweifachen Wortlaut der Draupadī-Lakshmi-Legende besitzen wir die ursprüngliche Quelle, aus welcher die Draupadī des heutigen Mahābhārata hervorging.

Der Auffassung, dass Draupadī eine Gestalt der älteren Sage ist, könnte man das Bild der Dichtung entgegenhalten, die in ihr ein Weib von hoher Bildung und tiefer Kenntniss aller Fragen über Religion und Recht zeichnet. Soll dies der altepischen Schilderung entsprechen? Und doch, gerade in diesem gelehrten Element — um mich so auszudrücken — steht Draupadī auf dem Boden jener Brāhmaṇa-Sage und Cultur, welche die Königstöchter mit dem Reichthum philosophischen Wissens schmückt und sie in die Arena philosophischer Wettkämpfe herabsteigen lässt¹⁾. Bekannt ist das Bild der redewandten Gārgī in den Āraṇyaka. Das Auftauchen weiblicher Berühmtheiten an den Höfen der älteren Brāhmaṇa-Cultur ist nichts Neues und Seltenes, und wenn die altepische Dichtung uns das fesselnde Bild eines philosophischen Turniers entwirft, in welchem die Büsserin Sulabhā den Philosoph und König Janaka von Mithilā zum Schweigen bringt, so lässt sie das Weib keineswegs die ihr gezogenen Schranken

¹⁾ Buddha, ein Culturbild des Ostens, S. 208 ff.

durchbrechen. Die ältere Zeit der Brähmaņa räumte dem Weibe der höheren Stände einen bevorzugten Antheil an dem religiösen und wissenschaftlichen Leben ein¹⁾. Und so ist Draupadī als streitbare Königstochter, die mit der Waffe des Wissens kämpfte, eine Erscheinung, die in das Bild der älteren Brähmaņa-Literatur sich sehr wohl einfügt. Der Reichthum der Einzelzüge, welchen das Epos in dieser originellsten Figur der Dichtung entfaltet, hat seine Quelle in den alt-epischen Frauengestalten, deren Bild uns längst aus den Brähmaņa vertraut ist²⁾. Das ist keineswegs das ungebildete Weib, bei dem jede persönliche Originalität erstickt ist. Hier zeigt sich kein Gesetz, das zur Unthätigkeit zwingt, zur stumpfen Resignation treibt. Kampf ist ihr Leben. Draupadī ist ein Frauentypus jener altheroischen Poesie, welche an den Höfen der Könige von Pañcāla gepflegt wurde. Wie ist bei ihr Polyandrie möglich als »local or tribal custom?«

Der Draupadī-Lakshmi gegenüber steht eine Indra-Arjuna-Legende. Von Indra, dem alten Götterkönig und siegreichem Kämpfer gab es eine Sage, die ihn in immer neuen Geburten als neuer Indra wiedergeboren werden liess. Indra's Macht leuchtete in der Ausgestaltung der Göttersage fort. Die Zahl fünf repräsentiert den Hauptkreis dieser Wiedergeburten. Indra wird wiedergeboren in den irdischen Helden. Die grossen Helden und Könige sind eine sichtbare Verkörperung des Gottes und Helden Indra. Im Mittelpunkte dieser irdischen Verkörperungen steht der Heros Arjuna. Arjuna ist die heroische Verkörperung Indra's schlechthin. Arjuna übernimmt in der epischen

¹⁾ »Bemerkenswerth ist die freie Stellung der Frauen in dieser Zeit, wir finden Lieder der ausgezeichnetsten Gattung, welche Dichterinnen und Königinnen zugeschrieben werden; insbesondere tritt die Tochter des Atri hervor.«

Weber, Ind. Literaturgeschichte, II. Aufl. 1876 S. 41.

Vgl. Ludwig, Rigveda, Bd. III S. 45.

²⁾ »Wir haben hier ein treues Abbild der scholastischen Periode des Mittelalters; Könige, deren Höfe den Mittelpunkt des geistigen Lebens bilden, Brahmanen, welche in regem Wettstreit die Untersuchungen über die höchsten Fragen führen, welche der Menscheng Geist aufzustellen vermag, Frauen, die in begeistertem Entzücken sich in die Geheimnisse der Spekulation vertiefen, den erstaunten Männern durch die Tiefe und Erhabenheit ihrer Anschauungen imponieren, und in, der Beschreibung nach, somnambulistischem Zustande(?) die ihnen vorgelegten Fragen über heilige Gegenstände lösen.«

Weber, Ind. Literaturgesch., I. c. S. 45.

Sage die Rolle des siegreichen Kämpfers, welche in dem vedischen Mythos dem Indra zufällt¹⁾. Es sind dieselben feindlichen Mächte, die im Veda Indra als Naturgewalten, im Epos Arjuna als böse Dämonen bezwingt. »Im Kampfe gegen den unbehülflichen Riesen wird Indra durch einen menschlichen Helden, eine Incarnation seiner selbst, den Arjuna vertreten, der mit den Riesen und Königen, welche als des Vṛitra Incarnation gelten, mit leichter Mühe fertig wird.« Das Brāhmaṇa nennt ausdrücklich arjuna »den geheimen Namen« (guhyam nāma) des Indra²⁾.

So hat sich um Indra ein doppelter Mythos weitergebildet, ein Göttermythos, der in verschiedenen Incarnationen eine erneute Geburt des ewigen, unvergänglichen Gottes und Helden Indra eintreten lässt, während ringsum neue Gestalten und neue göttliche Wesen auftauchen — und ein Heldenmythos, der die menschlichen Thaten des Götterhelden in dem ewig jugendlichen Heros Arjuna als dem sichtbaren Vertreter Indra's feiert. Arjuna ist der Sohn Indra's schlechthin, und als solcher wird er schon frühe der Mittelpunkt eines grossen heroischen Sagenkreises. Er ist der Hauptheld der alten Heldensage, seine Erlebnisse sind die Grundquelle der epischen Dichtung. Die Heldensage gibt dem Arjuna einen göttlich-menschlichen Zug; als Incarnation Indra's ist er Gott, als Incarnation des Vṛitrabesiegers ist er Heros. In den Abenteuern und Kämpfen Arjuna's des Gott-Helden eröffnete sich der schöpferischen Sage und Dichtung ein fruchtbares Feld, aus dem die Rhapsodie und Epik in immer neuen Formen sich weiterbildete und in immer grösseren Cyclen sich ausbreitete.

Auf welchem Boden aber bildete sich der in Arjuna concentrirte epische Sagenzyclus aus? Die Antwort hat schon Weber gegeben, als er auf Subhadrā, die in Kāmpīla, einer Stadt im Lande der Pañcāla, wohnt »als Gattin des Arjuna, des Vertreters der Pañcāla«³⁾, hinwies. Arjuna wird episch als Heldengestalt der Pañcāla erfasst und dargestellt. Arjuna als Repräsentant der Pañcāla verbündet sich mit Kṛishṇa, dem Repräsentanten der Yādava zum Kampfe, und aus dem

¹⁾ Weber, Ind. Literaturgesch., II. Aufl. SS. 40, 55, 126.

²⁾ Weber, l. c. S. 127 Anm.

³⁾ l. c. S. 126.

engen Bündniss Arjuna's und Kṛishṇa's geht der Sieg der in Draupadī vereinigten »Brüder« hervor.

Lassen wir nun einen Augenblick die besondere Beziehung zwischen Arjuna und Kṛishṇa ausser Betracht. Wie stellt sich im Epos das Verhältniss des Heros Arjuna zu den Pañcāla dar? Es tritt in keinem Zuge schärfer in die Erscheinung als in dem aus siegreichem Wettkampfe hervorgehenden Rechtsanspruche auf Draupadī, die Tochter des Pañcāla-Königs. Arjuna ist es, der Draupadī erstreitet, Arjuna führt den Kampf durch. Der eigentliche Held des Epos Mahābhārata ist Arjuna, der Liebling der Sage und Dichtung. Alle anderen Helden treten vor ihm zurück.

Das epische Material des Mahābhārata fliesst in seinem grössten Theile aus einem in Arjuna concentrirten Sagencyclus. Arjuna aber als der siegreiche Erwerber der Draupadī, als der Held, der alle andere Rivalen im Wettstreit um den höchsten Besitz der Pañcāla aus dem Felde geschlagen hat, ist der Erbe und Vertreter des Pañcāla-Ruhmes. So wie das Mahābhārata heute vor uns steht, liegt der Schwerpunkt der Dichtung in Arjuna-Draupadī. Im Mittelpunkte steht der Ruhm der Pañcāla.

Wenn wir also die Legenden betrachten, in denen das Mahābhārata den Ursprung der Draupadī einerseits, des Arjuna und der übrigen Indra andererseits vorführt, so erkennen wir deutlich, dass es sich sowohl bei Draupadī als bei den fünf Indra-Verkörperungen mit Arjuna an der Spitze um alte Sagen handelt. Die alte Sage besteht aber im Mahābhārata nicht mehr in ihrer älteren Form, in ihrer ursprünglichen Gestalt. Gleich den anderen Sagen des Mahābhārata hat sich mit der Draupadī- und mit der »Fünf-Indra«-Sage ein vishnuitisches und çivaitisches Element verbunden. Dieselben Sagen dienen dem Çivakult und dem Vishṇukult.

Nun wird behauptet, die Erzählung vom göttlichen Ursprung der Draupadī und der Pāṇḍava sei nachträglich eingeflochten worden, um der polyandrischen Verbindung einen übernatürlichen höheren Charakter zu geben und das Anstössige zu entfernen; ursprünglich habe die Legende dem Epos gar nicht angehört, jedenfalls nicht in der Form und Stellung, welche sie jetzt innerhalb des Mahābhārata besitzt. Die Legenden zeigten überdies »three different strata of religious thought«, der vedischen, çivaitischen, vishnuitischen Phase entsprechend,

welche die Legende durchlief. Also zuerst gehört die Doppellegende überhaupt nicht in das Mahābhārata. Als sie später zur Beschönigung des polyandrischen Thatbestandes aufgenommen wurde, trug sie noch einen vorwiegend vedischen Charakter. Aber diesen Charakter büßte sie ein, als çivaitische, später vishnuitische Einflüsse eindrangten.

Diese Auffassung steht ganz im Banne des polyandrischen Urepos und seiner mehrfachen, von sektarischen Tendenzen beherrschten Umarbeitung. Darnach kann auch die Ursprungssage von Draupadī und den Pāṇḍava nichts anderes als spätere Interpolation sein.

Ich behaupte umgekehrt: die Sage vom Ursprung der Draupadī und der fünf Indra mit Arjuna an der Spitze, diese Doppellegende ist die Grundsage des Mahābhārata, ihr Inhalt der epische Grundstoff, dessen sich der Dichter des heutigen Mbh. in freier Weise bediente, um seinen dichterischen Zweck, die Verrherrlichung eines auf den Pāñcāla aufgerichteten Völkerbundes zu erreichen. Draupadī bildete das eine, Arjuna das andere Hauptelement der Doppelsage.

Nun wird man ja dagegen nichts einzuwenden haben, dass Draupadī und Arjuna sich auf eine alte Sage stützen. Und ein Urepos mit Draupadī und Arjuna als den Hauptträgern der epischen Handlung würde an und für sich wohl ebensowenig einem ernsteren Widerspruch begegnen. Das Hinderniss liegt in der Beziehung der einen Draupadī zu den fünf Indra-Helden. Wenn es nun aber feststeht, dass sowohl die Sage vom Ursprung und Charakter der Draupadī als die Sage von den fünf Indra in die vedische Zeit zurückgeht, warum konnte diese Doppelsage dem Aufbau des Epos und der Organisation der Pāṇḍava nicht von vorneherein als Basis zu Grunde gelegt werden? Warum soll sie erst nachträglich eingeschoben worden sein? Sicher ist, dass dem Mahābhārata eine Arjuna-Legende, ja ein ganzer Cyclus von Ereignissen zu Grunde liegt, die an den geheimnissvollen Namen Indra's, Arjuna anknüpfen. Sicher ist, dass nicht bloß Arjuna allein als Indra-Verkörperung gedacht wurde, sondern, dass Indra in fünffacher Wiedergeburt episch gefeiert wurde. In dem Draupadī-Ākhyāna einerseits, in dem Arjuna-Ākhyāna und Pāñcendra-Upākhyāna andererseits, lag also schon in alter Zeit das Legendenmaterial vor, das im heutigen Mahābhārata thatsächlich mit den Gestalten der Draupadī und Pāṇḍava verknüpft ist. Warum soll diese thatsächliche Verbindung erst später, nachdem es

schon ein ›original Mahābhārata‹ gab, stattgefunden haben? Grund, dass das ›original Mahābhārata‹ sich noch nicht darauf stützte, kann nicht das Fehlen der Legende von Draupadī und den fünf Indra in vedisch-epischer Zeit sein. Beide Legenden sind so alt, wie irgend eine andere epische Legende, auf welche sich sonst die Pāṇḍava-Sage stützt. Ebenso wenig kann als Grund angeführt werden, dass die Fünf-Indra-Legende noch keine Beziehung zu Draupadī hatte.

Die Arjuna-Legende ist ja ursprünglich ein Indra-Cyclus; Arjuna ist eine der fünf Indra-Verkörperungen. Dem Dichter, der aus dem grossen Arjuna-Cyclus das Heldengedicht schuf, lag die Upendra-Legende als Theil des Indra-Arjuna-Cyclus vor, und zwar bildet diese Legende insofern einen wesentlichen Theil der Arjuna-Legende, als nicht in Arjuna allein, sondern in den fünf Indra-Verkörperungen der vedische Indra als epischer Gott und Heros seine Heldenthaten unter die Menschen verpflanzt. Es wäre also umgekehrt sehr auffällig, wenn das Mahābhārata seinen Hauptsagenstoff zwar aus dem alten Arjuna-Cyclus geschöpft, die mit dem Wesen des Indra-Arjuna eng verbundene ›fünf Indra‹-Legende aber nicht in der Ausgestaltung der Dichtung und im Aufbau des Epos verwerthet hätte. Das Gleiche gilt von der Draupadī-Sage. Die Draupadī ist eine Gestalt der alten Pāñcāla-Sage, und einen wesentlichen Theil der Sage bildet geradezu die Legende vom göttlichen Ursprung der Draupadī. Wie Arjuna im Helden den göttlichen Ursprung seines Wesens nicht verleugnet, so erscheint in der Heroin Draupadī der höhere Charakter, das göttliche Wesen. Draupadī und Arjuna sind als göttlich-menschliche Erscheinungen in der alten Sage gefeiert. Indem der Dichter diese beiden Gestalten zum Mittelpunkt seiner künstlerischen Bearbeitung der Cyclen machte, mussten die Legenden vom Ursprung geradezu mit der Bearbeitung verflochten werden. Draupadī und Arjuna waren nun schon längst in der Pāñcāla-Sage verbunden, gleichsam eine Legende geworden. Wollte der Dichter in den Pāñcāla einen Völkerbund verherrlichen, so bot die mit der Arjuna-Legende verwandte ›Fünf-Indra‹-Legende das epische Substratum, auf dem eine Organisation errichtet werden konnte, die Trägerin der Grundidee der Dichtung wurde, Verherrlichung der aut die Pāñcāla gegründeten Herrschaft. Draupadī repräsentiert die Grundlage und untheilbare Einheit der im siegreichen Kampfe gewonnenen Herrschaft. Die fünf Brüder als fünf Indra, die sich mit der einen

Pañcāla-Tochter verbinden, stellen das göttlich-heroische Element des als Sieger gefeierten Fürstenbundes dar. Vorkämpfer des Bundes ist der alte Pañcāla-Held Arjuna. Der Dichter blieb also in einem festumschriebenen Sagenzyclus, als er der Dichtung ihre Grundlage und ihren Aufbau gab; nicht Theile entlegener, durch kein Band verknüpfter Legenden wurden herbeigezogen. Draupadī, Arjuna, die fünf Indra, das ist das Grundmaterial. Draupadī wird mit den fünf Indra als Brüdern durch den Gott und Heros Arjuna verbunden, so dass Arjuna die Hauptgestalt des Epos bleibt, der Mittelpunkt der Ereignisse. Das äussere Band wird gegeben in der ungetheilten Einheit der Avibhakta. Von diesem engeren Kreis baute alsdann der Dichter weiter den Gesamtkreis der Personen und Handlungen aus, indem er für seine Zwecke den ganzen Sagenschatz in Contribution zog. Dieser Schatz bot ein unendlich reiches Material an heroischen Gestalten und epischen Handlungen. Aber er wurde in durchaus selbständiger Weise verwertet. Centrum ist die Einheit Draupadī, Arjuna, »Fünf-Indra«.

So bildete von vorneherein das göttlich-heroische Wesen dieser Hauptträger einen wesentlichen Bestandtheil des Gedichtes, und indem dieser göttliche Charakter mit aller Schärfe in den Vordergrund trat, war auch das Wesen der Beziehung zwischen Draupadī und den Pāṇḍava klar gestellt. Nicht zur Beschönigung werden die Legenden eingeflochten, sondern zur Charakteristik des Ursprungs und Wesens der Pāṇḍava. Der Widerspruch gegen die Verbindung mit allen Brüdern wird provociert, um die höhere Bedeutung der Draupadī und ihrer Helden aus der alten Legende selbst zu beleuchten. Es handelt sich also gar nicht um eine Erfindung dieser Ursprungs-Legenden durch den Dichter des Mahābhārata. So wenig der Dichter die Gestalt der Draupadī und des Arjuna frei ersonnen hat, so wenig gehen auf ihn die Erzählungen vom Opfer und von den fünf Indra zurück. Er fand sie vor mit Draupadī und Arjuna; er fand sie sogar in doppelter Quelle vor, und er hat sich beider Quellen bedient zu seiner Darstellung der Draupadī und der Pāṇḍava. Was Winternitz an »inconsistencies and incongruities« innerhalb der Legenden anführt, ist verschwindend. Auf keinen Fall wird dadurch die Unmöglichkeit bewiesen, dass ein Dichter sich mehrerer Fassungen einer Legende bedienen konnte zu seinem Hauptzweck. Und Hauptzweck der Ursprungs-Legende war die Darstellung des höheren, gött-

lichen Wesens der Pāṇḍava und ihrer gemeinsamen Gattin, welches mit dem Charakter der altepischen Legende von Draupadī und Arjuna verbunden war. Zu einer Polyandrie der Pāṇḍava stand die Legende in gar keiner Beziehung. Ihr Gegenstand war »the incarnation of Indra and Lakshmi« letztere in Draupadī, erstere in den fünf Brüdern:

Es ist nun wirklich ergötzlich zu hören, dass Wilson und Goldstücker und ihnen nach natürlich Winternitz ihrem Befremden Ausdruck geben, wie wenig die eingestreute Legende mit dem Zwecke: Rechtfertigung und Begründung der polyandrischen Pāṇḍava-Ehe mit Draupadī harmoniere. Es könne keinem Zweifel unterliegen »there is a hiatus in the narrative«. Es werde nicht gezeigt, wie dem Uebel der Vermehrung der Menschen gesteuert werde; »if the story were entire, it would probably end in the institution of many husbands to one wife«. Diesen Schluss hat aber die Erzählung nicht. Anstatt nun bei der Erzählung eine Tendenz und einen Abschluss zu suchen, von denen wir nichts wissen, sollte dem Kritiker aus dem Fehlen dieses Abschlusses vielmehr die Annahme sich ergeben, dass die Erzählungen weder eine allgemeine Rechtfertigung der Polyandrie, noch eine besondere Rechtfertigung der Pāṇḍava bezwecken, dass es sich vielmehr um eine alte mythologische Charakteristik der Lakshmi und Indra-Incarnation handelt. Darum hat Goldstücker ganz recht »that as a justification of polyandry it would seem meaningless«. Das war eben gar nicht das Ziel der alten Legende; und darum liegt auch gar kein »hiatus« vor; denn es ist ein Irrthum, dass »we should expect an Itihāsa explaining the introduction of the Custom of Polyandry«. Einer solchen Erklärung bedurfte es nicht. Absicht der Dichtung war vielmehr, dem Aufbau des Epos in dem altepischen Upākhyāna von Draupadī und den fünf Indra's jene Grundlage zu geben, wie sie dem besonderen Zweck, d. h. der Verherrlichung der Macht und des Sieges der Pañcāla entsprach. Und nur insofern kann von »justification of polyandry« gesprochen werden, als durch die altepische Legende Draupadī und die Pāṇḍava in eine Sphäre gerückt werden, die auch dem äusseren Schein der Polyandry ein ganz anderes Ansehen, eine höhere Bedeutung gibt. »Inconsistencies« erscheinen nur dann, wenn man verlangt, was gar nicht beabsichtigt war: eine Rechtfertigung der Polyandrie!

Während diese Rechtfertigung auf jeden Fall eine sehr äussere

wäre, stehen die Legenden von Draupadi und den fünf Indra im engsten Zusammenhang nicht bloß mit der Grundsage von Draupadi und Arjuna, sondern mit der aus ihr hervorgehenden neuen mythischen Gestaltung und dichterischen Bearbeitung, welche das Mahābhārata in den Hauptträgern des epischen Ereignisses erhält. Ich sage: neue Gestaltung; denn der Dichter unseres Mahābhārata hat nicht sklavisch das »Upākhyāna von den fünf Indra« reproduciert; er hat die Gestalten seinen besonderen Zwecken entsprechend frei behandelt, indem er den fünf Pāṇḍava einzeln und für sich besondere Namen und einen besonderen Ursprung gab: »They have five different names as Indras, and as Pāṇḍavas they derive their new existence from five different fathers«. Das verlangt der Organismus des Epos. Als fünf Heroen treten die Pāṇḍava auf, als menschliche Helden zugleich und als göttliche Wesen, Heroen in der ganz individuellen Charakteristik besonderer Thaten, Götter in dem Ursprung ihres Wesens.

Aber wie kann von einem und demselben Dichter die brahmanische, die çivaitische, die vishnuitische Bearbeitung der Upendra-Legende herrühren? Winternitz meint, »the three elements, the Brāhmanic, the Çivaitic, and the Vishnuitic, are so little organically connected, so loosely tacked on one to the other, that it seems to me impossible not to see in it the work of three different hands«. Kein Zweifel, hier liegen verschiedene Bearbeitungen verwerthet vor, die von verschiedenen Händen herrühren, vishnuitische und çivaitische Bearbeitungen. Aber will Winternitz leugnen, dass eine Dichtung des sechsten Jahrhunderts v. Chr. nicht vishnuitische und çivaitische Bearbeitungen selbständig benutzen konnte. Dass um jene Zeit und wahrscheinlich schon viel früher Vishnuismus neben Çivaismus blühte, wird wohl nicht mehr bestritten werden können. Vishnuismus und Çivaismus standen in voller Entwicklung, als der Buddhismus sich auszubreiten begann. Und der alte Mythos und die heroische Legende waren längst in den Bereich der aufleuchtenden Macht Civa's und Vishnu's gezogen. Ja, gerade die Arjuna-Legende war in besonderer Weise Trägerin des Bhakti geworden, wie wir sehen werden. Es könnte also nur die Möglichkeit bestritten werden, dass ein und derselbe Dichter die gleiche Legende in vishnuitischer und çivaitischer Bearbeitung verwerthen konnte. Warum aber sollte das unmöglich, oder auch nur unwahrscheinlich sein? Den schroffen Antagonismus späterer Zeit kennt

die ältere Epoche nicht zwischen Vishnuismus und Çivaismus. Beide Kulte sind zwei Formen der Bhakti geworden, welche hier in Çiva, dort in Vishnu das höchste Brahma sichtbar erfasst. Ihrem innersten Wesen nach sind beide Kulte enge verwandt, fast identisch als Träger der Bhakti. Ihre Legenden fließen ineinander über. Vishnu schliesst nicht Çiva, Çiva keineswegs Vishnu aus. So stand der cyclischen Bearbeitung einer grossen Sage kein Antagonismus im Wege, der Vishnu oder Çiva ausschloss. Der cyclische Bearbeiter bediente sich so gut vishnuitischer als çivaitischer Quellen. Im Grunde genommen ist es nicht einmal richtig von ausgeprägt vishnuitischen und çivaitischen Quellen der alten Zeit zu reden; es gab wohl Legendenscomplexé, welche hier Vishnu, dort Çiva in den Vordergrund treten liessen. Auf jeden Fall ist es eine durch Nichts bewiesene Annahme, dass Çivaismus und Vishnuismus erst nacheinander in das Epos eingedrungen sein sollen. Und es ist reinste Willkür zu behaupten »that the original story was only concerned with the gods of the Vedic-Brahmanic pantheon, that this story has been almost entirely replaced by a story of purely Çivaitic workmanship, and into this Çivaitic episode the passage concerning Nārāyaṇa was inserted by a worshipper of Vishṇu«.

Nichts hinderte einen Dichter des sechsten Jahrhunderts, die Legende der fünf Indra mit vishnuitischen und çivaitischen Elementen der Organisation der Pāṇḍava-Familie zu Grunde zu legen. Die Dichtung steht auch hier auf dem Boden einer Rhapsodie, die Vishnu neben und mit Çiva verherrlichte. Das zeigt sie vor allem in Arjuna. Das ursprüngliche göttliche Indra-Element wird ergänzt durch das mystisch-göttliche Wesen der Identität mit Bhagavat; Arjuna wird Träger des Bhagavat-Kultes und zwar nicht erst innerhalb des Mahābhārata. Der Wandel hatte sich vielmehr vollzogen, bevor das Mahābhārata entstand. Aber der Träger des Vishnuismus, der Heros Arjuna erscheint auch als ausgesprochener Verehrer Çiva's. In die Arjuna-Sage werden Çiva-Legenden verflochten. Darum ist es aber noch nicht nöthig in dem Arjuna des Mahābhārata »three different strata of religious thought« zu unterscheiden, als »the work of three different hands«. Das mag schön gesagt sein; aber sachlich ist es ein Unding.

In »vishnuitischer« und »çivaitischer« Bearbeitung wurde die Draupadī-Arjuna- und »Fünf-Indra«-Legende Basis und Ausgangspunkt der Organisation der Pāṇḍava als Repräsentanten der Pañcāla.

Wie aber kommt es nun, dass sich Arjuna in den fünf Pāṇḍava gewissermassen zu fünf Vertretern des einen Rechtsanspruches und des einen Triumphes vervielfältigt? Eine sehr überflüssige Erscheinung, so sollte man meinen, da vor der Persönlichkeit Arjuna's die Heldenthaten der Uebrigen ganz verschwinden.

Wenn wir lediglich auf den Ursprung des Arjuna hinblicken und diesen Ursprung mit der epischen Charakterisierung der fünf Pāṇḍava vergleichen, ist die Antwort von selbst gegeben. Ich sagte eben, dass sich die Indra-Gestalt in doppelter Art weitergebildet hat, nicht bloß als heroischer Mythos in Arjuna, sondern als theogonischer Mythos in den fünf Indra, zu denen hinwiederum Arjuna zählt. Das Mahābhārata verbindet beide Mythen, indem es einerseits Arjuna als göttlichen Heros und Träger des Pañcāla-Ruhmes in den Mittelpunkt der epischen Handlung stellt, andererseits aber ihn auch in der Mitte der übrigen Indra-Verkörperungen hervortreten lässt. Die in Arjuna repräsentierte Sonder-Incarnation Indra's und die übrigen Sonder-Incarnationen vereinen sich als fünf »Brüder« zu einem untheilbaren Ganzen in Draupadī. Und diese in Draupadī dargestellte Einheit der »Pañca« soll wesentlich auf der Macht der Pañcāla ruhen.

Denn warum begnügt sich die Dichtung nicht mit Arjuna als der eigentlichen Incarnation Indra's? Es kann ja nicht zweifelhaft sein, dass der eigentliche heroische Sagen-cyclus den Arjuna nicht bloß zum Träger der Haupthandlungen, sondern zum wirklichen Mittelpunkt hatte, um den sich die Ereignisse gruppierten. Hier aber wird die Rolle des einen vermenschlichten Indra auf fünf Indra-Repräsentanten vertheilt. Und doch zeigt sich wiederum, dass die in den fünf »Brüdern« hervorgehobene Indra-Qualität ganz und gar ohne Bedeutung für den Verlauf der epischen Haupthandlung ist. Als Indra-Abkömmlinge machen sich die übrigen Pāṇḍava kaum geltend. Wohl bricht in Arjuna überall die Hoheit des göttlichen Wesens und die unbezwingliche Macht des Vṛitra-Besiegers hervor in den verschiedenen Kämpfen mit Rākshasa und Gāndharva und in den Kriegsunternehmungen. An diesem heroischen Element nimmt nur Bhīma Theil.

Gehen wir aber davon aus, dass die Grundsage des Epos in einem Arjuna-Cyclus gegeben war, in welchem Arjuna allein als Indra-Verkörperung dominierte, und dass Arjuna nicht bloß in der Grundsage als Pañcāla-Heros gefeiert wird, sondern auch im Mahābhārata

Vertreter der Pañcāla ist, so muss auch die Ausdehnung auf »fünf Brüder« unter Zugrundelegung des Indra-Mythus in engere Verbindung mit den Pañcāla gebracht werden. Indem nicht der eine Arjuna, sondern die »pañca bhrātāras«, die eine Pañcāla-Tochter erwerben und in ihr eine untheilbare Gemeinschaft begründen, repräsentieren sie einen auf die Pañcāla gegründeten Völker- und Fürstenbund. Ihr Kampf bedeutet in diesem Sinne und auch nur so einen Kampf der Pañcāla gegen die Kuru. Der Sieg der »Pañca« begründet die Aufrichtung eines Reiches, das aus einem engeren Bunde von Völkern hervorgeht, der als Erbe der alten Pañcāla-Macht dasteht und als Träger der ruhmreichen Pañcāla-Traditionen gefeiert wird.

Man wende vor allem nicht ein: Auch die »fünf Brüder« sind Kaurava, Kuru. Das ist richtig; aber trotz dieser Abstammung wird vom Mahābhārata der Kampf der »Pañca« als ein Kampf gegen die Kuru in den Vordergrund gestellt. Duryodhana erscheint als der Erbe der Kuru-Macht, und diese Kuru-Macht unterliegt und geht auf den Bund der Pañca über. In den »Pañca« siegt thatsächlich die verbündete Macht der Pañcāla über die Kuru. So fasst die Dichtung das Verhältniss; sie bringt es am deutlichsten zum Ausdruck unmittelbar vor dem Kampfe in der Gegenüberstellung von Kuru und Pañcāla.

Bhrātṛiṅām dehi pañcānām pañca grāmān suyodhana

.
smayamānāḥ samāyāntu pañcālāḥ kurubhiḥ saha
akshatān kurupāncālān paṇyeyam iti kāmaya

V 31, 19, 21.

Wir sehen hier ausdrücklich das Recht der »bhrātṛiṅām pañcānām« identifiziert mit der Sache der Pañcālāḥ. Der Kampf der »fünf« gegen Duryodhana erscheint als Kampf zwischen Pañcāla und Kuru. Alle Bemühungen sind darauf gerichtet, Aussöhnung zwischen den Kuru und Pañcāla herbeizuführen, damit beide Volksgruppen in ungeschwächter Kraft fortbestehen. So ist es thatsächlich im ganzen Laufe der Darstellung. Ueberall ein Antagonismus zwischen den fünf Brüdern und Duryodhana, als handle es sich um einen Antagonismus zwischen Pañcāla und Kuru. Stellt also das Epos einen Kampf zwischen Kuru und Pañcāla schlechthin dar?

Von beiden Völkern ist häufig die Rede innerhalb der Brähmaṇa-Epoche. In ihnen erscheint die indo-arische Macht als Trägerin der fortschreitenden Entwicklung. Die Kuru erscheinen als die ältere, die Pañcāla als die jüngere und mächtigere Volksgruppe. Im Ait. Brähm. und Çat. Brähm., sowie späterhin vielfach finden wir sie vereint und verbündet genannt¹⁾.

Nach dem Çat. Br. XIII 5, 4, 7 wurden die Pañcāla in alter Zeit Kṛivi genannt. Kṛivi aber ist die ältere Form für Kuru. Die Angabe des Çat. Brähm. deutet darauf hin, dass die Pañcāla als besondere Volksmacht aus den älteren Kuru hervorgingen und eine Herrschaft neben dem Stammvolk der Kuru auf dem alten Culturboden von Kurukshetra, der Heimath des eigentlichen Rechtsideals errichteten. Die Pañcāla scheinen eine Weiterbildung und mächtigere Ausgestaltung des herrschenden arischen Volksstammes der Kuru zu sein, keineswegs aber eine im eigentlichen Sinne rivalisierende Macht, welche die Kuru niederkämpft. Bharata, Kuru, Pañcāla folgen sich nacheinander als die älteren Träger der Herrschaft über das Land zwischen Yamunā und Gangā. Dieses »Mittelland« (madhyadeça) ist der Mutterboden des in Dharma ausgesprochenen Ideals der Sitte und des Rechts, des Glaubens und des Cultus. Daher ist das »Land der Kuru«, Kurukshetra identisch mit Dharmakshetra. Als den ersten und ältesten Volksstamm in Madhyadeça finden wir die Bharata. Mit den Bharata hebt die epische Ueberlieferung der Könige an. Die Bharata erscheinen im Veda als das am weitesten gegen Osten vorgedrungene Volk. Sie werden von den nachdringenden Stämmen bekämpft; aber während ihre Gegner in späterer Zeit verschwunden sind, erstrahlt der Name »Bharata« im hellsten Lichte.

An Stelle der Bharata treten die Kuru; sie erglänzen als die Erben der Bharata-Könige. In Kurukshetra entwickelte sich das indo-arische Cultus- und Culturleben zu jenem Reichthum und zu jener Eigenart der Formen, die sich in den Brähmaṇa und Sūtra zeigen. Das, was wir indo-arische Cultur in Religion und Recht, Wissen und Kunst nennen, prägte sich aus zu dem eigenthümlichen Typus auf dem Boden von Kurukshetra²⁾. Die epische Ueberlieferung der Bharata

¹⁾ Zimmer, Altind. Leben, S. 102 ff.

²⁾ S. B. of the East vol. XII.

Çatapatha Brähmaṇa, Introduct. p. XLI ff.

erwuchs hier zu einer reichen und glanzvollen Rhapsodie, welche die Ereignisse der Vorzeit, ihre Helden und Priester feierte. Mit der Kunst bildete sich das religiöse Wissen in der Wissenschaft von Brahma und vom Rechte, in der allseitigen Pflege und Erforschung des Rituals und seiner Hilfswissenschaften aus. So war im Reiche der Kuru wirklich der allseitige Aufschwung des geistigen Lebens begründet. Mit dem geistigen Aufschwung entfaltet sich immer kräftiger die politische Macht der Stämme. Als Pañcāla breiten die Kuru ihre Herrschaft weiter gegen Osten, und gegen Westen aus durch Eroberungen und Bündnisse. Wie die Kuru die Bharata ablösen, so übernehmen die Pañcāla das Erbe der Kuru. So haben wir die epische Folge: Bharata, Kuru, Pañcāla. Die Pañcāla bilden den Kern und Mittelpunkt einer weiteren Herrschaft, die sich auf Völker des Ostens und Stämme des Westens ausdehnt; sie sind die führende Macht in einem grossen Völker- und Fürstenbunde, der mit der alten Tradition bricht und unter dem Einfluss der Grenzländer eine neue Epoche einleitet.

Warum könnte nun nicht in den »fünf Brüdern«, die ihren einigenden Mittelpunkt in der Pancāla-Tochter haben und ihren führenden Heros in Arjuna, dem Pancāla-Vertreter, ein siegreicher Völkerbund verherrlicht werden, und in ihm die leitende Macht der Pancāla.

Dass eine engere Gemeinschaft von Völkern unter dem Bilde von Brüdern dargestellt wird, ist uns schon aus der älteren vedischen Literatur bekannt. Schon dort tritt uns ein »Fünfstämmevolk« entgegen, die Yadu, Anu, Druhyu, Turvaça, Pūru. Es sind fünf Arierstämme. Und diese »fünf Stämme« haben zu einer gewissen Zeit den bedeutendsten Theil des Ariervolkes ausgemacht, und zwar so, dass sie geradezu das Ārya-Geschlecht repräsentieren als: pañca janāsaḥ, pañca jātāḥ, pañca kshitayaḥ, pañca kṛiṣṭayaḥ, pañca mānushāsaḥ¹⁾. Die »pañca janāḥ« sind also schlechthin eine Gesamtheit des Ārya-Volkes. In der epischen Ueberlieferung aber werden die »fünf Völker« auf fünf Brüder zurückgeführt, so dass diese fünf Brüder die Gesamtheit der fünf Stämme in ihrem Ursprung repräsentieren. Lässt sich nun nicht annehmen, dass die Erben der alten epischen Rhapsodie in ähnlicher Weise den Bund der Völker unter der Führung der Pañcāla, oder gar die Pancāla selbst als »pañca janāḥ«, »pañca bhrātāraḥ« darstellen

¹⁾ Zimmer, Altindisches Leben, S. 119 ff.

konnten, sei es, dass in »Pañca« eine unmittelbare Umdeutung von »Pañcāla liegt, sei es, dass ganz allgemein »Fünf« als Ausdruck für einen engeren Verband gewählt wurde.

Verlockend ist die Gleichstellung von Pañcāla und Pañcajanāḥ. Ludwig¹⁾ findet es sogar »höchst wahrscheinlich, dass die Pañcāla, die alten pañcajanāḥ, den Völkerbund der Turvaça, Yadu, Pūru, Anu, Druhyu repräsentieren, von deren Kämpfen mit den Bharata bereits der Rigveda erzählt«. Meiner Ansicht nach geht hier Ludwig zu weit. Beweisen, oder auch nur sehr wahrscheinlich machen lässt sich dies mit dem bis jetzt vorliegenden Material nicht. Das schliesst aber nicht aus, dass in dem Worte Pañcāla eine Verbindung von fünf Stämmen ausgesprochen wird. Pañcāla ist wie Nepāla, Himāla, Simhāla aus einer Bildung āla für ālaya »Aufenthalt« zu erklären. Pañcāla bedeutet »Niederlassung der Fünf«, wie Nepāla aus nīpa und āla »Niederlassung am Fusse des Berges«²⁾. Welche fünf Stämme damit gemeint sind, können wir nicht angeben. Jedenfalls zeigt die Ableitung die Möglichkeit, in den fünf Brüdern die Repräsentanten der nach Hegemonie strebenden Pañcāla zu suchen.

So würde uns die Darstellung eines Kampfes und seiner Führer und Helden verständlich, während umgekehrt die Pāṇḍava ein Räthsel bleiben, ihre Person und ihr Kampf jeder geschichtlichen Grundlage entbehrt, ihre gemeinsame und äusserlich gesuchte Beziehung zur Pañcāla-Tochter voller Widersprüche ist. Die Aufrichtung eines mächtigen Reiches ist der Ausgangspunkt der Dichtung. Den Ruhm des obsiegenden Herrschergeschlechtes schildert das Mahābhārata, indem es einen Einzelkampf zum Bilde der mannigfachen Kämpfe gestaltete, die im Laufe von Generationen stattfanden.

Der historische Vorgang soll sich nicht auf ein einzelnes Ereigniss beschränken. Es soll vielmehr in einen einzigen Riesenkampf zusammengedrängt werden, was sich auf Jahrhunderte vertheilt. Die Heeresmacht aller Könige und Völker wird aufgeboten und in dem Schlachten-gemälde vorgeführt, so dass die tausend Einzelerinnerungen, die ohne Zusammenhang sind, hier in einem c o n k r e t e n Ereigniss zusammen-

¹⁾ Ueber das Rāmāyana und die Beziehungen desselben zum Mahābhārata, Prag 1894, S. 15.

²⁾ So Lassen, I. A. I³ 76.

gehalten werden. Unverkennbar tritt in der Dichtung die Tendenz zu Tage, allen Königsgeschlechtern und Völkern, welche die weit zurückliegende Sage und die näherstehende geschichtliche Erinnerung verzeichnet, im Bilde des Epos eine Stellung zu sichern. So wird der Kampf der beiden rivalisierenden Geschlechter ein Massenkampf aller indischen Völker, sagenhaften Geschlechter und historischen Fürstenhäuser. Alles wird für die Dichtung da herangezogen. Niemand kann bestreiten, dass in dem Völkerelement des Epos geschichtliche Namen und Einflüsse hervortreten, dass die Darstellung sich an Ereignisse einer näherliegenden Zeit anlehnt, wenn sie Yavana, Çaka, Pahlava, Kāmboja nennt. Da steht die Diaskeuase unter dem Eindruck von zeitgeschichtlichen Thatsachen. Aber ebenso unzweifelhaft ist es, dass mit diesen geschichtlichen Elementen die Sagenherrlichkeit längst verblichener Geschlechter verflochten ist. Die Kritik suchte den Grund dieser heterogenen Elemente in einem allmäligen Wachstum; dem allmäligen Anwachsen des Stoffes, dem umgestaltenden Einfluss von vielen Generationen, die an dem Gedichte gearbeitet hätten, widerspricht die geschlossene Einheit der Dichtung, die Sicherheit, mit welcher das riesenhafte Material bewältigt, oder wie Ludwig sehr gut sagt, die Exactheit, mit welcher der complicierte Mechanismus geleitet wird, so dass die »Widersprüche« nur mehr in Spuren vorhanden sind. Ganz anders gestaltet sich das Bild, wenn wir an eine Rhapsodie denken, die über den gesammten Schatz alter und junger Erinnerungen verfügte, in deren Repertoire sich mit den Sagen der Vergangenheit die Urkunden des eigenen Volkslebens verschmolzen. Ein Volksepos, das darauf ausgeht, dem lebenden Geschlechte diesen stolzen Schatz des gesammten nationalen Lebens vor Augen zu stellen, achtet nicht der Anachronismen, die Fernes und Nahes aneinanderrücken. So die Ilias, so das Nibelungenlied. In den trojischen Kampf sind alle hellenischen Völker verflochten. Die trojische Sage ist in Kleinasien entstanden als der sagenhafte Reflex griechischer Auswanderung dahin. Sie knüpft an die Befestigung auf Hissarlik an. Aber im Bilde des Kampfes finden alle Stämme, findet die Sondersage auch jener Völker Platz, die ursprünglich der Kern- und Grundsage, dem Conflict mit den alten Einwohnern ganz fern standen. Die Sage wurde Gemeingut aller Hellenen und mit anderen Sagen durchsetzt. Sie wurde ausgebildet zum Nationalepos, welches mit der Thatsache einer plan-

mässigen Einheit die andere verbindet, dass manche Theile sehr lose und oft nicht in einem klar ersichtlichen Zusammenhang stehen.

Vielleicht noch packender tritt derselbe Zug des volksthümlichen Epos im Nibelungenlied hervor, wenn es ganz sagenhafte Gebilde mit historischen Gestalten verbindet. Der Sagenkreis der Nibelungen ist mit den gewaltigsten Ereignissen des deutschen Alterthums verknüpft. War es in der Ilias die Wanderung eines Volkes nach Kleinasien, so ist es hier die Völkerwanderung mit ihren Kämpfen und Helden, ein Ereigniss, in dem gewissermassen Vergangenheit und Gegenwart verschmelzen. Es handelt sich um einen ganz allgemeinen, dem aufstrebenden und erstarkenden Volksleben eigenthümlichen Zug. Auf der Höhe des Aufschwungs seiner politischen und geistigen Macht hält das sieghafte Volk Umschau und schaut den Weg zurück, der aus der Gegenwart in die Vergangenheit leitet. Es lebt in ihm die Ueberzeugung, dass die Grösse der Gegenwart sich auf der Vergangenheit aufbaut. Die Herrlichkeit der erstrittenen Macht wird der Anlass die vergangene Zeit mit ihren Helden und Kämpfen durch jenes Organ zu feiern, in dem sich von jeher am unmittelbarsten und packendsten des Volkes Leiden und Freuden aussprechen, in der epischen Dichtung. So sehen wir, wie die Ausbildung der homerischen Dichtung mit einer grossen Kampf- und Siegesepoche der Griechen zusammenfällt. Und der Abschluss des Nibelungenliedes liegt in einer Zeit, wo das geistige Leben des deutschen Volkes sich nach allen Seiten mächtig entfaltete.

In eine Epoche des politischen und geistigen Aufschwungs fällt die Genesis des Mahābhārata, die Darstellung des Riesenkampfes. Der »Kampf« beruht auf einer einheitlichen Schilderung. Wenn ein Abschnitt des Epos den Satz begründet, dass die Dichtung von einem einheitlichen Plane ausgeht, so ist es der Kampfabschnitt. An und für sich sind die einzelnen Kämpfe einander sehr ähnlich; es wiederholen sich so schablonenhaft die gegenseitigen Angriffe, dass hier das weiteste Feld für Interpolation und Nachbildung gegeben war. Und doch wer einmal die stofflich verwandten Kampfszenen untereinander vergleicht, wird überrascht sein von dem Wechsel und der Verschiedenheit, die sich in der stilistischen und sprachlichen Darstellung des stofflich Gleichen zeigen. Je ähnlicher die einzelnen Kämpfe der Völker und Helden in der Sache sind, um so bemerkenswerther ist die dichterische Selbständigkeit der Schilderung, die sich in der Wahl des

Ausdrucks kund gibt. Die stilistische Zeichnung ist nichts weniger als »stereotyp«. Den Grund suchen wir in der künstlerischen Technik, welche dem gesammten Stoff Einheit und Geschlossenheit gab.

Ich stimme Ludwig unbedingt bei, wenn er bemerkt, »dass der Dichter das Thema erfunden habe, lässt sich in Bezug auf den Kampf um das bestimmte Objekt nicht behaupten.« Wir haben geschichtliche Vorgänge in dem Kampfe vor uns. Aber darin kann ich Ludwig nicht folgen, wenn er meint, das Thema, d. h. der vom Mahābhārata geschilderte Kampf komme in der alten Literatur vor. Dies ist nicht der Fall. Was uns von älteren Kämpfen berichtet wird, steht in keinem inneren Zusammenhang mit dem Kampfe, welchen das Mahābhārata schildert. Dieser Kampf ist modern, d. h. jüngeren Datums gegenüber der Brāhmaṇaperiode, ein Kampf, dem zeitlich die Genesis des Epos sehr nahe liegt. Aber die epische Kunst hat diesen Kampf nicht für sich allein betrachtet. Wie dieser Kampf in der Errichtung eines gewaltigen Reiches eine grosse Epoche der Kämpfe um die Oberherrschaft über die verschiedenen angesiedelten Stämme abschloss und insofern einen Zusammenhang mit den bis in die graue Vorzeit zurückreichenden Kämpfen besitzt, so hat auch die Dichtung den Kampf in diesem Zusammenhange erfasst. Sie rückte das nahe liegende Ereigniss episch in die ferne Vergangenheit, indem sie die Hauptträger des Kampfes mit den Trägern der alten Namen und Kämpfe in Verbindung brachte. Die alten Kampfeslegenden schliessen sich an die Namen der Bharata, Kuru, Pañcāla an. Die alten Kämpfe waren Bharata-Kämpfe, insofern die Bharata die führende Stellung durch lange Zeit behaupteten und in ihrem Namen die Hauptmacht der eingewanderten Ārya darstellten. Und so gab es auch Bharata-Dichtungen, Legenden, welche die einzelnen Kämpfe und Kämpfer feierten. Von den Bharata ging die episch-dichtende Kunst aus. Es bildeten sich Sagenkreise, in deren Mittelpunkt die Bharata standen. Wie daher die Bharata die älteste Periode arischer Macht in Madhyadeça bezeichnen, so knüpften auch die ältesten Sagen und Dichtungen an ihren Namen an. Im Namen »Bharata« lebten die ehrwürdigen und stolzen Erinnerungen einer längst entschwundenen Zeit fort. Er repräsentierte die älteste arische Geschichte.

Diese sagenhaften Geschehnisse und Ueberlieferungen pflanzten sich fort in den epischen Sängern. Die Rhapsoden wurden Erben

und Träger der alten Herrlichkeit der Bharata. Was sie dichteten und sangen, das lehnte sich an die in den Bharata verkörperte älteste Epoche des Kampfes und Liedes an. Die altepische Poesie war wesentlich eine Bharata-Dichtung; ihr vornehmster Schatz bestand in den bhāratāni ākhyānāni. Die Träger des bhāratam ākhyānam waren bharata »Rhapsoden«.

Während nun das Geschlecht der Bharata verschwand, lebte ihre Herrlichkeit im Liede der Bharata fort. Kuru und Pañcāla sind es, die sich in der Herrschaft von Madhyadeṣa folgen. Aber in der Vorstellung des Volkes setzt sich in ihrer Herrschaft nur die der Bharata fort. Von Ost und West prallen die Völkerschaften aufeinander; es bilden sich neue Sagen von Kämpfen um das alte Bharata-Land, um Kurukshetra. Aber über den neuen Helden und neuen Kämpfen ruht die Sagenherrlichkeit der Bharata. In neuer Folge wird das bhāratam ākhyānam weiter geführt. Ueberall waltet das Bestreben an die älteste Epoche der Könige und Sänger anzuknüpfen. Auch die neuen Kämpfe sind Bharata-Kämpfe, die neuen Lieder sind Bharata-Lieder. Die Kämpfe dauern fort, während neue Stämme nachrücken und die alten sich in ihrem Besitze vertheidigen. So bildete sich unter dem Namen Bharata eine grossartige epische Literatur aus von vorwiegend kriegerischem Charakter, und diese bhāratāni ākhyānāni bildeten die Grundlage, auf welcher die Rhapsodie das mahābhāratam ākhyānam aufbaute. Ich sage, diese vielen Einzellieder geben die Grundlage, nicht etwa als seien diese Kämpfe es oder einzelne derselben, welche den Hauptgegenstand des Mahābhārata, das Hauptereigniss darstellen. Das Hauptereigniss verbindet sich mit dem Namen und dem Rechtsanspruch der Pañcāla, mit dem Kampfe und der von ihnen aufgerichteten Suprematie über ganz Bharatavarsha. In dem Kampfe und in der Aufrichtung der Herrschaft liegt ein Ereigniss für sich, verschieden von allen sogenannten Bharata-Kämpfen, ein historisches Ereigniss, das unter ganz neuen weit vorgeschrittenen politischen Verhältnissen eintrat, jünger als alles, was in den bhāratāni ākhyānāni überliefert wurde. Aber was in sich keine reale Beziehung hatte zu den mit dem Namen Bharata verbundenen Kämpfen und Heroen, das erfasste die Rhapsodie, die Trägerin des alten Sagenschatzes in diesem Zusammenhang. Für sie bildet der grosse Kampf den Abschluss der Kämpfe, die sich aus ältester Zeit in der epischen Erinnerung be-

wahrten. Das neue Geschlecht wird mit den Genealogien der alten berühmten Geschlechter verbunden.

Wir sehen denn auch, wie die Dichtung sich bemüht gerade die Pāṇḍava durch den ganz unbekanntem Pāṇḍu und den Dhṛitarāshṭra an die Bharata-Reihe anzuknüpfen. Schon Lassen hat darauf hingewiesen, »dass Dhṛitarāshṭra und Pāṇḍu in der ältesten Sage eine unsichere Stellung hatten und das Kaurava-Geschlecht nicht mit Dhṛitarāshṭra und Duryodhana, sondern mit Devāpi, Çāntanu und Bahlika endigte«. Bis zu Devāpi und Çāntanu lässt sich ein verhältnissmässig klares Bild der Genealogien gewinnen. Aber dann beginnt die Unsicherheit. Schon Devāpi und Çāntanu werden aus ihrer Stellung geschoben, um den Uebergang zu den Pāṇḍava zu vermitteln. Der doppelte Niyoga, der von Vicitravīrya zu Pāṇḍu, von Pāṇḍu zu den Pāṇḍava leitet, ist um so auffälliger, als in der grossen Reihe der vorausgehenden Genealogien von einer solchen Abstammung nicht die Rede ist. Der alte heroische Anuvamça leitet von König zu König über. Pāṇḍu und die Pāṇḍava stehen als kshetrāja allein; die gemeinsame Gattin Draupadī ist ein Unicum in Recht und Sage.

Halten wir also fest, dass dem Mahābhārata eine grosse Fülle von Erzählungen vorausging, die unter dem gemeinsamen Namen Bhārata als bhārata kathā, bhārata akhyānam bekannt waren, dann kann es nicht überraschen, wenn unsere Dichtung selbst mehrfach ein Bhārata citiert, von einem Bhārata upākhyānair vinā spricht im Gegensatz zu der Bhārata samhitā (I 1, 102).

Das Mahābhārata wird hier als eine Samhitā von Bhārata, d. h. eine Sammlung von einzelnen epischen Erzählungen und Dichtungen bezeichnet, welche für sich bestanden, noch nicht vereinigt zu dem allesumfassenden mahāgrantha. Dem entspricht ferner, dass die Ueberlieferung zwischen einem grossen und kleinen Bhārata unterscheidet. Das grosse Bhārata wird überall als Samhitā, als Sammlung älteren Stoffes charakterisiert; das ihm gegenüber stehende kleine bhārata bezeichnet nicht ein einzelnes akhyāna, sondern die einzelnen Bhārata-Cyclen überhaupt, aus denen sich die spätere Samhitā zusammensetzte. Insofern ist also unser Mahābhārata nicht die ursprünglichste Gestalt einer Bhārata-Dichtung. Vorausgingen epische Cyclen, die unter dem Namen Bhārata die Legenden der Bharata und der an sie angelehnten späteren Völker und Könige behandelten. Es gab unter der allgemeinen

Bezeichnung bhāratam ākhyānam eine ganze Reihe von Dichtungen oder Itihāsagrantha. Diese Bhārata-Cyclen erweiterten sich, und so lassen sich die Angaben des Mahābhārata, denen zufolge die älteste Redaktion 8800, eine spätere 24000 Strophen besessen haben soll, ganz gut als geschichtliche Ueberlieferung fassen. Nicht die Zahlen sind historisch, sondern die in den Zahlen ausgesprochene Thatsache, dass der heutigen Samhitā kleinere Dichtungen und Cyclen vorausgingen, die sich alle auf die Bhārata bezogen, ohne darum einzeln dieselben Ereignisse, dieselben Heroen zu behandeln. Wie es verschiedene Bhārata-Sagen gab, so auch verschiedene Bhārata-Dichtungen.

Die auf Sammlung und Ordnung der »floating mass« gerichtete Tendenz hatte immer umfassendere Grantha der Bhāratāni ākhyānāni geschaffen. Die Rhapsodie selbst hatte in dem religiös-belehrenden Element, das sich immer enger mit dem epischen verschmolz, einen anderen Charakter empfangen. Die Kunst des Dichtens war vorangeschritten. Und so konnte eine Samhitā entstehen, die, obschon in ihrem Hauptereigniss neu, und unabhängig von dem Gegenstand der alten Bhārata-Cyclen, doch in der episch-cyclischen Darstellung sowohl als in der religiösen Belehrung nur alte, der Rhapsodie längst vertraute Stoffe verwertete.

Das Königshaus empfängt einen glänzenden vom Schimmer der ehrwürdigsten Sagen verklärten Hintergrund. Der Kampf selbst wird ausgefochten auf dem historischen Kurukshetra, jener Stätte, welche der Mutterboden des arischen Rechts ist und deren Sitten darum die massgebende Norm des heiligen Rechtes bilden. Hier erblüht das arische Religions- und Rechtsideal in seiner reinsten Form. Kurukshetra ist Dharmakshetra. Auf diesen durch die ehrwürdigsten Traditionen geheiligten Boden verlegt die Dichtung den Kampf, in welchem Dharma seinen höchsten Triumph feiert. Das Denkmal des Sieges wird ein königliches Denkmal der arischen Culturideale, das Völkerbild ein encyclopädisches Gesamtbild der Sage und Sitte, deren Urkunden schon längst mit der epischen Rhapsodie verflochten waren. In dem epischen Stoffe lag die Anregung zu einem Sammelwerke, das die episch-didaktischen Recitationsbücher der vielen Rhapsodenschulen zu einem grossartigen religiös-belehrenden Cyclus vereinigte, dessen epischen Mittelpunkt die Vereinigung aller Stämme Nordindiens unter dem mächtigen Fürstengeschlecht bildete.

Dies führt uns zur letzten und entscheidenden Frage, wie es kommt, dass die Rhapsodie mit dem epischen Elemente der Pāṇḍava das religiöse und belehrende Element so durchdrang, dass die Dichtung ein Lehrbuch, das Lehrbuch eine Dichtung in dem oben gezeichneten Purāṇa-Typus wurde.

II. Das Epos als Centrum des heiligen Wissens geschaffen.

Indem die künstlerische Technik dem gigantischen Stoffe seine Einheit gab, nahm sie in den Plan der Dichtung diejenigen Ziele auf, welche dem Wesen der zeitgenössigen Rhapsodie eigen waren. Diese Ziele waren auf die allseitigste Belehrung gerichtet. In die epische Haupthandlung hinein verarbeitete die Rhapsodie zunächst diese alten Sagen. Sie geht dabei ganz planmässig zu Werke. Eine charakteristische Gruppe unter den Episoden, welche die Pāṇḍava durchmachen, bilden die Kämpfe mit den Yaksha und Rākshasa. Aus den Brāhmaṇa wissen wir schon, dass die abenteuerlichen Kämpfe mit diesen Dämonen einen bevorzugten Gegenstand der Itihāsa darstellten. Die Episoden, welche das Mahābhārata bringt, sind selbständige Bearbeitungen dieser Itihāsa, nicht bloß in Sprache und Ausdruck, sondern vor allem auch darin, dass die Pāṇḍava selbst die Rolle der Kämpfer übernehmen und dadurch die alte Erzählung zu einem Theil der epischen Hauptbegebenheit machen. Eine ähnliche Bewandniss hat es mit den Kämpfen, welche die Helden des Epos gegen verschiedene mächtige Könige unternehmen. Sachlich scheinen diese Kämpfe nicht bloß einander verwandt, sondern auch gegenüber der Haupthandlung gänzlich überflüssig. Es sind Stücke älterer Erzählungen, welche das Mahābhārata zu den Pāṇḍava in Verbindung bringt, um sie dem Sammelwerke einzuverleiben und zwar so, dass sie mit den Erlebnissen der Haupthelden sich verweben. Die Dichtung bearbeitete die epische Handlung aus vorliegendem Material, nach älteren Vorbildern. Die heroischen Unternehmungen in den Digvijaya und die religiösen Wanderungen in den Tīrthāyātrā laufen parallel. Es sind Abschnitte von ursprünglich selbständigem Werth. Die Dichtung hat sie nicht lediglich eingeschaltet, sondern das Erzählte zu einem Erlebniss der Pāṇḍava oder ihrer Freunde gemacht. So bildete die Geschichte der Leiden, Kämpfe und Siege der Pāṇḍava den Faden, an

den sich nach cyclischer Art Erzählung um Erzählung knüpft. Nicht wenige dieser ausführlichen Episoden sind von hoher dichterischer Schönheit. Ich brauche nur die Namen Damayanti oder Sāvitrī zu nennen. Was diese und ihnen verwandte Episoden auszeichnet, ist einerseits die edle Hoheit der Charakterzeichnung, andererseits die Frische und Ursprünglichkeit einer Sprache, die künstlerisch gestaltet und die Vorzüge des Kāvya offenbarend doch nicht in jene Künsteleien einer späteren Literaturepoche verfällt. Durch Epos und Episoden ziehen sich Beschreibungen, welche nur eine mit der Kunst des Dichtens vertraute Rhapsodie bieten konnte. Diesen künstlerischen Vorzügen der Gesamtdichtung aber widerspricht es nicht, wenn viele Stücke eine Ausdehnung und Ausführlichkeit gewinnen, die »ausser allem Verhältnisse zu der Wichtigkeit steht, welche den betreffenden Stücken inne wohnt«. Wer den Blick lediglich auf die einzelne Situation richtet, die zum Anlass der Einverleibung genommen wird, mag sagen, das Mittel stehe zu dem zu erreichenden Zwecke ausser allem richtigen Verhältnisse«. Aber nicht von unserem Standpunkte, sondern vom Standpunkt der schöpferischen Rhapsodie aus muss die Frage der Zweckmässigkeit entschieden werden. Und da kann das nicht als »fremde Zuthat« angesehen werden, was der Rhapsodie selbst nicht fremd ist. Die Rhapsodie aber war Trägerin des Gesamtschatzes religiöser und legendarischer Ueberlieferung.

Das wichtigste Beispiel dieser Art bleibt das Rāmopākhyāna. Wir sind in der glücklichen Lage dieser Rāma-Episode eine in sich abgeschlossene Dichtung gegenüberstellen zu können, die nicht blos inhaltlich, sondern mehrfach auch wörtlich Uebereinstimmung zeigt. Was liegt näher als die Annahme, dass das Rāmopākhyāna als Episode des Mahābhārata ein späterer Zusatz sei, der im Anschluss an die Dichtung Rāmāyaṇa erfolgte. Die Annahme scheint ihre Bestätigung darin zu finden, dass ausdrücklich das Rāmāyaṇa mit Namen genannt und als Quelle bezeichnet wird.

Stellen wir uns nun einmal auf den Boden der Jacobi'schen Theorie von der Priorität des Rāmāyaṇa, so würde das frühere Entstehen der Dichtung von Rāma nicht im geringsten die Möglichkeit ausschliessen, dass der alte Diaskeuast, der im Mahābhārata einen Cyclus der Cyclen, einen Mittelpunkt des rhapsodischen Gesamtschatzes schuf, auch diese Erzählung dem Sammelwerke einverleibte

nicht als ganze Dichtung, sondern im Auszug. Lag eine solche Riesensammlung schon im ursprünglichen Plane des Mahābhārata — und dass Concentration des Stoffes ein Hauptziel der Rhapsodie war, steht fest — dann konnte der Diaskeuast und Dichter des Mahābhārata, den Rāma-Stoff auch an geeigneter Stelle einfügen, unter Zugrundelegung des Rāmāyaṇa, aber ohne sklavischen Anschluss. Allein nichts zwingt uns, eine Priorität des Rāmāyaṇa anzunehmen; am allerwenigsten besitzen die Gründe von Jacobi überzeugende Kraft. Was sich beweisen lässt, das ist die Existenz einer Rāma-Sage und eines Rāma-Cyclus. Aus der Existenz der Sage und des Cyclus folgt aber nicht, dass der Stoff schon in jener künstlerisch abgeschlossenen Gestalt vorlag, die uns heute als Rāmāyaṇa bekannt ist. Aus dem Vergleich zwischen Rāmopākhyāna und Rāmāyaṇa ergeben sich vielmehr nicht unerhebliche Verschiedenheiten. Woher diese Verschiedenheiten, wenn dem Diaskeuasten des Mahābhārata schon eine fertige und abgeschlossene Gestalt der Rāma-Sage vorlag? Jacobi beantwortet die Frage dahin »dass der jüngere Dichter nicht ein Epitome, sondern eine Nachdichtung des bekannten Epos und zwar nicht nach geschriebenen Vorlagen, sondern nach dem Gedächtniss geben wollte«. Aber eine Nachdichtung, welche die klassische und allgemein zugängliche Gestalt der eigentlichen Dichtung entstellte und sich in Widerspruch zu der anerkannten dichterischen Ueberlieferung setzte, wäre doch ein seltsames Ziel, das sich der Diaskeuast des Mahābhārata stellte. Wenn unsere Rāmāyaṇa-Dichtung existierte, dann ist es schwer anzunehmen, dass bei einem Kenner des Rāmāyaṇa, der gleich dem Diaskeuasten des Mahābhārata ganze Çloka wörtlich citierte, »sich leicht Verwechslungen einstellen« konnten und zwar so mannigfache. Diese Erklärung sieht denn doch gar zu sehr nach einer Verlegenheitserklärung aus. Ist es nicht weit annehmbarer, dass dem Diaskeuasten eine ältere Fassung der Rāma-Sage vorlag, die er seiner Episode zu Grunde legte. Der Rāma-Cyclus existierte; aber er hatte noch nicht jenen künstlerischen Abschluss gewonnen, den er im heutigen Epos Rāmāyaṇa besitzt. Die Sage wurde in mehrfacher Fassung überliefert. Und auf eine dieser Fassungen geht das Rāmopākhyāna zurück¹⁾. Die ver-

¹⁾ Ludwig schreibt: »Uebersehen wir nun die verschiedenen Darstellungen der Rāma-Sage, wie dieselbe uns theils im Ganzen, theils in den einzelnen Zügen, wenn auch bei weitem nicht vollständig vorliegen, so kommen wir zu

schiedenen älteren Redaktionen hatten viele Çloka gemeinsam gleich den übrigen Purāṇa und Akhyāna. Und so kommt es, dass auch zwischen Rāmopākhyāna und Rāmāyaṇa übereinstimmende Çloka bestehen, ohne dass ersteres auf letzteres, oder letzteres auf ersteres zurückgeht. Beide schöpfen aus älteren Quellen.

Das Rāmopākhyāna ist weder »eine flüchtige Nachdichtung«, noch ein »Einschiebsel«, welches das vollendete Mahābhārata voraussetzt. Es besteht kein Hinderniss, dass die alte Sage von Rāma gleich zu Anfang für das Sammelwerk des Mahābhārata verwerthet wurde. Denn dass Rāma als Sage und Sagen-cyclus existierte, bevor es eine Dichtung, d. h. ein episches Kāvya Rāmāyaṇa gab, kann doch wohl auch von Jacobi nicht bestritten werden. Oder woher schöpfte Vālmiki, der Dichter des Rāmāyaṇa, den Sagenstoff? Doch nicht aus freier Erfindung, sondern aus vorliegendem legendarischen Material, das in Rāma seinen Mittelpunkt hatte. Der Stoff war längst bekannt und poetisch ausgebildet. Er setzte sich aus zahlreichen Einzelepisoden und Einzellegenden zusammen, die für sich betrachtet eine gewisse Abgeschlossenheit zeigten; es waren Stücke eines Rāma-Cyclus, die sehr äusserlich in der älteren Fassung verbunden sind. Erst der Kunstschöpfung des heutigen Rāmāyaṇa blieb es vorbehalten, das, was nur in einer gewissen Folge des Rāma-Ringes verknüpft war, künstlerisch zu einem dichterischen Ganzen zu verbinden. Dabei verfuhr der Dichter frei und selbständig in der Wahl der Einzelepisoden, die zum Rāma-Ring gehörten. Er stellte den Zug des Rāma nach Lankā in den Mittelpunkt, also eine grosse Episode des Ringes, und die Darstellung des Zuges nach Lankā baute er auf dem cyclischen Material auf, soweit dies in den Rahmen der Hauptdarstellung passte. Manche zum altepischen Rāma-Ring gehörigen Stücke mögen da weggefallen sein, weil sie in die engere Einheit der Dichtung nicht passten. Andere Episoden wurden aufgenommen, theils wörtlich, theils in Umarbeitung,

einem Prof. Jacobi's entgegengesetzten Schlusse, dass die Rāma-Sage uns in viel mannigfaltigerer Gestalt als die Kuru-Pāṇḍava-Sage erhalten ist, da selbst die verschiedenen Textierungen des Rām., ganz besonders aber die der Ueberlieferung ausserhalb desselben weit mehr von einander abweichen als die des Mahābhārata.«

Ueber das Rāmāyaṇa und die Beziehungen desselben zum Mahābhārata, Prag 1894. S. 37.

wenn sie auch nicht der ursprünglichen Hauptepisode angehörten. Wir müssen festhalten, dass »der Zug Rāma's« nur eine, wenn auch vielleicht die bedeutsamste Episode im Rāma-Cyclus darstellt. Hier besteht eine sehr lehrreiche Parallele zwischen Rāmāyaṇa und Ilias. Auch die Ilias, der Eroberungszug nach Troja, ist in Wirklichkeit nur eine Hauptepisode, ein Stück des grossen Ringes, der unter dem Collectivnamen »Homerisch« überliefert wird. Wir wissen heute, dass die »homerische« Sage ein viel weiteres Gebiet umspannt, als in Ilias oder Odyssee hervortritt. Es blühte eine reiche mythographische Thätigkeit, die zwar durch eine Gemeinsamkeit des Stoffes zusammengehalten wurde, aber im Einzelnen in viele besonderen Darstellungen auseinander ging. Es waren epische Behandlungen der verschiedenartigsten Sagenbilder, die getrennt für sich existierten. Ilias und Odyssee sind Compilationen dieser Einzelstoffe, einheitliche Gedichte, insofern sie da das Werk eines Compilers sind, »der, soweit er irgend konnte, seine Vorlagen beibehielt und auch wo er scheinbar selbständig dichtete, in den Motiven und in den Formeln in Wahrheit nur fremdes Gut verwandte«. Aber wie eklektisch der Compiler verfuhr, wie wenig es ihm darauf ankam, in seine Compilation den ganzen Schatz des homerischen Cyclus zu erschöpfen, sehen wir aus einem Vergleich der zahlreich uns erhaltenen Fragmente, die nicht homerische Nachdichtungen, Weiterbildungen des in Ilias und Odyssee erhaltenen Sagenstoffes sind, sondern inhaltlich Bruchstücke des *ἐπικός κύκλος* bilden, aus dem die Dichtungen Ilias und Odyssee hervorgingen. Aehnlich verhält es sich mit der dichterischen Behandlung des Rāma-Cyclus in Gestalt des heutigen Rāmāyaṇa. Rāma, Kṛishṇa, Arjuna sind die Hauptgestalten der altepischen Mythographie Indiens, drei Heroen, deren Wesen einander sehr ähnlich ist, insofern alle drei Helden ein göttliches und ein heroisches Element in sich vereinen.

Die drei Helden waren der Gegenstand einer reich entfalteten Epik. Zahlreiche Sagen knüpften sich an ihre Namen. Aber nur dem Rāma-Cyclus war das günstige Geschick zugefallen, eine künstlerisch selbständige und abgeschlossene Gestalt in einer einheitlichen Dichtung, dem Rāmāyaṇa, zu bewahren. Kṛishṇa und Arjuna hingegen wurden mit dem reichen Sagenstoff in das Mahābhārata verarbeitet. Als selbständige Cyclen gingen sie verloren. Deutlich lassen sich Episoden

erkennen, die ursprünglich dem Kṛishṇa-Cyclus angehörten. Erwähnt habe ich schon die Episode von Jarāsandha. Die grosse Episode bildet einen wichtigen Abschnitt in dem heroischen Lebenslauf Kṛishṇa's. Jarāsandha erscheint als mächtiger Fürst; sein Königreich Magadha ist das Centrum seiner Hegemonie über viele Völker. Seine beiden Töchter hat er an Kṛishṇa's Onkel, Kansa, verheirathet. Kansa und sein Bruder Sunāmā werden von Rāma und Kṛishṇa getödtet. Jarāsandha will den Tod rächen; Kṛishṇa und die Yādava fliehen und suchen andere Wohnsitze auf¹⁾. Dvāraka wird der neue Mittelpunkt der Herrschaft Kṛishṇa's; von dort aus verbindet sich der Held mit den Pāṇḍava, um dem Fanatismus und den Gewaltthätigkeiten Jarāsandha's ein Ende zu machen und die Hegemonie für die Pañcāla zu erwerben²⁾. Kṛishṇa erscheint als Heros; daran hält die Dichtung des Mahābhārata in den Episoden fest, welche ihn mit den Pāṇḍava in Verbindung bringen. Das heroische Element steht im Vordergrund. Aber unzertrennbar von dem heroischen Elemente ist das göttliche. Man kann den Heros und Gott nicht trennen, um das göttliche Element auf eine spätere Umarbeitung des Mahābhārata zurückzuführen.

Das göttliche Element war schon mit dem heroischen verbunden, als die Dichtung die Gestalt Kṛishṇa's mit dem epischen Hauptereigniss der Pāṇḍava verband. Als göttlich-menschliches Wesen wurde die Persönlichkeit Kṛishṇa's in das Mahābhārata aufgenommen; der Kṛishṇa-Cyclus »servait d'aliment à une bhakti« als er Theil des Mahābhārata wurde. Und die Bhakti-Tendenz des Kṛishṇa-Arjuna-Cyclus ist es, die wesentlich der Dichtung Mahābhārata ihre

¹⁾ Welche Bedeutung die Kṛishṇa-Legende im literarischen Leben hatte, sehen wir aus Patañjali zu Pāṇini III, 1, 26. Die Kämpfe Kṛishṇa's sind Gegenstand der dramatischen und bildlichen Darstellung. Daneben werden sie »in den erzählenden Darstellungen der Granthika (Rhapsoden) zu lebendiger Anschauung gebracht; und zwar wird von diesen speziell berichtet, dass sie sich bei einer dergleichen Vorführung des Kansavadha in zwei Gruppen theilten, in die Parteigänger des Kansa und in die des Vāsudeva, die Einen mit schwarzem, die Andern mit rothem Antlitz, und dass sie die Gesinnungen des Kansa und des Kṛishṇa von der Geburt bis zum Tode möglichst nach Art wirklicher Empfindungen darstellten«.

Weber, Ind. Studien, Bd. XIII S. 354.

²⁾ Ueber die ältesten Erwähnungen Kṛishṇa's siehe A. Weber »Ueber die Kṛishṇajanmāshthamī«, Berlin 1868, S. 316 ff.

vishnuitische Richtung gab. Es ist eine grosser Nachtheil für die Mahābhārata-Kritik, dass uns der ursprüngliche Kṛishṇa-Cyclus und Arjuna-Cyclus verloren gegangen ist, bez. in unsere Dichtung hineinverarbeitet wurde. Denn wenn wir auch annehmen dürfen, dass das Mahābhārata viel ursprüngliches Kṛishṇa-Material enthält, so konnte der Diaskeuast sich doch nicht lediglich darauf beschränken, seine ursprüngliche Vorlage zurechtzuschneiden. Er bearbeitete sie im Sinne des Gesamtplanes der Dichtung und machte den Heros des Cyclus zu einer Gestalt des Mahābhārata.

Die Dichtung stand im Dienste der Bhakti. In dem sie daher den Kampf des obsiegenden Herrschergeschlechtes in einem Riesenkampf feierte, der die gesammte Vergangenheit des Volkslebens umspannte, kam in der Dichtung das geistige Leben der Zeit zum umfassendsten Ausdruck in dem Ideale von Dharma und Moksha. Die Dichtung musste »servir d'aliment à une devotion sectaire«, so dass in dem epischen Bilde der Kämpfe und Siege des verherrlichten Fürstenhauses das höhere Ideal von Religion und Recht verkündet und verherrlicht wurde. Dieses Ideal hatte seinen Mittelpunkt im Kṛishṇa-Cultus. Kṛishṇa, der Heros und Gott, war die sichtbare Verkörperung des in Bhakti zu erreichenden Zieles.

Wie sehr Kṛishṇa und Arjuna eine dem Mahābhārata eigenthümliche Erscheinung in ihrer untrennbaren Einheit als Gottheit sind, habe ich schon an früherer Stelle hervorgehoben. Die Einheit: »Kṛishṇārjunau« ist schon äusserlich betrachtet eine Hauptträgerin des in Dharma und Yoga enthaltenen Lehrelementes. Durch Kṛishṇa und Arjuna erhält das eigentliche Epos, und darunter verstehe ich die Entwicklung und Ausgestaltung der Haupthandlung bis zur entscheidenden Katastrophe, den religiös-sektarischen Charakter, welcher in Dharma und Yoga liegt; d. h. die Helden selbst sind in ihrem Wesen Träger der Bhakti. Arjuna erscheint nämlich als menschlicher Heros, aber auch der mit ihm unzertrennlich verbundene Kṛishṇa. Arjuna kämpft als echter Heros der Vorzeit. Um seine lichte Gestalt webt sich ein Cyclus herrlicher Thaten, ein epischer Kranz von Kämpfen mit Unholden und feindlichen Elementen.

Nun ist Arjuna ein Hauptheld der Pañcāla-Sage, und wie es keinem Zweifel unterliegt, dass es lange vor Entstehung des heutigen Mahābhārata einen grossen Arjuna-Sagencyclus gab, der schon eine mehr

oder weniger feste dichterische Gestaltung hatte, so steht es ebenso sehr fest, dass Arjuna und die mit ihm verwobenen Sagen dem Dichter des Mahābhārata den epischen Hauptstoff stellten. Dieser Arjuna-Cyclus erhielt aber, wie ich eben ausgeführt, zunächst eine ganz neue Bearbeitung in den weiteren Zielen, welche sich die Dichtung des Mahābhārata steckte. Der eine Pañcāla-Held erscheint im Kreise von gleichberechtigten Brüdern. Diese Brüder als Einheit sind die Repräsentanten eines in den Pañcāla begründeten Völkerbundes. Vorkämpfer des von ihnen verfochtenen Rechts bleibt der Heros Arjuna der älteren Sage. Aber nicht bloß als heroische Gestalt hat Arjuna in der Neubearbeitung eine veränderte Stellung erhalten durch die Verbindung mit den Pāṇḍava; die Umbildung macht sich noch schärfer geltend in dem göttlichen Charakter Arjuna's. Auch in der alten Sage trägt Arjuna, wie wir gesehen haben, einen göttlichen Charakter, indem sein Ursprung von Indra abgeleitet wird. Arjuna ist in seinen Heldenthaten die Verkörperung Indra's. Und gerade dieser heroisch-göttliche Charakter ist es, in dem sich die Metamorphose von der altepischen Sage zur neuen Gestalt am bezeichnendsten kundgibt. Die neue Sage ist Trägerin der Bhakti. Objekt der Bhakti ist Kṛishṇa, der Heros und Gott. Der Kṛishṇa-Mythus reicht in die Zeit vor Buddha zurück. Kṛishṇa, der Sohn der Devakī, ist ursprünglich ein Held der Yādava. Wie Arjuna, den Helden der Pañcāla, so umgab auch seine Person die Sage mit einem Kranz von epischen Legenden. Es bestand zuerst ein epischer Kṛishṇa-Cyclus.

Aber dieser epischen Persönlichkeit hatte sich die philosophische Entwicklung des Brahma-Nirvāṇa Ideales bemächtigt, um in ihr sichtbar und volksthümlich darzustellen, was in Brahma nur dem Auge des Geistes zugänglich ist. Der Heros war schon zum Gotte verklärt, als der Buddhismus entstand, und in der Gottheit leuchtete das religiös-philosophische Ideal der Zeit. Indem der Mensch sich in Kṛishṇa versenkt, versenkt er sich in Brahma. In gläubiger Hingabe (Bhakti) erfasst er die göttliche Wesenheit. In der Persönlichkeit Kṛishṇa's verschmolz das heroische und religiöse Element zu einem untheilbaren Ganzen, und der Kṛishṇa-Sagencyclus verherrlichte in ihm ebenso sehr den Gott als den Helden, das Ideal des Yogin und den Liebling des Aitihāsika. Und dieser sektarische Kṛishṇa-Cyclus ist es, welcher in dem göttlichen Element des Heros Arjuna eine durchgreifende Um-

bildung bewirkte. Wie Arjuna als Sohn Indra's gefeiert wird, so liegt in der Bezeichnung Vāsudeva ebenfalls ein direkter Hinweis auf Indra. »Vāsudeva«, Sohn des Vasudeva, bedeutet wohl eigentlich nur »Indra-Sohn« und dies so viel als »Held, Heros«¹⁾. Auch das göttliche Element, das die Epik von Anfang an in den Heros Kṛishṇa, den Sohn der Devakī legte, geht auf Indra zurück. Kṛishṇa ist als Heros ursprünglich ebenfalls eine Verkörperung Indra's, wenn auch in anderer Art als Arjuna. Vāsudeva und Arjuna gehören also dem heroischen Sagenkreise des Gott-Helden Indra an. Aber in dem Masse, als Indra's Götterglanz erblich, um Vishṇu desto heller leuchten zu lassen, wandelte sich das Indra-Element in ein Vishṇu-Element um. Der »Vāsudeva« als »Gott-Heros« empfing vishnuitische Bedeutung. Mit Vāsudeva wurde Arjuna in den Process der Umwandlung hereingezogen. Das Ergebniss war aber nicht bloß die Veränderung im göttlichen Charakter der beiden Helden, in den Beziehungen zu Indra, sondern eine Verschmelzung der beiden Heroen, wie sie vorher nicht bestanden hatte. Arjuna wurde in die sektarische Sphäre des Kṛishṇa gezogen. Die beiden jugendlichen Helden, als heroische Repräsentanten berühmter Volksgruppen in ihrem Wesen und in ihren Thaten einander nahe verwandt, wurden durch ein episches und religiöses Band eng verbunden. Es entstand ein Kṛishṇa-Arjuna-Cyclus, der beider Helden Persönlichkeit zu einer göttlichen Einheit verschmolz unter dem Einfluss der Bhakti. Die sektarische Legende lehnt sich an diese beiden Gestalten an. Die Dualität Kṛishṇārjunau wird Trägerin des Nara-Nārāyaṇa-Cultes, ein Sammelpunkt der verschiedensten epischen Stoffe und religiös-philosophischen Belehrungen, ein Cyclus, der mit dem heroischen Elemente der alten Sage eine ausgesprochen religiös-sektarische und belehrende Richtung verbindet.

Kṛishṇa und Arjuna bilden in ihrer episch-religiösen Einheit also ein Grundelement des heutigen Mahābhārata. Kṛishṇa ist im ganzen Epos nicht weniger Gott als Held. Man kann nicht von »älteren« Theilen reden, in denen Kṛishṇa noch als der alte Held der Sage auftritt, und jüngeren, in denen er die sektarische Verkörperung des Brahma ist. Ebenso ist mit dem Gott und Helden der Heros Arjuna unzertrennlich verbunden. Dieses episch-mystische Verhältniss erhält

¹⁾ Weber, Ind. Stud., Bd. XIII S. 353 Anm., Bd. I S. 432.

seinen erhabensten Ausdruck in der Bhagavadgītā. In der Form ist die Bhagavadgītā ein Samvāda ganz nach Art jener als Itihāsa bezeichneten philosophischen Dialoge, welche das zwölfte Buch bietet. Er gehört dem Legendencyclus an, der sich unter dem Einfluss der Yoga-Ideen um Kṛishṇa und Arjuna bildete. Mit dem sektarisch gefärbten Kṛishṇa-Cultus wurde der philosophische Dialog, der sich an die Namen Arjuna und Kṛishṇa knüpft, in das ächt epische Element aufgenommen und in jenen Abschnitt hinein verarbeitet, der den entscheidenden Kampf eröffnet. So erhebt sich die dichterische Darstellung des Kampfes und Triumphes auf dem Boden jener religiös-philosophischen Weisheit, deren Hüterin die Rhapsodie geworden war. Wenn wir die Genesis des Mahābhārata in diesem verschmelzenden Prozesse suchen, welcher dem Gesamtcharakter der epischen Rhapsodie seinen religiös-belehrenden Zug aufdrückte, so bleiben wir innerhalb jener Grenzen, welche die äussere Kritik gezogen hat. Das Ergebniss der äusseren Kritik liegt nicht darin, dass es eine chronologische Grenze ermittelte, innerhalb welcher das Mahābhārata als ächtes Epos, frei von allem episodischen und didaktischen Beiwerk existierte. Das Ergebniss ist vielmehr ein Umgekehrtes.

Die geschichtliche Kritik hat eine Grenze ermittelt, innerhalb welcher das Mahābhārata als »original« Epos ausgeschlossen ist und nur als Smṛiti besteht. Was wir bis zum vierten Jahrhundert v. Chr. von einem geschichtlichen Mahābhārata wissen, das bezieht sich auf ein Epos, das die religiös-belehrenden Ziele eines Purāṇa der Bhakti verfolgte. An diese Thatsache muss jede weitere Untersuchung anknüpfen. Die Genesis des geschichtlichen, d. h. des als Lehrbuch existierenden Epos muss sie zu ermitteln suchen. Wie konnte das Mahābhārata als Smṛiti im sechsten, spätestens im fünften Jahrhundert v. Chr. entstehen? Das Problem findet seine Lösung einzig in den Beziehungen, welche zwischen Akhyāna und Smṛiti, zwischen Epos und Lehrbuch bestehen.

Ist die Verschmelzung des epischen und didaktischen Elementes eine individuelle Eigenthümlichkeit des Mahābhārata, oder ist das Mahābhārata nicht vielmehr das Produkt einer Rhapsodie, welche unter dem Einfluss der Smṛiti überhaupt das Lehrelement mit dem dichterischen verband? Die äussere Kritik führt uns zu dem geschichtlichen Bilde der Rhapsodie, zu den geschichtlichen Beziehungen, welche Epos

und Smṛiti zu einem gemeinsamen Ziele verbanden, bevor es eine Mahābhārata-Smṛiti gab. Wir lernen geschichtlich die Rhapsodie als Hüterin und Vermittlerin des religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Wissens kennen. Ein Ergebniss äusserer Kritik ist diese Erkenntniss, geschöpft aus jenen Denkmälern, die uns die Rhapsodie in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Formen vorführen. Die Rhapsodie eine Vermittlerin des Dharmaçāstra und Yogaçāstra, das ist der geschichtliche Charakter jener epischen Kunst, die blühte, als das Mahābhārata entstand. Das bezeugen uns jene zahlreichen Itihāsa-Urkunden, welche das zwölfte und dreizehnte Buch aufbewahrt.

Wenn also das Mahābhārata als Ganzes das belehrende Element im weitesten Sinne in die Dichtung aufgenommen hat, so kann das nur das Produkt einer Rhapsodie sein, die gleich der im XII. und XIII. Parvan hervortretenden auf dem Boden der Smṛiti stand. Dies ist aber der Fall. Das Mahābhārata als Epos, d. h. die dichterische Gestaltung der Sage, die Verwebung oder Umbildung der vielen Ākhyāna steht ganz im Bereiche jenes Çāstra, welches das Grundelement der ausschliesslich lehrhaften Itihāsa-Partien bildet. Der Einfluss des Çāstra ist eine Eigenthümlichkeit des ganzen Epos. Nur eine Rhapsodie, welche in engster Beziehung zum Çāstra stand, konnte das Mahābhārata als Dichtung schaffen in der Art, wie es heute mit epischem Element das Çāstra-Element verbindet. Und zwar musste es eine und dieselbe Rhapsodie sein, welche Epos und Smṛiti zugleich schuf. Es ist jene Rhapsodie, welche der Sammelpunkt des religiösen und erlösenden Wissens geworden war, das Centrum einer höheren in Dharma und Moksha begründeten Bildung für die herrschenden Klassen.

Der gesammte alte Sagenstoff wurde nach und nach in den Bereich des umbildenden Processes gezogen. Die Rhapsodie liebte es, die alte Legende mit den Ideen und Sätzen der Spruchweisheit zu erfüllen. Wenn Bhīshma oder Pāṇḍu, Çakuntalā oder Arjuna Sätze des Rechts citieren, die sich wörtlich im Dharmaçāstra wiederfinden, so liegt der Grund nicht in den Schrullen irgend eines »eingefleischten Juristen«¹⁾, der das epische Element mit Rechtsantiquitäten verquickte. Die seltsame Erscheinung, dass alte Sitten und Gebräuche mit der

¹⁾ Jacobi, Götting. Gel. Anz. 1896, S. 71.

Spruchweisheit des vorgeschrittenen Rechts verbunden werden, dass die alten Helden mit der Waffe juridischer Schulweisheit ihre Forderung begründen, beruht auf der mit Recht und Philosophie enge verbundenen Richtung, welche der epische Vortrag der Aithāsika eingeschlagen hatte.

Die erwähnten Legenden sind nur einzelne Vertreter einer grossen Itihāsagruppe, die uns in zahlreicheren Beispielen in den Dharmasamvāda und Yogasamvāda der Bücher XII, XIII, XIV aufbewahrt sind. In diesen Stücken kann niemand die absichtliche und enge Verbindung des belehrenden und erzählenden Elementes leugnen. Hier ist die epische »Kunst« Trägerin des Čāstra geworden. Den gleichen Charakter aber besitzen Erzählungen wie die von Čakuntalā oder Pāṇḍu. Oder wie will man erklären, dass mit Erzählungen, die unverkennbar noch den Stempel alter Sage tragen, die Čāstra-Elemente so enge verbunden sind in den Reden der handelnden Personen. So dichtete nicht die alte Epik. Eine Umarbeitung, Umgestaltung muss eingetreten sein. Würde es sich blos um vereinzelt Fälle handeln, so könnte man sich ja noch mit einer »Interpolation« behelfen. Aber wir stehen vor einer dem gesammten epischen und episodischen Inhalt des Mahābhārata eigenthümlichen Erscheinung. Ich habe in »Epos und Rechtsbuch« darauf hingewiesen, wie sich im ganzen Epos selbst in den dichterisch schönsten Partien das Bestreben geltend macht, in die Reden und Dialoge der handelnden Helden oder Heldinnen den Inhalt des Čāstra einzufügen. Auf Dharma, auf die Sätze, wie sie in der Smṛiti niedergelegt sind, berufen sie sich, und das in allen Theilen des Mahābhārata.

Es bleibt uns nur eine doppelte Erklärung. Entweder handelt es sich um eine Sondererscheinung des Mahābhārata, die auf ganz individuelle Ziele einer absonderlichen Diaskeuase zurückgeht. Oder wir haben es mit einem allgemeinen Zug der Rhapsodie zu thun.

Ich stimme nun vollkommen den Ausführungen Jacobi's bei, wenn sie die Ansicht verwerfen, dass »die Dichter (des Mahābhārata) absichtlich jene Rechtsantiquitäten heraus gesucht haben, um den Dharma-Charakter ihrer Helden zu erhärten«. Die veralteten, der edlen Sitte zuwiderlaufenden Sitten von neuem einzuführen in eine Dichtung, gegen das lebende Rechtsgefühl, dazu wäre kein Rechtsgelehrter, wenn er sich auch auf die ganze Spruchweisheit für seine Fiktionen

hätte berufen können, jemals im Stande gewesen. »Gegen sie würde sich der gesunde Sinn des Volkes gestäubt haben; und nimmermehr würde das Mahābhārata zum Nationalepos Indiens geworden sein, wenn es nur eine Illustration des Dharmāçāstra mit allen seinen Rechtsantiquitäten gewesen wäre.«

In diesem Sinne sind die Sagen gewiss nicht »künstliche, der Smṛiti nachgedichtete Erzählungen«¹⁾. Es handelt sich in vielen Legenden um alte Sagen, alte Sitten aus vorepischer, vielleicht aus vorvedischer Zeit. Oder warum sollten wir nicht gelten lassen, dass sich in der Sage »die Erinnerung an alte zur Zeit des Epos schon veraltete Gebräuche aus einer grauen Vorzeit erhalten habe, in der sie in Uebung waren.« Ausdrücklich hebe ich das Letztere hervor: »Das Epos verwerthet Rechtsinstitute, welche zur Zeit des entstehenden Mahābhārata längst einer fortgeschrittenen Cultur gewichen waren oder wenigstens nur eine ausnahmsweise und beschränkte Geltung besaßen. Vielfach sind es erstarrte Sitten und Gebräuche; nur das Çāstra bewahrt die Erinnerung daran fort, verleiht denselben eine gewisse Prärogative des Alters und der Ehrwürdigkeit. Da treten uns dann plötzlich Sitten und Gebräuche entgegen, die der Zeit eines rohen Barbarenthums angehören oder höchstens nur in einer wenig fortgeschrittenen Periode Geltung besaßen«²⁾. Aber woher die Verwendung des Dharmāçāstra? Darauf antwortet Jacobi, der Volksgeist habe die veralteten Rechtsgebräuche als etwas Unrechtes empfunden, weil sie der edleren Sitte zuwiderliefen. In der Sage wurden sie geduldet; aber es blieben »anstössige Vorgänge«, und so habe dann die Dichtung das Anstössige der alten Sitten »mit subtiler Rechtskenntniss vertheidigt und begründet«³⁾.

Mit anderen Worten: die Dichtung fand eine Fülle alter Sagen vor. Der Inhalt der Sagen stand häufig in grellem Gegensatz zu dem Fortschritt der rechtlichen und sittlichen Anschauungen. Das edlere Empfinden sträubte sich dagegen. Darum wurde das Anstössige durch die Schulweisheit und Spitzfindigkeit der Dharmāçāstrins entfernt. — Aber sieht denn nicht Jeder, dass dadurch das »Anstössige« aus der Sage einfach in das »Recht«, in das Dharmāçāstra hineingetragen wird?

¹⁾ Götting. Gel. Anz. 1896, S. 72.

²⁾ Epos und Rechtsbuch, S. 82.

³⁾ Götting. Gel. Anz. l. c., S. 71, 72.

Was in der alten Sage als Unrecht empfunden wurde, das konnte in dem zeitgenössischen Dharmācāstra nicht als »Recht« empfunden werden. Was in der Sage veraltet war, das erschien noch weitmehr als erstorbene Sitte im Dharmācāstra, das die Norm des Rechts und der Sitte für die Lebenden bildete. An einer im Bilde alter Sage geschilderten Sitte nahm die lebende Generation nicht so leicht Anstoss. Sie wusste ja, dass es sich um längstvergangene Zeiten handelte, in denen dem »gottesfürchtigen« Geschlechte und den »heiligen« Vorfältern mehr erlaubt war, wie es häufig genug betont wird. Wenn die Vorgänge wirklich so »anstössig« schienen, so könnte man eher fragen, warum die Diaskeuase die Sage nicht ganz beiseite geschoben oder nicht vollständig umgearbeitet habe. Eine Umarbeitung hat, wie ich schon früher sagte, auf jeden Fall stattgefunden. Denn das Rechtselement, die Spruchweisheit ist aufs engste mit der jetzigen Fassung der Sage verwachsen. Die Dharmācāstra als einfaches »Einschiebsel« anzusehen geht nicht mehr.

Ein treffendes Beispiel für unsere Frage ist die Pāṇḍu-Legende. Wir sehen hier eine alte Sitte in der Sage hervortreten. Dass es sich in Niyoga um einen alten Brauch handelt, habe ich mehrfach hervorgehoben; aber auch das durfte nicht unerwähnt bleiben, dass Niyoga zur Zeit, da die Pāṇḍu-Legende ihre jetzige Fassung erhielt, schon Gegenstand vieler Anfeindungen war seitens der Dharmācāstrins. Der Niyoga wird aufrecht erhalten in der Legende; aber er wird gestützt und vertheidigt mit dem Cāstra. Auf die heutige Gestalt der Legende hat das Dharmācāstra einen massgebenden Einfluss ausgeübt. Der Bearbeiter stand in Bereiche des Cāstra, schöpfte aus der belehrenden Spruchpoesie. Diesen Einfluss des Cāstra auf die Bearbeitung der Legende will man um keinen Preis gelten lassen. Und doch hätte schon ein flüchtiger Blick auf die Itihāsa des zwölften und dreizehnten Buches gelehrt, wie nahe das Cāstra-Element dem epischen Elemente stand, wie es sich in der verschiedensten Art mit dem Itihāsa verband. Wenn die Diaskeuase dieser Itihāsa im engsten Anschluss an das Cāstra arbeitete, warum konnte es nicht ebenso die Bearbeitung der Pāṇḍu-Legende? Dort lagen Analogien genug vor. Warum wagt man es nicht, sich auf den historischen Boden dieser zahlreichen Itihāsa-Smṛiti zu stellen? Statt dessen sucht man nach fernliegenden Deutungen, um nicht bloß die Beziehungen

der Erzählungen zum Çāstra, sondern zur alten historischen Sitte überhaupt als unmöglich zu kennzeichnen. Das nennt sich dann »historical evidence«.

Es wird behauptet, die Sitte, derzufolge Kuntī ihrem kinderlosen Gatten Pāṇḍu, Satyāvati dem kinderlosen Vicitravīrya Nachkommenschaft schenkt, habe nichts zu thun mit dem in den Smṛiti gelehrten Niyoga. Weil in den vorliegenden Fällen ein Brahmane es ist, der hier dem Vicitravīrya, dort dem Pāṇḍu einen Sohn erwecken soll, so beziehe sich die Sitte auf eine Gruppe grundverschiedener Gebräuche. Wir sollen in dem Vorgang einen Brauch »like the jus primae noctis and similar rights claimed by priests, chiefs or landlords« suchen, Sitten, die aufkamen »when the impudence of the Brāhmaṇas was at its highest«¹⁾.

Die ältere Form der Erzählung enthielt den Hinweis auf den eigentlichen Niyoga; aber die modernen Redaktoren des Mahābhārata aus der Zeit, da »die Unverschämtheit der Brahmanen ihren Höhepunkt erreichte« »substituted their own stories, which were intended to encourage Kshatriyas to yield up their wives to the Brāhmaṇas for older stories, in which the real Niyoga was alluded to«²⁾.

Wir haben es da mit einer lehrreichen Hypothese zu thun, bezeichnend für die »historisch-kritische« Richtung, welche die »Notes« der Mahābhārata-Methode geben wollen. Als unhaltbar wird die Ansicht hingestellt, dass die vorliegenden Erzählungen ihren älteren rein epischen Charakter eingebüsst in einer durchgreifenden Umarbeitung, welche mit dem erzählenden Elemente die Spruchweisheit des Rechtes verband und dadurch die Legende thatsächlich zu einer Illustration der Rechtssätze über Niyoga machte. An die Stelle dieser unter dem Einfluss der Smṛiti stehenden Umarbeitung wird trotzdem eine andere Umarbeitung gesetzt, welche den in der alten Legende enthaltenen Hinweis auf das uralte Rechtsinstitut des wirklichen Niyoga entfernte, um der »impudence of the Brāhmaṇas« freie Bahn zu schaffen und »die Kshatriya aufzumuntern, ihre Weiber an die Brahmanen auszuliefern«. Eine tendenziösere Umarbeitung als diese zu Gunsten brahmanischer Unverschämtheit veranstaltete lässt sich wohl nicht denken.

1) J. R. A. S. 1897 S. 732.

2) l. c.

Die alten Erzählungen sollen »the jus primae noctis and similar rights claimed by the priests etc.« illustrieren. Was nur das Produkt der sich steigernden Anmassung einer jüngeren Zeit ist, wird in die alte Legende verflochten, um der »impudence« eine durch das Alter geheiligte Bedeutung zu geben. Was sich an Hinweisen auf Dharma in den Erzählungen findet, begründet keinen Zusammenhang mit der Smṛiti, sondern bezieht sich auf das jus primae noctis. Nicht unter dem Einfluss der Smṛiti standen die Redaktoren, sondern umgekehrt unter dem Einfluss der »impudence of the Brāhmaṇas«, welche den rechtmässigen Niyoga eliminierten und »substituted their own theories for older stories, in which the real Niyoga was alluded to.«

Wir wollen nun zunächst »die Anmassungen der Brahmanen«, von denen die tendenziöse Umarbeitung ausgegangen sein soll, zur Ruhe kommen lassen. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass der Gelehrte, dem wir die interessante Hypothese verdanken, es versäumt hat, die in Frage kommenden »customs« aus der überreichen Rechtsliteratur zu belegen um so zunächst uns »historical evidence« über die Thatsache selbst zu verschaffen. Das sollte doch um so weniger schwer fallen, als die Brahmanen mit ihren Ansprüchen sonst nicht so zurückhaltend sind und keine Gelegenheit unbenutzt vorübergehen lassen, ihre Vorrechte zu bekräftigen. Bilder einer »sublime impudence«, um mit Muir zu reden, treten uns doch zahlreich genug entgegen. Warum verzichten die »Notes« auf jeden Beweis für das »jus primae noctis and similar rights«? Sicher ist es, dass sich im weitesten Bereiche der hier entscheidenden Smṛiti-Literatur nur eine Stelle findet, welche den Brahmanen zum Niyoga zulässt. Und gerade diese Stelle sucht der Verfasser der »Notes« ihrer Beweiskraft für »Niyoga being permitted not only with kinsmen but also with a Brāhmaṇa« zu entkleiden. Ist das richtig, dann bemüht sich das moderne Mahābhārata, ein »Recht« der Brahmanen zu empfehlen, eine Sitte zu verherrlichen, die nicht die geringste Spur in dem so alt und mannigfaltig beurkundeten Rechtsleben zurückgelassen hat. Und wie viele Gelegenheit bot sich nicht zur Berücksichtigung der Sitte an den verschiedensten Stellen des Dharma? Wenn das »Recht« aber adharma war, warum zeigt sich nicht die leiseste Polemik, die doch sonst sehr laut und scharf gegen jede Art der Abweichung von den massgebenden Sitten auftritt? Warum wird dieser »rights claimed by priests, chiefs, or landlords« mit

keinem Worte gedacht? Sonst sind die Smṛitikāra so sorgfältig in allen das Vorrecht der Brāhmanen und Kshatriya berührenden Fragen? Aber vielleicht musste dieser heikle Punkt der öffentlichen Diskussion entzogen werden. Dann ist es um so auffallender, dass die einflussreichste und bekannteste aller Smṛiti, das Mahābhārata so keck in die Öffentlichkeit mit diesem »Vorrecht« tritt. Was kein Sūtrakāra oder Čāstrakāra im Laufe einer so ausgedehnten Rechtsentwicklung wagen durfte, das erlaubt sich eine Dichtung, die gerade als religiöse Norm das höchste Ansehen genießt »to encourage Kshatriyas to yield up their wives to the Brāhmaṇas«. Und doch legt der Verfasser hohen Werth auf die »harmony with historical principles«.

Mit diesen Principien historischer Forschung lässt es sich aber kaum in Einklang bringen, dass »Bräuche« und »Rechte« in eine Erzählung hineingetragen werden, die in keiner der uns zugänglichen Quellen irgend welchen Halt finden. Bevor die »Notes« eine Substitution von »their own stories for older stories« behaupten, mögen sie einmal zuerst die Existenz des »jus primae noctis and similar rights« nachweisen. Sonst tragen sie in die Legende Dinge herein, die nur der Phantasie angehören. Das ist doch »innere Kritik« der schlimmsten Art. Aber ganz unabhängig von diesem erst noch zu erbringenden Nachweis können wir die Frage beantworten, ob die von dem Epos geschilderte Praxis identisch ist mit dem Niyoga der Smṛiti, jenem »perfectly intelligible custom, well founded in the ancient family system«.

Das Epos verknüpft die von Satyāvati und Kunti getübte Praxis unmittelbar mit der Smṛiti und mit dem Niyoga der Smṛiti.

Unsere Erzählung steht nach Sprache und Inhalt ganz auf dem Boden des Čāstra. Wie sehr dies zunächst bezüglich des Gesamtcharakters zutrifft, ergibt sich aus der Klage, mit welcher Pāṇḍu seinen Entschluss begründet, sich dem wandernden Büsserleben (bhaikshya) zu widmen. Die Rede bewegt sich ganz in der Ausdrucksweise jener Yoga- und Dharma-Abschnitte, welche uns das zwölfte und dreizehnte Buch aufbewahren, und die in der Beschreibung des Bhikshu hinwiederum mit Manu V und VI übereinstimmen. Pāṇḍu will nach Moksha streben (I 119, 7 sq.):

tasmād eko 'ham ekākī ekaikasmin vanaspatau

caran bhaikshyam munir muṇḍaḥ carishyāmy āçramān imān
 pāmsunā samavacchannaḥ çūnyāgāraçrītālayaḥ
 vṛikshamūlaniketo vā tyaktasarvapriyāpriyaḥ
 na çocan na prahṛishyaṇḥ ca tuḷyanindātmasamstutiḥ
 nirāçir nirmamaskāro nirdvandvo nishparigrahaḥ
 alābhe yadi vā lābhe samadarçī mahātāpāḥ
 vāsyāikam takshato bāhum candanenaī 'kam ukshataḥ
 nākalyāṇam na kalyāṇam cintayann ubhayos tayoh
 na jijīvishuvat kimcin na mumūrshuvat āçaran
 jīvitam maraṇam cai'va nā'bhinandan na ca dviṣhan.

Pāṇḍu erstrebt das Ideal des Muni, wie es uns auch in der
 Bhagavadgītā und Anugītā mehrfach geschildert wird. Es gehört in
 der That keine tiefergehende Vertrautheit mit dem Inhalte des XII.
 und XIII. Buches dazu, um die engen Beziehungen zu erkennen, welche
 hier zwischen Ākhyāna und Çāstra bestehen. Man vergleiche da-
 mit z. B.:

nirmamaç cā 'nahamkāro nirdvandvaç chinnaśamçayaḥ
 nai 'va krudhdyati na dveshṭī nā 'nṛitā bhāshate giraḥ
 ākrushṭas tāḍitaç cai 'va maitreṇa dhyāti nā 'çubham
 sarvabhūtasadṛiṇ maitraḥ samalosṭhāçmakāñcanaḥ
 tulyapriyāpriyo dhīras tulyanindātmasamstutiḥ
 asprihaḥ sarvakāmebhyo brahmacaryadṛiḍhāvratāḥ

XII 236, 34 sq.

Aus der Parallele ergibt sich die enge Uebereinstimmung zwischen
 Epos und Çāstra. Mag man es »Epic« oder »Pseudo-epic« nennen,
 die heutige Bearbeitung der Pāṇḍu-Erzählung steht unter dem Einfluss
 des Çāstra. Kann aber Winternitz hier die Beziehung zum Yogaçāstra
 nicht ableugnen, es sei denn, dass er sich seiner Substitutions-Theorie
 zu Liebe in Widerspruch mit offenkundigen Thatsachen setzt, so kann
 er ebenso wenig den Einfluss des Dharmaçāstra in Sätzen in Abrede
 stellen, die ganz auf dem Boden der Smṛiti stehen. Wenn Pāṇḍu
 klagt, er sei sohnlos, es sei ihm unmöglich die Schuld an die Väter
 zu entrichten (pitṛiyād ṛiṇād anirmuktaḥ), so entwickelt er allerdings
 eine Idee, die tief in das indische Alterthum zurückreicht. Und um
 dies zu beweisen, brauchen wir nicht erst auf die Taittirīya-Samhitā
 zurückzugreifen. Religiöse Pflicht war es, durch Nachkommenschaft
 sich und die eigenen Vorfahren vor den Qualen jener Hölle zu schützen,

welche die *aputra* erwartet. Darum heisst der Sohn *putra*, weil er vor der Hölle errettet (*punnāmno narakāt putras trāyate pitaram*). Selbst diese Etymologie ist uralt, obschon sie einen so gekünstelten Charakter trägt. Dass »the views expressed by Pāṇḍu when speaking of the three debts are much older than any *Dharmaçāstra*«, ist eine längst bekannte Thatsache. Aber in welcher Fassung wird der Gedanke vorgetragen? Und da ergibt sich, dass wir es hier nicht mit der Sprache der *Brāhmaṇa*, sondern mit der Ausdrucksweise des *Dharmaçāstra* zu thun haben. Man vergleiche z. B. auch die Abschnitte I 14, I 41, I 229, wo derselbe Gedanke behandelt wird. Die Pflicht an die Vorfahren bildet den Ausgangspunkt des auf den *Ġrihastha* bezüglichen Theiles der *Çāstra*. Dass der Bearbeiter der Erzählung sich an das *Çāstra* anschliesst, ergibt sofort die Aufzählung der Söhne in der Reihenfolge der Erbberechtigung. In dieser Liste der erbberechtigten Söhne tritt uns ein ächtes Stück des von dem *Çāstra* ausgebildeten und dargestellten Erbrechts entgegen. Warum bringt Winternitz nicht auch hier den Wortlaut. Zu seiner Ansicht, dass »the *Niyoga* as taught in the *Dharmaçāstra* is something quite different from the practice recommended in the episodes of the *Mahābhārata*«, harmoniert es natürlich schlecht, wenn Pāṇḍu unmittelbar auf das formulierte Recht der Erbfolge und den in diesem Recht eröffneten Ausweg hingewiesen wird. Der Kern der Diskussion liegt in der Frage: Ist dem Kinderlosen jede Möglichkeit entzogen, die Schuld an die Väter zu entrichten? Pāṇḍu meint, dies sei der Fall. Er ergeht sich in Klagen über den Verlust des Himmels, von dem der *aputra* betroffen wird. Darauf wird ihm Muth zugesprochen in dem Hinweis auf das *Çāstra*, das Recht (*Dharmadarçana*) schaffe Ersatz in einer legalen Reihe subsidiärer Söhne, die nach einer ganz bestimmten Folge an Stelle des »*Aurasa*« treten. Sich selbst bezeichnet Pāṇḍu als einen *kshetraja*, wenn er sagt:

yathai 'vāham pituḥ kshetre jātas tena maharshiṇā,
tathai 'va 'smin mama kshetre katham vai sambhavet prāja

120, 22.

Pāṇḍu richtet alsdann an *Kuntī* die Aufforderung, ihm einen Sohn zu schenken, wie es vorgesehen sei für den Fall der Kinderlosigkeit, d. h. dem *āpaddharma* entsprechend

apatyotpādane yatnam āpadi tvam samarthaya

27.

Wie das möglich sei, zeige die vom Erbrecht aufgestellte Liste der subsidiären Söhne.

ime vai bandhudāyādāḥ shaṭputrā dharmadarçane
 shaḍ evā 'bandhudāyādāḥ putrās tāñ chṛiṇu me prithe.

Kuntī, so fährt Pāṇḍu fort, solle ihm einen Sohn geben in der Art, wie man vom »devara« im Falle der Kinderlosigkeit einen Sohn erwartet :

uttamād devarāt pumsaḥ kāmshante putram āpadi 35.

Er schliesst mit der erneuten Aufforderung :

manniyogād yata kshipram apatyotpādanam prati 41.

Pāṇḍu will also einen Sohn, wie es im Dharmadarçana vorgehen ist. Der Bruder, oder ein Höherstehender, soll an seiner Stelle die Nachkommenschaft fortpflanzen (uttamād devarād; sadṛiçāc chreyasō vā) auf die gesetzmässige Aufforderung hin. (manniyogād). Das legale Institut aber, innerhalb dessen vom »devara« oder von einem berechtigten Höherstehenden dem kinderlosen Manne ein rechtmässiger Ersatz geschaffen wird, ist Niyoga. Pāṇḍu begründet die Legalität seiner Aufforderung (manniyogād) mit dem vom Dharmāçāstra in der Liste der erbberechtigten Söhne formulierten Recht. Nur so hat die dem Çāstra entlehnte Reihenfolge der dāyādāḥ einen Sinn. Pāṇḍu will sich einen dāyāda creieren; der dāyāda ist piṇḍada, »Spender des Todtenopfers«, für die Manen. Dass demnach der Bearbeiter den »kshetrāja« und das legale Institut der Wittwen beauftragung (Niyoga) meinte, wenn er für Pāṇḍu in einer vom Dharmadarçana vorgeschriebenen Weise durch Vermittelung eines »devara«, »sadṛiça«, oder eines Höherstehenden (uttama, çreyān) einen dāyāda innerhalb der Liste der erbberechtigten Söhne schaffen will, ist bis jetzt von Niemanden ernsthaft bezweifelt worden. Am allerwenigsten aber wurde hier das »jus primae noctis« gesucht. Oder soll der Bearbeiter »something entirely different« im Auge gehabt haben, als er das Dharmāçāstra anrief? Soll das Alles darauf zielen »to encourage Kshatriyas to yield up their wives to Brāhmaṇas«? Zu diesem Zwecke wurde »the real Niyoga« der alten Erzählung entfernt und an seine Stelle »an entirely different group of customs« gesetzt. Läge es da nicht viel näher, den Ursprung des so greifbar hervortretenden Rechtselementes zurtückzuführen auf den Versuch die »older stories, in which

the real Niyoga was alluded to« zu rechtfertigen und die in ihnen vertretenen Anschauungen zu begründen, in einer Zeit, da Niyoga, wie aus *Manu* hervorgeht, Gegenstand mannigfacher Angriffe geworden war. Aber man weist den Gedanken weit von sich, dass die Erzählungen unter dem Einfluss und im Anschluss an das Recht der *Smṛiti* bearbeitet, dass diese vom *Smṛiti*gehalt erfüllten Legenden eine Illustration des *Çāstra* wurden, um desto leichter zu einer tendenziösen Umarbeitung greifen zu können, die im Dienste der »impudence of the *Brāhmaṇas*« erfolgte. Ist das »historical evidence«? Jolly schreibt: »Der Niyoga gehört auch der epischen Tradition an und wird im *Mahābhārata* sowohl theoretisch empfohlen als bei den Haupthelden des Gedichtes praktisch exemplifiziert; doch kommt er vornehmlich in der ja allerdings auch den *Smṛitis* bekannten Form vor, dass ein Brahmane, nicht der Schwager den Auftrag dazu erhielt, was auch auf tendenziöse Umformung durch den Brahmanismus schliessen lässt.« Also selbst »tendenziöse Umformung« vorausgesetzt, hört der Niyoga der Kuntī dadurch nicht auf »the Niyoga of the *Smṛiti*« zu sein, dass es zuletzt nicht Brahmanen, sondern die Götter selbst und zwar gleich ihrer fünf sind, welche die vermittelnde Rolle bei der Erweckung der Nachkommenschaft übernehmen, — ebenso wenig auch dadurch, dass es nicht ein Sohn, sondern fünf Söhne sind, welche aus dem Niyoga hervorgehen. Dass Wesentliche dieser Rechtsinstitution besteht darin, dass ein rechtmässig Beauftragter dem Kinderlosen Nachkommenchaft erzeugt. Ein Recht, das ursprünglich nur dem jüngeren Bruder zugestanden wurde (*devara*), war vom *Çāstra* selbst auf Andere ausgedehnt worden, die in Ermangelung eines *devara* eintreten können.

Schon Gautama zählt (XVIII 6) für den Fall, dass kein jüngerer Bruder vorhanden, als Stellvertreter einen *Sapiṇḍa*, einen *Sagotra*, einen *Samānapravara* oder überhaupt einen, der zur gleichen Kaste gehört, auf. *Manu* nennt ausser dem *devara* den *sapiṇḍa*, an anderer Stelle den *sagotra*, *Vishṇu* neben dem *sapiṇḍa* ein Glied der höheren Kaste (*uttamavarna*). Auf die Aehnlichkeit mit »*sadriçac chreyaso vā*« habe ich schon in »Epos und Rechtsbuch« hingewiesen. Warum haben die »critical notes« diese für ihre Behauptungen allerdings sehr unbequeme Parallele nicht mit einem Worte herangezogen? Sie wollen Jolly's Uebersetzung »by a kinsman allied by funeral oblations or by a member of the highest caste« ebenfalls nicht gelten lassen, während

doch gerade sadṛiṅc chreyaso vā dem Sinne nach etwas ganz Aehnliches ausdrückt »von einem Ebenbürtigen oder von einem Höherstehenden« (Würdigeren). Auf jeden Fall beweist die Stelle, dass der Bearbeiter der Pāṇḍu-Legende ausser dem Sapiṅḍa = Sadṛiṅc auch einen über dem Sapiṅḍa stehenden Vermittler zum Niyoga zuliess, der greyān war. Und so übersetzen denn auch die »Notes« ganz richtig: »I shall commend thee to-day to obtain excellent offspring from one that is equal or superior to me.« Aus den in »Epos und Rechtsbuch« citierten Stellen ergibt sich, dass der Kreis derer, die lege berechtigt sind zu Niyoga, weit über die engere Verwandtschaft hinausgreift. Wenn ferner die Smṛitis nur einen kshetrāja gestatten, während aus dem Niyoga der Kuntī fünf Söhne hervorgehen, so stehen sich hier »Epos und Rechtsbuch« allerdings entgegen. Aber beweist das etwa, dass es nicht die grundlegende Rechtsanschauung von Niyoga war, welche dem Bearbeiter der Pāṇḍu-Legende vorschwebte, sondern dieses »something«, das in keiner Smṛiti auch nur mit einem Worte erwähnt wird? »In freier und selbständiger Form verwerthet das Epos die Rechtssätze.« Handelt es sich ja doch um eine Darstellung sagenhafter Vorgänge, die von dem Bearbeiter mit den Anschauungen der Smṛiti verknüpft werden. Trotz der geltend gemachten Verschiedenheiten bleibt »diese Erzählung nach Sprache und Inhalt im Bereiche, d. h. unter dem Einflusse des Çāstra«. Die Rhapsodie selbst stand unter dem Einflusse der Smṛiti. Die Itihāsa dienten nicht weniger lehrhaften als episch-unterhaltenden Zwecken.

In dem Handel und Wandel der epischen Gestalten leuchten die Grundanschauungen und Normen des alten Rechtes wieder. Und Niyoga »besitzt den Charakter einer durch die älteste Zeit geweihten Rechtsgewohnheit«. Aber obschon Niyoga »well founded in the ancient law of family« war, so erhob sich mit der fortschreitenden Entwicklung des Rechts doch Widerspruch gegen die Sitte. »Aus Manu ergibt sich, dass das spätere Recht eine recht schwankende, wenn nicht geradezu feindliche Stellung gegen Niyoga einnahm.« Er nennt den Brauch eine schwere Verletzung der ewigen Satzung. Trotzdem war die Sitte tiefer gewurzelt und verwachsen mit dem Rechtsleben des Volkes. Und Manu sieht sich genöthigt genaue erbrechtliche Bestimmungen für den kshetrāja zu geben. Letzterer behauptet seine

Stellung in der Reihe der erbberechtigten Söhne an zweiter oder dritter Stelle bei allen Smṛitikāra. Wo der Tochtersohn (putrikāputra) an zweiter Stelle steht, nimmt der Witwensohn die dritte Stelle ein und umgekehrt. Daher erblickt der alte Commentator Arjunamiçra in dem an zweiter Stelle genannten praṇīta den kshetraja in Uebereinstimmung mit allen Commentatoren, welche den ganzen Vorgang, den die Erzählung schildert, als Niyoga betrachten. Das Gleiche gilt von der Erzählung der Satyāvati. Trotz der geltend gemachten Verschiedenheiten handelt es sich um das von der Smṛiti aufgestellte Rechtsinstitut des Niyoga, wenn Kṛishṇadvaipāyaṇa, auf Satyāvati's Aufforderung hin (tvan niyogād) dem Rechte folgend (dharmam uddiçya) insbesondere dem für den Fall der Kinderlosigkeit aufgestellten Recht (āpaddharmam avekshya) Nachkommenschaft erwecken will, damit die Vorfahren nicht in die Hölle gestürzt werden (mā nimajjiḥ pitāmahān). Ueberall in der heutigen Fassung der Legende macht sich das Bestreben geltend, den mit der Smṛiti übereinstimmenden Charakter der Handlung, welche verlangt wird, hervorzuheben. Bhīshma sei ein Kenner des Rechts; er wisse alle Rechte sowohl in ihrer aphoristischen als in ihrer ausführlichen Fassung (vettha dharmāṇḥ ca dharmjña samāsene 'tareṇa ca). Mit dem von den Çāstra und Sūtra gelehrten Rechtsinstitut kann nur Niyoga gemeint sein.

Mag daher Bezug genommen werden auf das Çāstra, um zu recht fertigen, was der vorgeschrittenen Zeit anstössig erscheint, oder um im Bilde der Legende die Smṛiti-Ideen zu beleuchten, auf jeden Fall lehnte sich die Darstellung an das Dharmaçāstra an. Wenn aber die Erzählung nach Winternitz lediglich dazu dienen soll, den Kshatriya zu empfehlen, ihre Weiber an die Brahmanen abzutreten und das »jus primae noctis and similar rights« zu illustrieren, dann werden die »few quotations here and there which are in harmony with the Niyoga or levirate of the Çāstras« allerdings ganz unverständlich. Zwischen dem »jus primae noctis« und den Çāstra besteht unter solcher Voraussetzung »no closer connexion than between the text and the sermon of that parson who was told that if his text had the smallpox his sermon would never catch it«¹⁾. Der Vergleich steht auf der Höhe der von Winternitz erstrebten Klärung des Mahābhārata-Problems. Be-

¹⁾ Winternitz, l. c. S. 731.

zeichnend ist auch, dass die zahlreichen Hinweise auf das *Çāstra* zu »few quotations here and there« zusammenschumpfen. Aber es entspricht ja dem heutigen Streben sociologischer Geschichtsforschung, unter den Trümmern von alter Sage und Sitte Gebräuche zu entdecken, für die man das Analogon in anderen Institutionen sucht.

Westermarck hat eine Reihe von Beispielen gesammelt, die ein »*jus primae noctis*« illustrieren könnten. Die Bräuche begegnen uns aber nur bei rohen, uncivilisierten Völkern und »es kann, wie Westermarck selbst bemerkt, kaum bezweifelt werden, dass solche Gebräuche bloß barbarischen Ideen von Gastfreundschaft zuzuschreiben sind«¹⁾. Wenn aber Winternitz an Bräuche des Mittelalters erinnern sollte, so halte ich ihm das Wort Starke's entgegen: »Das *Jus primae noctis* muss als ein Recht historisch ermittelt werden, bevor wir ihm Glauben schenken«²⁾. Diesen historischen Beweis hält Winternitz für überflüssig.

Aber ist nicht gerade die entscheidende Stelle von den erbberechtigten Söhnen ein Beweis, wie wenig der Verfasser des *Mahābhārata* daran dachte, sich an die *Smṛiti* anzulehnen, wie fern es ihm lag in der Legende bestimmte Rechtsgebräuche zu empfehlen? Denn der Verfasser, welcher unter dem Einflusse des *Çāstra* die Legende umarbeitete, konnte nicht hier dem *kshetrāja* einen bevorzugten Anspruch einräumen und diese Rechtsinstitution verherrlichen, dort aber ihn geradezu als ausgeschlossen von der Erbfolge betrachten und jene Rechtsanschauung zum Ausdruck bringen in der Legende. Das ist aber thatsächlich der Fall. Denn I 74 spricht der Verfasser von nur fünf erbberechtigten Söhnen; unter ihnen befindet sich nicht der *kshetrāja*. »How impossible it is to assume that the same author who wanted to write a *Dharmaçāstra* could have given one list of five sons I 74, 99 and another of thirteen sons in I 120, 32«, soll Jacobi nachgewiesen haben. Aber die »notes«, welche das behaupten, widerlegen sich selbst, wenn sie sofort hinzufügen, dass möglicherweise »the passage I 74, 99 contains not a list of five sons but is really a short summary of Manu's list of twelve sons (IX 166 sq.) For it seems better to translate *svapatnīprabhavān pañca* »five sons

¹⁾ Geschichte der menschlichen Ehe S. 70.

²⁾ Starke, Die primitive Familie, Leipzig 1888, S. 134.

born from one's own wife«. Zu den letzteren gehört dann auch der kshetraja. Nun gut, in diesem Falle konnte der Verfasser, welcher I 122 die volle Liste gab, an anderer Stelle sich darauf beschränken »a summary« zu geben, und zwar so wie es dem dortigen Zwecke entspricht. Wenn demnach die Annahme der »critical notices« richtig ist, dann liegt kein Widerspruch bezüglich des kshetraja vor, der hier stillschweigend, dort ausdrücklich genannt wird; das »how impossible« ist »mere phraseology«.

Aber Jacobi's Einwand beruht überhaupt auf einer ganz irrigen Voraussetzung. Er nimmt augenscheinlich an, dass die Verknüpfung des Čāstra mit der einzelnen Legende auf die Diaskeuase des Mahābhārata zurückzuführen ist. Das trifft aber nicht zu. Die Itihāsa, welche die Diaskeuase dem Epos einverleibt und welche mit dem Čāstra-Element verbunden erscheinen, standen längst unter dem Einflusse des Dharma, bevor es ein Mahābhārata, eine Sammlung gab, welche die vielen Einzellegenden zu einem mahāgrantha verband. So wenig die Čakuntalā-Legende vom Verfasser des Mahābhārata erfunden wurde, ebensowenig braucht die Verknüpfung mit dem Čāstra auf ihn zurückzugehen. Der Čakuntalā-Itihāsa bestand als selbständiger Itihāsa, wie so viele Itihāsa des zwölften und dreizehnten Buches, welche ganz durchsetzt sind vom Dharmagehalt. So wenig die zahlreichen dort erhaltenen Samvāda ihr belehrendes Element der Diaskeuase des Mahābhārata verdanken, so unbegründet ist es, die dharmagāthā der Čakuntalā-Legende auf den Verfasser oder Bearbeiter der Pāṇḍu-Legende zurückzuleiten. Ein ganz verwandter Fall liegt vor, wenn das Epos hier die Rākshasa-Ehe als die beste für den Kshatriya, dort aber Gāndharva oder Svayamvara als solche anpreist. Da könnte man sagen, der Verfasser, welcher Rākshasa hier im epischen Bilde feiert, kann nicht bei Čakuntalā die Gāndharva-Ehe, bei Mādrī gar die Āsura-Ehe zum Gegenstand einer »künstlichen, der Smṛiti nachgedichteten Erzählung« machen.

Alle diese Legenden können von sehr verschiedenen Verfassern herrühren. »Mit der Einheitlichkeit einer Diaskeuase verträgt sich das Alles sehr wohl«¹⁾. Aber so verschieden die Verfasser gewesen sein mögen, ein charakteristischer Zug beherrschte sie alle; das war

¹⁾ Jacobi, Gött. Gel. Anz. 1896, S. 74.

der Anschluss an das Çāstra, mag es nun dem Dharma oder Yoga gewidmet sein. Der Diaskeuast des Mahābhārata stand mit den Bearbeitern der alten Legende auf dem einheitlichen Boden einer Rhapsodie, welche das Çāstra-Element nicht weniger umschloss, als das Itihāsa-Element.

Nehmen wir nun aber trotzdem an, die Rechtssätze seien nachträglich eingeschoben worden, um »jene anstössigen Vorgänge mit subtiler Rechtskenntniss zu vertheidigen«, so ist damit noch keine Erklärung für die grosse Masse der Spruchweisheit gegeben, die sich durch so viele Reden in anderen ächt epischen Stücken hindurchzieht. Die Legenden, welche Jacobi im Auge hat, bilden nur einen ganz kleinen Theil des epischen Inhalts. Welchen Grund hat der Reichthum des Çāstragehaltes in Abschnitten und Reden, wo von »veralteten Gebräuchen«, »anstössigen Vorgängen« nicht im mindesten die Rede sein kann? Spontan suchen die Redenden überall Anschluss an das Çāstra, und zwar dort, wo die epische Situation die »Spruchweisheit« an und für sich ganz entbehrlich macht. Es handelt sich um eine Gesammterscheinung, deren Grund blos in einer allgemeineren Ursache gefunden werden kann.

Eine so durchgreifende Verwendung des Çāstra innerhalb der epischen Haupthandlung nicht weniger, als in den vielen eingestreuten Episoden, die mit der Haupthandlung nichts zu thun haben, hätte unmöglich eintreten können, wenn die Verbindung dieser in sich heterogenen Elemente etwas dem Volke Fremdes gewesen wäre. »Nimmer würde das Mahābhārata zum Nationalepos geworden sein«¹⁾. Die Verschmelzung setzt einen Zuhörerkreis voraus, dessen Geschmack die Rhapsodie in der Verknüpfung des doppelten Elementes entgegen kam. Dadurch, dass das »Volk« in den rhapsodischen Vorträgen nicht blos die Erinnerungen der Vorzeit, sondern die Quelle des heiligen und erlösenden Wissens die Ideale seiner Religion und seines Rechts suchte, wurde es erst möglich, die alten Sagen und Legenden in der neuen, der Smṛiti sich anschliessenden Gestalt zu geben. Oder wie kam es, dass die alten Sagen sich nicht mehr behaupten, dass sie *thatsächlich* ganz aus dem Repertoire der Rhapsodie entschwanden trotz ihres ursprünglichen, rein epischen Charakters, während die auf dem Boden

¹⁾ Jacobi, Gött. Gel. Anz. 1896, S. 72.

der Smṛiti erfolgte Umarbeitung tiefe Wurzel im Herzen des Volkslebens fasste? Hätten diese vielen Legenden, hätte die Umbildung zum Lehrbuch eindringen und ausschliessende Geltung erobern können, wenn nicht das belehrende Element eine engere und organische Verbindung längst vorher mit dem Epos gewonnen hätte. »Der gesunde Sinn des Volkes würde sich dagegen gestäubt haben«¹⁾. Es würde an dem Alten festgehalten haben; in dem Alten Epos stand eine Heldendichtung, ein Nationalepos vor ihm, das die Erinnerungen seiner eigenen Geschlechter dichterisch verklärt fortpflanzte. Mochte es unter den Rhapsoden, unter den Neubildnern der Sage »eingefleischte Juristen« geben, die ihre Ṣāstra-Weisheit auf den Markt bringen wollten im Gewande des Epos, das »Volk« in seiner Gesamtheit hätte die Gelehrten-Waare abgestossen und nicht um den Preis seines höchsten literarischen Besitzthums eingetauscht. Am allerwenigsten wäre »das Publikum der epischen Sänger von der juristischen Manie ergriffen« worden. Das Mahābhārata wäre Epos, die einzelnen Legenden wären episch geblieben. Für eine Umbildung und Metamorphose wäre kein Raum und keine Atmosphäre vorhanden gewesen. Wenn die Legenden, wenn die Reden der Haupthandlung trotzdem ein neues Gepräge erhielten und darin sich bewahrten, so liegt der Grund in einem neuen Purāṇa-Typus. Das »ästhetische« Bewusstsein der Zeit verschmähte nicht die neue Form, welche an die Belehrung anknüpfte. Die religiöse Belehrung lag innerhalb der Wege und Ziele der Rhapsodie und Dichtung. Beide Elemente verbanden sich zu einem Zwecke, der in dem erziehenden Berufe der epischen Dichtung lag. Nicht trotz des belehrenden Elementes, sondern erst durch das belehrende Element wurde das Mahābhārata die grosse nationale Dichtung Indiens. Seiner Genesis ging eine Rhapsodie voraus, die Trägerin des heiligen Wissens geworden war. Das weitschichtige Material der einzelnen Legenden und Sagenstoffe machte nach und nach eine durchgreifende Umbildung durch, nicht innerhalb des heutigen Mahābhārata, sondern ausserhalb desselben. Es gab einen überaus grossen Sagenschatz. Allmählig gewann die neue Richtung auf ihn den beherrschenden Einfluss. Die Grundzüge der einzelnen Sagenstoffe und Sagenbilder bleiben, und insofern haben wir wirklich noch die

¹⁾ Jacobi, l. c. S. 72.

Legenden der alten Zeit vor uns. Aber im Einzelnen gewinnen die Sagen unter dem Einfluss der neuen religiösen und socialen Ideale eine neue Fassung. Alte Sitte und Gebräuche werden bewahrt, aber mit den Ideen und Sätzen des Dharmaçāstra und Yogaçāstra durchflochten. Reste älterer Sprachformen erhalten sich in den Legenden; aber im Grossen und Ganzen trägt die Sprache einen gleichartigen Charakter in unserer Sāmhita. Es lässt sich nicht bestreiten, dass die Bhāratasāmhita viele archaische Elemente in der Sprache aufbewahrt. Es ist ein seltsames Gemisch von archaischen Formen, und reinen grammatischen Formen, von grosser Freiheit und strenger Gebundenheit. Die sprachlichen Eigenarten, welche uns Ludwig vorführt, lassen sich statistisch durch das ganze Epos, alle Theile und Abschnitte verfolgen. Insofern zeigt die epische Sprache einen durchaus gleichartigen Charakter. Altes und Junges steht gleichberechtigt nebeneinander. Die verschiedensten Bildungsformen der Deklination und Conjugation gehen durcheinander. Und doch überwiegt wiederum die klassische Form der sprachlichen Gebilde.

Aus dieser gleichartigen Verbindung von Altem und Neuem, welche den Hauptabschnitten ebenso eigen ist, wie den Episoden, dem epischen Elemente wie dem didaktischen, folgt, dass wir es nicht mit einer Volkssprache, die von Jedermann gesprochen wurde, mit einer Volkspoesie, die Jedermann üben konnte, zu thun haben, sondern mit einer kunstmässig oder handwerksmässig erlernten und geübten Sprache und Poesie. Es war eine traditionelle Sprache der Rhapsodie, eine Kunstsprache, die mit vielen alten Elementen durchsetzt war. Wir müssen mit Ludwig »das Ārsha als eine besondere Sprachform, beruhend auf einer bis zu einem gewissen Grade eigenthümlichen Grundlage, anerkennen«. Als das Mahābhārata entstand, bestand diese zwischen Chāndasa und Sanskrit schwebende Kunstsprache schon längst. Ihre Kenntniss gehörte zur vidyā des paurānika. Daraus folgt aber auch, dass das Epos, welches wir besitzen, andere zahlreiche Epen voraussetzt, die sich über viele Stämme und viele Jahrhunderte erstrecken.

Aus dem umbildenden Prozesse, der sich innerhalb der Rhapsodie auf verschiedene Generationen erstreckte, ging eine Gleichartigkeit des Sagenstoffes hervor, welche die Widersprüche verwischte, »so dass man die Widersprüche mehr in Spuren als thatsächlich noch fortbestehend

findet«. Sobald wir von diesem Standpunkte aus und im Zusammenhang mit der von Dharma und Yoga erfüllten Itihāsa-Literatur das Mahābhārata in seiner Gesamterscheinung betrachten, tritt uns die Homogenität des unterscheidenden Purāṇatypus entgegen, indem es keine Eigenthümlichkeit von Religion und Recht in den alten eingestreuten Legenden gibt, die sich nicht ebenso häufig in der eigentlichen Haupthandlung und Haupterzählung findet, keine Eigenart der Sprache, die nicht auch das Epos theilte. Wenn die alte Götterwelt der episodischen Legenden sich um die neuen Pole des Çiva- und Vishṇukultes bewegt, so ist auch das Epos ganz von dieser Bewegung ergriffen; wenn die alten Helden der Einzelsagen auf dem Boden des Yoga stehen und der Bhakti huldigen, so thuen es im gleichen Umfange die Träger der epischen Haupthandlung. Ja gerade in der Ideenwelt der Haupthelden Yudhisht̥hira und Arjuna kommt das Yogaideal des höchsten philosophischen Gleichmuthes, kommen die im Gegensatz von jānayaḥjāna und karmayaḥjāna, in dem Schlagwort »kuru karma tyaja« ausgesprochenen Ideen einer neuen religiösen Epoche zur unbestrittenen Geltung.

So hätte die Rhapsodie den Charakter und die Reden Yudhisht̥hira's nicht gestalten können, wenn sie nicht schon ganz in dem Dharma- und Yogaelement Wurzel gefasst hätte, so dass sie ihre Nahrung nicht weniger aus dem Çāstra als aus dem Itihāsa schöpfte.

Wenn wir die Genesis des Mahābhārata als eines Lehrbuches auf diesem Boden suchen, suchen wir sie auf historischem Boden, innerhalb der Grenzen, welche die äussere Kritik bislang ermittelt hat. Auf diesem Boden lernen wir das Mahābhārata als ein Riesendenkmal der Vergangenheit verstehen, ein Denkmal, das mit dem ganzen Reichthum sagenhafter Erinnerungen die Urkunden des geistigen Ringens und Strebens verband. Die ganze Vergangenheit, welche enthalten ist in dem Namen der Bharata, ist in den einen Kampf der Pāṇḍava zusammen gedrängt; aber gleichzeitig verbindet sich damit der geistige Besitz des Volkes, der in den Urkunden der Religion und des Rechts niedergelegt war.

Erzählungen wie die von Nala und Damayantī, von Rāma, von Sāvitrī, die Legenden von Vaçishṭha und Viçvāmitra, die Mythen der Tīrthayātrā mögen äusserlich sehr lose mit dem epischen Hauptstoff verbunden sein. Es sind ihrem ganzen Wesen nach selbständige Erzäh-

lungen, die in sich nicht das Geringste mit dem Kampfe zu thun haben, und darum ebenso gut weg bleiben konnten. Aber anders urtheilte jene cyclische Rhapsodie, die darauf ausging die Sagenstoffe in grossen Sammelwerken zu vereinigen, jene Rhapsodie, die mit den Zielen der Epik die der Belehrung verband. Im Rahmen einer gross-angelegten Dichtung konnte der Sagenschatz Aufnahme finden. Der Zweck der Dichtung lag eben nicht in der Darstellung des Hauptereignisses allein. Von Anfang an sollte sie innerhalb der epischen Haupthandlung die Fülle der Schätze vereinen, über welche die Rhapsodie gebot. Indem so das Mahābhārata auf dem Boden der religiös-belehrenden Rhapsodie entstand, bleibt es in seinen didaktischen Partien nicht weniger als in seinen epischen eine Schöpfung, die Dichtung und Diaskeuase zugleich war, Dichtung, insofern wirklich eine geniale Kraft die epischen Gestalten bildete, den Aufbau des Epos construierte und die herrlichen Schilderungen schuf, eine Diaskeuase, insofern sie das vorliegende Material neu ordnete, grupperte, in die Haupthandlung einwob.

Der Dichter war Diaskeuast, der Diaskeuast Dichter. Von unserem ästhetischen und poetischen Standpunkt aus mag uns das keine Einheit mehr erscheinen. Aber das ist nicht der objektive und wissenschaftliche Standpunkt. Dieser wird einzig gefunden innerhalb der geschichtlichen Rhapsodie und in den historisch feststehenden Zielen der Epik. Diese Ziele richteten sich eben so sehr auf die Vermittlung der religiös-ethischen, als der religiös-epischen Schätze. Erst der Weiterbildung der dichtenden Kunst war es vorbehalten, dem dichterischen Elemente im Reiche der Kunst die ausschliessende Herrschaft zu erobern und jene Kunst zu begründen und auszubilden, die wir als klassisches Kāvya seit dem 2. Jahrh. v. Chr. kennen. Aus dem altepischen Kāvya der Mahābhārata- und Rāmāyaṇa-Rhapsodie ging das klassische Kāvya erst hervor. Diesem allerdings ist das religiöse belehrende Element fremd. Aber der Kanon seines Kunstideals bezeichnet die Höhe der Entwicklung. Auf einer älteren Stufe stehen wir im Mahābhārata, einer Stufe, welche uns die Rhapsodie noch als Hüterin und Herold des heiligen, dem Volke zu er-schliessenden Wissens zeigt.

Das Epos nahm viele Sagen auf, unbekümmert darum, ob in den Einzelheiten der Darstellung Uebereinstimmung waltete oder nicht. Die

Cycliker hatten die Sammlungen dieser Art vorbereitet. Die verschiedensten Sagenstoffe oder verschiedene Redaktionen einer und derselben Legende waren von ihnen ineinander verarbeitet, verknüpft und verflochten worden, so dass wir thatsächlich Fragmente unterschiedener Darstellungen, Produkte verschiedener Paurāṇika vor uns haben. Aber darin lag eben das Wesen der cyclischen Rhapsodie, dass sie bestrebt war, den immensen Legendenschatz der einzelnen Schulen und Familien immer enger und systematischer zu vereinigen. Sammlung der verschiedenen Sagenstoffe war das Hauptziel, nicht Ausgleich der unterschiedenen und wohl widersprechenden Züge der verschiedenen Redaktionen. Die einheitliche Sammlung, d. h. die von einer Hand bewerkstelligte Diaskeuase des im Mahābhārata vereinigten Stoffes bedingt deswegen keinesfalls Ausschluss aller widersprechenden Sagenzüge. Und es ist kritisch ganz unzulässig, verschiedene und — sagen wir einmal — widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes darum von einheitlicher und gleichzeitiger Sammlung innerhalb des Mahābhārata auszuschliessen, weil sie diese Verschiedenheiten zeigen. Die letzteren bezeugen das Vorhandensein verschiedener Redaktionen, widerstreben aber nicht der gleichzeitigen Aufnahme in ein Mahāgrantha.

Der ganzen Argumentation, deren sich Lütters in seiner »Sage von Rishyaçringa« bedient, fehlt daher die kritische Grundlage. Indem er Vergleiche zwischen Purāṇa und Mahābhārata-Fassung anstellt, behauptet er, dass hier eine »Strophe von dem Ueberarbeiter unter wörtlicher Anlehnung an das Padmapurāṇa verfasst und in das Mbh. eingefügt wurde«, dass dort ein Çloka »ein ungeschickter Versuch des Ueberarbeiters ist, zusammenzufassen«, dass an anderer Stelle »die Erzählung im Mbh. von dem Ueberarbeiter verändert oder vielleicht überhaupt neu hinzugefügt worden ist«¹⁾.

Geben wir einmal zu, dass zwischen dem Text des Mbh. und des Padmapurāṇa die von Lütters hervorgehobenen Aehnlichkeiten bestehen, folgt daraus als einzige Möglichkeit, dass es einen Ueberarbeiter des Mbh. gab, der sich an das Padmapurāṇa anschloss? Können nicht Mbh. und Padmapurāṇa ebensogut auf eine dritte Quelle zurück-

¹⁾ Die Sage von Rishyaçringa, Nachr. der K. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1897 Nr. 1.

gehen, auf eine Redaktion der Rishyaçringa-Sage, welche der Diaskeuast der Mahābhārata theils in freier zusammenfassender Bearbeitung, theils in mehr oder weniger wörtlichem Anschluss der Dichtung einverleibte. Muss doch auch Lüders eine ältere und ursprüngliche Fassung im Mahābhārata annehmen; ihr lässt er dann die Fassung des Padma-purāna unter Benützung des Mahābhārata folgen, und nachdem anfänglich das Purāna sich der Mahābhārata-Fassung bediente, wird nachträglich durch eine überarbeitete Fassung das Mahābhārata mit der Purāna-Fassung wiederum ausgeglichen.

Das ist denn doch ein seltsamer Vorgang. Zuerst benutzt der Purāna-Verfasser das Mahābhārata, dann gab es einen Mahābhārata-Redaktor, der sich des Purāna bediente. Hier ist ein älteres Mbh. ursprünglicher als das Purāna, dort das Purāna ursprünglicher als das heutige Mbh. Lüders gibt selbst zu, dass »im Mbh. ursprünglich die ältere Fassung der Sage stand«, und »dass zur Zeit der Diaskeuase die Sage in der ursprünglichen Gestalt folgte«. Aber diese ursprüngliche Gestalt ist durch Ergänzungen entstellt worden, in denen die Uebersetzer »die Würde der Brahmanen und die Schwere einer ihnen zugefügten Beleidigung hervorheben« wollten. Lüders denkt sich also die Sache so, dass innerhalb des Mahābhārata die alte Fassung der Rishyaçringa-Sage eine Umarbeitung durch eine jüngere Gestalt erfuhr. Geben wir nun zu, dass im Mbh. mehrere Redaktionen, ältere und jüngere Bearbeitung ineinandergreifen, ist es da nicht ebenso möglich, ja das Wahrscheinlichere, dass der Diaskeuast der Tirthayātrā selbst diese Verbindung herstellte, indem er die zwei Fassungen ineinander verarbeitete und so beide sich gegenseitig ergänzen liess? Aber, so behauptet Lüders, der Verfasser der Rahmenerzählung kannte die spätere Fassung noch nicht. Warum? Weil die Dürre als ein unwesentlicher Nebenumstand erwähnt und weil dann später noch einmal gegen die Reihenfolge der Ereignisse ganz speziell nach dem Grunde der Dürre gefragt wird. Eine seltsame Begründung! Nach Lüders gehört die Erzählung vom Zorne der Brahmanen und von der als Strafe folgenden Dürre überhaupt nicht zur ältesten Fassung. Denn »wie kann der König die Brahmanen um Rath fragen, von denen eben erst gesagt ist, dass sie ihn im Zorne verlassen haben«? Und ferner werde die Herbeirufung des Rishyaçringa ganz gegenstandslos; denn wenn die Dürre durch den Zorn der Brahmanen veranlasst war,

so folgte auf die Versöhnung der Brahmanen auch der Regen; und es war kein Grund vorhanden, den Rishyaçringa erst herbeizuholen, um Regen zu erhalten. Was Lüders hier als »in die Augen springende Widersprüche« betrachtet, steht in schönstem Einklang mit dem Laufe der Erzählung. Der König betrügt einen Brahmanen; die Brahmanen wenden sich von dem König ab. Es folgt ein zweites Vergehen, diesmal durch den Purohita, das aber ebenfalls dem Könige zur Last gelegt wird. Als Strafe wird Dürre verhängt. Jetzt sucht der König die Brahmanen auf, die ihn verlassen hatten. Ist das ein Widerspruch? Jene sind zur Versöhnung bereit. Sie verlangen aber eine Sühne für sich und den Götterkönig und die Sühne besteht darin, dass Rishyaçringa herbeigeholt wird. Dann soll es wiederum regnen. Die Versöhnlichkeit der Brahmanen schliesst die Forderung einer Sühne nicht aus, an deren Erfüllung die Spende des Regen geknüpft ist. Es besteht also nicht der leiseste Widerspruch in dieser Folge der Begebenheiten, der Dürre einerseits, der Verführung Rishyaçringa's andererseits. Gewiss ist die Verführung Rishyaçringa's in sich nicht abhängig von der Dürre, ebenso wenig hat in sich die Dürre etwas mit Rishyaçringa's Erlebnissen zu thun. Es mögen die beiden Momente vielleicht in besonderen Erzählungen behandelt worden sein; aber in der Fassung, welche das Mahābhārata zeigt, liegt nichts, was die eine weniger ursprünglich als die andere erscheinen liesse. Die Erzählung von der Dürre ist mit der Legende von Rishyaçringa enge verbunden; beide Erzählungen wurden von der Diaskeuase in die Tirthayātrā eingewoben. Wenn trotzdem eine Umarbeitung und Verkoppelung der zwei Legenden stattfand, so erfolgte sie nicht, nachdem die Erzählung von Rishyaçringa schon einen festen Platz im Gefüge des Epos hatte, sondern vorher. Ausserhalb des festen Rahmens der Dichtung war eine solche Bearbeitung und Ergänzung einer freien Legende leicht möglich. Welche Gründe sollten aber die Veranlassung gewesen sein, dass später ein Ueberarbeiter die Erzählung von der Dürre einschob? Das sind alles so allgemein gehaltene subjektive Gründe, dass eine besonnene Kritik sich ihrer nicht bedienen kann, um damit »Interpolation« zu beweisen.

Da das Epos darauf ausging, die Legenden zu vereinigen, so verknüpfte es auch hier die verschiedenen Legenden, welche mit dem Namen Rishyaçringa verbunden waren, ohne darauf zu achten, ob alle

Einzelzüge in voller Harmonie standen. Es bedurfte nicht erst des Padmapurāṇa, um die besonderen Züge der Legende einzufügen. Woher nahm sie das Padmapurāṇa? Wenn man sagt, aus älteren Bearbeitungen, so entgegne ich: nun eben diese älteren Bearbeitungen sind es, welche der alten Diaskeuase als Quelle dienten, gerade so wie es später Lüders ausdrücklich hervorhebt für die Gāthā-Strophen¹⁾. Der Diaskeuast des Mahābhārata »ging nicht auf die buddhistische Sammlung zurück, um ihr ein paar Verse zu entlehnen, etwas, was von vorneherein nicht gerade wahrscheinlich ist und um so unwahrscheinlicher wird, da er, wie wir gesehen, wenigstens an einer Stelle einen älteren Text vor sich hatte — er schöpfte vielmehr aus dem »Volksmunde«, d. h. aus »einer alten volksthümlichen Ākhyāna-Dichtung«. Warum sollte es erst des Padma-purāṇa bedurft haben, um die Ergänzungen herbeizuführen, während doch nachweislich das Padmapurāṇa selbst auf das Mahābhārata zurückgeht?

Was Lüders an thatsächlichem Material bringt, beschränkt sich auf einzelne Parallelen zwischen den Fragmenten des Mahābhārata, der Purāṇa, des Rāmāyaṇa und der buddhistischen Literatur. Es zeigt sich, dass es verschiedene Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes gab, und dass diese Redaktionen von einem Prototyp ausgehen, bz. zu einer gemeinsamen älteren Quelle zurückleiten. Wenn nun das Mahābhārata Spuren dieser verschiedenen Redaktionen enthält, so folgt daraus nichts zu Gunsten einer Umarbeitung des Mahābhārata. Was Lüders Umarbeitung nennt, kann ebensogut von dem einen Diaskeuasten des Mahābhārata ausgegangen sein, der für seine Zwecke verschiedene Redaktionen ergänzend vereinigte. Oder will Lüders behaupten, dass dem Diaskeuasten nur eine Fassung zu Gebote gestanden habe. Wenn er das aber nicht beweisen kann, wenn es vielmehr feststeht, dass der Diaskeuase die Itihāsa-Literatur in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorlag, dann lässt sich auch nicht von Umarbeitung des Mahābhārata sprechen, weil sich Elemente verschiedener Quellen zeigen, die sich hier dem Purāṇa, dort dem Rāmāyaṇa, an dritter Stelle der buddhistischen Literatur nähern. Lüders möge einmal das ganze cyclische »Vāçishṭham akhyānam« des dritten Buches oder den Nahusha-Cyclus untersuchen; er wird finden,

¹⁾ Die Sage von Rishyaçringa, l. c. S. 40.

wie das Bestreben obwaltet, eine Legende an die andere zu reihen, Scenen verschiedener Text-Redaktionen in ein Ganzes zu bringen, lediglich um den gleichen Stoff zu einem engeren Ganzen als Cyclus zu vereinigen. Wie viele Ueber- und Umarbeitungen wären da anzunehmen! Man hüte sich doch, aus einzelnen Parallelen gleich auf eine Entlehnung des einen aus dem anderen zu schliessen. Es ist in dieser Art mit den Parallelen zwischen Manu und dem Mahābhārata verfahren worden. Und zuletzt musste man eingestehen, dass der Manu, aus welchem die Diaskeuase der Dichtung schöpfte, gar nicht mit dem unsrigen identisch sein kann, ja, dass es einer solchen Manu-Samhitā gar nicht bedurfte. Die Čāstra-Literatur war viel zu reich und ausgebreitet, um in der einen Samhitā aufzugehen. So floss der Diaskeuase des Mahābhārata die Spruchweisheit des Rechts nicht aus einer, sondern aus zahlreichen Quellen zu. Und die Dichtung verfügte darüber nicht sklavisch, sondern in freier und selbständiger Bearbeitung. Parallel mit dem Strome der Gāthā des Rechts liefen die Purāṇa und Itihāsa in zahlreichen Darstellungen. Und die Diaskeuase des Mahābhārata kannte nicht jene Engherzigkeit, welche ihr heute die Kritik andichtet, indem sie von der »ursprünglichen Fassung« alles fern gehalten wissen will, was den Schimmer eines Widerspruchs zeigt. Und was ist nicht Alles schon als »Widerspruch« ausgegeben worden, ohne es darum zu sein? Das ist nicht mehr objektive, aus den Thatsachen geschöpfte kritische Erkenntniss. Oder man nenne mir einen Grund, der es unmöglich macht, dass eine cyclische Diaskeuase Erzählungen der verschiedensten Art in sich vereinigte, selbst auf die Gefahr hin, mehrfache Redaktionen derselben Art fragmentarisch ineinander zu fügen. Vor der überwältigenden Grösse einer Riesenencyklopädie, eines auf epischer Grundlage geschaffenen und zusammengehaltenen Cyclus der Cyclen trat diese Verschiedenartigkeit des Details ganz zurück. Der Schwerpunkt lag im Gesamtcharakter einer alles umfassenden Darstellung jener Rhapsodie, die ebenso sehr Hüterin des heiligen Wissens als Pfliegerin der Poesie war. Und das ist in der That bis zu einem gewissen Grade erreicht worden. Indem das Mahābhārata aus der Fülle der religiös-belehrenden und unterhaltenden Rhapsodie des Zeitalters hervorging, wurde es der Spiegel des die höheren Volksschichten durchdringenden Geisteslebens. Vor uns steht das indische Volksthum in dem Universalismus seines

Denkens und Dichtens. Alle Vorstellungen, welche den Schatz der religiösen und sittlichen Bildung des Ārya ausmachen, sind hier zur reichsten Fundgrube vereinigt¹⁾. »Die Dichtung erscheint wie eine poetische Verkörperung des alle Gebiete belebenden religiösen Gedankens. Recht und Philosophie durchdringen das ganze Epos und prägen ihm schon nach Aussen eine gewisse Gleichartigkeit auf.«

So stellt das Mahābhārata ebenso sehr eine ältere Phase der Cultur als der Literatur, der Religion als der Gesellschaft dar. Es ist eine Zeit des Aufschwungs aller geistigen Kräfte im Volke. Als das königliche Denkmal der aufstrebenden politischen und religiösen Kräfte erscheint das Mahābhārata im Gesamtbild des Dharma.

Fassen wir das Epos von diesem höheren und weiteren Gesichtspunkt, dann klären sich die dunklen Umrisse, zwischen denen die verworrene, für uns so unerquickliche Masse hindurchleuchtet. Es ist ein historisch begründeter Standpunkt der Methode. Jeder andere Gesichtspunkt verfälscht uns den Massstab zur Beurtheilung der Einzelerscheinungen, mögen sie dem Gebiete des Rechts oder der Religion, der Sprache oder des Stils angehören. Wollen wir uns nicht in ein Labyrinth von widersprechenden Erklärungen und Deutungen verlieren, so dürfen wir nie die Genesis des Gesamtcharakters aus den Augen verlieren. Was in sich betrachtet ein Räthsel und Widerspruch scheint, klärt sich im Lichte des Gesamtbildes und seiner Genesis. Die vermeinten Gegensätze und Widersprüche werden mehr und mehr schwinden, sobald wir uns von dem Trugbilde jenes »original Mahābhārata« frei machen, das im Widerspruch mit den Ergebnissen der äusseren Kritik steht. Wenn trotzdem Widersprüche »bei der grossen Complicirtheit des Mechanismus« nicht ausbleiben konnten, so wird die Kritik »die Widersprüche mehr in Spuren als thatsächlich noch fortbestehend finden«.

Das Mahābhārata leuchtet wie eine Welt für sich in dem geschlossenen Bau, der die ganze Culturwelt Indiens zu erfassen scheint, gerade durch den bewegenden Mittelpunkt des heiligen Wissens. In der Verschmelzung des erzählenden und belehrenden Elementes liegt der Einfluss des Epos. Tief mit dem höheren Volksthum verwachsen, hat das Epos in seiner eigenartigen Fülle einen massgebenden

¹⁾ Buddha, ein Culturbild des Ostens, S. 214.

Einfluss auf das religiös-philosophische und religiös-socialle Leben durch zwei Jahrtausende ausgeübt.

Erst als Lehrbuch ist die Dichtung das geworden, was sie durch zwei Jahrtausende geblieben, ein Centrum religiöser und literarischer Macht. Stellt man die Verschmelzung von Dichtung und Lehrbuch als ein Produkt »unberufenen Unverstandes«¹⁾ hin, dann wird es erst recht ein Räthsel, wie ein Werk, ausgezeichnet »durch die grossartige Tragik der Schlussconception, durch den ausserordentlichen Reichthum des Details, durch die Kraft der Charakteristik, sowie durch die in den Hauptzügen bekundete Fülle« in seiner ursprünglichen Gestalt als Original-Epos ganz untergehen konnte, während an Stelle »der Dichtung von unerreichter Grossartigkeit«²⁾ »ein historisch-chronologisch unqualificirbarer Mischmasch«³⁾, das Lieblingsbuch der Rhapsodie wurde. Wie sollte eine solche »Schöpfung, der nicht leicht eine andere an die Seite zu stellen ist«, diese Nationaldichtung schlechthin so spurlos verschwunden sein, nachdem sie einst im Mittelpunkt des Volkslebens gewurzelt und mit ihrem Glanz die grössten Opferfeste verherrlicht hatte?

Zeigt schon die literargeschichtliche Seite die Unwahrscheinlichkeit, dass das Mahābhārata als Dichtung und Lehrbuch allmählig aus einem umgestaltenden und verschmelzenden Prozesse hervorgegangen sei, so schliesst die religions- und rechtsgeschichtliche Seite der Dichtung diese Metamorphose von der Dichtung zum Lehrbuch gänzlich aus. In der altpersischen Poesie war eine reiche und tiefe Kunst begründet gewesen, diese Kunst erhob sich erst zur religiösen und socialen Macht, indem sie als Herold des heiligen Wissens das erlösende Recht den grossen Gruppen der indischen Gesellschaft zugänglich machte. Wohl waren die Epiker Künstler, die Gedanken und Sprache plastisch gestalteten⁴⁾. An der dichterischen Kraft ihrer Sprache erhoben und begeisterten sich die folgenden Geschlechter. Aber jenen dauernden Einfluss auf das gesamte geistige Leben Indiens gewann diese Kunst erst, als sie das religiöse und sociale Ideal einer neuen Epoche aus dem engeren Kreise der Schule in den weiteren Kreis der gebildeten Gesell-

1) Ludwig, Ueber das Rāmāyana, S. 34.

2) Ludwig, l. c. S. 39.

3) Ludwig, Sitzungsberichte 1896, S. 92.

4) Buddha, Ein Culturbild des Ostens, S. 213 ff.

schaft trug. Denn es gab eine gelehrte und gebildete Gesellschaft, die sich tief in die herrschende und erwerbende Klasse hinein verzweigte, und welcher das erlösende Wissen in der heiligen Sprache ebenso zugänglich und verständlich war, wie dem Gliede der priesterlichen Kaste. Der höhere Unterricht der Kshatriya und Vaiçya hielt die Kenntniss der klassischen Sprache hier lebendig. Dieser Unterricht wurde nicht in den volksthümlichen Mundarten, sondern in einem Sanskrit gegeben, das wohl mit volksthümlichen Ausdrücken verschmolzen war, aber in seinen wesentlichen Zügen das Gepräge der klassischen Sprache trug. Und der Typus dieses Sanskrit ist das epische Sprachbild, wie es uns im Mahābhārata entgegentritt. Die Kenntniss dieser Sprache pflanzte sich durch die Rhapsodie in den Kreisen der Kshatriya und Vaiçya fort, und so hat es durchaus nichts Ueberraschendes, wenn das Volksepos des sechsten oder fünften Jahrhunderts v. Chr. nicht in der volksthümlichen Mundart, sondern in der klassischen Sprache des heiligen Wissens abgefasst ist. Indem aber die Dichtung sich mit dem Lehrgehalt verband, so lag darin keine Unterdrückung der Kunst. Die Kunst blieb Kunst; aber sie wurde eine Schule religiöser und sittlicher, wissenschaftlicher und künstlerischer Bildung. Hier wurzelt die literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Grösse des Mahābhārata.

SP1

Verlag von Felix L. Dames, Berlin W.

Nirvāna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus.

8°, XII und 197 S. 1896. Preis M. 5.—.

„Wenn ein neuer, unsere bisherigen literarhistorischen Anschauungen geradezu umwälzender Gedanke in überzeugender Weise dargelegt und durchgeführt worden ist, dann ergeben sich aus demselben eine Fülle von Consequenzen, welche im ersten Augenblicke sich garnicht alle übersehen lassen. Je nachdem nun diese Consequenzen sich zu den sonst bekannten Thatsachen verhalten, je nachdem sie bisher dunkles, Räthselhaftes, Widersprechendes aufhellen oder aber neue Räthsel, Dunkelheiten, Widersprüche schaffen, wird jener neue Gedanke sich als fruchtbar oder unfruchtbar, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich erweisen. Das eben erschienene Buch Dahlmann's zeugt in überraschender Weise für die Fruchtbarkeit der neuen, durch Bühler und Dahlmann gewonnenen chronologischen Fixierung des Mahābhārata als episch-didaktischen Werkes und ist in hohem Grade geeignet, uns die Richtigkeit jener Ansicht noch um ein Bedeutendes wahrscheinlicher zu machen. In überraschender, nach meinem Urtheil durchaus überzeugender Weise zeigt uns nun Dahlmann, dass der bisher ungelöste und scheinbar unlösbare Widerspruch im buddhistischen Nirvāna-Begriffe nur dann verstanden werden kann, wenn man diesen Begriff in ein älteres brahmanisches, philosophisches System zurück verfolgt . . . Jetzt erst entrollt sich uns ein klares Bild von der Entwicklung der altindischen Philosophie in der vorbuddhistischen Zeit. Hier in das Dunkel Licht gebracht zu haben, ist ein nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst des Verfassers. Durch seine Untersuchung ist nicht nur das grosse Räthsel jenes buddhistischen Cardinalbegriffes gelöst, sondern auch ein ganz unerwarteter Einblick in die Geschichte der indischen Philosophie gewonnen. Das philosophische System des Mahābhārata hat seine angemessene Stelle gefunden, und an dieser Stelle füllt es in für uns unschätzbare Weise eine schmerzlich empfundene Lücke aus. Man sagt darum sicher nicht zu viel, wenn man Dahlmann's Buch eine bahnbrechende Arbeit nennt, welche die Beachtung aller betheiligten Kreise im höchsten Masse verdient.“

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1897, vol. XI p. 197.

„Das neueste Buch von Herrn J. Dahlmann enthält mehr als sein Titel „Nirvāna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus“ erwarten lässt. Es ist thatsächlich eine Untersuchung über die Genesis der indischen Philosophie von den Upanishad an bis zum Buddhismus . . . Niemand wird sein frisch geschriebenes Werk ohne vielfache Anregung empfangen zu haben aus der Hand legen.“

Götting. Gelehrte Anzeigen 1897, Nr. 4.

„Das hier besprochene Buch „Nirvāna“ und noch mehr das Mahābhārata sind Producte eines umfassenden Wissens und eines urtheilsfähigen Geistes. Aus beiden Werken schöpft man reiche Belehrung, auch wenn man allen Grundgedanken widersprechen muss oder widersprechen müsste. Ref. steht nicht an zu bekennen, dass die neu gewonnene Mitarbeiterschaft D's. auf dem Gebiete der Indologie eine wesentliche Bereicherung derselben bedeutet.“

Literarisches Centralblatt Leipzig 1897, Nr. 42.

„No doubt Dr. Dahlmann's Book will evoke criticism, but even if his theories are not accepted, the systematic way in which he has worked up the date of the epic poems must be of abiding usefulness.“

The Asiatic Quarterly Review April 1897.

„Wie man auch über D's. specielle Ansichten denken möge, seine gründliche Kenntniss der einschlägigen indischen Litteratur verleiht seinen Schriften, auch abgesehen von den Resultaten, einen wesentlichen Werth.“

C. P. Tiele, Theologischer Jahresbericht 1898, S. 490.

„Met grote geleerdheid en scherpzinnigheid wordt deze theorie door den schrijver uiteengezet, met een vloeienden stijl, zoodat de lectuur boeiend is.“

Museum, Mai 1897.

Buddha, ein Culturbild des Ostens. 1898. gr. 8°. XIV und 224 S. Preis M. 6.—.

„Den Gipfelpunkt in der Abkühlung der Forschung Buddha gegenüber bezeichnet das in diesem Jahre erschienene geistvolle Buch von Joseph Dahlmann „Buddha, ein Culturbild des Ostens“. Der Weg, auf welchem Dahlmann zu seinen Anschauungen gelangt ist, darf als ein sehr eigenartiger bezeichnet werden. Er ging von dem Studium des Mahābhārata, des indischen Riesenepos und seiner Geschichte aus. Anknüpfend an die bahnbrechenden Mahābhārata-Forschungen Georg Büblers suchte Dahlmann zu zeigen, dass das grosse Epos in seiner Entstehung etwa bis in Buddha's Zeit hinaufzurückten ist. Insbesondere aber verfocht er mit glänzender Dialektik die Ansicht, dass das Mahābhārata nicht, wie man früher angenommen, im Laufe der Jahrhunderte allmählich gewachsen, indem an einen alten epischen Kern immer mehr didaktische und episodische Bestandtheile sich anschlossen, sondern dass es das einheitliche Werk eines grossen Dichters sei. War das richtig, dann folgte daraus, dass die gesammte, im Mahābhārata sich widerspiegelnde indische Cultur im Wesentlichen schon vorbuddhistisch war. Und Dahlmann machte alsbald gewissermassen eine Probe auf die Richtigkeit dieser Ansicht, indem er seinem hochinteressanten Buche über das Mahābhārata eine nicht minder interessante Studie über den Nirvānabegriff der Buddhisten folgen liess.

Dann aber richtete sich seine Kritik nicht mehr auf einen einzelnen Begriff der Buddhalehre, sondern auf Buddha und den Buddhismus in toto. Diese Kritik bietet uns das soeben erschienene, aus Vorträgen hervorgewachsene, glänzend geschriebene Buch über Buddha; wenn berechtigt, — dann vernichtend.

Und in der That, wenn Dahlmann recht hat, die gesammte Cultur des Mahābhārata als vorbuddhistisch anzusetzen, dann wird es schwer sein, ihm zu widersprechen. Begegnen uns doch so gut wie alle die edlen moralischen Lehren Buddha's auch im Mahābhārata, ja sogar bisweilen fast wörtlich übereinstimmend mit den Sprüchen des Dhammapada, welche als die directen Aeusserungen Buddha's gelten. Ich bekenne es gern, dass ich Dahlmann's Buch über das Mahābhārata für eines der interessantesten und anregendsten Werke halte, die auf dem Gebiete der Indologie neuerdings erschienen sind. Als ich es las, war ich ganz hingerissen davon und habe mich auch öffentlich mit wärmster Anerkennung darüber geäussert, ohne freilich das Problem für endgültig gelöst zu halten.“

Leop. v. Schröder, „Der Türmer“, October 1898.

„Das vorliegende Buch des Jesuiten Dahlmann ist ein hervorragendes, glänzendes Werk, hervorragend durch die Sachkenntniss des durch seine anderen indologischen Arbeiten bekannten Forschers, hervorragend auch durch die glänzende Diction und die geistvolle Darstellung.“

Evangelisch-theologischer Literaturbericht 1898, S. 391.

„Nur Weniges haben wir aus dem reichen Inhalte des trefflichen Buches vorgeführt; aber es genügt völlig, um zu beweisen, dass die Arbeit P. Dahlmann's einen Wendepunkt in der geschichtlichen Beurtheilung des Buddhismus bezeichnet.“

Wissenschaftliche Beilage der „Germania“ 1898, Nr. 56.

„In klarer und plastischer Darstellung entfaltet sich vor unseren Augen das religions- und culturgeschichtliche Bild des indischen Weltweisen . . . Darum wird P. Dahlmann's Buch allen jenen willkommen sein, die sich für die Religion und Cultur des Ostens interessieren.“

Literarische Beilage der Köln. Volkszeitung 1898, Nr. 24.

C'est une œuvre fortement conçue et qui ne ressemble en rien aux livres publiés sur le même sujet . . . Il reste au savant religieux le mérite d'avoir écrit un livre non vulgaire, et qui dépasse de beaucoup les ouvrages récemment publiés dans lesquels on a prétendu nous faire connaître le Bouddhisme.

Université Catholique de Lyon Revue d'Études Orientales 1898, S. 294.

MAHÂBHÂRATA-STUDIEN.

ABHANDLUNGEN ZUR ÎNDISCHEN LITERATUR UND CULTURKUNDE.

II.

DIE

SÂMKHYA-PHILOSOPHIE

ALS

NATURLEHRE UND ERLÖSUNGSLEHRE.

NACH DEM MAHÂBHÂRATA

VON

JOSEPH DAHLMANN S. J.

BERLIN.

VERLAG VON FELIX L. DAMES.

1902.

MAHÂBHÂRATA-STUDIEN.

ABHANDLUNGEN

ZUR

ALTINDISCHEN LITERATUR UND CULTURKUNDE

VON

JOSEPH DAHLMANN S. J.

II.

BERLIN.

VERLAG VON FELIX L. DAMES.

1902.

DIE
SÂMKHYA-PHILOSOPHIE

ALS

NATURLEHRE UND ERLÖSUNGSLEHRE.

NACH DEM MAHÂBHÂRATA

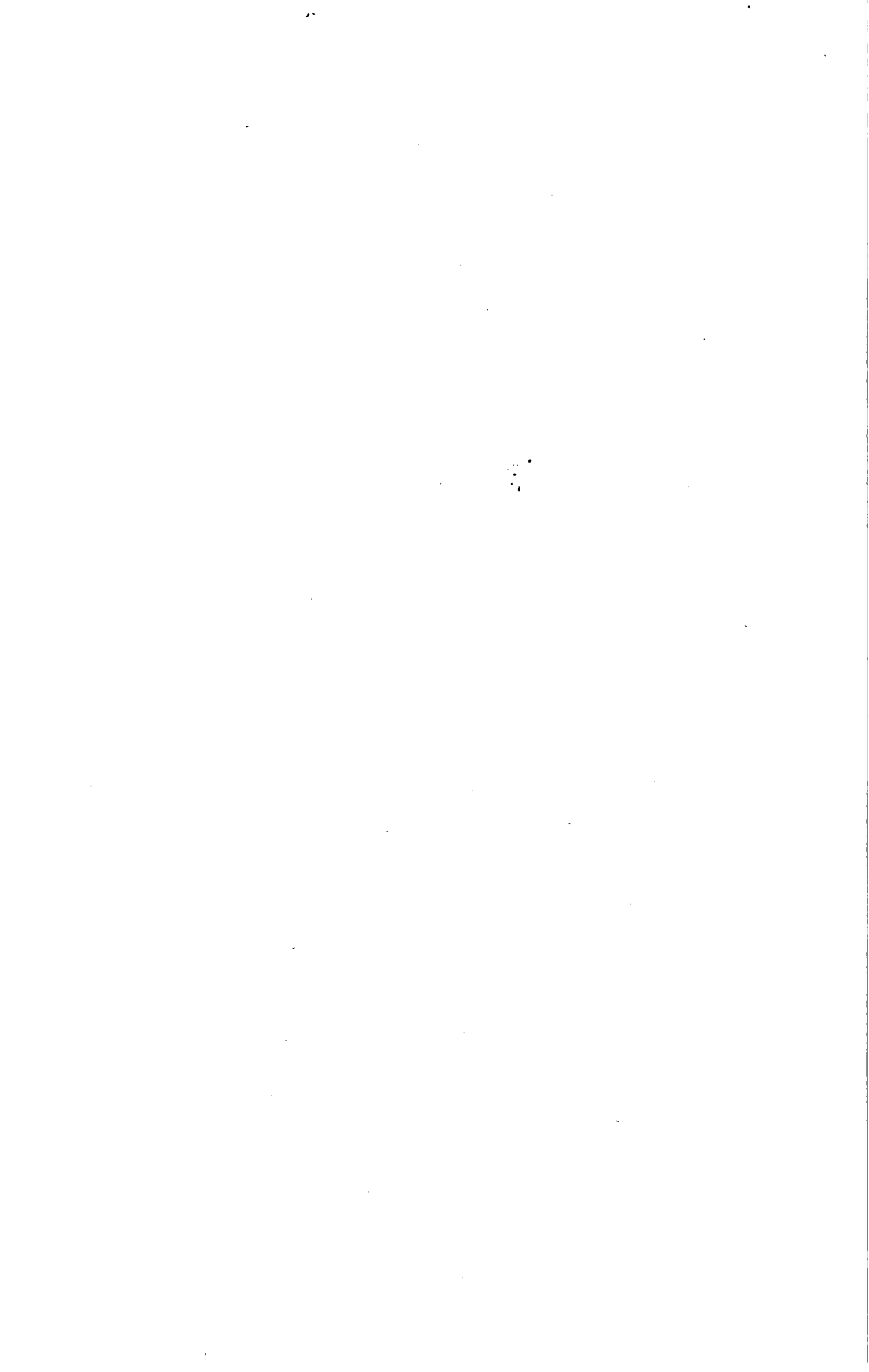
VON

JOSEPH DAHLMANN S. J.

BERLIN.

VERLAG VON FELIX L. DAMES.

1902.



THE
PUBLIC
FOR TEN
TEN FOUR
1932

Çamkara in seinem Commentar zu Bâdarâyana's Sûtras aufgerichtet hat, vor dem Zauber, den das im Brahman-Âtman geschilderte Ideal auf die indische Geisteswelt ausübt, tritt das nüchterne Sâmkhya in seinem »rationalistischen« Gepräge tief in den Schatten. Aber es hat einmal eine Zeit gegeben, da dies anders war. Weit zurück liegt die Epoche, wo Sâmkhya die führende Stellung im Kampfe der speculativen Geister behauptete, die Epoche, wo das Sâmkhya die Philosophie, die Schule schlechthin war. In diese Zeit führen uns jene philosophischen Urkunden zurück, die das Epos Mahâbhârata aufbewahrt.

So ungleichartig auf den ersten Blick die Elemente zu sein scheinen, aus denen sich die speculativen Abschnitte des Mahâbhârata zusammensetzen, so vertritt das Epos doch thatsächlich in allen seinen Theilen nur ein einziges System der Philosophie »die aus methodischer Untersuchung gegründete Erkenntniß des Brahman« (ânvikshiki brahmavidyâ). Diese Erkenntniß des Brahman wird in einer reichen Anzahl von Urkunden unter dem Namen Sâmkhyayoga zusammengefasst.

Was ist das epische Sâmkhya? Indem der Verfasser sich die Beantwortung dieser Frage in dem vorliegenden Bande der Mahâbhârata-Studien zur Aufgabe stellt, knüpft er an die Ergebnisse an, die er im »Nirvâṇa« bereits niedergelegt hatte. Aus den Grundlinien jedoch, in denen damals das epische System des Sâmkhya geschildert wurde, ergab sich nur ein ganz allgemeines Bild der im Epos aufbewahrten Elemente der Philosophie. Es galt die Elemente im weitesten Sinne zu sammeln und zu ordnen. Dieser doppelten Aufgabe hat sich der Verfasser in der vorliegenden »Studie« unterzogen. Die Vorarbeiten dazu waren bereits beim Erscheinen des ersten Bandes der »Mahâbhârata-Studien« so weit abgeschlossen oder fortgeschritten, dass ich die Vollendung in sichere Aussicht stellen konnte ¹⁾. Die Arbeit lag fertig vor, als Hopkins Buch »The Great Epic of India, its character and Origin« erschien, das, wie eine Besprechung bemerkt, »Die Philosophie des Epos inventarisirt« und auf diese Weise der Forschung einen grösseren Dienst geleistet hat als durch die verfrühte »Synthese« neueren Datums«.

¹⁾ Genesis des Mahâbhârata, Berlin 1899. S. XXIV.

Einen Augenblick schien es verlockend, bereits an dieser Stelle die Ergebnisse, zu denen Hopkins gelangt, zu berücksichtigen und eine Untersuchung des von Hopkins »inventarisirten« Materials mit meiner Darstellung zu verweben. Eine solche Untersuchung würde indessen auf Schritt und Tritt nur zu einer Polemik geführt haben, die um so weniger der Sache dienen konnte, als wir beide von einem ganz entgegengesetzten Standpunkt ausgehen.

Aus diesem Grunde stelle ich dem »Inventar« von Hopkins einfach das Bild der Philosophie des Epos gegenüber, wie es sich mir von meinem Standpunkt aus dargestellt, bevor Hopkins' Untersuchung erschien. Während es Hopkins bei seiner »Inventarisirung« des philosophischen Gehaltes vor Allem darauf ankommt, das Ungleichartige in den Elementen hervorzuheben, war es mir in erster Linie um das Gemeinsame in der anscheinend ungleichartigen Fülle des Stoffes zu thun. In der Beurtheilung des philosophischen Gehaltes wiederholt sich also derselbe Gegensatz der Methode, der sich bei der Beurtheilung des Ganzen geltend macht. Für das Mahābhārata als Ganzes galt es bis jetzt sozusagen als festes Axiom, dass es in seinen einzelnen Theilen aus ganz ungleichartigen Elementen bestünde. Daher ging man vor Allem darauf aus, das, was die Abschnitte unterscheidet, was die einzelnen Elemente untereinander trennt und in Gegensatz bringt, ausfindig zu machen, während man das, was die Abschnitte Gemeinsames haben, weniger beachtete. Als ich mich auf Anregung meines tief betraurten Lehrers Bühler mit dem Mahābhārata zu beschäftigen begann, stand auch ich unter dem Eindruck, dass eine historisch-philologische Kritik des epischen und didaktischen Gehaltes nur dann erfolgreich durchgeführt werden könnte, wenn sie das, was die einzelnen Theile und Elemente trennt, in den Vordergrund stellte. Aber je eingehender ich mich mit dem Verhältniss der Abschnitte untereinander beschäftigte, um so mehr überzeugte ich mich, dass der gemeinsamen Elemente zu viele waren, um nicht zu einer besonderen Untersuchung zu reizen. Konnte das Epos trotz der scheinbaren Ungleichartigkeit nicht in einem einheitlichen Boden wurzeln? Audiatur et altera thesis! Das war im Grunde eine so natürliche Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung, dass man sich mit Recht wundern muss, warum sie nicht schon viel früher in Angriff genommen wurde. Unverständlich scheint es mir daher, wie ein

Forscher von einer »Verwirrung« reden kann, »welche eine sich synthetisch nennende Methode unter dem Vorgeben hier Ordnung zu schaffen angerichtet« haben soll. Ich habe die Gründe dargelegt, die für den engen und inneren Zusammenhang des epischen und didaktischen Elementes zu sprechen scheinen. Ich habe zu zeigen gesucht, wie die Kultur, die das Epos in seinem religiös-philosophischen und in seinem religiös-rechtlichen Element widerspiegelt, keineswegs einem früheren Ursprung im Wege steht. Aus Allem ergab sich mir die hohe Wahrscheinlichkeit für einen älteren und einheitlichen Ursprung des Mahābhārata. Dabei habe ich aber von vorneherein den Begriff der Einheit und Gleichartigkeit umgrenzt und diese Grenzen in meiner »Genesis des Mahābhārata« noch schärfer gezogen, indem ich immer wieder auf den encyklopädischen Charakter des Epos hinwies. Das Problem, das ich aufgerollt, lässt sich in die eine Frage zusammen? Ist die encyklopädische Tendenz erst nachträglich in die Dichtung hineingetragen worden, oder war sie schon ursprünglich mit dem Epos verwoben?

War das Mahābhārata von vorneherein darauf angelegt, im Rahmen der Dichtung die Fülle des belehrenden Stoffes aus dem Bereiche des Rechts und der Philosophie aufzunehmen, dann war es eine Diaskeuase im eigentlichen Sinne, durch die das Epos als Dichtung und Lehrbuch zu Stande kam, Sammlung und Ordnung eines bereits vorliegenden religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Stoffes. Dieser Lehrgehalt war aber nicht etwa blos in einer Bearbeitung, er war in zahlreichen Formen zugänglich. So zahlreich die Kreise waren, die sich einerseits an der Entwicklung des epischen Elementes in den Itihāsa und Purāṇa, anderseits an dem literarischen Ausbau der Philosophie und des Rechts in den Urkunden der Erlösungslehre und des Rechts beteiligten, ebenso mannigfaltig waren die Denkmäler, die aus diesen Kreisen hervorgingen. Ich sage »mannigfaltig«. Man copirte sich nicht etwa gegenseitig ab, sondern arbeitete selbstständig, wenn auch immer im Anschluss an die grossen religiösen und socialen Strömungen. Von einer Uniformität, die alles nach einem einzigen Muster redigirt hätte, ist da keine Spur vorhanden. Sobald also eine Diaskeuase darauf ausging, die Dichtung zur Trägerin des religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Lehrgehaltes zu machen, bot

sich ihr derselbe Stoff in der mannigfachsten Bearbeitung dar. Hat sich die Diaskeuase bloß an eine einzige Bearbeitung gehalten? Das setzt jene Kritik voraus, die aus der Ungleichartigkeit der Urkunden auf eine Verschiedenheit des Ursprungs schliesst. Das ceterum censeo ihrer Beweisführung ist und bleibt der Gedanke: Weil im Epos derselbe Stoff in verschiedener, sagen wir, zum Theil widersprechender Form vorliegt, darum schliesst diese Ungleichartigkeit die Einheit des Ursprungs aus. Mit diesem Satz steht und fällt die ganze Beweisführung. Es wird vorausgesetzt, was erst bewiesen werden muss, eine Uniformität des Lehrgehaltes, die jede Verschiedenheit ausschliesst, eine Einheitlichkeit, die Alles, was nicht in derselben Richtung liegt, a limine abweist. Ja, wenn man beweisen könnte, dass diese Uniformität von der Diaskeuase des Mahâbhârata erstrebt worden wäre, dann gäbe ich die von mir verfochtene Hypothese sofort preis. Aber eine solche Uniformität hat erstens nie im religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Literaturleben Indiens bestanden. Noch viel weniger aber lag eine derartige Uniformität im Plane eines encyclopädischen Schaffens, dem es in erster Linie darauf ankam, die ganze Reichhaltigkeit des religiösen Wissens in den mannigfachsten Urkunden zum Ausdruck zu bringen. So stellt sich das Mahâbhârata dar, wie es jetzt vor uns liegt. Deswegen mag die philologische Kritik noch so viele Verschiedenheiten in dem Epos ermitteln, sie beweist damit nichts für die angebliche Verschiedenheit des Ursprungs des ganzen Epos, so lange es nicht ausgeschlossen ist, dass diese Verschiedenheiten lediglich in den einzelnen Urkunden wurzeln, die bald ganz, bald fragmentarisch dem Epos einverleibt wurden. Mochten die einzelnen Urkunden, aus denen die Diaskeuase schöpfte, noch so sehr bald in dieser, bald in jener Frage untereinander abweichen, was hinderte das die Diaskeuase, sie aufzunehmen und nebeneinander zu reihen, wenn es ihr vor Allem darauf ankam, in einem encyclopädischen Werke, das die gesammte indische Welt umfasste, alle Kreise, die auf dem Boden der Orthodoxie sich an dem geistigen Leben betheiligt, zu Worte kommen zu lassen. Eine solche Diaskeuase konnte mancherlei Elemente aufnehmen, die sich mit der Uniformität nie vertragen würde, welche von der bisherigen Mahâbhârata-Kritik immer nur als Postulat vorausgesetzt wurde. Und darum wende ich auf die Genesis des Mahâbhârata die drei Sätze

an, in denen vor 50 Jahren der geniale Burnouf die Ergebnisse seiner Analyse des Bhâgavata-Purâna zusammenfasste.

- I. Une main unique a présidé à l'arrangement des divers parties dont se compose notre poème.
- II. L'auteur tout en distribuant à sa manière les matériaux, qu'il avait à sa disposition tout en les liant entre eux par des additions qui lui sont propres, en a cependant respecté le fonds avec une assez grande fidélité.
- III. C'est à un écrivain, maître de toutes les richesses de la poésie indienne, qu'en est due la composition . . . réunissant dans une sorte d'unité encyclopédique des éléments aussi dissemblables et d'époques aussi diverses¹⁾.

Das ist die These, die ich der bis jetzt geltenden Ansicht entgegengestellt habe.

Da müsste es denn doch um die Wissenschaft, an deren Ausbau wir alle arbeiten, schlecht bestellt sein, wenn sie sich durch ein *audiatur et altera pars* »verwirren« liesse. Als der Verfasser Wege einschlug, »die von den übrigen Forschern nicht betreten sind«, war er sich wohl bewusst, »dass die neuen Wege, die er einschlägt, eben so gut auch Irrwege sein können«. Er meinte aber, dass neue Wege, darum weil sie neue Wege sind, noch nicht nothwendig Irrwege sein müssen. Soll es denn nicht mehr gestattet sein, eine Ansicht mit allen Gründen, die eine besonnene Untersuchung nahelegt, als wissenschaftliche Hypothese — und mehr nehme ich für meine Thesis nicht in Anspruch — zu verfechten? »Verwirrung« kann dieselbe nur höchstens dort hervorrufen, wo das Epos überhaupt bis jetzt *terra incognita* war. Was da eine »Verwirrung jüngster Zeit« genannt wird, ist in Wirklichkeit ein lebhaft erwachtes Interesse für das Mahâbhârata. Lange Zeit ist das Epos vernachlässigt worden. An dieser Vernachlässigung trägt die Hypothese von dem ungleichartigen Ursprung der Theile nicht die letzte Schuld. Als Holtzmann's erster Band über das Mahâbhârata erschien, konnte man erwarten, dass die Ergebnisse einer langjährigen Untersuchung einmal frischen Gährstoff in die ruhende Masse bringen würde. Die Wirkung blieb aus, vielleicht gerade deshalb, weil der historisch-kritische Theil nur

¹⁾ Genesis des Mahâbhârata. S. 115.

allzu sehr unter dem Eindruck jenes »historisch-chronologischen unqualifizirbaren Mischmaschs« geschrieben war, aus dem es für den Forscher keinen Ausweg gab. Da kamen Bühler's Untersuchungen über das Alter des Epos als Smṛiti, Untersuchungen, die zum ersten Male mit dem Banne brachen, unter dem bislang die Forschung gestanden, indem sie nachwiesen, dass das Epos als Smṛiti, d. h. die Verknüpfung des epischen und didaktischen Elementes doch erheblich älter war, als man bisher annehmen wollte. Damit kam ein neuer, frischer Zug in die epischen Untersuchungen. Eine neue Grundlage wurde der Forschung gegeben, ein neues Ziel der Forschung gesteckt. Wenn irgendwo »Verwirrung« entstanden ist, so leitet sie sich von Bühler's bahnbrechender Studie über das Mahâbhârata her. Darum wird der Aufschwung der Mahâbhârata-Forschung für immer mit Bühler's Namen verbunden bleiben. Den Schülern aber kann es nur zu Ehre gereichen, wenn sie im Geiste des Meisters an dieser Art »Verwirrung« sich betheiligen. Aber, so hält man dem Verfasser von »Epos und Rechtsbuch« entgegen, das, was da geboten wird, ist nichts als blendende Dialektik. Nun, wenn man damit sagen will, dass ich mich mit allen mir zu Gebote stehenden Mitteln dialektischer Schärfe zum Anwalt der altera pars gemacht habe, so will ich den Vorwurf gerne hinnehmen. Er gereicht der Arbeit nicht zur Schande. Ich habe es in der That darauf abgesehen, alle Momente ausfindig zu machen, die mir für die Einheit des Epos zu sprechen scheinen. Indem ich mich bemühte, diese Momente in ihrer ganzen Schärfe zu erfassen und zu combiniren, um zu zeigen, wie trotz der Verschiedenheiten Grundlage und Ausbau des Epos einheitlich sind, indem ich ferner die Beweismomente, die sich mir ergaben, bis in die letzten Consequenzen verfolgte, während ich freimüthig das, was mir in der gegenüberstehenden Thesis schwach und unhaltbar zu sein schien, beleuchtete, habe ich nur eine Aufgabe erfüllt, welche jedem zufällt, der eine wissenschaftliche Hypothese aufstellt. Und wenn diese »Dialektik« unbequem wurde, so unbequem, dass jemand in ihren Folgen nur »Verwirrung« sah, so beweist dies eben nur, dass es höchste Zeit war, auch die altera pars einmal im vollen Umfang zu Worte kommen zu lassen. Was hat der Gegenpart denn zu fürchten, wenn Alles nur Feuerwerk einer blendenden »Dialektik« ist, was die altera pars ausspielt? Warum »verwirrt« werden, wenn es so un-

bedingt feststeht, dass die von mir vertretene Auffassung »grundfalsch«, ein »delirament«, ein »Wahngebilde« ist. Wohlan denn, so zeige man endlich einmal, warum das Epos in seiner Zusammensetzung jede Möglichkeit ausschliesst, dass es von einer Diaskeuase — ich wähle mit Vorbedacht das Wort Diaskeuase — ausgegangen ist. Erbringe man den Beweis für die »älteren« und »jüngeren« Schichten, die sich übereinander lagern. Sind es wirklich »Beweise« und nicht bloß Behauptungen, so wird die »Dialektik« schwerlich dagegen aufkommen können. Noch viel weniger braucht man zu befürchten, dass sie Schaden und »Verwirrung« anrichtet. Ist die These des ungleichartigen Ursprungs sicher, dann wird sie vor dem richterlichen Forum der Wissenschaft ein obsiegendes Erkenntniss erstreiten. Die böse »Dialektik« hat alsdann das eine Gute gehabt, dass sie die vollständige Unhaltbarkeit der neuen Auffassung selbst dargethan hat. Auch damit hätte sie der Wissenschaft einen Dienst geleistet, indem sie Gelegenheit geboten hätte, das nachzuholen, was bisher immer versäumt worden war, nämlich die Gründe zu prüfen und zu widerlegen, welche für die Einheitlichkeit des Ursprungs zu sprechen scheinen. Man möge nur die Gründe, welche die »Dialektik« vorbringt, so zerpfücken und zerzausen, dass sich das Wort des Mahâbhârata bewahrheitet:

artham medhâvinaḥ kecid a n u m â n a i ḥ prapûritam
vicikshipur yathâ çyenâ nabhogatam ivâ 'misham.

Ich werde mich nur freuen, der Anwalt der unterlegenen Partei gewesen zu sein, um den Preis, dass jetzt ein für alle Mal Klarheit und Sicherheit über das Problem der »Genesis« gewonnen ist. Aber von dieser Sicherheit und Gewissheit im Sinne der älteren Lösung scheinen wir noch sehr weit entfernt zu sein. Und die nirarthikâ tarkavidyâ, »die nichtsnutzige Dialektik«, wie einmal das Epos sagt, diese »Rhetorik« mit ihren »luftigen Speculationen« scheint vorläufig etwas ganz anderes festgestellt zu haben, nämlich die Thatsache, dass es mit den Gründen für die Verschiedenheit des Ursprungs gar nicht so gut steht, wie man erwarten sollte. Es möge dem Verfasser nicht verwehrt sein, ein Wort seines verstorbenen Lehrers in diesem Zusammenhang zu erwähnen. »Die Grundidee, so schrieb mir Bühler über »das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch«¹⁾, halte ich c u m

¹⁾ Brief vom 20. IX. 95.

grano genommen für sehr wohl verfechtbar und für wahrscheinlicher als die entgegengesetzte Theorie, deren Schwäche Sie sehr richtig charakterisirt haben. Es geht den Leuten bei dem Mahâbhârata gerade so wie bei dem Veda, wo es noch immer keine sicheren Kriterien für »jung« und »alt« gibt«

Wenn daher der Verfasser sich zum Anwalt der altera pars gemacht hat — sine ira aber cum studio —, so darf er recht wohl mit der »Verwirrung« zufrieden sein, die seine unheilvolle »Dialektik« angerichtet hat. Und hätte die Arbeit auch nur die ausgezeichneten Abhandlungen Jacobi's in »Göttingische Gelehrte Anzeigen« und Barth's im Journal des Savants hervorgerufen, so wäre sie nicht umsonst unternommen worden. Winternitz erscheint mit seinen »Notes on the Mahâbhârata with special reference to Dahlmann's Mahâbhârata«, um dann dem Studium des Mahâbhârata neue textkritische Wege zu zeigen. Ludwig schöpft aus dem unerschöpflichen Schatze seines Wissens. Kirste bespricht den Stand der Mahâbhârata-Frage. Hopkins endlich beschenkt uns mit seinem grossen Werke über das Epos. Vor Allem aber entsprang dem neu-erwachten Interesse der feste Plan einer textkritischen Ausgabe des Epos. Und es ist das Verdienst des Nachfolgers von Bühler auf dem Wiener Lehrstuhl, dass er dem Plane jede Förderung zu theil werden liess. Wenn daher jetzt eine Epic Text Society ins Leben tritt, so dürfen wir darin eine Frucht des lebhaft erwachten Sinnes für die Erforschung des Mahâbhârata begrüssen, eine Frucht, die erst in Mitte der »Verwirrung« herangereift ist.

Man wird es nun auch verstehen, warum ich das Ziel, das ich bei der Beurtheilung des Mahâbhârata als eines Ganzen im Auge hatte, auch bei der Untersuchung des philosophischen Elementes in den Vordergrund stelle, nämlich die gemeinsamen Elemente ausfindig zu machen, die den religiös-philosophischen Urkunden des Epos eigen sind. Es ist ja von vorneherein klar, dass in einem Werke wie das Mahâbhârata vielerlei Anschauungen zu Worte kommen, selbst dann, wenn die religiös-philosophische Grundlage eine durchaus einheitliche ist. Die Schule; auf der die Diaskeuase des Mahâbhârata ruhte, konnte eine einheitliche Weltanschauung vertreten. Aber die Einheitlichkeit der Weltanschauung schloss darum noch keineswegs jede Verschiedenheit in den Einzelheiten aus.

Es ist behauptet worden, die Ergebnisse, zu denen Hopkins bei seiner »Inventarisirung« gelangt ist, stünden »zu der Annahme der im Epos waltenden Einheitlichkeit in grellem Widerspruch«, und »gegen diese Ergebnisse ankämpfen, heisse (um ein indisches Sprichwort zu gebrauchen) an die Mondscheibe schlagen«.

Der das geschrieben, »schlägt in der That an die Mondscheibe«, wenn er »die im Epos waltende Einheitlichkeit« des philosophischen Elementes, wie sie von mir angenommen wird, mit den Ergebnissen von Hopkins glaubt bekämpfen zu können.

Man kann in ganz verschiedenem Sinne von »Einheitlichkeit« reden. Es gibt eine Einheitlichkeit, die jede Art von Verschiedenheit ausschliesst. Wenn uns Çamkara die Sûtra des Bâdarâyana erklärt, so liegt in dieser Erklärung ein einheitliches, in sich abgeschlossenes System vor, das sich immer und überall treu bleibt, nicht blos in den Grundzügen, sondern bis hinab zu den Einzelheiten. Es ist das Werk eines einzigen Mannes. Wenn uns Vâcaspatimiçra in der Sâmkhyatattvakaumudî das System des Sâmkhya auseinandersetzt, so stehen wir einem philosophischen Lehrgebäude gegenüber, dessen einheitliche Darstellung sich auf alle, auch die kleinsten Einzelheiten, erstreckt.

Diese Art von Einheitlichkeit ist beim Epos ausgeschlossen. Denn die philosophischen Urkunden, welche dem Epos einverleibt sind, sind nicht das Werk eines einzigen Mannes. Die zahlreichen philosophischen Dialoge — und von ihnen allein spreche ich zunächst — sind nicht das Erzeugniss der Diaskeuase. Die Diaskeuase fand diese Urkunden fix und fertig vor und verwerthete sie nach freiestem Ermessen im Rahmen der Dichtung. Aber so wenig die Diaskeuase es ist, auf welche der Ursprung der philosophischen Urkunden zurückgeht, ebensowenig verdanken sie einem einzigen Philosophen ihren gemeinsamen Ursprung. Nur eines flüchtigen Blickes bedarf es, um zu sehen, dass diese Urkunden, welche das Epos verwerthet, aus ganz verschiedenen Kreisen stammen. Generationen haben an den philosophischen Denkmälern gearbeitet, auf die sich die Diaskeuase des Epos stützt. Darüber habe ich mich so klar und unzweideutig in meiner Studie über die »Genesis des Mahâbhârata« ausgesprochen — es sei nur auf das Kapitel »Die Rhapsodie Hüterin und Herold des heiligen Wissens« hingewiesen — dass ich jene, die sich mit der

»Einheitlichkeit« nicht befreunden können, doch bitten möchte, zunächst einmal zuzuschauen, welche Art von Einheitlichkeit ich beim Epos voraussetze. Eine von mir nicht behauptete »Einheitlichkeit« bekämpfen, das in der That »heisst gegen die Mondscheibe kämpfen«.

Steht es einmal fest, dass die Urkunden, welche die Diaskeuase des Epos vorfand, keinen gemeinsamen Ursprung haben, sondern verschiedenen Kreisen und Generationen entstammen, so ist es auch sofort klar, dass zwischen den einzelnen Urkunden Verschiedenheit walten wird. Das lässt sich schon aus der regen religiös-philosophischen Speculation folgern, die sich in den Denkmälern widerspiegelt. Wo sich ein so lebhafter Drang nach Erforschung der grossen metaphysischen und ethischen Probleme geltend macht, da wird es niemals an Gegensätzen und Unterschieden fehlen, selbst dann, wenn alle theiligten Kreise auf dem gemeinsamen Boden eines philosophischen Systems stehen. Die Speculation der mittelalterlichen Scholastik wurzelt in der aristotelischen Philosophie. Und doch welche Unterschiede, nein Gegensätze kommen selbst dort zum Vorschein, wo der engste Anschluss an die Philosophie des Stagiriten erstrebt wird. Während sie sich untereinander in vielen Einzelfragen befähden, wollen sie doch alle »Peripatetiker« sein. Und sie bleiben es, so sehr sie in Einzelheiten voneinander abweichen mögen.

Es kommt also alles darauf an, zu prüfen, welcher Art die Verschiedenheiten sind, durch die sich die einzelnen Urkunden unterscheiden. Sind es solche Verschiedenheiten, Ungleichheiten, wie sie auf dem Boden eines einzigen Systems unmöglich sind? — Oder handelt es sich lediglich um Gegensätze, die durchaus vereinbar sind mit der gemeinsamen Grundlage eines einzigen Systems?

Diese Frage kann leicht und sicher beantwortet werden, sobald wir uns auf den Boden der historisch gegebenen Gegensätze stellen, d. h. jener, welche sich geschichtlich in den heute vorliegenden Systemen der indischen Philosophie entwickelt haben. Sind diese Gegensätze vorhanden, nun gut, dann gebe ich die von mir verfochtene Gleichartigkeit preis. Sind diese Gegensätze nicht im Epos nachweisbar, dann möge man in das religiös-philosophische Bild des Epos nicht Gegensätze hineinragen, die in dem religiös-philosophischen Leben Indiens überhaupt nie existirt haben.

Die Gegensätze, die sich im Bereiche der Philosophie aus-

gebildet haben, lassen sich zunächst auf die beiden Hauptgruppen der ungläubigen und rechtgläubigen Schulen zurückführen. Die ungläubigen (nâstika) Schulen sind vertreten in den »Materialisten« (laukâyatika) und in den »Sceptikern« (haituka). Nun ist es wahr, dass uns im Epos die Lehrmeinungen beider Schulen sehr ausgiebig auseinander gesetzt werden. Ein Gesamtbild ihrer Lehre wird die Abhandlung im dritten Abschnitt bringen. Aber es wird sich dort zeigen, dass das Epos denselben »Materialismus« und »Scepticismus«, den es sehr genau darstellt, auf das Allerentschiedenste bekämpft. An keiner einzigen Stelle macht sich die Diaskeuase des Epos zur Vorkämpferin der Nâstika gegen die Âstika. Immer und überall bleibt sie auf dem Boden der rechtgläubigen Schulen

âgamo vedavâdâs tu tarkaçastrâni câ 'gamah XII 269, 43.

Unter den rechtgläubigen Schulen kommen nun als eigentliche Systeme der Speculation (tarkaçastrâni) in Betracht auf der einen Seite Nyâya und Vaiçeshika, auf der anderen Seite Sâmkhya und Vedânta.

Zunächst ist von einem Gegensatz, wie er sich zwischen diesen beiden Gruppen ausgebildet hat, keine Spur zu entdecken. Nyâya und Vaiçeshika kommen überhaupt nicht in Betracht. Dass einzelne »Kategorien«, deren sich das spätere Nyâya bedient, erwähnt werden, habe ich bereits im Epos und Rechtsbuch hervorgehoben. Aber es bleibt sehr fraglich, ob es sich um Kategorien, die dem Nyâya eigenthümlich sind, handelt. Auf keinen Fall tragen die wenigen Namen einen Gegensatz in das Epos, der die Einheit des Ursprungs ausschliesst. Sind Gegensätze vorhanden, so kann es sich nur um jene Gegensätze handeln, die im Sâmkhya und Vedânta ausgebildet wurden. Der Gegensatz zwischen Vedânta und Sâmkhya zieht sich durch die ganze historisch bezeugte spätere Entwicklung der Speculation, dort absolute Einheit, hier absolute Vielheit der geistigen Substanz, dort Mâyâ als Princip unbedingter Täuschung, hier Prakṛiti als Princip einer realen Welt. Und gerade von diesem Gegensatz, dem klassischen Gegensatz, der die philosophische Welt Indiens in zwei grosse Sphären spaltet, findet sich nicht die geringste Spur. Wo die Prakṛiti erscheint, da bildet sie nicht den Gegensatz zur Vielheit, sondern zur Einzigkeit der geistigen Substanz. Wo die geistige Substanz erscheint, da ist sie nicht in das irreale Trugbild

der Mâyâ, sondern in das reale Trugbild der Prakṛiti gehüllt. Und es lässt sich kein greifbarer Beweis für den vollständigen Abschluss dieses Gegensatzes aus dem Epos erbringen als die Thatsache, dass man sich das Fehlen dieses klassischen Widerstreites zwischen Sâṃkhya und Vedânta bis jetzt nur durch einen Ausgleich der Gegensätze glauben zu erklären zu können. Gerade auf die philosophischen Urkunden des Mahâbhârata, deren vornehmste Vertreterin Bhagavad-gîtâ und Aṇugîtâ sind, stützt sich die Theorie, dass Elemente des Sâṃkhya und Vedânta zu einem eklektischen System verschmolzen wurden. Und dieses »eklektische System« ist es, das als Sâṃkhya-yoga überall in den Vordergrund tritt.

Nun erkläre uns Hopkins doch, wie es kommt, dass der Gegensatz dieser beiden Schulen, den wir durch zwei Jahrtausende zurückverfolgen können, nirgendwo hervortritt. Was im Epos als spezifisches Vedânta-Element angesehen wird, ist immer mit Sâṃkhya-Elementen verbunden, und was Element des klassischen Sâṃkhya zu sein scheint, hat immer eine vedantistische Spitze. Es gibt nur eine Alternative. Entweder hatten sich überhaupt noch nicht diese Fundamental-Gegensätze in der indischen Philosophie ausgebildet und dann konnten sie natürlich auch nicht ins Mahâbhârata eindringen. Oder aber es bestanden diese Gegensätze, und dann wurden dieselben absichtlich ausgeglichen in einem System, das man bis jetzt »eklektisch« zu nennen pflegte. Wenn aber der Gegensatz zwischen Sâṃkhya und Vedânta im Mahâbhârata nicht vorhanden ist, sei es, weil er überhaupt noch nicht sich ausgebildet hatte, sei es, weil er ausgeglichen war, dann ist überhaupt kein religiös-philosophischer Gegensatz im Epos vorhanden, der es rechtfertigte, von verschiedenen Epochen zu reden. Und die Gegensätze, die angeblich vorhanden, die Verschiedenheiten, welche Hopkins mit bewundernswerther Sorgfalt inventarisirt, müssen im Rahmen des einen Sâṃkhya-yoga sich ausgebildet haben, nicht als Gegensätze verschiedener Schulen und Systeme, sondern als Verschiedenheiten im Schoosse einer und derselben Schule.

Noch nie hat es eine grosse philosophische Schule gegeben, in der sich nicht eine zum Theil widersprechende Mannigfaltigkeit der Anschauungen gezeigt hätte, sobald zahlreiche Kräfte sich am Ausbau des Systems beteiligten. Was für eine Carrikatur käme heraus, wenn

man einmal alle verschiedenen und widersprechenden Ansichten, die innerhalb der einen Schule der Kant'schen Philosophie Licht und Raum zur Entwicklung fanden, »inventarisieren« wollte, ohne Rücksicht auf die gemeinsame Grundlage, auf der die Vertreter der Kant'schen Philosophie stehen. Ein Bild käme heraus, in dem man alles Mögliche, nur nicht die Kant'sche Philosophie wiederfände. Darüber kann nun kein Zweifel bestehen, dass die Philosophie, welche sich im Epos als Sâmkhyayoga bezeugt, alle Merkmale einer grossen philosophischen Schule besitzt. Gab es also darinnen nicht Licht und Luft zur Entfaltung von Gegensätzen? Es tritt die Frage an uns heran: Sind die angeblichen Gegensätze derart, dass sie sich innerhalb eines und desselben Systemes ausschliessen? Oder sind es solche Verschiedenheiten, die recht wohl auf dem Boden einer und derselben Schule nebeneinander bestehen konnten? Auf diese beiden Fragen gibt uns keine bloss »Inventarisierung« der Gegensätze Aufschluss. Eine befriedigende Antwort kann nur dann gegeben werden, wenn die gemeinsamen Elemente des dem Epos eigenen philosophischen Lehrgehaltes ermittelt sind. Ich gehe noch einen Schritt weiter und sage: Die »Inventarisierung« der gemeinsamen Elemente muss vorausgehen, wenn die »Inventarisierung« der Gegensätze uns nicht hinteres Licht führen soll, indem sie philosophische Gegensätze schafft, die in der geschichtlich bezeugten Philosophie des alten Indien nie existirt haben. Es sei mir gestattet, diese Auffassung durch ein Beispiel zu erläutern.

In der Blüthezeit des christlichen Mittelalters herrschte eine Philosophie, die wir kurzweg die »scholastische« zu nennen pflegen. Religiös wurzelte diese Philosophie im Boden der christlichen Offenbarung, speculativ in dem von Aristoteles ausgebauten System der Logik, Physik, Metaphysik. So mannigfach die vornehmsten Vertreter dieser Philosophie nun auch in einzelnen Sätzen voneinander abwichen, so sehr sie sich auch bald in diesem, bald in jenem Problem der Physik und Metaphysik bekämpften, so blieb es doch eine Philosophie, die von ihnen ausgebaut wurde, die Philosophie des Stagiriten, ein System, das von allen verfochten wurde, das Lehrgebäude, das der Genius des grössten Denkers der vorchristlichen Zeit aufgerichtet, um die Probleme von Gott und Mensch, von Geist und Materie einheitlich zu beantworten. Selbst der Kampf des

Nominalismus und Realismus entwickelte sich innerhalb der engsten Schranken der aristotelischen Weltanschauung.

Nehmen wir nun einmal an, dass am Ausgang der Blütezeit dieser Philosophie eine epische Diaskeuase die Grundlehren der von der Scholastik entwickelten religiös-philosophischen Weltanschauung im Rahmen einer Dichtung weiteren Kreisen hätte vermitteln wollen, welches Bild würde sich wohl ergeben haben, wenn der Dichter nach Art des Diaskeuasten des Mahâbhârata Texte der vornehmsten Repräsentanten jener Epoche ineinander verflochten und nebeneinander gestellt hätte? Ein Bild, das bei aller Verschiedenheit in den einzelnen Ausführungen doch niemals das aristotelische Grundgepräge verleugnet hätte. Mochten die Erörterungen über Gott und die Welt dem Petrus Lombardus oder Alexander Halensis, die Betrachtungen über Seele und Körper, über den Erkenntnisprozess und die Kategorien dem Thomas Aquinas oder dem Duns Scotus entlehnt sein, überall ist es das System des Stagiriten, das von ihm auf methodischer Grundlage aufgerichtete Lehrgebäude der Physik und Metaphysik, das gelehrt wird. Alle Mannigfaltigkeit verschleiert nicht die Einheit. Und die strenge Einheit, die alle an Aristoteles fesselt, lässt der Mannigfaltigkeit den weitesten Spielraum. Niemanden aber würde es einfallen, um der Verschiedenheit willen, die sich bald in dieser, bald in jener Frage zeigt, von grundverschiedenen Systemen, von weit auseinanderliegenden Epochen zu reden. Es ist und bleibt eine und dieselbe geschlossene religiös-philosophische Weltanschauung, mag sie von Thomas oder Duns Scotus, von Petrus Lombardus oder Alexander Halensis vorgetragen werden.

Was nun eine lehrhafte Dichtung, die die Gedankenwelt dieser Philosophie hätte vorführen wollen, in der Verwebung der verschiedenen Texte verwirklichen konnte, das sehen tatsächlich wir für die Blütezeit der älteren »Scholastik« Indiens im Mahâbhârata verwirklicht. Die mannigfachsten Urkunden sind hier miteinander verknüpft. Aber es ist ein System der Philosophie, in dem alle wurzeln, eine Schule, zu der sich die verschiedenen Zeugen der religiös-philosophischen Weltanschauung bekennen. Was in der Blütezeit der Scholastik die Metaphysik des Stagiriten war, das ist für die Blütezeit der Philosophie, die sich im Mahâbhârata widerspiegelt, jenes Sâṃkhya, das die »auf methodischer Grundlage« ruhende Wissenschaft von Brahman

(ānṛkshikī brahmavidyā) verkörpert. Dieses Sāṃkhya ist der bewegende Mittelpunkt einer reich entwickelten Speculation. Was es an Verschiedenheit der Vorstellungen gibt, geht von diesem Centrum aus und kehrt dahin wiederum zurück. Und wie es thöricht wäre, von verschiedenen systematischen Grundlagen der Philosophie zu reden, weil der Aquinate und Scotus sich in sehr vielen Punkten widersprechen, ebenso unstatthaft ist es, darum im Mahābhārata grundverschiedene Systeme zu suchen, weil die einzelnen Urkunden eine Verschiedenheit bald in dieser, bald in jener Frage kundgeben.

Aber, so wird man mir entgegenhalten, dass die Urkunden der mittelalterlichen Scholastik, welche eine solche Dichtung vereinigt hätte, auf dem Boden der aristotelischen Philosophie entstanden sind, ergibt sich uns von selbst aus einem Vergleich mit den Werken des Stagiriten. An der Philosophie des Aristoteles selbst haben wir einen Massstab, um den Zusammenhang der einzelnen Urkunden zu prüfen. Wie aber wäre es, wenn dieser Massstab uns nicht gegeben wäre, wie, wenn wir ohne jedes Hilfsmittel, das uns einen sicheren Ausgangspunkt zur Beurtheilung der Verschiedenheiten zeigt, den dem Epos einverleibten Urkunden gegenüberständen? Nun, dann befänden wir uns eben in der Lage, in der wir uns jetzt gegenüber den religiös-philosophischen Urkunden des Mahābhārata befinden. Wir sähen uns der grössten Mannigfaltigkeit der Ansichten in den Urkunden gegenüber, die bald diesem, bald jenem Vertreter der älteren »Scholastik« entlehnt sind. Wollte nun Jemand den Inhalt dieser Urkunden »inventarisiren« in der Art, wie es Hopkins für das Mahābhārata thut, ohne zuerst in den gemeinsamen Elementen eine feste Grundlage zu schaffen, so könnte es ihm nicht schwer fallen, bald die ausgesprochensten Gegensätze zu »inventarisiren«. Ein ganzes »Inventar« von Verschiedenheiten würde sich ergeben. Und ohne sich die Frage vorzulegen, ob diese Verschiedenheiten, die er mit peinlicher Sorgfalt »inventarisirt«, nicht innerhalb eines einzigen Systems der Philosophie sich hätten entwickeln können, würde er aus den »inventarisirten« Verschiedenheiten ebenso viele Systeme und Epochen machen, wenn er mit den dem epischen Element eingewobenen Fragmenten der »Scholastik« so verführe, wie es jetzt mit den Fragmenten der indischen Scholastik geschieht, die das Mahābhārata aufbewahrt. Es würde ihm auch gar nicht schwer fallen, ein Bild der mannigfachsten

Gegensätze aus den Ansichten zusammenzustellen, in denen sich die fast gleichzeitigen Koryphäen aufs Schärfste gegenseitig bekämpfen. Das wäre alsdann »philologisch-kritische Arbeit«, und jeder Versuch, die Verschiedenheiten auf eine gemeinsame Grundlage zurückzuführen, wäre nichts als »Dialektik« oder »Rhetorik«. In Wirklichkeit aber wäre alsdann das Bild, das mit Hilfe dieser »exacten« Methode aus den vielen Gegensätzen und Verschiedenheiten gewonnen würde, ein wahres Zerrbild der Philosophie, auf der die grossen Schulen des Mittelalters ruhen, eine Karrikatur der aristotelischen Philosophie.

Jetzt natürlich kennen wir die gemeinsame Grundlage der einzelnen Urkunden in dem aristotelischen Lehrgebäude, und darum kommt es keinem Forscher in den Sinn, aus den Verschiedenheiten ebenso viele Epochen und Systeme zu machen. Die Einheit, die den mancherlei Richtungen und Strömungen zu Grunde liegt, gibt ihm erst die Möglichkeit, auch die Mannigfaltigkeit der sich widersprechenden Ansichten im objectiven Lichte zu erfassen.

Wüssten wir nun aber von vorne herein noch nichts von dem einen aristotelischen System, auf das alle Vertreter der »Scholastik« sich stützen, so würde ein besonnener Forscher trotzdem zuerst seine Aufmerksamkeit auf das Gemeinsame richten und einmal zunächst alles »inventarisiren«, was sich an gemeinsamen Elementen in den zerstreuten Fragmenten findet. Aber bei dem »Inventarisiren« würde er nicht stehen bleiben. Er würde das, was sich an gemeinsamen Elementen findet, verglichen und verknüpft haben. Und dann würde sich bald aus dieser vergleichenden Synthesis ein einheitliches und geschlossenes System ergeben haben, in dem alle einzelnen Urkunden der vorausgesetzten Dichtung ruhen. Und von diesem einheitlichen Systeme aus hätte er dann auch die »inventarisirten« Verschiedenheiten richtig zu erfassen und zu beurtheilen verstanden.

Nun denn, was der Forscher im Bereiche eines mittelalterlichen »Epos und Lehrbuch« nicht erst zu thun braucht, weil die gemeinsame Grundlage von selbst gegeben ist, das muss er gegenüber den im Mahâbhârata enthaltenen philosophischen Urkunden thun. Die erste Frage, die er sich vorlegen muss, ist die: Besitzen die Urkunden gemeinsame Elemente? Die Antwort kann nur ein bedingungsloses »Ja« sein. — Dann kommt die zweite Frage: Verhalten sich die gemeinsamen Elemente so zu einander, dass sie sich wie Glieder

eines einzigen Systems zusammenschliessen? Ich beantworte auch diese Frage mit einem unbedingten »Ja«. — Jetzt erst kommt die dritte Frage: Wie verhält sich zu dem einen System die Mannigfaltigkeit der Ideen, die in den einzelnen Urkunden zu Tage tritt? Die Antwort lautet: Die Mannigfaltigkeit wurzelt nicht in einer Verschiedenheit der Systeme und Epochen, sondern in der individuellen Ausbildung des einen Systems.

Das ist der Standpunkt, den ich gegenüber der unendlich reichen Mannigfaltigkeit des Epos einnehme. Jeder andere Gesichtspunkt scheint mir den Massstab für die richtige Beurtheilung des philosophischen Gehaltes zu fälschen. Von den gemeinsamen Elementen müssen wir ausgehen, wenn wir die unterscheidenden Elemente richtig erfassen und beurtheilen wollen. »Inventarisirt« muss der Inhalt werden. Aber mit dem blossen »Inventar« ist der wissenschaftlichen Forschung noch nicht gedient. Auch der Antiquar »inventarisirt« den Inhalt seiner Antiquitätensammlung. Auch das musterhafteste Inventar belehrt uns noch nicht über den inneren Zusammenhang, in dem die einzelnen Alterthümer zu einander stehen. Allerdings weckt es den Eindruck, als scheine Vielen »das Epos eher einer antiquarischen Rumpelkammer zu ähneln, in welcher der Sammelfeiss eines Alterthumsfreundes Gedenkstücke der verschiedensten Epochen friedsam vereinigt hält«. Da mag denn allerdings eine »Inventarisirung« des Stoffes genügen. Und wenn es gelingt, die bunte Mannigfaltigkeit des Epos in dem »Vielerlei« der philosophischen Vorstellungen zu inventarisiren, dann weckt das ja den Eindruck einer ganz harmlosen Objectivität. Aber in dieser Objectivität steckt eine Dialektik, welche den Trugschlüssen Thür und Thor öffnet. So reich und sorgfältig der Stoff von Hopkins gesammelt scheint, so fehlt doch der Blick auf jenes Ganze, in dem die einzelnen Elemente erst ihre richtige Fassung und Stellung erhalten.

Solange die Grundlinien des Systems, die Elemente, in denen die verschiedenen Richtungen übereinstimmen, nicht festgestellt sind, lassen sich die Unterschiede gar nicht beurtheilen. Steht aber einmal die Grundlage fest, in der die philosophische Speculation wurzelt, dann gewinnen auch die unterscheidenden Züge ihre Bedeutung. Es zeigt sich alsdann, dass die Entwicklung innerhalb des Sāṃkhya durchaus nicht stehen blieb bei den Grundlehren des

Systems, sondern sie nach den verschiedensten Seiten weiter zu bilden suchte. Und die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der individuellen Strömungen eröffnet uns einen Blick in das rege philosophische Leben, das die Entwicklung des Sâmkhyayoga charakterisirt. Aber so lebhaft die Unterschiede hervortreten mögen, so ergab sich doch für mich ein System, das sich in der geschlossenen Einheitlichkeit seines Vorstellungskreises ebenso sehr von der älteren Epoche unterscheidet, die uns die Opferystik darstellt, als von der jüngeren Epoche, die durch Nyâya und Vaiçeshika, Sâmkhya und Vedânta charakterisirt wird. Die philosophische Speculation der älteren Epoche scheidet als Grundlage der gemeinsamen Elemente von vorne herein aus. Diese Epoche ist in dem reichentwickelten systematischen Charakter längst überwunden. Auch Nyâya und Vaiçeshika kommen nicht dabei in Betracht. Wohl finden wir deutliche Spuren einer Kategorienlehre; aber von Nyâya und Vaiçeshika in der heute uns zugänglichen Form ist nichts sichtbar. Als gemeinsame Grundlage bleibt daher nur Sâmkhya und Vedânta übrig. Aber das einheitliche System, das aus den gemeinsamen Elementen der epischen Philosophie ermittelt wird, fällt weder mit dem heutigen Sâmkhya noch mit dem heutigen Vedânta zusammen. Welche Stellung nimmt es im Entwicklungsgang der indischen Philosophie ein? Erst in der Beantwortung dieser Frage wird uns der Schlüssel zum Verständniß der philosophischen Elemente des Mahâbhârata gegeben. Es konnte im Sâmkhya nicht die gemeinsame Grundlage dieser philosophischen Fragmente gezeichnet werden, ohne dass seine Stellung zur späteren Naturlehre und Erlösungslehre erneut in den Bereich der Untersuchung gezogen wurde. So erweitert sich die Untersuchung der Sâmkhya-Elemente zu einer Darstellung der »Genesis der Sâmkhya-Philosophie«. Was der Verfasser in seiner Untersuchung über Nirvâna lediglich in dem Begriff des Glückseligkeitsideals nachzuweisen suchte, das wird hier im Zusammenhang des Ganzen durchgeführt, um den Satz zu begründen, dass das Sâmkhya als System der Erlösungslehre die speculative Basis für alle folgende Entwicklung geworden ist. Mag der spätere Entwicklungsprocess den einzelnen Strömungen noch so verschiedene Richtungen gegeben haben, die Quelle des immer mächtiger anschwellenden Stromes ist innerhalb des epischen Systems der Sâmkhya-Philosophie zu suchen.

Man wird geneigt sein, in diesem Gang der Untersuchung mehr eine philosophische als eine historische Betrachtung zu erblicken. Wenn man unter historischer Betrachtung lediglich eine Untersuchung der äusseren Zeugnisse erblickt, so räume ich das unumwunden ein. Denn zu einer solchen historischen Betrachtung fehlt uns jegliche Grundlage. Oder man nenne mir doch die äusseren Urkunden, aus denen wir die Phasen des speculativen Entwicklungsprocesses ableiten. Wir sind ausschliesslich auf die Bestimmung des inneren Verhältnisses angewiesen, in dem die einzelnen Phasen einander folgen. Eine Untersuchung dieses inneren Verhältnisses aber verlangt, dass wir in den Gedankenprocess eindringen, um die einzelnen Glieder der Kette zu gewinnen, welche den Verlauf der Entwicklung darstellt. Ohne eine philosophische Untersuchung ist dies unmöglich. Welche Aufgabe der historischen Untersuchung des philosophischen Entwicklungsganges gestellt ist, zeigen uns die Meister der modernen Forschung, Eduard Zeller in der Geschichte der griechischen Philosophie, Kuno Fischer in der Geschichte der neueren Philosophie. Die Kritik der philosophischen Urkunden Indiens steht nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe, wenn sie die Untersuchung des inneren Entwicklungsprocesses ausser Acht lässt. Mit einem blossen »Inventar« ist uns weder für griechische noch für indische Philosophie gedient. Um uns verständlich zu werden, müssen die einzelnen Erscheinungen der Kette des Entwicklungsprocesses eingereiht werden.

Die vorliegende Studie schliesst daher eine Untersuchung ab, deren Anfänge bereits in die einleitende Studie über »das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« zurückgehen. Was dort nur andeutungsweise über Nirvâna in seinem Verhältniss zu Sâmkhyayoga berührt werden konnte, fand seine eingehende Begründung in der »Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus«. Dass die dort niedergelegte Auffassung auf Widerspruch stossen würde, dass war sich der Verfasser wohl bewusst, als er so »intransigent« war, das buddhistische Ideal der Sittlichkeit und Seligkeit aus der älteren Philosophie einer »orthodoxen« Schule herzuleiten.

Wenn der Verfasser in seinen nachfolgenden Untersuchungen an der Ansicht festhielt, dass Nirvâna nur auf dem Boden der ânvikshiki brahmayidyâ entstanden sein kann, so glaubte er einer wissenschaftlichen Ueberzeugung folgen zu müssen, die sich ihm nur um so fester

begründete, je tiefer er in den Zusammenhang der Principien des Sâmkhyayoga eindrang. Und es will mir scheinen, dass niemand sich diesem Eindruck wird entziehen können, sobald er einmal im Sâmkhya die speculative Basis, im Yoga die practische Verwirklichung des Glückseligkeitsideales untersucht. Er wird sehen, wie hier alle Glieder ineinander greifen, um zum Aufbau eines einheitlichen in sich abgeschlossenen Systems der Erlösungslehre zusammen zu wirken, das seinen Höhepunkt in Nirvâna erreicht.

Bei dem Versuche, uns ein Bild der buddhistischen Psychologie und Ethik zu geben, wäre man wohl schwerlich so weit gegangen, nun auch den Buddhismus zum Schöpfer der ältesten Erkenntnistheorie Indiens zu machen, wenn man die im Epos dargestellte ânvikshikî auch nur einer flüchtigen Aufmerksamkeit werth gehalten hätte. Eine Betrachtung der epischen ânvikshikî hätte im Zusammenhang mit den Denkmälern des brahmanischen Geisteslebens darüber belehren können, dass in jener ânvikshikî, welche das Epos bezeugt, längst die Logik zur Grundlage der Brahnavidyâ ausgebaut war, als der Buddhismus entstand. In einer Quelle, die noch nie im Verdacht stand, buddhistisch beeinflusst zu sein, in den Dharmasûtra des Gautama findet sich bereits die älteste Erwähnung der ânvikshikî. Auf einen Vergleich des Sâmkhyayoga mit dem Buddhismus konnte ich um so eher verzichten, als Professor Jacobi die hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte mit überzeugender Klarheit dargethan hat.

Das Material, das sich in den verschiedenen Theilen, vor Allem aber in den Büchern XII, XIII, XIV zerstreut findet, ist zu mannigfaltig, um im Rahmen einer zusammenfassenden Darstellung erschöpfend behandelt zu werden. Der Grund liegt in der Art, wie uns das Epos das System des Sâmkhya überliefert hat. Nicht in einer »floating mass« von Sprüchen pflanzen sich im Epos die Elemente des Sâmkhya fort, sondern in Dialogen, welche ein geschlossenes Ganzes darstellen. Welcher Art diese Dialoge sind, habe ich bereits in »Genesis des Mahâbhârata« dargethan ¹⁾. Eine erschöpfende Darstellung des Systems wird also erst dann möglich sein, wenn uns die zahlreichen epischen Urkunden und Bruchstücke in textkritischer Bearbeitung

¹⁾ Genesis des Mahâbhârata, Berlin 1899 S. 119 ff.

vorliegen. Es wird sich alsdann zeigen, dass uns im Epos ein Zweig der philosophischen Literatur Indiens erhalten blieb, der an Bedeutung den Denkmälern der sogenannten klassischen Epoche der indischen Philosophie ebenbürtig zur Seite steht. Soll daher ein Bild des Sâṃkhya gegeben werden, das die ganze Eigenart der epischen Schule mit allen Schattirungen und Abarten zur Geltung bringt, so kann dies nur dadurch erzielt werden, dass diese philosophischen Dialoge in textkritischer Bearbeitung unter steter Vergleichung der einzelnen Saṃvâda untereinander und mit den späteren Denkmälern gesondert herausgegeben werden. Vielleicht eröffnet die Verwirklichung des so lebhaft begrüßten Gedankens einer Epic Text Society auch hierfür eine glückliche Aussicht. Von einer Epic Text Society, die das Epos im umfassendsten Sinne als »ein Denkmal der Cultur und des gesammten Geisteslebens«¹⁾ betrachtet und ihre Aufgabe vor Allem auch darin erblickt, uns diese Riesenurkunde des indischen Culturlebens »in ihrer lebensvollen Beziehung zu den grossen Cultur-factoren, zu Religion und Recht, zu Sitte und Brauch, zu Kunst und Wissenschaft, zu Arbeit und Wirthschaft«²⁾ zu veranschaulichen, würde die Erforschung des indischen Alterthums neue und fruchtbringende Anregung empfangen³⁾.

Luxemburg, 31. Juli 1902.

Joseph Dahmann S. J.

¹⁾ Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch, Vorwort S. IV.

²⁾ a. a. O. S. IV.

³⁾ Um nur ein Beispiel zu erwähnen, so sei an die interessante Thatsache erinnert, dass bereits das Epos (S. 224) den König jene »Toleranz« üben lässt, die uns später die Inschriften von Açoka bezeugen. Es heisst XII 46, 6 von König Yudhishtira »Auch die unwürdigen Sophisten erfreute er durch Geschenke« (kâmaih saṃtarpayâmâsa kṛipânâs tarkikân api). Darin liegt ein werthvolles Zeugniß für die neuerdings von Vincent Smith ausgesprochene Ansicht, dass das so beachtenswerthe »Toleranzedict« König Açokas mit der religiösen Toleranz, von der wir reden, gar nichts zu thun hat.

Inhalt

	Seite
Einleitung	1—19
Das epische und klassische Sâmkhya, gemeinsame Elemente in der Terminologie der Principienlehre, Unterschiede in der Lehre von der Weltseele und der absoluten Seele, Sâmkhya und Yoga, angeblicher theistischer und atheistischer Gegensatz der Speculation, Sâmkhya ebenso theistisch als Yoga, speculative Grundlage der Erlösungspraxis, Einheit des absoluten Geistes ursprünglich beiden gemeinsam, begründet im Charakter der älteren Speculation, methodische Erforschung der Sinnenwelt im Sâmkhya ausgebaut, Yoga nicht ohne Sâmkhya, Sâmkhya nicht ohne Yoga entstanden, Urkunden des epischen Sâmkhya.	

Erster Abschnitt.

Sâmkhya als Naturlehre.

Erstes Kapitel.

Genesis der Naturlehre als System	21—44
I. Das Problem der Erkenntnisquellen. Der Einheitsgedanke im Zeitalter der Opfermystik, Emporkommen der practischen Richtung, das Leben als Leiden, das Erlösungsproblem angebahnt in der Lehre von der Weltflucht des Weisen, ältere Methode der Speculation gegründet auf der »Offenbarung«, der Fortschritt der Methode begründet im demonstrativen Beweis (anumāna)	23—30
II. Sâmkhya als Erkenntnistheorie. Die Lehre vom causalen Zusammenhang alles Geschehens, Ursache (kāraṇa) und Wirkung (kārya), Substanz und Qualität, Subject des Merkmals und Merkmal der Erkenntnis, Wesen des demonstrativen Beweises, die drei Erkenntnisfunktionen der einfachen Wahrnehmung, des Centralsinnes, der Vernunft, Analyse der stofflichen Grundprincipien mit Hilfe des anumāna, gelöst im Sâmkhya, Sâmkhya als methodische Zerlegung und Zusammenfassung der materiellen Elemente, die fünfundzwanzig Principien, Logik als Hilfswissenschaft der Physik, Logik und Physik der Ethik untergeordnet	31—44

Zweites Kapitel.

Seite

Das kosmologische Problem	45—79
I. Der Urstoff und seine Kräfte. Prakṛiti als Urstoff und Urkraft, ewig, unzerstörbar, seiend-nichtseiend, die Guṇa als kosmische Grundkräfte, physische und ethische Wirksamkeit von Licht, Trübung, Finsterniss, Prakṛiti als zeugende Urkraft, die Guṇa als differenzierende Energie	45—55
II. Die Wandlungen des Urstoffes. Entstehung und Reihenfolge der Principien, Charakter und Ursprung der Principienlehre, begründet in der Einheit des makrokosmischen und mikrokosmischen Puruṣa, zwei Hauptgruppen, acht »Zeugekräfte« (prakṛiti), sechzehn »Wandlungen« (vikāra), Unterschied	55—65
III. Weltseele und Einzelseele. Vorstellung der Weltseele im Sāṃkhya, abgeleitet aus dem Demiurgos der Opfermystik, Schöpfer, Weltseele, Weltvernunft, Ahaṃkāra als individualisierende Triebkraft, dreifacher Ring ihrer weltzeugenden Wirksamkeit	65—73
IV. Der Körper und seine Elemente. Fünzfahl der Elemente, ihre Eigenschaften und ihre Wirksamkeit, mahābhūta genannt, weil in allen Wesen, alle aus den mahābhūta bestehenden Wesen sind mit Erkenntniss ausgestattet	73—79

Drittes Kapitel.

Das psychologische Problem	79—110
I. Das Wesen des Lebensprincips. Begriff der Seele (jīva, kṣhetrajña, çarīrin), ein feinstofflicher Körper (sūkṣmabhūta) als Aggregat der psychischen Organe, die feinstofflichen Elemente, ihr Verhältniss zu den grobstofflichen Elementen und zur sinnlichen Wahrnehmung, Reihenfolge der Entstehung, Attribute, die drei Gruppen Adhibhūta, Adhyātma, Adhidaivata, die Theile des psychischen Aggregats, Stufenfolge der Organe	79—93
II. Das Leben der Seele. 1. Die Seele als Princip des Erkennens, Einheit und Wandel der Erkenntnissthatigkeit, Process des Erkennens, die sinnliche Wahrnehmung, ihr unterscheidendes Object und ihre Function, Aufgabe des Centralsinns, Function der Vernunft, Apprehension, Zweifel, Urtheil. 2. Die Seele als Princip des Willens, der persönliche Wille verkörpert im Ahaṃkāra, die individualisierende Triebkraft als »Wille zum Leben«, der Wille als Princip des Handelns (kartṛi) und Geniessens (bhokṛi), die Seele ein ethisches Postulat als Trägerin der Werkfruchte, geht nicht mit dem Körper zu Grunde, Fortdauer keine ewige, sondern abhängig von dem Reste des Verdienstes	93—110

Zweiter Abschnitt.

Sāṃkhya als Erlösungslehre.

Erstes Kapitel.

Seite

Das Problem der Erlösung	113—131
I. Sittliche Schuld und Vergeltung. Die Macht des Karman, ein physisches und ein ethisches Problem, die Lehre von den Werkfrüchten, Nothwendigkeit alles Geschehens, die Lehre des Fatalismus, Daiva als »Schicksal«, Paurusha als »menschliche Handlung einander gegenübergestellt«, der Mensch unfrei, Werkzeug einer höheren Ursache	113—121
II. Freiheit und Nothwendigkeit. Gegensatz zwischen Schicksal und menschlicher That nur scheinbar, die Schicksalsmacht identisch mit Īvara, Īvara identisch mit Weltseele, Weltseele wirksam in den Einzelseelen, die Einzelseele Trägerin der Schuld als unmittelbares Princip des individuellen Handelns, das »Ich« verantwortlich für die Folgen der concreten Einzelhandlung, Erlösung aus den Banden der Schuld abhängig von der Vernichtung des »Ich«, Process der Bindung und Lösung	121—131

Zweites Kapitel.

Die speculative Lösung im Brahman	131—149
Das doppelte Brahman, tiefere Begründung des Gegensatzes von höherem und niederem Brahman, die Qualitätlosigkeit des absoluten Geistes, Freisein von jeder Form der Materialität, unbedingte Theilnahmlosigkeit als kūṭastha, madhyaṣṭha, Wesen der Geistigkeit des Brahman, Isolirtheit, Kaivalyam.	

Drittes Kapitel.

Die praktische Lösung im Nirvāṇa	149—175
I. Das ethische Ideal. Begriff der partiellen und individuellen Erlösung, verwirklicht in der Ueberwindung aller Begierden, Gleichmuth, Freiheiten von Freude und Schmerz	150—158
II. Verwirklichung des ethischen Ideals. Erlöschen des »Ich«, bewirkt durch Concentration der Sinne, Īvara als Gegenstand der Betrachtung und Hingabe, Methode der Concentration, die »Isolirung« als Weg zu Brahman	158—168
III. Sāṃkhya und Yoga. Unterschieden als zwei Methoden eines Systems, Sāṃkhya Theorie, Yoga Praxis der Erlösung, Nirvāṇa, enger Zusammenhang mit Brahman, entwickelt ursprünglich im Sāṃkhya	168—175

Dritter Abschnitt.

Die geschichtliche Stellung des epischen Sāṃkhya.

Erstes Kapitel.

Seite

- Einfluss des Sāṃkhya als Naturlehre** 179—220
- I. Sophistik und Skepsis. Zweifache Schule der Logik, eine ortho-
doxe und eine heterodoxe, Charakteristik der indischen Sophistik,
Ursprung der Sophistik, die Skepsis, Zweifel an der objectiven Giltig-
keit des sittlich Guten, Subjectivismus 180—188
- II. Der Materialismus. Die Grundlehren des indischen Materialismus,
Bekämpfung der Lehre vom demonstrativen Beweis, Sinnenerkennt-
nisse als einzige Erkenntnisquelle, bekämpft von der orthodoxen
Philosophie, Seele als vom Körper verschieden verworfen, die psychi-
schen Erscheinungen Modificationen des Körpers, philosophischer
Dialog zwischen Materialist und Idealist, Alter des Materialismus,
Bṛihaspati's Lehrbuch des Materialismus, Wesen des Lokāyata-
Systems, eine materialistische Naturlehre, Bekämpfung der materia-
listischen Naturlehre durch Vedānta und Sāṃkhya, tarkika als ge-
meinsamer Name für Materialist und Sophist, Materialismus und
Skepsis als Ausläufer der idealistischen Psychologie 188—220

Zweites Kapitel.

- Einfluss des Sāṃkhya als Erlösungslehre** 221—255
- I. Die ›Erlösung‹ im Dualismus des jüngeren Sāṃkhya. Wi-
dersprüche in der Erlösungslehre, Erlösung des Einzelnen, Viel-
heit der absoluten Seelen als Correlat zur Vielheit der empirischen
Seelen, Bekämpfung der Einzigkeit des absoluten Geistes und des
Pantheismus, die absolute Seele identisch in ihren Eigenschaften
mit Brahman, unermesslich, allgegenwärtig, Ausschluss aller
Zuständlichkeit, Îçvara verworfen als ›Weltseele‹, Einheit von
Sāṃkhya und Yoga aufgehoben durch den Widerspruch zwischen
Theorie und Praxis 221—236
- II. Die Erlösung im Monismus des jüngeren Vedānta. Rück-
kehr zur Einzigkeit des absoluten Geistes, das Eine und Absolute
neu begründet, Beziehungen zwischen Yogin und Vedāntin, das ur-
stoffliche Princip als Ursache der Täuschung, Realität desselben, die
Lehre von māyā, Îçvara als Demiurg im Vedānta, übereinstimmende
Principienlehre, Offenbarung und Schlussfolgerung als Erkenntnis-
quellen, die Bhagavadgītā älter als Vedānta, Gegensatz zwischen
den orthodoxen Systemen der Erlösung und dem Nirvāna des Bud-
dhismus, Ursprung des Buddhismus aus der Erlösungslehre des
Sāṃkhya 236—255

Drittes Kapitel.

Sāṃkhya und Stoa	255—281
I. Sāṃkhya und Stoa als Naturlehre. Lehre von den Erkenntnisquellen, Sinneswahrnehmung und Schlussfolgerung, Alles Wirkliche Materie, Einheit des Weltalls, hergeleitet aus der Einzigkeit eines Urwesens, dieses Urwesen »wirkend« und »leidend« gedacht, Lehre vom causalen Zusammenhang alles Geschehens, Materialismus des Sāṃkhya und der Stoa, ihr »Gottesbegriff«, die acht »keimkräftigen« Principien, die Weltvernunft eine feinstoffliche Seele im Sāṃkhya und in der Stoa	258—269
II. Sāṃkhya und Stoa als Ethik.	
1. Freiheit und Nothwendigkeit, Lehre vom Schicksal, Begriff des Schicksals verkörpert im Demiurg, Weltseele und Einzelseele, Schicksalslehre ausgeglichen mit dem Begriff der Freiheit	269—275
2. Das ethische Ideal, absolute Affectlosigkeit, Freiheit vom Einfluss des Weltlaufes, Isolirtheit, Allgemeine Menschenliebe, der ethische Gesichtspunkt als Ausgangspunkt von Sāṃkhya und Stoa	276—281
Register	283—294
I. Stellen-Register	283—287
II. Wort-Register	287—294

Einleitung.

In seiner grundlegenden Arbeit über »Die Sâmkhya-Philosophie« hat Richard Garbe¹⁾ den Satz aufgestellt, »dass fast jede Einzelheit — selbst des Ausdrucks — die uns in den systematischen Sâmkhya-Schriften begegnet, auch irgendwo in den wüsten Massen des gewaltigen Epos erwähnt ist«. Es fällt nicht schwer, den Beweis zu erbringen, dass die philosophische Terminologie des Epos in allen Abschnitten die des klassischen Sâmkhya ist.

Hier wie dort gründet das System auf dem Dualismus zweier Urprincipien, die sich als prakṛiti und puruṣha, »Urgeist« und »Urstoff« von Ewigkeit her gegenüberstehen. In allen Theilen baut sich die Terminologie auf diesem Gegensatz von prakṛiti und puruṣha auf. Wie im klassischen Sâmkhya, so heisst auch im epischen Sâmkhya die Urmaterie prakṛiti als »Grundform«, mūlaprakṛiti als »Wurzelgrundform«, pradhâna als »Grundbestand«, vyakta als das »Unentfaltete«, das sich zu den Einzeldingen entfaltet, kshetra als das »Feld«, aus dem der Samen der guten und bösen Werke erspriesst. Insofern sie die »Ursache des Entstehens und Vergehens der Welt« ist, wird sie sargapralayadharmīn genannt. Sie ist »seiend-nicht seiend«, (śadaśat), »seiend«, weil sie ein wirkliches, unzerstörbares Dasein besitzt, »nicht seiend«, insofern sie als solche nicht dieses oder jenes Sonderdasein darstellt. Der Urstoff ist die schöpferische Urkraft der Welt, die letzte Ursache (kartṛi, kāraṇam) alles Geschehens. Er entwickelt sich in blindem Trieb (svacchandanena) vermöge der drei, ihm innewohnenden Grundkräfte (guṇa). Die drei Grundkräfte heissen satva »Licht«, rajas »Trübung«, tamas »Finsterniss«. In den guṇa wirkt sich das innerste Wesen des

¹⁾ Die Sâmkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus, nach den Quellen von Richard Garbe. Leipzig, 1894, S. 49.

Urstoffes aus zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Einzelwesen. Die Mannigfaltigkeit der aus dem Urstoff erzeugten Wesen (prasava) wird in 23 Principien (tattva) zerlegt. Und weil die entstehenden Principien nichts anderes als »Umwandlungen« des Urstoffes sind, so heissen sie vikâra oder vikṛiti. Diese 23 »Umwandlungen« aber zerfallen wiederum in zwei Gruppen, in solche, die lediglich »erzeugtes Produkt« des Urstoffes sind (prasavadharmin) und in solche, die als Produkt zugleich Ursache eines neuen Produktes werden (bījaprasavadharmin). Sechzehn stoffliche Principien sind ausschliesslich »Produkt« (prasava); sieben besitzen die Samenkraft zu neuen Umwandlungen (bīja). Die letzteren heissen als wirkende Ursache daher ebenfalls prakṛiti »zeugende Kraft«, und es kehrt immer die Formel wieder; dass es zwei Arten von stofflichen Principien gebe, acht »wirkende Stoffprincipien« (mūlaprakṛitayo hy aṣṭau) und sechzehn Wandlungen (vikârâç câ'pi shoḍaça).

Zeigt sich in dem allgemeinen Bild, das uns das epische Sâṃkhya von der stofflichen Zusammensetzung des Weltganzen entwirft, nicht die geringste Abweichung von der Gliederung und der Terminologie des klassischen Sâṃkhya, so trifft dies ebensowenig für den weiteren Ausbau des Systems zu.

In wörtlicher Uebereinstimmung mit den massgebenden Texten des klassischen Systems werden die aus dem Urstoff erzeugten stofflichen Grundprincipien in feste Gruppen zerlegt. An der Spitze steht die Unterscheidung in die »grobstofflichen« (sthūlabhūta) und »feinstofflichen« (sūkshmathūta) Elemente. Die grobstofflichen Elemente sind Aether, Wind, Feuer, Erde, Wasser. Aus ihnen setzt sich der »grobstoffliche Leib« (sthūlaçarīra), der Körper zusammen. Die feinstofflichen Elemente (sūkshmathūta) sind der den Einzelsinnen zugängliche Feingehalt der groben Elemente, der Farbgrundstoff (rūpa), der Tongrundstoff (çabda), der Geschmacksgrundstoff (rasa), der Geruchsgrundstoff (gandha), der Tastgrundstoff (sparça). Diese fünf feinstofflichen Elemente bilden als Aggregat den »feinstofflichen Körper« (sūkshmaçarīra). Der Gruppe der zehn Elemente (bhūtasamgrāma) gegenüber steht die Gruppe der zehn Organe (indriya). Dieselbe zerfällt in zwei Untergruppen, in die Gruppe der »Erkenntnissorgane« (buddhīndriya) und die Gruppe der Thatorgane (karmendriya). Erkenntnissorgane heissen die fünf Sinneswerkzeuge, Gesicht, Gehör, Geruch, Ge-

schmack, Gefühl, Thatorgane, die Organe des vegetativen Lebens, die Bewegungs- und Zeugungsorgane. Ueber diesen Werkzeugen des vegetativen und sensentiven Lebens steht nun als höchste Gruppe diejenige des »inneren Sinnes« (antahkaraṇa). Der innere Sinn setzt sich aus drei Principien zusammen, aus der »Vernunft« (buddhi), aus dem »Persönlichkeitsbewusstsein« (ahaṃkāra), aus dem »Centralsinn« (manas).

So beruht der Organismus des menschlichen Wesens auf der Zusammensetzung dieser dreiundzwanzig, aus dem Urstoff fließenden Principien; und zwar bildet das Aggregat der fünf groben Elemente den Körper, (çarīra, deha), das Aggregat der achtzehn übrigen Principien die Seele (jīva, dehin). Die Seele als Princip der Bewegung ist nichts anderes als die Gesamtheit der in den feinstofflichen Elementen als in ihrer Grundlage (āçraya) wurzelnden drei Gruppen des inneren Sinnes, der Erkenntnis- und Thatorgane. Daher heisst die Seele auch das aus »sechszehn« (shoḍaçaḥ) oder »achtzehn« (ashtaḍaçaḥ) Principien bestehende Aggregat (rāçmi).

Von diesen 23 Principien bilden die »Vernunft«, das »Persönlichkeitsbewusstsein« und die fünf groben Elemente mit dem Urstoff die Gruppe der »acht zeugenden Grundprincipien« (ashta prakṛitayas) und die übrigen die Gruppe der »sechszehn erzeugten Principien« (shoḍaça vikārās). Denn indem die buddhi als erstes Produkt aus der prakṛiti hervorgeht, erzeugt sie selbst wiederum den ahaṃkāra, der ahaṃkāra aber bringt seinerseits sowohl die fünf grobstofflichen Elemente als die elf Sinnesorgane, d. h. die buddhīndriya, die karmendriya und den für beide gemeinsamen Centralsinn (manas) hervor, und die fünf grobstofflichen Elemente heissen »zeugend«, weil sie die fünf feinstofflichen Elemente aus sich entwickeln.

Die Uebereinstimmung zwischen epischem Sāṃkhya und klassischem Sāṃkhya tritt aber erst voll und ganz in dem Gegensatz einer empirischen und einer absoluten Seele hervor. Die absolute Seele ist »einzig und für sich bestehend« (kevalin) »reines Erkennen« (cetana), »frei von jeder differenzirenden Bestimmung« (nirguṇa), »frei von allen Gegensätzen« (nirdvandva). Während alles ringsum in Bewegung erscheint, bleibt sie ewig unbeweglich (acala), unwandelbar (aparīṇāmin). Sie ist vollkommen ohne Thätigkeit (akartṛi). »Theilnahmlos« (udāsīna), »neutral« (madhyastha) steht der Geist als unbetheiligter Zeuge, (sākshin) im Strudel des Lebens, ohne einzugreifen in das Getriebe

(kūṭastha). Daher ist er im unbedingten Sinne asanga, d. h. »unberührt von allen Affecten der Freude und des Leides«.

Alle jene charakteristischen Ausdrücke, in denen uns das klassische Sâṃkhya die absolute Seele beschreibt, finden sich in der epischen Beschreibung, sodass jede Verschiedenheit ausgeschlossen ist. Insofern der absolute Geist von der stofflichen Seele umhüllt, den Körper beherrscht, heisst er »Herr« (svâmin) »Leiter« (adhishṭhâṭṛi). Aber Princip des Handelns ist nicht er, sondern die empirische Seele, d. h. das Aggregat der Organe des Erkennens und der Thätigkeit. Letztere allein ist kartṛi und bhokṛi, d. h. Ursache des Handelns und Subject der aus dem Handeln hervorgehenden Früchte.

Der absolute Geist steht als fünfundzwanzigstes Princip den vierundzwanzig stofflichen Principien gegenüber. Und die zusammenfassende und unterscheidende Erkenntniss dieser Principien (tattva-sâṃkhyânam) macht das Wesen des Sâṃkhya aus. Das epische und klassische Sâṃkhya gipfeln in der einen Erkenntniss des absoluten Geistes. Diese Erkenntniss wird durch Unterscheidung der stofflichen Principien mittels der Schlussfolgerung (anumāna) gewonnen. Daher beruht des epische Sâṃkhya gleich dem klassischen Sâṃkhya auf dem methodischen und demonstrativen Beweis (ânvīkshikī) und unterscheidet sich dadurch wesentlich vom Vedânta.

Schon diese knappe Zusammenstellung der Ausdrucksweise bringt die Einheit und Gleichheit der beiden Sâṃkhya zur vollen und unbestrittenen Geltung. Es fehlt kein Baustein, kein Glied im Aufbau jenes Sâṃkhya, dessen Urkunden uns das Epos aufbewahrt. Es kann kein Zweifel bestehen, dass alle dem klassischen Sâṃkhya eigenen Principien auch dem epischen Sâṃkhya eigenthümlich sind. Nicht um sporadisch auftretende Elemente handelt es sich, sondern um Elemente eines geschlossenen Systems. Innerhalb dieses Systems ist einem jeden der dreiundzwanzig aus dem Urstoff fliessenden Principien eine feste Function zugewiesen. Alle Elemente und Principien greifen einheitlich ineinander über, so dass die Gesamtheit jenes organische Ganze darstellt, das den wesentlichen Inhalt des klassischen Sâṃkhya bildet.

Aber je deutlicher sich die Einheit des epischen und klassischen Sâṃkhya in dem systematischen Aufbau der Principienlehre zu erkennen gibt, um so schroffer tritt der Gegensatz in der einen Lehre

hervor, durch die sich beide unterscheiden, in der Lehre von der Einzigkeit und Vielheit der absoluten Seelen.

Das klassische Sâṃkhya nimmt eine Vielheit geistiger Substanzen an, das epische Sâṃkhya leugnet diese Vielheit und hält an der unbedingten Einzigkeit des absoluten Geistes fest.

Wie ist ein solcher Gegensatz auf dem Boden eines in allen Einzelgliedern schlechthin übereinstimmenden Systems möglich? Welche Form ist die ursprünglichere, jene, welche in der Einzigkeit, oder jene, die in der Vielheit gipfelt?

Bei Beantwortung dieser Frage hat man bis jetzt das engere Verhältnis, in welchem Sâṃkhya und Yoga zu einander stehen, fast ganz ausser acht gelassen. Und doch liegt hier der Schlüssel zur Lösung des Problems.

Während Sâṃkhya und Yoga im Epos als eng zusammengehörige Theile erscheinen, treten sie uns in den Sûtra des Sâṃkhya und in denen des Yoga als zwei ganz ungleichartige Ideenkreise entgegen. Und zwar tritt die Ungleichartigkeit darin hervor, dass die Sûtra des Sâṃkhya gerade das leugnen, was die des Yoga zum Ausgangspunkt und Endziel ihrer Erörterungen machen. Sâṃkhya leugnet die Einzigkeit des göttlichen Geistes; für Yoga ist diese Einzigkeit das Endziel der Betrachtung. Sâṃkhya leugnet die Weltseele; für die Yoga-Betrachtung ist die Weltseele in der Gestalt des persönlich gedachten Schöpfers der Ausgangspunkt, um zur Vereinigung mit dem einzig wahren Sein des absoluten Geistes zurückzukehren.

Es bedarf keiner näheren Begründung, dass Weltanschauungen, die in ihren grundlegenden Sätzen sich geradezu ausschliessen, nicht Theile eines und desselben Systems sein können.

Nun werden aber im Epos Sâṃkhya und Yoga nicht bloß immer in engster Verbindung genannt; sie werden schlechthin als ein und dasselbe System hingestellt. Bekannt ist der Ausspruch, der in mehrfacher Ueberlieferung wiederkehrt: *ekam sâṃkhyam ca yogam ca yaḥ paçyati sa paçyati*. »Wer Sâṃkhya und Yoga für ein und dasselbe System ansieht, der für wahr ist weise«. Umgekehrt werden jene für Thoren erklärt, die Sâṃkhya und Yoga von einander trennen. *sâṃkhyayogau prithag bâlâḥ pravadanti na paṇḍitâḥ*. Daher müssen Sâṃkhya und Yoga als Theile eines und desselben Systems gelten: *mârgau tav apy ubhav etau saṃçritau na ca saṃçrutau*. »Zwei Me-

thoden, die dem gleichen Ziele (saṃçrītau) aber nicht in der gleichen Art (saṃçrutau) zustreben.« Von Theilen eines einzigen Systems kann aber da nicht die Rede sein, wo der eine Theil ebenso hartnäckig das bekämpft, was der andere als Basis behauptet. Zwei Schulen, von denen die eine das Grundprincip der anderen leugnet, können nicht »eins« genannt werden. Sie stellen selbstständige, in ihren grundlegenden Axiomen sich ausschliessende Schulen dar. Sâṃkhya hat mit Yoga, Yoga mit Sâṃkhya nicht das mindeste zu thun, so lange ersteres die Einzigkeit des absoluten Geistes leugnet, letzteres sie behauptet, ersteres die Weltseele verwirft, letzteres sich auf sie stützt. Wie also erklärt sich die bestimmte Erklärung, die das Epos in den verschiedenen Theilen vertritt, dass Sâṃkhya und Yoga ein System bilden?

Man ist auf den Ausweg gerathen, das Yoga-System »für eine Weiterbildung der atheistischen (nirīçvara) Sâṃkhya-Philosophie im theistischen (seçvara) Sinne« zu halten. In dieser »Weiterbildung« gewann Sâṃkhyayoga jenen »ausgleichenden eklektischen Charakter«, der Atheismus und Theismus miteinander versöhnte ¹⁾.

So verführerisch sich dieser Ausweg auf den ersten Blick zeigt, so führt er uns doch nicht aus dem Widerspruch heraus, dem wir verfallen, so lange wir daran festhalten, dass das klassische Sâṃkhya ursprünglicher ist als das epische. Dass die in den Sûtras niedergelegte Philosophie das Dasein des einen göttlichen Geistes leugnet, wird Niemand bestreiten wollen. Es ist im wahren Sinne eine Philosophie ohne Gott (nirīçvara), nicht blos weil sie die in Îçvara göttlich gedachte Weltseele leugnet, sondern weil sie jede Art von göttlichem Sein abweist. Sie erklärt ausdrücklich, eines derartigen Wesens nicht zu bedürfen.

Aber dieser atheistische Grundzug wird in der Verbindung mit Yoga keineswegs aufgehoben oder ausgeglichen. Die »Weiterbildung« beschränkt sich darauf, dass dem atheistischen Sâṃkhya ein theistisches Yoga »angefügt wird, ohne dass Ersteres auch nur das geringste Zugeständniss an das Letztere macht. Das klassische Sâṃkhya der Sûtra bleibt nach wie vor, was es war, ein System, das »ohne Gott« den Weg zur Erlösung zeigt. Atheismus und Theismus werden so

¹⁾ Vgl. Garbe, die Sâṃkhya-Philosophie, Leipzig 1894, S. 9.

wenig ausgesöhnt, dass vielmehr umgekehrt jedes der beiden Systeme innerhalb seiner Sphäre ungeschmälert den ihm eigenen Charakter bewahrt. Und in diesem unterscheidenden Charakter schliessen sich klassisches Sâmkhya und Yoga unbedingt aus. Es wird daher auch von allen Seiten zugestanden, dass Sâmkhya und Yoga in ihrer jetzigen Gestalt, d. h. in den diametralen Gegensätzen, die unausgeglichen nebeneinander fortbestehen, ursprünglich nicht zusammen gehört haben können. Das klassische Sâmkhya führt »ohne Gott« (ançvara), das klassische Yoga »durch Gott« (seçvara) zur »Erlösung« (moksha). Wenn sie nun trotz dieses sich ausschliessenden Grundcharacters in der Vorstellung der Inder bis auf den heutigen Tag einen engen Zusammenhang bewahren, als wären sie ein einziges System im Sinne des Epos, so sind nur zwei Fälle denkbar: entweder hat sich Sâmkhya oder es hat sich Yoga geändert. Nun aber ist das zweite gänzlich ausgeschlossen. Yoga ist durch alle Perioden der Entwicklung das gewesen, was es heute ist, eine methodische Anleitung zur mystischen Versenkung in Îçvara, um dadurch zur Einheit des absoluten Geistes zurückzuführen. Seinem innersten Wesen nach war es allezeit »theistisch«. Es bleibt also nur die Annahme übrig, dass das Sâmkhya sich verändert.

Dass Yoga als Praxis der Erlösungslehre auf der Einzigkeit des absoluten Geistes begründet ist, wird von Niemanden bestritten. In Îçvara soll das eine, absolute Sein des Brahman erfasst werden. Es entsprechen sich daher die Weltseele und der göttliche Geist als die beiden Purusha (purushau dvau, âtmânau dvau). Wo es nur eine Weltseele gibt, da gibt es nur einen göttlichen Geist. Und umgekehrt, wo es einen einzigen göttlichen Geist nur gibt, da muss als Correlat nothwendig die eine Weltseele vorhanden sein. Es ist daher ein ganz folgerichtiges Verfahren, wenn das klassische Sâmkhya mit der Einzigkeit des absoluten Geistes auch die Weltseele durch Leugnung des Îçvara preisgibt. Denn in einem System, das an die Stelle der Einzigkeit die Vielheit absoluter Seelen setzt, ist für die kosmogonische Thätigkeit der Weltseele kein Platz mehr. Aber gerade dadurch, dass das klassische Sâmkhya die Weltseele preisgibt, kennzeichnet es sich als eine secundäre Bildung, als die Umbildung eines älteren Systems, das auf dem Gegensatz der Weltseele und des absoluten Geistes gegründet war. Durch die Preisgabe dieses

Gegensatzes verlor Sâmkhya jeden Zusammenhang mit Yoga. Denn ein Yoga, eine Praxis der Erlösungslehre ist ohne die Theorie der Weltseele und des absoluten Geistes undenkbar. So wenig aber ein Yoga denkbar ist ohne diese beiden Purusha, ebenso undenkbar ist ein Sâmkhya ohne Yoga. Sâmkhya und Yoga gehören enge zusammen. Sobald es demnach mit unbedingter Gewissheit bewiesen werden kann, dass das Yoga die Lehre von der Einzigkeit des absoluten Geistes und der Weltseele zur Voraussetzung hat, dann kann es auch nicht zweifelhaft sein, dass nur jenes Sâmkhya das ursprüngliche System darstellt, das an der Einzigkeit des absoluten Geistes und der Weltseele festhält. Dieser Gesichtspunkt ist in den bisherigen Untersuchungen über das Verhältniss von Sâmkhya und Yoga ganz ausser acht gelassen worden. Und doch kann es nicht nachdrücklich genug betont werden. Gehören Sâmkhya und Yoga als Theile eines einzigen Systems aufs engste zusammen, dann kann das, was dem einen Theile eigen ist, dem Wesen des anderen Theiles nicht widerstreiten, und was mit dem Wesen des Sâmkhya theoretisch unvereinbar ist, kann nicht im Yoga die speculative Grundlage der Praxis bilden. Wenn also der Sâmkhyin die Einzigkeit des göttlichen Purusha leugnet, so kann diese Einzigkeit nicht das erlösende Endziel des Yogin sein, und wenn der Sâmkhyin die Weltseele unhaltbar nennt und eliminirt, so kann der Yogin sich nicht der Weltseele als des Mittels zur Erlösung bedienen. Das hiesse Widersprüche in das innerste Wesen des Sâmkhya yoga hineinragen.

Der Rückschluss vom Yoga auf das Sâmkhya ist aber nur unter der Voraussetzung von zwingender Kraft, dass Sâmkhya und Yoga ursprünglich als Theile eines und desselben Systems zusammengehörten und erst später sich trennten. Hier ruht der Angelpunkt der viel umstrittenen Frage.

Auf derselben Principienlehre ruhend stellte Sâmkhya die Theorie, Yoga die Praxis der in dem einen göttlichen Geiste gipfelnden Erlösungslehre dar. Erst im Laufe einer späteren Entwicklung entfaltete sich Sâmkhya zu jener Form, die es in Gegensatz zu Yoga brachte. Sâmkhya wurde »atheistisch« (anîçvara), indem es an die Stelle des einen göttlichen Geistes die Vielheit absoluter Seelen setzte, während Yoga nach wie vor »theistisch« (seçvara) blieb. Anstatt also von einer ausgleichenden Verschmelzung des atheistischen

und theistischen Elementes zu reden, müsste man unter dieser Voraussetzung vielmehr von einem auflösenden Process reden, der Elemente, die ursprünglich als Theile eines geschlossenen Systems im engsten inneren Zusammenhang standen, dadurch auseinander riss, dass der eine Theil sich in selbstständiger Richtung weiterbildete und abzweigte. Während Yoga das blieb, was es immer gewesen, die Praxis der Erlösungslehre, bildete sich im Sâmkhya die Theorie der Erlösungslehre zu einem neuen System um, das den einzigen göttlichen Geist durch die Vielheit individueller Seelen ersetzte. Nicht das atheistische Sâmkhya wurde durch seine Verbindung mit Yoga theistisch weitergebildet, sondern aus dem ursprünglich theistischen Sâmkhya wurde durch Trennung von Yoga ein atheistisches Sâmkhya.

Welche Gründe sprechen dafür, dass sich der Entwicklungsprocess in der Richtung vollzog?

Der natürliche Ausgangspunkt zur Beantwortung dieses Problems ist in der Thatsache gegeben, dass beide Erlösungslehren auf der gleichen theoretischen Grundlage ruhen, auf der Lehre von den vierundzwanzig stofflichen Principien, in welche das Weltganze aufgelöst wird.

Daraus folgt, dass Sâmkhya und Yoga einmal innerlich verbunden gewesen sein müssen als sich ergänzende Theile eines und desselben Systemes. Nur unter dieser Voraussetzung lässt es sich erklären, wie die Sâmkhya-Lehren in ihrer Gesamtheit »die Grundlage aller auf den Yoga bezüglichen Ausführungen bilden«¹⁾. »Das Sâmkhya, bemerkt Garbe, »wird in der Hauptsache als bekannt vorausgesetzt«. Ganz ausgeschlossen ist die Annahme, dass die Principien des Sâmkhya vom Yoga herübergenommen wurden. Handelte es sich lediglich um einzelne Principien, so liess sich gegen eine solche Annahme kein Einwand erheben. Aber man erkläre uns doch, wie es kommt, dass auf der einen Seite die Sâmkhya-Lehren »die Grundlage aller auf den Yoga bezüglichen Ausführungen« bilden, auf der anderen Seite die dem Yoga eigenthümlichen Lehren von den Anhängern des Sâmkhya in ihr System »übernommen« wurden. »Mit

¹⁾ Garbe, Sâmkhya und Yoga (Grundriss der indo-arischen Philologie). Strassburg 1896, S. 33.

Ausnahme der Gottesleugnung«, so räumt Garbe ein, »sind sämtliche Sâṃkhya-Anschauungen von Bedeutung in das Yoga-System übernommen worden«¹⁾. Wann soll Sâṃkhya die Yoga-Anschauungen, Yoga die Sâṃkhya-Anschauungen »übernommen« haben? Von einer »Uebernahme« kann dort nicht die Rede sein, wo es sich um ein System handelt, das in seinem methodischen Aufbau schlechthin auf dem anderen Systeme ruht, so dass beide die gleiche bis in die einzelnen Glieder übereinstimmende Weltanschauung zur Darstellung bringen.

Waren aber Sâṃkhya und Yoga Theile eines einzigen Systems, so kann der eine Theil nicht atheistisch, der andere nicht theistisch gewesen sein. Als Theile ergänzten sie sich zur Lösung einer und derselben Aufgabe. Erstrebte das Yoga die Vereinigung mit dem absoluten Geiste, so musste die Aufgabe, die sich das Sâṃkhya stellte, in derselben Richtung liegen, wenn auch der Weg, den es einschlug, ein anderer als der des Yoga war. »Sind sämtliche Sâṃkhya-Anschauungen von Bedeutung in das Yoga-System übernommen worden«, so kann die Grundanschauung des Sâṃkhya der des Yoga nicht diametral entgegengesetzt gewesen sein. Jenes Sâṃkhya, das sich mit Yoga zu einem System ergänzte, muss ebenso theistisch, wie Yoga gewesen sein.

Das ursprüngliche Sâṃkhya also hat in seinem Ausgangspunkt wie in seinem Endziel mit Yoga übereingestimmt. Nur unter dieser Voraussetzung konnten sich Sâṃkhya und Yoga als Theile eines Systems ergänzen.

Nun gibt es nur ein einziges Sâṃkhya, das in seinem Endziel nicht weniger wie in seinem Ausgangspunkt mit Yoga sich so vollständig deckt, dass beide für Theile eines und desselben Systems gelten können. Das ist das epische Sâṃkhya. Zwischen diesem Sâṃkhya und dem Yoga besteht die engste innere Uebereinstimmung. Beide gehen von Prakṛiti als der zeugenden Urmaterie aus; beide gipfeln in der Einzigkeit des absoluten Geistes. Zwischen der Urmaterie und dem Urgeist liegt die Entwicklungsreihe, welche in der Lehre von den grob- und feinstofflichen Elementen, von den Organen des höheren und niederen Erkennens zur Darstellung kommt. Daher wird ausdrücklich gesagt:

¹⁾ a. a. O. S. 34.

pañcaviṃṣati tattvāni tulyāni ubhayataḥ samam yoge sām̐khye' pi ca. »Die fünfundzwanzig Principien sind auf beiden Seiten im Sām̐khya und Yoga die gleichen«. In der Gemeinsamkeit aller Principien werden Sām̐khya und Yoga zu einem System der Erlösung verknüpft, und die Einheit, welche zwischen beiden herrscht (ekam sām̐khyam ca yogam ca) wird gerade aus der Gleichheit des erlösenden Endzieles hergeleitet: yat sām̐khyaiḥ prāpyate sthānam tad yogair api gamyate. »Ein und derselbe Ort der Glückseligkeit ist es, zu dem die Sām̐khyin und die Yogin gelangen«. Die Glückseligkeit aber besteht in der Rückkehr zu dem einen, unvergänglichen Brahman

vimuktaḥ sarvasaṃskārais tato brahma sanātanam
param āpnoti saṃcāntam acalam nityam aksharam

XIV 19, 13.

Das Endziel also, zu dem Sām̐khya führen will, ist die im Brahman erreichbare »ewige, in voller Loslösung von der Materie bestehende Stätte der Seligkeit« (sthānam atyantam kevalam).

Es besteht demnach kein Zweifel, dass jenes Sām̐khya, das uns die epischen Urkunden bezeugen, den Anforderungen entspricht, die wir an das Sām̐khya stellen, das in Verbindung mit Yoga als Theil einer und derselben Erlösungslehre entstand und bestand: Auf dem Boden der gleichen Lehre von Prakṛiti führen beide zu dem einen Puruṣa.

Sind nun episches Sām̐khya und Yoga in ihrem Ursprung tatsächlich Theile eines einzigen Systems? Oder haben sich beide Richtungen zunächst selbstständig nebeneinander entwickelt, um sich erst später zu jener engeren Einheit zu ergänzen, die in dem epischen Verse zum Ausdruck kommt: »Wer Sām̐khya und Yoga für ein System ansieht, der ist wahrhaft weise«? Die Lösung dieses Problems hängt von der Beantwortung einer anderen Frage ab: Welches war der Endzweck der methodischen Analyse, deren Ergebnis die Lehre von den vierundzwanzig stofflichen Principien ist?

Darin werden wohl alle mit mir übereinstimmen, dass das erste System der Philosophie, das auf dem Boden der älteren Speculation entstand, eine brah m avidyā, eine methodische Erkenntniss der Wesenseinheit von Gott und Mensch, von Brahman und Ātman war. Es bedarf ja keines Beweises, dass die gesammte ältere Epoche der

Speculation, soweit sie uns in den Denkmälern der Opferymstik bezeugt wird, einzig von dem Einheitsgedanken beherrscht wird. Wir verfolgen den Einheitsgedanken bis in die rigvedische Opferlyrik und sehen, wie sich aus der Vorstellung des einen, die Welt bewegenden und belebenden Opfers der Begriff jener kosmogonischen Urkraft entwickelt, die sich zum Organismus des Weltganzen entfaltet. Von den einzelnen Phasen dieser Entwicklung gibt »der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opferymstik«¹⁾ ein deutliches Bild. So mannigfach die speculativen Ideen sind, die hier ineinander greifen, so ist es doch eine einzige Grundrichtung, in der sich der Strom der Entwicklung bewegt. Und diese Grundrichtung läuft aus in der Wesensgleichheit von Brahman-Âtman. Alle Ideen bewegen sich um das Eine und Absolute. Der Einheitsgedanke, der schon in dem rigvedischen Lied so hell durchbricht, entwickelt sich in Brahman-Âtman zum Begriff des einen absoluten Seins und Denkens. Und ein durchaus homogener Entwicklungsprocess ist es, innerhalb dessen die Speculation zur Wesenseinheit von Brahman-Âtman fortschreitet. Die Philosophie also, welche als System der Naturlehre aus diesem Entwicklungsprocess hervorging, musste eine brahmavidyâ sein, eine Wissenschaft von der Einzigkeit des absoluten Geistes. Eine Philosophie hingegen, welche als System in der Lehre von der Vielheit absoluter Seelen gipfelte, hätte einen gewaltsamen Bruch mit der ganzen vorausgehenden Entwicklung bedeutet. Es kann daher der Satz, dass jene speculative Erkenntniss des Weltganzen, die als erstes System aus dem älteren Ideenkreis hervorging, eine brahmavidyâ war, unbestrittene Geltung beanspruchen. Wie immer sich episches und klassisches Sâmkhya zueinander selbst verhalten mögen, gegenüber dem in der brahmavidyâ zum ersten Male systematisch ausgebildeten Einheitsgedanken ist die Pluralitätslehre des klassischen Sâmkhya eine secundäre Erscheinung, und soweit der Gegensatz der Einheit und Vielheit in Betracht kommt, steht das epische Sâmkhya der älteren Entwicklung näher als das klassische Sâmkhya. Das wird durch keine Thatsache treffender beleuchtet als durch die enge Uebereinstimmung, in der sich die rigvedische Liedstrophe mit der

¹⁾ J. Dahlmann, der Idealismus der indischen Religionsphilosophie, im Zeitalter der Opferymstik. Freiburg 1901, S. 48—85.

epischen Beschreibung des die Welt durchdringenden Urgeistes berührt:

eka evâ 'gnir bahudhâ samiddhaḥ
 ekaḥ sūryo viçvam anuprabhūtaḥ
 ekai 'vo 'shâḥ sarvam idam vibhâti
 ekam vâ idam vibabhūva sarvam R. v. VIII 58, 2.

eko kutâço bahudhâ samidhyate
 ekaḥ sūryas tapaso yonir ekâ
 eko vâyur bahudhâ vâti loke
 puruṣaḥ cai 'ko nirguṇo viçvarūpaḥ. M. XII 350, 10.

Die enge Verwandtschaft des philosophischen Standpunktes springt in die Augen. Opferlyrik und Epik sprechen mit aller Bestimmtheit den Satz aus, dass es in Wirklichkeit nur ein unbedingtes Seiendes gibt: ekam vâ idam = puruṣaḥ cai 'kaḥ. Die Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt sei nur ein Schein. Viermal wird die Einzigkeit des Seins durch Wiederholung des eka »einzig« in den gleichen Bildern des einen Feuers und der einen Sonne, der einen Morgenröthe und des einen Windes hervorgehoben.

Sehen wir also für den Augenblick von allen anderen Fragen ab, so ist es ein und derselbe Einheitsgedanke, der hier und dort zum Ausdruck kommt, die Idee jenes einzigen Seins, das sich zur Vielheit individueller Wesen entfaltet.

Aber so augenscheinlich die Uebereinstimmung auch sein mag, so ist damit noch keineswegs die Frage beantwortet, ob das epische Sâṃkhya als Ganzes, d. h. in der systematisch zusammenfassenden Darstellung der urstofflichen Principien dem klassischen Sâṃkhya vorausgeht. Das epische Sâṃkhya kann in dem Einheitsgedanken eine ältere und ursprünglichere Form vertreten und trotzdem in dem Ausbau des Systems auf dem klassischen Sâṃkhya ruhen. Nur dann stellt das epische Sâṃkhya als Ganzes eine ursprünglichere Form der Principienlehre dar, wenn »die methodische Zergliederung und Aufzählung« der urstofflichen Elemente mit jener speculativen Erkenntnis zusammenfällt, durch die sich die ältere Philosophie zum System der Einheitslehre erhob.

In diesem Falle wäre eben Sâṃkhya als Naturlehre, d. h. als

Lehre von den constituirenden Principien des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus nichts anderes als die methodische Weiterbildung des Einheitsgedankens. Die Speculation, welche innerhalb der älteren Epoche ihren Mittelpunkt in dem Einheitsgedanken Brahman-Âtman hatte, war noch nicht methodisch und systematisch durchgebildet. Zur zusammenhängenden und methodischen Erkenntniss erhob sie sich zum ersten Male in der Naturlehre des Sâmkhya. Als Principienlehre ist sie alsdann jener erste Versuch, die speculative Gedankenmasse, die sich im Zeitalter der Opfermystik noch chaotisch um den Einheitsgedanken lagerte, methodisch zu einem System der Einheitslehre aufzubauen.

Ist nun das Sâmkhya-System der erste Versuch eines systematischen Ausbaues der Einheitslehre? Die Frage kann durch Ausschluss des einzigen noch in Betracht kommenden Systems, nämlich des Vedânta, mit einem entschiedenen »Ja« beantwortet werden. Entweder stellt die Principienlehre des epischen Sâmkhya oder die des Vedânta das erste und älteste System der Einheitslehre dar. Nun aber kann Vedânta nicht das älteste System sein. Denn die Körper- und Seelenlehre des Vedânta, d. h. der Inbegriff jener Principien, die das Wesen des Systems ausmachen, beruht ganz und gar auf der Principienlehre des Sâmkhya. Die im Vedânta entwickelten Principien vom höheren und niederen Erkenntnissvermögen, von den feinstofflichen und grobstofflichen Elementen, von der feinstofflichen Seele und dem grobstofflichen Körper, von den That- und Erkenntnisorganen und deren Beziehung zu den sinnlichen Objecten, kurz, die Gesamtheit der Organe und Bestandtheile, in welche der Vedantist den mikrokosmischen und makrokosmischen Organismus zerlegt, das alles ist identisch mit der Principienlehre des Sâmkhya, d. h. mit dem, was das eigenste Wesen des Sâmkhya ausmacht. Vedânta als System setzt also die methodische Zergliederung voraus, von der das Sâmkhya seinen Namen hat. Daher ist es ausgeschlossen, dass im Vedânta der erste methodische Versuch eines Systems der Einheitslehre vorliegt. Da nun ausser Vedânta kein anderes System der Einheitslehre in Frage kommt, so muss das epische Sâmkhya den ältesten Versuch einer einheitlich zusammenfassenden Darstellung der Einheitslehre verkörpern.

Ich unterlasse es, diesen Beweisgang, auf den ich sowohl in

meiner Abhandlung ¹⁾ über Nirvāṇa, als im »Idealismus der indischen Religionsphilosophie« ²⁾ hingewiesen habe, noch einmal in seinen einzelnen Gliedern zu verfolgen.

Jeder Zweifel über den ursprünglichen Character des Sāṃkhya schwindet, sobald wir die unterscheidende Aufgabe ins Auge fassen, die dem Sāṃkhya im Gegensatz zum Yoga zufällt. Es zeigt sich sofort, wie Sāṃkhya und Yoga sich ihrem innersten Wesen nach als das theoretische und das praktische Wissen zu einem System der erlösenden Erkenntniß ergänzen.

Der Endzweck des Sāṃkhya war ein ethischer. Durch Erkenntniß des innersten Unwerthes des stofflichen Seins sollte der Mensch zu seinem wahren Sein zurückkehren. Dieses wahre Sein ist in dem älteren Vorstellungskreise das in der Einzigkeit des absoluten Seins und Denkens bestehende Brahman. Sich von der Welt der äusseren Erscheinungen losreißen heisst soviel, als sich in der Wesensgleichheit mit Brahman wiederfinden.

Diese Aufgabe drängte zur methodischen Erforschung des makrokosmischen Organismus. Das Ergebniss liegt in der wissenschaftlichen Zergliederung des mikrokosmischen Organismus, im Sāṃkhya vor. Im Sāṃkhya setzt sich dieselbe Speculation fort, die im Zeitalter der Opferystik sich um die Einzigkeit des Brahman-Ātman bewegt. Es ist eine Richtung des speculativen Denkens. Der Unterschied liegt in dem Character der Formen, in die sich die Speculation kleidet. Im Zeitalter der Opferystik ist es eine aphoristische, an keine feste Methode gebundene Art der Darstellung. Mit dem Sāṃkhya bricht sich die systematische Erforschung der Welt Bahn, um in der Erkenntniß des Gegensatzes von Natur und Geist zur Wesenseinheit von Brahman-Ātman zu führen. Im Sāṃkhya also wurde die Erforschung der Natur nicht als selbstständiges Wissen gepflegt, sondern als Weg zur Vereinigung mit Brahman. Die unterscheidende Erkenntniß der stofflichen Principien bahnt theoretisch den Weg an. Verwirklicht aber wird die Vereinigung erst im Yoga durch die Versenkung in Īṣvara.

Sāṃkhya ist nicht ohne Yoga, Yoga nicht ohne Sāṃkhya entstanden. Die Aufgabe, welche Sāṃkhya theoretisch in der

¹⁾ Nirvāṇa, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. S. 144 ff.

²⁾ Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 137 ff.

methodischen Zergliederung der Welt des Stoffes löst, löst Yoga praktisch in der Ueberwindung der Welt der Sinne. In ihrem Endziel ist die doppelte Aufgabe die gleiche: Befreiung von dem Wahne des persönlichen Seins, der unser einzig wahres Sein im Strudel des sinnenfälligen Lebens gefesselt hält. Daher bilden Sâmkhya und Yoga ein geschlossenes Ganze. Aber dieses Ganze setzt sich aus einem theoretischen und praktischen Theile zusammen, Sâmkhya stellt als Theorie die speculative Basis für die Praxis des Yoga dar. Yoga hingegen bildet als praktische Ausführung eine wesentliche Ergänzung des theoretischen Beweises, den Sâmkhya in der methodischen Zergliederung der Stoffwelt bringt. Ohne Yoga wäre die im Sâmkhya angebaute Erlösungslehre auf halbem Wege stecken geblieben.

Sobald Sâmkhya und Yoga in diesem Zusammenhang betrachtet werden, erklärt es sich, warum beide immer zusammengenannt werden. Sâmkhya und Yoga erstreben gemeinsam die Verwirklichung des im Weisen verkörperten ethischen Ideals.

Das im Epos entwickelte System des Sâmkhya knüpft unmittelbar an die Ergebnisse der vorausgehenden Epoche an, um das ethische Problem der Erlösung aus den Banden des Lebens und Leidens in der Erkenntniss des absoluten Gegensatzes von Stoff und Geist methodisch zu beantworten.

Ueber den Charakter der Urkunden, auf denen das epische System des Sâmkhya ruht, habe ich mich bereits in »Genesis des Mahâbhârata« ausgesprochen¹⁾. Es ist dort der Nachweis erbracht, dass es eine ganz umfassende Litteratur des epischen Sâmkhya gab, eine Fülle von Urkunden, die die Entwicklung der dem System eigenen Principien zum Gegenstand hatten. Es war im eigentlichsten Sinne eine philosophische Litteratur als Seitenstück zu der nicht weniger reich entwickelten Rechtslitteratur. In der äusseren Form schlossen sich die Urkunden des epischen Sâmkhya den epischen Zwiegesprächen an, um in Frage und Antwort die einzeln religiös-philosophischen Probleme des Sâmkhya zu erörtern. Der samvâda bildet den Rahmen der philosophischen Darlegung. Zwiegespräch reiht sich an Zwiegespräch, um bald diese, bald jene Elemente des Systems darzustellen. Hier handelt es sich um die Lehre von den

¹⁾ Mahâbhârata-Studien I. Berlin 1899. S. 142 ff.

Elementen, dort um die Lehre von den Sinnesorganen; hier stehen die Guṇa im Vordergrund, dort Brahman und Nirvāṇa. Aber so reich und mannigfaltig die religiösen Ideen innerhalb der einzelnen Urkunden dargestellt sein mögen, so ist es doch nur ein einziges System, auf dem die hier ausgesprochene religiös-philosophische Weltanschauung gründet, eine Ideenwelt, welche einheitlich das gesammte Epos beherrscht. Das Epos kennt nur eine Schule der Philosophie: Sāṃkhyayoga; nur in ihrem Ideenkreis bewegen sich die religiös-philosophischen Vorstellungen der epischen Theile nicht weniger als der didaktischen. Es ist ja richtig, dass die überwiegende Masse des philosophischen Elementes in den letzten Büchern des Mahābhārata, im XII., XIII., XIV. Buche sich zusammengedrängt findet. Aber wo immer auch in den vorausgehenden Theilen des Epos die Dichtung das philosophische Element berührt oder streift, da sind es immer nur Elemente jenes einen Sāṃkhyayoga, das in den belehrenden Zwiegesprächen des XII., XIII., XIV. Buches vorgetragen wird. Innerhalb der gigantischen Stoffmasse wird nur dieses eine System zur unbestrittenen Geltung gebracht.

Wohl kommen auch andere Anschauungen zu Wort in den Erörterungen der philosophischen saṃvāda. Es werden Vertreter einer atheistischen und skeptischen, einer fatalistischen und materialistischen Weltanschauung in das Zwiegespräch eingeführt. Lehrreiche Beispiele bietet XII 185; 218; XIII 11. Mit grossem Nachdruck und dem Aufgebot aller Mittel der Dialektik wird z. B. in dem Zwiegespräch zwischen Bharadvāja und Bhṛigu der Satz verfochten, dass die Seele ein »überflüssiges Ding« (nirarthaka) sei. Aber es geschieht nur, um desto entschiedener den Standpunkt zu vertheidigen, den die Dichtung selbst im Sāṃkhyayoga einnimmt. Von einer »verwirrenden Mannigfaltigkeit des Standpunktes« habe ich trotz eindringender Beschäftigung mit dem Mahābhārata keine Spur entdecken können. Ein treffendes Beispiel für diese Einheitlichkeit des Standpunktes bietet das dritte Buch in der Erzählung von dem Jäger Kauçika und das zwölfte Buch in dem Zwiegespräch mit Tulādhara. Eine vergleichende Analyse der beiden Erzählungen, habe ich bereits in »Genesis des Mahābhārata« durchgeführt¹⁾. Hier wie dort gipfelt das Zwiegespräch in dem Erlösungsideal des Sāṃkhyayoga.

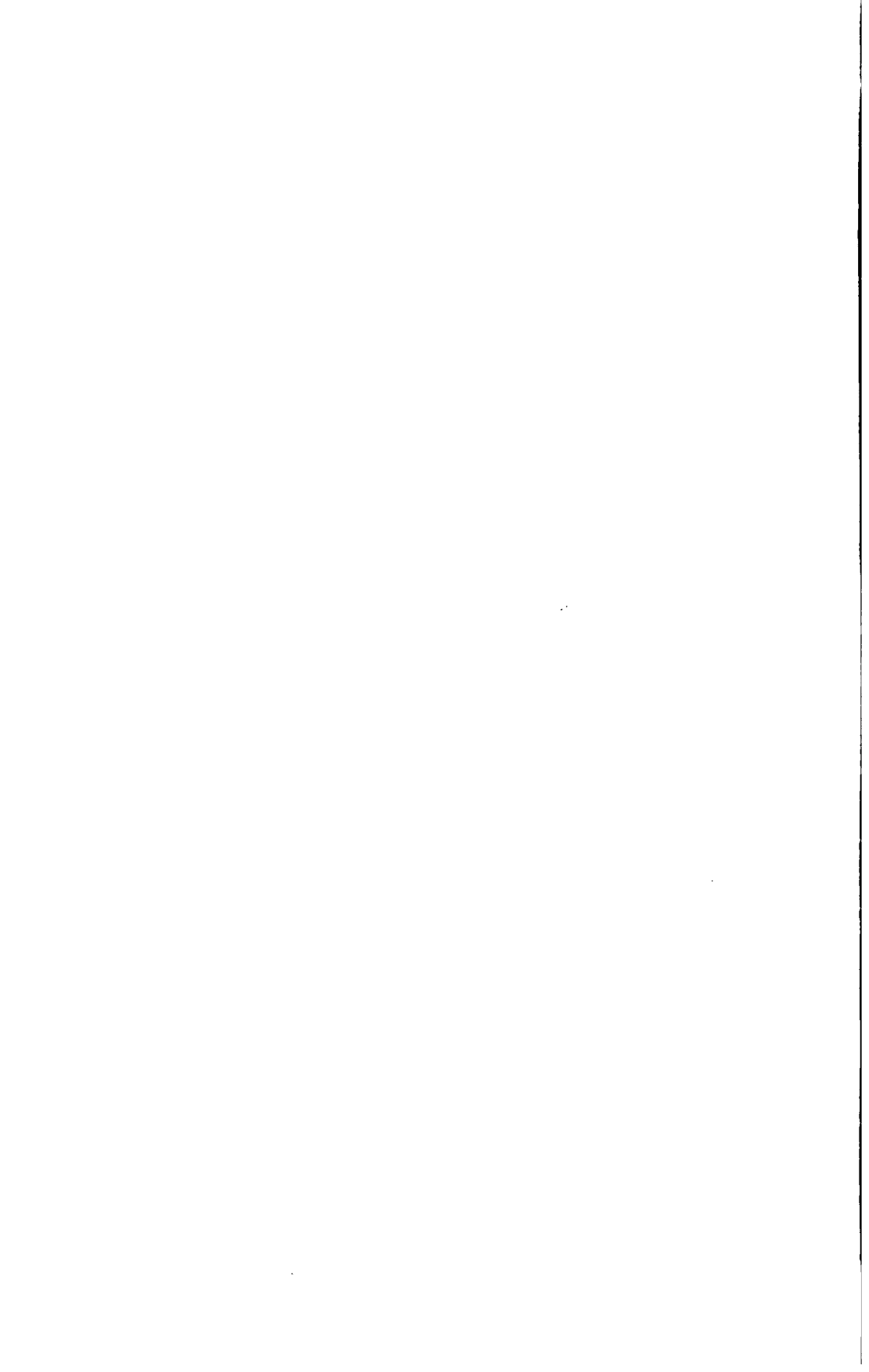
¹⁾ Genesis. S. 172 ff.

Ein Beispiel anderer Art ist die Uebereinstimmung, die zwischen dem sechsten Buche in der Bhagavadgîtâ und dem vierzehnten Buche in der Anugîtâ besteht. Bhagavadgîtâ und Anugîtâ gelten als die klassischen Vertreter des epischen Sâmkhya. Diese Einheit des Standpunktes ist um so beachtenswerther, als aus dem Epos mit unzweifelhafter Gewissheit hervorgeht, dass im Zeitalter des entstehenden Epos auch andere philosophische Strömungen sich Bahn gebrochen hatten, die von dem ethischen Ideal des Yoga ablenkten. Wenn wir die scharfe Polemik in Erwägung ziehen, welche das klassische Sâmkhya gegen die Einzigkeit der absoluten Geistes und gegen die Weltseele richtet, so muss es überraschen, dass sich umgekehrt innerhalb des epischen Sâmkhya keine Spur einer Polemik gegen die Vielheit absoluter Seelen findet. Von einer solchen Lehre ist, soweit ich bis jetzt sehen konnte, niemals die Rede. Das Fehlen jeglicher Polemik gegen die Vielheit ist um so auffälliger, als die philosophischen Dialoge einen breiten Raum der Polemik offen lassen. In nicht wenigen Fällen bewegt sich der Dialog um strittige Fragen, um Probleme, die in verschiedenem Sinne beantwortet wurden. Gab es also zur Zeit des entstehenden Epos noch keine Richtung innerhalb der philosophischen Schulen, die dem Satze huldigte, dass eine Vielheit absoluter Seelen besteht? Das möchte ich weder bejahen noch verneinen. Es ist schwer denkbar, dass in einem Zeitalter, das von einem so lebhaften speculativen Denken durchdrungen, dieses Problem nicht aufgeworfen worden wäre, und dass die Lösung im Sinne einer Vielheit nicht Freunde und Vertheidiger gefunden hätte. Eine Andeutung gibt XII 350. Aber von vereinzelt Bestrebungen, die Lehre von der Vielheit zu fördern, bis zu einem ausgebildeten System ist noch ein weiter Schritt. Und es darf ohne Furcht, auf Widerspruch zu stossen, die Behauptung ausgesprochen werden, dass von einem System des klassischen Sâmkhya sich im Epos nicht die leiseste Spur findet. Wäre das System des epischen Sâmkhya in einer späteren Zeit entstanden, dann hätte es an der Polemik gegen das diametral entgegenstehende System des klassischen Sâmkhya so wenig gefehlt, wie es an Polemiken gegen andere Sätze fehlt. Daraus scheint sich mir ein neues wichtiges Moment für den älteren Ursprung des epischen Sâmkhya zu ergeben. Auch für den älteren Ursprung des Epos? Ich will diese Frage hier offen lassen.

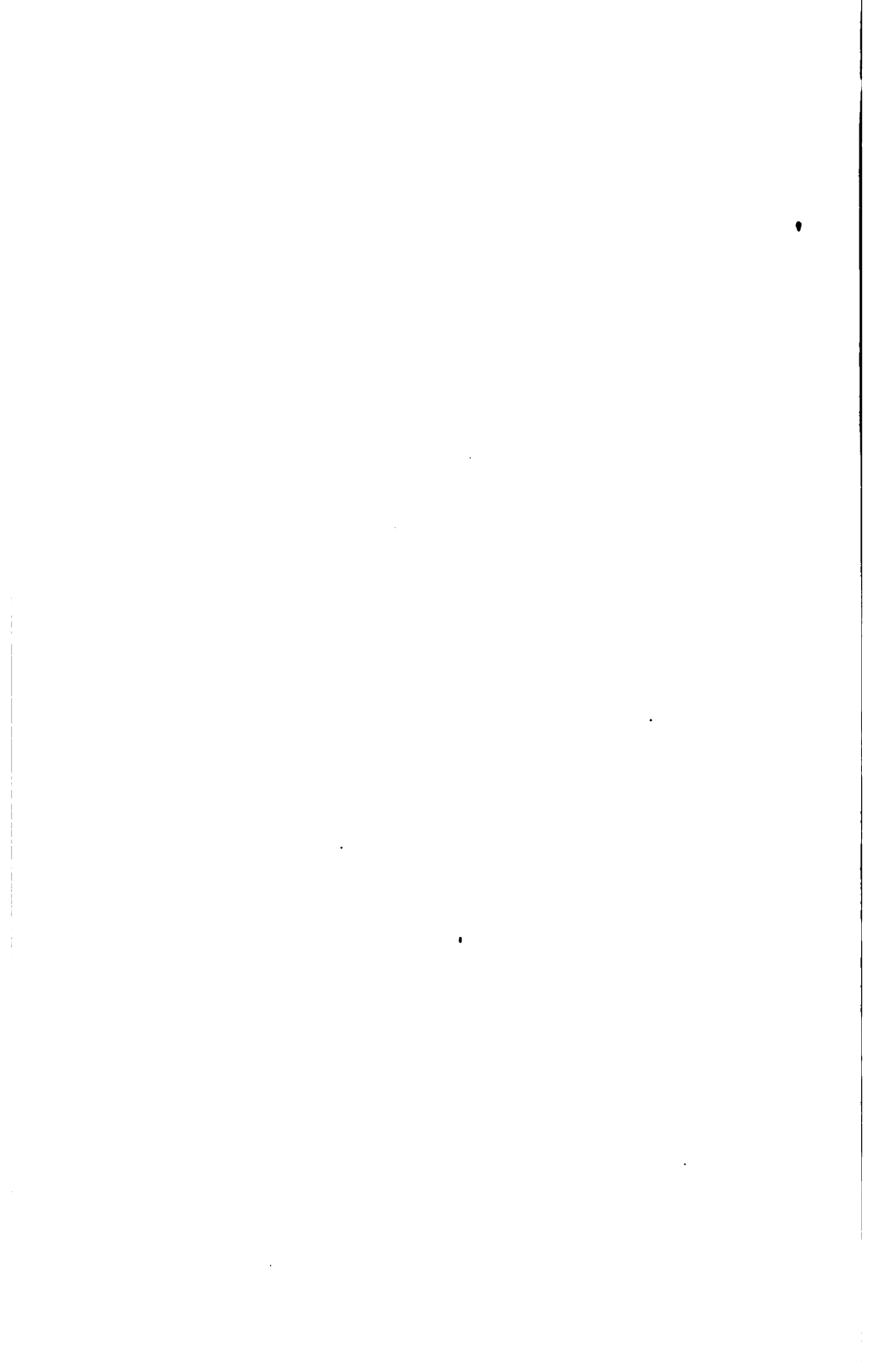
Es handelt sich in den Urkunden des religiös-philosophischen Denkens, die das Mahābhārata bietet, um ein geschlossenes System. Das schliesst nicht aus, dass in einzelnen Sätzen von untergeordneter Bedeutung mehrfach abweichende Vorstellungen zum Ausdruck kommen. Häufig beruht der Unterschied weniger auf einem sachlichen Gegensatz, als vielmehr auf einer gewissen Freiheit in der Art der Darstellung. So waltet z. B. die strengste Uebereinstimmung in der Aufzählung der grobstofflichen Elemente. Die Evolutionsreihe der Elemente ist fest bestimmt. Das hindert jedoch nicht, dass in einzelnen Darstellungen, die sich die Lehre von den Elementen nicht ausdrücklich zur Aufgabe gestellt, die Reihenfolge, in der die Elemente entstehen, nicht festgehalten wird. Dergleichen Spielarten der Darstellung kommen mehrfach vor. Sie zeigen uns eine gewisse Freiheit und Beweglichkeit der Form. Um so entschiedener wird aber an dem festgehalten, was das eigentliche Wesen des Systems ausmacht, an der Lehre von Prakṛiti und den aus ihr fliessenden Principien, an der Lehre von den fünf grobstofflichen und fünf feinstofflichen Elementen, an der Lehre von den zehn Organen, die in das Aggregat der fünf Werkorgane und das der fünf Erkenntnissorgane sich scheiden, an der Lehre von dem dreifachen inneren Organ. Daraus ergibt sich, dass das Epos nur auf dem Boden jener einen Schule entstanden sein kann, die Sāṃkhya oder kurz Sāṃkhya heisst.

Welchen Charakter trägt dieses Sāṃkhya? Wie entstand das epische Sāṃkhya als speculative Basis des Yoga?

Meine Aufgabe ist eine doppelte. Ich werde zunächst in den epischen Elementen Sāṃkhya als Naturlehre vorführen, um den Beweis zu erbringen, dass jene Elemente eine einheitliche, auf methodischer Grundlage beruhende Erkenntniss des Weltganzen voraussetzen. An zweiter Stelle werde ich den Nachweis liefern, dass Sāṃkhya als System der Naturlehre entstand, um Basis der Erlösungslehre zu sein.



Erster Abschnitt.
Sâmkhya als Naturlehre.



Erstes Kapitel.

Genesis der Naturlehre als System.

1. Das Problem der Erkenntnisquellen.

Die Grundlehre des Sāṃkhya beruht auf dem absoluten Gegensatz von Stoff und Geist, von empirischer und absoluter Seele.

Es bedarf keines Nachweises, dass diese Lehre in ihrer Allgemeinheit auf jenen Gegensatz zurückgeht, den bereits die ältesten Vertreter der Speculation in dem Unterschied des doppelten Brahman, des begrenzten und unbegrenzten, des wandelbaren und unwandelbaren, entwickelt hatten. In dem Doppelbegriff der Seele war der Gegensatz von Stoff und Geist bereits zum schärfsten Gegensatz von Gott und Welt weitergebildet worden. In dem, was als menschliches Wesen vor uns steht, stossen zwei grundverschiedene Sphären des Seins aufeinander: eine göttliche und eine irdische, eine immaterielle und eine materielle Sphäre. Die Seele, welche das belebende und bewegende Princip des Körpers ist, ist nicht das wahre und unvergängliche Sein des Menschen. Des Menschen einzig wahres und unwandelbares Wesen (âtman) ist das eine göttliche Sein, das im unsterblichen Brahman erkannt wird. Die kurze Formel dafür lautet: Âtman ist Brahman. Als Âtman ist das Brahman »die wahre Realität« (tat satyam) »die Wesenheit der Wesenheit« (satyasya satyam), d. h. dasjenige, was in allen aus dem realen Urstoff hervorgehenden Wesen das allein wahrhaft Reale ist. Der aus dem Urstoff erzeugte Lebensodem, welcher als Weltseele das All, als individuelle Seele das Einzelwesen belebt, verhält sich zu dem einen göttlichen Sein nur wie eine Hülle, die das wahre Wesen der Dinge uns verdeckt.

1) Idealismus der indischen Religionsphilosophie S. 90 ff.

Âtman ist »das eine unsterbliche Sein, das durch die Realität des Stoffes verschleiert wird« (amṛitam satyena channam). Real zwar (satyam) ist auch der Stoff; aber er ist nicht die wahre Realität des Seins. »Sterblich fürwahr ist dieser Körper, vom Tode besessen; er ist die Wohnstätte für jenen unsterblichen, körperlosen Âtman« Während die kosmische Seele, obschon sie das Princip aller Lebensfunctionen bildet, demselben Urstoff entspringt, dem die Elemente des Körpers angehören, stellt die im Brahman geborgene wahre Seele als Âtman den unbedingten Gegensatz zur Materie dar. Gibt es also im Brahman nur ein einziges göttliches Sein, so gibt es im Âtman nur eine einzige Wahrheit aller Dinge. Im Begriffe dieser »Einzigkeit« (aikyam) und »Wesensgleichheit« (aikātmyam) wurde nun Brahman-Âtman der bewegende Mittelpunkt der speculativen Gedankenwelt. Alles Denken richtet sich auf die Ergründung der geheimnissvollen Tiefen, in denen sich das Brahman als die innerste Wesenheit aller Dinge erschliesst. Wer das Brahman erkennt, erkennt sich selbst. Aber diese Erkenntniss blieb keineswegs eine rein speculative. Sie wurde eine praktische, indem sie zur Erlösung aus den Banden des irdischen Leidens führen sollte. Denn alles was ausserhalb der Sphäre des Brahman-Âtman liegt, ist leidvoll. »Der Âtman ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche. Was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll.«

Darin war der Grundgedanke der Lehre vom Leiden ausgesprochen, jener Lehre, die der philosophischen Speculation des alten Indien ihre vorwiegend praktische Richtung in der Ausgestaltung des Erlösungsideales geben sollte. Gehört Alles, was nicht mit Brahman wesensgleich ist, dem Bereiche der Stoffwelt an, dann bewegt sich der Mensch in einer ununterbrochenen Kette von Täuschungen, so lange er in seinem persönlichem Bewusstsein, in seinem »Ich« sein innerstes Sein und Wesen sucht. Diese Täuschung über sein wahres Wesen wird dem Menschen zur Quelle aller Leiden. Denn woraus anders entspringt das Leiden, als aus dem unersättlichen Trieb, der das persönliche Sein erfüllt. Das Leben wird zum Leiden durch die Macht der Begierde, die ihre Wurzel in dem individuellen Bewusstsein des »Ich« hat. Ganz mit dem »Ich« verwachsen, sucht der Mensch, unausgesetzt nach der Befriedigung alles Begehrens. Wie ein Fluch begleitet ihn die bezaubernde Macht des »Ich«. Ewig

bleibt der Mensch ein Sklave seiner Begierde, eine Beute der Leiden, wenn er sich nicht von dem Wahnbilde des persönlichen Seins losreisst. »Ich« bin es, dem Ehre und Reichthum, Glück und Freude zu theil werden. Dieses Wahnbild entzündet immer von neuem die Leidenschaft, aus der Leidenschaft entspringt neue Thätigkeit, aus der Thätigkeit neuer Samen der guten und bösen Werke, aus dem Samen ein neuer Kreislauf des Lebens. Wann wird der Kreislauf des Leidens sein Ende erreichen?

Erlösung winkt nur dem, der das Wahnbild des »Ich« zertrümmert. Erst in dem Augenblick, wo das »Ich« erlischt, leuchtet die erlösende Erkenntniss von der Wesensgleichheit des göttlichen und menschlichen Seins auf. Wie aber erlischt die Triebkraft des »Ich« im Menschen? Mit diesem Problem war dem speculativen Denken bereits im Zeitalter der Opfermystik ein neues, auf das Praktische gerichtetes Ziel gegeben.

So lange sich dem Menschen die Natur, die ihn umgibt, nicht in der ganzen Tiefe ihres trügerischen Seins enthüllt, wird er immer im Zauber der lockenden Sinnesmächte befangen bleiben. Und je mehr er von ihr verlangt, hofft oder fürchtet, desto fester wird das Band geschlungen, das ihn zum Sklaven der Aussenwelt macht. Im stofflichen Sein des individuellen Lebens verkörpert sich ja nur jene leidenerregende Macht, die ihn unausgesetzt in dem Strudel der Leidenschaften festhält, welche ihm die Erkenntniss seines innersten und wahren Wesens verschleiern. Es gibt also kein wirksameres Mittel, um den Durst und Drang nach Leben zu ersticken, als die Erkenntniss des absoluten Gegensatzes von Geist und Materie. Weiss ich einmal, dass alles, was ich in mir und rings um mir entdecke, nur der Ausfluss eines stofflichen Urquells ist, der mir den Ausblick auf die Wesensgleichheit mit Gott entzieht, dann wird sich mein Sinn nicht mehr an den flüchtigen Schein des Stoffes hängen. Würden wir die Welt in ihrer Nichtigkeit erkennen, so kämen wir nie in die Versuchung, uns dem Einfluss der stofflichen und sinnlichen Mächte preiszugeben. Die ganze Tiefe dieser Nichtigkeit thut sich aber vor unseren Blicken auf in dem absoluten Gegensatz von Geist und Materie.

Nun war zwar der Gegensatz von Geist und Materie im Begriffe des absolut seienden, denkenden, seligen Geistes zum Gegensatz des

unwandelbaren und wandelbaren, des eigenschaftslosen und individuellen Seins weiter entwickelt worden. Aus der Erkenntniss dieses Gegensatzes war die Formel entsprungen »Ich bin Brahman«, d. h. das, was ich in den sinnenfälligen Lebenserscheinungen als individuelles und persönliches Sein empfinde, ist nicht mein wahres Wesen. Mein innerstes Wesen ist identisch mit dem göttlichen Sein.

War es nun zwar der Opferystik gelungen, in der Ausbildung dieses Grundgedankens zum höchsten Begriff des göttlichen Wesens, zum Begriff des absoluten Seins und Denkens vorzudringen, so lag darin doch auch wieder die Einseitigkeit und Schwäche der Speculation der älteren Epoche. Indem sie alle Aufmerksamkeit der Identitätsformel Brahman-Âtman zuwandte, verlor sie jene Welt, deren Gegensatz das göttliche Sein bildet, ganz aus dem Auge. Je höher sie zu den Sphären des Geistes emporstieg, desto mehr entschwand unter ihr die kosmologische Sphäre der Natur in den unbestimmten Umrissen des stofflichen Dunstkreises.

Und doch vor allem kam es darauf an zu wissen, was die Welt des Stoffes, was die Natur sei. Dass das stoffliche Sein nicht des Menschen wahres Sein bilde, wird uns unter einseitiger Hervorkehrung der Wesensgleichheit von Brahman und Âtman immer von neuem erzählt. Aber worin besteht jenes stoffliche und individuelle Sein, das sich so überaus fühlbar macht im Handel und Wandel des Menschen? Ist die Welt real, oder ist sie ein leeres Trugbild, dem keine Art wirklichen Seins zukommt? Darauf gab die Speculation der Opferystik immer nur eine unbestimmte Antwort. Wohl hebt sie immer wieder hervor, dass nicht in den Erscheinungen des individuellen Bewusstseins sich unser wahres Wesen offenbart, und dass diese Erscheinungen, insofern sie uns in den Irrthum eines persönlichen Daseins verstricken, ein trügerisches Sein, ein »Nichtsein« im Gegensatz zum absoluten Sein und Denken darstellen. Was aber dieses individuelle, im »Ich« sich aussprechende Bewusstsein seiner Natur nach sei, darüber liess die Opferystik den denkenden Geist ganz im Dunkeln. So kam es, dass in Wirklichkeit die Vorstellung von dem einen und absoluten Sein des höchsten Geistes ganz in der Luft hing. Ja die Wesenseinheit und Wesensgleichheit selbst war in Frage gestellt. Wenn nämlich alle Erkenntniss, die aus dem stofflichen Sein geschöpft wird, nur eitel Lug und Trug ist, dann ist auch

die Identität unseres Wesens mit dem göttlichen Sein ebenso gut eine Täuschung. Denn da das absolute Sein der Erkenntnis nicht unmittelbar als unser wahres Wesen zugänglich ist, sondern nur mittelbar aus derselben Erkenntnisquelle sich herleitet, die uns das täuschende Sein des individuellen Lebens vermittelt, so lag es nahe, zu fragen, ob nicht auch das göttliche Sein und Denken selbst ein Trugbild sei. Je mehr die Speculation die unbedingte Einzigkeit des absoluten Geistes betonte, desto schärfer trat zwar der Gegensatz zur materiellen Welt hervor. Aber in dem Maße, als der Gegensatz zwischen absoluter und empirischer Seele sich erweiterte, dehnte sich auch die Kluft zwischen der Realität des Geistes und der des Stoffes aus. Dadurch wurde dem ethischen Ideal selbst, das sich in dem »Weisen« verkörperte, der Boden entzogen. Denn welchen Sinn hat es noch, von Ueberwindung der Aussenwelt zu reden, wenn alles, was im Kreislauf der Aussenwelt auftaucht, ein Phantom, eine Täuschung ist? Zu dem Kreislauf des Lebens gehören meine eigensten Empfindungen und Vorstellungen. Was sind sie anders als Trugbilder, wenn nur die eine geistige Wesenheit real ist. Die Unterscheidung zwischen absoluter und empirischer Seele musste sich an dem ethischen Ideal selbst rächen. Nachdem das Idealbild des absoluten Geistes hoch hinausgetragen worden war über den wandelbaren Strom des stofflichen Lebens, blieb für die Realität der empirischen Seele nichts mehr übrig. Hier also musste die Speculation einsetzen. Dem ethischen Ideal musste eine festere Grundlage in der Erkenntnis der Aussenwelt gegeben werden. Die Ethik, welche in dem Begriffe des die Welt überwindenden Weisen zusammengefasst wurde, verlangte eine tiefere Ergründung der Natur. Es musste gezeigt werden, was die Welt des Stoffes ist, und warum die Natur in dem buntfarbigen Bild der Einzelwesen nicht das wahre Sein der Dinge offenbart. Wie aber sollte diese in die Natur eindringende Erkenntnis erzielt werden?

Auf dem Wege, den die Speculation bis jetzt gegangen, wäre sie in der tieferen Ergründung des Weltganzen keinen Schritt weiter gekommen. Aller Fortschritt der speculativen Naturerkenntnis war bedingt durch den Fortschritt, den die Methode des Erkennens machte: er hing von den Quellen der Erkenntnis, von den unterscheidenden Merkmalen der Wahrheit ab. Das Werkzeug zur wissen-

schaftlichen Untersuchung der Natur gewann die Speculation in der zur Kunst ausgebildeten Logik.

Das Problem der Logik gipfelt in der Frage nach den Merkmalen, vermittelt deren wir die Wahrheit unserer Vorstellungen von dem Irrthum unterscheiden. Das aber ist gleichbedeutend mit der Frage: welche Art von Vorstellungen vermittelt ein zuverlässiges Wissen? welche Thätigkeit unseres Erkenntnisvermögens trägt die Bürgschaft der Wahrheit in sich? Auf die Quellen der Erkenntnis, auf den Ursprung unserer Vorstellungen kommt es an. Und der Logik fällt die Aufgabe zu, die Quellen zu prüfen, die Normen aufzustellen, welche zur Auffindung der Wahrheit führen.

Nun bot sich als erste und unmittelbarste Quelle der Erkenntnis die Sinneswahrnehmung. Aber die Sinneswahrnehmung blieb da, wo es sich um die Erfassung des im tiefsten Inneren aller Wesen ruhenden göttlichen Geistes handelte, ganz ausser Betracht. Einzige Quelle der Erkenntnis war die Offenbarung. Als Brahman hatte sich das göttliche Sein im Opfer offenbart, und jene geheimnisvolle Symbolik, welche in den Denkmälern der Opfermystik die Beziehungen des Opfers zum Weltall erläuterte, war nur ein Aushauch des im Schoosse des Opfers verborgenen absoluten Seins und Wesens aller Dinge. Wie daher das Brahman, das sich im Opfer zum Weltall entwickelte, der Urquell alles Seins war, so erschien es in der Symbolik des Opfers als Urquell aller Erkenntnis, als entscheidende Norm der Wahrheit. Das Brahman, mochte es als Lied die Opferhandlung begleiten, oder als mystische Erklärung die Opferhandlung deuten, war der reinste Ausdruck der göttlichen Wahrheit. Daher beansprucht das Wort der Opferlyrik und Opfersymbolik als »Offenbarung« (çruti) unbedingte Auktorität. Lyrik und Symbolik trugen als Verkörperung des göttlichen Seins unzweifelhafte Gewissheit in sich selbst, und so waren sie die Quelle, von der die Speculation ausging, um das innerste Wesen des göttlichen Seins immer tiefer zu ergründen. Nun aber griff sie das Problem der Natur gerade in dem Begriffe auf, in dem sich ihr zuerst das Wesen des Stoffes klarer erschlossen hatte, nämlich im Begriffe von Karman.

Alles, was uns umgibt, ist K a r m a n, Thätigkeit und Bewegung. Karman galt als Inbegriff der stofflichen Erscheinungswelt. Das Leben, das sich in uns und ausser uns in den sinnenfälligen Wandlungen

zu erkennen gibt, ist ein ununterbrochenes Karman, eine sich unausgesetzt erneuernde Bewegung. Die Thätigkeit setzt aber eine wirkende, die Bewegung eine bewegende Ursache voraus. Jede Bewegung entsteht im engsten Zusammenhang mit einer vorausgehenden Bewegung, deren Wirkung sie ist. Und in dieser causalen Bestimmtheit gewinnt das Weltall den Charakter seines zweckvollen und lebendigen Zusammenhangs. Alles Wirkliche zerfällt daher in das Wirkende (kârana) und das Leidende (kârya). In diesem Satz von der ursächlichen Verkettung alles sinnenfälligen Seins erschloss sich der Speculation der Weg zur Ergründung des innersten Wesens von Stoff und Bewegung. Wollen wir zu dem unterscheidenden Wesen des den göttlichen Geist umhüllenden Urstoffes vordringen, so müssen wir von den Wirkungen ausgehen, die sich im Kreislauf der Sinnenwelt offenbaren. In den Wirkungen erschliesst sich die Kraft des weltbildenden Urstoffes. Indem die Speculation den Causalnexus alles Geschehens in den Vordergrund stellte, führte sie das Problem der Erkenntniss auf die Frage zurück: Wie gelangen wir von der dem Sinne zugänglichen Erscheinung zum unsichtbaren Grund der Erscheinung?

Die Antwort wurde in der Lehre von der Schlussfolgerung gegeben. In der Lehre von der Schlussfolgerung kündigt sich der Uebergang zum Idealismus der klassischen Philosophie an, der Fortschritt von der unsystematischen Speculation zur methodischen Forschung. Die Wurzel des Fortschrittes liegt in der Ausbildung der Logik. Indem die Speculation das Verhältniss der beiden Erkenntnisquellen, der sinnlichen Wahrnehmung und der auf die sinnliche Wahrnehmung sich gründenden Schlussfolgerung zu einander und zur Offenbarung untersuchte, bildete sie die unter dem Namen Nyâya längst gepflegte Lehre von der Interpretation der »Schrift« zu jenem System der Logik aus, dessen Bedeutung wesentlich die einer Methodenlehre war. Ihr eigentliches Ziel war die Technik der auf dem demonstrativen Schluss aufgebauten Beweisführung, und als solche übernahm sie den alten Namen Nyâya. In diesem Namen charakterisirt sich die Logik vorerst als Fortsetzung der sacralen Exegese. Und es lässt sich nicht bestreiten, dass die Anfänge der Erkenntnisstheorie im sacralen Boden der Erklärung jenes heiligen Wortes zu suchen sind, das als Opferlyrik und Opfersymbolik die Offenbarung des göttlichen Seins verkörperte.

Das göttliche Wort nämlich, so unzweifelhafte Gewissheit es in sich selbst trug, bedurfte der tieferen Begründung und Erläuterung. Das hatte zur Exegese der »Schrift«, zur methodischen Untersuchung des Wortsinnes der heiligen Bücher geführt. Die rationelle und systematische Untersuchung des »geoffenbarten« Wortes erscheint im Nyâya, das »Methode« bedeutet, als eine von festen Regeln geleitete Wortinterpretation. Nyâya ist daher die älteste Form dialektischer Untersuchung. In ihrer dem Wortsinn zugewandten Richtung trug jedoch diese dialektische Untersuchung einen ausgesprochen grammatischen und etymologischen Charakter. Nicht um den Begriff, der im Worte dargestellt, um die Sache, die ausgedrückt wurde, handelte es sich, sondern um die Bedeutung, die dem Worte im Satzgefüge und in Beziehung zur Liturgie zukam. In dieser grammatischen Dialektik eröffnete sich ein weites Feld dem Scharfsinn des Inders. Das reife Ergebniss liegt in einer Wissenschaft der Grammatik vor, die ein so wundervoll einheitliches, bis ins Kleinste gegliedertes System der Sprache darstellt, wie es der gesammte Hellenismus selbst in der alexandrinischen Glanzeпоche der Grammatik nicht aufzuweisen vermag. Im Bereiche des Nyâya aber bildete sich der indische Geist auch zur methodischen Behandlung der grossen Probleme von Gott und Welt, Geist und Natur heran. Die Schule der Grammatik wurde die Vorschule der Logik. Denn in der dialektischen Exegese der hl. Bücher lag auch schon der Keim zur eigentlichen Dialektik und Logik, und dieser Keim entwickelte sich in dem Maasse, als man vom Wort zum Begriffe, vom Satzgefüge zur Wahrheit, die ausgeprägt wurde, überging. Nun aber brachte die Erkenntniss des unabänderlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung den Keim zur vollen Entwicklung in der Lehre von dem demonstrativen Beweis. Es konnte die Beziehung geprüft werden, in der die einzelnen Erscheinungsformen zu einander stehen. Die Ordnung konnte ermittelt werden, in der sie einander folgen.

II. Sâmkhya als Erkenntnistheorie.

Der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ergab sich aus der Betrachtung der Eigenschaften, durch welche die Einzelwesen unterschieden werden. Die individuellen Erscheinungsformen treten uns in bestimmten Merkmalen entgegen. In diesen Merkmalen

charakterisiert sich jede Seins- und Bewegungsform als Wirkung einer dem Sinnesvermögen unzugänglichen Ursache. Das Merkmal, das uns die Sinneswahrnehmung in den individuellen Erscheinungen darbietet, haftet als bestimmende Eigenschaft an einem bestimmungsfähigen Substrat. Das Merkmal heisst *lingam*, das Substrat als Träger des Merkmals *lingi* »mit dem Merkmal behaftet«. Hier nun setzte die Speculation ein, um von der Eigenschaft auf die Substanz, von dem Merkmal auf den Träger des Merkmals, von der Wirkung auf die Ursache zu schliessen. Was in den Einzelercheinungen, die der äussere Sinn vermittelt, als die das Substrat (*dravya*) differenzirende Eigenschaft (*guṇa*) sich darstellt, das ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine Wirkung (*kārya*), deren unmittelbare Ursache (*kāraṇa*) eben jenes Substrat ist. Das, was Trägerin der bestimmenden Eigenschaft, die Substanz, ist auch deren Ursache. Aber die Ursache als solche bleibt dem Sinne so gut verborgen, wie die Substanz, welche Trägerin der Wirkung ist. Die Wirkung jedoch führt auf die Ursache, die Qualität auf die Substanz zurück. Und das vermittelnde Glied ist eben jenes *lingam* oder unterscheidende Merkmal. In ihm offenbart sich das Wesen von Substanz und Ursache so greifbar, dass das *lingam* »Merkmal«, den unmittelbaren Rückschluss auf den *lingi* »Urheber und Träger des Merkmals«, gestattet. Aufgabe der Erkenntniss muss es daher sein, das ursächliche Band, durch welches die Einzelercheinungen mit einander verflochten werden, zu untersuchen, das nähere oder entferntere Verhältniss zu ermitteln, in welchem die Glieder des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus zu einander stehen. Indem mit Hilfe des *lingam* der einheitliche Zusammenhang des Weltganzen erforscht wird, ergibt sich eine mannigfache Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Das Ganze des Weltalls erscheint als eine ungebrochene Kette von Bewegungsformen, die hier als *kārya*, dort als *kāraṇa*, hier als *guṇa*, dort als *dravya*, d. h. bald als bewegte, bald als bewegende Materie auftreten.

Der Satz vom causalen Zusammenhang alles Wechsels, der sich der Sinneswahrnehmung darbietet, führte daher zur Entdeckung jener neuen Erkenntnissquelle, die sich in der demonstrativen Beweisführung aufthat.

Die Lehre von Ursache und Wirkung (*kāraṇakārya*) »geht, wie Garbe treffend ausführt, von dem Satze aus, dass die Wirkung nichts

anderes als die Ursache in einem bestimmten Entwicklungsstadium ist, und dass von dem uns sinnlich vorliegenden Stadium die vorangehenden zu erschliessen sind, bis man bei einem Princip ankommt, das nur den Charakter der Ursache und nicht auch den der Wirkung hat. So gelangt sie von der groben Materie zu den feinen Elementen oder Grundstoffen, von den feinen Elementen und den Sinnen stufenweise zu den inneren Organen und von diesen weiter zur Urmaterie. Daraus ferner, dass alle die materiellen Principien zusammengesetzt sind und alles Zusammengesetzte zum Zwecke eines Anderen da ist, erschliesst sie die Existenz der Seele«.

Mit Hilfe der Schlussfolgerung schritt also die speculative Untersuchung von der Wirkung zur Ursache vor, um aus der Eigenart der sinnenfälligen Erscheinungen das unterscheidende Wesen der übersinnlichen Ursache abzuleiten. Die Schlussfolgerung heisst anumāna. Und so tritt anumāna als neue Quelle der Erkenntnis zwischen die beiden älteren Erkenntnisquellen, zwischen »Offenbarung« (ṛuti) und Sinneswahrnehmung (pratyaksha). Während die Schlussfolgerung mit der Sinneswahrnehmung darin übereinstimmt, dass sie den Erkenntnisstoff aus der sinnenfälligen Welt schöpft, trifft sie mit der Offenbarung in der Erkenntnis des Uebersinnlichen zusammen, zu dem sie aus der Betrachtung des sinnenfällig Gegebenen emporsteigt. Die Natur der im Anumāna ausgebildeten Schlussfolgerung wird kurz und treffend im Worte des Sāṃkhya beschrieben.

yad paroksham hi pratyakṣheṇa tad anumānena siddhyati

XII 194, 50.

»Was über allen Sinnen liegt, dessen Dasein wird durch die Schlussfolgerung festgestellt.«

anumānād hi gantavyam guṇair avayavaiḥ param XII 206, 23.

»Durch die Schlussfolgerung wird erreicht, was über allen Attributen und Gestalt steht.«

anumānād vijānīmaḥ puruṣam satvasaṃcraiyam

na cākyam anyathā gantum puruṣam divijasattama XIV 48, 6.

»Mittelst der Schlussfolgerung erkennen wir den in der Materie verborgenen Urgeist. Auf einem anderen Wege können wir nicht zum Urgeist gelangen.«

»Was den Sinnen unzugänglich ist (pratyakṣheṇa param), wird

vermöge der Schlussfolgerung bewiesen« (anumāna siddhyati). Als Methode der Schlussfolgerung empfing das alte Nyāya den Namen Ānvīkshikī. Die Ānvīkshikī ist eine Logik in des Wortes eigenstem Sinn, ein System, dem in der Technik der Beweisführung, in der Unterscheidung und Untersuchung der verschiedenen Erkenntnisquellen und Kriterien der Wahrheit dieselbe Aufgabe bereits vorgezeichnet ist, welche die späteren Logiker zu lösen suchen.

Im Mittelpunkt ihrer Untersuchung steht das Problem der Pramāna oder »Erkenntnis mittel«. Solcher Erkenntnis mittel gibt es im Bereiche des natürlichen Wissens zwei, die Sinneswahrnehmung (pratyaksha) und die Schlussfolgerung (anumāna). Es ist nun von besonderem Interesse zu sehen, wie die fortschreitende Lehre von den Erkenntnisquellen vor Allem darauf bedacht ist, die Kriterien zu bestimmen, welche die Erkenntnis sphäre beider Pramāna abgrenzen. Die Theorie geht von der Unterscheidung eines dreifachen Erkenntnisvermögens aus, der Indriya »Einzelsinne«, des Manas »Centralsinnes«, der Buddhi »Urtheilskraft«. Bezeichnend für den Fortschritt der Erkenntnistheorie war die unterscheidende Funktion, welche einer jeden Erkenntnis kraft zugeschrieben wurde. »Das Auge, so besagt ein Text, ist zur unmittelbaren Wahrnehmung bestimmt (cakshur ālocanāya), der Centralsinn überlegt (samçayam kurute manas), die Vernunft fällt das Urtheil« (buddhir adhyavasānāya). XII 275, 17.

In dieser Unterscheidung eines dreifachen Erkenntnisvermögens hatte sich die Erkenntnistheorie eine feste Grundlage gegeben, auf der sie zur Untersuchung der Wahrheit unseres Wissens und zur Technik der auf die Schlussfolgerung gestützten Beweisführung weiter schreiten konnte. Aus dem Verhältniss, in welchem Einzelsinn (indriya), Centralsinn (manas), Vernunft (buddhi) zu einander stehen, ergibt sich zwar, dass dieser Theorie die Sinneswahrnehmung als die einzige ursprüngliche Quelle aller Vorstellungen gilt. Denn die Urtheilskraft entscheidet nur über das, was der Centralsinn ihr vorstellt; der Centralsinn aber bereitet nichts durch seine Funktion des Prüfens und Unterscheidens für den Intellect vor, was er nicht in den Einzelsinnen erfasst hat. Aber obschon die Einzelwahrnehmung die Basis aller Erkenntnis ist, so liegt die Wahrheit doch nicht hier, sondern wurzelt in der Urtheilskraft der Vernunft (buddhi). Die sinnliche Wahrnehmung (pratyaksha) steht zu der vernünftigen Erkenntnis im

Verhältniss des Mediums, das der Vernunft durch den Centralsinn den Erkenntnisstoff zuleitet. Die Entscheidung aber gebührt ausschliesslich dem Urtheilsvermögen der Vernunft. Die Vernunft setzt als »das durch die Urtheilskraft charakterisirte Erkenntnisvermögen« (vyavasāyagunopetā buddhiḥ) dem Zweifel die Entscheidung entgegen. Daher heisst sie adhyavasāyini »die urtheilsfähige«, vyavasāyātmikā »die Erkenntnisfähigkeit, deren Natur die Urtheilskraft bildet«, vyavasāyena lakshyate »die durch die Funktion des Urtheils unterschieden wird«. Das Urtheil aber gründet auf dem »unabänderlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung« (kāryakāraṇa), der mittelst der Schlussfolgerung entdeckt wird. Und nun sehen wir, wie enge der Satz vom Causalnexus mit der Theorie der demonstrativen Beweisführung verknüpft ist. Vergewenwärtigen wir uns kurz das Problem, das der fortschreitenden Speculation gestellt war. Es sollte das innere Wesen der Materie in ihrem absoluten Gegensatz zum göttlichen Geist ergründet werden. Die Materie erschien in der Entfaltung zum Weltganzen als eine unverbrüchliche Reihenfolge von Einzelwesen, als eine ungebrochene Kette bewegender und bewegter Stoffmassen.

Die nächste Frage war: Wie hängen die Einzelglieder dieser Kette zusammen. Die Sinneswahrnehmung als unmittelbarste Erkenntnisquelle bot in den dem Sinne zugänglichen Eigenschaften (guṇa) der Einzelwesen bestimmte Merkmale (linga); und diese Merkmale gestatten den Schluss auf den Träger des Merkmals (lingī), auf das Substrat (dravya), in dem die Qualität als dessen äussere Erscheinung wurzelt. Der Träger des Merkmals, das Substrat der Qualität erschliesst sich als Ursache des Merkmals, so dass dem Parallelismus von lingī: linga, dravya: guṇa der von kāraṇa: kārya als Ursache und Wirkung entspricht. Wir brauchen daher nur der Kette zu folgen, die Ring um Ring Ursache und Wirkung verbindet, um immer tiefer in den Urgrund des stofflichen Seins herabzusteigen und zur Urkraft alles individuellen Lebens vorzudringen. Indem wir die Entfaltung des urstofflichen Seins in der ungebrochenen Folge von Ursache und Wirkung, von Substanz und Qualität zu begreifen suchen, stossen wir zuletzt auf die weltzeugende Urmaterie, in deren ewigem Wandel wir die Quelle jenes individuellen Lebens erblicken, das uns unser wahres Sein in dessen Wesensgleichheit mit dem göttlichen Sein verthüllt. Dieser Urquell alles stofflichen Seins ist ebenso wenig als das gött-

liche Sein mit den Sinnen erfassbar. Denn damit etwas der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sei, muss es jene Merkmale besitzen, welche der specifischen Energie der Einzelsinne entsprechen, Farbe für das Auge, Klang für das Ohr, Geschmack für den Geschmackssinn. Obschon nun der Urstoff der Urgrund aller sinnenfälligen und individualisirenden Eigenschaften ist, so besitzt er doch in sich selbst kein dem Sinne zugängliches Merkmal. Beide Urprincipien, der Urstoff sowohl als der Urgeist, heissen daher »nicht erfassbar« (agrâhyau), weil »ohne sichtbares Merkmal« (nirlingau). Aber das, was in sich kein sinnenfälliges Merkmal besitzt, wird erkennbar in den Merkmalen, die der Wirkung anhaften, die es hervorbringt. Und so wird auch Wesen und Wirken der urstofflichen weltbildenden Kraft aus der Bewegung und Thätigkeit mittelst des demonstrativen Beweises gefolgert, die als Karman sich in den Einzelwandlungen ohne Unterlass fortpflanzt. (karmânumânât).

Diese auf dem Causalnexus beruhende Technik der Beweisführung wird mit Vorliebe erläutert in dem Vergleich der Jahreszeiten, deren geheimnissvollen Kräfte dem Sinne verschleiert, deren wechselnde Schönheit aber der Wahrnehmung zugänglich ist. »Obschon die periodischen Kräfte der Jahreszeiten ohne Gestalt [und deswegen unsichtbar] sind, so wird ihr Dasein doch aus den Blüten und Früchten abgeleitet. Ebenso verhält es sich mit dem Urstoff. Obschon er ohne Merkmal ist, so wird er doch aus seinen Wirkungen mittelst der Schlussfolgerung erkannt« (a num â n e n a a l i n g a m upalabhyate). Ein anderer Text drückt das folgendermaassen aus. »Die eines jeden Merkmals entkleidete Urmaterie (alingâm prakṛitim) folgern wir aus ihren Wirkungen (lingair anumimāmahe)«. Der Urstoff ist »der letzte Grund aller Causalität« (kāryakāraṇakarṛitve hetuḥ) »die Ursache schlechthin, zu der alles Andere sich wie die Wirkung verhält« (tat kāraṇam kāryam ato yadanyat).

karmânumânât vijñeyaḥ sa jīvaḥ kshetrasamjñakāḥ XII 252, 11.

»Aus den Wirkungen schliessen wir auf ein Lebensprincip (jīva), dessen Wesen ein stoffliches ist« (kshetrasamjñakāḥ). Umgekehrt heisst es im Gegensatz zur empirischen Seele von der absoluten geistigen Seele.

alingagrahaṇo nityaḥ kshetrajñō nirguṇâtmakāḥ

tasmād alingāḥ kshetrajñāḥ kevalam jñānalakṣhaṇāḥ XIV 43, 36.

»Die absolute Seele, welche ewig und qualitätlos ist, kann nicht in äusseren Merkmalen erfasst werden. Die absolute, ohne »linga« bestehende Seele ist einzig durch das reine Erkennen charakterisirt; d. h. ihr Wesen besteht in reinem Erkennen und kann nur durch die Beziehung der empirischen Seele zu einem höheren Sein erfasst werden. In diesem Sinne wird von den beiden Seelen (purushau), der empirischen niederen und absoluten höheren Seele gesagt:

agrāhyau purushav etav alingatvād asaṃhatau
samyogalakṣhaṇotpattiḥ karmaṇā grihyate yathā
karaṇaiḥ karmanirvrittiḥ kartā yadyad viceshṭate
kīrtyate ṣabdasaṃjñābhiḥ ko'ham esho'py asāv iti XII 217, 12.

»Beide Seelen sind nicht unmittelbar in ihrer Vereinigung zu erfassen, weil keine direct wahrnehmbaren Merkmale vorhanden sind. In der Wirkung (karmaṇā) wird der Beweis für die Verbindung der zwei Seelen gewonnen. Denn die wahrnehmbare Thätigkeit wird durch bestimmte Wirkursachen hervorgerufen. Was als Wirkursache aber in Thätigkeit ist, das wird durch jene Namen charakterisirt, mit denen wir das persönliche und individuelle Sein unterscheiden.«

alingāt prakṛitir lingair upālabhyate sâ 'tmajaiḥ
yathā pushpaphalair nityam ṛitavo 'mūrtayas tathā
evam apy anumānena hy alingam upalabhyate XII 305, 27.

»Obschon ohne unmittelbar wahrzunehmendes Attribut wird der Urstoff aus den erzeugten sinnlich wahrnehmbaren Stoffprincipien erkannt. Wie man die in sich gestaltlosen Jahreszeiten stets an den Blüten und Früchten erkennt, so wird auch das merkmallose stoffliche Urprincip mittelst Schlussfolgerung aus seinen Wirkungen erkannt.«

alingām prakṛitim tv āhur lingair anumimāmahe
tathai 'va paurusham lingam anumānād dhi manyate

XII 303, 47.

»Vom Urstoff heisst es, dass er ohne unmittelbar wahrzunehmende Merkmale sei. Wir folgern sein Dasein aus seinen Wirkungen. In gleicher Weise wird das Vorhandensein eines geistigen Seins durch Schlussfolgerung gewonnen.«

So concentrirt sich die ganze Untersuchung im Wesen und Ursprung der Thätigkeit und Bewegung. In der Natur der Thätigkeit,

welche durch die Wirkungen sichtbar wird, offenbart sich die Natur desjenigen Seins, das unser wahres Sein verhüllt. Es handelt sich um eine festgeprägte Terminologie: kartâ kâraṇam kâryam werden XII 339, 38 zusammengestellt. Prakṛiti ist: kâryakâraṇakarṭṛitve hetuḥ »der Grund aller Causalität«, kâraṇair samyuktam kâryasamgrahakârakam »der Inbegriff aller Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung«; tat kâraṇam kâryam ato yad anyat »die Ursache, zu der alles andere sich wie die Wirkung verhält« (XII 202, 7). Von Prakṛiti geht die Thätigkeit aus, Prakṛiti ist die Trägerin der Wirkung im physischen und ethischen Sinne: prakṛitiḥ kurute karma çubhâçubhaphalâtmakam prakṛitiç ca tad aṇnâti (XII 303, 45). So wird sie die »alles umfassende und bewirkende Ursache« (vyâpakam sâdhakam ca XII 202, 6).

Aufgabe der Wissenschaft ist es also, die Principien des stofflichen Seins in ihrem nothwendigen Zusammenhang als Ursache und Wirkung mit Hilfe jener methodischen Schlussfolgerung zu begründen, die in der Lehre vom Anumāna zur Logik ausgebildet worden war. Da zeigt sich denn sofort, dass diese Logik, welche als Ânvīkshikī das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen mittelst fester Principien abzuleiten lehrte, in ihrem Endziel von der ethischen Aufgabe des erlösenden Wissens abhängt, wie das so charakteristisch in dem Worte ausgedrückt wird: »Mittelst der Principien soll durch Schlussfolgerung jenes Wissen gewonnen werden, das uns vom Kreislauf der Geburt und des Todes befreit«. Die Logik ist daher eine Hilfswissenschaft der Wissenschaft vom absoluten Geiste.

Ânvīkshikī bedeutet also zunächst »eine Erkenntnis, welche mittelst fester Principien das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen ableitet« (jñānam tattvato anveshitavyam). In der Ânvīkshikī liegt der erste Versuch vor, die Beziehung der verschiedenen Erkenntniskräfte zur Wahrheit zu prüfen. Wenn aber die unter dem Namen Ânvīkshikī bekannte Erkenntnistheorie die Quellen und Kriterien der richtigen Erkenntnis prüft, so geschieht es im Hinblick auf die im Brahman zu erschliessende Wesenseinheit und Wesensgleichheit von Gott und Mensch. In dem Augenblicke, wo wir durch Zergliederung des stofflichen Seins in seine Principien die ganze Nichtigkeit des individuellen Lebens durchschauen, reißen wir uns von der Anhänglichkeit an das persönliche Sein los, um zur Wesenseinheit mit Brahman

zurückzukehren. Die Logik steht so sehr im Dienste des Wissens von Brahman, dass Âṅvikshikî im Sinne von Brahnavidyâ als »die auf logischer Untersuchung ruhende Wissenschaft vom absoluten Geiste« beschrieben wird. Das Ergebniss der wissenschaftlichen Methodenlehre liegt im Sâṃkhya vor. Sâṃkhya stellt die Summe jener Ursachen und Wirkungen dar, in deren lebensvollem Zusammenhang die Natur als ein aus sich selbst bewegter, zweckvoll gegliederter Organismus dem Auge entgegentritt.

sâṃkhyâḥ sarve sâṃkhyadharme ratâç ca
 tadvad yogâ yogadharme ratâç ca
 ye 'câ' py anye mokshakâmâ manushyâs
 teshâm etad darçanam jñânadriṣṭam
 jñânân moksho jâyate râjasimha
 nâ'sty ajñânâd evam âhur narendra
 tasmâç jñânam tattvato 'nveshitavyam

yenâ 'tmânam mokshayej janmamṛtyoḥ XII 318, 86.

»Für die Sâṃkhyin, die sich der Speculation widmen, für die Yogin, die sich der Yoga-Praxis hingeben, für alle überhaupt, die nach Erlösung streben, gibt es nur ein System der Erkenntniss. Dieser Erkenntniss entspringt die Erlösung. Wo Unwissenheit, da gibt es keine Erlösung. Jene Erkenntniss, vermöge welcher der Mensch das »Selbst« von Tod und Wiedergeburt befreit, muss durch methodische Analyse der Principien gewonnen werden.«

Wenn es hier heisst, dass die Erkenntniss, durch welche das innere Wesen von den Fesseln der Geburt und des Todes befreit wird (yenâ 'tmânam mokshayet), nur auf dem Wege der Schlussfolgerung erreicht werden kann (jñânam tattvato 'nveshitavyam), so liegt darin der Beweis für die Identität von Sâṃkhya und Âṅvikshikî. Sâṃkhya und Âṅvikshikî sind synonyme Bezeichnungen eines Systemes im Epos, einer Philosophie, die im Gegensatz zu Yoga nicht durch die Intuition (pratyaksha), sondern durch die Abstraction (anumâna, hetu, kâryakaraṇa) das einzig wahre Wissen von Brahma erwirbt. In diesem Sinne fassen die epischen Urkunden »jñâna«, wenn sie aus der Erkenntniss die Erlösung ableiten. Das Brahma ergibt sich als »fünfundzwanzigstes« aus der unterscheidenden Erkenntniss der in Prakṛiti wurzelnden vierundzwanzig stofflichen Constituenten der Welt und des Menschen.

evam avyaktavishayam ksharam āhur manīṣiṇaḥ
pañcaviṃṣatimo yo 'yam jñānād eva pravartate XII 302, 49.

»Die Weisen nennen das Unentfaltete in seiner sichtbaren Entfaltung (aryaktavyavishayam) das Wandelbare. Das fünfundzwanzigste Princip wird nur durch die methodische Erkenntnis ermittelt.«

Was das Wort Sāṃkhya besagt, wird uns am treffendsten in den epischen Urkunden der Erlösungslehre selbst erläutert. Sāṃkhya ist eine »Aufzählung der stofflichen Principien« (tattvasāṃkhyā), »eine erschöpfende Aufzählung« (tattvānām sarvasāṃkhyā), »eine methodische und zusammenfassende Darstellung« (parisāṃkhyānudarṣanam), ein »System, das sich die Aufgabe stellt, alle stofflichen Principien methodisch zu untersuchen« (sarvam prasāṃkhyāya yathāvat tattvaniṅcayāt) und »einheitlich zusammenzufassen« (tattvāni parisāṃkhyāya). Sāṃkhya ist also wesentlich identisch mit Ānvikshikī. Wie letztere »die auf methodischer Untersuchung des causalen Zusammenhangs gegründete Wissenschaft vom göttlichen Sein« bezeichnet, so stellt ersteres in seinem Bilde der stofflichen Principien den aus der methodischen Beweisführung mit Hilfe des demonstrativen Schlusses gewonnenen Causalnexus dar.

aniṅvaram atattvam ca tattvam tat pañcaviṃṣakam
sāṃkhyadarṣanam etāvāt parisāṃkhyānudarṣanam
sāṃkhyāḥ prakurvate cai 'va prakṛitim ca pracakshate
tattvāni ca caturviṃṣat parisāṃkhyāya tattvataḥ
sāṃkhyāḥ saha prakṛityā tu nistattvaḥ pañcaviṃṣakaḥ
pañcaviṃṣo 'prakṛityātmā buddhyamāna iti smṛitaḥ
yadā tu budhyate 'tmānam tadā bhavati kevalaḥ
saṃyagdarṣanam etāvad bhāshitam tava tattvataḥ XII 306, 41.

»Ohne stoffliche Kräfte, einfach, nicht zusammengesetzt ist dieses fünfundzwanzigste Princip, der höchste Geist; weil das System eine methodisch zusammenfassende Darstellung der Principien ist, darum wird ihm der Name System des Sāṃkhyā beigelegt. Als materielles Urprincip haben die Sāṃkhyin die Prakṛiti aufgestellt und nennen sie an erster Stelle. Vierundzwanzig stoffliche Principien zählen die Sāṃkhyin in Verbindung mit der Prakṛiti auf. Das fünfundzwanzigste Princip hingegen ist ohne stoffliche Zusammensetzung. Der »Fünfundzwanzigste« ist das immaterielle Urwesen, dessen Sein ein reines

Erkennen darstellt. Wenn sich der Mensch eins und identisch mit diesem Wesen erkennt, dann ist er frei von jeder Gebundenheit durch die Materie. Auf Grund der stofflichen Principien ist dir dieses vollkommene System der Erlösung auseinandergesetzt. ◁

sâmkhyajñânam pravakshyâmi parisâmkhyânudarçanam
 avyaktam âhuḥ prakṛitim parâm prakṛitivâdinaḥ
 tasmân mahat samutpannam dvitīyam rājasattama
 ahaṁkāras tu mahatas tṛitīyam iti naḥ çrutam
 pañca bhûtâny ahaṁkârâd âhuḥ sâmkhyâtmadarçinaḥ
 etâḥ prakṛitayaç câ 'sṭau vikârâç câ 'pi shoḍaça
 pañca cai 'va viçeshâ vai tathâ pañcendriyâni ca
 etâvad eva tattvânâṁ sâmkhyam âhur manishiṇaḥ
 sâmkhye vidhividhânajña nityam sâmkhyapathe ratâḥ

XII 306, 26.

»Das Sâmkhya-Wissen will ich verkünden, das System der methodischen Aufzählung und Unterscheidung folgender Principien. An die Spitze der stofflichen Principien stellen die Methodiker die hehre Prakṛiti als das Unentfaltete. Aus dem Unentfalteten entstand als zweites Princip mahat (das grosse Princip), aus dem grossen Princip das Princip der Individuation: ahaṁkāra, aus ahaṁkāra leiten die Sâmkhya-Philosophen die fünf groben Elemente ab. Diese acht Principien heissen alle stoffliche Wirkursache: prakṛiti. Ihnen gegenüber stehen die sechszehn Wandlungen: vikâra, nämlich die fünf feinstofflichen Elemente, die fünf Sinnes- und fünf Thatwerkzeuge und das Centralorgan. Das nennen die Weisen, welche dem Pfade des Sâmkhya folgen, Aufzählung der Principien. ◁

tattvânâṁ sarvasâmkhyâ ca kâlasâmkhyâ tathai 'va ca
 mayâ proktâ 'nupûrveṇa samhâram api me çriṇu XII 312, 1.

»Die unterscheidende und erschöpfende Erzählung den Principien und Perioden ist von mir verkündet worden in ihrer Reihenfolge. Vernimm nun die Principien als Ganzes in der Zusammensetzung. ◁

yâm jñâtva nâ 'bhiçocanti brâhmanâs tattvadarçinaḥ
 etad deham samâkhyânam trailokye sarvadehishu XII 302, 28.

»Diese vierundzwanzig Principien finden sich in allen Wesen. Die Brahmanen, welche die stofflichen Principien erforschen und in ihrer Gesamtheit erfassen, unterliegen nicht mehr dem Leide. Diese

Gesammtheit stofflicher Principien kehrt in allen körperbehafteten Wesen wieder.«

In den vorstehenden Texten gewinnen wir ein deutliches Bild des Sâmkhya als eines methodischen und erschöpfenden Wissens der Principien, in welche die Welt des Stoffes gegenüber dem Geiste zerfällt. Sâmkhya gibt eine Aufzählung der Principien, um durch Ausscheidung des stofflichen Scheinseins, das in den vierundzwanzig aus Prakṛiti fließenden Principien sich kundgibt (eshâ tattvacaturviṃṣâ sarvâkṛitishu XII 302, 29), zu dem fünfundzwanzigsten Princip vorzudringen (pañcaviṃṣatimo 'yam jñânâd eva pravartate XII 302, 49; pañcaviṃṣo mahân âtmâ XII 304, 9; pañcaviṃṣât param tattvam pathyate na . . . sâmkhyânâm tu param tattvam XII 307, 47; caturviṃṣatimo 'vyakto hy amūrtaḥ pañcaviṃṣakah XII 302, 39), um durch ausscheidende Aufzählung von den Banden der Materie befreit zu werden. So liegt in der Zahl das vollkommene Wissen (samyagdarṣanam), das höchste Wissen (jñânânam sâmkhyam param matam XII 301, 101), das erlösende Wissen (juktajñânena mokshiṇâ sâmkhyâ gacchanti paramâm gatim XII 301, 100), welches dadurch, dass es das ganze stoffliche Sein zergliedernd umfasst und von dem Geiste trennt, alle Bande zerschneidet (jñânayogena sâmkhyena vyâpinâ mahatâ chitvâ 'çu jñânaçastreṇa XII 301, 63), die an die Materie fesseln.

In der methodischen Zusammenfassung aller aus dem Urstoff fließenden Principien stellte daher Sâmkhya den speculativen, auf wissenschaftlicher Beweisführung gegründeten Unterbau der Erlösung dar.

Sâmkhya bleibt uns unverständlich, wenn wir es loslösen von dem in der Ânvikshikî entwickelten demonstrativen Schluss. Aber die Theorie und Technik der demonstrativen Beweisführung wurde aufgebaut unter steter Bezugnahme auf das im Brahman sich erschliessende Erlösungsideal. Als die auf der Logik ruhende Brahma-Erkenntnis wird die Anvikshikî zuerst erwähnt bei Gautama (XI 3.)

Um der Brahma-Erkenntnis willen wurde die Logik gepflegt. Durch Ausscheidung alles dessen, was in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung, von Substanz und Qualität steht, sollte die im Anumâna erschlossene neue Erkenntnisquelle zur Erkenntnis eben jenes göttlichen Seins führen, dass sich in der »Offenbarung« unmittelbar als das erlösende Endziel des Menschen zu erkennen gab.

Auf dem Wege, den der methodische Beweis in der unterscheidenden Erkenntniss der stofflichen Principien erschloss, sollte der Weise zu jener seligen Ruhe gelangen, die in der Loslösung von allem, was die Sinne bieten, besteht. Der Mensch sollte lernen das göttliche Sein als die einzig wahre Realität im Gegensatz zur flüchtigen Welt der Sinne, die ihn bestrickt und gefangen hält, zu erkennen. Die Nichtigkeit der Welt wurde in den aus dem Urstoff hervorgehenden stofflichen Principien erfasst. In der Anwendung der methodischen Beweisführung lag also nichts weniger als eine Auflehnung gegen die »Offenbarung«, welche im Worte der Opferlyrik und Opfermystik als erste und erhabenste Quelle der Gotteserkenntniss erscheint. Indem die fortschreitende Speculation den demonstrativen Beweis neben die Offenbarung, den Anumāna neben die Çruti stellt, knüpft sie vielmehr unmittelbar an das Endergebniss des unter dem Einfluss der Opfermystik stehenden Idealismus an, um den Gegensatz der empirischen und absoluten Seele auf dem Boden der Lehre von den Erkenntnisquellen und Kriterien zum System der Physik auszubilden.

Das »Wort der Offenbarung« bleibt als āptaçabda nach wie vor Erkenntnisquelle. Die Sāṃkhya-Texte verstehen unter āptaçabda das Zeugnis der heiligen Schrift. Das gibt auch Garbe¹⁾ zu. Wenn nun die gesamte wissenschaftliche Ueberlieferung des Sāṃkhya daran festhält, dass mit āptaçabda das heilige Wort der Çruti gemeint ist, dann sind wir nicht berechtigt, von der einheimischen Erklärung abzugehen, bis zwingende Gründe des Gegentheils vorliegen. Solche zwingende Thatsachen liegen aber so wenig vor, dass vielmehr umgekehrt, die Sāṃkhya-Philosophen sich eifrig »bemühen, ihre Beweisführung durch Berufung auf die Schrift zu kräftigen«²⁾. Das äussere Zeugnis bestätigt also die Schrift als Quelle der Erkenntniss neben pratyaksha und anumāna. Und trotzdem, d. h. obschon in der gesammten uns zugänglichen Sāṃkhya-Literatur die Verwendung der Offenbarung als eines Beweismittels etwas ganz Gewöhnliches ist, soll sie »ursprünglich fremd und innerlich stets fremd geblieben« sein, wenn das auch von den späteren Sāṃkhya-Autoritäten nicht mehr so

¹⁾ Sāṃkhya-Philosophie. S 155.

²⁾ a. a. O. S. 155. Vgl. S. 4, 60.

»empfunden« wurde. In Wirklichkeit sei »für unser System die Schlussfolgerung die alleinige Quelle der philosophischen Erkenntnis«. Das Sâmkhya-System sei »das manana-çâstra κατ'ἐξοχήν¹⁾).

Wenn damit gesagt werden soll, dass der anumâna im Vordergrund steht, ja, dass auf die Schlussfolgerung das Sâmkhya als wissenschaftliches System aufgebaut wird, so stimme ich dem unbedingt bei. Der anumâna ist es, vermöge dessen sich das Wissen von Brahma zum Range eines wissenschaftlichen Systems erhebt.

Sâmkhya ist manana-çâstra gegenüber dem karma-çâtra des Yoga, ein methodisches und kein mystisches, ein rationelles, aber kein rationalistisches System, eine brahmayâ, die sich auf die logische Untersuchung der Principien stützt und daher ânvikshikî brahmayâ oder kurzweg ânvikshikî heisst.

Das Problem der Logik wird gelöst, um in der Lösung dem Problem der Physik seine speculative Grundlage zu geben. Während so die Erkenntnislehre der Naturlehre diene, bildete letztere den Unterbau für das ethische Ideal des von der Welt sich befreienden Weisen. Nicht um ihrer selbst willen wurde die Erkenntnistheorie gepflegt, sondern um Basis einer Naturlehre zu werden, die alle älteren kosmologischen und psychologischen Vorstellungen nach festen Gesichtspunkten zu einer einheitlichen Weltanschauung verknüpfte. In der Lehre von den Erkenntnismitteln wurde der Grund eines geschlossenen Systems der Natur so tief angelegt, mit Hilfe der Logik wurden alle Einzelercheinungen so durchgreifend auf ihre letzten und allgemeinsten Principien zurückgeführt, dass für alle folgenden Generationen die Richtung gegeben war, in der die speculative Entwicklung sich fortsetzte. Das Endziel des zu erstrebenden Wissens aber bleibt die Ethik im Glückseligkeitsideal. Logik und Physik, Erkenntnistheorie und Naturlehre bilden nur die Aussenwerke des Systems. Die Lehre von den Erkenntnismitteln nicht weniger wie die Lehre vom Wesen und Wirken der Natur wird dem leitenden Gedanken von der Ueberwindung der sinnlichen Welt untergeordnet. Erst aus dieser eigenthümlichen Verbindung des praktischen und theoretischen Elements entsprang das im Sâmkhya verkörperte System des unterscheidenden Wissens von Natur und Geist. Und so müssen denn

¹⁾ Garbe, Grundriss. S. 14.

Erkenntnisstheorie und Naturlehre des Sāṃkhya im engsten Zusammenhang mit dem Glückseligkeitsideal des nach Erlösung Strebenden betrachtet werden, wenn uns das theoretische Element in seinen bezeichnendsten und durchgreifendsten Eigenthümlichkeiten verständlich werden soll.

Das Endziel der in dem System der fünfundzwanzig Principien dargestellten Naturlehre ist kein speculatives, sondern ein praktisches. Die Erkenntnis des stofflichen Wesens aller Dinge soll den Weg zur Erlösung aus dem Getriebe der Prakṛiti erschliessen.

mahān ātmā tathā 'vyaktam ahaṃkāras tathai 'va ca
indriyāṇi daṣaikaṃ ca mahābhūtāni pañca ca
viśeṣhāḥ pañcabhūtānām iti sargaḥ sanātanaḥ
caturviṃśatir ekā ca tattvasaṃkhyā prakṛitā
tattvānām atha yo veda sarveṣhām prabhavāpyayau
sa dhīraḥ sarvabhūteshu na moham adhigacchati

XIV 35, 49.

»Das unentfaltete, das grosse Princip, das Princip der Individuation, die zehn Sinneswerkzeuge, die fünf groben Elemente, die Feintheile der stofflichen Elemente, das ist die ewig wiederkehrende Neuschöpfung. Vierundzwanzig stoffliche Principien und ein geistiges Princip: das wird als Philosophie der Aufzählung der Principien verkündet. Wer aller stofflichen Principien Entstehen und Vergehen erkennt, der ist verständig und verfällt in Mitte aller stofflichen Wesen nicht dem Wahne der Prakṛiti.«

mano buddhir ahaṃkāram avyaktam puruṣam tathā
etat sarvaṃ prasaṃkhyāya yathāvat tattvaniṣṭayāt
tataḥ svargam avāpnoti vimuktaḥ sarvabandhanaiḥ

»Das Centralorgan, die Vernunft, das Princip der Individuation, das Unentfaltete, der Geist, wer alle Principien in ihrer Unterschiedenheit bestimmt und aufzählt, der wird von allen Banden gelöst und erreicht den Himmel.«

Indem Sāṃkhya das Weltall in seine Glieder und Elemente zerlegt, beantwortet es methodisch das kosmologische und psychologische Problem, um als Naturlehre die speculative Basis der Erlösungslehre zu werden.

Zweites Kapitel.

Das kosmologische Problem.

I. Der Urstoff und seine Kräfte.

Was ist die Erscheinungswelt? Diese Frage beantwortet das Sāṃkhya in der Entwicklung der Prakṛiti. In Prakṛiti nimmt Sāṃkhya das kosmologische Problem der älteren Speculation von neuem auf und baut es in den aus prakṛiti fließenden stofflichen Principien zur Lehre von der Natur (prakṛitivāda) aus. Als Urgrund alles Entstehens und Vergehens, alles Wechsels und Wandels ist Prakṛiti unstr eitig eine der lehrreichsten Vorstellungen der Philosophie.

Wenn wir die Texte vergleichen, in denen uns die Natur der Prakṛiti als zeugende Urkraft vorgeführt wird, so sehen wir vor allem ein Moment hervorgehoben. Prakṛiti ist die Quelle aller Thätigkeit. Was es immer an Formen der Thätigkeit und der Bewegung gibt, das hat alles seinen Ursprung aus Prakṛiti. Würde auch nur einen Augenblick diese Quelle versiegen, so käme alle Bewegung zum Stillstand. Aber gerade darin besteht die unbezwingliche Macht der Prakṛiti, dass sie unausgesetzt aus sich heraus den Strom der Thätigkeit quellen lässt. Wenn alles in der Welt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung erfolgt, so hat diese ausnahmslose Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens ihren Grund in der Prakṛiti. Die zeugende Urkraft ist die Ursache alles Geschehens, das Kāraṇam »Ursache« schlechthin. So muss das Wesen des im Begriffe von Prakṛiti dargestellten Urstoffes in engster Verbindung mit Karman »Thätigkeit« betrachtet werden. »Urstoff« drückt nur unzureichend das Wesen der Prakṛiti aus; aber auch »Urkraft« deckt sich nicht mit der Vorstellung, welche in ihr zur Geltung kommt. Urstoff und Urkraft gehören zusammen, um aus Prakṛiti jenes Urwesen zu machen, das als Princip der Bewegung und Thätigkeit stoffliche und wirkende Ursache der Welt zugleich ist. Um nun die Richtung zu verstehen, welche die Speculation in der Entwicklung der Wechselbegriffe von Prakṛiti einschlug, müssen

wir vor allem den Begriff der schöpferischen Ursache ins Auge fassen, wie er sich unter dem Einfluss des Opferbegriffes im Bilde des aus dem Urstoff erzeugten Weltbildners versinnlicht hatte.

Es besteht von Ewigkeit ein bewegungsloser Stoff. Dieser Urstoff ging zur Thätigkeit über, als das göttliche Sein sich in ihn hinein versenkte. Es entstand der schöpferische Demiurg, ein göttlich-gedachtes Urwesen, in dem sich die zeugender Kraft des Urstoffes concentrirte. Dieser Demiurg ist es, der sich zum Weltall in der Fülle der Einzelercheinungen entwickelt. In allen Einzeldingen wohnt er als die beseelende und bewegende Urkraft, als die Seele des Makrokosmos und Mikrokosmos. So scheinen sich Urmaterie und Urkraft als zwei getrennte Principien gegenüber zu stehen. In Wirklichkeit aber sind beide, Stoff und Kraft, ein und dasselbe. Der Urstoff selbst ist der Urquell alles Lebens und aller Bewegung, aber nicht unmittelbar, sondern dadurch, dass er aus sich heraus ein Wesen erzeugt, das als Weltseele den Inbegriff der urstofflichen Kräfte darstellt. Hier nun setzte die Speculation ein, um den Begriff des Urstoffes zum Begriff eines unmittelbar und selbstständig sich zur Welt entwickelnden Urstoffes zu gestalten.

Die Natur, d. h. der Inbegriff aller sinnenfälligen Erscheinungen war als ein in sich lebendiges Gesamtwesen erfasst worden. Alle Einzelwesen sind Evolutionen eines in ewiger Thätigkeit begriffenen, weltzeugenden Urwesens. Dieses Urwesen ist nichts anders als die gestaltende Kraft des von Ewigkeit neben dem absoluten göttlichen Sein bestehenden Urstoffes. Die Entfaltung des Urstoffes vollzieht sich mit Naturnothwendigkeit. In der Fülle der Sondergestalten, durch die sich der weltbildende Urstoff zum All ausbreitet, verkörpert sich nur die unverbrüchliche Kette von Ursache und Wirkung. Denn nichts in der Welt geschieht ohne vorhergehende Ursache. Es waltet eine unbedingte Gesetzmässigkeit des Geschehens in allen Einzelercheinungen, ein unabänderlicher Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

Die Quelle des ewigen Kreislaufs, in dem sich Ursache und Wirkung bewegt, ist Prakṛiti.

Das Wesen der zeugenden Urkraft wird nirgendwo treffender erläutert, als in den epischen Urkunden des Sāṃkhya. Sie heisst kurzweg die »zeugende« (prasavātmikâ) z. B. XII 306,35: bahudhâ 'tmâ prakurvîta prakṛitim prasavātmikâm, die »keimbegabte« (bījadharinī)

z. B. XIV 50, 34: *bijadharmam tathâ 'vyaktam prasavâtmakam eva ca* — v. 36: *bijadharmiṇa ity âhuḥ prasavam ca prakurvate*; die »schöpferische« (*sargadharminî XII 217, 19*). Entstehen und Vergehen sind von ihr abhängig (*avyaktam sargapralayadharmi XII 307, 2*). »Die göttliche prakṛiti, so heisst es (*XII 303, 31*) verursacht das Entstehen und Vergehen der Wesen« (*prakṛitiḥ kurute devî bhavam pralayam eva ca*). An anderer Stelle wird von ihr gesagt. »Schöpferisch heisst sie, weil sie der Grund aller Schöpfungen ist« (*karṣṭivâc câ 'pi sargâṇâm sargadharmâ*) »keimbegabt, weil sie die Quelle aller Keimkräfte ist« (*karṣṭivâc câ 'pi bijânâm bijadharmâ (XII 315, 9)*). »Wie von einer Flamme tausend andere Flammen ausgehen, so zeugt prakṛiti, ohne jemals zu erschöpfen, unausgesetzt neue Wesen« (*XII 206, 25: dîpâd anye yathâ dîpâḥ pravartante sahasraçaḥ prakṛitiḥ sūyate tadvad ânantyân nâ 'pacīyate*). Damit vergleiche man die verwandte Stelle *XII 210, 26 = 313, 16* die auch deswegen besonders bemerkenswerth, weil sie die Etymologie von prakṛiti als »schöpferisch wirkende Ursache« erläutert (*yathâ dîpasahasrâṇi dîpân mârtyâḥ prakurvate prakṛitis tathâ vikurute purushasya guṇân bahûn*).

Dieses weltbildende Urwesen ist nun ewig; es hat immer bestanden, und wird immer bestehen. Darum heisst es, dass darin zwischen Urstoff und Urgeist Gleichheit (*sâmānyam etad ubhayor*) bestehe. »Beide sind ohne Anfang und ohne Ende (*anâdyantav ubhau*), beide ewig und unzerstörbar« (*ubhau nityav avicalau*). Wenn von der unüberbrückbaren Kluft gesprochen wird, durch welche Prakṛiti und Purusha getrennt werden, so wird mit grossem Nachdruck betont, dass beiden Principien ein ewiges und unvergängliches Sein zukomme (*akampam acalam adhruvam*). Die Materie kann in dem unendlichen Umfang ihres realen Seins so wenig vernichtet werden, wie der Geist in seinem absoluten Sein und Denken.

*tad evam etau vijñeyav avyaktapurushav ubhau
avyaktapurushâbhyâm tu yat syâd anyan mahattaram
tam viçesham aveksheta viçeshena vicakshaṇaḥ
anâdyantav ubhav etav alingau câ 'py ubhav api
ubhau nityav avicalau mahadbhyaç ca mahattarau
sâmānyam etad ubhayor evam hy anyad viçeshāṇam
prakṛityâ sargadharminyâ tathâ triguṇadharmayâ*

XII 217, 5.

»Daher sind Materie und Geist als zwei Principien selbstständig zu scheiden. Das, was über dem Urstoff und der Weltseele steht, soll in seinem Unterschiede klar vom Weisen erforscht werden. Beide sind ohne Anfang und ohne Ende, beide ohne sinnlich greifbare Merkmale, beide ewig und unzerstörbar, grösser als die »grossen Principien«. Das sind die übereinstimmenden Merkmale der beiden Principien, deren Verschiedenheit darin sich zeigt, dass Prakṛiti als Trägerin der drei Grundkräfte die Welt erzeugt.«

Diese Realität der Prakṛiti wird bewiesen in dem Satze, dass nur von einem »Seienden« (sat) Seiendes ausgehen kann:

nā 'sato vidyate bhāvo nā 'bhāvo vidyate sataḥ VI 216.

»Aus dem Nichtsein kann kein Seiendes, aus dem Seienden kein Nichtseiendes werden.«

Die Prakṛiti heisst: jñānam sadasadātmakam (XII 206, 7), oder: aksharam ca ksharam cai 'va sac cā 'sac cai 'va (XII 339, 42).

anudriktam anūnam vā 'py akampam acalam dhruvam
sad asac cai 'va tat sarvam avyaktam triḡuṇam smṛitam
(XIV 39, 24).

»Das aus drei Grundkräften bestehende Unentfaltete, das unsichtbar, ohne Anfang, unerschütterlich, unwandelbar, fest, seiend-nicht seiend ist, ist dieses All.«

Aber diese unzerstörbare urstoffliche Realität ist als Princip der Thätigkeit grundverschieden von der Realität des Geistes. Der Urstoff, den wir in der Opfermystik kennen lernten, hiess das »Seiend-Nichtseiende« (sadasat). Wir sahen ¹⁾, dass der Urstoff diesen Namen trägt, als die noch unbestimmte, aber jeder Bestimmung fähige Materie. Das gleiche Prädikat wird nun auch der zeugenden Urkraft beigelegt. Prakṛiti heisst »seiend-nichtseiend« oder auch »weder seiend noch nichtseiend« (sadasat; na sad na asat; sadasadātmakam). Aber im Begriffe der Prakṛiti als der zeugenden und gestaltenden Urkraft empfängt diese »Unbestimmtheit« oder »Eigenschaftslosigkeit« einen ganz neuen und viel prägnanteren Sinn. Als Urstoff war das »Seiend-Nichtseiende« eine Realität, die jede Veränderung erleidet, insofern alle Einzeldinge aus ihr gebildet werden. Als Urkraft

¹⁾ Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 67.

ist die Prakṛiti »seiend-nichtseiend«, weil alle differenzirenden Einzelkräfte in ihrem Schoosse noch ausgeglichen sind und in einem Zustande des Gleichgewichts schweben. Sie entfaltet ihr zeugendes und und schöpferisches Vermögen dadurch, dass die Einzelkräfte aus dem Gleichgewicht heraustreten, um alle jene individuellen Erscheinungsformen hervorzurufen, deren Gesamtheit das Weltall ausmacht.

prakṛiteḥ kṛiyamāṇāni guṇaiḥ karmāṇi sarvaçaḥ

»Alle Bewegung kommt zu Stande durch die Grundkräfte der Prakṛiti«

vikāraṅc ca guṇāṅc cai'va viddhi prakṛitisambhavān

»Wisse, dass die Wandlungen und Qualitäten der sichtbaren Welt in dem Urstoff ihren Grund haben.«

Insofern in der unentfalteten Materie noch eine einzige, durch keine Qualitäten unterschiedene Substanz vorliegt, ist der Urstoff »Princip der Einheit«, insofern er jedoch sich entfaltet, wird er das Princip der Vielheit. (XII 306, 31):

anulomena jāyante līyante pratilomataḥ
 guṇāguṇeshu satatam sāgarasyo 'rmayo yathā
 sargapralaya etāvān prakṛiter nṛipasattama
 ekatvam pralaye cā 'sya bahutvam ca yadā 'sṛijāt
 evam eva ca rājendra vijñeyam jñānakovidaiḥ
 adhishṭhātāram avyaktam asyā 'py etan nidarcanam
 ekatvam ca bahutvam ca prakṛiter arthatattvavān
 ekatvam pralaye cā 'sya bahutvam ca pravartanāt

Nirgends findet sich ein unbestimmtes, gestalt- und eigenschaftsloses Sein im Bereiche der Sinnenwelt. Dass wir überhaupt das Körperliche wahrnehmen, wird nur möglich durch bestimmte Eigenschaften, welche die spezifische Energie der einzelnen Sinne in Thätigkeit versetzen. Jedem Sinne entspricht eine fest umgrenzte Sphäre von Eigenschaften, die dem Körper anhaften und durch die er hier als farbenleuchtend, dort als tönend, hier als schmackhaft, dort als duftend wahrgenommen wird. Diese Eigenschaften mischen sich untereinander, und aus der Mischung geht jene unendlich reiche Abstufung von sichtbaren Wesen und Wirkungen hervor, in denen sich das Weltall ausbreitet. Alle individuellen und individualisirenden Eigenschaften werden in dem gemeinsamen Namen Guṇa zusammen-

gefasst. Was immer das Einzelwesen zu diesem oder jenem Sein differenzirt, ihm diese oder jene Form gibt, ist Guṇa, d. h. bestimmende und gestaltende Eigenschaft.

Die Guṇa sind also Umwandlungen (vikāra) von bestimmten, dem Stoffe innewohnenden Kräften, während das stoffliche Einzelwesen, wie es von den Sinnen in so verschiedenen Formen erfasst wird, die in Bewegung getretene spezifische Energie einer stofflichen Einzelkraft ist. Die individualisierende Kraft selbst wird in der Bewegungsform dem Sinne zugänglich. Alle diese Einzelkräfte nun, die sich als Wandlungen in den Guṇa den Sinnen kundgeben, haben ihren Ursprung in der Urkraft, welche Prakṛiti heisst. Die Urkraft selbst ist es, die in der unterscheidenden Eigenart der Einzelkräfte in Thätigkeit tritt. Wie verhalten sich nun die Einzelkräfte im Schoosse der Prakṛiti zu einander?

Die Fülle der innerhalb des Kosmos hervortretenden Erscheinungen wurde in drei Hauptgruppen zusammengefasst¹⁾. Das stoffliche Sein entwickelt sich von den niedrigsten Formen des Lebens bis zu den höchsten. Diese aufsteigende Entwicklung wurde als ein Uebergang vom Dunkel der tiefsten Finsterniss zur Helligkeit des reinsten Lichtes dargestellt. Von den unvollkommensten Stufen des Seins steigt die Materie zu den lichtesten Formen empor. Diese Vorstellung führte zum Bilde der drei stofflichen Grundkräfte, Tamas »Finsterniss«, Rajas »Trübung«, Satva »Licht«. Satva »Licht« und Tamas »Finsterniss« stellen als die Principien der höchsten und der niedrigsten Formen die äussersten Gegensätze alles Seins dar. In der Grundkraft des Satva entfaltet sich die Materie zu den leuchtendsten Formen; in der Grundkraft des Tamas bleibt sie in der »Finsterniss« der niedrigsten Formen. Zwischen beiden liegt Rajas als »Trübung«. Innerhalb dieser Hauptgruppen entfaltet und differenzirt sich die unendliche Mannigfaltigkeit des stofflichen und sinnenfälligen Seins durch unausgesetzte Mischung von »Licht«, »Trübung«, »Finsterniss«. Der Reichthum der individuellen Daseinsformen beruht auf einem steten Ineinandergreifen der drei stofflichen Grundkräfte. Das Seitenstück dazu spiegelt sich in der moralischen Ordnung wieder in den Gegensätzen von Gut und Böses, von Tugend und Laster. Satva bezeichnet

¹⁾ Vgl. Nirvāṇa, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. S. 56.

als »Güte« die höchste Stufe der moralischen Ordnung, wie es als »Licht« die höchste Stufe der physischen Ordnung ausdrückt. Umgekehrt erscheint im Tamas als Sünde und Laster ebensosehr die tiefste Stufe der ethischen Ordnung wie im Tamas als Finsterniss die unterste Grenze der stofflichen Entwicklung. Rajas als trübende Leidenschaft schwebt zwischen Licht und Finsterniss. So werden beide Ordnungen der Erscheinungswelt unter dem einen Gesichtspunkt der drei Grundkräfte betrachtet. Wenn aber dem physischen Satva, Rajas, Tamas ein ethisches Satva, Rajas, Tamas gegenübergestellt wird, so geschieht das nicht im metaphorischen Sinne. Alle Spielarten der individuellen Erscheinung, mögen sie der ethischen oder physischen Ordnung angehören, werden auf diese drei Grundkräfte, als auf die gleiche reale Quelle des Sonderseins, zurückgeführt, weil die physische und ethische Beschaffenheit nur Wirkungen des einen Urstoffes sind. Die Guṇa oder kosmischen Grundkräfte sind es, durch welche Prakṛiti die Einzelercheinungen in unerschöpflicher Fülle erzeugt.

ete pradhānasya guṇās trayāḥ puruṣasattama
 kṛitsnasya cai 'va jagatas tishṭhanty anapagāḥ sadā
 avyaktarūpo bhagavān ṣatadhā ca sahasradhā
 ṣatadhā sahasradhā cai 'va tathā ṣatasahasradhā
 koṭiṣaḥ ca karoty esha pratyag ātmānam ātmanā
 sātvikasyo 'ttamam sthānam rājasye 'ha madhyamam
 tāmasasyā 'dhamam sthānam prāhur adhyātmacintakāḥ.
 kevalena 'ha puṇyena gatim ūrdhvām avāpnuyāt
 puṇyapāpena mānushyam adharmenā 'py adhogatim
 dvandvam eshām trayāṇām tu sannipātam ca tadvataḥ
 satvasya rajasaḥ cai 'va tamasaḥ ca ṣṛiṇushva me
 satvasya tu rajo dṛishṭam rajasaḥ ca tamas tathā
 tamasaḥ ca tathā satvam satvasyā 'vyaktam eva ca
 avyaktaḥ satvasamyukto devalokam avāpnuyāt
 rajaḥ satvasamāyukto mānusheshu prapadyate
 rajastamobhyam samyuktas tiryagyonishu jāyate
 rājasais tāmasaiḥ satvair yukto mānusham āpnuyāt
 puṇyapāpaviyuktānām sthānam āhur mahātmanām
 ṣāṣvatam cā 'vyayam cai 'vam akshayam cā 'mṛitam ca tat
 jñāninām sambhavam ṣreshṭham sthānam avraṇam acyutam
 atīndriyam abījam ca janmamṛityutamonudam XII 314, 1.

»Das sind die drei Grundkräfte der Urmaterie; sie sind immer aufs Engste mit dem Weltall verbunden. Der »höchste Herr« nimmt als Schöpfer durch die stofflichen Grundkräfte unzählige Gestalten an. Die höchste Stufe der stofflichen Entfaltungen ist die Sphäre des Lichtes, die unterste Stufe ist die der Finsterniss. Durch gute Handlungen soll der Mensch nach der Sphäre des Lichtes streben. Schlechte Handlungen bringen ihn in die Sphäre der Finsterniss. Durch die Mischung von Gut und Schlecht wird das Individuum in der menschlichen Sphäre geboren. Wisse, dass die drei Qualitäten Licht, Trübung, Finsterniss sich zu verschiedenen Paaren verbinden. Mit dem Licht verbindet sich Trübung, mit dem Licht verbündet sich Finsterniss. Erscheint das Unentfaltete in der Gestalt des ungetrübten Lichtes, so reicht es in die Götterwelt hinein. In der menschlichen Sphäre wird ein Wesen geboren, das aus Licht und Trübung besteht, im Reiche der Thierwelt das Individuum, das aus Trübung und Finsterniss besteht. Wer aber unter dem Einfluss von Licht und Finsterniss steht, wird ebenfalls unter den Menschen geboren. Die Stätte des reinen Geistes ist dort, wo es weder Gutes noch Böses, weder Licht noch Finsterniss gibt. Die ewige, unvergängliche, unwandelbare, unzerstörbare Stätte, der glücklichste Ort, der allem Widerstreit der Qualitäten entzogen ist, wo es keinen Samen der Werke, keine Frucht der Werke, keine Geburt und keinen Tod gibt.«

Durch die Guṇa wird das Gewebe des täuschenden Seins in der Gestalt individueller Erscheinungen um den Geist gewoben, der weder dieses noch jenes Sein ist.

pañcaviṃṣatimo viśṇur nistattvas tattvasamjñiṭaḥ
 tattvasamṣrayaṇād etat tattvam āhur maṇishīṇaḥ
 yan martyam aśṛjad vyaktam tat tanmūrty adhitishṭhati
 caturviṃṣatimo 'vyakto hy amūrtaḥ pañcaviṃṣakaḥ
 sa eva hṛidi sarvāsu mūrtyishv ātishṭhate 'tmavān
 kevalaḥ cetano nityaḥ sarvamūrtir amūrtimān
 sargapralayadharmiṇyā sa sargapralayātmakaḥ
 gocare vartate nityam nirguṇam guṇasamjñitam
 evam esha mahān ātmā sargapralayakovidāḥ
 vikurvāṇaḥ prakṛitimān abhimanyaty abuddhimān
 tamaḥ satvarajoyuktas tāsū tasv iha yonishu
 llyate pratibuddhatvād abuddhajanasevanāt

sahavāsavinācitvān nā 'nyo 'ham iti manyate
 yo 'ham so 'ham iti hy uktvā guṇān eva 'nuvartate
 tamasā tāmasān bhāvān vividhān pratipadyate
 rajasā rājasāṅ cai 'va sātvikān satvasaṃçrayāt
 çuklalohitakṛishṇāni rūpāny etāni trīṇi tu
 sarvāny etāni rūpāni yāni 'ha prākṛitāni vai
 tāmasā nirayam yānti rājasā mānushān atha
 sātvikā devalokāya gacchanti sukhabhāgināḥ
 nishkaivalyena pāpena tiryagyonim avāpnuyāt
 puṇyapāpena mānushyam puṇyenai 'kena devatāḥ
 evam avyaktavishayam ksharam āhur manīṣiṇāḥ
 pañcaviṃçatimo yo 'yam jñānād eva pravartate

XII 302, 38.

»Das fünfundzwanzigste Princip ist ohne stoffliche Mischung, ob-
 schon es äusserlich sich im Stoff zu erkennen gibt. Man legt ihm
 den Namen tattva bei wegen seiner Verbindung mit den urstofflichen
 Principien. Das vergängliche Sein, das die Urmaterie erzeugt, über-
 wacht der höchste Geist in körperhafter Erscheinung. Das Unent-
 faltete ist die Einheit der vierundzwanzig Principien. Das Körperlose
 ist das fünfundzwanzigste Princip. Es weilt als die eine geistige,
 ewige Substanz in dem Innern aller körperlichen Wesen, der Körper-
 lose in der Gestalt aller Körper durch die Macht des Urstoffes, dessen
 Wesen darin besteht, dass er die Welt erzeugt und vernichtet im
 Kreislauf der Perioden. Jede Schöpfung trägt den Keim der Auf-
 lösung in sich. Der Geist nimmt wandelbare Gestalten an, indem
 er sich mit dem Urstoff verbindet. Umgeben von den drei Guṇa
 kommt er in den lebenden Wesen zur Erscheinung durch die Macht
 der dem Stoff anhaftenden Täuschung. Sobald sich aber die Ver-
 bindung auflöst, dann kommt er zur Erkenntnis: »Ich bin nicht ein
 Anderer«. Der da jenes »Ich« ist, das bin »Ich« selbst. Mit dieser
 Erkenntnis überwindet er die Macht der Guṇa. Durch die Qualität
 der Finsternis nimmt er dunkle Gestalten an, durch die Qualität der
 Trübung getrübe Formen. Zu hellen Erscheinungen entwickelt er
 sich durch die Verbindung mit der Qualität des Lichtes. Das sind
 die drei Grundformen der Erscheinungswelt, weiss, roth, schwarz.
 Alle diese Gestalten gehören dem Bereiche des Urstoffes an. Durch
 die Macht der Finsternis sinken die Wesen in den Abgrund, durch die

Macht der Trübung kommen sie in der menschlichen Sphäre zur Erscheinung. Die mit der Qualität des Lichtes behafteten Wesen werden als Götter in der Glückseligkeit geboren. Durch die Macht der bösen Handlung wird der Mensch im Thierreich geboren. Das menschliche Leben ist die Frucht eines Vorlebens, das halb gut, halb schlecht war. Die Tugend bewirkt Wiedergeburt in der Götterwelt. Alles gehört dem Bereich des Urstoffes an, was vergänglich ist. Unvergänglich ist einzig das fünfundzwanzigste, durch die Erkenntniss allein sich erschliessende Princip des absoluten Geistes.«

In der Lehre von den drei Grundkräften wurde der Begriff des Urstoffes zum Begriffe der sich selbst entfaltenden Materie weiter gebildet. Die Guṇa sind die Quellen, aus denen sich unausgesetzt Leben und Bewegung erneuern. Durch sie ist der Urstoff zeugende Urkraft.

Darum heisst es von Prakṛiti. »Das Aggregat der Grundkräfte (guṇasanga) ist die wirkende Ursache (kāraṇam) aller Wesenstformen, die ihren Ursprung im Seiend- Nichtseienden (sadasadyonijanmanām) haben.« Die Guṇa sind die constituirenden Grundkräfte des Urstoffes. Bevor Prakṛiti in Bewegung und Thätigkeit tritt, sind sie ausgeglichen in dem unendlichen und stofflichen Sein, dessen Wesen sie ausmachen. Indem Prakṛiti sich zu entfalten beginnt, tritt die differenzirende Kraft, welche einer jeden dieser drei Energien innewohnt, aus dem Gleichgewicht, das sie in der Vereinigung darstellten, heraus, um das Sondersein des sinnenfälligen Lebens zu erzeugen. Von den drei Guṇa gehen alle unterscheidenden Merkmale der lebenden Wesen aus. Daher gehören Prakṛiti als zeugende Urkraft und Guṇa als differenzirende Energie aufs Engste zusammen. Die Guṇa sind gewissermassen drei Ströme, in denen sich das stoffliche Leben als Karman, d. h. als individuelle Thätigkeit durch den Weltraum ausbreitet. »In mannigfachen Formen, so heisst es, wird das All von Trübung und Finsterniss verhüllt« (rajasā tamasā cai 'va vyāptam sarvam) oder »alle Thätigkeit wird durch die Grundkräfte der Prakṛiti erzeugt« (prakṛiteḥ kṛiyamāṇāni guṇaiḥ karmāṇi), oder »das Weltall wird bethört durch jene drei urstofflichen Grundkräfte« (tribhir guṇa mayair bhāvair ebhiḥ sarvam idam jagat mohitam). Auf die Frage: Wie kommen die stofflichen Wandlungen zu Stande? — fand die Speculation die Antwort im Begriffe von Guṇa. Das, was wir

Schöpfung nennen, ist nichts als eine ununterbrochene Kette von Verwandlungen, welche die Prakṛiti in dem Wesen ihrer drei Grundeigenschaften hervorbringt. »Nach Belieben (svacchandena) verwandelt die Prakṛiti ihre Kräfte (prakṛitir guṇān vikurute) wie zum Spiel in hundert und tausend Einzelformen. Gleich wie der Mensch mit einem Licht tausend Lichter entzündet (prakurvate), so bringt die Prakṛiti durch Wandel unzählige Eigenschaften hervor« (vikurute guṇān bahūn XII 313, 15). So hatte die Speculation den Begriff des im Stoff erscheinenden Karman näher bestimmt durch den Begriff von Vikāra »Wandlung«.

II. Die Wandlungen des Urstoffes.

Aus dem Urstoff lässt die Speculation als erstes Product ein Princip hervorgehen, das bald buddhi »Vernunft«, bald mahān oder mahat »das grosse Princip« genannt wird. Dieses Princip erzeugt den ahaṁkāra »das individualisirende Princip«. Und aus ahaṁkāra fliessen alle übrigen Elemente und Principien. So ist es die »Vernunft« (buddhi), die durch den Wunsch und Trieb, sich in den Einzelwesen zu individualisiren, den kosmischen Organismus hervorbringt. Und unter diesem Gesichtspunkt heisst die weltzeugende »Vernunft« das grosse Princip. Das Ergebniss ihres Schaffens sind die zweiundzwanzig »Principien« (tattva), auf welche alle Erscheinungen des stofflichen Seins, alle Wandlungen innerhalb des All zurückgeführt werden. Diese Principien sind erstens die drei Organe des höheren Erkenntnisvermögens, nämlich buddhi »Vernunft«, ahaṁkāra »persönliches Bewusstsein«, manas »Centralsinn«. Die drei Erkenntnisfähigkeiten bilden eine engere Einheit als »innerer Sinn« (antaḥkāraṇa), dem die fünf äusseren Sinne gegenübergestellt werden: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Diesen fünf sensitiven Erkenntnisorganen stehen fünf Thatorgane zur Seite, die im Gegensatz zu den jñānendriya (jñāna »Erkenntnis« indriya »Organ«) karmendriya heissen (karman »Thätigkeit«). Den fünf Organen der Sinneserkenntnis entsprechen nun die fünf feinstofflichen Elemente, welche den unterscheidenden Gegenstand der einzelnen Sinneswahrnehmungen bilden (indriyārtha »Erkenntnisobject«). Die fünf feinstofflichen Elemente aber gehen wiederum auf fünf grobstoffliche Elemente zurück, Wasser, Feuer, Erde, Luft, Aether. Das sind die

dreiundzwanzig Grundverwandlungen, in denen sich die zeugende Urkraft als vierundzwanzigstes Princip zum Weltall entwickelt und das absolute Sein des göttlichen Geistes verdunkelt. »Diese vierundzwanzig Principien (eshâ tattvacaturvimpçâ), so heisst es, finden sich in allen körperlichen Wesen«.

avyaktam âhuḥ prakṛitim parâm prakṛitivâdinâḥ
 tasmân mahat samutpannam dvitīyam râjasattama
 ahaṁkâras tu mahatas tṛitīyam iti naḥ çrutam
 pañcabhûtâny ahaṁkârâd âhuḥ sâmkhyâtmadarçinâḥ
 etâḥ prakṛitayaç câ 'sṭau vikârâç câ 'pi shodaça
 pañca cai 'va viçeshâ vai tathâ pañcendriyâni ca
 etâvad eva tattvânâm sâmkhyam âhur manîṣinâḥ

XII, 306, 26.

»Das Unentfaltete nennen die Kenner der Natur die erhabene Prakṛiti. Daraus entsteht als zweites das »grosse« Princip, aus dem »grossen« Princip als drittes das persönliche Bewusstsein. Aus dem persönlichen Bewusstsein leiten die Kenner des Sâmkhya die fünf Grundelemente, die fünf feinstofflichen Elemente und die zehn Organe ab. Das nennen die Weisen Aufzählung der Principien.«

mahâbhûtâny ahaṁkâro buddhir avyaktam eva ca
 indriyâni daçai 'kam ca pañca ce 'ndriyagocarâḥ
 etat kshetram samâsena savikâram udâhṛitam VI, 37, 5.

»Das Unentfaltete, die Vernunft, das Bewusstsein des Ich, die fünf Grundstoffe, die elf Organe, die fünf feinstofflichen Elemente, diese Principien bilden in ihrer Gesamtheit das Wesen des wandelbaren Stoffes.«

purushâdhisṭhitân bhâvân prakṛitiḥ sūyate yadâ
 hetuyuktam ataḥ pūrvam jagat samparivartate
 dīpād anye yathâ dīpālḥ pravartante sahasraçaḥ
 prakṛitiḥ sūyate tadvad ânantyan nâ 'pacīyate
 avyaktât karmajā buddhir ahaṁkâram prasūyate
 âkâçam câ 'py ahaṁkârâd vâyur âkâçasambhavaḥ
 vâyos tejas tataç câ 'pa adbhyo vasudho 'dgatâ
 mûlaprakṛitayo hy asṭau jagad etâshv avasthitam

jñānendriyāny atah pañca pañca karmendriyāny api
vishayāḥ pañca cai 'kam ca vikāre shoḍaḥam manah
crotram tvak cakshushī jihvā ghrāṇam jñānendriyāny atha
pādaḥ pāyur upasthaḥ ca hastau vāk karmanī api.

XII 210, 25.

»Wenn die Urmaterie die Wesenheiten erzeugt, welche unter der Aufsicht des absoluten Geistes stehen (purushādhishṭhitān bhāvān), dann beginnt die Entwicklung des Weltalls in dem Kreislauf von Ursache und Wirkung. Wie von einer Lampe tausend Lampen entzündet werden, ebenso bringt die Urmaterie tausend andere Wesen hervor. In Folge ihrer Unendlichkeit wird die zeugende Kraft der Urmaterie niemals erschöpft. Aus dem Unentfalteten entspringt die Vernunft durch die Macht der Thätigkeit. Die Vernunft erzeugt das persönliche Bewusstsein. Aus dem persönlichen Bewusstsein entspringt der Aether, aus dem Aether der Wind, aus dem Wind das Feuer, daraus das Wasser, aus dem Wasser die Erde. Es gibt acht »Wurzelursachen« (mūlaprakṛiti). Auf ihnen beruht das Weltall. Ferner zählt man fünf Erkenntniss- und fünf Thatorgane auf. Es gibt fünf feinstoffliche Objecte. Diese Principien bilden mit dem Centralsinn die sechzehn Wandlungen. Das Gehör, der Tastsinn, das Auge, die Zunge, das Geruchsorgan bilden die Erkenntnissorgane. Die Hände, Füße, das Sprachorgan u. s. w. bilden die Werkorgane.«

In dieser Zergliederung des menschlichen Organismus liegt das unterscheidende Wesen des Sāṃkhya. Dadurch, dass der mikrokosmische Organismus in seine einzelnen Glieder zerlegt wird, gelangt die Speculation, die im Sāṃkhya dargestellt wird, zur methodischen Aufzählung der aus dem Urstoff fliessenden Principien. Und die urstofflichen Principien und Theile, aus denen der mikrokosmische Organismus besteht, sind dieselben, aus denen sich der makrokosmische Organismus aufbaut. Der Grundgedanke des Systems lässt sich daher in dem Satze wiedergeben: Die constituirenden Elemente des Weltganzen werden in den Organismus des Menschen erkannt.

Es muss nun einem Jeden sich sofort die Frage aufdrängen: Wie kam die Speculation auf die merkwürdige Idee, das aus so mannigfachen und grundverschiedenen Theilen zusammengesetzte Weltganze aus denselben Gliedern entstehen zu lassen, die den Organismus des menschlichen Einzelwesens ausmachen, als wäre das

Weltganze nichts anders als ein menschlicher Organismus im Grossen?

Die merkwürdige Idee wird uns sofort verständlich, wenn wir den Blick auf die Entwicklung der älteren Speculation hinwenden.

Die einzelnen Phasen dieser Entwicklung habe ich bereits im »Idealismus der indischen Religionsphilosophie« dargelegt. Ich kann mich daher an dieser Stelle auf die Hauptmomente beschränken. War die Welt ursprünglich im Begriff des weltbewegenden *Rita* als Entfaltung einer zweckvoll schaffenden Vernunft erfasst worden, so wurde diese Entfaltung im Begriffe von *Purusha* als Entwicklung eines kosmischen Organismus weitergebildet. Die Natur in ihrem Wandel und Wechsel, in ihrem Emporbüthen und Reifen, Welken und Absterben stellt das Leben eines alle Phasen der Entwicklung durchlaufenden Urwesens dar. Dieses Urwesen heisst *Purusha*. *Purusha* bedeutet ursprünglich »Mensch«, Seele und Körper in ihrer wesenhaften Vereinigung als lebender Organismus. Diese Vorstellung des aus Leib und Seele zusammengesetzten Organismus wurde auf das Weltganze übertragen.

Das Bild der Welt als eines einheitlichen Ganzen, dessen Theile lebendig zu einem gemeinsamen Ziele zusammenwirken, bot sich der Betrachtung dar, sobald sie den Zusammenhang ihrer Glieder bestimmter ins Auge fasste. Und was lag dann näher, als den Organismus des All nach der Analogie des menschlichen Wesens zu fassen? Im Aufbau des menschlichen Körpers erschien die höchste Form des Organismus. Eng verbunden, werden alle materiellen Theile und Glieder in ihrem Wirken von der einen Seele beherrscht, die den ganzen Organismus belebt. Von innen heraus entwickelt sich der menschliche Organismus immer vollkommener und reicher, bis er die volle Reife seines Lebens erreicht, um dann allmählig abzuwelken und abzusterben. Was nun der menschliche Organismus im Kleinen, das ist der kosmische Organismus im Grossen, ein einheitliches, aus Materie und Seele bestehendes Wesen, das gleich dem Menschen von innen heraus zur vollen Mannigfaltigkeit aller in ihm schlummernden Keime und Kräfte auswächst. Der Aufbau des Weltganzen konnte in der Harmonie seiner Theile nicht prägnanter ausgedrückt werden als durch jenes Wort, das der spezifische Ausdruck für den menschlichen Organismus war: *Purusha*. In dem Organismus des eigenen

und individuellen Wesens erfasste der Mensch das Weltall als ein einziges Wesen. Wie daher die griechische Philosophie den Begriff »Kosmos« als Inbegriff der Harmonie und Ordnung aller Glieder des Weltganzen im Mikrokosmos auf den Menschen ebensogut wie im Makrokosmos auf das Weltall anwandte, so übertrug die indische Speculation den im Purusha ausgeprägten Begriff der organischen Einheit auf die Welt und sah in dem kosmischen Organismus ebensogut einen Purusha wie in dem individuellen. In dem Zusammenwirken aller von einem Mittelpunkt ausgehenden Kräfte entspricht daher der makrokosmische Organismus dem mikrokosmischen Lebewesen. Die Harmonie, die wir in dem Aufbau und in der Organisation der Glieder bis zu den kleinsten Theilen hinab beim Menschen bewundern, gewahren wir auch in der Zusammengehörigkeit der Theile des Weltalls.

Das war die Vorstellung, welche die Speculation der Opfermystik in der Betrachtung des Weltalls beherrschte. Die Natur erschien in dem Aufbau und Wachstum aller Theile als ein einziges kontinuierliches Sein und Wesen, von einem Lebenshauche erfüllt, zu einem einzigen Ziele im Aufbau des Weltorganismus hinstrebend. Das All war die Evolution des Purusha. In den mannigfachsten Bildern bringen die Denkmäler der älteren Speculation diesen Gedanken zum Ausdruck.

Wenn wir nun damit die Sāṃkhya-Lehre vergleichen, so springt sofort die enge Zusammengehörigkeit beider Denkrichtungen in die Augen. Die Grundrichtung des Sāṃkhya, die Principien des makrokosmischen Organismus im mikrokosmischen Organismus zu erforschen, verliert nicht bloß ihren befremdenden Charakter, sie erscheint geradezu als die natürliche und unmittelbare Weiterbildung eines längst zur unbestrittenen Herrschaft gelangten speculativen Gedankens. Denn was thut Sāṃkhya, anders als eben jenen Purusha, der als makrokosmisches Lebewesen im Mittelpunkt der Opfermystik steht, dadurch systematisch erforschen, dass es das mikrokosmische Lebewesen mit Hilfe der methodischen Analyse in seine Einzelglieder zerlegt? Auf dem Wege dieser Zergliederung gelangt Sāṃkhya zu der Gesamtheit jener Principien, die das Wesen des körperlichen Seins ausmachen. Sāṃkhya als tattvasāṃkhyānam, d. h. als Inbegriff aller Principien, aus denen sich das Weltganze zusammensetzt, knüpfte daher unmittel-

bar an den Puruṣa an, der als mikrokosmischer Organismus nur ein Abbild des makrokosmischen war. Das, was Sāṃkhya zum System macht, ist eben jene methodische Zergliederung des Puruṣa. Ganz und gar auf dem Boden der alten Einheitslehre stehend, untersucht die fortschreitende Speculation nun systematisch diejenige Vorstellung, in der man sich bisher die Evolution des »All« klar gemacht hatte. Das Ergebniss der Analyse, welche das menschliche Wesen in seine Theile zerlegte, lag in den Principien vor, welche das Wesen des grobstofflichen Körpers und der feinstofflichen Seele ausmachen. Im Leben des mikrokosmischen Organismus wirkte sich das Leben des Weltganzen am vollkommensten aus. Eine Thätigkeit ist es, die in allen Einzelwesen zur Erscheinung kommt, eine Lebenskraft, die im Ganzen und in den Gliedern sich entwickelt. Um den causalen Zusammenhang zu erkennen, der alle Veränderungen verknüpft, braucht der Mensch bloß den harmonischen Aufbau seines eigenen Organismus zu erforschen. In den Principien, die er in diesem Aggregat von Kräften entdeckt, findet er auch die grundlegenden Principien des »All«, in der ursächlichen Verbindung, die er im Kreislauf der Wandlungen seines eigenen Lebens wahrnimmt, erschliesst sich ihm das unverbrüchliche Gesetz jenes Zusammenhangs, der alle Theile des Weltganzen verbindet. Puruṣa als mikrokosmischer Organismus muss zerlegt werden, um mit den so gewonnenen Theilen Puruṣa als makrokosmischen Organismus aufzubauen. In der Anwendung dieses schon dem alten Idealismus angehörigen Axioms gibt sich der Fortschritt des Idealismus zum System kund. An Stelle des sehr lückenhaften Aggregates der Kräfte tritt ein bis ins Kleinste ausgebildetes System der zusammenwirkenden Organe des Lebewesens.

Als System geht daher Sāṃkhya unmittelbar aus der methodischen Ergründung des Puruṣa hervor. Nur wenn wir die ältere, in Puruṣa ausgesprochene Einheit des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus dem Sāṃkhya zu Grunde legen, verstehen wir die Eigenart der Principienlehre. Dann aber zeigt sich das Sāṃkhya auch als die einzige natürliche Fortbildung des der Opfermystik eigenen Schöpfungsbegriffes. Die Speculation, welche lange Zeit sich darauf beschränkt hatte, in Puruṣa nur ein allgemeines Schöpfungsbild zu entwerfen, ohne das engere Verhältniss der einzelnen Theile zu untersuchen, unternimmt es jetzt, die Einheit des makrokosmischen Organismus in

dem einheitlichen Zusammenhang der mikrokosmischen Lebenskräfte bis in seine kleinsten Theile zu zerlegen. Sāṃkhya knüpft unmittelbar an den Puruṣa-Typus der älteren Periode an, um die Elemente und Principien, die bereits dort gewonnen waren, auf dem Wege einer methodischen Analyse (tattvasaṃkhyānam) systematisch zusammenzufassen. Es handelt sich im Sāṃkhya keineswegs um schlechthin neue Principien. Der Fortschritt kommt in der einheitlich zusammenfassenden Methode zur Geltung.

Die »Wandlungen« der Urmaterie, die sich in den drei höheren, in den fünf niederen Erkenntnisorganen und in den fünf Thatorganen, in den fünf feinstofflichen und in den fünf grobstofflichen Elementen verkörpern, zerfallen nun in zwei Hauptgruppen, je nachdem das erzeugte Princip wiederum ein anderes Princip erzeugt und so selbst Prakṛiti »schöpferische Kraft« wird, oder nicht mehr weiter sich entwickelt. Dementsprechend werden unter den vierundzwanzig Principien acht Prakṛiti und sechszehn Vikāra unterschieden. »Ich will dir, so führt ein philosophischer Text aus, das Sāṃkhya als methodische Aufzählung und Unterscheidung folgender Principien erklären. Die Physiker (prakṛitivādinas) nennen die erhabene Urkraft (prakṛitim parām) das Unentfalten (avyaktam). Daraus entsprang als zweites Princip die »Vernunft«, aus der »Vernunft« als drittes Princip das »persönliche Bewusstsein«, aus dem persönlichen Bewusstsein leitet das Sāṃkhya alsdann die fünf groben Elemente ab. Diese acht Principien heissen Wirkursache (prakṛiti); die übrigen sechszehn hingegen sind bloß »Umwandlung« eines vorhergehenden Principis, nämlich die fünf feinstofflichen Elemente, die fünf Sinnes- und die fünf Thätigkeitsorgane«. Eine andere Stelle besagt: »Aus dem Unentfalteten entspringt die Vernunft, aus der Vernunft das Persönlichkeitsbewusstsein, aus letzterem der Aether, aus dem Aether die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde. Das sind die acht Wurzelkräfte (mūlaprakṛitayo hy aṣṭāu); in ihnen wurzelt das Weltall. Die fünf Erkenntnisorgane hingegen und die fünf Thatorgane mit dem zu beiden gehörigen Manas als Centralsinn und den fünf feinstofflichen Elementen stellen bloß Umwandlungen dar.« In anderer Fassung wird der Unterschied der beiden Hauptgruppen: Prakṛiti und Vikāra durch den Gegensatz von Bījadharmin »mit Samenkraft ausgestattet« und von Prasavadharmin »die Eigenschaft

eines Products besitzend« ausgedrückt. Buddhi »Vernunft«, Ahaṃkāra »persönliches Bewusstsein« und die fünf groben Elemente sind »erzeugt« und »erzeugend« (bīja prasava — dharmāṇi). Alle übrigen Principien sind bloß »erzeugt« (prasavadharman). Die Gesamtheit dieser Principien macht das stoffliche Sein aus, das den Sinnen entgegentritt.

bhūmir āpo 'nalo vāyuḥ kham mano buddhir eva ca
ahaṃkāra itī 'yam me 'bhinnā prakṛitir asṭādhā VI 31, 4.

»Erde, Wasser, Feuer, Wind, Aether, der Centralsinn, die Vernunft, das Persönlichkeitsbewusstsein, dies ist die achtfache Zeugekraft, die meine Natur bildet.«

avyaktam āhuḥ prakṛitim parām prakṛitivādinaḥ
tasmān mahat samutpannam dvitīyam rājasattama
ahaṃkāras tu mahatas tṛitīyam iti naḥ ṇrutam
pañcabhūtāny ahaṃkārād āhuḥ sāmkyātmadarṣinaḥ
etāḥ prakṛitayaḥ cā 'shṭau vikārāḥ cā 'pi shoḍaḥ
pañca cai 'va viṣeshā vai tathā pañcendriyāṇi ca

XII 306, 28.

»Die Naturphilosophen nennen das Unentfaltete die erhabene Prakṛiti. Aus ihr geht als zweites Princip Mahat, das »Grosse« hervor, aus Mahat das Persönlichkeitsbewusstsein als drittes. Aus letzterem lassen die Sāṃkhya hervorgehen die fünf Grundelemente. Das sind die Zeugekräfte des Urstoffes. Sechzehn Verwandlungen werden aufgezählt, die fünf feinstofflichen Elemente und die 11 Sinne.«

avyaktāt karmajā buddhir ahaṃkāram prasūyate
ākāṣam cā 'py ahaṃkārād vāyur ākāṣasambhavaḥ
vāyos tejas tataḥ cā 'pa adbhyo 'tha vasudho 'dgaṭā
mūlaprakṛitayo hy asṭau jagad etāshv avasthitam
jñānendriyāṇy atāḥ pañca pañca karmendriyāṇy api
vishayāḥ pañca cai 'kam ca vikāre shoḍaḥ amanaḥ

XII 210, 28.

»Aus dem Unentfalteten erzeugt die durch Karma geschaffene Vernunft das Persönlichkeitsbewusstsein, aus dem Persönlichkeitsbewusstsein den Aether. Aus dem Aether entsteht der Wind, aus dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser

die Erde. Das sind die acht Grundkräfte, auf denen das Weltall beruht. Daraus entstehen die fünf Erkenntniss- und die fünf Thatorgane und die fünf feinstofflichen Elemente. Diese Principien machen mit dem Centralsinn die 16 Wandlungen des Urstoffes aus.«

asṭāu prakṛitayaḥ proktā vikārāḥ cā 'pi shoḍaḍa
tatra tu prakṛitīr asṭāu prāhur adhyātmacintakāḥ
avyaktam ca mahāntam ca tathā 'haṃkāra eva ca
pṛithivī vāyur ākāḡam āpo jyotiḥ ca pañcamam
etāḥ prakṛitayas tv asṭāu vikārān api me ḡṛiṇu
ḡotram tvak cai 'va cakshuḥ ca jihvā ghrāṇam ca pañcamam
ḡabdaḥ sparḡaḥ ca rūpaṃ ca raso gandhas tathai 'va ca
vāk ca hastau ca pādau ca pāyur meḡhram tathai 'va ca
ete viḡeshā rājendra mahābhūteshu pañcasu
buddhīndriyāṇy athai 'tāni saviḡeshāni maithila
manaḥ shoḍaḡakam prāhur adhyātmagaticintakāḥ

XII 310, 10.

«Acht Zeugekräfte werden genannt und 16 Wandlungen. Die acht Zeugekräfte heissen das Unentfaltete, das grosse Princip, das Persönlichkeitsbewusstsein, die Elemente Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes machen die acht Prakṛiti aus. Gehör, Tastsinn, Auge, Zunge, Geruchssinn als fünftes, Schall, Empfinden, Farbe, Geschmack, Geruch, Sprachorgan, die beiden Hände und Füsse, das Zeugungs- und Entleerungsorgan bilden die sechszehn Wandlungen. Die feinstofflichen Elemente sind in den fünf Grundelementen enthalten, die fünf Erkenntnissorgane sind mit den fünf feinstofflichen Elementen verbunden. Den Central-sinn nennen die Sāṃkhya-Philosophen das sechszehnte Glied.«

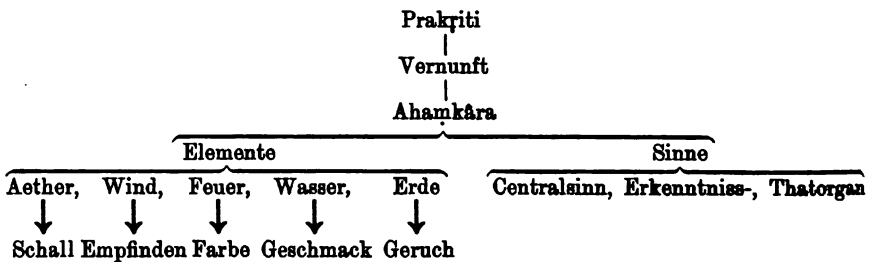
Wie der Unterschied der producirten und producirenden Principien und der sechszehn Producte durch den Gegensatz von pra-sava »Product« und bījadharma »mit Samenkraft ausgestattet« beschrieben wird, zeigt die Darstellung der acht »bījaprasavadharmāṇi« und der sechszehn »prasavadharmāṇi«.

yan nai' va gandhino rasyam na rūpasparḡaḡabdavat
manyante munayo buddhyā tat pradhānam pracakshate
tatra pradhānam avyaktam avyaktasya guṇo mahān
mahat pradhānabhūtasya guṇo 'haṃkāra eva ca
ahaṃkārāt tu sambhūto mahābhūtakṛito guṇaḥ

prīthaktvena hi bhūtānām viśayā vai guṇāḥ smṛitāḥ
 bījadharmam tathā 'vyaktam prasavātmakam eva ca
 bījadharmā mahān ātmā prasavaḥ ce 'ti naḥ ṣṛutam
 bījadharmas tv ahaṃkāraḥ prasavaḥ ca punaḥ punaḥ
 bījaprasavadharmāṇi mahābhūtāni pañca vai
 bījadharmiṇa ity āhuḥ prasavam ca prakurvate
 viśeṣhāḥ pañca bhūtānām teshām cittam viśeṣaṇam

XIV 50, 32.

»Das was ohne Geruch, Geschmack, Gestalt, Gefühl, Schall ist, das nennen die Weisen in ihren Untersuchungen den Grundstoff (pradhānam). Das Unentfaltete also ist der Urstoff. Aus dem Unentfalteten entsteht das grosse Princip der Wandlung (mahān guṇo). Das Product des aus dem Urstoff erzeugten grossen Principis ist das Persönlichkeitsbewusstsein. Aus dem Ahaṃkāra entsteht als Umwandlung die Gesamtheit der fünf grobstofflichen Elemente. Eine Wandlung der grobstofflichen Elemente sind die feinstofflichen Elemente. Das Unentfaltete besitzt die Eigenschaft der Samenkraft und des Productes. Erzeugt und erzeugend ist das Persönlichkeitsbewusstsein. Erzeugt und erzeugend sind die fünf groben Elemente. Die Feinstoffe der fünf Elemente besitzen als Erkenntnisobject die Natur der Samenkraft und bringen eine Umwandlung hervor. Allen gemeinsam ist der Centralsinn.« So ergibt sich das folgende Bild:



Als erstes Princip geht die weltbildende »Vernunft« (buddhi) aus dem Urstoff hervor.

Die Vorstellung der Vernunft als des die Welt belebenden und bewegenden Principis ist unmittelbar aus der Betrachtung des mikrokosmischen Organismus geschöpft. Denn der Lebenshauch, welcher den menschlichen Organismus durchdringt, ist als »Vernunft« (buddhi)

das herrschende und bestimmende Princip im Menschen. Die Vernunft lenkt das Ganze. Alle anderen Organe sind von ihr abhängig. In gleicher Weise nun ist das erste aus dem Urstoff hervorgehende Princip als Weltvernunft das oberste Gesetz der Ordnung und Harmonie im All, der Grund, dass die Natur in dem unendlichen Reichthum ihrer Glieder sich so zweckvoll und gesetzmässig entwickelt.

So sehen wir, wie in dem Evolutionsbilde, das die Reihenfolge der Sâmkhya-Principien vorführt, ein Gedanke methodisch entwickelt wird, die Vorstellung des von einer Lebenskraft beherrschten Organismus, dessen Glieder nur die Wandlungen einer einzigen Urkraft als festgeschlossene Kette von Ursache und Wirkung sind. Diese Untersuchung führte zu der Unterscheidung eines doppelten Purusha in dem Begriff der Weltseele und der Einzelseele. Wie es ein makrokosmisches und mikrokosmisches Lebewesen gab, so musste es auch eine makrokosmische und mikrokosmische Seele geben, eine Weltseele, die das All erfüllt, eine Einzelseele, die das Individuum belebt. Aber wie es nur ein Urwesen ist, das sich zum Organismus des Weltganzen und zu dem Organismus der Einzelwesen entfaltet, so ist es auch nur eine Lebenskraft, die das Ganze und die Glieder durchdringt.

III. Weltseele und Einzelseele.

Dadurch, dass die methodische Speculation das Leben des Makrokosmos im Leben des Mikrokosmos untersuchte, ward sie zur Unterscheidung der Weltseele und Einzelseele gedrängt worden. Wenn wir daher im epischen System des Sâmkhya neben der Einzelseele eine Weltseele finden, so stossen wir nicht auf einen, dem ursprünglichen Sâmkhya fremden Begriff, sondern wir haben es mit einem wesentlichen Element des Systems zu thun.

Das klassische Sâmkhya leugnet den Begriff der Weltseele. Es kennt nur eine Vielheit absoluter und empirischer Seelen. Aber wie das klassische Sâmkhya in der Lehre von der Vielheit absoluter Seelen nicht die ursprüngliche Lehre desjenigen Systems vertritt, das unmittelbar aus der älteren Speculation hervorging, so charakterisiert es sich durch Ausschluss des Begriffes der Weltseele ebenso deutlich als eine secundäre Bildung. Denn Sâmkhya konnte als System, d. h. als methodische Untersuchung des Weltganzen durch Analyse des Einzelwesens nicht entstehen ohne die Unterscheidung des mikrokosmischen und makro-

kosmischen Puruṣa. Der Begriff einer makrokosmischen Seele muss daher dem ursprünglichen Sāṃkhya ebenso eigentümlich gewesen sein, wie der Begriff des Makrokosmos überhaupt. Ohne die Unterscheidung der Weltseele und Einzelseele ist die Entstehung des Sāṃkhya nicht denkbar.

Nun erscheint die Weltseele, welche sich zum All entfaltet, im Sāṃkhya als Īçvara »Demiurgos«. Und gerade um des Īçvara willen hat man das epische Sāṃkhya im Gegensatz zum klassischen Sāṃkhya, das den Īçvara leugnet, eine sekundäre Erscheinung genannt. Das Umgekehrte trifft zu. Gerade dadurch, dass das epische Sāṃkhya die Weltseele im Bilde des weltzeugenden Demiurgos vorführt, kennzeichnet es sich als das ursprünglichere System. Denn in dem Begriffe des Īçvara pflanzt sich der Demiurgos der Opferystik als stoffliche und wirkende Ursache der Welt vor.

An anderer Stelle habe ich bereits nachgewiesen, wie im Zeitalter der Opferystik Prajāpati als »Schöpfer« sich zur stofflichen und wirkenden Ursache entwickelt hatte. Das, was *causa efficiens* der Welt, ist auch ihre *causa materialis*. Wirkende Ursache der Welt ist Prajāpati als Demiurgos der Weltseele. Die Weltseele zeugt aus sich heraus die Vielheit der Wesen. Dieser Demiurgos-Begriff wurde für die gesammte spätere Entwicklung massgebend. Das Problem, um das sich die kosmologische Untersuchung bewegt, gipfelt in der Frage: Wie lässt sich die Vielheit der Wesen auf die Einheit des Ursprungs zurückführen? Die Antwort wird in der Vorstellung der sich selbst entfaltenden Weltseele gegeben. In der älteren Epoche heisst die Weltseele, insofern sie als schöpferisch wirkende Kraft gedacht wird, Prajāpati »Schöpfer«. Wie nun in der Weltseele des epischen Sāṃkhya sich die weltbildende Urkraft der älteren Speculation fortpflanzt, so erscheint im Īçvara des epischen Systems der ältere Prajāpati. Īçvara ist die körperhaft gedachte »Weltvernunft« (buddhi) oder »Weltseele« (puruṣa). Als Weltvernunft, (buddhi) ist er die Seele des Makrokosmos. In dem Begriffe der schöpferisch wirkenden »Weltvernunft« wird die unendliche Fülle der dem Urstoff inwohnenden Kräfte zusammengefasst. Daher ist sie als das »grosse Princip« (mahat-mahān) das erste Princip, das aus dem noch unentfalteten Stoff hervorgeht. Im Begriffe der Weltseele wurde der alte Begriff des Demiurgos in psychologischer Richtung weitergebildet. Diese jüngere

psychologische Entwicklungsreihe, welche buddhi = mahat an die Spitze der Evolutionen stellt, tritt an die Stelle der älteren kosmologischen.

Es laufen sich daher die beiden Vorstellungsreihen parallel. Bald ist es die »Weltvernunft«, bald die »Weltseele«, welche als »Schöpfer« aus sich heraus die Welt durch Differenzierung und Individualisierung entwickelt.

prakṛityā 'tmānam evā 'tmā evam pravibhajaty uta
svadhākāravavashaṭkārāu svāhākāranamaskriyāḥ
yājanādhyāpanam dānam tathai 'vā 'huḥ pratigraham
yajanādhyāpane cai 'va yac cā 'nyad api kiṃcana
janmamṛityuvivāde ca tathā viçasane 'pi ca
çubhāçubhamayam sarvam etad āhuḥ kriyāpatham
prakṛitiḥ kurute devī bhavam pralayam eva ca
divasānte guṇān etān abhyetyai 'ko 'vatiṣṭhate
raçmijālam ivā 'dityam tattakāle niyacchati
evam esho 'sakṛit pūrvam kriḍā'rtham abhimanyate
ātmarūpaguṇān etān vividhān hṛidayapriyān
evam etām vikurvāṇaḥ sargapralayadharminīm
kriyām kriyāpathe raktas triguṇāns triguṇādhipaḥ
kriyām kriyāpathopetas tathā tad iti manyate
prakṛityā sarvam eve 'dam jagadandhīkṛitam vibho
rajasā tamasā cai 'va vyāptam sarvam anekadhā
evam dvandvāny athai 'tāni samāvartante nityaçaḥ
mamai 'vai 'tāni jāyante dhāvante tāni mām iti

XII 303, 28.

»Durch den Urstoff theilt die Weltseele ihr eigenes Wesen in die Vielheit der Wesen. Unter dem Einfluss der Prakṛiti gibt sich die Seele den mannigfachen Werken und religiösen Uebungen hin. Die Seele denkt, sie sei es, welche die Mantra und andere Sprüche recitirt, sie sei es, die das Opfer darbringt, Geschenke spendet und annimmt. Die Seele betrachtet sich dem Einfluss von Geburt und Tod unterworfen und verwickelt in Streit und Kampf. Das Alles aber, so erklären die Weisen, ist der Pfad des Guten und Bösen. Denn die göttliche Prakṛiti ist es, die allen Wechsel hervorbringt. Wenn die Zeit für die allgemeine Zerstörung kommt, dann wird das Alles

in den Urstoff zurückgezogen, während der Urgeist allein bleibt, geradeso wie am Abend die Sonne ihre Strahlen zurückzieht. Wenn aber wiederum die Zeit für die Schöpfung kommt, dann schafft und breitet die Materie von neuem die Geschöpfe aus, wie die Sonne, wenn sie am Morgen ihr Licht ausgiesst. Die Weltseele ist es, die zu ihrem Vergnügen Schöpferin der mannigfachen Qualitäten wird, die ungezählt in Zahl und Art sind. Der Urgeist aber, obschon frei von allen Attributen, wird auf den Pfad der Handlungen und Wandlungen hinabgezogen als brächte er Entstehen und Vergehen aller Erscheinungen hervor, die charakterisirt sind durch die drei Qualitäten des Lichtes, der Trübung und Finsterniss. Durch die Prakṛiti wird alsdann das All in Finsterniss gehüllt. Das Weltganze erscheint verdunkelt durch die Vielheit der aus jenen Qualitäten hervorgehenden Gestalten. In dieser Weise kommen und gehen die Gegensätze der die Welt erfüllenden Erscheinungen des stofflichen Lebens.»

An anderer Stelle wird der »Schöpfer« ausdrücklich mit Buddhi und Mahân identificirt.

sṛijaty anantakarmāṇam mahāntam bhūtam agrajam
 mūrtimantam amūrtātmā viçvam çambhuḥ svayambhuvaḥ
 animā laghimā prāptir içānam jyotir avyayam
 sarvataḥ pāṇipādam tat sarvatokshīçīromukham
 sarvataḥ çrutimalloke sarvam āvṛitya tishṭhathi
 hiranyagarbho bhagavān esha buddhir iti smṛitaḥ
 mahān iti ca yogeshu viriṃcir iti cā 'py ajaḥ
 sâmkhye ca paṭhyate çāstre nāmabhir bahudhâtmaḥ
 vicitrarūpo viçvâtma ekâkshara iti smṛitaḥ
 vṛitam nai 'kâtmakam yena kṛitam trailokyam âtmanâ
 tathai 'va bahurūpatvâd viçvarūpa iti smṛitaḥ XII 302, 15.

»Der Körperlose schafft dieses körperhafte, an Werkthätigkeit unendliche grosse Princip als das erstgeborene, alle Geschöpfe beherrschende Wesen, das nach allen Seiten Hände und Füße, Kopf und Antlitz hat, das nach allen Seiten dieses All umhüllend im Centrum des Weltganzen steht. Dieses erhabene, aus goldenem Keim hervorgehende Wesen wird »Vernunft« (bhagavān esha buddhir iti) und »grosses Princip« (mahān iti) genannt. Im Sâmkhya wird seine vielgestaltige Wesenheit unter vielen Namen genannt. Er heisst »der

mit vielen Gestalten Ausgerüstete« »die Seele des All«, der »eine Unvergängliche.«

Mittelst der individualisierenden Triebkraft breitet sich die Weltseele zur Mannigfaltigkeit der Einzelwesen aus. Nicht unmittelbar erzeugt die im Îçvara körperhaft gedacht kosmische »Vernunft« (buddhi) das Weltganze, sondern mit Hilfe des Ahaṃkāra. Der Ahaṃkāra ist im Mikrokosmos das individualisierende Princip, die Triebkraft, welche die einzelnen psychischen Organe in Bewegung setzt. Im Makrokosmos wird Ahaṃkāra die differenzierende Kraft, vermöge deren sich die in der »Weltvernunft« verkörperte Zeugkraft des Urstoffes entwickelt. Die individuelle Vielheit der Menschen gibt sich kund in dem persönlichen Bewusstsein des »Ich«. Im »Ich« unterscheidet sich der Eine von dem Andern. Diese unterschiedenen »Ich« sind nun nichts anders als ein Product des »Ur-Ich«, d. h. des kosmischen Ahaṃkāra, der die Vielheit hervorbringt. Dadurch, dass die kosmogonische »Vernunft« ihr individualisierendes »Ich« in unzählige »Ich« spaltet, breitet sie sich im Weltraum aus.

Nun lässt sich auch die Frage beantworten, warum überhaupt im System des Sāṃkhya das erste aus Prakṛiti fließende Princip, das den Ahaṃkāra erzeugt, sowohl mahân »das grosse Prinzip«, als buddhi »Vernunft« genannt wird.

Die Antwort ergibt sich aus der vergleichenden Gegenüberstellung der älteren und der jüngeren Vorstellungsreihe.

prajāpati	mahân
kâma	ahaṃkāra
	
bhûta manas-indriyâni	bhûta manas-indriyâni.

Während in der älteren Upanishad-Vorstellung Prajâpati vermöge seines Wunsches (kâma) »Möchte ich Vieles sein« die Dinge schafft, erzeugt jetzt das grosse Princip mittelst des individualisierenden ahaṃkāra die Einzelwesen. Daher wird Prajâpati schlechthin ahaṃkṛita genannt.

avyaktâd vyaktam utpannam lokasṛiṣṭyartham îçvarât
 aniruddho hi lokeshu mahân âtme 'ti kathyate
 yo 'sau vyaktvam âpanno nirmame ca pitâmaham
 so 'haṃkāra iti proktaḥ sarvatejomayo hi saḥ

pr̥thivī vāyur ākācam āpo jyotiḥ ca pañcamam
 ahaṃkāraprasūtāni mahābhūtāni pañcadhā
 mahābhūtāni sriṣṭvāi 'va tān guṇān nirmame punaḥ
 bhūtebhyaḥ cai 'va nishpannā mūrtimantaḥ ca tān cṛiṇu

XII 340, 30.

»Aus dem unentfalteten Urstoff ging die Welt hervor, aus Īvara die Fülle der Einzelwesen. Wenn die Weltseele, von der der höchste Geist unabhängig ist, in dem Stoff sich zum All entfaltet, so heisst sie »kosmische Triebkraft« (ahaṃkāra). Der Ahaṃkāra erzeugt die fünf Elemente, Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes. Hat er die fünf Elemente erzeugt, so bildet er daraus die Gestalten des Stoffes. Alle körperhaften Wesen gehen aus den Elementen hervor.«

Der Ahaṃkāra ist die eigentlich treibende Kraft, das Centrum, um das sich in drei grossen Ringen der Kreislauf des Entstehens bewegt.

Den ersten und engsten Ring bildet die Wandlung der Urkraft zur Weltvernunft. Es ist der hellste Kreis und heisst darum der »leuchtende« (taijasa). Der zweite Ring bewegt sich in der Evolution der Weltvernunft zur weltbildenden Triebkraft; er steht unter dem Zeichen der in der »Trübung« erscheinenden »Energie des Urstoffes« und heisst vaikārika »der Wandelbare«, weil er Ahaṃkāra das Grundprincip alles Wandels zum Mittelpunkt hat; der dritte Ring umfasst die Principien, die aus dem Ahaṃkāra hervorgehen und heisst bhautika, weil innerhalb seiner Sphäre sich die Elemente (bhūta), grobstoffliche und feinstoffliche, in ihren Beziehungen zu den Sinnesorganen entwickeln.

ya utpanno mahān pūrvam ahaṃkāraḥ sa ucyate
 aham ity eva sambhūto dvitīyaḥ sarga ucyate
 ahaṃkāraḥ ca bhūtādir vaikārika iti smṛitaḥ
 tejaś ca c e t a n ā dhātuḥ prajāśargaḥ prajāpatiḥ
 devānām prabhavo devo manasaḥ ca trilokakṛit
 aham ity eva tat sarvam abhimantā sa ucyate
 ahaṃkāreṇā 'harato guṇān imān
 bhūtādir evam srijate sa bhūtakṛit
 vaikārikaḥ sarvam idam vicesṭate
 svatejasā rañjayate jagat tathā

XIV 41, 1.

»Das grosse Princip, das zuerst hervorgebracht wurde, wird persönliches Bewusstsein genannt. Wenn es sich zum »Ich« entwickelt, wird es die zweite Schöpfung genannt. Der Ahaṃkāra gilt als die Quelle aller Geschöpfe; daher heisst die zweite Schöpfung die der Umwandlungen. Er ist hell, der Träger des Selbstbewusstseins und heisst als Urquell der Geschöpfe Herr der Geschöpfe. Er ist Gott als Urquell der vernunftbegabten und göttlichen Wesen. Das »Ich« schafft die drei Welten.

Weil er denkt: Ich bin dieses All, darum heisst er Aham »Ich«. Dieses »Ich« ist »Urquell der Geschöpfe«, »Schöpfer der Wesen«. Als Princip der Wandlungen setzt das »Ich« dieses All in Bewegung, durch seine Leuchtkraft erhellt das »Ich« die Welt.«

avyaktâc ca mahân âtmâ samutpadyate pārthiva
 prathamam sargam ity etad âhuḥ prâdhânikam buddhâḥ
 mahataç câ 'py ahaṃkāra utpanno hi narâdhipa
 dvitīyam sargam ity âhur etad buddhyâtmakam smṛitam
 ahaṃkârâc ca sambhûtam mano bhûtaguṇâtmakam
 tṛitīyaḥ sarga ity esha âhaṃkârîka ucyate
 manasas tu samudbhûtâ mahâbhûtâ narâdhipa
 caturtham sargam ity etan mânasam viddhi me matam
 pañcamam sargam ity âhur bhautikam bhûtacintakâḥ
 çotram tvak cai 'va cakshuç ca jihvâ ghrâṇam ca pañcamam
 sargam tu shashṭham ity âhur bahucintâtmakam smṛitam
 adhaḥ çotrendriyagrâma utpadyate narâdhipa
 saptamam sargam ity âhur etad aindriyakam smṛitam
 ūrdhvasrotas tathâ tiryag utpadyate narâdhipa
 aṣṭamam sargam ityâhur etad ârjavakam smṛitam XII 310, 16.

»Aus dem Unentfalteten entsprang das grosse Princip. Das nennt man die erste Schöpfung, welche die Urmaterie zur Grundlage hat. Aus dem grossen Princip entstand das persönliche Princip. Das ist die zweite Schöpfung; sie hat die »Vernunft« zur Grundlage (buddhyâtmakam). Aus dem persönlichen Bewusstsein entstand der Central-sinn. Das ist die dritte Schöpfung und heisst »die vom persönlichen Bewusstsein bestimmte« (âhaṃkârîka). Aus dem Central-sinn entsprangen die groben Elemente; das ist die vierte, dem Central-sinn zugeschriebene Schöpfung (mânasa); die fünfte Schöpfung ist die auf die grobstoff-

lichen Elemente gegründete Schöpfungsreihe (bhautika), die sechste Schöpfung umfasst die fünf Erkenntnissorgane, Gehör, Tastsinn, Auge, Zunge, Geruchssinn, und heisst die Schöpfung, in der sich der Central-sinn zur Vielheit der Einzelsinne entfaltet. Daraus entsteht die Gesamtheit der Sinnesobjecte; das ist die siebente Schöpfung, und sie hat zur Grundlage die feinstofflichen Sinnesobjecte. Dann kommt der nach oben sich entwickelnde Lebenshauch. Es ist die achte Schöpfung und heisst »die des geraden Pfades« (ārjava).

Eine andere Fassung entwickelt denselben Gedanken in folgender Weise.

esha vai vikriyāpannaḥ srijaty ātmānam ātmanā
 ahaṃkāram mahātejāḥ prajāpatim ahaṃkrītam
 avyaktād vyaktam āpannam vidyāsargam vadanti tam
 mahāntam cā 'py ahaṃkāram avidyāsargam eva ca
 avidhiḥ ca vidhiḥ cai 'va samutpannau tathai 'kataḥ
 vidyā 'vidye 'ti vikhyāte ṛutiḥāstrārthacintakāiḥ
 bhūtasargam ahaṃkārāt tṛtīyam viddhi pārthiva
 ahaṃkāreṣu sarveṣu caturtham viddhi vaikṛitam
 vāyur jyotir athā 'kāṣam āpo 'tha pṛithivī tathā
 ṣabdaḥ sparṣaḥ ca rūpam ca raso gandhas tathai 'va ca
 evam yugapad utpannam daṣavargam asaṃṣayam
 pañcamam viddhi rājendra bhautikam sargam arthavat
 crottram tvak cakshuṣhī jihvā ghrāṇam eva ca pañcamam
 vāk ca hastau ca pādaḥ ca pāyur medhram tathai 'va ca
 buddhīndriyāṇi cai 'tāni tathā karmendriyāṇi ca
 sambhūtāni 'ha yugapan manasā saha pārthiva
 eṣhā tattvacaturviṃśā sarvākṛitishu vartate XII 302, 21.

»Das grosse Princip ist es, das als Schöpfer sein eigenes wandelbares Wesen durch sich selbst entwickelt; der »Allmächtige« bringt das welterschaffende persönliche Bewusstsein hervor, dessen Natur sich im »Ich« kundgibt. Das grosse Princip und den ahaṃkāra nennen die Weisen »eine Schöpfung der Täuschung« (avidyāsarga). Die aus dem persönlichen Bewusstsein hervorgehenden Principien fasst man als dritte Schöpfung im Begriffe der »Elementarschöpfung« (bhūtasarga) zusammen. Die vierte, aus den Einzelwesen bestehende Schöpfung heisst die »Schöpfung der Umwandlungen« (vaikṛita). Die groben

Elemente: Wind, Licht, Aether, Wasser, Erde, die feinen Elemente: Schall, Empfindung, Gestalt, Geschmack, Geruch, das ist ohne Zweifel die Gesammtheit der zehn Grundbestandtheile, die mit einem Male entsteht. Wisse, dass die fünfte Schöpfung die der Grundbestandtheile heisst (bhautikasarga, verschieden von bhūtasarga). Gehör, Tastsinn, Augen, Zunge, Geruch, die Sprache, Hände und Füsse u. s. w., das sind die mit dem Centralsinn zugleich entstehenden fünf Erkenntniss- und fünf Thatorgane. Das ist die Gesammtheit der vierundzwanzig Principien, die allen stofflichen Wesen innewohnen. Die Weisen, die diese Gesammtheit der stofflichen Ursachen erkennen, werden von allem Leid befreit.«

IV. Der Körper und seine Elemente.

Die stoffliche Urkraft bietet sich in ihrer weltbewegenden Thätigkeit nicht unmittelbar dem Auge dar. Das, was der äussere Sinn wahrnimmt, sind die Elemente. Sâṃkhya zählt fünf Elemente auf.

bhūmir āpas tathā jyotir vāyur ākāṣa eva ca
mahābhūtāni bhūtānām sāgarasyo 'rmayo yathā
prasārye 'ha yathā 'ngāni kūrmaḥ saṃharate punaḥ
tadvan mahānti bhūtāni yavīyaḥsu vikurvate
iti tanmayam eve 'dam sarvam sthāvarajangamam
sarge ca pralaye cai 'va tasmin nirdiṣyate tathā
mahābhūtāni pañcai 'va sarvabhūteshu bhūtakṛit
akarot tāta vaishamyam yasmin yad anupaṣyati

XII 247, 3.

»Erde, Wasser, Licht, Wind, Aether, das sind die Grundelemente aller körperlichen Wesen und gleichsam die Grundwellen des Weltmeers. Wie die Schildkröte ihre Glieder ausbreitet und zusammenzieht, so wechseln auch in allen Erzeugnissen die Grundelemente. Dieses halb flüssige, halb beharrende All bestehet aus ihnen. Der Schöpfer der Wesen lässt beim Entstehen und Vergehen in allen Wesen die fünf Elemente zur Erscheinung kommen. Dadurch bringt er jene Mannigfaltigkeit hervor, die wir überall wahrnehmen.«

Nahe verwandt mit XII, 247 ist XII 194, 5.

prīthivī vāyur ākāṣam āpo jyotiḥ ca pañcamam
mahābhūtāni bhūtānām sarveshām prabhāvāpyayau
yataḥ sriṣṭāni tatrai 'va tāni yānti punaḥ punaḥ
mahābhūtāni bhūtebhyaḥ sāgarasyo 'rmayo yathā
prasārya ca yathā 'ngāni kūrmaḥ samharate punaḥ
tadvad bhūtāni bhūtātmā sriṣṭāni harate punaḥ
mahābhūtāni pañcai 'va sarvabhūteshu bhūtakṛit
akarot teshu vaishamyam tat tu jīvo na paçyati

»Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes, das sind die Grundelemente aller Wesen, ihr Anfang und Ende. Woher sie kamen, dahin kehren sie wiederum zurück; was die Wogen für das Meer, das sind die Grundelemente für die körperlichen Wesen. Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstreckt und zurückzieht, so lässt die Seele aller Wesen die Einzelwesen aus sich hervorgehen und nimmt sie wiederum zu sich auf. Der Schöpfer schuf die fünf Elemente in allen Wesen und brachte so die Verschiedenheit hervor.«

Die Elemente heissen bald Grundstoff (mahābhūta), bald Grobstoffe (sthūlabhūta), bald die Grundwurzeln (dhātu). In ihrer Vereinigung (pañcasamāhāra) bilden sie den Körper (çarīra). Und weil der Körper »aus den fünf groben Elementen« (pañcabhautika) besteht, darum heisst er »grobstofflicher Körper« (sthūlaçarīra).

prīthivī vāyur ākāṣam āpo jyotiḥ ca pañcamam
te sametā mahātmānaḥ çarīram iti samjñitam

XII 339, 33.

»Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes, diese bilden zusammen den Körper der Seele.«

dhātavaḥ pañcabhūteshu kṣam vāyur jyotiḥ dharā
te svabhāvena tishṭhanti viyujyante svabhāvataḥ
ākāṣo vāyur ūshmā ca sneho yaç câ 'pi pārthivaḥ
esha pañcasamāhāraḥ çarīram api nai 'kadhā

XII 219, 8.

»Die fünf Grundstoffe in den Wesen sind Aether, Luft, Licht, Erde, Wasser. Diese bestehen durch sich und lösen sich wiederum durch sich selbst auf (svabhāvena). Aether, Wind, Feuer, Wasser, Erde, die »Gesammtheit dieser Fünf« macht die zusammengesetzte Natur des Körpers aus.«

prithivî vâyur âkâçam âpo jyotiç ca pañcamam
mahâbhûtâni bhûtânâm sarveshâm prabhavâpyayau
sa teshâm guṇasamghâtaḥ çarîram bharatarshabha

XII 285, 3.

»Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes, das sind die Grundelemente, die aller körperlichen Wesen Anfang und Ende sind. Die Gesamtheit der Eigenschaften dieser fünf Elemente bildet den Körper.

âkâçam mâruto jyotir âpaḥ prithivî ca pañcamî
bhâvâbhâvau ca kâlaç ca sarvabhûteshu pañcasu
antarâtmakam âkâçam tanmayam çotram indriyam
tasya cabdam guṇam vidyân mûrtiçâstravidhânavit
caraṇam mâruâtme 'ti prâṇâprâṇau ca tanmayau
sparçanam ce 'ndriyam vidyât tathâ sparçam ca tanmayam
tâpaḥ pâkaḥ prakâçaç ca jyotiç cakshuç ca pañcamam
tasya rūpam guṇam vidyât tâmragaur âsitâtmakam
prakledaḥ kshudratâ sneha ity apâm upadiçyate
asṛin majjâ ca yac câ 'nyat snigdham vidyât tadâtmakam
rasanam ce 'ndriyam jihvâ rasaç câ 'pâm guṇo mataḥ
samghâtaḥ pârthivo dhâtur asthidantanakhâni ca
çmaçru roma ca keçâç ca çirâ snâyau ca karma ca
indriyam ghrâṇasamjñâtam nâsike 'ty abhisamjñitâ
gandhaç cai 've 'ndriyârtho 'yam vijñeyaḥ prithivîmayaḥ.

XII 252, 1.

»Aether, Wind, Licht, Wasser, Erde als das fünfte Element, Werden und Vergehen und die Zeit sind mit allen Wesen verbunden. Aether ist der freie Raum. Aus dem Element Aether besteht das Organ des Hörens. Der Weise, der vertraut ist mit der Wissenschaft von den körperlichen Dingen, erkennt, dass der Schall die spezifische Qualität des Aethers ist. Das Bewegungsorgan ist erfüllt vom Element »Wind«. Die verschiedenen Arten des Lebenshauches entspringen dem Element »Wind«. Der Tastsinn beruht auf dem Wind; Empfinden ist die Qualität des Windes. Hitze, als Verdauungselement, das Licht als Quelle der Beleuchtung, die Wärme, das Auge, alles das ist aus dem Element »Feuer« hervorgegangen. Die Qualität des Feuers ist die Farbe, die in verschiedene Arten zerfällt. Alles flüssige

gehört zum Element »Wasser«. Blut, Mark, überhaupt alle kühlen Substanzen entstammen dem Element »Wasser«. Das Geschmacksorgan hat zur Essenz das Wasser, Geschmack ist die unterscheidende Qualität des Wassers. Alle festen Substanzen bestehen aus dem Element Erde, Knochen, Zähne, Nägel, Bart, Haare, Nerven, Sehnen, Haut. Die Nase heisst Geruchsorgan. Das Object dieses Sinnes ist das unterscheidende Attribut des Elementes »Erde«.

Der Grund, weswegen blos diesen fünf Daseinsformen (bhūta) das Attribut »mahābhūta« beigelegt wird, erörtert (XII, 184) Bhṛigu auf die Frage des Bharadvāja :

ta ete dhātavaḥ pañca brahmā yān asrijat purā
 āvṛitā yair ime lokā mahābhūtābhisamjñitāḥ
 yadā srijat sahasrāṇi bhūtānām sa mahāmatih
 pañcānām eva bhūtatvam katham samupapadyate

»Wenn der Schöpfer die unzähligen Wesen alle geschaffen hat, woher kommt es, dass blos die fünf Elemente, welche er zuerst geschaffen hat und die als »grosse Elemente« die ganze Welt erfüllen, den Namen »Geschöpf« (bhūta) tragen?«

Darauf antwortet Bhṛigu :

amitānām mahāçabdo yānti bhūtāni sambhavam
 tatas tesham mahābhūtaçabdo 'yam upapadyate
 ceshthā vāyuh kham ākāçam ūshmāgniḥ salilam dravaḥ
 pṛithivī cā 'tra saṃghātaḥ çarīram pāñcabhūtikam
 ity etaiḥ pañcabhir bhūtair yuktam sthāvarajangamam
 çrotram ghrānam rasaḥ sparço dṛishṭiç ce 'ndriyasamjñitāḥ

»Alle Dinge, die zur Kategorie »unendlich« gehören, tragen den Namen »gross« (mahāçabda). Deswegen werden die fünf Elemente die grossen Elemente genannt. Die Thätigkeit ist Wind. Der Schall, den man hört, ist der Aether. Die Hitze, die innerhalb des Weltenraumes, ist Feuer, die Flüssigkeit, die sie erfüllt, ist Wasser. Das Feste ist Erde. Alle Körper sind somit ein Aggregat der fünf Elemente (çarīram pañcabhautikam). Alles Bewegliche und Unbewegliche besteht aus diesen Elementen.«

Bharadvāja erhebt nun den Einwurf, dass sich die fünf Elemente keineswegs in allen Körpern finden.

pañcabhir yadi bhūtais tu yuktāḥ sthāvarajangamāḥ
 sthāvarāṇām na dṛṣyante çarīre pañcadhātavaḥ
 anūshmanām aceshṭānām ghanānām cai 'va tattvataḥ
 vṛikshānām no'palabhyante çarīre pañcadhātavaḥ
 na çṛiṇvanti na paçyanti na gandharasavedinaḥ
 na ca sparçam vijānanti te katham pāñcabhāutikāḥ
 adravatvād anagnitvād abhūmitvād avāyutaḥ
 ākāçyā 'prameyatvād vṛikshānām nā 'sti bhautikam

»Wenn alle bewegte und leblose Materie aus den fünf Elementen zusammengesetzt ist, woher kommt es, dass keineswegs in allen unbeweglichen Wesen (acara) diese fünf Elemente wahrnehmbar sind? Bäume scheinen keine Hitze, keine Bewegung zu haben. Sie sind zusammengesetzt aus ganz feinen Atomen. Die fünf Elemente werden in den Bäumen nicht wahrgenommen. Die Bäume hören nicht, sehen nicht, riechen nicht, fühlen nicht, schmecken nicht; wie können sie da aus fünf Elementen bestehen? Ohne Flüssigkeit, ohne Feuer, ohne Erde, ohne Wind, ohne Aether gibt es für die Bäume keine elementare Zusammensetzung.« Darauf entgegnet Bhṛigu unter Bezug auf den engen Zusammenhang, der zwischen den fünf Sinnen und den fünf Elementen besteht.

ghanānām api vṛikshānām ākāço 'sti na saṃçayaḥ
 teshām pushpaphalavyaktir nityam samupapadyate
 ūshmato mlāyate varṇam tvak phalam pushpam eva ca
 mlāyate çṛiyate cā 'pi sparças tenā 'tra vidyate
 vāyv agnyaçaninirghoshaiḥ phalam pushpam viçṛiyate
 çrotreṇa grihyate çabdāsmāc çṛiṇvanti pādapāḥ
 vallī veshṭhayate vṛiksham sarvataç cai'va gacchati
 na hy adṛiṣṭeç ca mārgo 'sti tasmāt paçyanti pādapāḥ
 puṇyāpuṇyais tathā gandhair dhūpaic ca vividhair api
 arogaḥ pushpitāḥ santi tasmāj jighranti pādapāḥ

»Trotz der Dichtigkeit ist ohne Zweifel in den Bäumen das Element Aether. Denn unausgesetzt entfalten die Bäume Blüten und Früchte. Sie sind von Hitze erfüllt, welche bewirkt, dass die Blätter, Rinde, Blüthe, Frucht abstirbt. Sie verdorren. In Folge des Windsturmes, des Blitzes und Donners fallen Blüten und Früchte ab. Das beweist, dass sie das Empfindungsvermögen haben. Der Schall

wird mit dem Ohr wahrgenommen. Bäume haben ein Gehörsorgan, um den Schall zu vernehmen. Eine Schlingpflanze windet sich um den Baum und entwickelt sich nach allen Seiten. Ein Blinder aber kann seinen Weg nicht finden; darum ist es offenbar, dass die Bäume sehen. Die Bäume erneuern sich und entfalten neue Blüten mit mancherlei Duft. Daher ist es klar, dass sie ein Geruchsorgan haben.«

pādaiḥ salilapānāc ca vyādhīnām ca 'pi darṇānāt
 vyādhipratikriyatvāc ca vidyate rasanam drume
 vaktreṇo 'tpalanālena yatho 'rdhvam jalam ādadet
 tathā pavanasamyuktaḥ pādaiḥ pibati pādapaḥ
 sukhaduḥkhayoḥ ca grahaṇāc chinnasya ca virohaṇāt
 jīvam paçyāmi vṛikshānām acaitanyam na vidyate
 tena taj jalam ādattam jarayaty agnimārutau
 āhārapariṇāmāc ca sneho vṛiddhiḥ ca jāyate
 jangamānām ca sarveshām çarīre pañcadhātavaḥ
 pratyekaçaḥ prabhidyante yaiḥ çarfram viceshṭate

»Sie trinken Wasser mittelst der Wurzeln. Sie erkranken an mancherlei Krankheiten. Daraus folgt, dass sie einen Tastsinn haben. Wie ein Mensch mittelst eines Rohres Wasser einsaugt, so schlürfen die Bäume durch die Wurzeln das Wasser ein, kraft des im Innern regsamen Windes. Sie sind zugänglich der Freude und dem Leid; sie wachsen wieder, wenn sie auch beschnitten werden. Daraus entnehme ich, dass die Bäume Leben haben. Die Bäume sind nicht leblos. Feuer und Wind bewirken, dass das Wasser, das aufgesogen wird, innerlich verarbeitet wird. In dem Maasse als die Pflanzen Wasser in sich aufnehmen, wachsen und gedeihen sie. Sie erlangen die Qualität der Feuchtigkeit. In den Körpern aller lebenden Wesen kommen die fünf Elemente vor. Das Verhältniss, in dem die Elemente auftreten, ist in den einzelnen Körpern verschieden.«

Alle Elemente sind also im Körper vorhanden. Aber die Erscheinungen des Lebens gehen von einem andern Princip aus. Die Elemente sind lediglich das Substrat. Das belebende und bewegende Princip ist die Seele. Die Macht der Bewegung, welche in Prakṛiti ihren Urquell hat, kommt zur Entfaltung in der Seele als dem Princip aller Thätigkeit. Was ist die Seele? Mit dieser Frage geht das kosmologische Problem in das psychologische Problem über.

Ausgegangen war die Speculation vom Begriffe des Karman. Woher kommt jene stoffliche Bewegung, in der sich das All zur Mannigfaltigkeit der individuellen Wesen entwickelt? Dieses kosmologische Problem wurde in Prakṛiti beantwortet. Aus Prakṛiti geht die Weltseele als Inbegriff aller makrokosmischen Kräfte hervor.

Nunmehr richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Wirken der Weltseele. In der Untersuchung der makrokosmischen Thätigkeit der Seele kehrte die Speculation zu der Vorstellung zurück, von der sie ausgegangen war, dass das Weltganze ein einheitliches, von einem Lebenshauch erfülltes Wesen darstellt. In dem Organismus des Menschen hatte sie den Organismus des Weltalls erfasst und erforscht. Wie sich ihr nun die Gesamtheit der makrokosmischen Principien, die das Sâṃkhya darstellt, aus dem mikrokosmischen Organismus ergeben hatten, so begann sie jetzt das gesammte Wirken der makrokosmischen Seele in dem der mikrokosmischen Seele zu untersuchen. Es ist derselbe Gedanke, der jetzt von dem Ganzen auf den Theil, d. h. von dem, aus Körper und Seele bestehenden Lebewesen, auf die Seele als das belebende Princip des körperlichen Elementes übertragen wird. Um das innerste Wesen der kosmischen Lebenskraft kennen zu lernen, brauchen wir uns nur der eigenen und individuellen Lebenskraft zuzuwenden. Die mikrokosmische Seele entspringt aus der makrokosmischen Seele als deren vollkommenstes Abbild. So begann die Speculation in den Organen der Einzelseele die der Weltseele zu untersuchen.

Drittes Kapitel.

Das psychologische Problem.

I. Das Wesen des Lebensprincips.

In der älteren Periode hiess die Lebenskraft prâṇa »Lebenshauch«. An die Stelle von prâṇa tritt jetzt jīva.

Die »Seele« heisst jīva als »das bewegende und belebende Princip« (sa ceshṭayate jīvayate ca sarvam). Sie wird als »ein über-

sinnliches Feuer beschrieben, das die Körper durchdringt« (mānaso 'gniḥ çarfreshu jīvaḥ).

Ferner heisst die individuelle Seele kshetrajña im Gegensatze zum Körper (kshetra), dehī oder çarīrī »Träger des Körpers.«

kshetrāṇi hi çarīrāṇi bijam cā 'pi çubhāçubham
tāni vetti sa yogātmā tataḥ kshetrajña ucyate

XII 350, 5.

»Der Körper ist das Feld, der Same das Gute und Böse. Weil die Seele den Stoff (kshetram) kennt, darum heisst sie kshetrajña.«

Als »kshetrajña« ist jīva die aus den stofflichen guṇa gewirkte Hülle des absoluten Geistes.

uśhṇīshavān yathā vastrais tṛibhir bhavati samvṛitaḥ
samvṛito 'yam tathā dehī satvarājasatāmasaiḥ

»Die Seele wird von den drei aus Licht, Trübung, Finsterniss bestehenden Guṇa wie mit einem dreifachen Gewande umhüllt.«

Wenn es ferner (XII 187) heisst:

ātmā kshetrajña ity uktaḥ samyuktaḥ prākṛitair guṇaih

so ist dies nur eine Variante der Sätze, die uns XII 241, 20 das Wesen der individuellen Seele als Princip des Lebens und der Thätigkeit (jīvayate, ceshṭayate) beschreiben.

Die Seele ist daher das Princip der Thätigkeit und Bewegung. Sie ist es, welche als Einzelseele das Individuum, als Weltseele das Universum bewegt. Ihrem innersten Wesen nach ist sie »Leben« (jīvam ātmagūṇa). Ihre vitalen Grundkräfte sind die drei Qualitäten des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss (jīvātmakāni rajaḥ satvam tamas). Unter diesen Gesichtspunkten beschreibt uns III 213, 18 = XII 214, 18 das Wesen der Seele.

jīvātmakāni jāñhi rajaḥ satvam tamas tathā
jīvam ātmagūṇam viddhi tathā 'tmānam parātmakam
sacetanam jīvagūṇam vadanti
sa ceshṭate ceshṭayate ca sarvam
tataḥ param kshetravido vadanti
prākālpayad yo bhuvanāni sapta

In allen diesen Beschreibungen erscheint die Seele als Princip der Thätigkeit. Leben und Bewegung gehen von ihr aus. Aber

obschon die Seele das bewegende Princip des Körpers ist, so gehört ihr Wesen doch dem Bereiche desselben Urstoffes an, aus dem die Elemente des Körpers hervorgehen. Nur dadurch unterscheiden sich Seele und Körper, dass erstere einen feinstofflichen Körper (sūkshma-çaritra) bildet, während letzterer ein grobstoffliches Aggregat (sthūla-çaritra) darstellt.

Als feiner Körper wird uns die empirische Seele in folgenden Ausführungen beschrieben :

çaritrād vipramuktam hi sūkshmbabhūtam çarīṇam
 karmabhiḥ paripaçyanti çāstroktaiḥ çāstravedināḥ
 yathā marīçyaḥ sahitāç caranti
 sarvatra tishṭhanti na dṛiçyamānāḥ
 dehair vimuktāni caranti lokāns
 tathai 'va satvāny atimānushāṇi
 pratirūpam yathai 'vā 'psu tāpaḥ sūryasya lakshyate
 satvavatsu tathā satvam pratirūpam sa paçyati
 tāni s ū k s h m ā ṇ i s a t v ā n i vimuktāni çarīrataḥ
 svena satvena satvajñāḥ paçyanti niyatendriyāḥ

XII 253, 1.

»Die Weisen vermögen mittelst der vom Çāstra vorgeschriebenen Uebungen die feinstoffliche Seele (sūkshmbabhūtam çarīṇam), welche vom Körper getrennt ist, zu schauen. Wie die Strahlen der Sonne in dichten Massen durch den Aether sich ausbreiten und überall im Weltenraum ihre Wirksamkeit zeigen, ohne jemals mit dem blossen Auge wahrnehmbar zu sein, ebenso streifen die vom Körper gelösten, feinstofflichen Seelen überall umher, während sie dem blossen Auge unzugänglich sind. Wie das Spiegelbild der Sonnenscheibe im Wasser sichtbar wird, in der gleichen Weise sehen die Yogin das Spiegelbild der Seele in allen Wesen. Die Weisen, deren Herz geläutert, schauen vermöge ihrer eigenen Natur die feinstofflichen, vom Körper gelösten Seelen.«

indriyāny eva budhyante svadehe dehinām nṛipa
 kāraṇāny ātmanas tāni s ū k s h m a ḥ paçyati tais tu saḥ
 ātmanā viprahīṇāni kashṭhakudṛyasamāni tu
 vinaçyanti na saṁdehaḥ phenā iva mahārṇave
 indriyaiḥ saha sūptasya dehināḥ çatrutāpana

sūkshmaç carati sarvatra nabhasî 'va samīraṇaḥ
 sa paçyati yathānyāyam sparçān pīçati vā nibho
 budhyamāno yathā pūrvam akhilene 'ha bhārata
 indriyāṇi 'ha sarvāṇi sve sve sthāne yathāvidhi
 anīçatvāt pralyante sarpā hata Vishā iva XII 301, 86.

»Die Erkenntnisorgane, welche den körperhaften Wesen gegeben sind, sind die Werkzeuge der Seele. Durch sie nimmt die feinstoffliche Seele die Dinge wahr. Sind die Sinnesorgane von der Seele getrennt, so sind sie leblos wie ein Stück Holz, sie verschwinden wie der Schaum der Meereswogen. Wenn der Mensch in Schlaf versinkt, dann streift die feinstoffliche Seele überall umher (sūkshmaç carati), wie der Wind im Aether. Die feinstoffliche Seele fährt fort während des Schlafes die Gegenstände mit dem Gesichtssinn zu schauen, mit dem Tastsinn zu fühlen, ganz so als wäre der Mensch im wachen Zustande. Die äusseren Sinnesorgane aber verbleiben an ihrer Stelle wie leblos, so lange von ihnen die (umherschweifende) Seele getrennt ist; sie sind den Schlangen vergleichbar, die des Giftes beraubt sind.«

Die Seele, welche das Princip der Lebensthätigkeit bildet, ist also ein körperliches, aus einer feinstofflichen Substanz bestehendes Wesen. Welcher Art ist diese feinstoffliche Substanz? Diese Frage führt uns zu dem unterscheidenden Wesen von Körper und Seele, wie es in dem Gegensatz der feinstofflichen (sūkshmaç) und grobstofflichen Elemente (sthūlabhūta) entwickelt wurde.

Die feinstofflichen Elemente entspringen als der Feingehalt aus den grobstofflichen Elementen, um sich mit den fünf Organen der sinnlichen Wahrnehmung zu verbinden und sie in Thätigkeit zu setzen. So sind sie die Brücke zwischen Aussenwelt und Innenwelt des Individuums. Ihre Namen sind çabda »Schall«, sparça »Empfinden« rūpa »Farbe«, rasa »Geschmack«, gandha »Geruch«. Nach indischer Auffassung sind »Schall«, »Farbe«, »Geschmack« ein feiner ätherischer Stoff, sodass es eigentlich heissen müsste »Schallstoff«, »Geschmackstoff«, »Farbstoff« u. s. w. Jedem Element wohnt also eine spezifische Qualität innen, die ausschliesslich dieses und kein anderes Organ in Thätigkeit setzt. Diese Qualität ist ein feinstoffliches Element; sie bildet den Grundstoff, der das spezifische Wesen

des Elementes ausmacht. Es gibt einen Gesichts-Grundstoff, einen Gehör- und Geschmack- Tast-, Geruchs-Grundstoff.

tadvat somaguṇâ jihvâ gandhas tu pṛithivîguṇaḥ
çrotram nabhoguṇam cai 'va cakshur agner guṇas tathâ
sparçam vâyuguṇam vidyât sarvabhûteshu sarvadâ

XII 210, 34.

»Die spezifische Qualität des Wassers ist der Geschmacksfeinstoff, die der Erde der Geruchsfeinstoff, die des Aethers der Schall, die des Feuers der Gesichtsfeinstoff, die des Windes der Feinstoff der Berührung. Diese Feinstoffe finden sich in allen Wesen.«

ahamkârât prasûtâni mahâbhûtâni pañca vai
pṛithivî vâyur âkâçam âpo jyotiç ca pañcamam
teshu bhûtâni yujyante mahâ bhûteshu pañcasu
te çabdaspârçarûpeshu rasagandhakriyâsu ca

XIV 40, 9.

»Fünf Grundelemente werden aus dem differenzirenden Princip (ahamkâra) erzeugt, Erde, Wind, Aether, Wasser, Licht als fünftes. Die körperlichen Wesen sind dieser fünf Grundstoffe theilhaftig; die Grundstoffe aber entsprechen den feinstofflichen Elementen des Schalles, der Empfindung, des Lichtes, des Geschmacks, des Geruchs.«

çabdalakshaṇam âkâçam vâyus tu sparçalakshaṇaḥ
jyotishâm lakshaṇam rūpam âpaç ca rasalakshaṇaḥ
dhâriṇî sarvabhûtânâm pṛithivî gandhalakshaṇâ
saravyañjanasaṃskârâ bhârâtî çabdalakshaṇâ XIV 43, 22.

»Der Aether hat den Feinstoff des Schalles, der Wind den des Gefühls, das Feuer den des Lichtes, das Wasser den des Geschmacks, die Erde, welche Trägerin aller Wesen ist, den des Geruches, die Sprache, welche das unterscheidende Merkmal des Schalles hat, bringt durch den Ton die Gedankenbilder hervor.«

Wenn daher das Epos die feinstofflichen Elemente in ihren Beziehungen zu den Sinnen: artha, indriyârtha, vishaya nennt, so drückt diese Terminologie »Inhalt der Sinneswahrnehmung« deren eigenes Wesen aus, insofern die Feinstoffe der Elemente es sind, welche in die Organe der sinnlichen Wahrnehmung eintreten, und dadurch, dass sie dieselben erfüllen, die Sinne in Thätigkeit setzen und mit der

Aussenwelt verbinden. Indriyārtha als Gegenstand der Erkenntniss ist also gleichbedeutend mit »Grundstoff« (tanmātra). Çabda ist der Ton-Grundstoff, Sparça der Tast-Grundstoff, Rūpa der Farb-Grundstoff, Rasa der Geschmacks-Grundstoff, Gandha der Geruchs-Grundstoff; daher die Bezeichnung vishaya. Diese Grundstoffe sind die unterscheidenden Qualitäten der groben Elemente, und mit Bezug darauf heisst es (XIV 50, 34): pṛithaktvena hi bhūtānām vishayā vai guṇāḥ smṛitāḥ. Der Zusammenhang wird ausgedrückt in dem Satze:

mahatsu bhūteshu vasanti pañca
pañcendriyārthāç ca tathe 'ndriyeshu XII 202, 21.

Den fünf mahābhūta stehen also fünf sūkshma bhūta zur Seite. Der Schall ist jener Feintheil (indriyārtha), durch welchen das Gehör in Thätigkeit tritt, der Geschmack, durch welchen der Geschmackssinn, das Licht, durch welchen das Auge, der Geruch, durch welchen der Geruchssinn, das Gefühl, durch welches der Tastsinn erregt wird. Wir erhalten eine dreifache, aus je fünf Gliedern bestehende Kette der grobstofflichen Elemente, der feinstofflichen Elemente, der Sinnesorgane.

ākāṣa	çabda	çrotra
āpas	rasana	jihvā
agni	rūpa	cakshus
pṛithivī	gandha	nāsikā
vāyu	sparça	tvak

Aber in dem Bilde dieser drei sich entsprechenden Reihen ist der Zusammenhang zwischen Aussenwelt und Innenwelt noch keineswegs erschöpfend dargelegt. Die Speculation musste und wollte sich Rechenschaft geben über die Thatsache, dass das eine Element von zwei, das andere Element gar von drei und vier Sinnen wahrgenommen werden konnte. Warum z. B. kann das Element »Erde« nicht bloß von dem Tastsinn, sondern auch von dem Gesichts- und Geruchssinn, ja selbst von dem Geschmackssinn erfasst werden? Wenn es richtig ist, dass die Erkenntniss mittelst der feinstofflichen Elemente zustande kommt, welche von dem grobstofflichen Elemente ausgehen und im Sinnesorgan ein Bild eindrücken, dann muss das Element »Erde« die entsprechenden Feintheile aller jener Organe enthalten. Wie aber ist das möglich? Die Speculation beantwortet,

diese Frage in dem Satz, dass die grobstofflichen Elemente neben dem ihnen eigenthümlichen feinstofflichen Element auch andere sūkshabhūta je nach der Reihenfolge besitzen, in der sie von einander abgeleitet werden. Der Aether (ākāça) besitzt nur einen Feinstoff, den des Schalles, weil er unmittelbar aus dem Princip des persönlichen Bewusstseins (ahaṃkāra) hervorgeht, der Wind (vāyu), zwei Feinstoffe, den ihm eigenen des Empfindens, und den des Aethers, aus dem er entspringt. Daher heisst der Aether »einfach« (ekaguṇa), der Wind »zweifach« (dviguṇa), das Feuer »dreifach« (triguṇa) u. s. w.

Das erste Element ākāça enthält nur einen »Feintheil« (sūkshma-bhūta), nämlich das Element des Schalles, und heisst daher »ekaguṇa« »mit einer Qualität behaftet«.

ākāça	ekaguṇa	çabda
vāyu	dviguṇa	{ çabda sparça
agni	triguṇa	{ çabda sparça rūpa
âpas	caturguṇa	{ çabda sparça rūpa rasa
pṛithivī	pañçaguṇa	{ çabda sparça rūpa rasa gandha

Das Element »Erde« ist demnach von allen fünf Sinnen nach indischer Theorie wahrnehmbar. Das setzt voraus, dass sie die feinstofflichen Bestandtheile enthält, welche einem jeden der fünf Sinne entsprechen. Der Erde kommen die fünf Feinstoffe zu. Weil sie als letztes Element entsteht, nimmt sie die Grundbestandtheile aller vorausgehenden Elemente auf. Das Element »Wasser« ist Gegenstand vierfacher Wahrnehmung das Element »Feuer« dreifacher, das Element

»Wind« zweifacher, das Element »Raum« Gegenstand einer Art der Wahrnehmung.

tatrai 'kaguṇam ākācam dviguṇo vāyur ucyate
 triguṇam jyotir ity āhur āpaç câ 'pi caturguṇâḥ
 prithvî pañcaguṇâ jñeyâ carasthâvarasamkulâ
 sarvabhûtakarî devî çubhâçubhanidarçinî
 çabdaḥ sparças tathâ rūpam raso gandhaç ca pañcamaḥ
 ete pañcaguṇâ bhūmer vijñeyâ dvijasattamâḥ
 pārthivaç ca sadâ gandho gandhaç ca bahudhâ smṛitaḥ
 tasya gandhasya vakshyâmi vistareṇa bahūn guṇân
 ishṭaç câ 'nisṭtagandhaç ca madhuromlaḥ kaṭus tathâ
 nirhârî samhataḥ snigdho rûksho viçada eva ca
 evam daçavidho jñeyaḥ pārthivo gandha ity uktaḥ
 çabdaḥ sparças tathâ rūpam dravaç câ 'pâm guṇâḥ smṛitâḥ
 rasajñânâṃ tu vakshyâmi rasas tu bahudhâ smṛitaḥ
 madhuro 'mlaḥ kaṭus tiktaḥ kashâyo lavaṇas tathâ
 evam shaḍvidhavistâro raso vârimayaḥ smṛitaḥ
 çabdaḥ sparças tathâ rūpam triguṇam jyotir ucyate
 jyotishaç ca guṇo rūpam rūpam ca bahudhâ smṛitam
 çuklam kṛishṇam tathâ raktam nīlam pītârūṇam tatha
 hrasvam dīrgham kṛiçam sthūlam caturastram tu vṛittavat
 evamdvādaçavistâram tejaso rūpam ucyate
 vijñeyam brâhmaṇair vṛiddhair dharmajñaiḥ satyavādibhiḥ
 çabdasparçau ca vijñeyau dviguṇo vāyur ucyate
 vāyoç câ 'pi guṇâḥ sparçaḥ sparçaç ca bahudhâ smṛitam
 rûkshaḥ çītas tathai 'vo 'shṇaḥ snigdho viçada eva ca

XIV 50, 38.

»Unter den Elementen besitzt der Aether ein Attribut, der Wind zwei. Das Licht hat drei Attribute, Wasser vier, die Erde als Trägerin des belebten und unbelebten Stoffes fünf. Die Erde ist die fruchtbare Mutter aller körperlichen Wesen und trägt in ihrem Schoosse alles, was die Sinne erfreut und schmerzt. Schall, Empfindung, Farbe, Geschmack, Geruch, das sind die fünf Qualitäten der Erde. Der Geruch ist ein wesenhaftes Attribut der Erde und zerfällt in verschiedene Arten. Ich will dir aufzählen die verschiedenen Arten des Geruches. Es gibt angenehmen und unangenehmen, süßen,

sauren, stechenden, trockenen, öligen u. s. w. Geruch. Im Ganzen sind es zehn Arten. Schall, Empfindung, Farbe, Geschmack sind die Attribute des Wassers. Es gibt verschiedene Arten von Geschmack, süssen, sauren, stechenden, bitteren, salzigen Geschmack. Im Ganzen sind es sechs Arten. Schall, Empfindung, Farbe sind die drei Attribute des Lichtes, Farbe ist das unterscheidende Attribut des Lichtes und besteht aus verschiedenen Arten. Weiss, schwarz, roth, blau, gelb, grau u. s. w., im Ganzen zwölf, das sind die Arten der Farben. Von den nach Weisheit strebenden, der Wahrheit dienenden Brahmanen soll dies erkannt werden. Schall und Empfindung sind die zwei Qualitäten des Windes. Die Empfindung zerfällt in verschiedene Arten; es gibt harte, weiche, zarte, angenehme, unangenehme u. s. w. Empfindungen, im Ganzen zwölf Arten. Der Aether hat nur ein Atribut, nämlich das des Schalles. Ich will dir von den zahlreichen Arten des Schalles berichten. Sie heissen: Shaḍaja, Rishabha, Gândhâra, Madhyama, Pancama, Nishâda, Dhaivata. Es gibt einen angenehmen und unangenehmen, harten und weichen Schall mit vielerlei Spielarten. Der Schall, der aus dem Aether entsteht, besitzt zwölf Arten.«

gandhaḥ sparṣo raso rūpam çabdaç câ 'tra guṇâḥ smṛitâḥ
 tasya gandhasya vakshyâmi vistarâbhîhitân guṇân
 ishṭaç câ 'nishṭagandhaç ca madhuraḥ kaṭur eva ca
 nirhârî samhataḥ snigdho rûksho viçada eva ca
 evam navavidho jneyaḥ pârthivo gandhavistaraḥ
 iyotiḥ paçyati cakshurbhyâm sparçam vetti ca vâyunâ
 çabdaḥ sparçaç ca rūpam ca rasaç câ 'pi guṇâḥ smṛitâḥ
 rasajñânâṃ tu vakshyâmi tan me nigadataḥ çṛiṇu
 raso bahavidhaḥ prokta řishibhiḥ prathitâtmabhiḥ
 madhuro lavaṇas tiktaḥ kashâyo 'mlaḥ kaṭus tathâ
 esha shaḍvidhavistâro raso vârimayaḥ smṛitaḥ
 çabdaḥ sparçaç ca rūpam ca triguṇam jyoti ruçyate
 jyotiḥ paçyati rūpâṇi rūpam ca bahudhâ smṛitam
 çuklaḥ kṛishṇas tathâ raktaḥ pîto nîlârūṇas tathâ
 kaṭhinaç cikkaṇaḥ çlakshṇaḥ picchilo mṛidudârūṇaḥ
 evam shoḍaçavistâro jyotîrûpa guṇaḥ smṛitaḥ
 çabdasparçau ca vijñeyau dviguṇo vâyur ity uta
 vâyvayas tu guṇaḥ sparçañ sparçaç ca bahudhâ smṛitaḥ

ūshṇaḥ çītaḥ sukho duḥkhaḥ snigdho viçada eva ca
 tathā kharo mṛidū rūksho laghur gurutaro 'pi ca
 evam dvādaçadhā sparço vāyavyo guṇa ucya
 tatrai 'kaguṇam ākāçam çabda ity eva tat smṛitam
 tasya çabdasya vakshyāmi vistaram vividhātmakam
 shaḍjaṛishabhagāndhārau madhyamo dhaivatas tathā
 pañcamaç câ 'pi vijñeyos tathā câ 'pi nishādavān
 esha saptavidhaḥ prokto guṇa ākāçasambhavaḥ XII 184, 27.

»Geruch, Empfindung, Geschmack, Farbe, Schall gelten als die Qualitäten alles belebten und unbelebten Stoffes. Ich will dir zuerst sprechen von den verschiedenen Arten des Geruchs. Es gibt angenehmen, unangenehmen, süsduftenden, stechenden, trockenem u. s. w. Geruch. Im Ganzen sind es neun Arten, in die der Geruch als Grundeigenschaft der Erde zerfällt. Das Licht wird mittelst der Augen erkannt. Schall, Empfindung, Licht, Geschmack sind die Qualitäten des Wassers. Ich will dir nun erzählen von der Wahrnehmung des Geschmacksinnes. Die erhabenen Weisen nennen verschiedene Arten des Geschmacksinnes. Es gibt süssen, sauren, salzigen, bitteren, scharfen, stechenden Geschmack. Diese sechs Arten von Geschmack gehören zu dem Element Wasser. Das Licht vermittelt die Wahrnehmung der Gestalt. Es gibt verschiedene Arten der Gestalt, kurze, lange, dicke, viereckige, runde, weisse, schwarze, rothe, blaue, gelbe, röhliche, harte, weiche, öligte, sanfte, düstere, helle Gestalten. Sechszehn Arten bilden die Qualität des Lichtes. Die Qualität des Windes ist Empfindung. Es gibt verschiedene Arten von Empfindung, warme, kalte, angenehme, unangenehme, brennende, milde, sanfte, leichte und schwere Empfindung. Schall und Empfindung sind die zwei Qualitäten des Windes. Elf besondere Arten gehören zur Qualität des Windes. Der Aether hat nur eine Qualität, die des Schalles. Es gibt verschiedene Arten von Schall; man zählt sieben Arten: Shaḍaja, Rishabha, Gāndhāra, Madhyama. Dhaivata, Pancama, Nishāda. Diese sieben Arten gehören zur Qualität des Schalles.«

Der engere Zusammenhang zwischen: mahābhūta, sukshma bhūta, indriya wird in besonders charakteristischer Weise vorgeführt in dem Begriff von adhibhūta, adhyātma, adhidaivata. Insofern jedes Element eine besondere Beziehung zum Stoff hat, heisst es adhibhūta. In

seiner Beziehung zum geistigen Element (Âtma) wird es adhyâtma, zum Götterkreis, adhidaivata genannt.

Bhûta,	Adhibhûta,	Adhyâtma,	Adhidaivata
âkâça	çabda	çotra	diças
vâyû	sparça	tvak	vidyut
vyotih	rûpa	cakshuh	sûrya
âpas	rasah	jihvâ	somaḥ
prithivî	gandha	ghrâna	vâyû

âkâçam prathamam bhûtam çotram adhyâtmam ucyate
 adhibhûtam tathâ çabdo diças tatrâ 'dhidaivatam
 dvitîyam mâruto bhûtam tvag adhyâtmam ca viçrutâ
 sprashṭavyam adhibhûtam ca vidyut tatrâ 'dhidaivatam
 tṛitîyam jyotir ity âhuḥ cakshur adhyâtmam ucyate
 adhibhûtam tato rûpam sûryas tatrâ 'dhidaivatam
 caturtham âpo vijñeyam jihvâ câ 'dhyâtmam ucyate
 adhibhûtam rasaç câ 'tra somas tatrâ 'dhidaivatam
 prithivî pañcamam bhûtam ghrânaç câ 'dhyâtmam ucyate
 adhibhûtam tathâ gandho vâyus tatrâ 'dhidaivatam
 adhyâtmam mana ity âhuḥ pañcabhûtâtmacâarakam
 adhibhûtam ca saṃkalpaç candramâç ca 'dhidaivatam
 ahaṃkâras tathâ 'dhyâtmam sarvasaṃsârakâarakam
 abhimâno 'dhibhûtam ca rudras tatrâ 'dhidaivatam
 adhyâtmam buddhir ity âhuḥ shaḍindriyavicâriṇî
 adhibhûtam tu mantavyam brahmâ tatrâ 'dhidaivatam

XIV 42, 18.

»Der Aether ist das erste Element; verbunden mit der Seele heisst er Gehör, verbunden mit dem feinstofflichen Element heisst er Schall, über ihm walten als Gottheit die vier Weltzonen. Das zweite Element ist der Wind, verbunden mit der Seele heisst er Empfindungsorgan, als feinstoffliches Element heisst er Berührung. Der Blitz waltet über ihm als Gottheit. Das dritte Element ist das Licht, verbunden mit der Seele heisst es Gesichtsorgan, als Feinstoff heisst es Farbe. Die Sonne ist die Schutzgottheit. Das vierte Element ist das Wasser, verbunden mit der Seele heisst es Zunge oder Geschmacksorgan, als Feinstoff heisst es Geschmack. Die Schutzgottheit ist der Mond. Das fünfte Element ist die Erde, Geruchsorgan heisst

sie, wenn belebt von der Seele, Geruch als Feinstoff. Die Schutzgottheit ist der Wind.

»Der innere Sinn ist es, der verbunden mit der Seele in allen Einzelsinnen thätig ist. In Bezug auf die Sinnesobjecte heisst der innere Sinn Organ der Ueberlegung; die Schutzgottheit ist der Mond. Das persönliche Bewusstsein ist es, das durch die Seele aller Wesen Kreislauf bewirkt (sarvasaṃsārakāra). Wahnvorstellung heisst der Ahaṃkāra in Bezug auf die Objecte. Die Schutzgottheit ist Rudra. Die Vernunft ist es, die in der Seele die sechs Sinnesorgane zur Thätigkeit bringt. In Verbindung mit den Elementen wird die Seele selbst das zu erkennende Object, Brahman ist die Schutzgottheit.«

In ähnlicher, zum Theil wörtlich übereinstimmender Fassung begegnet uns dieselbe Vorstellung XII 313.

Der Jīva besteht also aus Theilen. Davon sind Organe des Lebens im eigentlichen Sinne die fünf Thatorgane, die fünf Sinnesorgane und das die drei Functionen von manas, ahaṃkāra, buddhi umfassende innere Organ. Indem sie in Thätigkeit treten und sich umwandeln, bilden sie das eigentliche Leben der Seele. Die fünf feinstofflichen Elemente sind nur das Substrat dieser Organe und ihrer wechselnden Thätigkeit, der »Indriya« und ihrer »Vikāra«. Das Leben der Seele besteht in der Umwandlung. Da nun den elf Organen entsprechend elf Umwandlungen des bewegenden, empfindenden, erkennenden Principis gezählt werden, so wird die Seele, »in elf Umwandlungen sich bethätigend« (ekādaṣavikāratmā), genannt:

ekādaṣa ca yāny āhur indriyāni viṣeshataḥ
 ahaṃkārat prasūtāni tāni vakshyāmy aham dvijāḥ
 crottram tvak cakshuḥ jihvā nāsikā cai 'va pañcamī
 pādaḥ pāyur upasthaḥ ca hastau vāg daṣamī bhavet
 indriyagrāma ity esha mana ekādaṣam bhavet

XIV 42, 12.

»Jene elf Sinnesorgane, welche die Weisen aufzählen und die aus dem persönlichen Bewusstsein hervorgehen, will ich dir nennen: Gehör, Tastsinn, Auge, Zunge, Nase als das fünfte Erkenntnisorgan, die Füße, Hände, das Zeugungsorgan, das Entleerungsorgan, das Sprachorgan als das zehnte. Diese Gesamtheit der Sinne bildet mit dem Centralorgan das aus elf Organen bestehende Aggregat.«

buddhndriyâni pañcâ 'huḥ pañca karmendriyâni ca
 çotrâdñy api pañcâ 'hur buddhiyuktâni tattvataḥ
 aviçeshâni câ 'nyâni karmayuktâni yâni tu
 ubhayatra mano jñeyam buddhis tu dvâdaçî bhavet
 ity uktânî 'ndriyâny etâny ekâdaça yathâkramam

»Man nennt fünf Erkenntniss- und fünf Thatorgane. Gehör, Gesichtssinn, Geruchssinn, Tastsinn, Geschmackssinn bilden die Fünffzahl der Erkenntnissorgane. Die fünf anderen Organe sind ohne Unterschied mit der Thätigkeit verbunden. In beiden Gruppen ist thätig der Centralsinn als elftes, die Vernunft als zwölftes Organ. In dieser Weise werden die elf Sinne der Reihe nach aufgezählt.«

adhishṭhâtâ mano nityam bhûtânâm mahatâm tathâ
 buddhir aiçvaryam âcashṭe kshetrajñāç ca sa ucyate
 indriyâni mano yunkte sadaçvân iva sârathih
 indriyâni mano buddhiḥ kshetrajñe yujyate sadâ
 mahad açvasamâyuktam buddhisamyamanam ratham
 samâruhya sa bhûtâtmâ samantât paridhâvati
 indriyagrâmasamyukto manaḥ sârathir eva ca
 buddhisamyamano nityam mahân brahmamayo rathaḥ

XIV 51, 1 = III 211, 22.

Die Thatorgane heissen Reden (vâc), Greifen (pâni), Gehen (pâda), Entleeren (pâyû) und Zeugen (upastha). Die Thätigkeit derselben wird uns XII 219, 20 = XII 275, 19 beschrieben:

pañcajñânendriyâny uktvâ manaḥçashṭhâni cetasi
 balaçashṭhâni vakshyâmi pañcakarmendriyâni tu
 hastau karmendriyam jñeyam atha pâdau gatñdriyam
 prajanânandayoḥ çepho nisarge pâyur indriyam
 vâk ca çabdaviçeshârtham iti pañcânvitam viduḥ

Die Seele ist demnach als stoffliches Wesen nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Als Princip der Thätigkeit ist sie nichts anderes, als ein Aggregat jener feinstofflichen Organe und Elemente, vermöge deren der Mensch ein bewegendes, empfindendes, erkennendes Wesen ist. Sie besteht aus Theilen, die nicht weniger dem Urstoff entspringen, als die »grogen Elemente«, aus denen der Körper zusammengesetzt ist. Daher heisst die Seele bald das aus sechszehn

Theilen, bald das aus siebenzehn oder achtzehn Theilen bestehende Aggregat (shoḍaḍaka, saptadaḍaka, aṣṭādaḍaka). Diese Theile sind einestheils die drei Organe des inneren Sinnes: Vernunft (buddhi), Princip des persönlichen Bewusstseins (ahaṃkāra), Centralsinn (manas), anderentheils die fünf Organe der sensitiven Erkenntniß (buddhīndriya) und die fünf Organe der Thätigkeit (karmendriya). In diesem Sinne spricht das epische Sāṃkhya von einem aus siebenzehn Theilen bestehenden Aggregat.

karmātmā tv aparo yo 'sau mokshabandhaiḥ sa yujyate
sa saptadaḍakenā 'pi rācinā yujyate ca saḥ

XII 351, 15.

indriyaṇi ca bhāvāḍ ca guṇāḥ saptadaḍa smritāḥ
teshām aṣṭādaḍo deḥi yaḥ ḍarīre sa ḍāḍvataḥ

275, 29.

mahābhūtātmakam sarvam mahad yat paramāḍrayāt
indriyaṇi ca pañcai 'va tamaḥ satvam rajas tathā
ity esha saptadaḍako rāḍir avyaktasamjñakaḥ

XII 329, 45.

jñātvā satvaguṇam deham vṛitam shoḍaḍabhir guṇaiḥ
svabhāvam cetanām cai 'va jñātvā dehasamāḍrite

XII 301, 23.

evam saptadaḍam dehe vṛitam shoḍaḍabhir guṇaiḥ
manīshī manasā vipraḥ paḍyaty ātmānam ātmani

XII 239, 15.

vimuktāḥ saptadaḍabhir hetubhūtaḥ ca pañcabhiḥ
indriyārthair guṇaiḍ cai 'va aṣṭābhiḍ ca pitāmaha

XII 279, 4.

Je nachdem das Princip des Ahaṃkāra besonders aufgezählt oder in Buddhi einbegriffen wird, erhalten wir siebenzehn oder achtzehn Bestandtheile, und wenn der Centralsinn (manas), das Princip des Ich (ahaṃkāra), die Vernunft (buddhi) unter den einen Begriff des inneren Organes (antaḥkaraṇa) zusammengefasst werden, erscheint die Seele als »shoḍaḍaka«, »aus sechszehn Theilen bestehend«.

Wenn gleich nun alle diese Organe, aus denen das psychische Aggregat besteht, stoffliche Organe sind, so waltet doch ein grosser

Unterschied vor in der specifischen Thätigkeit der einzelnen Gruppen. Es besteht eine Stufenfolge, die von den feinstofflichen Elementen bis zur Evolution der »Vernunft« emporführt. Zum Ausdruck kommt diese Stufenfolge in dem bekannten Verse :

indriyebhyaḥ pare hy arthâ arthebhyaḥ paramam manaḥ
manasas tu parâ buddhir buddher âtmâ mahân paraḥ
mahataḥ param avyaktam avyaktât parato 'mṛitam

XII 246, 3.

Der Sinn dieser, mit mannigfachen Abweichungen sich wiederholenden Reihenfolge ist der: Höher als die grob- und feinstofflichen Elemente sind die Sinnesorgane. Ueber den Organen der äusseren und inneren Sinnesthätigkeit steht manas als Centralsinn, über dem Centralsinn buddhi als »Urtheilsorgan«. Diese Eintheilung bildet die Grundlage für die Stufenfolge der verschiedenen Function. Im Einzelnen waltet wiederum eine grosse Mannigfaltigkeit der Auffassung, insofern einestheils zwischen indriya und manas jenes feinstoffliche Element (artha) geschoben wird, durch das die Sinneserkenntniss in Thätigkeit gesetzt wird, anderentheils zwischen manas und buddhi der ahaṃkāra »Ihmacher« als Bindeglied tritt.

Aus diesen Organen des Wahrnehmens, Empfindens, Denkens entspringt nun das Leben der Seele. Aufgabe der Untersuchung ist es daher, die Lebenskraft in den Functionen der einzelnen Erkenntnissorgane zu erforschen. Die Lebenskraft verzweigt sich in den Einzelorganen der Lebensthätigkeit. Jeder Einzelgruppe fällt eine besondere psychische Function zu.

II. Das Leben der Seele.

1. Die Seele als Princip des Erkennens.

Die Untersuchung geht von dem Gedanken aus, dass alle unterschiedene Thätigkeit des Erkennens nur die Wandlungsformen einer einzigen Erkenntnisskraft (buddhi) darstellt.

indriyâṅgâṃ pṛithagbhâvâd buddhir vikriyate hy atah
çriṇvatî bhavati çrotram sṛiçatî sparça ucya
paçyatî bhavati dṛiçṭî rasatî rasanam bhavet

jighratī bhavati ghrānam buddhir vikriyate pṛithak
indriyāṇi tu tāny āhus teshv adṛiṣyo 'dhitishṭhati
tishṭhatī purushe buddhis trishu bhāveshu vartate

XII 248, 2.

»Das Erkenntnisvermögen verwandelt sich zu einer Vielheit in Folge der Verschiedenheit der Sinnesorgane. Durch das Gehörorgan ist die Erkenntnis hörend, durch den Tastsinn empfindend, durch das Auge schauend, durch den Geschmackssinn schmeckend, durch den Geruchssinn riechend. In dieser Weise spaltet sich die Vernunft zu einem vielfältigen Erkenntnisvermögen. Daher spricht man von verschiedenen Sinnesorganen. Ueber den Sinnesorganen steht die unsichtbare Seele. Im Körper weilend unterliegt die Seele der dreifachen Wandlung zum Licht, zur Trübung, zur Finsternis.«

Eine charakteristische Stelle über das Verhältniss der Principien untereinander ist die folgende:

ṣarīram puram ity āhuḥ svāminī buddhir ishyate
tattvabuddheḥ ṣarīrastham mano nāmārthacintakam
indriyāṇi manaḥ paurās tad artham tu parākṛitī

XII 254, 9.

»Der Leib ist die Stadt, Herrin der Stadt ist die Vernunft, der im Körper befindliche Centralsinn führt der Vernunft die äusseren Sinnesobjecte vor; die Sinnesorgane sind die »Bewohner der Stadt« (paurās); die Natur ist das Object der Sinne.«

yena paṣyati tac cakshuḥ ṣṛiṇoti ṣrotram ucyate
jighrati ghrānam ity āhur rasam jānāti jihvayā
tvacā sparṣayate sparṣam buddhir vikriyate 'sakṛit
yena prārthayate kiṃcit tadā bhavati tanmanaḥ
adhishṭhānāni buddher hi pṛithag arthāni pañcadhā
indriyāṇi 'ti yāny āhus tāny ādṛiṣyo 'dhitishṭhati
purushe tishṭhatī buddhis trishu bhāveshu vartate

XII 194, 20.

»Das Organ, mit dem man sieht, heisst Auge, mit dem man hört, Ohr, mit dem man riecht, Geruchssinn, mit dem man schmeckt, Geschmackssinn, mit dem man fühlt, Tastsinn. Das Erkenntnisorgan, das Vernunft genannt wird, unterliegt mannigfachen Wandlungen.

Wenn die buddhi nach etwas verlangt, so heisst sie manas. Die Vernunft stützt sich in ihrer Erkenntniss auf fünf Grundlagen. Jede Grundlage hat eine besondere Bestimmung. Was man die fünf Sinne nennt, das wird regiert von der unsichtbaren Seele.«

Unter diesem Gesichtspunkt ist es eine Erkenntniss, welche bald indriya, bald manas, bald buddhi wird und die als stofflicher Process dem einen geistigen Erkennen gegenübersteht.

ekatvam buddhimanasor indriyāṅām ca sarvaṅṅ
ātmano vyāpinas tāta jñānam etad anuttamam

XII 240, 2.

Durch das von den grobstofflichen Elementen ausgehende feinstoffliche Bild, das dem Centralorgan zugeführt und dann der Vernunft zur Entscheidung vorgelegt wird, kommt die Verbindung der Sinneswerkzeuge mit den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen zu Stande, und in dieser Berührung entfaltet sich das Leben der Seele als des Princip der Thätigkeit.

Als das eine Princip der Bewegung und Erkenntniss gibt sie sich bald in dieser, bald in jener Lebenserscheinung kund. Daher heisst es, dass in Wirklichkeit »die Organe der Vernunft, des Centralsinnes, der äusseren Sinne ein und dasselbe sind« (ekatvam buddhimanasor indriyāṅām). Diese Gleichheit wird an einer anderen Stelle folgendermassen erläutert. »Die Erkenntnisskraft (buddhi) heisst Gehör, wenn sie hört (çṛiṅvatī bhavati çrotram), Gefühl, wenn sie empfindet (sṛiçatī sparça ucyate), Gesicht, wenn sie sieht« (paçyatī bhavati drishtiḥ). Die Seele durchläuft in ihrem Leben die mannigfachsten Wandlungen bis hinauf zur höchsten Entfaltung im Urtheil der Vernunft.

Nachdem auf diese Weise die Mannigfaltigkeit des Erkenntnisslebens auf ein Princip der Erkenntniss zurückgeführt ist, unternimmt es die Speculation, die einzelnen Formen der Erkenntniss gegenseitig abzugrenzen. Das geschieht dadurch, dass das Verhältniss der drei Erkenntnissorgane zu einander in den specifischen Functionen geschildert wird. Der Process des Erkennens vollzieht sich in drei Phasen, welche sich beim Uebergang des Objects vom Einzelsinn zum Central-sinn, vom Centralsinn zur Vernunft ablösen.

pūrvam cetayate jantur indriyair vishayān prithak
 vicārya manasā paçcād atha buddhyā vyavasyati
 indriyair upalabdihārthān budhimāns tu vyavasyati
 cittam indriyasamghātam mano buddhir tathā 'shtamī
 ashtāu jñānendriyāṇy āhur etāny adhyātmacintakāḥ

XII 275, 17.

»Zuerst belebt das erkennende Subject mittelst der Sinnesorgane die einzelnen Sinnesobjecte, dann überlegt es mittelst des Centralsinnes, zuletzt entscheidet es mittelst der Vernunft. Ueber die von den Sinnen wahrgenommenen Gegenstände urtheilt die Vernunft. Die Gesamtheit der fünf Sinne heisst als Centralorgan manas, das achte Erkenntnissorgan ist die buddhi selbst. Daher zählen die Weisen acht Erkenntnissorgane auf.«

manaso lakṣhaṇam cintā cintoktā buddhilakṣhaṇā
 manasā cintitān arthān buddhyā ce 'ha vyavasyati
 buddhir hi vyavasāyena lakshyate nā 'tra saṃçayah

XIV 43, 25.

»Die charakteristische Eigenschaft des Centralsinnes ist die Ueberlegung. Das Urtheil ist die unterscheidende Eigenschaft der Vernunft. Ueber die von dem Centralsinn geprüften Objecte (manasā cintitān arthān) fällt das Intellect das Urtheil. Das Intellect unterscheidet sich durch das Urtheilsvermögen.«

Die Sinne werden als die Thore beschrieben, durch welche die einzelnen Gegenstände in den Bereich des menschlichen Erkennens treten. Alle Einzelwahrnehmungen sammeln sich in Manas, dem Centralorgan, und Manas führt sie der Buddhi zum unterscheidenden sicheren Urtheil vor.

indriyāṇi nare pañca shashṭham tu mana ucyate
 saptamīm buddhim evā 'huḥ kshetrañām punar ashtamam
 cakshur ālocānāyai 'va saṃçayam kurute manaḥ
 buddhir adhyavasānāya sākshī kshetrañā ucyate

XII 247, 18 = XII 285, 16.

»Fünf Sinnesorgane werden aufgezählt, Manas ist das sechste, Buddhi das siebente Erkenntnissvermögen; die achte Erkenntnisskraft ist der absolute Geist selbst. Das Auge ist zum Sehen bestimmt.

Der Centralsinn überlegt, die Vernunft entscheidet. Der absolute Geist (kshetrājña) ist der theilnahmlose Zeuge.«

manasaç ca gñaç cintâ prajñayâ sa tu grihyate
hṛidisthaç cetano dhâtur manojñâne vidhīyate
buddhir adhyavasāyena jñānena ca mahāns tathā

XIV 43, 34.

»Die Eigenschaft des Centralsinnes ist die Ueberlegung. Durch reine Erkenntniss aber wird der absolute Geist erfasst, der als Erkenntniss im Inneren des Menschen verborgen ruht; während das Urtheil die Function der Buddhi ausmacht, bildet reine Erkenntniss das Wesen des höchsten Geistes. So stehen die drei Functionen in einem inneren Verhältniss der Abhängigkeit.«

Das unterscheidende Merkmal der Indriya ist die einfache Apprehension des sinnlichwahrnehmbaren Gegenstandes. Wie das Auge zum Schauen (cakshur âlocanāya), so sind die übrigen Sinne zur Erfassung des ihnen eigenthümlichen Objectes bestimmt.

sparçam tanur veda rasam ca jihvâ
ghrāṇam ca gandhân çravaṇau ca çabdân
rûpâni cakshur na ca tat param yad
grihṇanty anadhyâtmavido manushyâḥ XII 202, 4.

»Die Haut nimmt die Berührung wahr, die Zunge den Geschmack, das Geruchsorgan die Düfte, die Ohren den Schall, das Auge die Gestalt. Was aber jenseits von aller sichtbaren Wahrnehmung, ist denen unfassbar, welche den höchsten Geist nicht kennen.«

karṇau tvak cakshushī jihvâ nāsikâ cai'va pañcamī
darçanīyendriyoktāni dvārāṇy âhârasiddhaye
çabdaḥ sparças tathā rūpam raso gandhaç ca pañcamaḥ
indriyârthân pṛithagvidyād indriyebhyas tu nityadâ

»Die Ohren, die Haut, die beiden Augen, die Zunge, die Nase sind die fünf Wahrnehmungsorgane; sie sind die Thore, durch welche die äussere Welt dem Menschen zugänglich wird. Schall, Empfindung, Gestalt, Geschmack, Geruch, das sind die fünf Sinnesobjecte, von denen ein jedes sein besonderes Organ hat.« (XII 239, 10.)

Aufgabe der fünf Einzelsinne ist es also, dem höheren Erkenntnissvermögen den zu erkennenden Gegenstand vorzuführen. Ihre Thätig-

keit besteht darin, dass sie das specifische Object erfassen, das Auge die Farbe, das Gehör den Ton, der Geruchssinn den Geruch, der Geschmackssinn den Geschmack, der Tastsinn die Härte. Der Sinn gibt also lediglich den Gegenstand so wieder, wie er sich in der dem Sinnesorgan entsprechenden specifischen Eigenschaft als farbig, duftend, tönend, schmackhaft, hart der ersten Wahrnehmung darbietet. Denn einem jeden der Einzelsinne entspricht in den körperlichen Wesen ein specifisches Object. Dieses specifische Object ist enthalten in den feinstofflichen Elementen. Der feine Grundstoff dringt in den Sinn ein, und indem er das Einzelorgan erfüllt, wird er zum »Inhalt« der Sinneswahrnehmung (indriya-artha) und zum Gegenstand der Erkenntniss. Die sensitive Erkenntniss, d. h. das sinnliche Bild, das von der Körperwelt in uns entsteht, ist der Eindruck, den das feinstoffliche Element dem Erkenntnissorgan einprägt. Jedes Organ ist nur dem Eindruck derjenigen Stofftheile zugänglich, deren Ausflüsse in das Sinnesvermögen eindringen können. Die feinstofflichen Theile des Schalles können nur in das Gehör, die des Duftes nur in den Geruchssinn, die des Lichtes nur in das Auge u. s. w. eindringen. Die specifische Energie der Einzelsinne wurde also aus der Aehnlichkeit zwischen ihrer äusseren Gestalt und den Objecten hergeleitet. Die Feintheile, die von den Elementen ausströmen, um die Organe in Bewegung zu setzen, erzeugen Abbilder im erkennenden Subject. Nun senden die Körper diese feinstofflichen Bilder (saṃskāra) zwar nach allen Seiten aus. Die Bilder stossen auf die Organe. Aber jedes Organ ist nur für jenes Bild empfänglich, welches seiner eigenen Bewegungsform entspricht. Diese Theorie der specifischen Energie der Sinnesorgane wurde bis ins Kleinste ausgearbeitet, um darzuthun, dass die Sinneswahrnehmung lediglich Abbilder der uns umgebenden stofflichen Welt vermittelt.

cakshushî nâsikâ karṇau tvak jihve 'ti ca pañcamî
 indriyâṇî 'ndriyârthânâm jñânâni kavayo viduḥ
 darṣanam çravaṇam ghrâṇam sparṣanam rasanam tathâ
 upapattyâ guṇân viddhi pañca pañcasu pañcadhâ
 rūpam gandho rasaḥ sparṣaḥ çabdaç cai 'vâ 'tha tadguṇâḥ
 indriyair upalabhyante pañcadhâ pañca pañcabhiḥ

»Die Augen, die Nase, die Ohren, die Haut, die Zunge, diese fünf Organe nennen die Weisen Organe der sinnlichen Wahrnehmung. Einem

jeden der fünf Organe entspricht je ein feinstoffliches Element, der Feinstoff des Sehens, des Hörens, des Riechens, des Empfindens, des Tastens. Gestalt, Geruch, Geschmack, Berührung, Schall sind die spezifischen Qualitäten, die von den fünf Sinnen in den fünf Elementen wahrgenommen werden.« (XII 275, 12.)

çrotram vyomâçritam bhûtam çabdaḥ çrotram samâçritāḥ
no 'bhayam çabdaviññāne viññānasye 'tarasya vā
evam tvak cakshuṣhî jihvâ nāsikâ ce 'ti pañcamî
sparçe rūpe rase gandhe tâni ceto manaç ca tat
svakarmayugapad bhāvo daçasv eteshu tishṭhati
cittam ekādaçam viddhi buddhir dvādaçamî bhavet

XII 219, 32.

»Der Schall stützt sich auf das Element des Aethers. Der Aether ist das Element des Schalles. Wenn man den Schall vernimmt, nimmt man nicht unmittelbar das Hörorgan und den Aether wahr; das Organ des Hörens, das Grundelement des Schalles und der Aether werden aber in der Folge wahrgenommen. Dasselbe ist der Fall mit der Haut, den Augen, der Zunge und der Nase. Diese Organe beziehen sich auf die feinstofflichen Elemente des Empfindens, des Sehens, Schmeckens, Riechens, sie sind ein jedes von ihnen eine Form des Centralsinnes. Ein jedes bethätigt sich in seiner besondern Function. Die fünf Organe des Erkennens und die fünf Organe der That gehören zusammen, über ihnen steht als elftes Organ der Central-sinn, als zwölftes Organ die Vernunft.«

pārthivo yat sugandho vai ghrāṇena hi sa gṛihyate
ghrāṇasthaç ca tathâ vāyur gandhajñāne vidhīyate
apām dhâtû raso nityam jihvayâ sa tu gṛihyate
jihvâsthaç ca tathâ somo rasajñāne vidhīyate
jyotishaç ca guṇo rūpam cakshuṣhâ tac ca gṛihyate
cakshuṣsthaç ca sadâ 'dityo rūpajñāne vidhīyate
vāyavyas tu sadâ sparças tvacâ prajñāyate ca saḥ
tvaksthaç cai'va sadâ vāyuḥ sparçane sa vidhīyate
ākāçasya guṇo hy esha çrotreṇa ca sa gṛihyate
çrotrasthâç ca diçāḥ sarvāḥ çabdajñāne prakīrtitāḥ.

»Der Geruch, der eine Qualität des Elementes Erde ist, wird von der Nase wahrgenommen. Der Wind, der in der Nase ist, wirkt

mit zur Wahrnehmung des Geruches. Geschmack ist der Feinstoff des Wassers; er wird wahrgenommen mit der Zunge. Das Wasser, das sich in der Zunge befindet, wirkt zur Wahrnehmung des Geschmacks mit. Die unterscheidende Qualität des leuchtenden Körpers ist die Farbe; sie wird vom Auge wahrgenommen. Das Feuer, das im Auge ist, wirkt zur Wahrnehmung der Farbe mit. Die Empfindung hängt mit dem Winde zusammen. Sie wird durch die Haut wahrgenommen, und der die Haut durchziehende Wind wirkt zur Wahrnehmung mit. Die Qualität des Aethers, der Schall wird durch das Gehör wahrgenommen. Der Aether, der das Ohr erfüllt, wirkt zur Wahrnehmung mit.« (XIV 43, 29.)

Was nun der Einzelsinn aufgenommen hat, übermittelt er dem Centralsinn. Im Centralsinn (*manas*) fließen alle Einzelwahrnehmungen zusammen. Daher heisst es von ihm, er sei »Herr der Sinne« (*indriyāṇāṃ ṅcāram manas*) und die Einzelorgane seien in ihrer spezifischen Function ihm unterworfen (*sarvāṇi mano 'nugāni*). Die Art, in welcher die Thätigkeitssphäre des Centralsinnes ebenso bestimmt gegenüber den Einzelsinnen, wie gegenüber dem Verstande abgegrenzt wird, ist ein sprechender Beleg für den Fortschritt der Erkenntnistheorie. Als Centralsinn, der der Vernunft untergeordnet, wie er dem Einzelsinn übergeordnet ist, ist *Manas* jenes Organ, dem die Aufgabe zufällt, das von den Sinnen empfangene Erkenntnismaterial zu sichten und zu prüfen. Es wird ihm die Function des Zweifelns (*saṃçaya*), des Ueberlegens (*vicārya manasā*) zugeschrieben. *Manas* bereitet die vom Einzelsinn empfangenen Bilder für den Intellect vor, damit die Urtheilskraft über Wahr und Falsch entscheide. »Ueber die vom Centralsinn geprüften Sinneseindrücke (*manasā cintitān arthān*), so besagt ein Text, fällt die Vernunft das Urtheil«. Der *Manas* führt dem Intellect den Inhalt der Sinneswahrnehmungen zu (*indriyārthānīdarçaka*).

vijñeyam vyāpakam cittam teshu sarvagatam manaḥ
 rasajñāne tu jihve 'yam vyāhṛite vāk tatho 'cyate
 indriyair vividhair yuktam sarvam vyaktam manas tathā

XII 210, 30.

»Der Centralsinn umfasst in seiner Erkenntnisthätigkeit alle Einzelsinne. Es ist der Centralsinn, der zum Tastsinn beim Gefühl,

zum Sprachorgan beim Sprechen wird. Der Centralsinn ist mit allen Einzelsinnen verbunden und die Einzelthätigkeit der Sinne erscheint als eine Entfaltung des Centralsinnes.«

indriyâni mano yunkte vaçyâny ante'va vâjinaḥ
manaç câ'pi sadâ yunkte bhûtâtmâ hṛidayâçritaḥ
indriyâṇâm tathai 'vai 'shâm sarveshâm iṣvaram manaḥ
niyame ca visarge ca bhûtâtmâ mânasas tathâ

XII 239, 11.

»Der Centralsinn lenkt die ihm untergeordneten Einzelsinne, wie der Rosselenker die Rosse; die im Innern verborgene Weltseele lenkt den Centralsinn. Der Centralsinn ist der Herr aller Einzelsinne; die Weltseele äussert ihre Thätigkeit im Centralsinn, wenn sie die Lebensfunctionen entfaltet und hemmt.«

sarvâni cai 'tâni mano 'nugâni
buddhir mano 'nveti matiḥ svabhâvam XII 202, 21.

»Alle Einzelsinne folgen dem Centralsinn, der Centralsinn dem persönlichen Bewusstsein, das persönliche Bewusstsein der Vernunft.«

Als Centralsinn, der das Erkenntnissmaterial sammelt, ist Manas das unterscheidende Organ, dessen Thätigkeit in der Sichtung des gewonnenen Stoffes (vyâkaraṇâtmaka) besteht. Zugleich aber wird dem inneren Sinn die Function des Begehrens und Erstrebens nach den wahrgenommenen Gegenständen beigelegt.

yadâ prârthayate kiṃcit tadâ bhavati sâ manaḥ
XII 248, 8.

yena prârthayate kiṃcit tadâ bhavati tan manaḥ
XII 194, 20.

Manas gehört daher nicht blos den Erkenntnissorganen (buddhîndriya), sondern auch den Thatorganen (karmendriya) als bewegendes und belebendes Centralorgan an.

manaç carati râjendra vâritam sarvam indriyaiḥ
na ce 'ndriyâni paçyanti mana evâ 'nupaçyati
cakshuḥ paçyati rūpâni manasâ tu na cakshushâ
manasi vyâkule cakshuḥ paçyann api na paçyati
tathe 'ndriyâni sarvâni paçyantî 'ty abhicakshate
na ce 'ndriyâni paçyanti mana evâ 'tra paçyati

manasi uparate rājann indriyoparamo bhavet
 tad indriyeshū 'paramo manasy uparamo bhavet
 evam manaḥpradhānāni indriyāṇi prabhāvayet
 indriyāṇām tu sarveshām iṣvaram mana ucyate

XII 311, 16.

»Der Centralsinn wandert als manas überall umher, begleitet von den Sinnen. Nicht die Sinnesorgane sind es, die den Gegenstand wahrnehmen. Der Centralsinn ist es, der durch die Sinne wahrnimmt. Das Auge sieht die Gestalten, wenn es vom manas unterstützt wird. Ist der Centralsinn zerstreut, so sieht das Auge nicht den Gegenstand, wenn derselbe auch unmittelbar vor ihm steht. Man sagt allerdings für gewöhnlich, dass die Sinne den Gegenstand wahrnehmen. Aber das ist nicht wahr. Der Centralsinn macht die Wahrnehmung durch die Sinne. Kommt die Thätigkeit des Centralsinnes zum Stillstand, so hat auch die Thätigkeit der Sinne ein Ende. Aufhören der Thätigkeit des Centralsinnes und Aufhören der Thätigkeit der Sinne stehen in engster Wechselbeziehung. Daher soll man die Sinne als unter dem Centralsinn stehend betrachten. Der Centralsinn ist der Herr der Sinne.«

Dem Intellect (buddhi) wird die Function des entscheidenden Urtheils beigelegt, wie bereits früher gesagt wurde; daher heisst er:

vyavasāyaguṇopeta (XII 205, 16), adhyavasāyini (XII 248, 8), vyavasāyātmikā (XII 252, 11), dessen Merkmal das »Urtheil« ist (vyavasāyena lakshyate; indriyair upalabdharthān vyavasyati XII 275, 17).

Diese Function des Urtheils äussert sich in einer Form, durch welche buddhi, der »Intellect«, obschon höchstes Organ der Seele (Jīva), doch gerade in seiner specifischen Thätigkeit den tiefsten Gegensatz zur Seele als höchstem Purusha offenbart, nämlich in der Form des persönlichen Bewusstseins, das die Function des Ahaṃkāra bildet.

prakṛiteḥ kriyamāṇāni guṇaiḥ karmāṇi sarvaṇi
 ahaṃkāravimūḍhātmā kartā 'ham iti manyate VI, 27, 27.

»Durch die Grundkräfte der Prakṛiti entsteht alle Thätigkeit und Bewegung. Das vom Ahaṃkāra bethörte Princip des Lebens denkt: Ich bin es, der handelt.«

Obschon die Vernunft als erstes Princip im menschlichen Organismus die gesammte Thätigkeit bestimmt, so übt sie ihren beherrschenden und gestaltenden Einfluss nicht durch sich selbst, sondern durch den Willen, dem die Organe in ihrer unterscheidenden Thätigkeit untergeordnet sind.

2. Die Seele als Princip des Willens.

Indem die Speculation die von dem »Ich« ausgehende Thätigkeit erforscht, dringt sie in das innerste Wesen der mikrokosmischen Lebenskraft ein und beantwortet die Frage nach der letzten Ursache der Bewegung, durch welche der Mensch in den Strudel des täuschenden Lebens hineingezogen wird.

Die Seele tritt in Thätigkeit durch den persönlichen Willen, durch das individuelle Begehren. Hat der Verstand ein Object als begehrenswerth erkannt, dann regt sich das Strebevermögen, das vom persönlichen Bewusstsein getragene Verlangen nach dem Gute. Diese individuelle Triebkraft, vermöge welcher der Mensch zu diesem oder jenem Gegenstand sich hinwendet, heisst Ahaṃkāra, wörtlich »Ichmacher«. Wir haben das seltsame Wort durch »Princip des persönlichen Bewusstseins« umschrieben. Ahaṃkāra ist das Vermögen, durch das sich der Mensch als persönliches Wesen, als »Ich« erfasst und von allem Anderen unterscheidet. Aber im Begriff des Ahaṃkāra liegt mehr. Als das Princip der Persönlichkeit ist Ahaṃkāra die treibende Kraft, welche den Menschen zum Handeln drängt, die Quelle aller Bewegung. Das individuelle Leben des Menschen, wie es in den mannigfachen Bethätigungen der verschiedenen Organe, in der Fülle der Erscheinungen des Daseins zur Geltung kommt, ist nur der Ausfluss dieser individuellen Triebkraft. Daher ist Ahaṃkāra die eigentliche Seele der Thätigkeit, die Quelle der Eigenschaften und Wandlungen, die wir im Individuum wahrnehmen. Im Ahaṃkāra verkörpert sich der »Wille zum Leben«. Von der Erkenntniss aus wird das Strebevermögen in Bewegung gesetzt, das Strebevermögen aber bringt die psychischen Functionen in Bewegung.

Diese psychischen Functionen, welcher Art sie sein mögen, sind Wandlungen jenes Aggregates von Organen, das nicht zu Grunde geht, wenn die grobstofflichen Elemente des Körpers sich auflösen. Als das im Ahaṃkāra wurzelnde Princip der Thätigkeit ist die Seele

in ihrer Fortdauer unabhängig vom Körper, obschon sie als feinstofflicher Körper so gut wie jener aus der Urmaterie entspringt. Diese vom Körper unabhängige Fortdauer der Seele besteht darin, dass sie als »Substrat der Werke, die sie vollbracht (kṛitācraayah), von einem Körper in den andern wandert, wie man von einem zerfallenden Haus in ein anderes zieht (vicīṇād iva gṛihād gṛiham).

Damit ist das innerste Wesen dieses feinstofflichen Lebensprinzips ausgesprochen. Die Seele ist Ursache aller Thätigkeit und Träger der Früchte aller Thätigkeit; Jīva ist Kartā, »das Princip des Handelns«, Bhoktā, »Princip des Leidens«.

Die feinstoffliche Seele allein ist »Geniesser (bhoktā) der Werkfrüchte«: puruṣaḥ prakṛitistho hi bhunkte prakṛitijān guṇān (VI, 37, 21); aḡuṇo guṇabhoktāram yaḥ paçyati sa mucyate; puruṣaḥ sukhaduḥkhānām bhokṛitve hetur, upadrasṭā 'numantā ca bhartā bhoktā mahiçvaraḥ.

satvam rajas tamaç ce 'ti guṇān etān pracakshate
yat te sarvaçarīreshu tishṭhanti vicaranti ca
etān guṇāns tu kshetraijño bhunkte nai'bhiḥ sa bhujyate

XII 339, 28.

»Licht, Trübung und Finsterniss nennen sie die Grundeigenschaften. Diese Grundeigenschaften, die sich in allen Körpern finden, genießt die Seele; sie selbst aber wird nicht von den Guṇa genossen.«

Als das vom Körper unabhängige Princip des Strebens und Handelns wird uns die Seele (III 209, 23) beschrieben.

çarīram adhruvam loke sarveshām prāṇinām iha
badhyamāne çarīre tu dehanāço bhavaty uta
jīvaḥ saṃkramate 'nyatra karmabandhanibandhanaḥ
na jīvanāço 'sti hi dehabhede
mithyai 'tad āhur mṛita ity abuddhāḥ
jīvas tu dehāntaritaḥ prayāti
daçārdhatai 'vā 'sya çarīrabhedaḥ
anyo hi nā'çnāti kṛitam hi karma
manuṣhyaloke manuṣyasya kaçcit
yat tena kiṃcid dhi kṛitam hi karma
tad açnute nāsti kṛitasya nāçaḥ

supuṇyaçilâ hi bhavanti puṇyâ
 narâdhamâḥ pâpakṛito bhavanti
 naro 'nuyâtas tv iha karmabhis tais
 tataḥ samutpadyate bhâvitas taiḥ

»Der Körper aller auf Erden lebenden Wesen ist vergänglich. Wird der Körper tödtlich getroffen, so löst sich das Aggregat der Elemente auf. Die Seele aber, welche an die Werke gefesselt ist, wandert in einen andern Körper. Die Seele geht nicht zu Grunde, wenn der Leib zu leben aufhört. Fälschlich sprechen Thoren, dass die Seele zu Grunde geht. Die Seele, die vom Körper verhüllt ist, zieht von dannen, während der Körper sich in die 5 Elemente auflöst. Nicht Andere müssen die Wirkungen der Handlungen übernehmen, die man selbst im Leben vollbracht hat. Was man selbst gethan, das muss man selbst auskosten. Es gibt keine Vernichtung der Werkfrüchte. Die tugendhaft gewesen, werden als Tugendhafte geboren; die Schlechtes gethan, als schlechte Menschen. Den Menschen begleiten seine Werke. Mit ihnen tritt er wieder in die Welt ein.«

Nahe verwandt sind diese Ausführungen über die Seele mit denjenigen, welche Bhṛigu im Disput mit dem Materialisten Bharadvâja darlegt (XII 187, 1). Während der Letztere sich auf den Standpunkt des Lokâyatika stellt, der alles Leben in dem Wandel der Elemente aufgehen lässt: »Wird der Körper aufgelöst, so ist von Seele nichts mehr zu sehen« (bhidyamâne çarîre tu jîvo nai 'vo 'palabhyate), lauten die Thesen des Bhṛigu: »Eine Vernichtung der Seele mit dem Körper gibt es nicht« (na jîvanâço 'sti dehahbede — na praṇâço 'sti jîvasya). — »Nur der Körper geht zu Grunde, indem er sich in seine Elemente auflöst« (çarîram tu vicîryate — daçârdhatâ çarîrabhedah). — »Die Seele ist nicht abhängig vom Körper« (na çarîràçrîto jîvas). — »Nur fälschlich wird behauptet, dass die Seele zu Grunde gehe« (mithyai 'tad âhur mṛita ity abuddhâs).

Wenn hier die Seele von ewiger Dauer (jîvaḥ kila sanâtanah) genannt wird, so sollte man meinen, es handle sich um eine geistige Substanz im Gegensatz zum Körper. Aber diese Fortdauer des Jîva über die Auflösung des Körpers hinaus empfängt ihre Einschränkung in dem weiteren Satze, dass die Seele insofern fortbesteht, als sie in einen andern Körper übergeht, um die Frucht der guten und bösen

Werke auszukosten. Denn warum ist eine, die Existenz des Leibes überdauernde Seele nothwendig? Darauf antwortet der Idealist: »So wenig es eine Vernichtung des sittlichen Verdienstes gibt, so wenig kann von einer Vernichtung der Seele geredet werden« (na praṇāḡo 'sti jīvasya dattasya ca kṛitasya ca). Die Fortdauer der Seele ist eine ethische Forderung. Dieser Gedanke liegt den Ausführungen des Idealisten zu Grunde.

Die Darstellung der Lehre von den »Werkfrüchten« gehört dem nächsten Abschnitt, dem »ethischen Problem«, an, das in der Erlösungslehre beantwortet wird. Zur Charakteristik der Seele als »Princip des Wollens« genügt es daher, an dieser Stelle auf die wesentlichen Sätze hinzuweisen: Es gibt gute und böse Werke. Jedes Werk ist von den Früchten des Lohnes oder der Strafe begleitet, die ausgekostet werden müssen. Es muss also auch einen Träger des Verdienstes, ein Subject geben, das die Früchte des Lebens übernimmt. Nun aber kann dieses Subject, das Träger der guten oder bösen Werke ist, nicht der grobstoffliche Körper sein; denn dieser Körper löst sich ja im Tode auf. Er fällt der Vernichtung anheim; die neuen Körper jedoch, welche entstehen, sind nicht eine Erneuerung des alten Körpers. Folglich würden mit dem Körper auch die guten und bösen Werke der Vernichtung verfallen. Das aber ist unmöglich. Die Werke können nicht vernichtet, sie müssen in ihren Folgen getragen werden, ganz bis auf den letzten Rest. Träger der Früchte kann ebensowenig das eine absolute geistige Wesen des Brahman sein. Denn als reines Sein und Denken schliesst es jeden Schatten der Werke und ihrer Früchte aus. Folglich muss es ein Wesen geben, das zwischen dem grobstofflichen Körper und der absolut geistigen Seele steht. Dieses Wesen ist das feinstoffliche Aggregat der Lebenskräfte. Von dem rein geistigen Âtman, dem innersten Wesen aller Dinge, ist diese Seele verschieden als »Wandlung (vikāra) der Prakṛiti«. Von dem grobstofflichen Charakter des Körpers (samāhāraḡ pāncabhautikaḡ) unterscheidet sie sich durch die feinstoffliche Natur, welche wohl aus dem Urstoff entsteht, aber nicht mit den Elementen vergeht.

Insofern die Seele Trägerin der Früchte der guten und bösen Handlungen ist, kann sie nicht zu Grunde gehen. »Von den Banden der Werke gefesselt (karmabandhanibandhanāḡ), geht sie in einen

anderen Körper ein.« »Denn sie muss,« so heisst es weiter, »die That, welche von ihr vollbracht worden, auch in ihren Folgen auf sich nehmen. Die That kann nicht zu Grunde gehen« (nâ 'sti kṛtasya nâçah). Der Körper allein fällt der Auflösung anheim (çarîram adhruvam sarveshâm prâṇinâm). Die feinstofflichen Seelen jedoch (sûkshmâṇi sattvâni) durchziehen, von dem Leibe, den sie beseelten, gelöst (vimuktâni çarîratah), aber verbunden mit ihren eigenen Werken, die jenseitige Welt, bis sie in einen neuen Körper eintreten.

antarâtmâ tathâ deham âviçye 'ndriyaraçmibhiḥ
prâpye 'ndriyaguṇân pañca so 'stam âvṛittyâ gacchati
praṇîtam karmanâ mârgam nîyamânaḥ punaḥ punaḥ
prâpnoty ayam karmaphalam pravṛittam dharmam âptavân

XII 204, 14.

»Wenn die Seele in den Körper eintritt, so erreicht sie die fünf Sinnesobjecte mittelst der Strahlen, die von den Sinnen ausgehen. Zieht sie sich zurück, so muss auch die Leuchtkraft der Sinne erlöschen. Immer und immer wieder wandert sie den Pfad, auf dem sie von den früheren Werken geführt wird; sie erlangt die Frucht der Werke, weil sie dem Trieb nach Thätigkeit folgt.«

tathâ karmaphalair dehî rañjitas tamasâ vṛittas
vivarṇo varṇam âçritya deheshu parivartate.

XII 279, 10.

»Die Seele, bedeckt mit den Werkfrüchten und gefüllt in Finsterniss, wandert in den Körpern umher; der absolute Geist, obschon eigenschaftslos, hat Farbe und Gestalt angenommen.«

athavâ samnipâto 'yam çarîram pânçabhautikam
ekaç ca daça câ 'shṭau ca guṇâḥ saha çarîrîṇâ
ûshmaṇâ saha viṃço vâ samghâṭaḥ pânçabhautikaḥ
mahân samdhârayaty etac charîram vâyunâ saha
yathai 'vo 'tpadyate kiṃcit pañcatvam gacchate tathâ
tasya prabhâvayuktasya nimittam dehabhedane
puṇyapâpavinâçânte puṇyapâpasamîritaḥ
deham viçati kâlena tato 'yam karmasambhavam
hitvâ hitvâ ly ayam praiti dehâd deham kṛitâçrayaḥ
kâlasamcoditaḥ kshetrî viçîrṇâd vâ gṛihâd griham

tatra nai 'vā 'nutapyante prājñā niçcitanicayāḥ
 kṛiṇaṣ tv anutapyante janāḥ sambandhadarçināḥ
 na hy ayam kasyacit kaçcin nā 'sya kaçcana vidyate
 bhavaty eko hy ayam nityam çarīrasukhaduḥkhaçrit

XII 275, 29.

»Nur ein zur Auflösung bestimmtes Aggregat ist der aus fünf Elementen bestehende Körper. Die achtzehn Attribute bilden in Verbindung mit der Seele und dem Princip der Lebenswärme das aus den fünf Grundstoffen bestehende Aggregat der Lebenswesen. Das »grosse Princip« hält mittelst des Lebenshauches das Aggregat des Körpers zusammen. Und wenn der Körper zu Grunde geht, so ist der Lebenshauch das Mittel, wodurch die Auflösung bewirkt wird. Alle Geschöpfe, die geboren werden, lösen sich wiederum in die fünf Elemente auf, wenn Verdienst und Strafe des einen Lebens erschöpft sind. Von der Macht des Verdienstes und der Strafe eines neuen Lebens getrieben, tritt die Seele in einen neuen Körper ein. Der Körper als Wohnstätte der Seele ist immer das Product der Täuschung, der Leidenschaft und der daraus entspringenden Thätigkeit. Von der Macht der Zeit gedrängt, wandert die Seele von einem Körper in den anderen, indem sie den einen Körper verlässt, wie jemand der das zerfallende Haus aufgibt, um in ein anderes zu wandern. Alle, die weise sind und klares Erkennen besitzen, klagen nicht über diese Wanderschaft. Nur die Thoren, die dort Verwandtschaft sehen, wo keine ist, jammern beim Anblick dieses Wechsels. Die Seele ist mit Niemandem verwandt, noch ist Jemand ihr verwandt, sie allein ist es, die im Körper Lust und Schmerz schafft.«

Indem die Speculation in der individuellen Triebkraft, im Ahaṃkāra die Ursache iener Thätigkeit erkannte, durch die der Mensch immer wieder in den Strom des Lebens und Leidens zurückgeschleudert wird, löste sie methodisch die Aufgabe, die sie sich gestellt hatte. Diese Aufgabe bestand darin, die Welt des Stoffes in dem absoluten Gegensatz zu dem einzig wahren und geistigen Sein zu erkennen. Das Sāṃkhya ist nichts Anderes, als die methodische Untersuchung der Welt des Stoffes, um den Nachweis zu erbringen, dass das im »Ich« sich aussprechende persönliche Sein ein falsches Sein ist, welches uns den Ausblick auf unser wahres Sein verschleiert. Den Mittelpunkt

des Sâmkhya bildet die Lehre von der empirischen, im Ahaṃkāra wurzelnden feinstofflichen Seele (jīva). Die bereits der älteren Epoche angehörige Vorstellung, dass das in uns wirksame Lebensprincip nur ein Aggregat stofflicher Kräfte, ein trügerisches Sein ist, das unsere wahre Wesenheit einschliesst, wurde in der Lehre von den fünfundzwanzig Principien zu einem speculativen System ausgebaut.

Sâmkhya ist als System der methodisch durchgeführte Beweis von der stofflichen Natur des »Ich«. Dieser Beweis wurde auf dem Wege der bis zu den entlegendsten Principien des Stoffes vordringenden Schlussfolgerung (anumāna) erbracht. Ahaṃkāra als die individuelle Triebkraft ist die physische Macht schlechthin. Aut Ahaṃkāra ist es zurückzuleiten, wenn der körperliche Theil des Menschen diese oder jene Gestalt in den Elementen annimmt, durch die er dem Sinne zugänglich wird, und wenn der psychische Theil des Menschen in den Organen des Erkennens und der Thätigkeit sich so oder so entwickelt. Die Entwicklungsreihe bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass Ahaṃkāra auf der einen Seite Quelle der fünf grobstofflichen Elemente, auf der anderen Seite Quelle der elf feinstofflichen Lebensorgane wird. Der in ihm verkörperte individuelle Trieb ist der eigentliche Bildner des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus. Daher wirkt sich im Ahaṃkāra die dreifache Grundkraft der Prakṛiti als Licht, Trübung, Finsterniss am umfassendsten aus. Wenn es eine ins Unendliche gehende Abstufung von individuellen Seinsformen gibt, so beruht das auf der Entfaltung und Mischung der drei Guṇa, welche Ahaṃkāra in dem ununterbrochenen Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu Stande bringt. Das körperhafte und psychische Element, beides wurzelt im Ahaṃkāra. Was in den Einzelseelen als individuelle Buddhi sich durch den Ahaṃkāra ausspricht, das ist nichts Anderes als der Ausfluss der kosmischen Ahaṃkāra thätigen Potenz des grossen Principis, das Mahân oder Mahat heisst und gleichbedeutend mit Buddhi gebraucht wird. Im Leben der Einzelseelen entfaltet sich die Weltseele, im individuellen »Ich« die differenzirende Triebkraft des »Ur-Ich«. Dadurch wird die makrokosmische, im Weltall sich ausbreitende Lebenskraft die Quelle jenes täuschenden Seins, das uns den Ausblick auf unser wahres Sein verschleiert. Indem nun das Sâmkhya im Leben der Einzelseele Wesen und Wirken der Weltseele

untersuchte, bahnte es den Weg zur Lösung des ethischen Problems, von dem es ausgegangen war, des Problems der Erlösung.

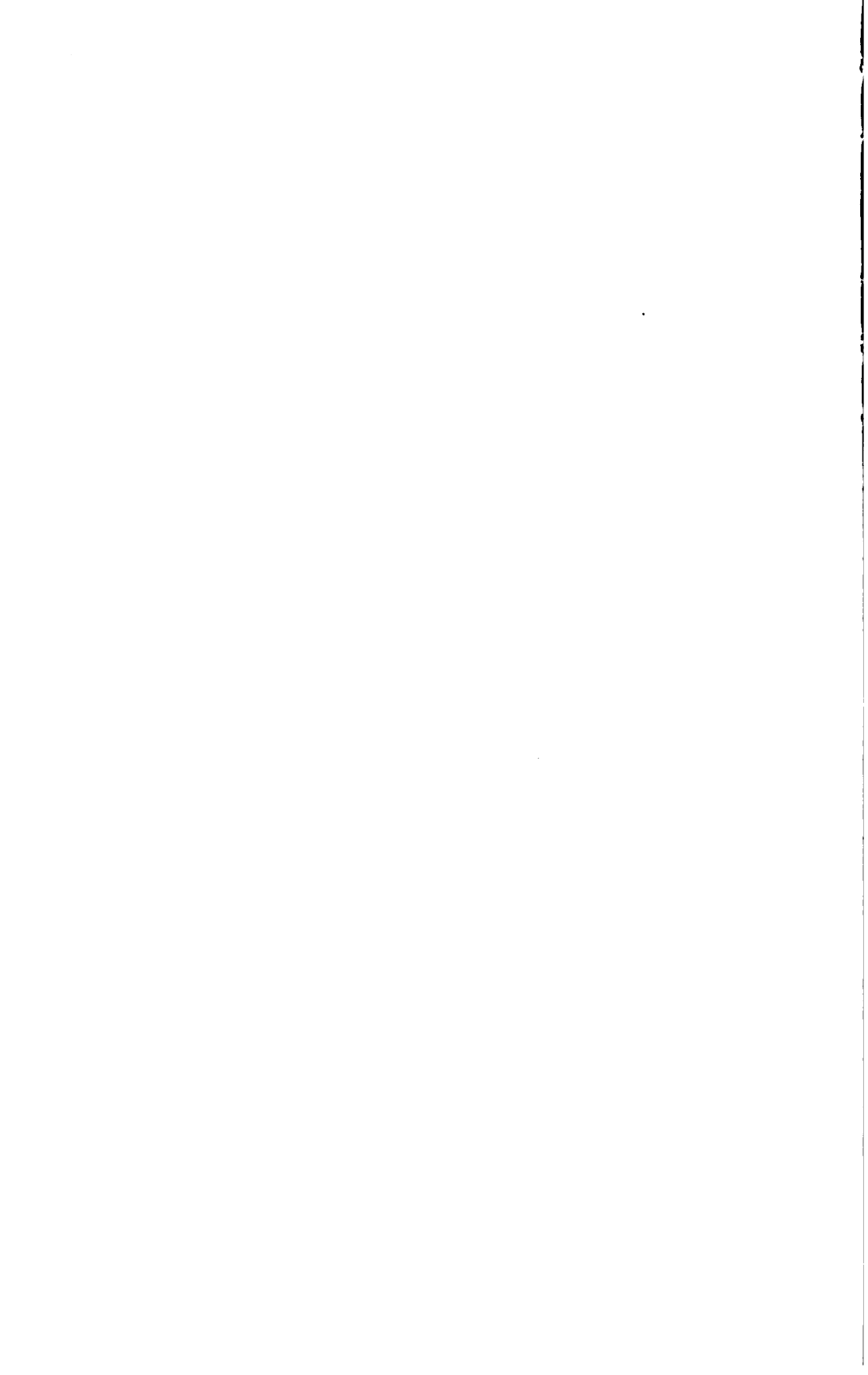
sarvam avyaktam ity uktam asarvaḥ pañcaviṃśakah
ya enam abhijānanti na bhayam teshu vidyate

XII 301, 50.

»Das »All« ist der Urstoff. Den Gegensatz zum All (asarvaḥ) bildet der absolute Geist. Wer ihn erkennt, den befällt keine Furcht mehr.« Er ist erlöst.

Zweiter Abschnitt.

Sâmkhya als Erlösungslehre.



Erstes Kapitel.

Das Problem der Erlösung.

I. Sittliche Schuld und Vergeltung.

Um die Frage zu beantworten, auf welchem Wege die Naturlehre des Sâmkhya sich zur Erlösungslehre entwickelte, müssen wir zunächst das ethische Problem ins Auge fassen, das die ältere Speculation beherrschte ¹⁾).

Die Speculation der Opferystik erblickte die Quelle aller Täuschungen, denen der Mensch unterworfen ist, in der physischen und ethischen Macht des Karman.

Jener stete Fluss der Bewegung, in welchem das menschliche Leben dahin strömt, der unausgesetzte Wechsel, der sich in den Gegensätzen des Daseins zu erkennen gibt, ist die unmittelbare Wirkung des individuellen Lebensprinzips. In der Thätigkeit der individuellen Lebenskraft wirkt sich aber nur die geheimnisvolle Macht des Karman aus. Karman umschliesst nun ein doppeltes Element, ein physisches und ein moralisches. Physisch drückt Karman jene Thätigkeit aus, durch welche sich die Weltseele zu jener individuellen Vielheit differenzirt, die das im Brahman geborgene innerste Wesen aller Dinge verhüllt. Alle Thätigkeit, die wir sehen, ist eine individuelle. Jede Bewegungsform, in der sich das menschliche Leben offenbart, ist daher eine Wirkung der stofflichen Seele. Da nun aber das menschliche Handeln gut oder schlecht sein kann, so ist die stoffliche Seele als Quelle des Karman auch Quelle des sittlich Guten und sittlich Bösen. Tugend und Laster sind Erscheinungen, die dem Stoffe anhaften, Producte des im Karman sich auswirkenden

¹⁾ Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 109 ff.

Urstoffes. Im Karman kommt daher ebenso sehr die ethische, als die physische Grundmacht des Urstoffes zur Geltung. Die urstoffliche Bewegung ist die Ursache aller Unterschiede und Gegensätze, mögen sie im Bereiche des physischen Lebens als körperliche Erscheinungen oder im Bereiche des sittlichen Lebens als Gut oder Böse auftreten. Wie sich das physische Leben des Individuums in den Organen des Denkens und Wollens, des Sehens und Hörens, des Tastens und Schmeckens aus der urstofflichen Bewegung entwickelt, so erwächst auch das sittliche Leben des Menschen in allen seinen Gegensätzen aus der im Karman sich ausbreitenden Urmaterie.

Nun sahen wir, wie Karman als Urquell des physischen Seins in der Lehre von Prakṛiti zur stofflichen und wirkenden Ursache ausgebildet worden war. Das in Karman ausgedrückte Princip des unverbrüchlichen causalen Zusammenhangs aller individuellen Erscheinungen war in der Lehre von den aus dem Urstoff fließenden Principien nach der physischen Seite zu einem System ausgebaut, das auf dem Grundaxiom des Causalnexus (kāraṇakārya) ruhte. Aber das Karman hatte auch seine ethische Seite, und diese wurde zur Lehre von den »Werkfrüchten« (karmaphala) ausgebaut.

Das ganze System stützt sich auf die Vorstellung, dass jede Thätigkeit ihre besondere Frucht erzeugt. Jede Handlung des menschlichen Wesens, mag sie gut oder böse oder wie immer geartet sein, bringt eine sittliche Wirkung hervor. Das Individuum muss diese Wirkung tragen, indem es die Frucht der Handlung auskostet, bis kein Rest übrig bleibt. Das Handeln wird so zur Fessel, die uns immer von Neuem an das Leben kettet. Das Leben ist die Stätte der Vergeltung. Die Schuld, die in dem einen Leben nicht ganz bis auf den letzten Rest abgetragen wurde, muss in einem neuen Leben gesühnt werden. Da nun jede That neuen Lebenssamen hervorbringt, so setzt sich die Bewegung von That zu That, von Leben zu Leben fort. Niemals, so scheint es, kann sich der Mensch dem Handeln, niemals den Wirkungen des Handelns entziehen. Unbedingte Nothwendigkeit waltet.

yadyac chaṛīreṇa karoti karma
 chaṛīrayuktaḥ samupācṇute tat
 chaṛīram evā 'yatanam sukhasya
 duḥkhasya cā 'py āyatanam chaṛīram

vâcâ tu yat karma karoti kimcid
 vâcai 'va sarvam samupâçnute tat
 manas tu yat karma karoti kimcin
 manaḥstha evâ 'yam upâçnute tat
 yathâ yathâ karmaguṇam phalârthî
 karoty ayam karmaphale nivishṭaḥ
 tathâ tathâ 'yam guṇasam prayuktaḥ
 çubhâçubham karmaphalam bhunakti
 matsyo 'yathâsrota ivâbhipâtî
 tathâ kṛitam pûrvam upaiti karma
 çubhe tv asau tushyati dushkṛite tu
 na tushyate vai paramaḥ çarîrî XII 201, 21.

»Die Handlung, die man im körperlichen Dasein vollbringt, muss man auch im Körper tragen. Der Körper ist die Stätte der Lust, der Körper die Stätte des Schmerzes. Die Handlung, die man durch das Sprechen begeht, muss man in ihrer Frucht auch mit der Zunge auskosten. Das Werk, das der innere Sinn begeht, muss der innere Sinn verbüssen. So, wie man von Leidenschaft und von Lust nach Werkfrüchten getrieben handelt, so muss man die Werkfrüchte, die guten und die schlechten, von der Macht des Stoffes gefesselt, geniessen. Gleichwie der Fisch dem Stromlauf folgt, so geht der Mensch seinen, in einem früheren Leben vollbrachten Handlung nach. Bei der guten Handlung freut sich die Seele, bei der schlechten empfindet sie Leid.«

kâraṇam tasya deho 'yam sa kartâ sarvakarmaṇâm
 agnir dârugato yadvad bhinne dârau na dṛiçyate
 tathai 'vâ 'tmâ çarîrastho yogenai 'va 'nudṛiçyate
 agnir yathâ hy upâyena mathitvâ dâru dṛiçyate
 tathai 'vâ 'tmâ çarîrastho yogenai 'vâ 'tra dṛiçyate
 nadîshv âpo yathâ yukta yathâ sûrye marîcayaḥ
 samantatvâd yathâ yânti tathâ dehâḥ çarîrîṇâm
 svapnayoge yathai 'vâ 'tmâ pañcendriyasamâyataḥ
 deham utsṛijya vai yâti tathai 'vâ 'tmo 'palabhyate
 karmaṇâ bādhyate rūpam karmaṇâ co 'palabhyate
 karmaṇâ nîyate 'nyatra svakṛitena ballyasâ
 sa tu dehâd yathâ deham tyaktvâ 'nyam pratipadyate
 tathâ 'nyam sampravakshyâmi bhûtagrâmam svakarmajam

XII 210, 40.

»Der Körper ist die Ursache der Thätigkeit, der Körper ist der Vollbringer aller Werke. Feuer ist im Holz, aber niemals kann man es sehen dadurch, dass man das Holz in kleine Stücke zerschneidet. In gleicher Weise weilt die Seele im Körper; aber niemals kann man sie dadurch entdecken, dass man den Körper zerschneidet. Das Feuer kann man sehen, indem man geeignete Mittel anwendet, z. B. indem man zwei Hölzer aneinanderreibt. In derselben Weise kann man die Seele entdecken, indem man sich geeigneter Erkenntnismittel bedient, z. B. der Concentration der Sinne. Das Wasser gehört zu den Flüssen, die Lichtstrahlen gehören zur Sonne. Ebenso gehören Seele und Körper zusammen. Diese Verbindung hört nicht auf in Folge des Wanderns von einem Körper in den andern. Im Traume verlässt die mit den fünf Sinnen ausgerüstete Seele den Körper und wandert frei umher. Ebenso verlässt die Seele beim Tode, ohne dass sie gesehen wird, den Körper und geht in einen neuen ein. Wegen der eigenen Handlungen, die sie früher begangen und von denen sie gefesselt wird, geht sie in einen anderen Körper über. Durch ihre eigenen Handlungen wird sie von einem Körper in den andern geführt. Diese Handlungen sind mächtiger als der Tod. Erzählen will ich dir, wie die Seele von einem Körper in den andern wandert und wie überhaupt die Gesammtheit aller Wesen nur das Product des Karman ist.« Damit vergleiche man III 183, 78; 209, 5.

Aber in dieser Vorstellung schien das innerste Wesen der sittlichen Vergeltung selbst in Frage gestellt.

Die Thätigkeit des menschlichen Individuums bildet nur ein Glied in der festgeschlossenen Kette von Ursache und Wirkung. Innerhalb dieser Kette waltet ausnahmslose Nothwendigkeit des Geschehens. Die Seele, welche als Princip der Thätigkeit aus der Prakriti hervorgeht, wirkt nur kraft des unabwendbaren Triebes, in dem die Urmaterie sich zur Mannigfaltigkeit der Einzelwesen entwickelt. Jedes Einzelwesen ist dem Weltganzen als ein Glied eingeordnet, das in jeder Bewegung unter dem Zwange des allgemeinen Gesetzes der Nothwendigkeit steht. Wenn aber alles einer einzigen, das Weltall beherrschenden Nothwendigkeit unterworfen ist, so folgt daraus, dass es eine sittliche Verantwortung nicht gibt. Die physische Nothwendigkeit hebt den Begriff der sittlichen Verantwortung auf. Nicht mich trifft die Schuld, wenn ich schlecht handle. Die Schuld haftet einzig

an jenem Wesen, das Ursache der Bewegung ist, unter deren unbezwingbarem Einfluss ich stehe. Denn indem diese Theorie den Menschen wie alle anderen Einzelwesen in seiner ganzen äusseren und inneren Gestaltung, in all seinem Thun und Lassen durch die weltbildende Macht der Prakṛiti bestimmt sein lässt, hört die Persönlichkeit auf, der wahre und letzte Grund alles Handelns zu sein. Die menschlichen Handlungen erscheinen, ganz wie alle übrigen Bewegungsformen, nur als Wirkungen der das Weltall belebenden stofflichen Urkraft. Von höchstem Interesse ist es nun, zusehen, wie die Speculation sich bemüht, der fatalistischen Nothwendigkeit zu entfliehen, und die Lehre vom Karman so zu gestalten, dass dabei die sittliche Verantwortung erhalten bleibt. Denn dass der Speculation selbst die Folgerungen nicht entgangen waren, die sich aus dem Begriff des mit Nothwendigkeit wirkenden Karman ergaben, kommt deutlich zum Ausdruck in dem Streit, der um den Begriff der Nothwendigkeit und Freiheit im Fortgang der Entwicklung entbrannte. Die beiden sich befehdenden Richtungen werden charakterisiert durch die zwei Schlagwörter: Daiva und Paurusha. Ersteres bedeutet die Macht des Schicksals, letzteres die Macht der persönlichen That. Von den sich widersprechenden Lehrmeinungen heisst es: »Die einen behaupten, menschliche Thätigkeit sei die Ursache alles Geschehens; andere lassen ausschliesslich die Macht des Schicksals gelten und wieder andere führen alles auf eine Verbindung von menschlicher Thätigkeit und Schicksal zurück.« (XII 238, 4.)

Die Lehre der »Fatalisten« hebt jegliche Art der Verantwortung auf. »Der Mensch, so behaupten ihre Anhänger, besitzt keine Freiheit (na svatantram). Alles steht in der Hand des höchsten Herrn.« Mit besonderer Vorliebe bedient man sich des Bildes der Puppe oder des an der Leine festgehaltenen Vogels, um die unbedingte Machtlosigkeit des Menschen darzuthun¹⁾.

»Wohl und Wehe der Geschöpfe, alles hat der Schöpfer und Herr vorausgeordnet. Der Mensch ist in seiner Hand eine Gliederpuppe. Wie die Puppe mittelst des Drahtes ihre Glieder bewegen kann, so bewegt sich das menschliche Geschöpf. Wie der Luftraum alles erfüllt, so durchdringt der Schöpfer alle Wesen und schafft durch

¹⁾ Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. S. 110.

sie Gutes und Böses. Ohne Freiheit ist der Mensch wie ein an einer Schnur gehaltener Vogel, ohne Macht über sich oder über Andere, ganz in des höchsten Herrn Gewalt. In keinem Stücke dem eigenen Willen überlassen, wandert der Mensch blind, von des Schicksals Macht fortgetragen, entweder dem Himmel oder der Hölle zu. Wie die Spreu vom Winde hin- und hergetrieben wird, so stehen die Geschöpfe ganz willenlos unter des Schöpfers Macht.« (III 30, 24.) Es heisst dann weiter, dass der Schöpfer mit dem Geschöpfe spielt, wie das Kind mit seinem Spielzeug (krīḍate bhagavān bhūtair bālaḥ krīḍanakair iva). Nicht wie ein Vater handle der Schöpfer, sondern wie ein launenhafter Tyrann, für den alles nur ein Gegenstand zügelloser Willkür sei.

In diesen und ähnlichen Sätzen kehrt immer der Gedanke wieder, dass der Mensch unfrei ist, ein willenloses Werkzeug in des Schöpfers Hand. Wenn aber der Mensch nicht der freie Herr seiner Handlungen ist, dann trifft ihn auch keine Verantwortung. Alles Böse ist gleich dem Guten ein Ausfluss göttlichen Wirkens. Am Schöpfer haftet alle Schuld.

Die Frage wurde daher mit aller Schärfe erörtert: »Ist Gott die handelnde und wirkende Ursache oder der Mensch?« (īḥvaro vā bhavet kartā puruṣo vā. XII 33, 11). »Ist alles das Ergebniss des Zufalls oder Frucht der persönlichen That?« (haṭho vā karmajam vā phalam.) Dies wird alsdann weiter ausgeführt. »Wenn der Mensch gute und schlechte Handlungen vollbringt, lediglich unter dem alles bezwingenden Einfluss des Schöpfers (īḥvareṇa niyuktaḥ), dann geht alle Verantwortung auf den Schöpfer über (phalam īḥvaragāmi). Wenn Jemand im Walde mit der Axt einen Baum fällt, so trifft die Schuld doch wahrlich nicht die Axt, sondern den Menschen, der die Axt geführt hat. Ganz verkehrt wäre es, die Schuld auf Jenen zu schieben, der die Axt verfertigt hat, so dass die Schuld von dem Material, aus dem die Axt gemacht ist, auf den Verfertiger der Axt als auf die wirkende Ursache übertragen würde. Denn die Wirkursache, welche die Axt schuf, ist nicht Wirkursache dessen, was mittelst der Axt geschieht. Aus demselben Grunde ist nicht der Mensch die Wirkursache des Guten und Bösen, sondern der Schöpfer, der sich des Menschen als eines Instrumentes bedient. Eine Sünde kann den Menschen nicht treffen (pāpam puruṣe na vidyate).

Der Lehre von der allbezwingenden Macht des Schicksals setzte nun die »rechtgläubige« Richtung die Lehre vom Karman und den Werkfrüchten entgegen, um den Begriff der sittlichen Schuld und Verantwortung zu retten. Der Mensch steht immer unter dem Einfluss seiner früheren Werke. Was er selbst verschuldet, das muss er abbüssen. Diesen Gedanken entwickelt (XIII 1, 15) das Zwiegespräch, das die Schlange mit dem Vater des von ihr ermordeten kleinen Arjunaka führt. Der Schlange wird die Schuld an dem Morde zur Last gelegt. Darauf antwortet die Schlange als Schülerin der Wissenschaft vom absoluten Geiste: »Welche Schuld haftet an mir (ko dosho vidyate mama). Ich bin unfrei und machtlos. Der Todesgott hat mich genöthigt und getrieben (asvatantram avivaçam). Unter seinem Einfluss biss ich deinen Sohn, nicht aus Zorn oder aus freier Wahl. Wenn daher hier eine Sünde vorliegt, so ist lediglich der Todesgott dafür verantwortlich.« Der Vater des Ermordeten entgegnet: »Magst du auch die Sünde nicht frei, sondern von anderer Macht gedrängt begangen haben, so hast du trotzdem Theil an der Schuld als Werkzeug (kâraṇam tvam tasmât tvam kilbish). Denn wie bei der Herstellung eines Thongefässes Stab und Töpferrad als mitwirkende Ursachen erscheinen (kâraṇatve prakalpyante), so hast auch du als Ursache zum Tode mit beigetragen und bist des Todes würdig. Du selbst nennst dich ja Werkzeug.« Es ist nun lehrreich, wie das gegenseitige Verhältniss von Wirkursache und Werkzeug aufgefasst wird, indem die Schlange auf das Moment der Abhängigkeit hinweist. »Alle jene Mittel, deren sich der Schöpfer bedient, sind unselbstständige Ursachen (asvavaçâḥ); ebenso wirke auch ich als abhängige Ursache und verdiene keine Strafe.« Aber der Jäger will diese Unterscheidung zwischen Wirkursache und Instrument nicht gelten lassen. »Magst du als Werkzeug oder als Wirkursache gehandelt haben (kâraṇam yadi na syâd vai na kartâ), du bist der Grund, dass mein Sohn starb; darum musst auch du sterben.« Die Schlange hingegen klammert sich krampfhaft an den Begriff des Instruments. »Bin ich nur ein Werkzeug, so trifft alle Schuld Jenen, der sich des Werkzeugs bedient.« Es genüge nicht, irgend welche Beziehung zu der Wirkung nachzuweisen, um die Schuld festzustellen; auf die Abhängigkeit und Unterordnung der Ursachen komme es an; nur wo zwei Ursachen in gleicher Reihe zusammenwirken, könne von gleicher Verantwortung

die Rede sein (same asmin hetau me vācyo hetuḥ). Die Schlange bezeichnet sich als Instrument des Todesgottes. Der herbeigerufene Todesgott lehnt ebenfalls die Verantwortung ab; auch er sei das Instrument einer anderen Macht. »Wir beide sind nicht frei (vivaçau); nur als Werkzeuge der Zeit (kālavaçagau nirdiṣṭakâraṇau) handeln wir.« Alle Thätigkeit gehe von der Zeit aus. Nun erscheint die Zeit auf dem Schauplatz des Disputes und spricht: »Weder der Tod, noch die Schlange, noch ich haben den Verlust des Sohnes hervorgerufen (na vayam prayojakāḥ). Wir handelten alle unter dem Zwange der Macht der früheren Werke des Kindes. Durch nichts anderes, als durch seine eigenen früheren Thaten ist das Kind zu Tode gekommen. Karman ist die Ursache seines Todes.« Und nun wird ausgeführt, wie alle Handlungen nur das nothwendige Ergebniss früherer Handlungen sind. »Wir alle stehen unter dem Einfluss des Karman (sarve karmavaçā vayam). Wir drängen und bedrängen einander, wie eine Handlung der anderen folgt. Karman bestimmt Tugend und Laster im Menschen. Wie Licht und Schatten enge mit einander verbunden sind, so unzertrennlich sind Werk und Wirkursache verknüpft durch die eigenen Thaten (karma ca kartā ca sambaddhav ātmakarmabhiḥ). Mit innerer Nothwendigkeit bestimmt des Menschen That den Gang des Handels und Wandels, so dass jede Freiheit der Selbstbestimmung ausgeschlossen ist.« (XIII 6, 13.)

Das Schicksal ist nichts anderes, als die Summe der Thaten in einem früheren Leben. Diese Thaten bilden den Samen, der in neuer Geburt zu neuer Frucht reift. Insofern das neue Leben von einem vorausgehenden Leben abhängig ist, steht es unter dem Einfluss des Schicksals, d. h. der übersinnlichen Macht des Werkverdienstes. Insofern jedoch in dem neuen Leben neue Thaten erzeugt werden, die ein künftiges Wohl oder Wehe bestimmen, stützt sich alles auf die Mitwirkung des menschlichen Handelns. In diesem Sinne wirken Pauruṣam, »menschliche That«, und Daivam, »Schicksal«, in engem Bunde zusammen. Freiheit aber ist ausgeschlossen. Und so schafft die Lehre von Karman jenen düstern Fatalismus, der den Menschen zu einem willenslosen Werkzeug (vivaçam karma) der Zeit und des Todes macht. Den Mächten der Zeit und des Todes gelten die ausführlichen Schilderungen, in denen der fatalistische Determinismus beschrieben wird. »Es gibt keine Rettung für Jene, die von der Macht

der Zeit ergriffen sind. Die Wurzel deines Leides liegt in der Wahnvorstellung, dass du der Thäter seiest. Wäre das Individuum, das anscheinend die That vollbringt, der wirkliche Thäter, dann könnte jenes Individuum nicht das Product eines höheren Wesens sein. Nun aber ist das Individuum abhängig von einem anderen Sein; dieses andere Sein ist das höchste Sein, die Wirkursache alles Geschehens. Weder ich bin der Thäter, noch du bist der Thäter; die einzig thätige Ursache ist der höchste Herr« (nâ 'ham kartâ na kartâ tvam kartâ yastu sadâ prabhū).

Die Zeit ist es, die sich in alle Formen des Seins kleidet, um alles zu schaffen und alles zu zerstören. Die Zeit ist es, die allein handelt. Von ihr geht aller Wechsel aus. Darauf entgegnet Pujanî: »Wenn die Zeit die wirkende Ursache aller Handlungen ist, dann hat Niemand Grund, einem Anderen zu zürnen. Und doch, warum rächen Freunde und Verwandte den Ermordeten am Mörder? Ferner, wenn von der Zeit Wohl und Wehe ausgeht, warum bemühen sich die Aerzte, Medicin dem Kranken zu bereiten. Wenn die Zeit alles ändert, warum bedient man sich dann der Arzneimittel? Warum geben sich die Leute wahnsinnigem Schmerze hin? Wenn die Zeit allein die Ursache alles Geschehens ist, wie kann da von Verantwortung wegen guter und schlechter Handlungen die Rede sein?«¹⁾

So wird der Lehre von der Macht des Schicksals die Lehre von dem Einfluss der menschlichen Handlung entgegengesetzt, als gehe das Karman von der freien Bestimmung des Menschen aus und als sei der Mensch wegen der Handlung auch verantwortlich für die Schuld. Es gibt kein Daivam, keine »Schicksalsmacht«, sondern nur ein Paurusham, »menschliche Thätigkeit«, als Ursache alles Geschehens. Aber man wird sofort erkennen, dass der Gegensatz, der hier in Daivam und Paurusham erscheint, nur ein scheinbarer ist.

II. Freiheit und Nothwendigkeit.

Unter der Macht des Schicksals dachte man sich nichts anderes, als die in Îçvara, »dem höchsten Herrn«, verkörperte schöpferische Kraft des Urstoffes. Alle in Prakṛiti schlummernden Keimkräfte kommen zur höchsten Entfaltung in Îçvara. Îçvara bedeutet »höchster Herr«,

¹⁾ Vgl. die ausführlichen Abschnitte XII 139 und 227.

aber nicht im Sinne des einen göttlichen Seins, das unberührt von jedem Schatten der Materialität in absoluter Reinheit des Erkennens besteht, sondern im Sinne der aus dem Urstoff hervorgehenden Weltseele und Weltvernunft, welche die dem Urstoff innewohnenden weltbildenden Kräfte in ihrer Gesamtheit verkörpert. In Îçvara wurde die eine, dem Urstoff entströmende höchste Weltkraft persönlich gedacht, vergöttlicht, und dieses vergöttlichte Urwesen, das der Inbegriff aller der Urmaterie eigenen Kräfte ist, wurde zum »Schöpfer« und »Lenker« des Weltalls gemacht. Da nun das Weltganze nur ein Ausfluss der in Îçvara verkörperten urstofflichen Kräfte ist, so steht der Mensch ganz unter der Einwirkung der von Îçvara ausgehenden Weltentfaltung. Das Individuum ist nur ein Glied des mit zwingender Nothwendigkeit sich entwickelnden Weltprocesses. Das ist die Schicksalsmacht, der der Mensch immer unterworfen ist nach der Ansicht der »Fatalisten«. Und wie verhält sich dazu die Einzelseele?

Die individuelle Seele hat als Princip des persönlichen Lebens und Ursache des verantwortlichen Handelns ihren unmittelbaren Ursprung in Îçvara. Oder vielmehr in allen Einzelwesen lebt und webt nur der eine Îçvara als Weltseele. Der Jīva, welcher als individuelle »Seele« das menschliche Einzelwesen belebt, ist keineswegs verschieden von dem Îçvara, der als »Weltseele« den Organismus des All erfüllt. Wie es eine und dieselbe Urmaterie ist, welche als Urquell aller zeugenden Kraft sich zum Makrokosmos und Mikrokosmos, zum Organismus des Weltganzen und zum Organismus der Einzelwesen entfaltet, so ist es auch ein und dasselbe Aggregat der psychischen Kräfte, das dem Ganzen und den Einzelwesen innewohnt. Aus der Weltseele entspringen die Einzelseelen. Das Princip des makrokosmischen Organismus spaltet und individualisirt sich in den Einzelseelen des mikrokosmischen Organismus. Als Jīva vervielfältigt sich Îçvara ins Unendliche. Daher besteht in Wirklichkeit zwischen Daivam und Paurusham kein Unterschied. Dieselbe Thätigkeit, die Daivam, »Schicksal«, heisst, insofern sie von dem weltbildenden Îçvara ausgeht, wird Paurusham genannt, insofern sie mit dem menschlichen Einzelwesen verbunden ist. Es ist eine einzige in ungebrochenem Lauf sich fortpflanzende Bewegung, die in dem Weltganzen und in dem Einzelwesen zur Erscheinung kommt. Diese Bewegung bringt unausgesetzt jene Sinnenwelt hervor, die uns über unser wahres Sein

täuscht. Dieser Irrthum wird also durch die sinnenfällige Welt erzeugt; daher wird die Welt als Ganzes und in ihren Theilen eine Täuschung genannt (*jagan mohâtmakam, sarvam mohâtmakam*).

Wenn der Kosmos: *jagan mohâtmakam*, das All: *sarvam mohâtmakam* genannt wird, so bedeutet das nicht ein irreales Sein, einen Schein im Sinne subjectiver Täuschung, sondern den Gegensatz des aus den *Guṇa* fließenden stofflichen Seins, das die absolute Realität verhüllt und verfinstert. Die Erklärung liefern Aussprüche wie:

tribhir guṇamayair bhāvair ebhiḥ sarvam idam jagan mohitam

VI 31, 13.

»Durch diese drei Qualitäten wird das Weltall bethört.«

rajasâ tamasâ cai 'va vyâptam sarvam anekadhâ

»Durch Trübung und Finsterniss wird das All mannigfach eingehüllt.«

prakṛtyâ sarvam eve 'dam jagad andhîkṛitam XII 303, 35.

»Die Prakṛiti ist es, welche diese Welt verdunkelt.«

Die Täuschung besteht eben darin, dass die drei Grundkräfte unausgesetzt jenes individuelle Sein weben, das die Erkenntniss des wahren Seins verschleiert. »Dieses All wird durch Prakṛiti in Finsterniss gehüllt« (*prakṛtyâ sarvam andhîkṛitam*), wörtlich: »mit Blindheit geschlagen«. Daher heisst Prakṛiti die »Täuschende« (*mohinî*). Sie wird *Mâyâ* »Trugbild« genannt, aber nicht als subjectives, sondern als objectives Trugbild, d. h. als reale Potenz, welche in ihren individuellen Schöpfungen die Täuschung weckt, der Mensch sei ein persönliches Wesen. Die Macht der Täuschung beruht auf jenen drei *Guṇa*, Licht, Trübung, Finsterniss, aus deren Wandlungen unausgesetzt neue Seinsformen hervorgehen. Prakṛiti wird personificirt als »göttliche *Mâyâ*«. Seiner ursprünglichen Bedeutung nach bezeichnet *Mâyâ* die bildende Kraft. Wenn es daher von Prakṛiti heisst, sie sei die göttliche, schwer bezwingbare *Mâyâ*, deren Grundwesen die *Guṇa* bilden (*daivî hy eshâ guṇamayî mâyâ duratyayâ*), so bedeutet das nicht das Blendwerk, sondern die zeugende und bildende Urkraft der realen Materie, welche die rein geistige Seele mit einem Gewebe von stofflichen Qualitäten umstrickt. Dieses Gewebe stofflicher Eigenschaften ist jenes Aggregat der Lebenskräfte, das Seele (*jîva*) heisst. Stoffliche Seele und falsches Wissen, *Jîva* und *Avidyâ*, werden geradezu synonym

gebraucht. Das falsche Wissen macht als Inbegriff der drei Guṇa das innerste Wesen der individuellen Seele aus. Es wird gesagt, der absolute Geist werde in drei Qualitäten des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss mit einem dreifachen Gewande bekleidet (vastrais tribhiḥ satvarājasatāmasaiḥ). Die aus Prakṛiti erzeugte Seele heisst avidyā, objectiv, weil sie den Irrthum über das wahre Sein erzeugt, subjectiv, weil sie nur ein unvollkommenes Sein, das erkenntnisslos (acetana) ist, enthält, während Wissen (vidyā) und Denken (cetana) die Wesenheit des einzigen absoluten und qualitätlosen Seins ausdrücken: acetanā cai 'va matā prakṛitih (XII 303, 28).

sā hy asya prakṛitir dṛiṣṭā tatksayān moksha ucyate
 tad eva shoḍaḥakalam deham avyaktasaṃjñakam
 mamā 'yam iti manvānas tatrai 'va parivartate
 pañcaviṃṣo mahān ātmā tasyai 'vā pratibodhanāt
 vimalasya viṣuddhasya ṣuddhāṣuddhanishevanāt
 aṣuddha eva ṣuddhātmā tādṛig bhavati pārthiva
 abuddhasevanāc cā 'pi buddho 'py abuddhatām vrajet
 tathai 'vā 'pratibuddho 'pi vijñeyo nṛipasattama
 prakṛites triguṇāyās tu sevanāt triguṇo bhavet

XII 304, 7.

»Die sechszehn stofflichen Theile bilden die Natur der empirischen Seele. Wird diese Natur vernichtet, dann tritt Erlösung des absoluten Geistes ein. Indem die empirische Seele denkt: Ich bin es, dem das Alles angehört, wandert sie unausgesetzt umher in neuen Geburten. Weil sie nicht die wahre Natur des fünfundzwanzigsten Principes kennt, die rein unbefleckt ist, und weil sie sowohl reinem als unreinem Handeln sich hingibt, darum ist sie Ursache, dass der reine Geist unrein erscheint. Der Reine wird unrein, der Weise ein Thor. Obschon frei von aller Makel wird der absolute Geist durch seine Verbindung mit der von den drei Guṇa umhüllten Prakṛiti ebenfalls in die drei Guṇa gekleidet.«

sa lingāntaram āsādyā prākṛitam lingam avraṇam
 vrapadvārāṇy adhishṭhāya karmanā 'tmani manyate
 ṣrotrādīni tu sarvāṇi pañca karmendriyāṇy atha
 vāgādīni pravartante guṇeshv iha guṇaiḥ saha

aham etâni vai sarvam mayy etâni 'ndriyâni ha
 nirindriyo hi mayate vranavân asmi nirvranâḥ
 alingo lingam âtmânâḥ akâlaḥ kâlam âtmanâḥ
 asatvam satvam âtmânâḥ atattvam tattvam âtmanâḥ
 amṛityur mṛityum âtmânâḥ acaraḥ caram âtmanâḥ
 akshetraḥ kshetram âtmânâḥ asargaḥ sargam âtmanâḥ
 atapâs tapa âtmânâḥ agatir gatim âtmanâḥ
 abhavo bhavam âtmânâḥ abhavo bhayam âtmanâḥ
 aksharaḥ ksharam âtmânâḥ abuddhis tv abhimanayate.

XII 303, 47.

»Obschon die absolute Seele keinen Wandlungen unterworfen ist, so betrachtet sie doch alle Werke als die ihrigen, wenn sie in einen Körper eintritt und sich mit den Sinnesorganen verbindet. Die fünf Erkenntnissorgane und die fünf Thatorgane, die verbunden werden durch die drei Qualitäten Licht, Trübung, Finsterniss, bringen mannigfache Handlungen hervor. Die Seele denkt: ich bin es, die alle Handlungen des Lebens verrichtet, ich bin es, der die Sinnesorgane angehören, obschon der absolute Geist ohne Sinneswerkzeug ist. Obschon ohne Körper, denkt die Seele, sie sei mit einem Körper bekleidet; obschon ohne Qualitäten, denkt die Seele, sie sei mit Qualitäten behaftet; obschon jenseits aller Zeit, denkt sie, sie stehe unter dem Einfluss der Zeit; obschon ohne Leben, denkt sie, sie sei ein lebendes Wesen; obschon unsterblich, so denkt sie doch, sie sei sterblich; obschon stofflos, so denkt sie, sie sei materiell; obschon erhaben über alle Busse, so denkt sie, sie sei in den Uebungen der Busse begriffen; obschon ohne Geburt, so denkt sie, sie werde geboren; obschon unvergänglich, so hält sie sich für vergänglich. Das ist das Wahnbild der stofflichen Seele.«

Durch das persönliche Sein wird der Geist in unzähligen Individuen gefangen gehalten. Die wahre Seele ist dadurch die Gefangene der falschen Seele. Die Macht des »Ich« ist es, die den Geist in den Kerker des Körpers verstossen hat. Und die Einzelseele als Trägerin des persönlichen, im »Ich« sich äussernden Bewusstseins ist durch ihre individuellen Handlungen für die Gefangenschaft des Geistes verantwortlich. Mag man das freies oder unfreies Handeln nennen, was von der Einzelseele ausgeht. Es genügt, dass es ein Bewusstsein des »Ich« gibt, um das Individuum für alle Thätig-

keit verantwortlich zu machen, welche immer von Neuem den Geist an die Materie kettet und ihn von einem Leben in das andere treibt. Wirkt auch in allem eine und dieselbe, alles bestimmende Macht des Urstoffes, so wirkt sie doch in jedem Wesen seiner individuellen, durch das persönliche Bewusstsein unterschiedenen und bestimmten Natur gemäss. Unfreiwillig wäre die Handlung nur, wenn sie einzig und allein aus einer äusseren Ursache entspränge. Das ist aber so wenig der Fall, dass vielmehr das, was als weltzeugender Urstoff äussere Ursache ist, sich in dem Einzeldasein verinnerlicht und in dem persönlichen Bewusstsein zu einem selbstständigen Träger des Handelns macht. Es entstehen individuell unterschiedene Persönlichkeiten. In jeder Persönlichkeit ist das »Ich« das bestimmende Princip. Die Handlung geht vom eigenen Trieb des »Ich« aus. Darum ist die Handlung freiwillig. Im »Ich«, das die Ursache aller Thätigkeit ist, wurzelt die sittliche Verantwortung. Das »Ich« ist der eigentliche thätige Faktor. Weil der Mensch im »Ich« ein persönliches Sein darstellt, ist er verantwortlich für alles, was von ihm und durch ihn geschieht. Gäbe es kein »Ich«, so gäbe es keine Thätigkeit, gäbe es keine Thätigkeit, so gäbe es keine Werkfrüchte, gäbe es keine Werkfrüchte, so gäbe es kein Leben, in dem die Werkfrüchte genossen werden müssten, kein Wahnbild, das unserem Blick das eine und absolute göttliche Sein als unser innerstes und eigenstes Wesen verschleierte.

Die Seele ist also als Trägerin des persönlichen Bewusstseins, welches die Vorstellung erzeugt, ich sei es, der handle und leide, der Ehre und Freude, Liebe und Hass geniesse, verantwortlich dafür, dass das göttliche Sein unserer Erkenntniss verborgen bleibt. Denn dadurch, dass sie zu immer neuer Thätigkeit drängt, hält sie die Bewegung lebendig, durch die wir von der absoluten Realität des Brahman abgelenkt werden. Das »Ich« trägt als Princip der Thätigkeit die Schuld an aller Unwissenheit. Das ist die einzige Sünde. Gäbe es kein »Ich«, so gäbe es kein Sein, das im Kerker der individuellen Seele gefangen gehalten würde.

Alles kommt daher darauf an, die Macht des »Ich« zu brechen.

Wie wird der Mensch von dieser Täuschung befreit? Darin gipfelte das ethische Problem der Erlösung und bereits im Zeitalter der Opfermystik fand es seine Lösung in dem Satze von der befreienden Macht

des Wissens ¹⁾. »Der Âtman ist frei von Verlangen, im Besitze alles Verlangten, nicht lockt ihn das Verlangen nach irgend etwas: Durch Wissen steigen sie aufwärts, dorthin, wo das Verlangen schweigt; nicht Opfergabe reicht dorthin, nicht Busse des Nichtwissenden. Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Ascese erlangen, wer solches nicht weiss. Denn nur dem soches Wissenden gehört jene Stätte.« Hier wird bereits mit voller Bestimmtheit ausschliesslich dem Wissen die erlösende Kraft beigelegt. Alle äussere, in Opfer oder Busse sich kundgebende »Werkthätigkeit« (karman) ist nutzlos. Nur das »Wissen« (vidyâ) führt zur Erlösung. In dieser Auffassung von der Nutzlosigkeit des Opfers kündigte sich bereits der Geist jener neuen Zeit an, der im Sâmkhya dies erlösende Wissen zu einem System der Wissenschaft vom höchsten Sein ausbaute.

karmanâ baddhyate jantur vidyayâ tu pramucyate
 tasmât karma na kurvanti yatayaḥ pâradarçinaḥ
 karmanâ jāyate pretya mûrtimân shoḍaçâtmakaḥ
 vidyayâ jāyate nityam avyaktam hy avyayâtmakam
 karma tv eke praçamsanti svalpabuddhiratâ narâḥ
 tena te dehaçâlâni ramayanta upâsate
 ye sma buddhim parâm prâptâ dharmanaipunyaadarçinaḥ
 na te karma praçamsanti kûpam nadyâm pibann iva
 karmanaḥ phalam âpnoti sukhaduḥkhe bhavâbhavau
 vidyayâ tad avâpnoti yatra gatvâ na çocati
 yatra gatvâ na mriyate yatra gatvâ na jāyate
 na punar jāyate yatra yatra gatvâ na vartate
 yatra tad brahma paramam avyaktam acalam dhruvam.

XII 241, 7.

»Durch das Werk wird der Mensch gebunden, durch das Wissen aber wird er erlöst. Deswegen verrichten die nach Erlösung Suchenden keine Werke. Kraft der Werke wird die aus sechszehn Theilen bestehende Seele nach dem Tode wiedergeboren. Durch das Wissen kehrt das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zurück. Nur Thoren sind es, die das Werk preisen. Durch das Werk wird das Netz des körperlichen Seins ausgebreitet. Diejenigen aber, welche in die Tiefen der Wahrheit eingedrungen sind, verachten das Werk, weil es Gefahr bringt, gerade so, wie wenn man über den Rand eines Ufers gebeugt

¹⁾ Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 120 ff.

den Durst stillt. Die Werkfrüchte, die man erlangt, sind Freude und Leid, Werden und Vergehen. Durch das Wissen aber gelangt man zu dem Orte, wo es keine Trauer, keinen Tod, keine Wiedergeburt, keinen Wechsel gibt, wo nur das eine ewige, unwandelbare, unendliche Brahman weilt.«

In anschaulicher Weise wird uns dieser Process der Bindung und Lösung in dem Monologe vorgeführt, den die erlöste Seele mit sich selbst nach der Befreiung aus dem Kerker der empirischen Seele hält.

prakṛitim tv abhijānāti nirguṇatvam tathā 'tmanaḥ
 tadā viṣuddho bhavati prakṛiteḥ parivarjanāt
 anyo 'ham anye 'yam iti yadā budhyate budhimān
 tadai 'sha tattvatām eti na cā 'pi miçraṭām vrajet
 prakṛityā cai 'va rājendra miçro hy anyaç ca dṛiçyate
 yadā tu guṇajālam tat prakṛitam vai jugupsate
 paçyate ca param paçyan tadā paçyan na samtyajet
 kim mayā kṛitam etāvad yo 'ham kālam imam janam
 matsyo jālam hy avijñānād anuvartitavān iha
 aham eva hi sammohād anyam anyam janāj janam
 matsyo yathokajñānād anuvartitavān aham
 matsyo 'nyatvam yathājñānād udakān nā 'bhimanyate
 ātmānam tadvad ajñānād anyatvam cai 'va vedmy aham
 mamā 'stu dhig abuddhasya yo 'ham magnam imam punaḥ
 anuvartitavān mohād anyam anyam janāj janam
 ayam atra bhaved bandhur anena saha me kshamam
 sāmnyam ekatvam āyāto yādṛiças tādṛiças tv aham
 tulyatām iha paçyāmi sadṛiço 'ham anena vai
 ayam hi 'vimalo vyaktam aham idṛiçakas tathā
 yo 'ham ajñānasammohād ajñayā sampravṛittavān
 sasangayā 'ham niḥsangāḥ sthitaḥ kālam imam tv aham
 anayā 'ham vaçībhūtaḥ kālam etam na buddhavān
 uccamadhyamanīcānām tām aham katham āvase
 samānayā 'nayā ce 'ha sahavāsam aham katham
 gacchāmy abuddhabhāvatvād eshe 'dānim sthīro bhave
 sahavāsam na yāsyāmi kālam etad dhi vañcanāt
 vañcito 'smy anayā yad dhi nirvikāro vikārayā
 na cā 'yam aparādho 'syā hy aparādho hy ayam mama

yo 'ham atrâ 'bhavam saktâḥ parânmukham upasthitâḥ
tato 'smi bahurûpâsu sthito mûrtishv amûrtimân
amûrtaç câ 'pi mûrtâtâmâ mamatvena pradharshitâḥ
prâkṛiteṇa mamatvena tâsu tâsv iha yonishu
nirmamasya mamatvena kim kṛitam tâsu tâsu ca
yonishu vartamânena nashṭasamjñena cetasâ
na mamâ 'trâ 'nayâ kâryam ahaṃkârakṛitâtmayâ
âtmânâ bahudhâ kṛitvâ ye 'yam bhûyo yunakti mâm
îdânîm esha buddho 'smi nirmamo nirahaṃkṛitâḥ
mamatvam anayâ nityam ahaṃkârakṛitâtmakam
apetyâ 'ham imâm hitvâ samçrayishye nirâmāyam
anena sâmyam yâsyâmi nâ 'nayâ 'ham acetayâ
kshemam mama saha 'nena nai 'katvam anayâ saha
evam paramasambodhât pañcaviṃṣo 'nubuddhavân
aksharatvam niyaccheta tyaktvâ ksharam anâmāyam
avyaktam vyaktadharmânâṃ saguṇam nirguṇam tathâ
nirguṇam prathamam dṛiṣṭvâ tâdṛig bhavati maithilo

»Wenn die Verbindung der Seele mit Prakṛiti gelöst wird, dann erkennt sich die Seele in ihrer Wesensgleichheit mit Brahman. So lange sie jedoch mit Prakṛiti verbunden ist, erscheint sie als ein von Brahman verschiedenes Sein. Wenn die Seele jede Zuneigung für Prakṛiti und ihre Principien abwirft, dann gelangt sie zur Kenntniss des höchsten Geistes. Hat sie ihn einmal erkannt, dann hat sie nur mehr den Wunsch, niemals diese beglückende Erkenntniss zu verlieren. Wenn die Erkenntniss der Wahrheit aufdämmert, beginnt die Seele zu klagen: »Ach, wie thöricht habe ich gehandelt, dass mein Irrthum mich in das Netz der Prakṛiti wie den Fisch in das Fangnetz verstrickte. Meine Unwissenheit war der Grund, dass ich von einem Körper in den anderen wanderte, wie der Fisch von einem Wasser in das andere schwimmt, weil er nur im Wasser leben kann. In der That, wie der Fisch nichts Anderes kennt als das Wasser, das sein Element ist, so vermeinte ich, dass nur die sinnenfällige Welt mit Frau und Kindern mein Element sei. Schmach komme über mich, dass ich in Folge dieser Täuschung von einem Körper in den andern wandere. Nur der höchste Geist ist mein Freund; er allein ist mir wesensgleich. Meine Wesensgleichheit mit ihm erkenne ich jetzt. Er ist ohne Attribute. Ja wahrlich, es unterliegt keinem Zweifel, dass

ich und er ein Wesen sind. Nur die Folge einer Täuschung war es, dass ich mit Prakṛiti verbunden wurde. Obschon ich meinem innersten Wesen nach ohne jede Beziehung zur Materie bin, so lebte ich doch lange Zeit, als wäre ich aufs Engste mit Prakṛiti verbunden. Die Macht der Prakṛiti hat mich so lange gefesselt, ohne dass ich es wusste. In den verschiedensten Abstufungen erscheinen die Producte der Materie, die Formen, in die sie die Seele hüllt. Wie konnte ich in dieser stofflichen Hülle wohnen? Die Unwissenheit band mich an die Gesellschaft der Materie. Nunmehr hat diese Gesellschaft ein Ende. Und doch, wie kam es, dass ich so lange in ihrer Gesellschaft verblieb, obschon mein innerstes Wesen jeder Umwandlung unzugänglich ist? Nicht die Prakṛiti, sondern mich trifft die Schuld. Aus eigenem Antrieb wandte ich mich von dem höchsten Geiste ab, um mich den Erscheinungen der sinnenfälligen Welt hinzugeben. Eine Folge dieser Anhänglichkeit an die Sinnenwelt war es, dass ich, obschon ohne Gestalt, in tausend Gestalten lebte. Ohne irgend welche unterscheidende Gestalt zu besitzen, wurde ich durch die Macht des »Ich« in unzählige Gestalten gehüllt und dem Spotte preisgegeben. Die Macht des »Ich« zwang mich, unausgesetzt den Kreislauf von Geburt und Tod zu durchlaufen. Obschon es in Wirklichkeit kein »Ich« gibt, so brachte doch das Wahnbild des persönlichen Bewusstseins alle jene Akte hervor, welche mich von einem Leben in das andere trieben. Ich habe nichts länger mehr mit jenem Wesen zu thun, dessen Leben in den Wahnvorstellungen des »Ich« besteht, durch die es sich in immer neue Wesen spaltet. Jetzt endlich bin ich zur Erkenntniss erwacht und weiss, dass ich in meinem innersten Wesen ohne das Bewusstsein des »Ich« bin und ohne jene individuelle Triebkraft, durch die immerfort die Prakṛiti mich mit neuen Formen umhüllte. Ich werfe ab das persönliche Empfinden, ich reisse mich los von Prakṛiti, und nehme einzig meine Zuflucht in dem absoluten Geiste. Mit ihm will ich vereinigt sein, nicht mit Prakṛiti, die ohne Erkenntniss ist. Das ist meine Seligkeit, eins zu sein mit dem höchsten Geiste. Mit der Prakṛiti habe ich keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft.« Wenn die Seele auf diese Weise zur Erkenntniss des höchsten Geistes gelangt, dann wirft sie alles wandelbare Sein ab und erreicht die Unvergänglichkeit des absoluten Geistes. Obschon seiner wahren Natur nach ohne Attribute und ohne jede

sichtbare Entfaltung, wird die Seele eingehüllt in die sichtbaren Formen des Stoffes und nimmt äusserlich Attribute an. Wenn aber die Seele das qualitätlose Brahman erkennt, dann kehrt sie zur Wesensgleichheit mit ihm zurück.« (XII 307, 18.)

Das Problem der Glückseligkeit war der Leitstern, der den Gang der speculativen Untersuchung bestimmte. Alle kosmologischen und psychologischen Probleme werden jetzt dem ethischen Problem untergeordnet. Und das ethische Problem wird beantwortet im Begriff von Brahman und Nirvâṇa.

Im Brahman wird das ethische Problem speculativ gelöst, im Nirvâṇa praktisch verwirklicht. Brahman und Nirvâṇa bilden die beiden Pole, um die sich das erlösende Wissen bewegt, beide gehören als Theile des einen erlösenden Wissens enge zusammen. In dem ursprünglichen System der Erlösungswissenschaft (mokshadharma) gab es kein Brahman ohne Nirvâṇa, kein Nirvâṇa ohne Brahman.

Zweites Kapitel.

Die speculative Lösung im Brahman.

Die speculative Lösung des ethischen Problems wurde in der tieferen Ergründung des geistigen Wesens von Brahman gegeben.

Den Weg zur tieferen Ergründung erschloss der Gegensatz, der sich zwischen dem »Ich« und dem absoluten Geiste, zwischen Aham und Âtman, als eine unüberbrückbare Kluft ausbreitet.

Die Frage nach dem Wesen des Brahman war von der älteren Speculation in dem bekannten Gegensatz des niederen und höheren Brahman beantwortet worden. Es wurde ein zweifaches Brahman unterschieden: ein sterbliches und ein unsterbliches, ein körperhaftes und ein geistiges, ein diesseitiges und ein jenseitiges Brahman. In Wirklichkeit gibt es zwar bloß ein einziges Brahman, jenes absolute Sein, dessen Wesen im reinen Sein und Denken besteht. »Fürwahr,« so sagt eine Stelle der Bṛihadâraṇyaka, »dieses grosse, ungeborene Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos ist das

Brahman.« Aber dieses eine Brahman hatte sich nach der älteren Auffassung in die Materie versenkt und breitete sich als Weltseele in dem körperhaften Wesen der sichtbaren Welt aus. Der Dichter des philosophischen Hymnus singt: »Ein Viertel von ihm sind alle Wesen, drei Viertel das Unsterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln stieg der göttliche Geist nach Oben; ein Viertel von ihm kam hier wiederum zum Vorschein.« Was der Dichter im Bilde des mit einem Viertel zur Welt sich ausbreitenden, mit drei Vierteln als das Unsterbliche zum Himmel emporsteigenden Geistes andeuten will, ist klar durch den Gegensatz des Sterblichen und Unsterblichen. Nur mit einem »Viertel« versenkt sich das Brahman in den Urstoff. Seiner wahren Wesenheit nach bleibt es unberührt vom Stoffe und unwandelbar. In den »drei Vierteln« wird daher das geistige und unsterbliche Wesen des Brahman ausgedrückt. Was sich dem Auge als »diesseitige« Entfaltung des Brahman bietet, zieht nur als flüchtiger Schatten eines körperhaften Wesens an uns vorüber.

Dieser Gegensatz des niederen und höheren Brahman war in der Lösung des kosmologischen und psychologischen Problems auf den Gegensatz der individuellen und der absoluten Seele, auf den Gegensatz von Aham und Âtman zurückgeführt worden. Und in diesem Gegensatz von Natur und Geist erschloss sich das innerste Wesen des Brahman.

aksharam ca ksharam cai 'va dvaidhîbhâvo 'yam âtmanah
aksharam tatra sadbhâvaḥ svabhâvaḥ kshara ucyate

XIV 28, 22.

»Das Unvergängliche und das Vergängliche sind die beiden Formen des Geistes. Das Unvergängliche besteht in der Natur des reinen Seins, das Vergängliche in der Natur des persönlichen Seins.«

dvav imau purushau loke ksharaç câ 'kshara eva ca
ksharaḥ sarvâni bhûtâni kûṭastho 'kshara ucyate

VI 39, 16.

»Es gibt zwei Seelen, eine unvergängliche und eine vergängliche. Die vergängliche Seele umfasst alle Einzelwesen; die unsterbliche Seele ist der in unbedingter Theilnahmlosigkeit beharrende Geist« (kûṭastha).

dvau âtmânau ca vedeshu siddhânteshv apy udâhṛitau
 caturlakṣhaṇajam tv âdyam caturvargam pracakshate
 vyaktam avyaktajam cai 'va tathâ buddham acetanam
 satyam kshetrañña ity etad dvayam apy anudarçitam
 dvav âtmânau ca vedeshu vishayeshv anurajyataḥ
 vishayât pratisamhâraḥ sâmkhyânâṃ viddhi lakṣhaṇam

XII 236, 31.

»Zwei Seelen nennt man in den Veden und Upanishads. Die eine Seele ist das »Entfaltete« und entspringt aus dem »Unentfalteten«. Sie ist erkennend und nicht erkennend. Ueber beide habe ich dich belehrt. Die eine Seele ist stofflich, die andere geistig. Beide Seelen sind mit der sinnlichen Welt verbunden. Befreiung von der sinnlichen Welt wird der geistigen Seele zu Theil. Das ist die charakteristische Lehre des Sâmkhya.«

Wie die Erkenntniss der aus Prakṛiti fliessenden stofflichen Welt zur Erkenntniss des absoluten Geistes führt, erläutert die folgende Stelle:

guṇâ guṇeshu jâyante tatrai 'va niviçanti ca
 evam guṇâḥ prakṛitito jâyante niviçanti ca
 tvanmânsam rudhiram medaḥ pittam majjâ 'sthisnâyu ca
 asṣtau tâny atha çukreṇa jânîhi prakṛitâni vai
 pumânç cai 'vâ 'pumânç cai 'va trailingyam prakṛitam smṛitam
 na vâ 'pumân pumânç cai 'va sa lingî 'ty abhidhîyate
 alingât prakṛitir lingair upalabhyate sâ 'tmajaiḥ
 yathâ pushpaphalair nityam ṛitavo 'mûrtayas tathâ
 evam apy anumâna hy alingam upalabhyate
 pañcaviṃçatimas tâta lingeshu niyatâtmakaḥ
 anâdinidhano 'nantaḥ sarvadarçî nirâmayaḥ
 kevalam tv abhimânitvâd guṇeshu guṇa ucyate
 guṇâ guṇavataḥ santi nirguṇasya kuto guṇâḥ
 tasmâd evam vijânanti ye janâ guṇadarçinaḥ
 yadâ tv esha guṇân etân prakṛitân abhimanyate
 tadâ sa guṇahânyaitam param evâ 'nupaçyati
 yad tad buddheḥ param prâhuḥ sâmkhyayogâç ca sarvaçaḥ
 buddhyamânâṃ mahâprâjñâṃ abuddhaparivarjanât
 aprabuddham athâ 'vyaktam aḡuṇam prâhur içvaram

nirguṇam ce' çvaram nityam adhiṣṭhātāram eva ca
 prakṛiteç ca guṇānām ca pañcaviṃçatikam budhāh
 sām̐khyayoge ca kuçalā budhyante paramaiṣiṇaḥ

XII 305, 23.

»Der Aether und alle anderen Elemente entspringen den drei Grundkräften des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss und kehren wiederum dahin zurück. Alle Attribute gehen aus dem Urstoff hervor und fliessen in den Urstoff zurück. Haut, Fleisch, Blut, Fett, Galle, Mark, Knochen, Sehnen sind aus dem Urstoff gemacht und entstehen aus dem Samen. Die empirische Seele und die körperhafte Welt sind Theile des Urstoffes, dessen Wesen in den Grundkräften des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss besteht. Die absolute Seele ist sowohl von der empirischen Seele wie von dem Weltganzen verschieden Ohne Entstehen und Vernichtung ist der höchste Geist nur der Zeuge aller Wandlungen. Und nur der Umstand, dass das Einzelwesen sich selbst mit dem Stoff identificirt, bringt den Wahn hervor, dass der höchste Geist mit Attributen bekleidet ist. Die Weisen aber, welche das innerste Wesen den Attribute erkennen, wissen, dass die Attribute nur an dem materiellen Sein haften, und dass das höchste Sein über alle Attribute erhaben ist. Wenn die empirische Seele alle Attribute, die aus der Prakṛiti hervorgehen, in ihrem Ursprung erkennt, dann erkennt sie auch den höchsten Geist. Nur jene Weisen, die im Sāṃkhya und Yoga bewandert sind, ergründen den höchsten Geist als das absolute Erkennen, das frei ist von dem Wahne des persönlichen, aus dem Urstoff und seinen Attributen entspringenden Bewusstseins. Frei von allen Attributen, ewig und unwandelbar waltet der höchste Geist als der Aufseher über alle Wandlungen der Urmaterie. Als das fünfundzwanzigste Princip ragt er über die vierundzwanzig stofflichen Principien hinaus.«

tac ca kshetram mahān ātmā pañcaviṃço 'dhitishṭhati
 adhiṣṭhāte 'ti rājendra procyate yatisattamaḥ
 adhiṣṭhānād adhiṣṭhātā kshetrāṇām iti naḥ çrutam
 kshetram jānāti cā 'vyaktam kshetrajña iti co 'cyate
 avyaktike praviçate puruṣaç ce 'ti kathyate
 anyad eva ca kshetram syād anyañ kshetrajña ucyate
 kshetram avyaktam ity uktam jñātāram pañcaviṃçakam

anyad eva ca jñānam syād anyaj jñeyam tad ucyate
 jñānam avyaktam ity uktam jñeyo vai pañcaviṃśakah
 avyaktam kshetram ity uktam tathā satvam tathe 'çvaraḥ
 anīçvaram atattvam ca tattvam tat pañcaviṃśakam
 sāmkyadarçanam etāvat parisāmkyānudarçanam
 sāmkyāḥ prakurvate cai 'va prakṛitim ca pracakshate
 tattvāni ca caturviṃśat parisāmkyāya tattvataḥ
 sāmkyāḥ-saha prakṛityā tu nistattvaḥ pañcaviṃśakah
 pañcaviṃśo 'prakṛityātmā budhyamāna iti smṛitaḥ
 yadā tu budhyate 'tmānam tadā bhavati kevalaḥ

XII 306, 36.

»Der Urstoff heisst das Feld. Ueber den vierundzwanzig Principien steht der höchste Geist als das fünfundzwanzigste Princip. Weil er die einzelnen stofflichen Aggregate (kshetrāṇi) überwacht, darum heisst er der »Ueberwachende« (adhishṭhātā), und weil er das stoffliche Aggregat erkennt, darum heisst er kshetrājña. Der höchste Geist versenkt sich in die Urmaterie. Aber Urstoff und Urgeist bleiben trotzdem wesensverschieden. Der Urstoff ist das »Feld«, der Urgeist ist als das fünfundzwanzigste Princip der Wissende (jñātā). Eine andere Unterscheidung nennt sie das »Erkennen« und »das zu Erkennende«. Der Urstoff ist das individuelle »Erkennen« (jñānam), der Urgeist »das zu erkennende« absolute Sein (jñeyam). Der Urstoff heisst bald »Feld«, bald das »Unentfaltete«, bald »höchster Herr« (īçvara). Das fünfundzwanzigste Princip aber ist weder »höchster Herr« (anīçvara), noch »Stoff«. Dies ist das auf der unterscheidenden Erkenntniss der Principien beruhende System des Sāmkyā. Die Anhänger des Sāmkyā haben den Begriff der Prakṛiti aufgestellt. Indem sie mit Prakṛiti-»Materie« zusammen vierundzwanzig Principien aufzählen, nennen sie das immaterielle Princip das fünfundzwanzigste. Das fünfundzwanzigste Princip ist als reines Erkennen der unbedingte Gegensatz zu Prakṛiti. Wenn die individuelle Seele die absolute Seele erkennt, dann kehrt der Geist zur Einzigkeit zurück« (kevalo bhavati).

Dadurch nun, dass das Wesen des göttlichen Geistes in dem Gegensatz zur empirischen Seele betrachtet wurde, empfing der Begriff des Brahman eine schärfere Prägung. Das Wesen des unbedingt seienden und denkenden Geistes hatte die Speculation in der ab-

soluten Einfachheit erkannt. »Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so.« Er stellt weder dieses, noch jenes Sein dar. Er ist das Sein schlechthin. Von Brahman heisst es: »Es ist das, o Gârġi, was die Weisen das Unvergängliche nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang . . . ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Erkenntniss, ohne Lebenskraft, ohne Odem.«

Eine Umschreibung dieses Gedankens ist es, wenn das Sāṃkhya die unbedingte Qualitätslosigkeit in folgenden Bildern entwickelt:

rasair vimuktam vividhaiç ca gandhair
 açabdāṃ asparçāṃ arūpavac ca
 agrāhyam avyaktam avaṃam ekam
 na strī pumān nā 'pi napuṃsakam ca
 na san na cā 'sat sad asacca tan na
 paçyanti yad brahmavido manushyās
 tad aksharam na ksharatī 'ti viddhi XII 201, 26.

»Das eine göttliche Sein ist frei von allen Qualitäten des Geschmacks, des Geruchs, der Farbe, des Schalles, des Empfindens, unfassbar, ohne jede differenzierende Bestimmung, nicht Weib, nicht Mann, nicht Mann und Weib zugleich, nicht seiend, nicht nicht-seiend, nicht seiend und nichtseiend zugleich. Die Kenner des Brahman schauen dieses Unvergängliche. Wisse, dass es unwandelbar ist.«

no 'shṇam na çītam mṛidunā 'pi tīkshṇam
 nā 'mlam kashāyam madhuram na tiktam
 na çabdavan nā 'pi ca gandhavat tan
 na rūpavat tat param asvabhāvam XII 202, 3.

»Das Brahman ist nicht heiss, nicht kalt, nicht mild, nicht scharf, nicht sauer, nicht süss, ohne Schall, ohne Geruch, ohne Farbe, ohne jedes persönliche Sein.«

na dṛiçyaç cakshushā yo 'sau na sprīhyaḥ sparçanena ca
 na ghreyaç cai 'va gandhena rasena ca divarjitāḥ
 satvam rajas tamaç cai 'va na guṇās tam bhajanti vai
 yaç ca sarvagataḥ sākshī lokasyā 'tme 'ti kathyate
 bhūtagrāmaçarīfreshu naçyatsu na vinaçyati
 ajo nityaḥ çāçvataç ca nirguṇo nishkalas tathā

dvir dvâdaçebhyas tattvebhyah khyâto yah pañcaviṃçakah
purusho nishkriyaç cai 'va jñânadriçyaç ca kathyate

XII 339, 24.

ghrâṇena na tad âghreyam nâ 'svâdyam cai 'va jihvayâ
sparçanena tad aspriçyam manasâ tv avagamyate
cakshushâm avishayam ca yat kiṃcic chravaṇât param
agandham arasasparçam arûpâçabdalakshañam

XIV 20, 13.

»Es kann nicht wahrgenommen werden mit dem Geruchsorgan, es kann nicht geschmeckt werden mit der Zunge, nicht empfunden werden mit dem Gefühl, es ist unzugänglich dem Auge und Ohr, ohne Geruch, Geschmack, Farbe, Gefühl, Schall. Das ist sein unterscheidendes Wesen.«

Damit vergleiche man die folgenden Stellen :

asparçanam açriṇvâṇam anâsvâdam adarçanam
aghrâṇam avitarkam ca satvam praviçate brahma

XII 204, 18.

nai 'va strî na pumân etan nai 'va veda napuṃsakam
aduḥkham asukham brahma bhûtabhavyabhavâtmakam

XII 250, 22.

açabdasperçarûpam tad arasâgandham avyayam
açarîtram çarîreshu nirîkshate nirindriyam
avyaktam sarvadeheshu martyeshu paramâçritam
yo 'nupaçyati sa pretya kalpate brahmabhûtyase

XII 239, 17.

agandham arasasparçam açabdham aparigraham
arûpam anavijñeyam driçhîtvâ 'tmânam vimucyate
pañcabhûtaguṇair hînam amûrtimad ahetukam
aguṇam guṇabhoktâram yah paçyati sa mucyate

XIV 19, 10.

Insofern das Brahman im Körper als »Seele« gedacht wird, heisst es Purusha. Der Körper ist die Stadt, welche den Geist umfaßt. Aus dem »puri shetes«, »er ruht in der Stadt«, wird die Etymologie von purusha abgeleitet. Ein anderes Bild des Geistes ist das

eines Schwanes, der einsam im Wasser (d. h. in der auf- und niederwogenden Materie) schwebt. Diese Etymologie von Purusha ist uralt.

ete bhāvā jagat sarvam vahanti sacarācaram
 cṛitā virajasam devam yam āhuḥ prakṛiteḥ param
 navadvāram puram punyam etair bhāvaiḥ samanvitam
 vyāpya çete mahān ātmā tasmāt purusha ucyate

XII 210, 37.

»Die stofflichen Wandlungen tragen das Weltall in der Mannigfaltigkeit des belebten und unbelebten Stoffes. Sie stützen sich auf das rein geistige göttliche Sein, das über der Materie steht. Der absolute Geist wohnt in der neunthorigen, von den Qualitäten eingetüllten Stadt (puram vyāpya çete), darum heisst er purusha.«

navadvāram puram gatvā hanzo hi niyato vaçī
 içaḥ sarvasya bhūtasya sthāvarasya carasya ca
 hānibhangavikalpānām navānām samcayena ca
 çarīrānām ajasyā 'hur hansatvam pāradarçinaḥ
 hansoktam cā 'ksharam cai 'va kūtastham yat tad aksharam
 tad vidvān aksharam prāpya jahāti prāṇajanmanī

XII 239, 32.

Wenn daher das Brahman in dem Urstoff verborgen ruht, so bleibt es doch ganz unberührt von jeder Einwirkung des stofflichen Seins. Die Prakṛiti ist es, die schafft; der Geist ist theilnahmlloser Zuschauer. Es sind ganz bestimmte Bilder, unter denen dieses gegenseitige Verhältniss erläutert wird.

satvakshetraññayor etad antaram viddhi sūkshmayoḥ
 sṛijate 'tra guṇān eka eko na sṛijate guṇān
 pṛithagbhūtau prakṛityā tau samprayuktau ca sarvadā
 yathā matsyo 'dbhir anyañ syāt samprayuktau tathai 'va tau
 maçakodumbarau vā 'pi samprayuktau yathā saha
 ishīkā vā yathā munje pṛithak ca saha cai 'va ca
 tathai 'va sahitav etav anyonyasmin pratishṭhitau

XII 248, 20.

»Vernimm den Unterschied zwischen den beiden unsichtbaren Principien, der stofflichen und der geistigen Seele. Die eine Seele

bringt Umwandlungen hervor, die andere Seele entfaltet keine schöpferische Thätigkeit. Obschon beide ihrer Natur nach wesentlich verschieden sind, so sind beide doch immer mit einander verbunden. Der Fisch, der im Wasser lebt, ist verschieden von dem Element, in dem er lebt. Aber gleichwie Wasser und Fisch immer verbunden sind an einem Ort, ebenso befinden sich Materie und Geist in enger Vereinigung. Der Wurm, der aus der in Fäulniss übergehenden Feigenfrucht entsteht, ist verschieden von der Frucht und doch mit ihr verbunden. Wie das Rohr in einem Grasbündel von dem Grase selbst verschieden ist und doch mit ihm verbunden, ebenso sind die beiden Seelen mit einander verbunden und doch von einander verschieden.*

Dieselben Vergleiche vom Fisch und dem Wasser, von dem Wurm und der Feige, von dem Schilfrohr und dem Gras kehren XII 194, 38 in folgender Fassung wieder :

satvakshetraññayor etad antaram paçya sūkshmayoḥ
 srijate tu guṇān eka eko na srijate guṇān
 maçakodumbarau vâ 'pi samprayuktau yadhâ sadâ
 anyonyam etau syâtām ca samprayogas tathâ tayoḥ
 pṛithagbhūtau prakṛityâ tau samprayuktau ca sarvadâ
 yathâ matsyo jalam cai 'va samprayuktau tathai 'va tau
 na guṇâ vidur âtmānam sa guṇān vetti sarvaçaḥ
 paridraśṭhâ guṇānām tu saṃsṛiṣṭhān manyate tathâ
 indriyais tu pradīpārtham kurute buddhisaptamaḥ
 nirviceshṭair ajānadbhiḥ padam âtmâ pradīpavat

XII 194, 38.

In ähnlicher Fassung erläutert XII 315, 15 das Verhältniss des absoluten Geistes zur stofflichen Seele :

yathâ muñja iskikāṇām tathai 'vai 'tad dhi jāyate
 anyac ca maçakam vidyād anyac co 'dumbaram tathâ
 na co 'dumbarasamyogair maçakas tatra lipyate
 anya eva tathâ matsyas tad anyad udakam smṛitam
 na co 'dakasya sparçena matsyo lipyate sarvaçaḥ
 anyo hy agnir ukhâ 'py anyâ nityam evam eve 'ha bhoḥ
 na co 'palipyate so 'gnir ukhâsamsparçanena vai

pushkaram tv anyad evâ 'tra tathâ 'nyad udakam smṛitam
na co 'dakasya sparçena lipyate tatra pushkaram
eteshâm sahavâsam ca nivâsam cai 'va nityaçah

Während die Prakṛiti in Bewegung ist, bleibt der reine Geist der theilnahmlose Zuschauer, der unparteiische Zeuge (sâkshî), der die Wandlung überwacht (adhitishṭhati), ohne dass er sich mit ihnen vermischt: adhishtânâd adhishtâtâ kshetrânâm (XII 306, 37).

akshayaç câ 'prameyaç ca sarvagaç ca nirucyate
na sa çakyas tvayâ drashtum mayâ 'nyair vâ 'pi sattama
saguṇair nirguṇair viçvo jñânadṛiçyo hy asau smṛitaḥ
açaritraḥ sarfreshu sarveshu nivasaty asau
vasann api çarfreshu na sa lipyate karmabhiḥ
mamâ 'ntarâtmâ tava ca ye câ 'nye dehasamjñitâḥ
sarveshâm sâkshibhûto 'sau na grâhyaḥ kenacit kvacit
viçvamûrdhâ viçvabhujô viçvapâdâkshinâsikah
ekaç carati kshetreshu svairacârî yathâsukham
kshetrâṇi hi çartrâṇi bñjam câ 'pi çubhâçubham
tâni vetti sa yogâtmâ tataḥ kshetrajña ucyate

XII 351, 1.

»Er ist unwandelbar und unmessbar. Ueberall dringt er hin. Von keinem sterblichen Auge kann er wahrgenommen werden. Diejenigen, welche zwar mit der Vernunft und der Sinneserkenntniss ausgerüstet, aber ohne Selbstbeherrschung sind, können den nur durch Erkenntniss erreichbaren höchsten Geist nicht schauen. Obschon ohne Körper, weil er doch in allen Körpern. Obschon in den Körpern weilend, wird er niemals von den Werken des Körpers berührt und befleckt. Er ist mein innerstes Wesen, er ist dein innerstes Wesen. Er ist aller Wesen theilnahmloser Zeuge (sarveshâm sâkshibhûta), kann aber von keinem Wesen gesehen werden. Das All ist die stoffliche Ausbreitung seines Wesens; er aber wandert allein nach Wunsch und Willen in den Geschöpfen. Die Körper sind das Feld, die guten und bösen Werke der Samen; weil er das Feld kennt vermöge seiner geistigen Wesenheit, darum heisst er »Kenner des Feldes«, d. h. des Körpers.

Die wichtigsten Stellen, in denen uns der absolute Geist als

sáksht, madhyamastha, udásina, paridrashtá, kúṭastha bezeugt wird, sind die folgenden:

jñátvá satvaguṇam deham vṛitam shoḍaḥabhir guṇaiḥ
svabhāvam cetanām cai 'va jñátvá dehasamáçrite
madhyastham ekam átmānam pápam yasmin na vidyate
XII 301, 24.

hansoktam cá 'ksharam cai 'va kúṭastham yat tad aksharam
XII 239, 34.

ye tv aksharam anirdeçyam avyaktam paryupásate
sarvatragam acintyam ca kúṭastham acalam dhruvam
VI 36, 3.

viparítam ato vidyát kshetrañāsya svalakshaṇam
prakṛiteç ca vikárāṇām drashtāram aguṇānvitam
XII 217, 10.

prakṛityás tu vikárā ye kshetrañās tair adhishtāḥ
na cai 'nam te prajānanti sa tu jānāti tām api
taiç cai 'vam kurute káryam manaḥshashthair ihe 'ndriyaiḥ
na guṇá vidur átmānam guṇān veda sa sarvadá
paridrashthá guṇānām ca parisrashtá yathátatham
XII 246, 1.

sṛijate tu guṇān satvam kshetrañās tv adhitishthati
guṇān vikriyataḥ sarvān udásīnavad içvaraḥ
XII 249, 1.

buddhyamānam maháprājñam abuddhaparivarjanāt
aprabuddham athá 'vyaktam aguṇam práhur içvaram
nirguṇam ce 'çvaram nityam adhishtāḥ eva
prakṛiteç ca guṇānām ca pañcaviṃçatikam budhāḥ
sámkhyayoge ca kuçalá budhyante paramaishīṇaḥ
XII 305, 33.

upadrashthá 'numantá ca bhartá bhoktá maheçvaraḥ
paramátme 'ti cá 'py ukto dehe 'smin puruṣaḥ paraḥ
VI 37, 22.

aksharam dhruvam evo 'ktam pūrṇam brahma sanātanam
anādimadhyanidhanam nirdvandvam kartṛi çáçvatam
kúṭastham cai 'va nityam ca yad vadanti manīṣiṇaḥ
XII 301, 102.

yan martyam asṛijad vyaktam tat tan mūrtya adhitishṭhati
 caturviṃśatimo 'vyakto hy amūrtaḥ pañcaviṃśakaḥ

XII 302, 39.

tac ca kshetram mahān ātmā pañcaviṃśo 'dhitishṭhati
 adhishṭhāte 'ti rājendra procyate yatisattamaḥ
 adhishṭhānād adhishṭhātā kshetrānām iti naḥ ṣrutam
 kshetram jānāti cā 'vyaktam kshetrajña iti co 'cyate
 avyaktike praviṣate puruṣaḥ ce 'ti kathyate
 anyad eva ca kshetram syād anyāḥ kshetrajña ucyate
 kshetram avyaktam ity uktam jñātāram pañcaviṃśakam

XII 306, 36.

Der absolute Geist allein ist wahrhaft erkennend im Gegensatz zur ungeistigen und erkenntnislosen Prakṛiti. Die Erkenntnislosigkeit der Prakṛiti ist ein Attribut ihres Grundwesens: nirguṇaḥ prakṛitim veda guṇayuktām acetanām (XII 308, 12). Ein Text fragt: »Wie kommt es, dass das eine Grundprincip erkenntnislos, das andere ein denkendes Princip ist?« (katham eko hy acetanaḥ . . . cetanāvāns tathā cai 'kaḥ (XII 314, 15). Saḡaṇa, »mit Qualitäten behaftet«, und acetana, »erkenntnislos«, sind gleichbedeutend, sofern das Wesen des Stoffes in dem Gegensatz zum reinen Denken und Erkennen besteht; weil ungeistig, darum ist Prakṛiti »erkenntnislos«. Wenn aber das Wesen der Prakṛiti näher durch den Begriff des »acetana« umschrieben wird, so bedeutet dies nicht, dass die Prakṛiti schlechthin ohne Erkennen ist. Denn ihr fällt ja die Aufgabe zu, durch Erkenntnis des falschen Seins der Individualität zur Einheit mit Ātma zu führen. Die individuelle, aus dem Stoff hervorgehende Seele ist es, welche nach der Erkenntnis des reinen Seins ringt. Darum heisst die Prakṛiti unter diesem Gesichtspunkt das erkennende Princip (jñānam), während Puruṣa das zu Erkennende (jñeyan) genannt wird. Das »Erkennen«, welches der Prakṛiti abgesprochen wird, ist das reine Erkennen, das keinen Wandel kennt, jenes absolute Denken, von dem jeder Schatten der differenzirenden Grundelemente oder Guṇa ausgeschlossen ist. Und eben diesen auf dem Unterschied von guṇa und nirguṇa ruhenden Gegensatz der ungeistigen Prakṛiti und des geistigen Puruṣa entwickelt XII 314 im Anschluss an die Frage:

acetanâ cai 'va matâ prakṛitiç çâ 'pi pārthiva
 etenâ 'dhishṭhitâ cai 'va srijate saṃharaty api
 anâdinidhanav etav ubhav eva mahâmate
 amurtimantav acalav aprakampyaguṇâguṇau
 agrâhyav řishiçârdûla katham eko hy acetanaḥ
 cetanâvâns tathâ cai 'kaḥ kshetrajña iti bhâshitaḥ

»Die Prakṛiti ist ohne Erkenntniss, d. h. ungeistig. Unter den Augen des höchsten Geistes bringt sie die Welt hervor und zieht sie wiederum zurück. Beide sind ohne Anfang und ohne Ende, beide ohne sichtbare Gestalt, beide unwandelbar und unerschütterlich, beide unerfassbar. Wie kommt es nun, dass das eine Princip ungeistig ist, während das andere, weil geistig, das »Erkennende« genannt wird?«
 Darauf lautet die Antwort (XII 315, 1):

na çakyo nirguṇas tâta guṇikartum viçâmpate
 guṇavânc câ 'py aguṇavân yathâtattvam nibodha me
 guṇair hi guṇavân eva nirguṇaç câ 'guṇas tathâ
 prâhur evam mahâtmâno munayas tattvadarçinaḥ
 guṇasvabhâvas tv avyakto guṇân nai 'vâ 'tivartate
 upayunkte ca tân eva sa cai 'vâjñaḥ svabhâvataḥ
 avyaktas tu na jânite purusho 'jñaḥ svabhâvataḥ
 na mattaḥ paramo 'stî 'ti nityam evâ 'bhimanyate
 anena kâraṇenai 'tad avyaktam syâd acetanam

»Der Geist, der ohne Qualitäten ist, kann niemals mit Qualitäten behaftet werden, und die qualitätbehaftete Materie kann niemals qualitätsfrei gemacht werden. Durch die Guṇa ist die Materie vielfältig in ihrer Erscheinung; weil ohne Guṇa, darum ist der Geist einfach. So sprechen die vom göttlichen Geist erfüllten, die Wahrheit der Dinge durchschauenden Weisen. Das Unentfaltete, in dessen Schooss die Qualitäten ruhen, kann niemals sich von den Qualitäten befreien. Es bringt die Qualitäten zur Entfaltung und darum ist es seiner Natur nach ungeistig. Das unentfaltete Urprincip ist seiner Natur nach ohne wahre Erkenntniss. Es ist in der Täuschung befangen: über mir gibt es kein höheres Sein. Aus diesem Grunde ist das Unentfaltete ungeistig.«

abuddhyamānām prakṛitim budhyate pañcaviṃṣakah
na tu budhyati gandharva prakṛitiḥ pañcaviṃṣakam
anena pratibodhena pradhānam pravadanti tat

XII 318, 70.

»Die erkenntnislose Prakṛiti erkennt der Geist; aber den Geist erkennt nicht die Prakṛiti. In diesem Gegensatz des Erkennens erklären die Weisen das Verhältniss von Urstoff und Urgeist.«

buddhyamānam mahāprājñam abuddhaparivarjanāt
aprabuddham athā 'vyaktam saṅgamam prāhur iṣvaram

XII 305, 31.

»Erkennend ist einzig der höchste Geist. Ihn berührt nicht der Schatten der Unwissenheit. Die erkenntnislose Urmaterie nennen die Weisen in ihrer Entfaltung zur Welt der Qualitäten den »Schöpfer«.

Der Gegensatz der geistigen und stofflichen Seele wird durch den Gegensatz von vidyāmaya und karmamaya oder karmaguṇātmaka ausgedrückt.

vidyāmaya 'nyaḥ puruṣas tāta karmamaya 'paraḥ
ekādaṣavikāratmā kalāsambhārasamvṛitaḥ
amūrtimān 'iti tam viddhi tāta karmaguṇātmakam
devo yaḥ saṃcṛitas tasminn abbindur eva pushkare

XII 241, 15.

»Das Wesen der einen Seele besteht im reinen Erkennen, das der anderen Seele im Werke. Die aus elf Umwandlungen bestehende Seele ist gehüllt in das Gewand der Elemente. Ebenso ist der göttliche Geist eingeschlossen in die aus stofflichem Leben bestehende Seele und verweilt darin, wie ein Wassertropfen in der Blütenknospe (abbindur iva pushkare).

Aber so berstimmt bereits hier das Brahman als das absolute Sein in dem Ausschluss aller unterscheidenden Eigenschaften beschrieben wird, so wurde die ganze Tiefe des Gegensatzes doch erst in dem Begriff von kaivalyam ergründet. Kaivalyam bedeutet »Einzigkeit«. Es ist die unbedingte Isolirtheit, in der jede Beziehung zu einem anderen Sein vollständig aufgehoben ist. Wo sich der Begriff der unbedingten Isolirtheit herleitet, kann nicht zweifelhaft sein. Diese Isolirtheit ist gleichbedeutend mit dem, was die ältere Speculation

advaitam »ohne Zweites« nennt. Das Sein, das »ohne Zweites« ist, ist Brahman. In dem Begriffe des Advaitam ist die Vorstellung des Kaivalyam bereits so bestimmt formulirt, dass die spätere Speculation nichts hinzuzufügen brauchte, um die »absolute Isolirtheit« zum Ausdruck zu bringen. Das absolute Sein ist »einzig« (kevala), so »einzig«, dass das Brahman von jeder Beziehung zu einem andern Sein vollständig losgerissen ist. Brahman ist das schlechthin einzige Wesen in der ungetrübten Reinheit des absoluten Seins und Denkens. Daher kann es in jenem Sein, von dem jede Materialität ausgeschlossen ist, weder Liebe noch Hass, ja weder Gutes noch Böses geben. Aller Gegensatz ist aufgehoben, auch der von Gut und Böse. Das innerste Sein des göttlichen Wesens besteht in absoluter Einzigkeit. Und diese unbedingte Isolirtheit wurde ausgedrückt im Worte Kaivalyam. Jede physische oder moralische Beziehung zu einem Sein, das nicht das Brahman ist, wird in dem Zustande des Kaivalyam ausgeschlossen. Brahman schwebt »jenseits von Gut und Böse«. Es ist die unbedingte Verneinung von Ursache und Wirkung, von Subject und Object. Denn wo das Object dem Subject, die Wirkung der Ursache gegenübersteht, da waltet Spaltung und Gegensätzlichkeit, da kommt die Macht der empirischen Seele zur Geltung. In dem Wesen des Kaivalyam liegt daher die unbedingte Loslösung von jedem Sein. Es ist reines Sein :

astitvam kevalatvam ca vinâbhâvam tathai 'va ca

XII 314, 15.

»Nur dieses Sein, das in allen stofflichen Wesen als das wahre Sein ruht, ist für sich, ohne innere Verbindung mit dem Stoffe.«

sa eva hṛidi sarvâsu mûrtishv âtishtate 'tmavân
kevalaç cetano nityaḥ sarvamûrtir amûrtimân

XII 302, 40.

»Das Selbst wohnt im Innersten aller körperhaften Wesen, einzig und für sich (kevalaḥ) als das geistige, ewige körperlose Sein, das aller Wesen Gestalt annimmt.«

tam nirguṇam purusham câ 'viçanti
hitvâ guṇamayam sarvam karma hitvâ çubhûçubham
ubhe satyânṛite tyaktvâ evam bhavati nirguṇaḥ

XII 350, 10.

»Sie gelangen zu dem qualitätslosen Geist, nachdem sie alle qualitätsbehafteten Werke, die guten nicht weniger wie die bösen (karma hitvā çubhāçubham), abgeworfen haben. Nur wer beides, Wahrheit und Unwahrheit, in gleicher Weise aufgibt, der wird qualitätslos.«

Der Begriff kaivalyam bezeichnet im Wesen des Geistes jene absolute Einzigkeit, die jedes andere Sein ausschliesst. Dieser Grundbegriff konnte nur auf dem Boden einer Lehre entstehen, die in der Einzigkeit des absoluten Geistes gipfelte. Kaivalyam als unbedingte Isolirtheit schliesst zwar nicht jedes andere Sein aus. Neben dem Brahman besteht das urstoffliche Sein. Aber das Sein des Urstoffes, wenngleich es ein reales Sein darstellt, ist nur ein wandelbares, dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Sein. Das wahre Sein besteht in der Reinheit des absoluten Erkennens. Und dieses Sein ist einzig. Ausser ihm gibt es kein zweites Sein. Damit streitet das klassische System des Sāṃkhya, wenn es nicht bloß eine Vielheit empirischer Seelen, sondern auch eine Vielheit absoluter Seelen annimmt. Alle diese unzähligen absoluten Seelen stellen zwar nach der Lehre des klassischen Sāṃkhya ein unbedingtes kaivalyam dar. Eine jede dieser Wesenheiten besteht in der absoluten Einzigkeit des reinen Denkens; jede ist kevalin allein und für sich in der unbedingten Isolirtheit. Aber wir sehen sofort, dass hier das unterscheidende Element des kaivalyam, das, was das innerste Wesen dieses Zustandes ausmacht, wegfällt. In der Einzigkeit, welche das kaivalyam bedeutet, soll der unbedingte Gegensatz des Geistes zur Materie zum Ausdruck kommen.

Wo immer es eine Vielheit gibt, da bricht die Macht des zeugenden Urstoffes durch. Die Materie ist das Princip der Mannigfaltigkeit. In diesem Satz beantwortete bereits die ältere Speculation das Problem der Einheit und Vielheit. Und wenn wir das speculative Leben im Zeitalter der Opfermystik dem Auge vorführen, so werden wir sehen, wie sich immer entschiedener das Streben geltend macht, die unendlich reiche Mannigfaltigkeit, in der sich das Weltall vor uns ausbreitet, auf den Urstoff zurückzuleiten, um dadurch die absolute Einzigkeit des Geistes desto wirksamer zur Geltung zu bringen. Alles, was individuell und wandelbar ist, fließt aus dem Urstoff; alle Vielheit ist ein Erzeugniss jener weltbildenden Urkraft, die im Schoosse der Urmaterie ruht. Sobald diese Vorstellung siegreich durchgedrungen war, war die Frage entschieden: Gibt es eine geistige Substanz oder

gibt es deren viele? Die Antwort konnte nur zu Gunsten der Einzigkeit der geistigen Substanz lauten: Es gibt nur einen *Âtman*, eine geistige Seele. Die Vielheit widerstreitet dem Wesen des geistigen Seins. Vielheit haftet an der Materie. Daher gelangte die Speculation mit unbedingter Folgerichtigkeit zur Annahme einer Pluralität stofflicher Seelen, um aus ihnen die Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens zu erklären. Dass es eine Mehrheit bewegender Lebenskräfte geben musste, wurde aus der Natur des individuellen Lebens gefolgert. Das Leben, das uns umgibt, ist mannigfaltig in den Erscheinungen des Denkens und Empfindens. Es bedarf eines Princip, von dem es in den mannigfachen Bethätigungen seines Wirkens abhängig ist. Dieses Princip ist die Lebenskraft, die Seele. Und dem unendlichen Reichthum des Lebens entspricht die unbegrenzte Zahl individueller Lebenskräfte. Aber alle diese Lebenskräfte entspringen dem Urstoff. Denn wo immer sich eine Vielheit regt, entfaltet sich stoffliches Sein. Und so stellen denn diese Lebenskräfte nur eine Vielheit stofflicher Seelen dar. Ihnen gegenüber steht die Einzigkeit des geistigen, im *Âtman* erschlossenen Seins. In der Auffassung des indischen Idealismus sind also Einzigkeit und Geistigkeit des wahren Seins correlate Begriffe. Das, was geistig, ist einzig, das, was einzig, ist geistig. Auf diesem Standpunkt treffen wir die Speculation in jenem Zeitalter, das uns die Denkmäler der Opfermystik bezeugen. Wenn wir nun damit das epische System des *Sâmkhya* vergleichen, so zeigt sich uns sofort, dass in dem Gegensatz von *Prakṛiti* und *Purusha*, von Urstoff und Urgeist, um den sich das ganze System bewegt, die methodische Ausbildung des Grundgedankens der älteren Speculation zur Geltung kommt. Die *Prakṛiti* ist als zeugender Urstoff das Princip der Vielheit, der *Purusha* als Urgeist das Princip der Einzigkeit. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass *Sâmkhya* als System nur den Gegensatz der Vielheit und Einheit wissenschaftlich ausbaut, welcher als Gegensatz des stofflichen und geistigen Seins bereits der älteren Philosophie eigen war. Alle Untersuchungen sind darauf gerichtet, darzuthun, wie die *Prakṛiti* im Gegensatz zum *Purusha* sich zur Vielheit der stofflichen Wesen entwickelt. Und je schärfer das wandelbare Wesen der *Prakṛiti* in seine Einzelkräfte und Einzelelemente zerlegt wird, um so deutlicher tritt das Bild des in absoluter Einzigkeit be-

harrenden, von keinem stofflichen Hauche befleckten, eigenschaftslosen Geistes in die Erscheinung. Das epische System des Sâṃkhya baut sich also im Begriffe des kaivalyam auf dem Gegensatz der Einheit und Vielheit auf; das klassische System aber bricht damit. Denn indem es der Vielheit empirischer Seelen eine Vielheit geistiger Seelen an die Seite stellt, gibt es das wesentliche Element des Systems und das Grundaxiom der Principienlehre preis. Das wesentlichste Element des Systems ist die Vielheit stofflicher Seelen auf der einen, die Einzigkeit der geistigen Seele auf der anderen Seite. Und dieser Gegensatz beruht auf dem grundlegenden Axiom, dass dort, wo Vielheit herrscht, die Materie waltet, während das geistige Sein ein einziges ist. Indem das klassische System des Sâṃkhya auch eine Vielheit geistiger Seelen annimmt, setzt es sich in Widerspruch zu dem Fundamentalbegriff des geistigen Seins, wie er in dem Gegensatz von Einheit und Vielheit ausgebildet war, und erschüttert die Grundlage, auf der das ganze im Purusha gipfelnde Gebäude der Principienlehre aufgerichtet ist. Der Versuch, an die Stelle der Einzigkeit eine Vielheit geistiger Wesen zu setzen, trägt einen Widerspruch in das System selbst.

Und so scheint mir gerade diese Vielheit geistiger Seelen aufs Untrüglichsche zu beweisen, dass das klassische Sâṃkhya nicht das ursprüngliche System darstellen kann. Die Vorstellung dieses Kaivalyam ist daher als Correlat von Brahman entstanden. Kaivalyam gewinnt nur Sinn und Bedeutung in jenem Vorstellungskreise, der die Einzigkeit des Brahman zum Mittelpunkt hat.

evam hi parisâṃkhyâya tato dhyâyanti kevalam
virajaskamalam nityam anantam çuddham avraṇam
tashṭhusham purusham nityam abhedyam ajarâmaram
çâçvatam câ 'vyayam cai 'va içânâṃ brahma câ 'vyayam

XII 316, 17.

»Indem man alle stofflichen Principien zerlegt, gelangt man zur Erkenntniss des in absoluter Einzigkeit bestehenden Seins, das ohne jede Trübung, ewig, unendlich, rein, ohne jede Qualität ist. Man erkennt das ewige, unvergängliche, unzerstörbare, dem Tode und der Krankheit nicht unterworfen, unwandelbare, selbtherrliche Brahman.«

Kaivalyam drückt im Begriffe der Einzigkeit den tiefsten Gegen-

satz des Geistes zum Stoff, des wahren Seins zum individuellen Sein, des Âtman zum Aham aus. Es war in der Naturlehre des Sâmkhya der Beweis erbracht, dass einzig und allein das »Ich« die leben- und leidenerregende Macht im Menschen ist. Dieser Beweis war zu einem speculativen System in der Sâmkhya-Lehre von den fünfundzwanzig Principien ausgebaut worden.

Aber mit dem bis ins Kleinste durchgeführten methodischen Beweis von der todbringenden Macht des »Ich« war das »Ich« noch nicht aus der Welt geschafft. Aller speculativen Erkenntniss zum Trotz trieb der Urstoff mit seinen drei Grundkräften das bethörende Spiel, das den absoluten Geist in dem Netze der stofflichen Seele verstrickt hielt. Wie wird die Erkenntniss, dass das »Ich« überwunden werden muss, zur That, die die Bande löst, welche uns an das stoffliche Leben fesseln?

An diesem Punkte setzte die Erlösungstheorie an, um sich im Yoga zur Erlösungspraxis zu entwickeln. Das ethische Problem der Erlösung, das speculativ im Sâmkhya begründet war, wurde praktisch im Yoga dadurch verwirklicht, dass Yoga die Anleitung gab, wie die Macht des »Ich« gebrochen und das in der individuellen Seele sich auswirkende Leben des Urstoffes erstickt wird.

Drittes Kapitel.

Die praktische Lösung im Nirvâna.

Es scheint nun aber ganz unmöglich, dass der absolute Geist jemals wieder zu der absoluten Einzigkeit zurückkehrt in der Lösung von allem Einfluss der Materie.

Denn so wenig die Urmaterie in ihrem Sein vernichtet werden kann, ebensowenig kann sie jemals in ihrer zeugenden Thätigkeit zum Stillstand kommen. Daher wird es auch immer eine Bindung des absoluten Geistes geben. Ewig bleibt das göttliche Sein vom Dunkel der Materie umlagert. Immer wird es eine Finsterniss geben, welche gegen das Licht des absoluten göttlichen Geistes kämpft,

Individuen, in denen das wahre Sein verhüllt wird. Taucht an dem einen Punkte des Stromes ein menschliches Sein unter, so erhebt sich an der anderen Stelle ein neues körperliches Wesen aus den Fluthen der urstofflichen Bewegung, und der Kreislauf von Ursache und Wirkung setzt sich in einer neuen Gruppe der ineinander verwobenen Principien fort, die als Aggregat der fünf grobstofflichen Elemente den Körper und als Aggregat der siebenzehn feinstofflichen Organe und Elemente die Seele ausmachen. Wenn also auf der einen Seite die menschliche Thätigkeit als Trägerin der Schuld ein nothwendiges Glied in der weltbewegenden Thätigkeit des Îçvara ist, wenn auf der anderen Seite diese weltbewegende Thätigkeit ohne Unterbrechung mit innerer Nothwendigkeit den absoluten Geist im Kerker der Materie gefangen hält, dann scheint jede Hoffnung ausgeschlossen, dass jemals die Sonne der Freiheit dem in das Dunkel des Urstoffes verstossenen Urgeiste strahlt.

I. Das ethische Ideal.

Das praktische Wissen löst den Widerspruch, der sich aus der ewig zeugenden Thätigkeit der Urmaterie ergibt dadurch, dass es durch Verwirklichung des ethischen Ideals eine partielle Erlösung des Urgeistes aus den Banden der weltwirkenden Îçvara zustande bringt. Eine allgemeine und unbedingte Erlösung des Urgeistes, so nämlich, dass er von keinem einzigen individuellen Sein mehr gefesselt wird, ist unmöglich. Die Erlösung aus den Banden der Urmaterie ist immer nur eine individuelle, eine Befreiung von Fall zu Fall in den Einzelindividuen. Wenngleich die Urmaterie in ihrer Entfaltung niemals zum Stillstand kommt, so können doch die Einzelseelen, in denen sich die Weltseele auswirkt, vernichtet werden. Diese Einzelseelen sind es, welche von einem Körper in den anderen wandern, so lange noch ein Rest der Schuld zu tilgen bleibt. Wie alle Schuld an der Einzelseele haftet, so vollzieht sich auch durch die Einzelseele die Erlösung. Während der Kampf, den die Urmaterie als Princip der Finsterniss ohne Unterbrechung gegen den Urgeist als Princip des Lichtes führt, darin besteht, dass sie immerfort neue Einzelseelen erzeugt, ist der Erlösungsprocess auf die Aufhebung der Einzelseelen gerichtet. Auf welchem Wege wird diese individuelle Befreiung des Urgeistes bewirkt? Die Antwort lautete: Durch Vernichtung des »Ich«.

Wie aber erlischt in dem Individuum die Triebkraft des »Ich« ? Ist die Seele, in der wir uns als ein denkendes und empfindendes, handelndes und leidendes Sein erfassen, nur eine Umwandlung der Materie, nur die Verkörperung der drei urstofflichen Kräfte Licht, Trübung, Finsterniss, durch welche unser wahres Sein und Wesen verhüllt wird, dann besteht die höchste und im Grunde einzige ethische Pflicht des Menschen darin, das eigene und wahre Wesen von dieser schmutzigen, stofflichen Hülle zu befreien. Der einfachste Weg zur Erreichung dieses Zieles könnte nun der scheinen, dass der Mensch sich selbst das Leben nimmt. Aber dieser Weg des Selbstmordes ist nur scheinbar der einfachste. Denn der Mord löst nur die äussere Hülle der Seele, den grobstofflichen Körper auf. Die Seele, welche den Körper belebt, geht mit dem Körper nicht zu Grunde, und dadurch, dass der Mensch in dem Verlangen, sich vom Leben und Leiden zu befreien, Hand an sich legt, macht er sich eines neuen Karman, einer neuen Handlung schuldig. Und diese Handlung zeitigt eine neue Frucht, welche ausgekostet werden muss. Die Seele wird also nur mit einem neuen Conto durch diese von dem Triebe des »Ich« ausgehende Handlung belastet. Der Kreislauf der Geburten, in dem sie sich bewegt, wird so wenig abgeschnitten, dass diese That die Seele von neuem in einen Körper drängt und zwar in einen solchen Körper, wie er der Schlechtigkeit der Handlung entspricht.

Auf den einzigen Weg zur Vernichtung des »Ich« hatte bereits die ältere Speculation hingewiesen. Die vollkommene Ueberwindung alles Verlangens ist die Vorstufe zur erlösenden Erkenntniss des innersten Wesens meines Selbst. Dann kehrt der in den Strudel des Lebens und Leidens gedrängte Âtman zum Brahman zurück.

Klar und bestimmt wird dies bereits von Bṛihadâraṇyaka ausgesprochen: »Wenn alle Leidenschaft erlischt, die in des Menschen Herzen glüht, dann wird der Sterbliche unsterblich. Schon hier erlangt er das Brahman. Wie eine Schlangenhaut ohne Leben auf einem Ameisenhaufen liegt, so liegt dann auch der leblose Körper da.« Alles, was der Mensch hofft und liebt, muss preisgegeben, die Anhänglichkeit an die Güter, welche die Sinne bieten, muss geopfert werden, wenn der Mensch zum seligen Besitze der »Wesensgleichheit« mit Brahman zurückkehren will. Sein Streben muss also darauf gerichtet sein, jene Gemüthsverfassung zu erreichen, in der die Natur

des Brahman wiederleuchtet. Im Brahman ist jeder Unterschied, jeder Gegensatz, durch den das Individuum charakterisirt wird, aufgehoben. Hier gibt es weder Freude noch Leid, weder Liebe noch Hass, ja weder Gutes noch Böses. Der Ausschluss jedes unterscheidenden Merkmals wird so weit getrieben, dass selbst die auszeichnende Qualität der Tugend keinen Platz im Brahman hat. Brahman ist weder so noch so, weder Dieses noch Jenes.

Wie kann nun aber dieses Brahman-Sein erreicht werden? Nur in der Abkehr von allem, was das Leben an Ehren und Freuden erzeugt, kann diese verklärende Ruhe des Brahman wieder gewonnen werden. Daher wird es dem nach Erlösung Suchenden zur Pflicht gemacht, jenen unersättlichen Trieb nach den Gütern der Aussenwelt zu ersticken. Das ist das einzig erstrebenswerthe Ziel des Lebens. Dieses Ziel erscheint verkörpert in dem ethischen Ideal des Weisen. Der Weise ist gleichgültig gegen alle Einwirkungen, die von Aussen kommen; ob auch mitten im Kreislauf des Lebens stehend und von tausend Gestalten umwoben, ist er doch innerlich so vereinzelt und für sich bestehend (kevalin), als gäbe es ausser ihm kein zweites Sein. Unerschütterlich ist sein Gemüth in dem vollkommensten Gleichmuth begründet. Mag ihn Glück oder Unglück, Ehre oder Schmach treffen, so beharrt der Weise doch in jener granitnen Ruhe, an der jede Woge des Lebens wirkungslos abprallt. So wenig er über Armuth oder Schande trauert, ebensowenig frohlockt er über Ehre und Reichthum, seitdem er Herr über alle Eindrücke geworden ist, welche die Mächte des Lebens hervorrufen. Innerlich hat er die Welt abgestreift, deren trügerisches Bild ihm die Sinne umgaukeln. Und in dieser sittlichen Ueberwindung der empirischen Welt kehrt er zur Wesensgleichheit mit dem Urgeist zurück. Er wird Brahman.

Wie aber gelangt der Mensch zur sittlichen Ueberwindung der auf ihn einstürmenden Welt der Liebe und des Hasses, der Freude und des Leides? Das war das Problem.

Will der Mensch zu Brahman als seinem wahren Sein zurückkehren, so muss er sich in einen Zustand versetzen, der ihn von jeder Beziehung zu einem anderen Sein losreisst. Der Weise soll sich vom Weltlauf so unabhängig wie möglich machen. Jedes Bedürfniss, jede Begierde ist ein Band, welches den Menschen von der Welt des Stoffes, von der Macht der Prakṛiti abhängig macht. Aller Glanz,

der dem Menschen so verlockend leuchtet in den Ehren und Reichtümern, ist nur ein Ausfluss des urstofflichen Wesens, das als Weltseele aus der Prakṛiti hervorgeht. Daher muss alles Streben darauf gerichtet sein, die Macht der Begierde, den unersättlichen Trieb nach den Gütern der Aussenwelt soviel wie möglich zu ertöden, nein, vollständig zu unterdrücken und seine Bedürfnisse auf das absolut Unvermeidliche herabzusetzen. Der Weise, der es Ernst nimmt mit dem Streben nach Erlösung, mit dem Verlangen, dem Wahne des Lebens zu entrinnen, der muss eine unbedingt verneinende Stellung gegenüber allen Gütern des Lebens und gegenüber allem einnehmen, was uns im Bereiche der Familie und der Gesellschaft, im Bereiche der Kunst und des Wissens lieb und werth scheinen mag. Er muss verachten, mit Füßen treten, was dem Leben Schönheit und Reiz gibt. Ja, die Philosophie schreckt nicht vor der Forderung zurück, dass Reichtum und feine Lebenshaltung, Ruhm und Ehre in den Augen des Weisen wie »Koth« sein müssen. Ueber die Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse darf der Weise nicht hinausgehen. Das Ideal unterscheidet sich wenig von jenem Cynismus der alle Güter der Cultur verwarf.

na bibheti yadā cā 'yam yadā cā 'smān na bibhyati
 yadā ne 'cchati na dveshṭi brahma sampadyate tadā
 ubhe satyānṛite tyaktvā çokānandau bhayābhaye
 priyā 'priye parityajya praçāntātmā bhaviṣhyati
 yadā na kurute dhīraḥ sarvabhūteshu pāpakam
 karmaṇā manasā vācā brahma sampadyate tathā

XII 174, 54.

»Wenn er Niemanden mehr fürchtet und Niemand vor ihm in Furcht lebt, wenn er Recht und Unrecht, Leid und Freude, Furcht und Furchtlosigkeit aufgegeben, wenn er weder liebt noch hasst, dann erlangt er das Brahman. Wenn er Liebes und Unliebes preisgibt, dann wird er im Geiste beruhigt. Wenn er Niemandem mehr ein Leid zufügt, weder in Gedanken noch in Worten und Handlungen, dann erlangt er das Brahman.«

ātmā 'pi cā' yam na mama sarvā vā pṛithivī mama
 yathā mama tathā 'nyeshām iti cintya na me vyathā
 etām buddhim aham prāpya na prahṛishye na ca vyathe

yathā kāshṭham ca kāshṭham ca sameyatām mahodadhau
sametya ca vyapeyātām tadvad bhūtasamāgamaḥ

XII 174, 14.

»Weder ich gehöre mir, noch diese Welt gehört mir. Was mir gehört, gehört auch den Anderen.« Wer so denkt, den kann kein Leid treffen. Indem ich mich diesem Gedanken hingeebe, werde ich von Leid und Freud erlöst. Wie zwei Holzstämme im Meere zusammen kommen und wieder auseinander gehen, so kommen auch die körperlichen Wesen zusammen, um sich wiederum zu trennen.

vihāya kāmān yaḥ sarvān pumāṃṣu carati niḥsprihaḥ
nirmamo nirahaṃkāraḥ sa śāntim adhigacchati
eshā brāhmī sthitiḥ pārtha nai 'nām prāpya vimuhyati
sthitvā 'syām antakāle 'pi brahmanirvāṇam ṛicchati

»Der Mensch, der alle Wünsche aufgibt und begierdelos umherwandert, ohne Anhänglichkeit an seine Person und seinen Besitz, der gelangt zur Ruhe. Das ist das Brahman-Stadium. Wer dahin gelangt, wird nimmer bethört und erreicht im Augenblick des Todes das Nirvāṇa.« (VI 26, 71.)

Denselben Gedanken führen die folgenden Sätze in ähnlichen Wendungen (VI 26, 45) aus:

nirdvandvo nityasatvastho niryogakshema ātmavān
yogasthaḥ kuru karmāṇi sangam tyaktvā dhanamjaya
siddhyasiddhayoḥ samo bhūtvā samatvam yoga ucyate
janmabandhavinirmuktāḥ padam gacchanty anāmayaṃ
duḥksheshv anudvignamanāḥ sukheshu vigatasprihaḥ
vitarāgabhayakrodhaḥ sthitadhīr munir ucyate
yaḥ sarvatrā 'nabhiśnehas tat tat prāpya śubhāśubham
nā 'bhinandati na dveshṭi tasya prajāṇā pratishṭbitā
ātmavaçyair vidheyā 'tmā prasādam adhigacchati

Noch entschiedener kommt die Absage an alles, was das Leben bietet, in dem Worte des Tulādhāra zu Ausdruck:

nā 'nuruddhye virudhye vā na dveshmi na ca kāmāye
samo 'ham sarvabhūteshu paçya me jājale vratam
tulā me sarvabhūteshu samātiṣṭati jājale
nā 'ham pareshām kṛityāni praçamsāmi na garhaye

ākāçasye 'va viprenda paçyan lokasya citratā
 iti mām tvam vijāñhi sarvalokasya jājale
 samam matimatām çreshṭha samaloshṭhāçmakāñcanam

XII 262, 10.

»Niemals bitte oder bekämpfe, hasse oder liebe ich Jemanden. Ich bin gleichmüthig gegen alle Geschöpfe. Die Waage der Wohlgeneigtheit für alle Geschöpfe schwebt immer bei mir im Gleichgewicht. Anderer Menschen Werke tadele ich weder, noch lobe ich, indem ich hinblicke auf die Mannigfaltigkeit des Weltalls. Mit gleichem Auge betrachte ich alles. Ich kenne keinen Unterschied zwischen Gold und Erde.«

nirmamaç câ 'nahaṃkâro nirdvandvaç chinnaçaçayaḥ
 nai 'va krudhyati na dvesṭi nāñritā bhāshate giraḥ
 ākrusṭas tāḍitaç cai 'va maitreṇa dhyāti nā 'çubham
 vāgdaṇḍakarmamanasām trayāṇām ca nivartakaḥ
 samaḥ sarveshu bhuteshu brahmāṇam abhivartate
 nai 've 'cchati na câ 'niccho yâtrâmâtravyavasthitaḥ
 alolupo 'vyatho dânto na kṛiti na nirākṛitiḥ
 nâ 'sye 'ndriyam anekâgram nâ 'vikshiptamanorathaḥ
 sarvabhūtasadṛin maitraḥ samaloshṭhāçmakāñcanaḥ
 tulyapriyāpriyo dhîras tulyanindâtmasaṃstutiḥ
 asprihaḥ sarvakāmebhyo brahmacaryadṛiḍhavrataḥ
 ahimsraḥ sarvabhûtânām idṛik sâṃkhyo vimucyate

XII 236, 34.

»Ohne »Mein«, ohne »Ich«, ohne Gegensätze, frei von allem Zweifel, hegt er weder Zorn noch Feindschaft und spricht kein unwahres Wort. Ob angefeindet, ob geschlagen, bleibt er doch aller Wesen Freund und sinnt nichts Böses. Indem er in Gedanken, in Worten, in Werken sich gleichmüthig gegen alle Wesen verhält, gelangt er zum Brahman. Unwandelbar beharrt er, wo immer er weilen mag, ohne Wunsch ohne Täuschung, ohne Begierde, ohne Streben. Immer ist er bezähmt, nach keiner Seite wendet er sich hin. Kein Wunsch vermag seinen Sinn ausser Fassung zu bringen. Denn sein Sinnen und Denken bleibt gleichmüthig. Aller Wesen Freund, betrachtet er alles, ob Gold, ob Stein, ob Holz mit gleichem Auge. Der Weise bleibt unveränderlich, mag ihm Liebes oder Un-

liebes zustossen. Denn von allem Verlangen hat er sich losgerissen. Gelangt der Sāṃkhyin dahin, keines Wesens Feind mehr zu sein, dann wird er erlöst. In dem gleichen Gedankenkreis bewegt sich XII 301, 97:

vimuktaḥ puṇyapāpabhyāḥ pravishṭas tam anāmayaṃ
paramātmānam aguṇam na nivartati bhārata
cīṣṭam tatra manas tāta indriyāṇi ca bhārata
āgacchanti yathākālam guroḥ saṃdeçakāriṇaḥ
çakyam cā 'lpena kālena çāntim prāptum guṇārthinā

»Befreit von Tugend und Laster, gelangt er zu dem unvergänglichen erhabenen, eigenschaftslosen Geist, um nie mehr von da zurückzukehren. Der innere Sinn ist erleuchtet und die äusseren Sinne folgen dem Winke des Lehrers. Und innerhalb kurzer Zeit erreicht derjenige, der früher nach dem Vergänglichen strebte, die unvergängliche Ruhe.«

Ebenso heisst XII 310, 1 das ewige Brahman »frei von Tugend und Laster, von Gut und Böse«. Wer es erreichen will, muss Tugend und Laster überwunden haben.

dharmādharma vimuktam yad vimuktam sarvasaṃçayāt
janmamṛityu vimuktam ca vimuktam puṇyapāpayoḥ
yac chivam nityam abhayam nityam aksharam avyayam
çucinityam anāyāsam tad bhavān vaktum arhasi

Aus diesem Gleichmuth gegen alles und Alle ohne Unterschied geht die allgemeine Liebe gegen alles Lebende hervor, jene Liebe, die ihren technischen Ausdruck in der ahimsā in »dem milden, veröhnenden Geiste« findet. Der Grundgedanke der ahimsā ist aus dem Boden des ethischen Ideals entstanden, das uns im »Weisen« geschildert wird. Ist die Welt in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Einzelseelen nur ein Ausfluss der Weltseele, so kann es einen Unterschied der Liebe und Zuneigung nicht geben. In dem Einzelwesen liebe ich das »All« und in dem »All« das Einzelwesen. So ergibt sich aus der Naturlehre als ethische Folgerung jenes kosmopolitische Ideal, wie es uns in der allgemeinen Liebe des nach Erlösung Ringenden (XII 245, 20) geschildert wird.

çarānyaḥ sarvabhūtanām gatim āpnoty anuttamām
evam prajānātriptasya nirbhayasya nirāçishaḥ

na mṛityur atigo bhâvaḥ sa mṛityum adhigacchati
 vimuktam sarvasangebhyo munim âkâçavat sthitam
 asvam ekacaram çântam tam devâ brâhmaṇam viduḥ
 jîvitam yasya dharmârtham dharmo haryartham eva ca
 ahorâtrâç ca puṇyârtham tam devâ brâhmaṇam vidaḥ

»Wer aller Wesen Zufluchtsort geworden, der erreicht die höchste Stätte. Den berührt kein Tod, der von Weisheit gesättigt ohne Furcht und ohne Hoffnung ist. Er ist es, der den Tod überwindet. Ihn nennen die Götter einen Brahmanen, der sich losgelöst von aller Anhänglichkeit, der unbeweglich wie die reine Luft des Aethers, der ohne eigenen Besitz, einzig für sich in unbedingter Ruhe des Herzens wandelt. Ihn nennen die Götter einen Brahmanen, dessen Leben einzig der Gerechtigkeit dient, dessen sittlicher Wandel Tag und Nacht einzig der Tugend gewidmet ist. Damit vergleiche man die folgende Stelle. Tulâdhâra spricht (XII 265, 5):

vedâ 'ham jâjale dharmam sarahasyam sanâtanam
 sarvabhûtahitam maitram purâṇam yam janâ viduḥ
 a droheṇai 'va bhûtânâm alpadroheṇa vâ punaḥ
 sarveshâm yaḥ suhṛin nityam sarveshâm ca hiçe rataḥ
 karmaṇâ manasâ vâçâ sa dharmam veda jâjale

Das ist das ethische Ideal, in welchem Erlösung aus den Banden des Lebens und Leidens winkt. Um dieses Ideal zu erreichen, ist es nothwendig, dass alle Fähigkeiten des Menschen, dass Wille, Erkenntniss und Gemüth, alle Organe, deren sich der Mensch bedient, angespannt werden, um in der vollständigsten Loslösung von der irdischen Welt zu dem einen, überirdischen Sein vorzudringen. Gewissermaassen mit Gewalt soll das Individuum abgeschnitten werden von allen Beziehungen zu dem sinnenfälligen Sein, das uns umgibt, und zu dem stofflichen Leben, das im Menschen sich entfaltet. Dieses sinnenfällige Sein und Leben wird wahrgenommen und empfunden durch die äusseren und inneren Organe des Erkennens und Wollens. Will der Mensch also dem Machtbereich der weltbildenden Prakṛiti entfliehen, so muss er die Thätigkeit der Seele ablenken von der sinnenfälligen Welt. In ihr entfaltet sich immer von Neuem der Urstoff zum unendlichen Reichthum der individuellen Formen. Die verlockende Schönheit und Fülle des materiellen Lebens reizt unausgesetzt das »Ich« zu neuer Thätigkeit. Da es nun die Organe der Seele

sind, durch die dem »Ich« der Stoff der Thätigkeit zugeführt wird, so müssen diese Organe von aller Verbindung mit der Aussenwelt losgelöst werden. Dem »Ich« als dem Princip der Thätigkeit muss gewissermassen die Zufuhr abgeschnitten werden. Nur dann erlischt seine leben- und leidenerregende Kraft. Wie aber ist das möglich, da der Mensch in dem Leben seiner Sinne unausgesetzt auf das wechselvolle Sein des Stoffes angewiesen ist?

II. Verwirklichung des ethischen Ideals.

Die Sinne, welche mit aller ihrer Thätigkeit im »Ich« wurzeln, können in ihrem Leben des Erkennens und Empfindens nicht schlechthin zum Stillstand gebracht werden, sodass sie gewissermassen zu einem leblosen Sein erstarren. Wäre ein solcher Stillstand möglich, dann in der That wäre die Macht des »Ich« für immer gebrochen. Aber einen solchen Stillstand gibt es nicht; und so kann auch der Zustand der unbedingten Gleichgültigkeit nicht unmittelbar herbeigeführt werden. Das Gesamtleben der Organe des Erkennens und Empfindens wird vielmehr dadurch von den Einzelercheinungen, in denen sich die Zauberkraft der Prakṛiti auswirkt, abgelenkt, dass sie auf ein einziges Object hingerrichtet werden, in dem alle Thätigkeit der Seele zusammengefasst wird. Dieser Gegenstand als der beherrschende Mittelpunkt des Erkenntniss- und Empfindungslebens muss nun einerseits alle Sinne so fesseln, dass jede Verbindung mit der Aussenwelt abgeschnitten wird. Das vermag aber nur ein sinnenfälliger Gegenstand, ein Sein, das in der Hoheit und Schönheit der Erscheinung alle Wahrnehmung gleichsam festbannt und alles Fühlen und Empfinden zu sich hinreisst. Es musste als Inbegriff aller fesselnden Reize, die die Einzelercheinungen bieten, hoch über der Gesamtheit der individuellen Formen stehen. Andererseits musste dieses sinnenfällige Centralobject, dass das gesammte Sinnenleben absorbirt, so geartet sein, dass sich in ihm das eine göttliche Sein als das absolute geistige Wesen offenbarte. Dieses Object wurde im Îçvara entdeckt. Und die ethische Forderung, dass das »Ich« ertötet werden muss, die sich aus dem speculativen Beweis des Sāṃkhya ergab, wurde im Yoga praktisch verwirklicht durch Concentration aller Kräfte des Denkens und Empfindens auf Îçvara. Îçvara ist zwar die körperhafte Offenbarung der weltdurchdringenden und belebenden

Urkraft des Stoffes. Aber in der Herrlichkeit, durch die sich die göttlich und persönliche gedachte Weltkraft nach Aussen entfaltet, leuchtet auch ein Abglanz des einen absoluten Geistes, der als das wahre Wesen aller Dinge im Inneren der stofflichen Seele verborgen ruht. In diesen Inbegriff aller schöpferischen Macht des Urstoffes soll sich nun der nach Erlösung Strebende versenken, indem er alle Fähigkeiten des Erkennens und Empfindens auf die Betrachtung des »höchsten Herren« hinwendet. Îçvara ist nicht unmittelbar und von selbst dem Erkennen und Empfinden zugänglich. Die Fähigkeiten des sinnlichen Erfassens können durch unausgesetzte Uebung der Organe gesteigert werden, bis sie ein so feines Empfinden erhalten, dass sie den feinstofflichen Îçvara, die reinste Entfaltung der unsichtbaren Prakṛiti, erfassen. Das geschieht nun durch gewisse im Yoga vorgezeichnete Uebungen. Yoga bedeutet »Anspannung« der Organe. Die »Anspannung« der sinnlichen Organe besteht in verschiedenen Exercitien, durch welche die Sinne immer mehr von den äusseren Objecten abgelenkt werden. Indem dieses äussere Hinderniss abgeworfen wird, steigert sich die Sehkraft zur Erreichung des Îçvara. Der »höchste Herr« wird der einzige Gegenstand des Betrachtens und Begehrens.

pañcānām indriyāṇām tu doṣhān ākshipya pañcadhā
 çabdām rūpām tathā sparçam rasam gandham tathai 'va ca
 pratibhām apavargam ca pratisamhṛitya maithilā
 indriyagrāmam akhilam manasy abhiniveçya ha
 manas tathai 'vā 'haṃkāre pratishthāpya narādhipa
 ahaṃkāram tathā buddhau buddhim ca prakṛitav api

XII 316, 15.

»Indem man alle Schwächen der Sinneserkenntniss vermeidet, soll man die Sinne auf den Centralsinn, den Centralsinn auf das persönliche Bewusstsein, das persönliche Bewusstsein auf die Vernunft, die Vernunft aber auf die weltzeugende Urkraft richten.«

trikālam nā 'bhīyūñjīta çesham yūñjīta tatparaḥ
 indriyāṇi 'ndriyārthebhyo nivartya manasā çucīḥ
 daçadvādaçabhir vā 'pi caturviṃçāt param talaḥ
 saṃcodanābhir matimān ātmānam codayet atha
 tiṣṭhantam ajaram tam tu yat tad uktam manīshibhiḥ

taiç câ 'tmâ satatam jñeya ity evam anuçuçrūma
 vratam hy ahīnāmanaso nâ 'nyathe 'ti viniçcayāḥ
 vimuktaḥ sarvasangebhyo laghvâhâro jitendriyaḥ
 pūrvarâtre pararâtre dhârayīta mano 'tmani
 sthīrīkrītye 'ndriyagrāmam manasâ mithileçvara
 mano buddhyâ sthiram kṛtvâ pâshâṇa iva niçcalaḥ
 sthâṇuvac câ 'py akampaḥ syâd girivac câ 'pi niçcalaḥ
 buddhyâ vidhividhânajñâs tadâ yuktam pracakshate
 na çriṇoti na câ 'ghrâti na rasyati na paçyati
 na ca sparçam vijânâti na saṃkalpayate manaḥ
 na câ 'bhimanyate kiṃcin na ca budhyati kâshṭhavat
 tadâ prakṛitim âpannam yuktam âhur manīshīṇaḥ
 nirvâte hi yathâ dīpyan dīpas tadvat prakâçate
 nirlingo 'vicalaç co 'rdhvam na tiryag gatim âpnuyât
 tadâ tam anupaçyeta yasmin dṛiṣṭe 'nukathyate
 hṛidayastho 'ntarâtme 'ti jñeyo jñâs tâta madvidhaiḥ

XII 306, 9.

»Drei Zeiten ausgenommen, soll der Weise während des ganzen Tages den Sinn auf einen Punkt richten (ekagrâtâ). Indem er die äusseren Sinne mittelst des inneren Sinnes von den sinnlichen Objecten ablenkt, soll er durch das Einhalten des Athems nach den zweiundzwanzig besonderen Arten die empirische Seele mit der Seele vereinigen, welche über die vierundzwanzig Stoffprincipien erhaben ist, mit jener Seele, die als das wahre Sein in allen körperhaften Dingen wohnt und unvergänglich, unzerstörbar ist. Mit Hülfe dieser zweiundzwanzig Methoden der Concentration kann der unvergängliche Geist erkannt werden. Nur der aber kann Yoga üben, dessen Herz frei von jeder Leidenschaft ist. Frei von aller Anhänglichkeit, enthaltsam in den Speisen, siegreich über alle Sinneseindrücke, soll der Weise den inneren Sinn auf den höchsten Geist in der ersten und letzten Hälfte der Nacht concentriren, nachdem er alle sinnlichen Functionen gehemmt und in unbeweglicher Ruhe des Herzens die Unerschütterlichkeit eines Steinblocks gewonnen hat (pâshâṇa iva niçcalaḥ). Wer eine Haltung einnimmt, die unbeweglich wie ein Baumstamm, unerschütterlich wie ein Fels ist, von dem sagt man, er sei im Zustand des Yoga. Er hört nicht, riecht nicht, schmeckt nicht, sieht nicht, tastet nicht, hat keine Eindrücke des inneren Sinnes mehr; leblos

wie ein Klotz ist er ohne individuelles Vorstellungsvermögen. Den Weisen, der diesen Zustand erreicht hat, nennt man »erlöst«. Wenn er wie die Lampe, die an windloser Stelle klar und unbeweglich mit nach oben emporsteigender Flamme leuchtet, ohne Bewegung ist, dann wird er von der feinstofflichen Seele befreit und erkennt das eine, im Herzen aller Wesen lebende Brahman«.

maharshayo jñānatṛiptā nirvāṇagatamānasaḥ
 nā 'vartante punaḥ pārtha muktāḥ saṃsāradoshataḥ
 janmadoshaparikshṇāḥ svabhāve paryavasthitāḥ
 nirdvandvā nityasatvasthā vimuktā niyamasthitāḥ
 asangāny avivādīni manaḥ cāntikarāṇi ca
 tatra dhyānena saṃc̣liṣṭam ekāgram dhārayen manaḥ
 piṇḍīkṛitye 'ndriyagrāmam āsīnaḥ kāśṭhavan muniḥ
 çabdān na vindec chrotreṇa sparçam tvacā na vedayet
 rūpam na cakshushā vidyāy jihvayā na rasāns tathā
 ghreyāny api ca sarvāni jahyād dhyānena yogavit
 pañcavargapramāthīni ne 'chec cai 'tāni vīryavān
 tato manasi samgrīhya pañcavargam vicakṣhaṇaḥ
 samādadhyan mano bhrāntam indriyaiḥ saha pañcabhiḥ

XII 195, 2.

»Diejenigen, welche von den Uebeln dieser Welt befreit sind, kehren niemals mehr zu ihr zurück. Befreit von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt leben sie in ihrer ursprünglichen Wesenheit. Befreit von der Einwirkung aller Gegensätze enthalten sie sich der Annahme aller Geschenke und leben losgelöst von allem Umgang mit Weib und Kind, fern von allen, mit denen Streit entstehen könnte, einzig der vollkommenen Ruhe des Herzens sich widmend. Indem die Vollendeten sich aller Rede enthalten, hocken sie da wie ein Holzklotz, kämpfen alle äusseren Sinne nieder, während der innere Sinn unzertrennlich mit der Betrachtung der absoluten Wesenheit beschäftigt ist. Der Erlöste nimmt keinen Schall mit dem Ohre, keine Berührung mit der Haut, keine Gestalt mit dem Auge, keinen Geschmack mit der Zunge, keine Art des Geruchs mit dem Geruchsorgan wahr. In den Yoga versenkt und von der Betrachtung fortgerissen, gibt er alle Dinge preis. Von der überwindenden Kraft des inneren Sinnes erfüllt, hat er keine Neigung für irgend eines der fünf Sinnesobjekte,

welche das Gleichgewicht erschüttern. Der Weise soll die äusseren Sinne in dem inneren Sinn concentriren, die unstäten Sinne sollen in der Concentration auf ein einziges Object stetig gemacht werden.«

yuktasya tu mahârāja lakṣhaṇāny upadhâraya
 lakṣhaṇam tu prasādasya yathâṭṛiptaḥ sukham svapet
 nirvâte tu yathâ dîpo jvalet snehasamanvitaḥ
 niçcayordhvaçikhas tadvad yuktam âhur manîṣiṇaḥ
 pâshâṇa iva meghotthair yathâ bindubhir âhataḥ
 nâ 'lam câlayitum çakyas tathâ yuktasya lakṣhaṇam
 çamkhadundubhînirghoshair vividhair gîtavâditaîḥ
 kriyamâṇair na kampeta muktasyai 'tan nidarçanam
 tailapâtram yathâ pûrṇam karâbhyâm grîhya puruṣaḥ
 sopânam âruhed bhîtas tarjyamâno 'sipâṇibhiḥ
 samyatâtmâ bhayât teshâm na pâtrâd bindum utsrijet
 tathai 'vo 'ttaram âgamyâ ekâgramanasas tathâ
 sthiratvâd indriyâṇâm tu niçcalatvât tathai 'va ca
 evam yuktasya tu muner lakṣhaṇāny upalakshayet
 svayuktaḥ paçyate brahma yat tat paramam avyayam

XII 316, 18.

»Vernimm die Merkmale des durch Yoga geläuterten Weisen. Das Merkmal der erlösenden Ruhe ist die Zufriedenheit und Sorglosigkeit. Nichts vermag den Schlaf zu stören. Wie die ölgesättigte Lampe an windloser Stätte brennt, ohne dass die Flamme hin- und herbewegt wird, ebenso ist es mit dem Erlösten, wie die Weisen behaupten. Wie der Stein trotz des Regenschauers, der darauf niederfällt, nicht von der Stelle bewegt werden kann, ebensowenig kann der Erlöste erschüttert werden. Keine Muschel- oder Trommellaute, keine Mannigfaltigkeit des Gesanges vermag ihn aus dem Gleichgewicht zu bringen. Wie man ein Gefäss mit Oel sorgsam achtend mit den Händen fasst und hinaufträgt, immer auf das Eine schauend, dass nur kein Tropfen verloren gehe, ebenso schreitet der Weise voran, den inneren Sinn immer nur auf das eine Brahman gerichtet, während die äusseren Sinne ganz unbeweglich sind. Wer auf diese Merkmale des Weisen achtet, der schaut das Brahman, das erhabene und unvergängliche.«

yaḥ syâd ekâyane lînas tûshñîm kiṃcid acintayan
pûrvam purvam parityajya sa tîrṇo bandhanâd bhavet
sarvamitraḥ sarvasahaḥ çame rakto jitendriyah
vyapetabhayamanyuḥ ca âtmavân mucyate narah
âtmavat sarvabhûteshu yaç caren niyataḥ çucih
amânî nirabhîmânaḥ sarvato mukta eva saḥ
jîvitam maraṇam co 'bhe sukhaduḥkhe tathai 'va ca
lâbhâlâbhe priyadveshye yaḥ samaḥ sa ca mucyate
na kasyacit sprihayate nâ 'va jânâti kiṃcana
nirdvandvo vîtarâgâtmâ sarvathâ mukta eva saḥ
anamitraç ca nirbandhur anapatyaç ca vaḥ kvacit
tyaktadharmârthakâmaç ca nirâkânkshî ca mucyate
nai va dharmî na câ 'dharmî purvopacitabhâyakah
dhâtukshayapraçântâtmâ nirdvandvaḥ sv vimucyate
akarmavân vikânkshaç ca paçyej jagad açâçvatam
açvatthasadrîçam nityam janmamṛityujarâyutam
vairâgyabuddhiḥ satatam âtmadoshavyapekshakah
âtmabandhavinirmoksham sa karoty acirâd iva
agandham arasasparçam açabdam aparigraham
arûpam anavijñeyam drishtëvâ 'tmânâ vimucyate
pañcabhûtaguṇair hînam amûrtimad ahetukam
aguṇam guṇabhoktâram yaḥ paçyati sa mucyate
vihâya sarvasaṃkalpân buddhyâ çârîramânâsân
çanair nirvâṇam âpnoti nirindhana ivâ 'nalaḥ
sarvasaṃskâranirmukto nirdvandvo nishparigrahaḥ
tapasâ indriyagrâmam yaç caren mukta eva saḥ
vimuktaḥ sarvasaṃskârais tato brahma sanâtanam
param âpnoti saṃçântam acalam nityam aksharam

XIV 19, 1.

»Wer seinen Sinn auf einen einzigen Gegenstand concentrirt, wer sich frei macht von dem Wahnbilde seines eigenen Ich, und nicht einmal an die eigene Existenz denkt, indem er alles nach und nach abwirft, der in der That wird allmählich alle Bande zerreißen. Der Weise, der aller Menschen Freund ist, der alle in gleicher Weise erträgt, der dem Herzensfrieden ergeben ist, der alle Sinne überwunden, der sich frei gemacht von Furcht und Zorn, dessen Seele sich von allem zurückhält, der gelangt zur Erlösung. Wer gegen alle anderen Wesen

das gleiche Betragen wie gegen sich selbst beobachtet, wer Selbstüberwindung übt, wer rein, frei von Eitelkeit, frei von Selbstsucht ist, der ist in Wahrheit erlöst. Erlöst ist, wer mit gleichem Auge Leben und Tod, Freude und Pein, Gewinn und Verlust, Angenehmes und Unangenehmes betrachtet. Der ist in Wahrheit erlöst, der nicht nach dem verlangt, was andern gehört, der Niemanden verachtet, der alle Gegensätze überwunden hat und dessen Seele frei von jeder Anhänglichkeit ist. Der ist erlöst, der keinen Feind, keinen Verwandten, kein Kind hat, der sich von den drei Gütern, dem sittlichen Gut des Rechtes, dem materiellen Gut des Besitzes, dem sinnlichen Gut der Lust in gleicher Weise und von aller Begehrlichkeit losgerissen hat. Der ist erlöst, der weder Verdienst noch Missverdienst erwirbt, der Lohn und Strafe, die er in einem früheren Leben verdient, in gleicher Weise abgeworfen hat, der durch Vernichtung des schädlichen Einflusses der Elemente die Ruhe der Seele erworben, der den Widerstreit der Gegensätze bezwungen hat. Wer von allen Werken sich fernhält, ohne Verlangen und Begierde ist, wer das Weltall als vergänglich betrachtet, wie das Leben des Açvattha-Baumes betrachtet als dem Entstehen, dem Verfall, dem Tode unterworfen, wer seine Gedanken einzig auf die Preisgabe alles Besitzes richtet, wer sein Auge immer auf die eigenen Fehler richtet, der gelangt bald zur Erlösung aus den Banden, die ihn fesseln. Wer sein wahres Sein als ohne Geruch, Geschmack, Gefühl, Schall, als vollkommen eigenschaftslos betrachtet, der ist erlöst. Wer seine Seele als frei von den Qualitäten der fünf Elemente, als ohne Form und Ursache, als vollkommen frei von allen unterscheidenden Eigenschaften erkennt, der ist erlöst. Wer mit Hilfe der Vernunft alle körperlichen und sinnlichen Eindrücke preisgibt, gelangt allmählich zum vollständigen Erlöschen seines individuellen Seins, wie das Feuer, dem das Holz fehlt. Wer sich von allen sinnlichen Eindrücken losgemacht hat, wer frei ist von allem Besitz, wer den Widerstreit der Leidenschaften überwunden, wer die Sinne bezähmt, der ist erlöst. Sobald er sich frei gemacht hat, erreicht er das Brahman, das ewige, unwandelbare, unvergängliche, erhabene, klare und unzerstörbare Sein.◀

manas tv apahṛitam pūrvam indriyârthanidarçakam
na samakshaguṇâpekshi nirguṇasya nidarçakam
sarvâṅy etâni saṃvârya dvârâṇi manasi sthitaḥ
manasy ekâgratâm kṛtvâ tatparam pratipadyate

yathā mahānti bhūtāni nivartante guṇakshaye
 tathe 'ndriyāny upādāya buddhir manasi vartate
 yadā manasi sâ buddhir vartate 'ntaracâriṇî
 vyavasâyaguṇopetâ tadâ sampadyate manaḥ

»Der Centralsinn nimmt die von den äusseren Sinnen dargebotenen Gegenstände wahr. Er muss erlöschen, wenn die Wahrheit des Brahman geschaut werden soll. Da der Centralsinn immer abhängig ist von den Qualitäten, so kann er niemals ein Sein schauen, das ohne Qualitäten ist. Indem man alle Thore zur Aussenwelt verschliesst, welche von den Sinnen gebildet werden, soll man die Vernunft in den Centralsinn versenken. Wenn auf diese Weise die Vernunft auf die innere Erkenntniss concentrirt ist, dann geht die Erkenntniss des Brahman auf. Wie die fünf groben Elemente bei der Auflösung der Eigenschaften und Merkmale, durch die sie sich offenbaren, in den Urstoff zurückkehren, ebenso ist die Vernunft ganz dem inneren Sinn zugekehrt, wenn die Sinne sich von den äusseren Objecten abwenden. Wenn alsdann die mit der Function des Urtheils ausgestattete Vernunft ganz auf den inneren Sinn concentrirt ist, so wird sie selbst zum inneren Sinn, indem sie jede Berührung mit der Aussenwelt verliert.« (XII 205, 13.)

Der Weise gibt sich ganz dem Îçvara hin. Diese Hingabe heisst Bhakti. Bhakti umfasst das doppelte Element des gläubigen Schauens und der gläubigen Liebe. Immer mehr hebt die Bhakti den Menschen über die Sinnenwelt; die Macht des »Ich« erlischt. Jede Regung, jedes Verlangen schwindet, weil der nach Erlösung Strebende ganz in Îçvara sich versenkt. So gelangt er allmählich zu einer vollständigen Bewältigung der sinnlichen im »Ich« wurzelnden Triebe. Obschon im Körper, löst er sich doch von allem los, was das körperhafte Sein bietet, bis jene absolute Ruhe des Empfindens und Wollens eintritt. Sobald der Weise sich durch die gesteigerte gläubige »Hingabe« eins fühlt mit Îçvara und ihn mit den Sinnen umfasst, da erfasst er in dem persönlichen Sein das eine unpersönliche Sein des Brahman. In Îçvara erscheint ihm der absolute Geist als das reine, von jeder Berührung mit dem Stoffe losgelöste Sein und Denken. Die Hülle, welche die absolute Seele umgibt, wird zerrissen. In unendlicher Klarheit leuchtet die Wirklichkeit des einen Seins im Gegensatz zur

Vielheit der stofflichen Wesen. Die Erlösung besteht also in jener vollständigen Loslösung, die im Begriff des kevalin, in jener vollständigen Gleichgültigkeit, die im Begriff des kûṭastha ausgedrückt ist. Diese beiden Ausdrücke kûṭastha und kevalin bezeichnen die innerste Natur dessen, der sich vom »Ich« losgerissen hat. Als kevalin ist der Erlöste »allein«. Er sieht Niemanden neben sich. Denn wenn er auch von vielen anderen Individuen umgeben ist, so betrachtet er sich doch als von ihnen allen getrennt. Als kûṭastha stellt der Erlöste die unbedingteste Gleichgültigkeit gegen alles dar, was des Menschen Herz anziehen oder abstossen kann. Er ist weder Freund dem Freund, noch Feind dem Feind; ihn berührt weder Leid noch Freud, weder Reichthum noch Armuth. Darum wird der Zustand des Erlösten mit der Natur des leblosen Steines verglichen. Starr wie der Fels ist das Gemüth des Erlösten. Alles gleitet an ihm ab. Es gibt nichts, das wünschens- und liebenswerth, nichts, das verabscheuungswürdig wäre. Der Erlöste ist udâstna »gleichgültig«, madhyastha »in der Mitte stehend«. Vollständige Bedürfnisslosigkeit, das ist das Ideal des nach Erlösung Strebenden.

In dieser Gleichgültigkeit gegen alles, was das Leben bietet, ist der Zustand der unbedingten »Isolirtheit«, des kaivalyam erreicht. Kaivalyam bedeutet später schlechthin die Glückseligkeit. In dieser Bedeutung ist das Wort zu allen Schulen übergegangen. Dem Buddhisten so gut wie dem Vedantisten ist kaivalyam der Ausdruck für Glückseligkeit, und der ins Nirvâṇa eingegangene Buddhist ist nicht weniger kevalin, wie der ins Brahman eingegangene Idealist. Aber erst aus dem Begriff der unbedingten Isolirtheit leitet sich die Bedeutung »Glückseligkeit« für kaivalyam her. Denn die Glückseligkeit besteht eben darin, dass der Mensch losgelöst wird von dem Wechsel und Wandel, in dessen Strudel ihn die Begierde immer wieder zurückgeworfen hatte.

Im kaivalyam ist also das Ziel bezeichnet, dem der Einzelne zustreben muss, wenn er zu seinem wahren Sein zurückkehren will. Der Weise wird kevalin, indem er ganz im Brahman aufgeht durch Loslösung von allem, was das Leben bietet. etena kevalam yâti tyaktvâ deham asâkshikam (XII, 316, 25), evam yo vindate 'tmânâṃ kevalam jñânâṃ âtmanâḥ (XII 249, 4); yadâ tu budhyate 'tmânâṃ tadâ bhavati kevalaḥ (XII 306, 44); kevalâtmâ tathâ cai 'va kevalena sametya vai (XII 308, 31).

tataḥ kevaladharmâ 'sau bhavatyavyaktadarçanât
kevalena samâgamy vimukto 'tmânam âpnuyât

XII 308, 12.

»Dadurch dass sich ihm der Urstoff in seiner wahren Wesenheit offenbart, gelangt er zur absoluten Isolirung, und in der Isolirung zur Vereinigung mit dem einen Brahman. Erlöst wird er und kehrt zu sich selbst zurück.«

tathâ hy asau munir iha nirviçeshavân
sa nirguṇam praviçati brahma câ 'vyayam
anâgatam sukṛitavatâm parâm gatim
sanâtanam yad amṛitam avyayam dhruvam
nicâyya tat paramam amṛitvam açnute

XII 206, 31.

»Wenn dann der Weise eigenschaftslos wird (nirviçeshavân), dann erreicht er das eigenschaftslose unvergängliche Brahman, die höchste Stätte der Seligkeit, die selbst denen unzugänglich, die t u g e n d h a f t e Werke verrichten. Er erlangt das ewige, unwandelbare, unsterbliche, unzerstörbare Sein. Er erreicht den unvergleichlichen Ort der Unsterblichkeit.«

Und nun empfängt das einzigartige Wesen von Nirvâṇa in seinem Verhältniss zum Brahman erst seine volle Klarheit. Aus den Merkmalen, in denen hier das Werk des Brahman, dort das Wesen des Nirvâṇa geschildert wird, ergibt sich, dass beide als correlative Begriffe aufs engste zusammengehören und sich ergänzen. Der im Nirvâṇa erreichte Zustand des Gemüthes ist die Natur des Brahman. Der absolute Geist wird uns geschildert als ohne jede innere Berührung mit der Materie, mag er auch in tausend Einzelseelen eingekerkert sein. Aber er ist so vielmal und so lange in die Materie eingekerkert, als es Seelen gibt, in denen sich das »Ur-ich« in »Einzel-ich« spaltet. Nirvâṇa besteht nun darin, dass von dem absoluten Geiste die Fessel des »Ich« abgestreift wird. »Ohne Ich« (nirahamkârah), »ohne Mein« (nirmama), »ohne Wunsch« (niḥsprihah), »losgelöst von allen Eindrücken der äusseren und inneren Erkenntnissorgane« (vihâya sarvasamkalpân çâriramânasân), sodass »er nicht mehr hört, sieht, riecht, schmeckt, fühlt«, in dieser absoluten Isolirung hat der Weise das Stadium erreicht, in welchem der absolute Geist sich selbst

zurückgegeben ist. Das ist das Stadium des Nirvâna. Nirvâna besagt also dasselbe, was Brahman ausdrückt »unbedingte Isolirtheit« (atyantam kaivalyam). Während aber Brahman jene unbedingte Isolirtheit positiv in dem Begriffe des reinen Seins und Denkens ausprägt, drückt Nirvâna dieselbe negativ in dem Ausschluss aller jener Merkmale aus, die das Wesen der das reine Sein verhüllenden stofflichen Seele ausmachen. Im Nirvâna bricht die Hülle der empirischen Seele zusammen. Daher bezeichnet Nirvâna ebenso sehr das Ideal der Sittlichkeit als das Ideal der Seligkeit. Des Menschen »sittliches Sein« besteht eben darin, dass es keine Fessel mehr gibt, welche den absoluten Geist gefangen hält. Das Wesen der »Sünde« liegt in der »Bindung« des absoluten Geistes durch die Materie. Das Wesen der »Sittlichkeit« besteht also darin, dass diese »Bindung« aufgehoben wird. Das ganze Streben des Menschen muss daher auf die Aufhebung dieser Bindung gerichtet sein. Das ist seine «sittliche» Pflicht. Insofern nun diese Pflicht im Nirvâna erreicht wird, ist Nirvâna das Ideal der Sittlichkeit. Insofern dann im Nirvâna die endlose Wanderung der stofflichen Seele von Leben zu Leben, von Leid zu Leid ihr Ende erreicht, ist Nirvâna das Ideal der Glückseligkeit. So ist Nirvâna als Ideal der Sittlichkeit und Seligkeit in engster Abhängigkeit vom Begriff des absoluten Geistes entstanden. In dem positiven Begriff des Brahman wurzelt der negative Begriff des Nirvâna.

Nirvâna ist daher das Endziel des im Yoga entwickelten praktischen Wissens. Das »Erlöschen« des »Ich« und der im »Ich« wurzelnden Triebe ist das unmittelbare Ergebniss der auf Îçvara gerichteten Concentration aller Seelenkräfte. Belehrt uns Sâmkhya, warum das »Ich« erlöschen muss, so zeigt uns Yoga, wie das »Erlöschen«, wie Nirvâna zustande kommt.

III. Sâmkhya und Yoga.

Und nun wird der Unterschied klar, der im Sâmkhya und Yoga als Unterschied der Methode geschildert wird, wenn es heisst: sâmkhyayogau . . . mârgau tav apy ubhav etau samçritau na ca samçrutau. »Sâmkhya und Yoga sind zwei Wege, die demselben Ziele, aber nicht in derselben Weise zustreben.« Worin die Verschiedenheit der Art und Weise besteht, erläutern die folgenden Sätze:

loke 'smin dvidvīdhā nishṭhā purā proktā mayā 'nagha
jñānayogena sāmkyānām karmayogena yoginām

VI 27, 3.

»Auf doppeltem Wege ist das Endziel zu erstreben, auf dem speculativen Wege (jñānayogena) der Sāmkyin und auf dem praktischen Wege (karmayogena) der Yogin. So ward es, o Sündenloser, von mir verkündet.« Eine Variante dazu bietet die Gegenüberstellung:

anye sāmkyena yogena karmayogena cā 'pare VI 32, 24.

Aller Unterschied, der zwischen Sāmkyā und Yoga besteht, wird einzig auf einen Unterschied der Methode zurückgeführt. Das Endziel: Vereinigung mit dem absoluten Geiste durch Aufgeben des »Ich« ist das gleiche. Diese im Gegensatz der Methode wurzelnde Verschiedenheit wird eingehend in einer Urkunde des Sāmkyā (XII 301, 1) erläutert, welche durch Yudhisṭhira's Bitte eingeleitet wird: sāmkye yoge ca me tāta viṣesham vaktum arhasi. »Erkläre mir nun, o Freund, den Unterschied zwischen Sāmkyā und Yoga.« Da erfahren wir zunächst die interessante Thatsache, dass die Sāmkyin und Yogin untereinander um den Vorrang streiten. Aber nicht aus der Verschiedenheit des Inhalts, sondern aus der Verschiedenheit der Methode leitet eine jede Richtung ihren Vorzug ab.

sāmkyāḥ sāmkyam praçamsanti yogāḥ yogam dvijātayā
vadanti kâraṇam çreshṭham svapakshodbhāvanāya ca

»Die Sāmkyin preisen Sāmkyā, die Yogin Yoga als die beste Lehre, indem beide ihre Methode als die vorzüglichste schildern (vadanti kâraṇam çreshṭham) unter Hervorkehrung der ihr eigenthümlichen Vorzüge.« Um die Vorzüglichkeit der Methode (kâraṇaçraishṭhyam) also handelt es sich. Der Sāmkyin stützt sich auf die methodische Zergliederung der Stoffwandlungen (vijñāya gatīḥ sarvāḥ), der Yogin auf die Hingabe an Îçvara, um zur Erlösung zu gelangen: anîçvaraḥ katham mucyed iti . . . vadanti kâraṇaçraishṭhyam yogāḥ. »Wie könnte man ohne Îçvara sich vom Kreislauf des Lebens befreien? rufen die Yogin aus.« Beide, so erklärt nun die epische Urkunde, sind in ihrer Eigenart gleich vorzüglich, weil beide zu dem einen Endziel führen (anushṭhite yathâçāstram nayetām paramām gatim), die Yogin, wenn sie sich auf das unmittelbare Schauen stützen

(pratyakshahetavaḥ), die Sâmkhyin, wenn sie sich der methodischen Beweisführung bedienen (çâstraviniçcayâh). Aber Sâmkhya und Yoga können nicht getrennt werden. Sie ergänzen sich als wesentliche Theile eines geschlossenen Ganzen. Yoga kann nicht bestehen ohne die methodische Beweisführung des Sâmkhya. Denn zuerst muss der Beweis erbracht werden, dass die individuelle Seele, welche durch das »Ich« Princip aller Thätigkeit ist, nicht unser wahres Wesen bildet. Den Beweis führt Sâmkhya in der methodischen Zergliederung des Weltganzen. Aus der so gewonnenen Theorie ergibt sich die ethische Forderung, die Macht des »Ich« in der Ueberwindung aller Einwirkungen der Aussenwelt zu brechen. Diese Forderung wird im Yoga verwirklicht. Und so ist es thatsächlich richtig, was der Yogin behauptet, dass der Mensch »ohne Îçvara«, d. h. ohne Concentrirung aller Sinneskräfte auf Îçvara, nicht zur Erlösung gelangt (anîçvaraḥ katham mucyeta).

Der Sâmkhyin wird anîçvara genannt, nicht weil er das Vorhandensein eines Îçvara leugnet, sondern weil er im Gegensatz zum Yogin sich der methodischen Beweisführung bedient. Umgekehrt heisst der Yogin pratyakshahetu, nicht weil für ihn die Sinneswahrnehmung (pratyaksha) unter Ausschluss der Schlussfolgerung (anumâna) die einzige Erkenntnissnorm (hetu) ist, sondern weil er alle Sinneskräfte auf die unmittelbare Wahrnehmung des Îçvara concentrirt. Darum wird gesagt, es bestehe inhaltlich zwischen Sâmkhya und Yoga volle Uebereinstimmung (tulyam çaucam . . . vratânâm dhâraṇam tulyam). Verschiedenheit walte nur in der Methode (darçanam na samam tayoh). Yoga ist zwar seinem Wesen nach eine Anleitung zur Praxis der Erlösung. Aber jene Praxis der Versenkung in Îçvara wurzelt in einer theoretischen Voraussetzung, und diese ist keine andere als eben die vom Sâmkhya entwickelte Principienlehre. Denn was ist jener Îçvara, in den sich der Yogin versenkt, um mit dem absoluten Geiste vereinigt zu werden? Îçvara, obschon mit göttlichen Attributen bekleidet, ist die Verkörperung aller aus der Prakṛiti fliessenden stofflichen Principien. Er besteht aus dem grobstofflichen Körper und der feinstofflichen Seele. Der grobstoffliche Körper ist zusammengesetzt aus den fünf Grundelementen, während die feinstoffliche Seele einerseits aus den fünf feinstofflichen Elementen, andererseits aus den fünf That- und den fünf Erkenntnissorganen und aus

dem die drei Organe der »Vernunft«, des Persönlichkeitsbewusstseins und des Centralsinnes umfassenden »inneren Organ« besteht. Als Aggregat stofflicher Principien beruht daher Îçvara ganz auf der vom Sâmkhya entwickelten Körper- und Seelenlehre. Die Vorstellung des Îçvara als eines körperhaften, aus grobstofflichen Elementen und feinstofflichen Organen bestehenden Wesens setzt jene dem Sâmkhya eigenthümliche Principienlehre voraus und zwar so durchgreifend, dass die Praxis, zu der Yoga in der gläubigen Hingabe (bhakti) an Îçvara anleitet, ohne die Theorie, zu der Sâmkhya auf dem Wege des demonstrativen Beweises gelangt, unverständlich bleibt.

Und nichts zeigt uns deutlicher, wie wenig das Wort anîçvara mit dem Begriff »Atheist« zu thun hat, als die Thatsache, dass das eine göttliche und geistige Sein des Brahman »ohne Îçvara« und »ohne stoffliches Princip« zugleich genannt wird (anîçvaram atattvam ca tattvam tat pañcaviṃṣakam). Das Brahman ist atattva »stofflos«, aprakṛityâtman »dessen Wesen nicht in der Prakṛiti wurzelt«, anîçvara »ohne die göttlich gedachte Weltseele«. Sinnlos wäre es, das göttliche Sein des Brahman »ohne Îçvara« zu nennen, wenn Îçvara »Gott« in unserem Sinne bedeutete. Das hiesse »Gott ohne Gott«. Aber als die aus dem Urstoff hervorgehende Weltseele, die ein mit Prakṛiti identisches Wesen bildet, steht Îçvara in einer Linie mit Prakṛiti »Urmaterie« und Tattva »Materielles Princip«.

Die individuelle Seele also versenkt sich in die Weltseele, welche als Îçvara die höchste Evolution der Urmaterie darstellt. Und indem sie alle Kräfte des persönlichen Denkens und Empfindens auf Îçvara concentrirt, geht sie ganz in ihm auf. Die Einzelseele kehrt zur Weltseele, aus der sie hervorgegangen war, zurück. Der absolute Geist ist von einer der vielen Verkörperungen des »Ich«, die ihn gefangen halten, befreit.

Es ist also nicht der Urgeist selbst, der sich seiner Verschiedenheit von der Materie bewusst wird und mittelst dieser Erkenntniss das Gebilde zertrümmert, das ihm die Fatamorgana eines persönlichen Seins vorspiegelt. Das widerstreitet dem Wesen des absoluten Geistes. Der absolute Geist ist reines Denken, und dieses reine Denken besteht darin, dass es weder ein Denken von diesem, noch ein Denken von jenem Gegenstand ist. Hätte dieses reine Denken

ein bestimmtes Object, so wäre es differenzirt und individualisirt. Im absoluten Denken aber kann es ebensowenig, wie im absoluten Sein, eine Differenzirung geben, wodurch es »dieses« oder »jenes« wird. Jeder Gegensatz von Subject und Object ist aufgehoben in der absoluten Bestimmungslosigkeit (nirguṇatvam). Also widerstreitet es auch dem Wesen des absoluten Geistes, dass er sich in seiner Verschiedenheit von der individuellen Seele erkennt. Denn diesem Erkennen der Verschiedenheit ginge nothwendig die Erkenntniss der Vereinigung voraus. Der absolute Geist selbst wäre das Subject des Wahnes. Dadurch aber wäre das absolute Sein, das jede Möglichkeit eines Anderseins ausschliesst, aufgehoben. Die Trägerin der Wahnvorstellung ist also die aus dem Urstoff entspringende Seele, die in dem Bewusstsein des »Ich« sich mit dem einzig wahren Wesen des Urgeistes identificirt. Wie die individuelle Seele die absolute Seele an den Stoff fesselt, so ist sie es auch, die den absoluten Geist befreit, indem sie sich in ihrer eigenen urstofflichen Nichtigkeit erkennt. In dem Augenblicke, da sie sich in ihrem Ursprung aus dem Stoff erfasst, löst sie sich wieder in den Stoff auf, aus dem sie als unterschiedenes Sein hervorging. Der Urgeist aber ist sich selbst zurückgegeben. Er ist wieder einzig (kevalin) und von aller Beziehung zu der Materie (nirguṇa) isolirt, nicht weil er selbst sich losgerissen, sondern weil die Seele, die ihn an die Materie band, sich von ihm scheu zurückgezogen hat. So besteht das Leben innerhalb des Weltalls in einem ewigen Process der Bindung und Befreiung des absoluten Geistes durch die aus dem Urstoff gezeugten individuellen Seelen. Das Leben der Prakṛiti ist ewig rege in dem Leben der Einzelseelen. Schwindet es hier, so beginnt es dort. Wird der Urgeist in diesem Individuum vom Urstoff gefesselt, so wird er in jenem Individuum vom Urstoff befreit. Einen Anfang hat dieser Process so wenig gehabt, wie er je ein Ende haben kann.

Wir sehen nun aber auch, wie enge alle Vorstellungen, aus denen sich Sāṃkhyayoga zusammensetzt, ineinander greifen. Es ist ein System der Erlösungslehre einheitlich in allen wesentlichen Elementen und Gliedern. Die eine Vorstellung, welche alles beherrscht, wird ausgesprochen in dem Satze von dem causalen und nothwendigen Zusammenhang alles sinnenfälligen Geschehens. Aus dem Begriffe des Wechselverhältnisses von Ursache und Wirkung (kārya-

karana) entwickelt sich die uralte Idee des zeugenden Urstoffes zum Bild der schöpferisch wirkenden Prakṛiti. Indem aus Prakṛiti der Organismus des Weltganzen abgeleitet wird, wird der Demiurgos, als dessen Entfaltung sich der kosmische Organismus darbietet, in seine Glieder zerlegt. Die einheitliche Zusammenfassung dieser Glieder im Begriffe des grobstofflichen Körpers und der feinstofflichen Seele drückt den absoluten Gegensatz der Materie zu dem einen Geiste aus, der als Brahman das einzig wahre Sein, das innerste Selbst (Âtman) aller Lebewesen bildet. Und die Erkenntniss dieses Gegensatzes in der Unterscheidung der absoluten und empirischen Seele eröffnet den Weg zur Erlösung aus dem Wahne des persönlichen und leidenvollen Seins. Diese Erlösung wird zur Thatsache in dem Erlöschen aller Triebe des »Ich«, in Nirvâna. Nirvâna verwirklicht, was bereits in dem »Ideal des von Heimath und Hof, von Reichthum und Genuss sich losreissenden Muni«¹⁾ innerhalb der älteren Speculation erstrebt wurde. Alle Gegensätze werden in Nirvâna aufgehoben. Für den, dessen Begehren im Nirvâna erloschen ist, gibt es so wenig einen Gegensatz von Gut und Böse, von Tugend und Laster, als es einen Gegensatz von Ehre und Schande, von Reichthum und Armuth gibt. Was nur in allgemeinen Umrissen angedeutet war in dem älteren Idealbild mit den Worten: »Wer solches weiss, den überwältigt nichts, mag er Böses oder Gutes gethan haben; er steht über dem Guten und Bösen; ihn reuet nicht, was er gethan oder unterlassen hat«, das wird jetzt klar ausgesprochen in dem Begriffe von Nirvâna, der die Unterschiede von dharma und adharmā aufhebt. Die psychologischen Wurzeln des Nirvâna liegen also in dem älteren Vorstellungskreise, der sein Centrum in dem Âtman, d. h. in der Wesenseinheit des göttlichen und menschlichen Seins, hatte. Zuerst mussten Aham und Âtman, das individuelle »Ich« und das absolute »Selbst«, in ihrem Wesen als stoffliche und geistige Seele scharf von einander geschieden werden. Dann erst konnte die Frage sich erheben: Wie wird die Macht gebrochen, welche den absoluten Geist im Bereiche des Stoffes gefangen hält? Die Antwort wurde speculativ in der »Theorie der stofflichen Principien« (tattvasamkhyānam) gegeben und praktisch im Nirvâna gelöst. Im Nirvâna erlischt der

¹⁾ Idealismus der indischen Religionsphilosophie. S. 124.

Ahaṃkāra. Hier wie dort erscheint Ahaṃkāra im Mittelpunkt der Untersuchung. Die Lösung des kosmologischen Problems führt zum Ahaṃkāra als der weltbildenden Triebkraft, die Lösung des psychologischen Problems zu Ahaṃkāra als dem werkzeugenden Willen, die Lösung des ethischen Problems zu Ahaṃkāra als der leidenerregenden Macht. Nirvāṇa als »Erlöschen des Ich« bildet den Abschluss.

In diesem Zusammenhang von Sâmkhya und Yoga als Theilen eines Systems ist aber auch zugleich der Beweis erbracht, dass das ursprüngliche, aus der älteren Epoche hervorgehende Sâmkhya in der Einzigkeit des absoluten Geistes gründete. Die in Yoga erschlossene Praxis der Erlösung ist auf den Zustand des Kaivalyam, auf die unbedingte »Isolirtheit« hingerrichtet. Im Zustand des Kaivalyam kehrt der Mensch zur absoluten Einzigkeit des Brahman zurück. Ein Yoga ohne diese absolute Einzigkeit des Seins ist daher undenkbar, und der Satz, dass es nur ein einziges absolutes Sein gibt, ist der Fundamentalsatz des Yoga. Mit ihm steht und fällt das ganze System. Gehören daher Sâmkhya und Yoga ursprünglich als Theile eines Systems zusammen, so konnte die Theorie der Erlösungslehre das nicht leugnen, was die Praxis der Erlösungslehre als *conditio sine qua non* erforderte. Die Principienlehre, welche in der *ânvikshikî brahmavidyâ* als »die aus methodischer Untersuchung hervorgehende Wissenschaft vom absoluten Geiste« erscheint, verfolgt keinen anderen Zweck als jenen, der dem speculativen Denken der älteren Epoche vorschwebte. In der Ueberwindung des »Ich« soll der Mensch zur Einheit mit Brahman zurückkehren. Daher gipfelt die Lehre von den aus dem Urstoff erzeugten Principien im Brahman. Insofern das Sâmkhya die Lehre von dem Organismus des Weltganzen, d. h. von dem grobstofflichen Körper und der feinstofflichen Seele ist, heisst es geradezu die Verkörperung des körperlosen einen Brahman (*amûrteḥ tasya sâmkhyam mûrtiḥ*). Die »Verkörperung des Körperlosen« besteht darin, dass der Urgeist von dem aus dem Urstoff hervorgehenden Organismus des Weltganzen eingeschlossen wird. Indem das Sâmkhya diesen Organismus in seine Bestandtheile zerlegt, dringt es »mittelst des erlösenden Wissens« (*jñānena mokṣiṇâ*) zum Urgeist vor.

âtmâ ca vyâti kshetrajñam karmaṇi ca çubhâçubhe
çishyâ iva mahâtmânam indriyâṇi ca tam prabho

prakṛitim cā 'py atikramya gacchaty ātmānam avyayam
 param nārāyaṇātmānam nirdvandvam prakṛiteḥ param
 vimuktaḥ puṇyapāpebhyaḥ pravishṭas tam anāmayaṃ
 param ātmānam aḡuṇam na nivartati bhārata
 çishṭam tatra manas tāta indriyāṇi ca. bhārata
 āgacchanti yathākālam guroḥ saṃdeçakāriṇaḥ
 çakyam cā 'lpena kālana çāntim prāptum guṇārthinā
 evam uktena kaunteya yuktajñānena mokshinā
 sāmkyā rājan mahāprajñā gacchanti paramām gatim
 jñānenā 'nena kaunteya tulyam jñānam na vidyate
 atra te saṃçayo mā bhūj jñānam sāmkyam param matam
 aksharam dhruvam evo 'ktam pūrṇam brahma sanātanam
 anādimaḍhyanidhanam nirdvandvam karṭriçāçvatam
 kūtastham cai 'va nityam ca yad vadanti manīshinaḥ
 brahmaṇyam paramam devam anantam param acyutam
 prārthayantaç ca tam viprā vadanti guṇabuddhayaḥ
 samyagyuktās tathā yogāḥ sāmkyāç cā 'mitadarçanāḥ
 amūrtes tasya kaunteya sāmkyam mūrdir iti çrutiḥ

XII 301, 95.

»Die absolute Seele ragt über die individuelle Seele und ihre Werke, gute wie böse, hinaus. Wie Schüler des Lehrers harren, so sind die Sinne zum höchsten Geiste hingeordnet. Wenn die Seele aus der Sphäre des Urstoffes heraustritt, dann erreicht das Brahman, jenes unwandelbare Sein, das erhaben über alle anderen Seinsformen, das die Seele des Îçvara, das jenseits aller Gegensätze von Gut und Böse, das frei von jeder Stofflichkeit ist. Losgelöst von Gut und Böse geht die individuelle Seele in die absolute Seele ein, die qualitātlos ist, und kehrt nimmer zurück. Was übrig bleibt ist der Centralsinn mit den Einzelsinnen. Diese allein müssen wiederum zurückkehren in der festgesetzten Zeit, um den Willen des höchsten Herrn zu erfüllen. Sobald der Körper aber abgestreift ist, erreicht der nach Erlösung Suchende die beseligende Ruhe, nach deren Besitz ihn immer verlangt hat.«

»Mit Hülfe des hier geschilderten Systems der erlösenden Erkenntniss gelangen die Anhänger des Sāmkyha zur erhabenen Glückseligkeit. Es gibt kein Wissen, dass mit dieser Erkenntniss sich ver-

gleichen liesse. Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass das Sâṃkhya das erhabenste Wissen darstellt. Es ist das unvergängliche, unwandelbare, unendliche, ewige Brahman, das Wesen, das ohne Anfang, Mitte und End, das in unbedingter Ruhe beharrende Sein, das die Weisen darin verkünden. Die Yogin und Sâṃkhyin streben in der Fülle ihres Wissens nach diesem göttlichen Brahman, dem unendlichen, erhabenen, unerschütterlichen Geist. Das Sâṃkhya ist die Verkörperung des körperlosen Brahman«.

Dritter Abschnitt.

Die geschichtliche Stellung des
epischen Sâmkhya.

Die Genesis des epischen Sâṃkhya kann nicht dargestellt werden, ohne dass der geschichtlichen Stellung gedacht werde, die es im speculativen Leben des alten Indien einnehmen sollte. Die geschichtliche Stellung spiegelt sich in dem Einfluss wieder, den Sâṃkhya als Naturlehre und als Erlösungslehre auf die Entwicklung der philosophischen Ideen ausgeübt hat.

Erstes Kapitel.

Einfluss des Sâṃkhya als Naturlehre.

Die Einführung des demonstrativen Beweises hatte einen durchgreifenden Umschwung im Bereiche des speculativen Denkens zu Folge. Dieser Umschwung gab sich nicht blos in dem System zu erkennen, das sich unmittelbar auf dem anumâna aufbaut, in dem epischen System des Sâṃkhya. Er spiegelt sich nicht weniger in den Gegenströmungen wieder, die der demonstrative Beweis in den Schulen des Materialismus und des Skepticismus hervorrief. Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, dass mit der ânvikshikî brahmavidyâ zwei speculative Richtungen hervortreten, die beide von einem ganz entgegengesetzten Standpunkt aus die auf den demonstrativen Beweis (ânvikshikî) gegründete brahmavidyâ bekämpfen, die Sophistik auf der einen, der Materialismus auf der anderen Seite ¹⁾.

¹⁾ Unter anderem Gesichtspunkt sind einzelne Texte, welche das Wesen des epischen »Materialismus und Skepticismus« beleuchten, bereits im »Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« (S. 222 ff.) erwähnt und in »Buddha, ein Kulturbild des Ostens« verwerthet worden. An dieser Stelle wird es meine Aufgabe sein, zu zeigen, in welchem inneren Verhältniss Materialismus und Skepticismus zum Sâṃkhya stehen.

I. Sophistik und Skepsis.

Die Sophistik tritt unter dem Namen ānvīkshikī tarkavidyā als Gegnerin der ānvīkshikī brahmavidyā auf.

Ein epischer Text unterscheidet ausdrücklich zwischen ächter und falscher Logik. Syūmaraçmi sagt von sich, er habe sich von allen Systemen fern gehalten, die nur dem Zweifel dienen (anyatra tarkaâstrebyaḥ XII 269, 44). Aber er lässt jene dialektischen Wissenschaften gelten, die auf rechtgläubiger Grundlage beruhen. Der Commentar zählt zu den Systemen, die ausschliesslich der Skepsis dienen (tarkaikapradhānāni) und dem Veda widersprechen (veda-virodhīni), an erster Stelle die lokāyata, dann folgen die Jaina (ārḥata) und die Buddhisten (saugata). Dieses falsche System der Logik wird als ānvīkshikī tarkavidyā ausdrücklich von der ānvīkshikī brahmavidyā unterschieden. Die ānvīkshikī, deren Studium bereits Gautama XI 2 empfiehlt, ist »das auf den demonstrativen Beweis gegründete Wissen von Brahman« (ānvīkshikī brahmavidyā), die ānvīkshikī hingegen, welche die epischen Urkunden als Feindin der Rechtgläubigkeit hinstellen, nennt XII 37, 11: ānvīkshikīm tarkavidyām nirarthikām »nichtsnutzige Logik«, deren Vertreter »Sophist« (hetuvādika) »Schreibhals« (ākroshṭā), »Zänker« (ativaktā), »Skeptiker« (sarvābhiçankī), »Leugner des Veda« (vedanindaka), »Hund«, »Gottesleugner« (nāstika), »der sich allein weise dünkt« (paṇḍitamānī = paṇḍitamānikāḥ) genannt wird. Diese Sorte von Logikern gehört zu denen, die vom Unterricht der Sāṃkhya ausgeschlossen sind (tarkaâstradagdhāḥ XII 246, 18). Ihre Parole lautet »Eine Seele existirt nicht« (nai 'tad astī 'ti vādinaḥ). Die Sophistik stützte sich auf den demonstrativen Beweis (hetu, tarka), aber nicht um die Wahrheit zu ermitteln, sondern um mittelst dialektischer Kunstgriffe alles beweisen, alles leugnen zu können, je nachdem das eine oder das andere heller die Gewandtheit des Dialektikers hervorleuchten lässt. Die Anwendung des anumāna sinkt zu einem dialektischen Schaustück herab, bei dem es sich nicht mehr um ein wirklich wissenschaftliches Ergebniss handelt, sondern um den Ruhm des sophistischen Klopffechters. Je toller der Satz, je vernunftwidriger die Behauptung, desto höher steigt dieser Ruhm.

Auf die enge Verwandtschaft, welche zwischen dem indischen und griechischen Sophisten besteht, habe ich bereits früher¹⁾ hin-

¹⁾ Buddha, ein Culturbild des Ostens, Berlin 1898. S. 106.

gewiesen, als es sich um den Ursprung des Buddhismus im Lichte der ältesten buddhistischen Denkmäler handelte. Die Lebhaftigkeit, mit der uns da die Disputanten beschrieben werden, wie sie aufeinander losstürzen und sich gegenseitig als Narren zu brandmarken suchen, der Uebermuth, mit dem sie sich vor der Oeffentlichkeit breit machen, wenn es ihnen gelingt, den Gegner zum Schweigen zu bringen, der Spott, der den im Wortkampf Unterlegenen trifft, wenn Frauen und Kinder mit Fingern auf ihn weisen, das alles verräth uns ein aus dem Leben gegriffenes Bild des philosophischen Streites.

Wichtiger sind uns die verwandtschaftlichen Züge, in denen sich das epische Bild des Sophisten mit dem griechischen begegnet. Hier lernen wir den Ursprung jener Sophistik kennen, die eine so charakteristische Erscheinung im speculativen Leben Indiens wurde. Dieser Ursprung liegt in dem Missbrauch des demonstrativen Beweises.

Die Schärfe und Bestimmtheit, mit der die philosophischen Probleme in der ānvīkshikī behandelt wurden, hatten die Sprache zu einem wundervollen Werkzeug des philosophischen Ausdrucks ausgebildet. Die Kunst der Rede, die Fertigkeit im Ausdruck wurde mit steigendem Eifer gepflegt. Daraus erklärt sich die bemerkenswerthe Vollendung des technischen Ausdrucks, die uns bereits in den epischen Urkunden der Philosophie entgegentritt. Die Sprache selbst wurde eine Virtuosität. Hierin aber lag auch die Gefahr, dass das Mittel zum Zweck, die Kunst des Ausdrucks zu einer Spielerei gemacht wurde, der man den Inhalt opferte. Auf die virtuose Handhabung des sprachlichen Instruments wurde grösseres Gewicht gelegt, als auf die logische und sachliche Richtigkeit, sodass die Sprache ein Schaustück wurde, das durch überraschende Wendungen und durch Doppelsinnigkeit des Ausdrucks wirken und bestechen sollte. Da bot sich denn der dialektischen Gewandtheit das dankbarste Feld der Bethätigung in der Anwendung des demonstrativen Beweises. An dem Beweis durch Schlussfolgerung konnte der Dialektiker die ganze Virtuosität seiner Sprache zur reichsten Geltung bringen. Aber dabei kommt es nicht mehr auf die Wahrheit an, sondern auf den Schein der Wahrheit.

Die Pflege der dialektischen Untersuchungen (ānvīkshikī) schlägt in frivole Rabulisterei um, sodass sich im Namen Tarkika, Hetuvādin »Logiker«, Dialektiker« alles concentrirte, was das speculative Denken

an feiler Dialektik, an Streitsucht und Prahlerei erzeugte. Wenn der griechische Sophist sich den Ruhm beilegt, dass er es verstehe, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιοῦν*) wie Protagoras sagt, so stimmt das wörtlich zu der Schilderung, welche uns eine epische Urkunde von der sophistischen Redefertigkeit gibt. Da rühmen sich die Sophisten, dass sie es verstehen »die schwächere Sache zur stärkeren, die stärkere zur schwächeren zu machen« (*kṛiçān arthān akṛiçān akṛiçāṅ ca kṛiçāṅ cakruḥ*¹⁾). Dass es sich um die sophistische Eristik hier handelt, bezeugen die vorausgehenden Worte, in denen die auf den demonstrativen Beweis (*anumāna*) sich stützende Dialektik als streitsüchtig hingestellt wird. »Die Einen sprechen: dies ist so und nicht so; die andern erwidern: Nein, so ist es und nicht so; wie Habichte über die Beute, so fallen die Eristiker über den demonstrativen Beweis her, um ihn zu zerpfücken«. Daher heisst es von den indischen Sophisten, sie seien Schwätzer und Schreier. In Schaaren überschwemmen sie das Land. Die Versammlungen hallen wider von ihrem Streitruf, »Das ist nicht wahr«. Es heisst von ihnen, die Eristiker seien zwar ein verachtungswürdiges Volk; aber Redefertigkeit stehe ihnen in seltenem Maasse zu Gebote. Wo die Gründe schweigen, da schreien und toben sie um so lauter, um ihren Gegner niederzuwerfen. Wie eine Meute Hunde stürzen sie aufeinander los. Ihrer scharfen Zunge kann nichts widerstehen. Ein grosses Wissen lasse sich ihnen nicht absprechen. Aber sie seien eine hündische Sippe (*çvānam hi tam viduḥ*). Das ist der Sophist des epischen Zeitalters²⁾, das vollendete Ebenbild des griechischen Sophisten, dessen Ruhm um so höher steigt, je lauter die Rede im Beifallsjubel der Zuhörer widerhallt. Alle die einzelnen Züge der eristischen Dialektik fasst eine epische Schilderung in der Gestalt jenes Philosophen zusammen, der erzählt, wie er früher ein vedalästerner (*vedanindaka*), streitsüchtiger Sophist gewesen und nun zur Strafe als Schakal wiedergeboren wurde. Viel unnützes Wissen habe er sich angeeignet, indem er sich der nichtsnutzigen (*nirarthika*) Sophistik hingab und überall als Streiter im Kampfe auftrat. Er wusste mit der Waffe der Dialektik umzugehen; sie gewann ihm Sieg auf Sieg. Er erwarb sich den Ruhm eines gewandten Sprechers, indem

¹⁾ Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. S. 211.

²⁾ a. a. O. S. 220.

er mit der dröhnenden Wucht des Wortes jeden Widerspruch niederschlug. Es ist dieselbe Sorte von Philosophen, welche »Zänker und Riemendreher«, in Griechenland hiessen. Auf den griechischen Sophisten liesse sich wörtlich übertragen was der indische Sophist von sich sagt. »Ich war einst ein hochfahrender Sophist, der alle göttliche Autorität verachtete. Der nichtsnutzigen Dialektik ergeben, trat ich mit prahlerischer Entfaltung meiner sophistischen Künste vor der Oeffentlichkeit auf. Die Brahmanen schrie ich an und überschrie ihre Rede (ākrośhṭā cā' tivaktā). Ein gottloser Mensch war ich und zweifelte an allem (nāstikaḥ sarvaçankī ca). Ein Thor war ich und doch dünkte ich mich weiser als andere«. ¹⁾

Eine andere Fassung fügt noch das bezeichnende kaṭukavāg »mit scharfer Zunge« hinzu und lässt den Sophisten überall als Sieger prunken (satsu vijetā hetuvādikaḥ). Nicht weniger drastisch ist folgende Charakteristik. »Diese Dialektiker sind in ihren Spitzfindigkeiten schwer zu bewältigen. Verächter aller sittlichen Ordnung rufen sie unausgesetzt: es gibt keine Wahrheit. Mit dieser Parole erscheinen sie im Kreise des Volkes. Durchs ganze Land ziehen diese Schwätzer und prahlen mit ihrem Wissen«. So schildert uns das Epos in diesem hetuvādika die stolze Streitsucht der sophistischen Dialektik. Wie der griechische Erist für sich den ehrenden Namen σοφός in Anspruch nahm, so betrachteten sich auch die indischen Sophisten als im ausschliessenden Besitz des Wissens befindlich und wurden ob dieses Dünkels »als diejenigen bezeichnet, »welche für sich alles Wissen in Anspruch nehmen« (paṇḍitamāninas) und das Wissen zu schnödem Gelderwerb ausnutzen. Auch in diesem Zug begegnen sich indischer und griechischer Sophist. Beiden wird schmutzige Erwerbsucht vorgeworfen. Zwar gab es in Indien keine Rhetorik, die wie in Griechenland zur reichen Erwerbsquelle werden konnte; denn es gab keine Volksversammlungen, wo die Macht des Wortes entschied. Aber es lebte in den höheren Schichten der Bevölkerung eine ausgesprochene Vorliebe für philosophisch-rednerische Wettkämpfe. Und diese Wettkämpfe öffneten der Sophistik ein weites und dankbares Feld des Gewinnes. Denn dem Siege folgte reicher Ruhm und Lohn von allen Seiten. Vor allem aber traten die Sophisten als »Tugendlehrer« (dharmapāṭhaka) auf. Sie thaten es

¹⁾ a. a. O. S. 221.

äusserlich den »frommen Mönchen« gleich, die als echte Volksprediger umherzogen. Gerade gegen diese verkappten Aufklärer, die unter der Maske von Mönchen erscheinen, richtet sich die Klage, dass Wanderredner überall unter der Flagge des Ideales der Tugend den niedrigsten Gelderwerb treiben, indem sie mit ihrem neuen Wissen hausiren gehen. »Vom Wahne ihrer Dialektik bethört (hetuvâdavimohitâs), sinnen sie nur auf niedrigen Gewinn.«

Die Sophisten betrachten es als eine ihrer Aufgaben, das Volk über die wahre Sittlichkeit zu unterrichten; daher nehmen sie äusserlich Kleidung und Lebensweise der recht gläubigen Mönche an, »kahlköpfig, in braune Gewänder gehüllt«. So fehlt auch nach dieser Seite das übereinstimmende Element nicht, die rücksichtslose Vordringlichkeit mit der der indische und griechische Sophist in die Oeffentlichkeit tritt und seine Kunst zur Quelle des Gelderwerbs macht.

Ich habe bereits im »Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« hervorgehoben, dass Yudhishthira (XII 46, 4) von sich rühmt, er habe alle Sekten, selbst die »erbärmlichen Sophisten« (kṛipañâms tarkakân) durch Geschenke erfreut. Und der Commentar umschreibt tarkika durch praṇika »der alles in Zweifel zieht.«

Worin das Wesen dieser Skepsis besteht, besagt klar III 200, 11. (»Weder diese Welt besitzt reale Existenz, noch die jenseitige (nâ 'yam loko 'sti na paro); es gibt keine Seligkeit. Das ist die Lehre des Skeptikers (na sukham saṃçayâtmanah). Darum wird die Aufforderung ausgesprochen, die »trockene Dialektik preiszugeben« (çushkam tarkam parityajya) und sich auf die Offenbarung zu stützen (âçrayasva çrutim smṛitim).

Die Sophisten heissen in den epischen Urkunden: sarvâbhiçankinaḥ »die an allem zweifeln«, saṃçayâtmanah »deren charakteristisches Wesen im Zweifel besteht«. Die Consequenzen dieses Scepticismus treten am offensten in der Ethik hervor. Gab es überhaupt noch ein sittliches Maass, so konnte es nur in jenem Relativismus gesucht werden, der darin besteht, dass für den Menschen dasjenige recht und gut ist, was ihm jedesmal recht und gut scheint. Von der Wandelbarkeit des Rechtes geht der Agnosticismus aus, um darzuthun, dass es ein allgemein und zu jeder Zeit gültiges Recht nicht geben kann. Räthselhaft sei der stete Wandel des Rechts. Es schein mit dem Tage, mit den Personen sein Antlitz zu ändern. Unrecht

nimmt die Gestalt von Recht, Recht die Gestalt von Unrecht an, ist häufig wiederkehrende Redensart (adharmarūpo dharmo hi kaçcid astidharmaç çâ 'dharmarūpo 'sti)¹⁾. »Geheimnissvoll ist des Rechtes Gang, labyrinthartig verschlungen sind seine Pfade«, lautet ein alter Spruch, der in den mannigfachsten Wendungen zu Gunsten des Zweifels am objectiven Rechte ausgedeutet und ausgebeutet wird. Man streitet sich über den Ursprung des Rechts; den Einen fließt das Recht aus Herkommen und Sitte, den Anderen aus der Willkür des Gesetzgebers. Unnütz sei es, den Spuren des Rechts nachzugehen. Es bestehe kein innerer Unterschied zwischen Recht und Unrecht. Daher lassen sich auch die Spuren von Recht und Unrecht in der Welt nicht unterscheiden. »Die Früchte von Recht und Unrecht sind noch niemals sichtbar geworden.« Man sieht den Schlechten Unrecht thun, und seine That gilt für Recht; man sieht den Guten Recht üben, und seine That gilt für Unrecht. Alle Menschen sind voller Zweifel bezüglich der unterscheidenden Merkmale von Recht und Unrecht, wenn sie sehen, wie das Gute unterliegt, das Böse triumphirt. »Die Skepsis, so heisst es wörtlich, hat nach allen Seiten um sich gegriffen« (çankâ mithaḥ samjanitâ narâṇām). Die Skeptiker (açraddadhânâ dharmasya) werden beschrieben als Spötter, welche mit dem Rufe »es gibt kein Recht« die Guten versöhnen. »Aufgeblasene Schläuche« werden sie wegen ihres Stolzes genannt. Wenn wir von den Schwätzern und Schreibern, von den Thoren hören, die in stolzem Dünkel sich über Gott und Recht erheben, so werden wir auch hier an die griechischen Sophisten erinnert, welche ein Dichter kläffende Hunde, eine Rotte von Klüglern, welche Zeus bewältigen wollen, nennt. Die Sophisten entdecken überall Widersprüche; sie werden Wegelagerern verglichen, welche das Recht anfallen und ausplündern (parimushṇanti dharmasya paripanthinaḥ). Wer nach einer objectiven Norm des Rechts forscht, den treibt dieses Forschen in ein Labyrinth von Zweifeln, aus dem ihn kein Ausgang mehr hinausführt. »Das Recht des einen Zeitalters wird zum Unrecht in einem anderen Zeitalter.« »Wo sollte eine objective Norm des Rechtes hergeleitet werden, wenn die einzelnen Normen sich in stetem Widerstreit befinden« (pramâṇe 'py apramâṇena viruddhe çâstratâ kutah).

¹⁾ Zum Folgenden vergleiche die Abschnitte in »Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch«. S. 90 ff. 120 ff.

»Sittlichkeit ist zu einem leeren Namen geworden (dharma bhavati pralāpaḥ). »Was ist das Recht, woher stammt das Recht« (ko 'yam dharmāḥ kuto dharmāḥ)? Das ist das Problem, an dessen Lösung man vergebens arbeitet (dharmam prati viçankitāḥ).

In dem Wirrwarr der Ansichten bekennen sich die einen zu dem Eingeständniss: wir wissen nicht, was sittlich gut und schlecht ist. Das ist der Standpunkt des skeptischen »Ignoramus«. Aber die radicale Strömung der sophistischen Rechtsphilosophie geht über diesen Zweifel hinaus und trifft mit der griechischen Sophistik in der Lösung zusammen, dass Gewalt das Recht begründe. Die UeberEinstimmung ist zum Theil eine wörtliche. Das natürliche Recht, so erklärte Protagoras, ist lediglich das Recht des Stärkeren, alle positiven Gesetze sind willkürliche Satzungen, welche die jeweiligen Herrscher in ihrem eigenen Interesse aufstellen. Wenn Gerechtigkeit allgemein gelobt wird, so rührt dies nur daher, dass die grosse Masse sie für vortheilhaft findet, wer dagegen die Kraft in sich fühlt, sich über die Gesetze hinwegzusetzen, der hat dazu auch das Recht. Weil die Gesetze an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten ganz verschieden sind, so sind sie lediglich Producte des Mächtigen, kein Ausfluss göttlicher Oberherrlichkeit. »Ein göttliches oder Naturgesetz müsste unwandelbar und sich selbst gleich sein, meinte Hippias; Derartige ist aber nirgend anzutreffen, also blosser Einbildung. Was man Recht nenne, lehrte Thrasymachos, sei von den Machthabern erfunden, und seine Unverbrüchlichkeit werde den Unterthanen lediglich vorgeredet, um sie botmässig zu machen« ¹⁾.

Und wie beantwortet die indische Skepsis die Frage? »Ueber dem Rechte steht die Macht.« »Das Recht ist ein Ausfluss der Macht.« »In der Macht und im Reichthum hat das¹⁾ sittlich Gute seinen einzigen objectiven Halt.« »Das Recht folgt der Gewalt des Stärkeren.« »Ein machtloses Recht ist kein Recht«. Die Macht des Stärkeren, der Vortheil entscheidet über Recht und Unrecht. »Das wahre Gute hat seinen Ursprung im Reichthum« (dhanât sravati dharmāḥ). Solche Sätze begegnen uns zahlreich. »Was sonst Recht oder Gut genannt wird, verdient nicht diesen Namen. Was mir nützt, das ist mir Recht.« Und die indischen Sophisten verstehen es,

¹⁾ Vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen. I, 2^e S. 1076 ff.

jeden ihrer Sätze so siegreich durchzufechten, dass alles sich vor ihrer Redefertigkeit beugen muss. Ist das natürliche Recht einzig das Recht des Stärkeren, dann sind alle positiven Gesetze nichts als willkürliche Satzungen. Der Wille des Herrschers ist die einzige Norm des Rechtes, der Vortheil des Machthabers die Quelle, aus der das Gute fliesst. Nur Thoren und Schwächlinge werden sich deshalb durch sittliche Normen gebunden glauben. »Die Wurzeln des Rechts sind Reichthum und Besitz.« »Dem Starken gehört die Welt« (balavataḥ sarvam). Das letzte Ergebniss ist mithin hier das gleiche, wie in der griechischen Sophistik, die unbeschränkte Subjectivität, die keine andere Norm kennt als die mechanische Gewalt: »Ringe nach Macht; denn dem Starken gehört alles; in des Starken Hand liegt der Schlüssel zur Tugend, in des Reichen Besitz die Quelle des Genusses.«

So steht in dem epischen Bilde der Sophistik ein System des Skepticismus vor uns, das seine Wurzel in derselben Erkenntnisstheorie hat, auf der das Sâmkhya ruht, im demonstrativen Beweis. Nicht um eine Karrikatur handelt es sich, sondern um die Wirklichkeit einer speculativen Denkrichtung, die den ureigenen Boden der Erlösungslehre als Wissenschaft unterwühlte. Daher bekämpft das epische System mit aller Entschiedenheit den hetuvâdika. In dem frivolen Dialektiker, der sich des anumâna als dialektischen Kunstmittels bedient, erblickt es einen ebenso gefährlichen Gegner, als in dem Materialisten, der den anumâna a limine abweist.

Der mittelst der Schlussfolgerung geführte demonstrative Beweis galt nicht mehr als Erkenntnisquelle, sondern als Quelle des Zweifels. Der gefeierte Name des Dialektikers (hetuvâdin) war das Stichwort einer streitsüchtigen Philosophie geworden, die alles in Zweifel zog. Damit war die auf den anumâna gegründete wissenschaftliche Untersuchung vor aller Welt blossgestellt. Der Rückschlag des frivolen Missbrauchs, den die Eristik mit dem demonstrativen Beweis trieb, konnte nicht ausbleiben. Er tritt in einer ganzen Reihe epischer Urkunden der Philosophie zu Tage. Nun hätte man erwarten sollen, dass der Rückschlag sich kundgegeben in der unbedingten Rückkehr zur »Offenbarung« als der ausschliesslichen Quelle des erlösenden Wissens. So sehen wir es im späteren Vedânta. Der Vedântin verwirft den anumâna; er hält sich ausschliesslich an die

Ḫṛuti »Schrift«; mit welchem Recht, werden wir später sehen. Von einer orthodoxen Polemik des Vedānta gegen den demonstrativen Beweis als Erkenntnisquelle findet sich in den epischen Urkunden des Sāṃkhya keine Spur. Der Rückschlag gab sich nach der entgegengesetzten Seite kund, indem die sinnliche Erkenntnis (pratyakṣha) als alleinige Quelle hingestellt wurde. Das geschah durch den Materialismus.

II. Der Materialismus.

Neben der eristischen Sophistik erscheint im Epos die Lehre, dass einzig und allein die Sinneswahrnehmung Quelle der Erkenntnis ist, als Begleiterscheinung des epischen Sāṃkhya. Der Materialismus richtet seine Polemik weniger gegen die »Offenbarung« als gegen die Schlussfolgerung. Sinneswahrnehmung, nichts als Sinneswahrnehmung, das ist sein Schlagwort im Gegensatz zum Sophisten, der immer den demonstrativen Beweis im Munde führt. Aber so schroff beide Schulen einander entgegenzustehen scheinen, so sind sie doch, der Materialismus nicht weniger als die Sophistik, in engstem Zusammenhang mit dem Aufschwung der ānvīkṣhikī entstanden. Und in beiden Strömungen spiegelt sich die Bedeutung wieder, die die Einführung des demonstrativen Beweises auf das speculative Leben gewann.

Für die Beurteilung des Sāṃkhya ist uns hier die Thatsache von Wichtigkeit, dass der Materialismus nicht etwa bloß in der gelegentlichen Leugnung der Seele oder des Jenseits zum Ausdruck kommt, sondern als ein System uns entgegentritt, das von einem Grundgedanken beherrscht wird, nämlich dem Satze, dass nur die Sinneswahrnehmung Quelle der Erkenntnis ist. Dieser Grundgedanke wird methodisch durchgeführt, sodass Logik, Physik, Ethik ein in sich abgeschlossenes System des Materialismus darstellen. Das Wesen des im Epos geschilderten Systems beruht auf folgenden Sätzen:

I. Nur die Sinneswahrnehmung ist Quelle der Erkenntnis.

II. Es gibt nur Elemente des Körpers; eine vom Körper verschiedene Seele ist überflüssig.

III. Die Kräfte des Erkennens und Empfindens sind ein Ausfluss der Elemente und gehen mit dem Körper zu Grunde.

IV. Ein Jenseits gibt es nicht. Tugend und gute Werke sind nutzlos ¹⁾.

¹⁾ Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. S. 219 ff.

Die erkenntnistheoretische Grundlage des Materialismus wird in dem einen Satze zusammengefasst, dass nur die Sinneswahrnehmung Quelle und Norm der Erkenntniss ist. Die »Offenbarung« (ṛuti) nicht weniger, als die logische Schlussfolgerung (anumāna) werden als Quelle der Erkenntniss ausgeschlossen. Unser ganzes Seelenleben besteht nur aus Wahrnehmungen der einzelnen Sinne. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist daher das sinnlich Greifbare. Was jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren liegt, besitzt keine Wirklichkeit. Daher wendet sich die Polemik der Materialisten mit ebenso lebhafter Entschiedenheit gegen den Beweis durch Schlussfolgerung wie gegen den aus dem Veda geschöpften Beweis. Beide sind für ihn gleich werthlos. Wir haben hier also eine ausgesprochen sensualistische Theorie vor uns, ein System der Erkenntniss, das nichts als wahr will gelten lassen, was die Sinne nicht unmittelbar darbieten. Und es ist für die streng sensualistische Richtung der Erkenntnisslehre besonders bezeichnend, dass der Irrthümlichkeit des Beweises durch Schlussfolgerung eine weit grössere Aufmerksamkeit geschenkt wird, als der Ungültigkeit der Offenbarung. Darin gibt sich der Materialismus als der schärfste Gegner gerade des Sāṃkhya zu erkennen. Er nennt die Schlussfolgerung, durch die der Idealist darthun will, dass es ein Jenseits und eine Vergeltung im Jenseits gäbe, ein Traumgebild und zeigt, wie die logische Grundlage, auf der sich die Schlussfolgerung aufbaut, einen inneren Widerspruch enthält. Der Dialektiker berufe sich beim syllogistischen Beweis auf den Mittelterminus (linga). Ein solcher Mittelterminus aber sei unvereinbar mit der Wahrheit des Erkennens. Weder Analogie, noch mündliches Zeugniss, weder Schlussfolgerung noch Sinneswahrnehmung könne die allgemeinen Sätze vermitteln, welche das Bindeglied zwischen dem besonderen Satz und der Schlussfolgerung bilden. Es bleibe daher die Einzelwahrnehmung durch die Sinne als einzige Quelle der Erkenntniss übrig. Mit grossem Nachdruck wird das in einer schon früher mitgetheilten Stelle eines philosophischen Dialogs über die Natur der Seele hervorgehoben. Eine vom Körper verschiedene Seele könne es nicht geben (na anyo jīvaḥ caṛāsyā), weil es nichts gäbe ausser dem, was die Sinne uns bieten. Nur Sinneswahrnehmung habe Geltung. Diese aber enthülle uns nur körperliches Sein, das entsteht und vergeht. »So halten's die Materialisten.«¹⁾

¹⁾ Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. S. 221.

Dagegen wendet sich nun mit aller Entschiedenheit die Lehre des Epos. Von besonderem Interesse ist es, zu sehen, wie die Speculation die Zulässigkeit der »Schlussfolgerung« Jenen gegenüber begründet, die nur die sinnliche Wahrnehmung als Erkenntnisquelle wollen gelten lassen.

Aus dem Umstand, dass die individuelle Seele zwar stofflich, aber doch dem Auge nicht sichtbar sei, so führt eine Urkunde des Epos aus, dürfe keineswegs das Nichtvorhandensein gefolgert werden. Denn mittelst der Schlussfolgerung könne auch die Existenz eines Wesens erschlossen werden, das nicht mit den Sinnen greifbar ist. Durch das Aggregat der Grundstoffe, mit dem sich Jīva als Träger der guten oder bösen Werke verbindet, werde die Existenz der Einzelseele erkennbar.

yathā himavataḥ pārçvam pṛishṭham candramaso yathā
na dṛishṭapūrvam manujair na ca tan nā 'sti tāvatā
tadvad bhūteshu bhūtātmā sūkshmo jñānātmavān asau
adṛishṭapūrvāç cakshurbhyām na cā 'sau nā 'sti tāvatā
paçyann api yathā lakshma jagat some na vindati
evam asti na co 'tpannam na ca tan na parāyaṇam
rūpavantam arūpatvād udayāstamane buddhāḥ
dhiyā samanupaçyanti tadgatāḥ savitur gatim
tathā buddhipradīpena dūrastham suvipaçcitāḥ
pratyāsannam ninīshanti jñeyam jñānābhisamṛhitam
na hi khalv anupāyena kaçcid artho 'bhisiddhyati
sūtrajālair yathā matsyān badhnanti jalajīvinaḥ
mṛigair mṛigāṇām grahaṇam pakshinām pakshibhir yathā
gajānām ca gajair eva jñeyam jñānena grihyate
ahir eva hy aheḥ pādān paçyati 'ti hi naḥ çrutam
tadvan mūrtishu mūrtistham jñeyam jñānena paçyati
no 'tsahante yathā vettum indriyair indriyāṇy api
tathai 've 'ha parā buddhiḥ param bodhyam na paçyati
yathā candro hy amāvāsyām alingatvān na dṛiçyate
na ca nāço 'sya bhavati tathā viddhi çarīriṇam
kshīṇakoço hy amāvāsyām candramā na prakāçate
tadvan mūrtivimukto 'sau çarīri no 'palabhyate
yathākāçāntaram prāpya candramā bhrājate punaḥ
tadval lingāntaram prāpya çarīri bhrājate punaḥ

janmavṛiddhiḥ kshayaç câ 'sya pratyakṣheṇo 'palabhyate
 sâ tu cāndramasī vṛittir na tu tasya çarīṇaḥ
 utpattivṛiddhivayasâ yathâ sa iti gṛihyate
 candra eva tvam âvâsyâm tathâ bhavati mûrtimân
 no 'pasarpad vimuñcad vâ çācinam dṛiçyate tamaḥ
 viṣṛijaṅ co 'pasarpaṅ ca tadvat paçya çarīṇam
 yathâ candrârkaśamyuktam tamas tad upalabhyate
 tadvac charīrasamyuktaḥ çarīrī 'ty upalabhyate
 yathâ candrârkanirmuktaḥ sa râhur no 'palabhyate
 tadvac charīranirmuktaḥ çarīrī no 'palabhyate
 yathâ candro hy amâvâsyâm nakshatrair yujyate gataḥ
 tadvac charīranirmuktaḥ phalair yujyati karmaṇaḥ

»Niemand hat bis jetzt die andere Seite des Himālaya gesehen, noch die andere Seite der Mondscheibe. Und doch wird Niemand sagen, dass sie nicht existiren. In gleicher Weise wird die Seele zwar niemals von den Sinnen wahrgenommen. Und doch wird Niemand sagen, dass die Seele, die in allen Geschöpfen wohnt, die aus einer ganz feinen Substanz besteht, deren Wesenheit die Erkenntniss ist, nicht existire. Die Menschen sehen die Welt im Reflexbild des Mondes in der Gestalt von Flecken. Obschon sie die Mondflecken sehen, so ahnen sie doch nicht, dass dies der Reflex der Erdscheibe ist. So ist es mit der Seele. Ihre Erkenntniss kommt durch die Seele selbst. Die Weisen gehen von der Betrachtung der sichtbaren Gestalten zur Betrachtung des Gestaltlosen über. Die Seele, die ohne Form ist, sehen sie in der Mannigfaltigkeit der Formen. Obschon die Bewegung der Sonne nicht geschaut werden kann, so schliessen wir doch aus der Thatsache des Aufgangs und Untergangs, dass eine Bewegung stattfindet. In gleicher Weise schauen Diejenigen, welche mit Weisheit und Wissen ausgerüstet sind, die Seele mit Hülfe des Lichtes der Erkenntniss, obschon sie weit von ihnen entfernt scheint. Sie suchen einzudringen in das grobstoffliche Gewebe der fünf Elemente, das die Seele verhüllt. Der Fischer fängt seine Fische mit Hülfe des Netzes, die wilden Thiere werden eingefangen, indem man andere Thiere gegen sie hetzt. Die Vögel fängt man mit Hülfe von anderen Vögeln. Elephanten fängt man durch Elephanten. So erfasst man die Seele durch die Seele, d. h. durch das Licht der Erkenntniss. Mitteltst des unterscheidenden Lichtes der Erkenntniss sieht der Mensch

die Seele, die in feinstofflicher Hülle innerhalb des grobstofflichen Körpers ruht. . . . Der Mond kann am fünfzehnten Tage der dunklen Hälfte nicht gesehen werden infolge der Gestalt, die ihn verdeckt. Dasselbe ist der Fall mit der im Körper wohnenden Seele. Wenn die Seele sich von einem Körper getrennt hat, so kann sie nicht wahrgenommen werden. Aber wie der Mond, sobald er in eine andere Himmelszone eintritt, wiederum zu leuchten beginnt, ebenso offenbart sich wiederum die Seele, sobald sie in einen neuen Körper eingeht. Entstehen, Wachstum, Verschwinden der Mondscheibe kann unmittelbar mittelst der Sinne wahrgenommen werden. Diese äusseren Erscheinungen aber wurzeln in den grobstofflichen Elementen. Ebenso wenig sind Geburt, Wachstum, Tod Erscheinungen der Seele. Wenn der Mond nach dem fünfzehnten Tag wiederum erscheint, so sieht man in ihm denselben Lichtkörper, der vorher leuchtete. Ebenso bleibt die Seele dieselbe trotz alles Wechsels, den Geburt, Wachstum, Tod zeigen. Man kann nicht wahrnehmen, wie Rāhu sich dem Monde nähert und ihn wieder verlässt. Ebenso kann man die Seele nicht wahrnehmen, wenn sie in den Körper eintritt und ihn wieder verlässt. Rāhu wird nur sichtbar in Verbindung mit der Sonne und dem Mond. Ebenso wird die Seele nur dann ein Gegenstand der Wahrnehmung, wenn sie im Körper sich offenbart. Trennt sich Rāhu von Sonne und Mond, so kann er nicht gesehen werden. Ebenso entzieht sich die Seele der Wahrnehmung, wenn sie den Leib verlässt. Aber so wenig als der Mond, wenn er am fünfzehnten Tag verschwindet, von den Mondstationen sich trennt und den Sternen, wird auch die Seele, obschon vom Körper getrennt, der Früchte jener Handlungen beraubt, die sie im Leben verrichtet hat.« (XII 203, 6.)

So wird hier die Existenz der Seele auf Grund der Wirkungen verfochten, die sie hervorbringt. Damit ist das Princip der Schlussfolgerung den Materialisten gegenüber festgestellt.

Indem der Materialist sich auf das Axiom stützt, dass nur das, was die Sinne vermitteln, existire, leugnet er das Vorhandensein eines vom Körper verschiedenen Lebensprincips. Besonders lehrreich ist eine Stelle des Epos, die dem Materialisten die Worte in den Mund legt¹⁾: »Wer behauptet, es sei neben dem Körper noch ein vom

¹⁾ Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch. S. 221.

Körper verschiedenes Sein vorhanden, das nicht zu Grunde geht, wenn der Körper stirbt, der sagt etwas Unvernünftiges. Denn einen Jeden kann der Tod von dem Gegentheil überzeugen. Tod bedeutet Vernichtung von Leben und Seele. In der Krankheit und in den Schwächen des Alters zeigt es sich, dass die Seele so gut dahinwelkt wie der Körper. Mit dem Körper fällt auch die Seele der Auflösung anheim. Daher widerspricht es den sinnenfällig greifbaren Thatsachen, zu behaupten, dass die Seele, als etwas vom Körper Verschiedenes, Krankheit, Alter und Tod überdauere.« Diese Lehre wird uns anschaulich auseinandergesetzt in einem philosophischen Dialog zwischen dem rechtgläubigen Bhṛigu und dem Materialisten Bharadvāja. In diesem interessanten philosophischen Texte wird die Behauptung aufgestellt, dass eine Seele überhaupt ein ganz überflüssiges Wesen sei (jīvo nirarthakaḥ). »Geht der Körper zu Grunde, so nimmt man von einer Seele nichts mehr wahr« (bhidyamāne çarīre tu jīvo nai 'vo-palabhyate). Das ist der Standpunkt des Materialisten. Die Materie, so wird auseinandergesetzt, kann alle jene Funktionen des Erkennens und Bewegens ausführen, ohne dass eine Seele als ein vom Körper wesensverschiedenes Princip nothwendig wäre. Dies wird am Beispiele des Elementes der Luft (vāyu) beleuchtet. Kraft des feinen Luft-hauches, der den Körper durchdringt, bewegen sich die Glieder. Mit dem Schwinden der Wirksamkeit dieses Elementes schwindet auch das Leben und die Elemente fallen auseinander.

In der Antwort, mit der der Idealist dem Einwurf des Materialisten entgegentritt, wird uns die Nothwendigkeit einer vom Körper unabhängigen Lebenskraft dargethan. »Die Seele, so heisst es, ist ewig« (jīvo sanātanaḥ). »Wenn der Körper sich auflöst, geht die Seele keineswegs zu Grund« (na jīvaṅāço 'sti dehahbede). »Die Seele kann nicht vernichtet werden« (na pranāço 'sti jīvasya). »Die Seele ist unabhängig vom Körper« (na çarīrāçrīto jīvaḥ).

Der Materialist Bharadvāja erhebt (XII 186, 1) den Einwurf:

yadi prāṇayate vāyur vāyur eva viceshṭate
 çvasity ābhāshate cai 'va tasmāj jīvo nirarthakaḥ
 yadūshmahāva āgneyo vahninā pacyate yadi
 agnir jarayate cai 'tat tasmāj jīvo nirarthakaḥ
 jantoh pramīyamāṇasya jīvo nai 'vo 'palabhyate

vāyur eva jahāty enam ūshabhāvaç ca naçyati
 pañcadhāraṇake hy asmin çarīre jīvitam kutaḥ
 teshām anyatarābhāvāc caturṇām nā 'sti saṃçayaḥ
 naçyanty āpo hy anāhārād vāyur ucchvāsanigrahāt
 nacyate koshṭhabhedāt kham agnir naçyaty abhojanāt
 vyādhivarnaparikleçair medinī cai 'va çīryate
 pīḍite 'nyatare hy eshām saṃghāto yāti pañcadhā
 tasmin pañcatvam āpanne jīvaḥ kim anudhāvati
 kim vedayati vā jīvaḥ kim çṛiṇoti bravīti ca
 eshā gauḥ paralokastham târayishyati mām iti
 yo datvā mriyate jantuḥ sâ gauḥ kam târayishyati
 gauç ca pratigrahītā ca dātā cai 'va samam yadā
 ihai 'va vilayam yānti kutas teshām samāgamah
 vihagair upabhuktasya çailāgrāt patitasya ca
 agninā co 'payuktasya kutaḥ saṃjīvanam punaḥ
 chinnaḥ yadi vṛikshasya na mūlam pratirohati
 bijānyasya pravartante mṛitaḥ kva punar eshyati
 bijamātram purā sṛiṣṭam yad etat parivartate
 mṛitāmṛitāḥ praṇaçyanti bijād bijam pravartate

»Wenn es der Wind ist, der uns lebendig erhält, wenn es der Wind ist, der bewirkt, dass wir uns bewegen und thätig sind, dass wir athmen und sprechen, dann ist die Seele als Lebensprincip ganz überflüssig. Wenn die Gluth des vegetativen Lebens dem Feuer entspringt, wenn das Feuer die Verdauung durch Zersetzung der aufgenommenen Speisen bewirkt, dann ist das Lebensprincip zwecklos. Wenn ein lebendes Wesen stirbt, dann nimmt Niemand die Seele wahr. Nur der Lebenshauch verlässt den Menschen; die innere Hitze erlischt. Wie können wir sagen, dass Leben sich in einem Körper befindet, wenn er nichts Anderes ist als ein Zusammenwirken von fünf Elementen? Wenn eines dieser Elemente verschwindet, dann hat auch die Vereinigung der übrigen ein Ende. Das Element des Wassers trocknet aus, wenn dem Körper die flüssige Nahrung abgeht. Das Element des Windes schwindet, wenn der Odem zurückgehalten wird. Das Element des Feuers erlischt, wenn die feste Nahrung fehlt. Das Element der Erde zerfällt in der Folge von Krankheit, Wunden und anderen Leiden. Wenn auch nur eines dieser Elemente sich auflöst, dann löst sich das ganze Aggregat auf und jedes der fünf Elemente

kehrt zu seinem Ursprung zurück. Wenn der Körper, der ein Aggregat der fünf Elemente ist, zerfällt, wo geht dann die Seele hin, wenn es eine solche gibt? Was hört, sieht, riecht, schmeckt, fühlt diese Seele alsdann, wenn sie ohne Elemente ist? Man sagt mir: Diese Opferkuh wird dich in den Himmel bringen. Aber das Thier, das man geopfert hat, stirbt. Wen bringt die geopfert Kuh also in den Himmel? Wer die Kuh gibt und wer sie empfängt, beide theilen das gleiche Loos des Todes. Wie werden beide wieder zusammenkommen können, nachdem sie der Vernichtung anheimgefallen? Wie soll das Individuum, das von wilden Thieren aufgefressen, vom Feuer verzehrt wurde, vom Felsen herabstürzte, wieder zum Leben zurückkehren? Die Wurzel des Baumes, der vollständig abgehauen wurde, wächst nicht mehr nach. Nur der Lebenssamen keimt auf. Hat es je ein Individuum gegeben, das gestorben und wieder zum Leben zurückgekehrt wäre? Nur die Keime wurden ursprünglich als Lebensursache geschaffen. Was stirbt, das stirbt; nur aus dem Keim entsteht ein Keim (bījād bījam).«

Das ist die Sprache der Materialisten.

Auf diese Ausführungen antwortet Bhṛigu :

na praṇāḥo 'sti jīvasya dattasya ca kṛitasya ca
yāti dehāntaram prāṇi ṇarīram tu viṇṛyate
na ṇarīrāṇṇito jīvas tasmin naṣṭe praṇāṇyati
samidhām iva dagdhānām yathāgnir dṛiṇyate tathā

»Es gibt ebensowenig eine Vernichtung der Seele, wie es eine Vernichtung der Werke und ihrer Früchte gibt. Die Seele geht in einen anderen Körper ein, während der erste Körper sich auflöst; deswegen kann die im Körper wohnende Seele nicht zu Grunde gehen beim Untergang des Körpers. Sie wird ebensowenig gesehen, wie das Feuer, wenn das Brennmaterial zu Ende geht.«

Bharadvāja entgegnet :

agner yathā tathā tasya yadi nāḥo na vidyate
indhanasyo 'payogāntē sa cā 'gnir no 'palabhyate
naṇyati 'ty eva jānāmi ṇāntam agnim anindhanam
gatir yasya pramāṇam vā samsthānam vā na vidyate

»Die Behauptung, dass das Feuer nicht erlischt, ist unzutreffend,

Hat das Feuer keine Nahrung mehr, so erlischt es eben; das ist eine allbekannte Thatsache. Das existirt ganz gewiss nicht, dessen Wirksamkeit nicht länger besteht, das keine Anzeichen seines Vorhandenseins verräth, das keinen Platz im Aether mehr einnimmt.«

Bhṛigu spricht:

samidhām upayogānte yathâ 'gnir no 'palabhyate
 âkâcânugatatvâd dhi durgrâhyo hi nirâçrayaḥ
 tathâ çarîrasamtyâge jîvo hy âkâçavat sthitaḥ
 na grihyate tu sūkshmatvâd yathâ jyotir na samçayaḥ
 prâṇân dhârayate hy agniḥ sa jîva upadhâryatâm
 vâyusaṃdhârâṇo hy agnir naçyaty ucchvâsanigrahât
 tasmin nashṭe çarîrâgnau tato deham acetanam
 patitam yâti bhûmitvam ayanam tasya hi kshitiḥ

»Es ist zwar wahr, dass das Feuer unsichtbar wird, wenn das Brennmaterial verschwindet. Es mischt sich mit dem Aether, und weil es keine Grundlage mehr hat, so entzieht es sich auch der Wahrnehmung. In gleicher Weise geht die Seele beim Verlassen des Körpers in den Aether ein und kann wegen ihrer feinstofflichen Natur ebensowenig wahrgenommen werden wie das Licht. Das Feuer ist Träger des Lebenshauches, die Grundlage für das Wirken der Seele. Das Feuer, das vom Element Wind abhängig ist, erlischt, wenn der Wind aufhört. Erlischt das Feuer im Körper, so wird der Körper leblos. Er fällt nieder und kehrt in das Element Erde zurück. Das ist sein Ende.«

jangamânâm hi sarveshâm sthâvarâṇâm tathai 'va ca
 âkâçam pavano 'nveti jyotis tam anugacchati
 teshâm trayâṇâm ekatvâd dvayam bhûmau pratishṭhitam
 yatra kham tatra pavanas tatrâ 'gnir yatra mârutaḥ
 amûrtayas te vijñeyâ mûrtimantaḥ çarîrîṇâm

»Der Wind, der in allen lebenden und leblosen Wesen ist, mischt sich mit dem Aether; ihm folgt das Element des Feuers, diesem das Element Wind. Diese drei, Aether, Wind, Feuer bilden eine Einheit; die beiden anderen Elemente existiren zusammen in der Gestalt der Erde. Wo Aether, da ist Wind, wo Wind, da ist Feuer; in sich ohne Gestalt, nehmen sie alle Gestalten in den Körpern an.«

Bharadvāja entgegnet:

yady agnimârutau bhûmiḥ kham âpaç ca çarîrîshu
 jîvaḥ kiplakshaṇas tatre 'ty etad âcakshva me 'nagha
 pañcâtmake pañcaratau pañcavijñānacetane
 çârîre prāṇinām jîvam vettum icchāmi yādriçam
 mâmsaçõnita samghāte medaḥ snāyvasthisamçaye
 bhidyamāne çârîre tu jîvo nai 'vo 'palabhyate
 yady ajîvam çarîram tu pañcabhûtasamanvitam
 çârîre mânase duḥkhe kas tām vedayate rujam
 çriṇoti kathitam jîvaḥ kaṇābhyām na çriṇoti tat
 maharshe manasi vyagre tasmāj jîvo nirarthakaḥ
 sarvam paçyati yad driçyam manoyuktena cakshushā
 manasi vyākule cakshuḥ paçyann api na paçyati
 na paçyati na câ 'ghrāti na çriṇoti na bhāshate
 na ca sparçarasau vetti nidrāvaçagataḥ punaḥ
 hrişhyati krudhyate ko 'tra çocaty udvijāte ca kaḥ
 icchati dhyāyati dveshti vācam îrayate ca kaḥ

»Wenn in allen körperhaften Wesen sich die fünf Elemente, Wasser, Feuer, Erde, Luft, Aether befinden, welches ist dann das charakteristische Merkmal der Seele? Zu wissen wünsche ich, was das Lebensprincip ist in dem Aggregat, das aus fünf Elementen, fünf That- und fünf Erkenntnissorganen und dem inneren Sinn als lebendes Wesen besteht. Wenn sich der Körper auflöst, der eine Zusammen-
 that von Fleisch, Blut, Fett, von Sehnen und Knochen ist, dann kann man von einer Seele keine Spur wahrnehmen. Wenn der aus den fünf Elementen bestehende Körper ohne Seele ist, wer ist es dann, der den Schmerz empfindet bei körperlichem oder geistigem Leid (çârîre mânase duḥkhe). Der Lebende hört mit den Ohren das, was gesprochen wird; aber er hört trotz des Ohres nicht, wenn der innere Sinn in anderer Weise beschäftigt ist. Eine Seele als Gesamtprincip des Lebens scheint daher ganz überflüssig zu sein. Alles Sichtbare sieht man mittelst des vom inneren Sinn belebten Auges. Ist der innere Sinn abgelenkt, so kann selbst das Auge sehend nicht sehen. Man hört, riecht, spricht, empfindet nicht. Auch unter dem Einfluss des Schlafes hat man keine Empfindung. Wer also ist es, der in Wirklichkeit sich freut oder zürnt, trauert oder sich entsetzt, liebt und hasst, der die Worte hervorbring?«

Darauf entgegnet Bhṛigu :

ātmā kshetrājña ity uktaḥ samyuktaḥ prākṛitair guṇaiḥ
 tair eva tu vinirmuktaḥ paramātme 'ty udāhṛitaḥ
 ātmānam tam vijānīhi sarvalokahitātmakam
 tasmin yaḥ saṃcṛito dehe hy abbindur iva pushkare
 kshetrājñam tam vijānīhi nityam lokahitātmakam
 tamo rajaḥ ca sattvam ca viddhi jīvagūṇān imān
 sacetanam jīvagūṇam vadanti sa ceshṭate ceshṭhayate ca sarvam
 ataḥ param kshetravido vadanti prāvartayad yo bhuvanāni sapta
 na jīvanāco 'sti hi dehabhede mithyai 'tad āhur mṛita ity abuddhāḥ
 jīvas tu dehāntaritaḥ prayāti daçārdhatai 'vā 'sya çarīrabhedaḥ
 evam sarveshu bhūteshu gūḍhaḥ carati samvṛitaḥ
 dṛiçyate tv agryayā buddhyā sūkshmayā tattvadarçibhiḥ
 tam pūrvā 'pararātreṣu yuñjānaḥ satatam budhaḥ
 laghvāhāro viçuddhātmā paçyaty ātmānam ātmani
 cittasya hi prasādena hitvā karma çubhāçubham
 prasannātmā 'tmani sthitvā sukham ānantyam açnute
 mānaso' 'gñiḥ çarīreṣu jīva ity abhidhīyate

»Wenn die Seele sich hüllt in die drei kosmischen Qualitäten, dann heisst sie »erkennendes Prinzip der Materie«. Befreit von den drei Qualitäten wird sie der höchste Geist genannt. Das ist die Seele. Sie haftet am Körper, wie der Wassertropfen an der Lotusblume. Finsterniss, Trübung, Licht sind die drei Grundeigenschaften der den Körper belebenden Seele. Die Seele besitzt Bewusstsein und ist ausgestattet mit den Kräften der belebenden und bewegenden Thätigkeit. Die Seele ist verschieden von dem, was Leben genannt wird. Eine Vernichtung des belebenden Princips gibt es nicht, wenn der lebende Körper zerstört wird. Nur Thoren sagen, dass die Seele stirbt. Das ist falsch. Die lebende Seele geht von einem Körper in den anderen. Das, was man Tod nennt, ist nur die Auflösung des Körpers. Die Seele wandert verborgen, in verschiedene Formen gehüllt, aus einer Wohnstätte in die andere. Nur mittelst der subtilen Erkenntniss ist sie wahrnehmbar. Der Weise, der in ascetischer Abhärtung lebt und sich der Concentration aller Sinne hingibt, vermag die Seele jede Nacht vor dem Schlaf und nach dem Schlaf zu schauen. Wer sein Herz in friedlicher Stimmung hält und tugendhafte und

lasterhafte Werkthätigkeit gleichmässig aufgibt (karma çubhâçubham), der kann unendliche Seligkeit erlangen. Seele heisst jenes geistige Feuer, das in allen Körpern glüht« (mānaso 'gniḥ çarīreshu jīvaḥ).

So sehr nun aber der Materialist betont, dass Leib und Seele, Stoff und Kraft wesensgleiche Principien sind, so kann er doch sein Auge der Thatsache nicht verschliessen, dass Empfinden und Erkennen innere Vorgänge sind, die sich von allem unterscheiden, was sich in den stofflichen Erscheinungen verkörpert. Das drängte ihm die Frage auf: »Wie ist es möglich, dass der Stoff Quelle des Erkenntnisslebens ist, Ursache einer vom Stoff grundverschiedenen Thätigkeit?« Aber er ist um die Antwort nicht verlegen. Und die Antwort zeigt, dass im sechsten Jahrhundert vor Christus in Indien der Grundgedanke des Materialismus ebenso »folgerichtig« durchgebildet war, wie im neunzehnten Jahrhundert (Mbh. XII 210).

»Der Körper, so spricht der Materialist, ist die Wurzel aller Fähigkeiten des Erkennens und Empfindens. Man sage nicht, in diesen Fähigkeiten entfalte sich eine vom Stoff grundverschiedene Thätigkeit. Der Stoff besitzt das Vermögen, die verschiedenartigsten Wirkungen hervorzubringen.« Er erläutert das in verschiedenen Analogien. Wie unscheinbar komme uns der Samen des Mangobaumes vor? Und doch stecke in dem Samen das Vermögen, die so glänzende Pracht des Baumes mit seiner Wurzel und seiner Krone, seinen Blättern und Blüten hervorzubringen. Das zeige uns, wie das stoffliche Sein die Fähigkeit besitze, Wirkungen der verschiedensten Art, ja Substanzen zu erzeugen, deren Wesen über das der Ursache weit hinausgehe. Aehnlich nun wie der Samen des Mangobaumes entfalte sich der stoffliche Keim des menschlichen Lebens zu der Verstandes- und Sinnenthätigkeit. Der Körper entwickle aus sich heraus die Kräfte des Erkennens und Empfindens durch eine besondere Mischung der Elemente. Es handelt sich also um eine weit in das philosophische Leben Indiens zurückreichende Vorstellung, wenn die »Synopsis der philosophischen Systeme« die Verstandeskraft aus der Verbindung der Elemente hervorgehen lässt wie die berausende Kraft eines Getränkes aus der Mischung der Ingredienzen. »In der Schule der Cārvāka gelten die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft als die einzigen Principien. Wenn diese Elemente sich zum menschlichen Körper vereinigen, so entspringt aus der Vereinigung die Erkenntnis-

kraft gerade so, wie die berauschende Kraft einer Flüssigkeit aus der Mischung der Gewürze. Lösen sich die Elemente wiederum auf, so verfliegt auch die Erkenntniskraft. Daher gibt es keine vom Körper wesensverschiedene Seele, sondern nur einen durch das Erkennen specificirten Körper.«

Es ist soeben auf den interessanten philosophischen Dialog hingewiesen worden, in welchem der Materialist Bhṛigu dem Idealisten Bharadvāja den Beweis erbringen will, dass eine Seele als besonderes Princip des Lebens und der Bewegung ganz überflüssig sei. Aus der Thatsache, dass neben den fünf Elementen kein anderes Sein besteht, zieht Bhṛigu den Schluss, dass Opfer unnütze Auslagen sind, die sich der Mensch sparen kann.

»Den aus fünf Elementen bestehenden Körper sehen wir sich in seine Elemente auflösen. Wohin aber enteilt die Seele, wenn es eine solche gibt. Wessen Bewusstsein belebt sie, wie hört oder spricht sie ohne die körperlichen Organe der Sinne? Man sagt mir, die Kuh, die ich als Schlachtopfer darbringe, werde mich im Jenseits erretten. Nun stirbt aber gerade dieses Lebewesen, das mich retten soll, die Kuh, die ich opfere. Und wen soll die Kuh retten? Auch der Geber stirbt. Beide gehen zu Grunde. Wie können sie im Jenseits wiederum zusammenkommen? Wie soll ein Körper, der von Raubvögeln verzehrt, oder beim Sturz vom Felsen in Stücke zerrissen, oder vom Feuer vernichtet wird, wiederum Leben erlangen? Die Wurzel eines Baumes, die zerstört ist, wächst nicht mehr empor. Nur aus neuem Samen keimt neues Leben. Was aber stirbt, stirbt, um für immer zu Grunde zu gehen. Ist jemals ein Todter zum Leben zurückgekehrt?«

Was diesen Ausführungen eine besondere Bedeutung gibt, ist der Umstand, dass sich hier die epische Urkunde mit einem Bruchstück des dem Brihaspati zugeschriebenen materialistischen Lehrbuchs begegnet. »Es gibt, so heisst es da, keinen Himmel und keine Erlösung, keinen Geist, der im Jenseits wohnt. Wenn es wahr ist, dass die Seele des Opferthieres, das getödtet wird, geraden Weges in den Himmel geht, warum tödtet dann nicht auch der Opferer seinen eigenen Vater?« »Nach dem Tode gibt es für den Körper keine Rückkehr zum Leben.« Daher möge sich der Mensch an dieses

Leben halten und im Genuss schwelgen. Denn so wenig es ein Jenseits gibt, ebenso irrig ist die Vorstellung einer sittlichen Schuld¹⁾.

Ich erwähnte soeben den Namen Bṛihaspati. Bereits in einem Denkmal der Opferystik²⁾ wird uns von einem Bṛihaspati berichtet, dass er im Besitze einer »falschen Lehre« gewesen sei, »nach welcher das Böse gut und das Gute böse heisst«. Den Inhalt der Lehre bilde die Leugnung des Âtman. Diese Leugnung sei nur das Gaukelwerk und Blendwerk trügerischer Argumentation. In ihren Zielen sei sie nur auf sinnliche Lust gerichtet. Diese Lehre habe Bṛihaspati den Dämonen mitgetheilt, um sie von der Erkenntniss des im Âtman erreichbaren absoluten Geistes fernzuhalten. — So wird die Lehre des Bṛihaspati in ihrer auf Leugnung der Seele und Verlockung zur Sinnelust hingewandten Tendenz zu einer Dämonenlehre gestempelt, die dem Idealismus des Wissens vom absoluten Geiste feindlich gegenübersteht. In der nachdrücklichsten Weise wird davor gewarnt.

Beachtenswerth ist hier Bṛihaspati als Herold der Dämonenlehre. Bṛihaspati gilt seit undenklicher Zeit als der Schöpfer des Materialismus. In ihm wird der mythische Verfasser des Lehrbuchs der Materialisten gefeiert. Dass es ein dem Dämonenlehrer Bṛihaspati zugeschriebenes Lehrbuch gegeben hat, das die Sätze des Materialismus vortrug, kann nicht bezweifelt werden. Umfangreiche Bruchstücke eines solchen älteren Werkes hat uns die »Synopsis der Lehrsysteme« (sarvadarçanasamgraha) in dem überaus interessanten Abschnitt über die Schule der Cārvāka oder Materialisten aufbewahrt. Noch bedeutender aber fällt die Thatsache ins Gewicht, dass ein dem Materialismus gewidmetes System des Bṛihaspati bereits von dem Mahābhārata³⁾ in Sätzen erwähnt wird, die mit denen der Synopsis zum Theil wörtlich übereinstimmen. In dem Bruchstück, das uns von dem materialistischen Lehrbuche des Bṛihaspati erhalten ist, heisst es: »Das Opfer an Agni, die drei Veda, die drei Stäbe der Asceten und das Bestreuen mit Asche sind nur Mittel zum Lebensunterhalt für solche, denen es an Einsicht und Thätigkeit fehlt. So spricht Bṛihaspati.«

¹⁾ Cowell, Sarvadarçanasamgraha, translated London 1876. S. 4.

²⁾ Vgl. Deussen: Sechzig Upanishads. Leipzig 1897. S. 366. Maitrāyaṇa Upanishad VII 10.

³⁾ Vgl. A. Ludwig. Das Mahābhārata. Sitzungsberichte 1896. S. 86.

agnihotram trayo vedās tridaṇḍam bhasmaguṇṭhanam
buddhipaurushahīnānām jīvike 'ti bṛihaspatiḥ

Derselbe Vers begegnet uns in den philosophischen Urkunden des Epos. Nur steht für »die drei Veden« (trayo vedās) »die drei Quellen des heiligen Rechts« (trayo dharmās).

Unzweifelhaft reicht die Lehre der Materialisten in ein hohes Alter zurück, und es ist, wie schon Weber (I. St. XIII 343) hervorhob, von hohem Interesse, dass bereits im Bhāshya des Patañjali ein directes Compendium der Lokāyata-Lehre, die varṇikā bhāgurī lokāyatasya (VII 3, 45) erwähnt wird.

Der älteste Name für Materialismus war Lokāyata. Lokāyata bezeichnet jene Lehre, die auf die Erkenntniss der Natur, d. h. des Weltalls, gerichtet ist. Und als Lokāyatika gelten jene, die sich ausschliesslich mit der Erforschung der körperlichen Welt beschäftigen. Im Worte Lokāyata kommt das eigenste Wesen des indischen Materialismus zum Ausdruck, eine Erkenntniss, die nur das als wahr annimmt, was die Sinne vermitteln, und darum nur ein einziges Sein zulässt, die körperhafte, im Weltall (loka) sich ausbreitende Natur. In diesem Sinne ist das System bereits den beiden epischen Denkmälern bekannt.

Nun ist die Bedeutung »Materialismus« dem Lokāyata abgesprochen worden für die ältere Zeit, während für die Zeit eines Kumārila und Çaṃkara die Bedeutung bereitwillig zugestanden wird. Im Lokāyata soll sich ursprünglich eine Art Naturlehre fortgepflanzt haben, Sprüche und Räthsel, die sich auf die Natur beziehen, Theorien über die Kosmogonie, die Elemente, die Sterne, das Wetter, ja selbst über Thiere und Pflanzen und kostbare Steine¹⁾.

Ich kann dieser Auffassung nicht beistimmen. Die Einwendungen, welche von Rhys Davids gegen Lokāyata in der Bedeutung von Materialismus erhoben wurden, scheinen mir durchaus hinfällig zu sein²⁾.

¹⁾ Dialogues of the Buddha, translated by T. W Rhys Davids, London 1899 (Sacred Books of the Buddhists vol. II), p. 166. ff.

²⁾ Die Hinweise auf das Verhältniss von Materialismus und Skepticismus, welche bereits das »Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch« unter dem Abschnitt »Alter des Skepticismus und Materialismus« (S. 222 ff.) bringt, scheinen Rhys Davids unbekannt geblieben zu sein. Vgl. auch J. R. A. S. vol XIX², p. 299 ff.

Die Lehre der Lokāyatika wird (XII 237, 2) in dem Satze zusammengefasst, dass die Welt durch ihre eigene Natur (svabhāvataḥ) besteht. In diesem, und nur in diesem Sinne bedeutet Lokāyata »Naturlehre«.

yas tu paçyan svabhāvena vinā bhāvam acetanaḥ
 pushyate ca punaḥ sarvān prajñayā muktahetukān
 yeshām cai 'kāntabhāvena svabhāvataḥ kāraṇam matam
 pūtvā tṛṇam ishikām vā te labbante na kiṃcana
 ye cai 'nam paksham āçritya nivartanty alpamedhasaḥ
 svabhāvam kāraṇam jñātvā na çreyaḥ prāpnuvanti te
 svabhāvo hi vināçāya mohakarmamanobhavaḥ
 niruktam etayor etat svabhāva paribhāvayoḥ

»Der Thor, der meint, dass diese Welt nur durch ihre eigene Natur besteht, ohne andere Ursache oder Grundlage, erreicht nicht das wahre Wissen, während er mit seiner Theorie die Sophisten befriedigt. Wer an der Ansicht festhält, dass alles nur durch die eigene Natur besteht, wird niemals zur Weisheit gelangen. Die da meinen, die Natur sei die Ursache aller Dinge, werden nie des Glückes theilhaftig. Die Lehre von der Natur, die aus einem verhängnissvollen Irrthum entspringt, bringt nur Verderben Denen, die daran glauben.«

Dass in diesem Satze von der ausschliessenden Ursächlichkeit der Natur das Wesen des Systems der Lokāyatika auseinandergesetzt wird, bestätigt uns der Commentar zum Taittirīya Brāhmaṇa.

Der Commentar zum Taittirīya Brāhmaṇa unterscheidet die Lokāyata von Kaṇāda und Gautama, »welche die Atome als die letzte Ursache der Welt betrachten« (paramāṇavo mūlakāraṇam), von den Anhängern Kapilās, »welche einen unabhängigen und unbewussten Urstoff als letzte Ursache annehmen« (svatantram acetanam pradhānam jagato mūlakāraṇam) und von den Mādhyamikas, »welche behaupten, dass die Welt aus dem Nichts entstand« (çūnyādito jagad-utpattiḥ), indem er sie definiert als »diejenigen, welche erklären, dass das Weltall überhaupt keine Ursache hat, sondern durch seine eigene Natur besteht« (jagato kāraṇam eva nā 'sti svabhāvataḥ eva avatishṭhate iti lokāyatikāḥ) ¹⁾.

¹⁾ Muir, Original Sanscrit-Texts. V² 364.

Um zu beweisen, dass lokāyata im Sinne von Materialismus zu nehmen ist, gehe ich einfach von der Thatsache aus, dass es in der Zeit, in der lokāyata »was still the name for the old Nature-lore, on the same level as folk-lore« schon ein ausgebildetes System jenes Materialismus gab, das Kumārila und Çamkara unter dem Namen Lokāyata bekämpfen. Steht diese Thatsache ausser Zweifel, dann muss es sofort Bedenken erregen, dass die beiden klassischen Zeugen des Vedānta das Wort Lokāyata im Sinne einer Lehre gebraucht haben sollen, welche den Unterschied zwischen Körper und Seele aufhebt und die Seele mit dem Körper zu Grunde gehen lässt, während in alter Zeit Lokāyata eine Lehre bezeichnete, die einen Theil des rechtgläubigen Wissens bildete. Die Lehre, welche die Vertreter des Vedānta als Materialismus hinstellen und der sie den Namen Lokāyata geben, ist bereits in allen wesentlichen Zügen jenem Zeitalter bekannt gewesen, das Lokāyata noch im rechtgläubigen Sinne von Naturlehre gebraucht haben soll.

Çamkara knüpft seine Darstellung und Widerlegung des Lokāyata an den 53 Lehrsatz des dritten Buches von Bādarāyaṇa an.

»Einige behaupten, die Seele sei sterblich, weil sie nur so lange sich bethätigt, als der Körper besteht.« Das sind, so führt Çamkara aus, die Materialisten. Diese sehen nur in dem Körper das menschliche Wesen und werfen eine über den Körper hinaus fortbestehende Seele. Indem sie annehmen, dass das, was man geistig nenne, in den Elementen Erde, Wasser u. s. w. enthalten sei, folgern sie, dass aus den Elementen die Erkenntniss hervorgehe, ähnlich wie die Kraft des Rausches aus den Gährstoffen. Daher sei der Mensch nur ein durch die Erkenntniss charakterisirter Körper. Dagegen leugnen sie ein ohne Leibfortbestehen des Wesen, das im Stande ist, in den Himmel und in die Erlösung einzugehen, und führen als Grund an, dass das Erkennen nur so lange bestehe, als der Leib besteht. Denn was so lange besteht, als ein Anderes besteht, und nicht mehr besteht, wenn jenes nicht mehr besteht, das ist eine Qualität, wie Hitze und Licht Qualitäten des Feuers sind. Erlischt das Feuer, so verschwinden Hitze und Licht. Ebenso verhält es sich mit dem Athem, der Bewegung, Empfindung, Erinnerung. Die Anhänger der Seele halten diese Erscheinungen zwar für Qualitäten der Seele. Aber da sie nur wahrgenommen werden, so lange es einen Körper gibt, so können sie nur

Qualitäten des Leibes sein. Daher besteht die Seele über den Tod hinaus nicht fort«.

Der Vedantist hat hier den Grundgedanken des Systems mit bemerkenswerther Schärfe entwickelt. Nicht weniger deutlich spiegelt sich die Grundlage des Lokāyatika in den Beweisen wieder, mit welchen Çamkara der Behauptung entgegentritt, die Erkenntniss entstehe aus dem Körper, wie die berausende Kraft aus der Mischung der Gährstoffe.

Nach dem Materialisten ist die Seele kein besonderes Princip, sondern entsteht aus der Mischung der Elemente als wahrnehmende und empfindende Kraft. Dieses Wahrnehmen und Empfinden ist eine Modifikation der Elemente, die einzig in einer durch bestimmte Mischungen hervorgerufenen Bewegungsform besteht. Wie kann aber ein solches Wahrnehmen, das in seiner Wesenheit nur aus Elementen besteht, die Elemente als etwas von sich Verschiedenes wahrnehmen? Es muss also etwas Anderes ausser dem zu erkennenden Element als erkennendes Princip und Subject hinzutreten.

Diesen Beweisgang erläutert der Vedantist auf folgende Weise. »Man muss, sagt er, den Gegner einmal fragen, wie er sich denn das Erkenntniss-Element denkt, wenn er seine Entstehung aus den Elementen annimmt; denn ausser den vier (oder fünf) Elementen nehmen ja die Materialisten keine Wesenheit an. Wenn er aber sagt: der Geist ist das Wahrnehmen der Elemente und ihrer Producte, so sind also die Elemente die Objecte des Geistes und folglich kann der Geist nicht die wesenhafte Qualität der Elemente selbst sein, indem eine Bethätigung gegen das eigene Wesen ein Widerspruch ist. Denn das Feuer, obgleich es heiss ist, brennt doch nicht sich selbst, und der Tänzer, so geschickt er auch ist, kann doch nicht auf seine eigenen Schultern steigen. Soll der Geist eine Qualität der Elemente und ihrer Producte sein, so können die Elemente und ihre Producte nicht Object desselben werden. Denn z. B. die Gestalten können nicht die eigene Gestalt oder eine andere Gestalt zum Objecte haben, während hingegen der Geist die Elemente und ihre Producte, sowohl die, welche ausserhalb, als die, welche innerhalb seines eigenen Selbst sich befinden, zu Objecten hat. Mit demselben Rechte also, mit welchem man die Realität der auf alle Elemente und ihre Producte gerichteten Wahrnehmung annimmt,

muss man auch das Fortbestehen des wahrnehmenden Principis über jene Elemente hinaus annehmen. Denn die Eigennatur des wahrnehmenden Principis ist eben jenes Wesen, das wir die Seele nennen. So folgt die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe und ihre Ewigkeit aus der Eigennatur der Wahrnehmung.«

Aus dem Wesen der Erkenntniss folgert der Vedantist die Verschiedenheit von Seele und Körper. Keine mechanische Vorstellung kann uns die Erkenntniss, welche doch ebensowohl wie die materiellen Vorgänge eine empirische Thatsache ist, erklären.

»Wenn aber, so fährt Çamkara fort, gesagt wurde, dass die Wahrnehmung eine Qualität des Leibes sei, weil sie so lange bestehe, wie der Leib besteht, so ist darauf in der schon angezeigten Weise zu antworten; die Wahrnehmung besteht auch nur, so lange die Hilfsmittel derselben, z. B. die Lampe bestehen, und sie besteht nicht mehr, wenn jene nicht mehr bestehen; aber daraus darf man nicht schliessen, dass die Wahrnehmung eine blosser Qualität der Lampe sei; und ebenso braucht nun nicht darum, weil die Wahrnehmung besteht, so lange der Leib besteht, und nicht mehr besteht, wenn er nicht mehr besteht, die Wahrnehmung eine Qualität des Leibes zu sein; denn die Möglichkeit ist da, dass der Leib dabei, ebenso wie die Lampe, als ein blosses Hilfsmittel dient.«

Einen weiteren Beweis für die Wesensungleichheit erblickt der Vedantist darin, dass die Qualitäten des Leibes auch dort sich finden, wo keine Spur eines Lebewesens sich zeigt, während die psychischen Qualitäten sich einzig auf das Lebende beschränken. Leib und Seele also sind in ihrem substanziellen Sein nicht gleichartig. Çamkara's Worte lauten: »Dazu kommt, dass die Qualitäten des Leibes, wie Gestalt, Farbe, u. s. w., auch an Anderen wahrgenommen werden, während es mit den Qualitäten des Selbstes, mit Vernunft, Erinnerung, u. s. w., nicht so ist.«

»Ferner: daraus, dass der Leib im lebenden Zustande besteht, kann man allerdings beweisen, die Qualitäten der Seele bestehen, nicht aber daraus, dass er nicht mehr als lebend besteht, dass nun auch die Qualitäten der Seele nicht mehr bestehen; denn es bleibt die Möglichkeit offen, dass, wenn auch dieser Leib einmal dahinfällt, die Qualitäten des Selbstes durch Eingehen in einen andern Leib fortbestehen.«

Der lebende Körper setzt eine belebende Seele voraus; der todt Körper aber schliesst das Fortbestehen der Seele in einem andern Zustand nicht aus. So sucht der Vedantist die Haltlosigkeit des Materialismus darzuthun, der sich einzig auf das den Sinnen Zugängliche beschränkt, ohne zu unterscheiden zwischen Bedingung und Ursache. Wohl ist unsere Erkenntniss von der Existenz eines psychischen Princips bedingt durch die im Körper sich offenbarenden Erscheinungen des Lebens; aber darum ist die Ursache der Erscheinungen noch keineswegs identisch mit dem Körper.

»Folglich, so schliesst der Idealist seine Beweisführung, ist die Existenz der über den Leib hinaus fortbestehenden Seele unbestreitbar.«

Das Seitenstück dazu bietet die jüngere Schule des Sāṃkhya in der Erörterung der Sūtra 19—23 des zweiten Buches. »Nach Ansicht Anderer, so lautet das neunzehnte Sūtra, besteht der Körper nur aus einem Element.« Dazu bemerkt der Erklärer: »Der Verfasser widerlegt nun die Ansicht Jener, die behaupten: Der Intellekt ist nur eine Eigenschaft der zum Körper modificirten Elemente.« Wäre der Intellekt, so fährt der Idealist der Sāṃkhya-Schule fort, eine Qualität der Elemente, so müsste er sich immer in den Elementen finden. »Da nun die Erscheinungen des intellektuellen Lebens sich nicht in den Elementen zeigen, wenn diese getrennt sind, so können sie nicht dem Wesen der Elemente eigen sein. Ebensowenig aber kann das intellektuelle Leben dann als eine Qualität der vereinigten Elemente betrachtet werden.« Der Materialist begegnet diesem Beweise mit dem Einwurfe: »Die Thatsache, dass das einzelne Element kein Leben der Erkenntnisskraft verräth, schliesst nicht die Möglichkeit aus, dass aus der Mischung der Einzelemente und aus der Concentration der elementaren Einzelkräfte die Erkenntniss hervorgeht.« Dafür beruft er sich auf die Wahrnehmung, dass eine Wirkung, zu der die Kraft des Einzelnen in keinem Vergleich steht, durch die Concentration der Einzelkräfte erreicht wurde. »Thiere, die für sich nur einem kleinen Gegner gewachsen sind, können vereint selbst einen Elefanten bändigen.« Der Idealist kann diese seltsame Begründung leicht entkräften, indem er zeigt, wie den einzelnen Thieren wenigstens eine partielle Kraft innewohnt; die Elemente aber, einzeln und für sich, besitzen auch nicht den minimalsten Theil von Erkenntnisskraft, sodass von einer Concentrirung der Theilkräfte

garnicht die Rede sein kann. Aus demselben Grunde ist auch der Hinweis auf die Art, in welcher die berauschende Kraft eines Gährstoffes entsteht, verfehlt; man sage nicht: Die Mischung bringt zu Stande, wozu das Einzelement nicht fähig ist. »Denn mit den Ingredienzen des berauschenden Getränkes verhält es sich, wie mit der Kraft eines einzelnen Mannes, die sich mit den Kräften Anderer vereinigt, und in der Vereinigung selbst einen Felsblock von Ort und Stelle zu bewegen vermag. In den Elementen aber findet sich nichts von einer subtilen Fähigkeit, die sich mit anderen Theilkräften der Elemente vereinigen könnte, um eine neue Gesamtwirkung hervorzubringen, die das intellektuelle Leben wäre.«

In Form eines besonderen Sūtra wird dieser Gedanke, mit dem der Sāṃkhya-Idealist die materialistische Grundlage der Identität von Seele und Körper wirksam zu erschüttern glaubt, noch einmal im fünften Buche hervorgehoben. »Der Intellekt ist keine Qualität der Elemente; denn in keinem Elemente für sich betrachtet findet sich ein Fünkchen geistiger Kraft, sodass die Combination der Einzelemente den Intellekt erzeugte.« Die Erklärung umschreibt das Argument in folgender Art. »Eine grosse Wirkung wird dadurch erzeugt, dass viele Kleinkräfte zusammenwirken. Wir sehen es im Beispiel vom Faden. Ein einzelner Faden ist leicht zerreissbar; aber ein zu schweren Stricken gewundenes Bündel von Fäden kann selbst einen Elefanten fesseln. Auf diese Art lässt sich die Entstehung der Verstandesthätigkeit nicht erklären. Denn es findet sich auch nicht die leiseste Spur einer noch so winzigen intellektuellen Thätigkeit in dem Einzelement. Wäre aber der Verstand lediglich eine Qualität der Elemente, so müsste er auch dem leblosen Körper eigen sein.«

Man sieht, der Materialist zeigt in der Durchbildung seiner Principien eine Folgerichtigkeit, die der Lehre von der ausschliessenden Geltung des Stoffes das Gepräge eines festgeschlossenen Systems verleiht. Gerade das, was die Lehre zum Materialismus macht, die Grundhypothese, dass alles körperlich sei, kommt zur umfassendsten Geltung. Nichts hindert den Materialisten, auch das Erkennen dem Körper als Eigenschaft zuzuschreiben. Damit hat er das letzte Hinderniss überwunden, das der einheitlichen Auffassung des menschlichen Wesens entgegend stand. Es gibt keine Kluft mehr zwischen Functionen,

die hier einer materiellen, dort einer geistigen Natur zugeschrieben werden. Das Organ, mit dem wir erkennen, ist nicht weniger ein Product des Stoffes, als das Auge, mit dem wir sehen, als die Hand, mit der wir tasten.

Dieselben Vorstellungen nun, in denen uns Vedânta und Sâṃkhya das System des Lokâyata beschreiben, finden wir in den epischen Urkunden des Sâṃkhya. Dieselben Sätze, gegen die sich Çamkara und Kumârila wenden, werden schon von dem epischen Sâṃkhya bekämpft. Man vergleiche nur die Ausführungen des Materialisten Bharadvâja mit der Charakteristik, die Çamkara von dem Lokâyata gibt. »Eine Seele ist überflüssig.« Und warum ist jîvo nirarthakaḥ? Weil die Elemente fähig sind, alle Functionen auszuüben, welche der Seele beigelegt werden. Körper und Seele, stoffliche und wirkende Ursache sind identisch. Und warum? Geht der Körper zu Grunde, so ist von einer Seele nichts wahrzunehmen« (bhidyamâne çarîre tu jîvo nai' vo 'palabhyate). Demgegenüber behauptet der rechtgläubige Bhrîgu: »Die Seele ist ewig« (jîvo sanâtanah). Und warum? »Weil sie unabhängig ist vom Körper« (na çarîràçrito jîvah). »Bei der Auflösung des Leibes geht die Seele daher nicht zu Grunde« (na jîva-nâço 'sti dehabhede). »Nur Thoren behaupten das Gegentheil.«

Wenn also in den epischen Urkunden uns ein System des Materialismus entgegentritt, das in allen Sätzen mit jenem Materialismus übereinstimmt, den die klassischen Schulen der Philosophie lokâyata nennen, so kann auch das epische lokâyata nichts anders bedeuten als eben jene materialistische Weltanschauung, die von dem epischen Sâṃkhya bereits mit denselben Argumenten bekämpft werden, deren sich die spätere Philosophie bedient.

Es steht fest, dass das System des Materialismus, so, wie es im Epos dargestellt wird, sich in der Zeit, die zwischen der Entstehung des Mahâbhârata und Çamkara liegt, nicht geändert hat. Was zu Çamkara's Zeit als Lokâyata ausgegeben wurde, das bestand in denselben Elementen zur Zeit, als das Epos entstand. Die Zwischenzeit wird uns bezeugt in den buddhistischen und jainistischen Texten. Hier aber stossen wir auf die bemerkenswerthe Thatsache, dass die Grundlehren des epischen Materialismus in beiden Quellen immer in derselben Weise geschildert werden in engster Uebereinstimmung mit den Sätzen des Epos: »Nur Sinnenerkenntniss entscheidet; es gibt

keine vom Körper verschiedene Seele; alles besteht bloß aus Elementen. Ein Jenseits ist nicht vorhanden.«

Was die Lokāyatika lehren, wird uns sehr anschaulich in einem Jainatext auseinander gesetzt. Bezüglich der Seele heisst es da: »Die Seele lebt nur so lange, als der Körper lebt. Sie überdauert nicht die Zerstörung des Körpers. Ihr Leben endet mit dem des Körpers. Es kommen Männer, um den Leichnam hinwegzutragen und zu verbrennen. Was übrig bleibt, sind nur aschgraue Knochen. Mit der (leeren) Bahre kehren die Männer ins Dorf zurück. Daher steht fest, dass es eine Seele, die vom Leibe verschieden ist, nicht gibt.«

Und warum gibt es keine Seele? »Die Welt besteht einzig aus fünf Elementen. Durch sie erklären wir, ob etwas gut oder schlecht u. s. w. ist. Alles bis zum Grashalm ist aus den fünf Elementen zusammengesetzt . . . Ausser den fünf Elementen gibt es kein anderes Sein, aus dem der Mensch besteht.«

Und was folgt daraus: »Tödt, schlage, brenne, zerstöre u. s. w. Das Leben endet hier, es gibt kein Jenseits.«¹⁾

Wenn nun das System des Lokāyata immer dasselbe gewesen, so schliessen wir daraus mit Recht, dass auch der Name immer dieselbe Bedeutung gehabt hat. Oder welchen Namen führte der vom Epos in so charakteristischen Sätzen bezeugte Materialismus? Ist nicht lokāyata der Name des Systems, so hatte der epische Materialismus als System überhaupt noch keinen unterscheidenden Namen.²⁾ Das scheint aber doch sehr unwahrscheinlich. Denn eine Lehre, die als System bereits so scharf in den grundlegenden Sätzen von den andern Systemen unterschieden wurde, wurde ohne Zweifel auch im Namen von ihnen auseinander gehalten. Die Lehre des Materialismus wird in den epischen Urkunden nicht bloß von dem rechtgläubigen Idealismus, sondern auch von der in ihren letzten Zielen geistesverwandten sophistischen Skepsis unterschieden. Materialismus und

¹⁾ Jainasutras, transl. by H. Jacobi vol II 1895 p. 340 ff. (S. B. E. XLV.)

²⁾ Der Name Cārvāka begegnet uns im Mahābhārata bloß als Eigenname. Allerdings ist es gewiss kein Zufall, dass gerade der verrätherische Brahmane es ist, der den Namen des mythischen Stifters der Secte trägt. Vgl. Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, S. 222.

Sophistik sind zwar Begleiterscheinungen des epischen Sâmkhya, aber durchaus nicht identisch. Nun erscheint die Sophistik unter dem Namen hetuvâda, der Sophist unter dem Namen hetuvâdin, haituka, tarkika, alles Bezeichnungen, die auf das unterscheidende Wesen des Systems, auf die Dialektik (hetu, tarka) hinweisen. Daher folgern wir mit Recht, dass lokâyata den Materialismus in seiner spezifischen Natur als eine nur auf Sinneswahrnehmung beruhende Weltanschauung ausdrückt. Und wenn es I 70, 49 heisst, dass neben den Vertretern der anderen philosophischen Systeme die Führer der Lokâyatika den Wald mit ihren Disputen erfüllen (lokâyatikamukhyaic ca samantâd anunâditam), so ist damit die Schule jener redengewandten Philosophen gemeint, welche mit allen Künsten der Dialektik den Satz von der Körperlichkeit alles Seienden verfechten und darum auch nicht selten tarkika, hetuvâdin, »Sophisten«, in den Urkunden des Epos genannt werden, als wären Materialisten und Skeptiker ein und dasselbe. Das letztere ist nun nicht der Fall. Laukâyatika und Haituka, »Materialisten« und »Sophisten«, sind in ihrem Ursprung verschieden. Der »Materialist« kennt nur »Sinneswahrnehmung«; er leugnet den demonstrativen Beweis, auf den sich der Sophist stützt. Das nun trotzdem der Ausdruck tarkika, hetuvâdin auch vom Materialisten in den Urkunden des Epos gebraucht wird, hat einen doppelten Grund.

Wenngleich der Materialist die Schlussfolgerung (tarka) verwirft, so tritt er doch als ein ebenso eingefleischter Dialektiker vor uns hin, wie der Sophist, um die letzten sittlichen Folgerungen aus dem Satze zu ziehen, dass es nur eine Sinneswahrnehmung gibt. Mit glänzender Ueberredungskunst weiss er gegen den altgläubigen Idealismus zu kämpfen. Seine Beweisführungen sind von so spitzfindiger Art, dass die Idealisten alles aufbieten, um sich der Consequenzen zu erwehren, welche die Materialisten aus den ureigenen Principien des vedagläubigen Idealismus mit ebenso bestimmter Folgerichtigkeit, als cynischer Dreistigkeit zu ziehen suchen. Aus der Bedeutung des streitsüchtigen Sophisten (tarkika) erwächst die allgemeine Bedeutung des ungläubigen Philosophen, des Leugners von Gott und Jenseits (nâstika). Die Ausdrücke tarkika und nâstika werden synonym, insofern beide den »Ungläubigen« bezeichnen, und Materialist und Sophist werden unter der synonymen Bezeichnung tarkika-nâstika zusammengefasst,

sodass der tarkavāda, dem der Idealismus den Aufschwung zur methodischen Wissenschaft (ānvīkshikī) ursprünglich verdankte, bereits im Zeitalter des entstehenden Epos der Inbegriff einer sophistisch materialistischen Weltanschauung wurde. Denn die sophistische Strömung nicht weniger wie die materialistische mündet zuletzt in der Leugnung von Seele und Jenseits. »Von der Sophistik bethört (hetuvādvimohitās (III 190, 25) bringen sie keine Opfer mehr dar (na yakshyanti); ihr Sinn ist auf das Niedrige gerichtet« (nimneshv ihām karishyanti).

Wenn wir nun diesen synonymen Gebrauch, den das Epos vom Worte hetuvādin macht, im Auge behalten, dann erscheint die Erklärung, welche Buddhaghosha von Lokāyata gibt, in einem ganz anderen Lichte. Buddhaghosha sagt: Lokāyatam vuccati vitaṇḍa-vādasattham. »Das Lokāyata ist ein Textbuch der Sophisten.« Vitaṇḍa bezeichnet den »Sophisten«; es steht also synonym für tarkika, hetuvādika und bezieht sich auf dieselbe Gruppe von Philosophen, denen in den epischen Urkunden die Leugnung der Seele und des Jenseits zugeschrieben wird; auf jene Nāstika, die mit dem Aufgebot aller dialektischen Kunstkniffe den Beweis erbringen, dass es keine Seele gibt und dass die Lebenskraft mit dem Körper entsteht und vergeht.

Wie der Lokāyatika als Sophist und der Sophist als Lokāyatika erscheint, beleuchtet uns kein Text treffender als die buddhistische Erzählung von König Pāyasi. In König Pāyasi verkörpert sich der Materialist, der alle Dialektik anwendet, um den Nachweis zu erbringen, dass es keine Seele, die vom Körper verschieden ist, geben könne. Materialismus und Sophistik vereinen sich in der Begründung des Satzes, dass nur das Wahrheit besitzt, was den Sinnen zugänglich ist. Umsonst versuchen es die Vertreter des Idealismus, dem König das Widersinnige seiner materialistischen Weltanschauung darzulegen und ihn von seiner verderblichen Ansicht abzubringen. Allen Beweisen für das Vorhandensein einer vom Körper verschiedenen, das Dasein des Körpers überdauernden Seele stellt er die eine Forderung entgegen: »Zeigt es mir, dass ich es sehe. Nur was ich sehe, daran glaube ich. Was ich nicht mit den Sinnen greife, existirt für mich nicht.« Er ist stolz darauf, dass jeder idealistische Angriff an diesem Schild machtlos abprallt. Zwar meint der Idealist Kassapa, es gebe ein doppeltes Auge, ein geistiges und ein fleischliches Auge

(māmsacakkhu). »Das Jenseits ist nicht mit dem fleischlichen Auge wahrnehmbar. Die Asceten und Brahmanen, die im Walde ein von der Welt geschiedenes Leben führen, bilden in anstrengender Aufmerksamkeit das geistige Auge aus. Mit diesem Auge betrachten sie Diesseits und Jenseits und den Kreislauf der Seele. Nur so ist das Jenseits wahrnehmbar, nicht aber, wie du meinst, mit dem fleischlichen Auge.« Der Materialist jedoch lässt diese Unterscheidung nicht gelten, und es ist von höchstem Interesse, zu sehen, wie er das erkenntnistheoretische Princip seines Sensualismus praktisch in dem Bemühen verwirklicht, einer Seele mittelst der Sinne auf die Spur zu kommen. Um das Dasein eines Lebensprincips zu ermitteln, lässt er einen zum Tode verurtheilten Dieb lebendig in einen grossen Behälter werfen, die Oeffnung zuschliessen, das eiserne Gefäss auf den Ofen bringen und darunter Feuer anlegen. »Als ich dachte, der Mann sei nun todt, liess ich das Gefäss herabnehmen und sorgfältig öffnen. Ich spähte, ob ich nicht beim Oeffnen die Seele könnte entweichen sehen. Aber das war nicht möglich. Und darum halte ich daran fest, dass es eine Seele nicht gibt.« Hätte er, so meint der König, »eine Seele aus dem Kessel heraussteigen sehen«, so würde er glauben, »dass die Seele etwas vom Leibe Verschiedenes ist«. Später schlägt unser Philosoph einen anderen Weg ein, um durch die Sinne hinter das Geheimniss der Seele zu kommen. Von der Idee beherrscht, dass man eine Seele im Körper so gut finden kann, wie das Mark in den Knochen, lässt er einem zum Tode verurtheilten Dieb »der Reihe nach Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen und Mark aufreissen«. »Aber ich fand keine Seele, ich liess den Dieb von allen Seiten untersuchen und sah keine Seele; ich liess ihn in zwei, drei, vier und mehr Stücke spalten; niemals fand ich eine Seele.« Noch in einem anderen Experiment bemüht sich der König, Klarheit über das Dasein einer vom Körper verschiedenen Substanz zu gewinnen. Gibt es eine solche Substanz, so muss nach des Königs Ansicht der Körper ohne Seele leichter sein, als der mit der Seele verbundene Körper. »Wenn das Gewicht eines lebenden und eines toden Mannes eine Differenz ergäbe, dann würde ich auch glauben, dass die Seele vom Leibe verschieden ist.« Einen Unterschied im Gewicht entdeckt der König allerdings, aber nur zu Ungunsten der Seele; denn er findet, dass der todtte Körper schwerer ist, als der

lebendige. Warum also, meint unser Materialist, sollen wir etwas ausser dem Körper annehmen? Das Leben entsteht aus dem Körper. Dafür bietet sich dem König ein treffender Beleg in der Wahrnehmung, dass aus dem todtten Körper, der von allen Seiten so abgeschlossen ist, dass kein Lebensprincip eindringen kann, neues Leben in der Gestalt von Würmern entsteht. Er hatte zu diesem Zwecke einen Dieb in einen Kessel eingeschlossen und so ums Leben gebracht. »Nach einiger Zeit liess ich den Kessel wiederum öffnen und fand denselben voller Würmer, obschon der Kessel keinen Spalt hatte, durch den die neuen Lebensgeister hätten eindringen können.« Also, schliesst der König, ist das Leben aus dem Stoff ohne Zuthun eines von Aussen eintretenden Lebensprincips entstanden. »Wenn an dem Behälter eine Oeffnung gewesen wäre, durch welche die Seelen hätten Einlass finden können, dann würde ich glauben, dass es ein vom Körper verschiedenes Lebensprincip gäbe.«

Es ist zwar eine rohsinnliche Art, in welcher der König seiner materialistischen Anschauung Ausdruck verleiht; aber in ihrer packenden Anschaulichkeit soll sie gerade das erkenntnistheoretische Princip vor Augen stellen, aus dem sich das ganze Wesen des Materialismus ableitet. Und es lässt sich ja auch nicht bestreiten, dass das experimentelle Vorgehen des Königs, so naiv es in seinem Ziele sein mag, doch ganz dem Grundgedanken entspricht, der die materialistische Weltanschauung beherrscht. Die consequent materialistische Betrachtung erkennt eben keine anderen Thatfachen an, als jene, die der Sinn in den körperlichen Erscheinungen vermittelt. Der Satz von der ausschliessenden Geltung der Sinneswahrnehmung bleibt der Fundamentalsatz des Materialismus, und es thut nichts zur Sache, ob dieser Satz die grobstoffliche Fassung unseres indischen Materialisten erhält, oder sich in die feinere Form eines späteren Zeitalters hüllt. Bei beiden besteht nur eine Thatfache, die Thatfache des Stoffes. Und aus dem den Sinnen einzig wahrnehmbaren Stoffe wollen sie die Welt des Geschehens und Empfindens erklären. Das Problem der Seele ist ihnen ein Problem der Körperlehre. In den Erscheinungen, die ihnen die Sinne zugänglich machen, liegt für sie nicht die mindeste Veranlassung, eine Seele in irgend welchem näher bestimmten Sinne als wesensverschiedenes Princip anzunehmen. Die Vorstellung Jīva, »Seele«, ist eine Selbsttäuschung, ein überlieferter Name für eine be-

stimmte Gruppe von körperlichen Erscheinungen, die ihre volle Erklärung in der Zusammensetzung der stofflichen Elemente finden.

In dem Bilde, das der Buddhismus hier von dem Vertreter der materialistischen Weltanschauung entwirft, haben wir also die buddhistische Erklärung für die Gleichstellung von lokāyatika und vitaṇḍa. Der König ist Materialist und Sophist, Materialist in dem Satz von der Leugnung der Seele, Sophist in der dialektischen Art, wie er den Satz beweist. Diese buddhistische Erklärung von vitaṇḍa steht in vollem Einklang mit der Art, wie die epischen Urkunden sich des Ausdruckes hetuvādin bedienen, um bald den Materialisten, bald den Sophisten zu bezeichnen. Wenn aber Skepticismus und Materialismus bereits im Zeitalter der epischen Dichtung so enge verbunden erscheinen, dass sie gewissermassen als ein System betrachtet werden, so beruht das nicht lediglich auf der Leugnung des Jenseits, die ihnen den gemeinsamen Namen nāstika, »Ungläubiger«, einträgt. Die Ursache liegt in der Naturlehre des Sāṃkhya selbst. Die idealistische Lösung des kosmologischen und psychologischen Problems war ihrer innersten Natur nach materialistisch und skeptisch. Früher oder später mussten die skeptischen und materialistischen Elemente der Seelenlehre zum Durchbruch kommen, und so fanden Skepticismus und Materialismus in diesen Elementen der Seelenlehre selbst einen fruchtbaren Boden, um als Begleiterscheinungen des epischen Systems der Naturlehre sich zu entwickeln und ihren zersetzenden Einfluss auszuüben.

Die Naturlehre des Sāṃkhya läuft auf den Satz hinaus, dass alles Erkennen bis hinauf zur Vernunftthätigkeit (buddhi) ein täuschendes Wissen ist (avidyā). Da lag es nahe, alle und jede übersinnliche Erkenntniss in Zweifel zu ziehen, ja die erlösende Erkenntniss selbst in Frage zu stellen. Oder ist die Erkenntniss, welche mich von dem Wahnbilde meines »Ich« befreit, nicht auch ein stofflicher Vorgang, ein Erzeugniss des Urstoffes? Immer und immer wieder wird ja hervorgehoben, dass jede Art der Denkhätigkeit eine Wandlung innerhalb der Materie darstellt. Und obschon der Verstand (buddhi) als Urtheilskraft die reinste Form der Erkenntnissfähigkeiten bildet, so unterscheidet er sich doch in seinem Ursprung durch nichts von der niedrigsten Art des organischen Lebens. Nun ist es gerade die Urtheilskraft, welche mittelst der Schlussfolgerung zur unter-

scheidenden Erkenntniss von Natur und Geist vordringt. Denn der Geist kann sich nicht als gebunden oder erlöst erkennen. Das würde einen Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen, einen Wandel bedeuten. Von dem absoluten Sein und Denken des göttlichen Geistes aber ist jeder Wandel und Wechsel ausgeschlossen. Die empirische Seele, d. h. die belebende und bewegende Kraft, welche aus dem Urstoff hervorgeht, ist allein Trägerin des falschen Wissens und des erlösenden Wissens, und jener Process des Denkens, in welchem uns der oben erwähnte Monolog die einzelnen Phasen der erlösenden Erkenntniss schildert, vollzieht sich ganz und gar im Bereiche des Stoffes. Wenn es nun wahr ist, dass alle und jede in der empirischen Seele wurzelnde Erkenntniss auf einem falschen Wissen beruht, dann trifft das für die Erkenntniss, durch die sich die Seele als wesensverschieden vom Geiste erkennt, so gut zu, wie für die Vorstellung, dass das persönliche Sein des Menschen wahres Wesen sei. Die Idee »Ich bin Nicht-Ich« ist so gut ein Wahnbild, wie die Idee »Ich bin Ich«. Mit dem Satze also, dass alle Erkenntniss bis hinauf zum Urtheilsvermögen ein Process der Materie ist, war alle Wahrheit in Frage gestellt. Ein unbedingtes Criterium der Wahrheit gibt es nicht, und wenn die Speculation in dem demonstrativen Beweis durch Schlussfolgerung einen entscheidenden Fortschritt zur Ergründung des innersten Wesens der Materie glaubte gethan zu haben, so hatte sie der Zuverlässigkeit ihrer dialektischen Beweisführung dadurch den Boden entzogen, dass sie erklärte, die Vernunftthätigkeit sei ein Product der täuschenden Urmaterie. Damit war der Skepsis, dem Zweifel an der objectiven Gültigkeit unserer Begriffe, Thür und Thor geöffnet, und jene dialektische Beweisführung, welche in der Lehre von der Schlussfolgerung (anumāna, hetu) zu einem System der Logik (hetuvāda) ausgebaut worden war, konnte in das Zerrbild einer Sophistik und Eristik verkehrt werden, die hinter der griechischen nicht zurückbleibt. Alles, was ihnen bleibt, ist die Denkhätigkeit, das Vorstellungsbild (vijñāna) als solches. Indem die Tarkika, »Skeptiker«, einzig und allein die Realität des vorstellenden Subjects gelten liessen, schritten sie nur auf dem Wege weiter, den die Idealisten in der Lehre erschlossen hatten, dass die Erkenntnissfähigkeit und -Thätigkeit zwar eine reale Wandlung des realen Urstoffes, dass aber das, was erkannt werde, nur eine Täuschung (avidyā) sei. Die Skeptiker sprachen offen aus, was die idea-

listische Schule, die an der Realität des Urstoffes festhielt, nur verhüllt andeutete. Gibt es keine Realität des Baumes, dessen Vorstellungsbild in mir erzeugt wird, dann gibt es auch keine Realität des vorstellenden Subjectes selbst. Ist die äussere Erfahrungswelt ein nihilum (çūnya), dann ist es auch die innere Welt des vorstellenden Subjects. Dann hat einzig und allein die Lehre vom absoluten Nichts den Vorzug der Folgerichtigkeit. Ist es da zu verwundern, dass die sophistische Skepsis in den epischen Urkunden der Naturlehre eine so ausnehmende Stellung einnimmt?

Nicht anders verhält es sich mit dem Materialismus. Denn die individuelle Seele ist eine durch und durch materialistische Fiction. Diese Seele hört dadurch auf zu existieren, dass sie in den Stoff zurückkehrt. Obschon von ihr gesagt wird, dass sie den Leib überdauere, so ist diese Dauer doch keine ewige. Die ganze »Dauer« beschränkt sich auf die Zeit des Vorhandenseins von Lohn oder Strafe, die in einem neuen körperlichen Dasein zur Geltung kommen. Gibt es keine Früchte der Werke mehr auszukosten, dann bedarf es auch keiner Seele mehr, welche Trägerin des Verdienstes ist. Wie die grobstofflichen Elemente des Körpers, so kehren die feinstofflichen Elemente, aus denen die Seele besteht, in die Urmaterie zurück. Ja, indem die Materialisten sich ausschliesslich an die Natur hielten, wie sie in den stofflichen Wandlungen zur Erscheinung kam, bildeten sie eine Naturlehre (prakṛitivâda) aus, die in Gegensatz zu dem göttlichen Geiste trat. Betrachten wir die Naturlehre des epischen Sâṃkhya für sich, so ist sie ein System des Materialismus, so folgerichtig und einheitlich durchgeführt, wie es kein zweites in der Geschichte der alten Philosophie gibt. In Wirklichkeit ist ja das Sâṃkhya in seiner Lehre von den aus dem Urstoff fliessenden Principien nichts anderes, als der mit Hülfe des anumâna entwickelte demonstrative Beweis, dass alles, was wir erkennen und empfinden, nur ein Product des Stoffes ist. Sâṃkhya will die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen auf ein urstoffliches Sein zurückführen. Wenngleich die Natur den Höhepunkt ihrer Entfaltung in der Seele erreicht, so ist doch auch die Seele nur ein Aggregat stofflicher Kräfte.

Die Schule nun, welche sich Lokâyata, »Naturlehre«, nannte, beschränkte ihre Untersuchung auf den Theil des Sâṃkhya, der in der Prakṛitivâda zur Lehre von der Natur ausgebildet worden war.

Aber als »Naturlehre« wäre sie trotzdem so wenig wie das Sâṃkhya eine Schule des Materialismus geworden. Für das Sâṃkhya bildete die Lehre, dass die individuelle Seele ein stoffliches Product ist, nur die Grundlage, um in dem Gegensatz der individuellen und absoluten Seele das wahre Sein des göttlichen Geistes zu ergründen. Die Naturlehre des Lokâyata gab diesen Gegensatz auf, und erst dadurch, dass sie den Dualismus von Natur und Geist, von individueller und absoluter Seele verneinte, nicht aber dadurch, dass sie die Einzelseele aus dem Urstoff ableitete, wurde sie ein System des Materialismus, eine Lehre, die ausser der »Welt« (loka) nichts anderes kennt.

Daraus ergaben sich aber auch sofort die Consequenzen für das Ideal der Sittlichkeit. Denn jene empirische, stofflich gedachte Seele, welche der absoluten geistigen Seele gegenübergestellt wird, ist das nothwendige Postulat der Lehre vom Werkverdienst, d. h. von den guten oder schlechten Früchten. In der Seele verkörpert und verdichtet sich das aus der Thätigkeit hervorgehende moralische Verdienst zu einem neuen stofflichen Sein. Das neue Leben ist das nothwendige Product der Materie, und zwar nicht blos in seinem physischen, sondern auch in seinem moralischen Charakter. Die Unterscheidung eines physischen und moralischen Seins wird in dem Begriffe der mechanischen Thätigkeit (karma) zu einer einzigen Vorstellung verschmolzen. Die Unterschiede von Gut oder Böse, von Verdienst oder Strafe sind ebenso sehr stoffliche, d. h. aus dem Urstoff fließende Qualitäten, wie die Unterschiede von Weiss und Schwarz, von Gestalt und Form. Alle Gegensätze des sittlichen und physischen Lebens sind Wirkungen der schöpferisch wirkenden Prakṛiti. Der absolute Geist aber ist ebensowenig Träger von sittlichen, wie von physischen Qualitäten; er ist weder gut noch böse, weder schwarz noch weiss. Zum absoluten Geiste vordringen kann nur der, welcher sich von jedem Gegensatz des Guten und Bösen losgerissen und Tugend und Laster eliminirt hat.

Wenn nun der Materialist aus seiner Lehre vom mechanisch bewegten Stoff die Folgerung zieht, dass »es weder Gutes noch Böses, weder Tugend noch Laster, weder Himmel noch Hölle geben kann, da alles aus dem Stoff entsteht und vergeht«, so hat er sich um keinen Strich von der »sittlichen« Höhe des Brahma-Idealisten entfernt, der nur dadurch zum wahren und einzigen Sein glaubt zurückkehren zu

können, dass er jeden sittlichen Unterschied abstreift, um der Gegensätzlichkeit des stofflichen Lebens zu entfliehen. Gleich dem Materialisten löst sich auch dem Idealisten die ethische Welt des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters in einen stofflichen Schein auf. Dem Vorwurf, dass er nicht erklären könne, warum eine Handlung gut oder schlecht, des Himmels oder der Hölle würdig sei, begegnet der Materialist mit einer Antwort, die sich im Wesentlichen an die idealistische Auffassung anlehnt: »Es gibt fünf Elemente; aus ihnen erklären wir, ob eine Handlung gut oder schlecht, Tugend oder Laster ist.« Denn auch der Idealist leitet die sittlichen Gegensätze aus der Art ab, in welcher sich die drei constituirenden Grundkräfte des Stoffes, Licht, Trübung, Finsterniss mischen. Der Idealist kennt ferner auf der Höhe seines sittlichen Ideals keinen Himmel als Ort des Glückes, keine Hölle als Ort der Qual. Soll der nach Erlösung Strebende zum Ziel gelangen, so muss er sich ebenso entschieden von der Sehnsucht nach dem Himmel, wie von der Furcht vor der Hölle lossagen. Himmel und Hölle, die Götter- und Dämonenwelt, sind Producte des Stoffes. Darum gibt es auch für den Idealisten keine Verantwortung im ethischen Sinne; er ist einzig dem mechanischen Zwang des aus der Thätigkeit hervorgehenden Verdienstes unterworfen, und den Lauf der Bewegung kann er nicht aufhalten, welcher ihn von Geburt zu Geburt treibt. Was ist diese Wanderung von Geburt zu Geburt anders, als eine stete Bewegung und Mischung der stofflichen Elemente? Während der grobstoffliche Körper sich auflöst, pflanzt der feinstoffliche Körper die Thätigkeit fort, indem er sich zu einem neuen Individuum entwickelt. Die neue Geburt ist nur das Product einer aus der vorausgehenden Bewegung resultirenden neuen Mischung von stofflichen Elementen, ein Nacheinander von Stofftheilen, das bald einer anderen Gruppierung wiederum Platz machen muss. Ist nun die Seele in allen Wanderungen und Wandlungen nur eine stoffliche Wesenheit, so kann auch das Endziel des Seelenlebens kein anderes sein, als ein materielles.

Die Seele ist viel schlimmer gestellt als der Körper. Die Fortdauer ist für die Seele ein Unglück, weil sie die Quelle neuen Leides ist. Und je schneller sie in den Urstoff zurückkehrt, desto schneller hört die Gefangenschaft des absoluten Geistes auf. Kennt der Materialismus ein anderes Ideal der »Seligkeit«, als Rückkehr des In-

dividuums in den Stoff, aus dem es hervorging? Krasser kann der Seelenbegriff nicht im materialistischen Sinne ausgebildet werden, als es hier geschieht. Was bedeutet da die »Sittlichkeit« als Vorstufe zur Seligkeit? Dieser ganze Process, in dem das Individuum sich bemüht, die im »Ich« wurzelnden Triebe zu ersticken, um jede Beziehung zur sinnlichen Welt aufzuheben, geht von der Materie aus und kehrt zur Materie zurück.

Der innerste Beweggrund der Ethik ist die Voraussetzung, dass alle Thätigkeit der Seele, von der niedrigsten, die sich in der Wirkungssphäre der »Finsterniss« (tamas) zeigt, bis hinauf zur höchsten, welche unter dem Einfluss des »Lichtes« (sattva) sich zur vernünftigen Erkenntniss (buddhi) entwickelt, nur einen Umwandlungsprocess der Materie darstellt. Und wenn die Ethik ihre unmittelbare Aufgabe in der vollständigen Bezähmung der Leidenschaften erblickt, so hat sie als Endziel nur die Rückkehr zum Urstoff im Auge. Thatsächlich macht es keinen Unterschied, ob man an das »Nichts« (çñya) oder an die »Materie« (prakṛiti) glaubt. Denn die Materie ist Princip der Täuschung und heisst darum avidyâ und ajñāna; die Täuschung aber fällt mit dem »Nichts« zusammen, in das die Nihilisten das All auflösen.

Wo blieb das Ideal des die Welt in seinem Inneren überwindenden Weisen? Welchen Sinn hatte es noch, durch Bezähmung der Sinne zu jener unerschütterlichen Ruhe zu gelangen, an der die Wogen des Lebens machtlos vorübergleiten? Alles, was sich der Vorstellung darbietet, ist Täuschung, ein Nichts (sarvam çñyam). Das erlösende Ideal der Sittlichkeit und Seligkeit, das sich im Nirvāna aufgethan, löste sich in Nichts auf.

An diesem Punkte musste der Rückschlag einer überspannten Speculation zu Tage treten. Der Rückfall in die Materie oder in das Nichts konnte nicht ausbleiben, nachdem man es versucht hatte, zwischen Gott und Welt einen absoluten Gegensatz in dem Begriff von Purusha und Prakṛiti zu schaffen.

Einsichtsvolle Denker konnten sich der Beobachtung nicht entziehen, dass der Erlösungsgedanke eine Richtung eingeschlagen, die das innerste Wesen der Erlösung selbst in Frage stellte. Aber wie sollte dem vorgebeugt werden?

Zweites Kapitel.

Einfluss der Erlösungslehre.

Um dem Erlösungsideal eine festere Grundlage zu geben, schlug die Speculation einen doppelten Weg ein, hier in der Lehre von der unendlichen Zahl geistiger Wesen, welche an die Stelle des einen Geistes treten, dort in der Lehre von der unbedingten Einzigkeit des Seins, welche selbst das Schattensein des Stoffes aufhob. Aus der Umbildung des Sâmkhya als Erlösungslehre gehen sowohl das klassische Sâmkhya, als der Vedânta hervor. So weit beide Schulen in der Auffassung von Gott und Welt auseinandergehen mögen, so kommen sie doch darin überein, dass eine jede die Widersprüche ausgleichen will, die dem Begriffe der »Erlösung« anhaften.

I. Die Erlösung im Dualismus des jüngeren Sâmkhya.

Die Erlösungstheorie¹⁾ des Sâmkhya hatte in dem Dualismus von Urgeist und Urmaterie Gott und Welt in eine Sphäre des unbedingten Seins und in eine Sphäre des ruhelosen Lebens und Leidens geschieden. Gäbe es kein Leben, so gäbe es auch kein Leiden. Ein Leben aber würde es nicht geben, wenn dem Urgeist nicht eine Urmaterie gegenüberstände, die von dem dunklen, nie versiegenden »Willen zum Leben« so durchdrungen ist, dass sie keinen Augenblick aufhören kann, sich zur Vielheit der Lebewesen zu erzeugen. In diesem unstillbaren Triebe zur Weltentfaltung wird nun der Urstoff sein eigener und ewiger Peiniger. Jedes individuelle Leben ist ein Heerd des Leidens, nicht für den Urgeist, der vom Stoffe verhüllt wird, sondern für die Urmaterie, die sich in den ungezählten Formen des individuellen Bewusstseins ihrer selbst bewusst wird. In dem »Ich« wird sich die Materie selbst zur Illusion und in der Illusion

¹⁾ Nicht um eine Darstellung des Systems der jüngeren Sâmkhya-Philosophie handelt es sich hier, sondern lediglich um die Frage, wie die Erlösungsidee des älteren Sâmkhya im jüngeren Sâmkhya weiter gebildet wurde.

zur Quelle alles Leidens, das von jedem »Ich« unzertrennlich ist. Wie die einzelnen Individuen es sind, in denen sich der Urstoff selbst peinigt, so sind es dieselben Individuen, in denen er sich erlöst von der Pein des persönlichen Seins.

Es lag auf der Hand, dass in dieser Auffassung der Urgeist jede Beziehung zum Individuum verlor. Nicht die in der stofflichen Seele verborgen ruhende absolute und geistige Seele ist »erlösungsbedürftig«, sondern einzig und allein die aus dem Urstoff hervorgehende empirische Seele als Trägerin des individuellen Bewusstseins. Was hat da der eine Urgeist als absolute Seele überhaupt noch mit der Welt des Stoffes zu thun? Von einer Erlösung des Âtman, d. h. der absoluten und geistigen Seele, aus dem Körper des Jīva, der individuellen Seele, kann nicht mehr die Rede sein. Denn das bindende und entbindende Princip ist ein und dieselbe stoffliche Seele, in deren persönlichem Bewusstsein der Urstoff sein eigener Peiniger wird. Die »Erlösung« wird da ein Unding. Die Philosophie dieser »Erlösung« besteht in der Erlösung der Urmaterie von sich selbst, d. h. von den Erscheinungen, in denen sie sich auswirkt. Der Zweck des im Urstoff sich entfaltenden Lebens ist Verneinung des Lebens. Die Urmaterie entwickelt sich blos, um sich selbst wiederum zu verneinen, sodass der ganze Process der Bindung und Lösung im Kreislauf des Stoffes Anfang und Ende hat. Das war allerdings eine durchaus folgerichtige Weiterbildung des Grundgedankens, der uns in dem absoluten Gegensatz von Gott und Welt als Geist und Materie entgegentritt. Aber damit war der Urgeist als ein ganz und gar überflüssiges Wesen aus dem Kreise religiöser und sittlicher Vorstellungen hinausgeworfen. Besteht er doch so vollständig für sich, dass er zu dem Wesen, das sich in uns als individuelles Sein offenbart, nicht die leiseste Beziehung hat oder haben kann. Der Urgeist heisst Âtman. Als Âtman soll er das eine wahre Sein und Wesen aller Dinge sein. Aber damit der Urgeist als absolute Seele das wahre Wesen der Einzeldinge sein könnte, müsste er eine wesenhafte Beziehung zu dem Einzel Ding haben. In der einen geistigen Seele aber ist so vollständig jede Beziehung zu dem stofflichen Sein aufgehoben, dass sie nicht einmal die individuelle Seele zu erkennen vermag. Denn die Erkenntniss eines stofflichen Seins widerstreitet der Natur des absoluten Seins und Denkens. Daher verliert auch das sittliche Streben des Menschen

jede Beziehung zu dem göttlichen Urgeist. Das Streben der individuellen Seele ist einzig und allein auf die Verneinung des in ihrem persönlichen Bewusstsein sich verkörpernden Triebes der Urmaterie gerichtet. Die erlösende Erkenntnis soll allerdings das Dunkel des individuellen Erkennens und Empfindens, die Nacht des trügerischen Seins zerstreuen, aber nicht, um den Menschen zu dem Geiste als seinem wahren Sein zurückzuführen, sondern um die stoffliche Seele in den stofflichen Urgrund zurückzustossen. Prakṛiti ist ihr Urquell, Prakṛiti ihr Endziel.

Hier nun setzte der umbildende Process des Sāṃkhya ein. Die Erlösung sollte im wirklichen Sinne für jeden Einzelnen in einer Erlösung des Geistes aus den Banden der Materie bestehen. Das aber setzte voraus, dass der Vielheit empirischer Seelen auch eine Vielheit absoluter Seelen entsprach, die das wahre Wesen der Individuen im Gegensatz zu deren sinnenfälligem Sein bildeten. An Stelle der einen absoluten Seele, welche in allen Einzelseelen verborgen ruht, trat eine unendliche Zahl absoluter Seelen. Diese absoluten Seelen bestehen als rein geistige Wesen von Ewigkeit her in der ungetrübten Seligkeit des reinen Seins und Erkennens. In sich selbst sind sie frei von jeder Beziehung zum stofflichen Sein. Aber sie haben das Unglück, in den Zauberbann der weltzeugenden Urmaterie zu gerathen. Die absolute Seele wird eingehüllt in die aus dem Stoff hervorgehende individuelle Seele. Und nun handelt es sich nicht mehr darum, das eine göttliche Sein aus der stofflichen Umstrickung zu befreien, sondern die einzelnen geistigen Substanzen, je nachdem sie in dem »Netz der Urmaterie« sich verfangen haben, zu erlösen. Die geistigen Seelen werden losgelöst von den stofflichen Seelen. Dem Pluralismus der feinstofflichen Principien entspricht ein Pluralismus absoluter Principien. Nur auf der Grundlage der Vielheit absoluter geistiger Seelen kann bei den einzelnen Lebewesen von einer Erlösung gesprochen werden.

In dieser Umbildung der Erlösungsidee liegt nun die Bedeutung, welche dem jüngeren Sāṃkhya gegenüber dem älteren zukommt. Indem die Speculation den Begriff der »Erlösung« retten wollte, kam sie zu der Vielheit absoluter Seelen. So viele lebende Individuen es gibt, ebenso viele geistige Substanzen sind vorhanden, die erlöst werden sollen und können. Nur unter der Voraussetzung, dass jeder

empirischen und trügerischen Seele eine absolute und wahre Seele entspricht, hat es einen Sinn, von Befreiung aus der Nacht des Wahnes zu reden.

Was uns also als Sāṃkhya ¹⁾ in den klassischen Texten der späteren Zeit gegeben wird, ist das Ergebniss einer Speculation, welche den Widerspruch wegräumen wollte, der dem Begriff der Erlösung in dem System des Idealismus anhaftete. Es sollte gezeigt werden, dass es sich um eine wirkliche Erlösung des Geistes und nicht um eine Erlösung des sich selbst peinigenden Stoffes handelte, um eine Befreiung der absoluten Seelen, welche durch ein Verhängnis in die Netze der Urmaterie gerathen sind, nicht um eine Befreiung der Urmaterie von den Wandlungen der Urmaterie. In dem älteren Sāṃkhya ist der eine Urgeist immer gebunden von der einen Urmaterie; denn wenn auch die Macht ihres zeugenden Triebes in der einen individuellen Seele aufgehoben wird, so bricht sie an tausend anderen Stellen immer wiederum von Neuem los.

Eine Erlösung des absoluten Geistes gibt es nicht. Die Materie erzeugt unausgesetzt neue individuelle Seelen. Daher wird der Geist niemals die Materie los. Dieser Widerspruch, der die Erlösung zu einem leeren Wort verflüchtigte, konnte sich der Speculation nicht entziehen. Sie glaubte dem Widerspruch entrinnen und die Wirklichkeit der Erlösung behaupten zu können, wenn sie an Stelle des einen Geistes viele Geister setzte. Damit änderte sich sofort das Bild des Kampfes zwischen Urstoff und Urgeist. Auf der einen Seite steht die alles bezwingende Macht der Urmaterie, auf der anderen Seite die ungezählte Schaar absoluter Geister. Indem nun die Urmaterie kraft des ihr inwohnenden dunklen Triebes und Dranges zum Leben unausgesetzt sich entfaltet, spannt sie das weite Netz der sinnenfälligen Erscheinungen aus. Sie wirft das bestrickende Sein des Stoffes in die Unzahl absoluter Geister und erfasst bald diese, bald jene geistige Substanz. Der einzelne Geist wird gebunden von einer einzelnen stofflichen Seele. Wie die Bindung immer nur eine partielle ist, so ist auch die Erlösung eine individuelle und beschränkte. Aber jetzt kann von einer wirklichen Erlösung des Geistes aus den Banden der

¹⁾ R. Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen, Leipzig 1894.

Materie gesprochen werden. Mag es der Urmaterie auch immer wieder gelingen, andere Geister in den Zauber des sinnenfälligen Seins hineinzuziehen, diese geistige Substanz wenigstens ist erlöst. Die einen Geister werden gebunden, während die anderen Geister erlöst werden. Denn es gibt nicht einen absoluten Geist; es gibt viele absolute geistige Substanzen. Das ist der Fundamentalsatz des klassischen Sāṃkhya.

Interessant ist nun vor Allem die Art, wie der abweichende Standpunkt begründet wird. »Einige sagen, dass es nur einen absoluten Geist gibt im Hinblick auf die unbedingte Einfachheit.« Diese Ansicht wird zurückgewiesen durch den Satz: »Die Mehrheit der Seelen ergibt sich aus der Mehrheit und Verschiedenheit der Geburten.« Denn gäbe es nur eine Seele, dann müssten Alle zugleich geboren werden, wenn einer geboren wird. Die Geburt besteht in der Verbindung der geistigen Seele mit dem aus dem grobstofflichen Körper und den feinstofflichen Organen der Sinne zusammengesetzten Aggregat. Der Tod ist die Trennung von diesem Aggregat. Da es nun eine Verschiedenheit von Geburt und Tod, von Freude und Leid u. s. w. gibt, so muss es auch eine Verschiedenheit der Seelen geben.«¹⁾ Besonders aber beruft sich der Sāṃkhya auf die grosse Verschiedenheit, welche unter den Menschen bezüglich der Erlösung besteht. Es wird hingewiesen auf das Wort der »Schrift«: »Die, welche das erkennen, werden unsterblich; die Anderen aber erleiden Pein.« Wie wäre es möglich, dass der Eine sich eines unsterblichen Glückes freuen kann, der andere aber Qualen erdulden muss, wenn es nicht numerisch verschiedene Seelen gäbe? Freude und Leid, Erlösung und Bindung schliessen sich aus. Es kann eine Seele nicht zu gleicher Zeit erlöst und gebunden sein. Das wäre aber der Fall, wenn es nur eine einzige absolute Seele gäbe, welche alle Daseinsformen als deren wahres Wesen erfüllte. Dieselbe geistige Seele wäre in dem einen Individuum durch den Kreislauf von Geburt und Tod an den Stoff gebunden, in dem anderen Individuum hingegen von den Fesseln des Stoffes befreit. Um den Widerspruch aufzuheben, genügt es aber auch nicht, zu sagen, dass die stoffliche,

¹⁾ Sāṃkhyasūtra I 149; Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedāntin Mahādeva's commentary on the Sāṃkhya Sūtras, translated by Richard Garbe, Calcutta 1892, vol. I p. 80.

aus den Organen des Erkennens und der Thätigkeit bestehende Seele in allen Individuen verschieden ist. Es ist ja richtig, dass diese feinstoffliche Seele, welche aus der Urmaterie hervorgeht, das Subject des Leidens und der Erlösung ist. Denn die geistige Seele schliesst als absolut einfache Substanz jeden Uebergang von dem einen Zustand in den anderen aus. Aber wenngleich es nicht die geistige Seele ist, die innerlich gebunden und erlöst werden kann, so würde es doch der Einheit der geistigen Substanz widerstreiten, dass die eine Wesenheit hier, von der feinstofflichen Seele verhüllt, im Bereiche der Materie weilt, dort, von der empirischen Seele losgelöst, vollständig der Sphäre des Stoffes entzogen ist. Es bliebe auch so wahr, dass die eine untheilbare geistige Substanz in dem einen Aggregat der Erkenntniss- und Thätigkeitskräfte den Kreislauf beginnt, den sie in dem anderen schliesst. Widerstreitende und sich ausschliessende Attribute jedoch können nicht demselben Subject beigelegt werden.

Aber, so fragt die Erlösungslehre, welche an dem einen und absoluten Geiste festhält: Warum können nicht von der einen geistigen Seele widerstreitende Merkmale ausgesagt werden, da doch die wirkliche Trägerin der realen Merkmale nicht die geistige Seele, sondern die stoffliche Seele ist? Diesem Einwurf begegnete die neue Schule mit dem Hinweis, dass die eine geistige Substanz nur dann widerstreitende Prädicate annehmen könnte, wenn dieser Geist äussere, nicht innere Ursache des individuellen Seins wäre. Derselbe eine Geist könnte unter dieser Voraussetzung zu gleicher Zeit in dem einen individuellen Sein das Leben erzeugen, während er ein anderes Sein durch den Tod auflöst. Aber die geistige Substanz kann in diesem Sinne niemals Ursache des individuellen Lebens sein. Der Begriff der wirkenden Ursache ist überhaupt mit dem Wesen des Geistes unvereinbar. Der Geist kann also nur dadurch mit dem Stoffe in Verbindung treten, dass er vermöge seiner Allgegenwart als das wahre Sein und Wesen, unterschieden von dem trügerischen Sein der Persönlichkeit, im Inneren des belebten Organismus wohnt. Als Wesen, als das wahre Sein des Individuums, kann aber die geistige Substanz nicht zu gleicher Zeit erlöst und nicht erlöst sein. So folgert denn der Sāṃkhyin, dass der Mehrheit stofflicher Seelen, welche die Ursache des Handelns und Leidens und darum der Bindung sind, auch eine Mehrheit der geistigen Seelen entsprechen muss, welche in

der Entstehung der empirischen Seelen gebunden, in der Vernichtung der empirischen Seelen erlöst werden. Sonst ist der Erlösungsbegriff ein Phantom.

Die geistige Seele als solche, d. h. das innerste Wesen des Geistes, kann weder gebunden, noch erlöst werden. Sie ist unbedingt frei, innerlich mit keiner Beziehung zum Stoff behaftet. Wenn es nun nur eine geistige Substanz gäbe, so wäre diese eine Substanz immer gebunden und immer erlöst, weil es ein und dieselbe Substanz ist, die in dieser stofflichen Seele eingekerkert, in jener stofflichen Seele aus dem Kerker befreit wird. Sobald wir aber eine reale Verschiedenheit der geistigen Seelen annehmen, haben wir auch eine reale, wenngleich äusserliche Bindung und Erlösung, weil es alsdann eine wirkliche Verschiedenheit geistiger Seelen gibt, von denen die einen in dem Aggregat der stofflichen Seelenkräfte eingeschlossen, die anderen aus dem Banne des Stoffes befreit sind. In dieser Weise wird die Vielheit absoluter Seelen begründet. So unzweifelhaft es nun ist, dass die Annahme dieser Vielheit geistiger Seelen, in sich selbst betrachtet, einen grossen Fortschritt gegenüber der älteren Lehre von dem einen absoluten Geist darstellt, ebensowenig kann bestritten werden, dass diese Vielheit zur ursprünglichen Anlage des Systems nicht passt. Das zeigt sich zunächst in der Art, wie die Existenz einer geistigen, vom Stoffe wesenhaft verschiedenen Substanz überhaupt bewiesen wird. Der Beweis wird geführt, als handle es sich um das eine, ewige, unwandelbare Sein, das Brahman heisst. Er geht aus vom Wesen der Erlösung und Seligkeit. Die Natur der Glückseligkeit verlangt ein Sein, das einfach, ewig, absolut ist. Ein solches Sein findet sich aber nicht im Bereiche der stofflichen Welt. Denn alles Sein der stofflichen Welt ist wandelbar. Es besitzt die mannigfachsten Eigenschaften, durch die es stets im Flusse der Gegensätze gehalten wird¹⁾. Gäbe es nun ausser der sinnenfälligen Erscheinung kein anderes Sein, so wäre diese Welt, die vor uns steht, wäre das Leben, das sich in uns und um uns regt, nutzlos. Denn welchem Zwecke sollte die Fülle des Lebens dienen, die vor uns ausgebreitet ist, wenn die wundervolle Gesetzmässigkeit nicht ein geistiges Sein, das den Endzweck des Weltganzen bildet, voraussetzte. So wird denn

¹⁾ Sāṃkhya Sūtras I 139, 140.

aus dem Vorhandensein eines Urstoffes das geistige Sein abgeleitet. Die Existenz des Urstoffes aber wird bewiesen aus den Wirkungen, die sich in dem Wandel der Erscheinungen zeigen. Der Geist, so heisst es, kann nicht nach Art des stofflichen Urgrundes der Dinge bewiesen werden. Dass es jedoch geistige Substanzen gibt, folgt aus der Natur des Urstoffes. Denn der Urstoff stellt kein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Sein dar. Er besteht aus den drei Grundkräften des Lichtes, der Trübung, der Finsterniss. Was aber zusammengesetzt ist, setzt ein anderes Sein voraus, für welches die Zusammensetzung besteht. Das ist die Seele. Die Seele jedoch muss einfach sein; denn sonst kämen wir zu einem regressus in infinitum. Dieser Beweisgang, der sich auf den Gedanken stützt, dass das Zusammengesetzte wegen des Einfachen, das Wandelbare wegen des Unwandelbaren besteht, ist der Grundpfeiler des klassischen Sāṃkhya. Die ganze Lehre von der Natur des absoluten Geistes beruht darauf. Es gibt vor Allem, so wird gefolgert, ein Sein, das schlechthin einfach ist. Der Geist lässt keine Mischung zu, wie die Materie sie besitzt; er schliesst jede Qualität aus, die kommt und geht. Nichts haftet an dem Geiste. Daher wird die Seele das klare, reine, leuchtende Sein (cuddha) genannt, hell wie Crystall.

Aber dieser Satz von der Nothwendigkeit eines geistigen Seins wird bewiesen, als handle es sich um das eine unwandelbare Brahman. Das zeigt sich noch deutlicher in der Forderung, dass diese einfache Substanz ewig und unwandelbar sein muss. Die Unwandelbarkeit und Ewigkeit wird der Seele im engsten Zusammenhang mit dem Attribut der Einfachheit beigelegt. Auf die Frage: Was ist die Seele? antwortet der Sāṃkhya: »Die Seele ist Licht.« Ihr Wesen besteht in der Klarheit der Erkenntniss. Reine Erkenntniss ist sie als einfache Substanz. Die Einfachheit der Substanz schliesst aus, dass die Erkenntniss als Qualität der Seele anhafte. Daher muss gesagt werden, die Seele ist Erkenntniss, nicht: sie besitzt Erkenntniss. Immer wieder kommt das Sāṃkhya darauf zurück, dass die Seele absolut einfach ist und in dem Ausschluss jeder Qualität den Gegensatz zur Materie darstellt. »Wäre die Seele mit Eigenschaften behaftet, so wäre sie wandelbar.«¹⁾ Die Wandelbarkeit kommt einzig und allein dem Stoffe

¹⁾ Sāṃkhya Sūtras I 145.

zu. Alles, was mit der Materie zusammenhängt, ist »verursacht«, »beweglich«, »differenziert«, »abhängig«. Die Natur des Geistes schliesst ein jedes dieser dem Stoffe eigenthümlichen Attribute aus¹⁾. Der Geist hat ebensowenig eine innere Beziehung zur Zeit wie zum Raum. Interessant ist die Art, wie die Natur der geistigen Substanz als »ewig« und »allgegenwärtig« hingestellt wird. Ewig ist die geistige Seele, weil sie nicht mit diesem oder jenem Moment der Zeit, sondern mit jeder Zeit verbunden ist. Die »Ewigkeit« wird definiert als das »Zusammensein mit jeder Zeit«. Und dementsprechend lautet die Definition des »allgegenwärtigen« Seins »Verbindung mit jedem Ort des Raumes«. Ewigkeit und Allgegenwart sind essentielle Merkmale der Seele. Es werden dabei die Begriffe »wesentlich« und »zufällig« einer Prüfung unterzogen. Wesentlich wird dasjenige genannt, was einem Ding kraft seiner »eigenen Natur« (svabhāva) zukommt, unwesentlich das, was hinzutritt (āgantuka). Āgantuka bezeichnet wörtlich »das Hinzukommende« (ā + gam), entspricht also ganz dem Begriff des Accidens gegenüber dem Begriff der Substanz. Das, was zur Essenz eines Dinges gehört, kann niemals fehlen; es kann weder kommen, noch gehen, wie das Accidens. Denn die Essenzen, so lautet ein anderer Satz, sind ewig und unzerstörbar. Eine Vernichtung des Wesens gibt es nicht.

Diese Sätze von der Natur des Essentiellen und der Unzerstörbarkeit des Wesens der Dinge sind von ganz besonderer Bedeutung für die Entwicklung des Seelenbegriffes. Denn auf sie stützt sich die Speculation, wenn sie dem Geiste Ewigkeit und Unwandelbarkeit beilegt. Ewig ist der Geist, weil er mit jedem erdenkbaren Zeitpunkt zusammen existirt; unwandelbar ist er, weil er jeden Zustand (avasthā), der durch hinzutretende (āgantuka) Eigenschaften herbeigeführt wird, unbedingt ausschliesst. »Zuständlichkeit« ist das unterscheidende Merkmal des Stoffes. Daher ist mit dem Wesen des Geistes auch jede Art der Thätigkeit unvereinbar. Denn Thätigkeit setzt Zuständlichkeit, Zuständlichkeit setzt Wandelbarkeit voraus. Fälschlich wird dem Geiste die Natur eines handelnden Principis beigelegt. Der Geist kann weder »handelnd«, noch »leidend« gedacht werden. Er ist eben reines Sein, oder, wie ein anderer Satz zusammenfassend sagt,

¹⁾ Sāṃkhya Sūtras I 12—15.

»vermöge seiner Natur ewig einfach, erkennend, frei, ohne Beziehung zu diesem oder jenem Sein«. Wir sehen, wie in allen jenen Vorstellungen nur der alte Grundbegriff des Geistes, den die systematische Erlösungslehre des Sāṃkhya aufgestellt hat, der Begriff des eigenschaftslosen Wesens, entwickelt wird. Die Speculation knüpft an den Begriff von Guṇa, »Eigenschaft«, an, um daraus alle jene Sätze abzuleiten, welche vom Wesen des Geistes jede Art des wandelbaren Seins ausschliessen. Der Gang, den die Untersuchung einschlägt, ist vor Allem lehrreich durch die Consequenz, mit der die verschiedenen Merkmale des geistigen Wesens aus dem Begriff des einen absoluten Geistes abgeleitet werden. Dass hier einfach das in Brahman gezeichnete Idealbild copirt wird, ergibt sich aus der vollkommenen Uebereinstimmung der Merkmale »reines Sein« (sat), »reines Erkennen« (cit), »reine Seligkeit« (ānanda). Diese Merkmale erscheinen zuerst in der Entwicklung des Gottesbegriffes, d. h. als Attribute des im Brahman geborgenen einen göttlichen Seins. Die geistigen Einzelseelen, welche die im Sāṃkhya emporkommende neue Richtung an Stelle der einen geistigen Substanz setzt, sind ebensoviele Brahman-Substanzen, absolutes Sein, wie Brahman, absolutes Denken, wie Brahman, absolute Wonne, wie Brahman. Sie sind aber nicht bloß ewig unwandelbar, wie Brahman, sondern auch »allgegenwärtig«, wie das göttliche Sein. Darin verräth sich deutlich die alte ursprüngliche göttliche Natur; denn nur der eine göttliche Geist konnte als »mit jedem Orte im Raume verbunden« betrachtet werden. Dem Begriffe der geistigen Einzelseele widerstreitet das. Denn wenn es der geistigen Substanz auch möglich ist, zu allen Punkten des Raumes vorzudringen, und wenn sie auch an vielen Orten zugleich sein kann, so vermag sie als Einzelseele doch nicht den ganzen unendlichen Raum zu erfüllen. Träfe das zu, dann hätten wir nicht eine, sondern unendlich viele Einzelseelen, welche alle gleichzeitig denselben unendlichen Raum mit ihrer Wesenheit erfüllen würden. Das Attribut »verbunden mit jedem Ort« kann also ursprünglich nur dem einen unendlichen Brahman zugekommen sein. Noch deutlicher zeigt sich die Identität von geistiger Einzelseele und göttlichem Sein in der Thatsache, dass die geistige Substanz, welche als Einzelseele das wahre Wesen des Individuums bildet, »unbegrenzt«, »unendlich« sein soll. Es wird gesagt, dass alles, was begrenzt sei, dem Bereiche des Stoffes an-

gehöre, die geistige Substanz hingegen sei ihrer ganzen Natur nach unendlich. Daraus folgt, dass die Zahl der unendlichen Wesenheiten unbegrenzt ist. Obschon also die Speculation an Stelle des einen Brahman unendlich viele geistige Substanzen setzte, so liess sie doch alle Attribute der im Brahman dargestellten geistigen und göttlichen Substanz unberührt. So viele Einzelseelen, so viele göttliche Wesen. Und das in unbedingter Loslösung von aller Materie, ganz in sich und für sich bestehende absolute Sein und Denken des göttlichen Geistes bleibt nach wie vor das Endziel des Strebens als Inbegriff der Glückseligkeit. Während aber auf der einen Seite der Widerspruch einigermaassen aufgehoben wurde, der dem Begriffe der »Erlösung« anhaftete, wurde auf der anderen Seite ein neuer Zwiespalt in das System hineingetragen. An Stelle des einen absoluten göttlichen Seins, das niemals erlöst wird, weil es immer von den Fangarmen des ewig zeugenden Urstoffes umschlossen wird, haben wir jetzt viele geistige Wesen, die zwar erlöst werden, aber in ihnen auch ebenso viele göttliche Wesen, deren Sein unendlich, deren Leben absolutes Denken ist. Es war der Speculation ganz unmöglich geworden, noch dem Widerspruch zu entrinnen, welchen Ausweg sie auch suchen mochte. Denn alle Begriffe waren im engsten Zusammenhang mit der Lehre von der weltbildenden Urmaterie und ihrer Eigenschaften entwickelt worden. Das ganze System war zugeschnitten auf die Lehre, dass der Urstoff unausgesetzt aus eigener Kraft sich in der Gestalt der Weltseele ausbreitet und durch die Spaltung des »Ur-Ich« in »Einzel-Ich« den absoluten Geist mit der täuschenden Hülle eines persönlichen Seins umgibt. Die innerste Wurzel des Systems war die Lehre, dass Brahman als absolutes Sein und Denken des göttlichen Geistes das erlösende Endziel ist. Da hätte der ganze Aufbau des Systems in Stücke zerschlagen und alles von Grund aus wiederum begonnen werden müssen, wenn man mit grösserem Erfolg die Lehre von Gott und Welt, von Geist und Materie hätte entwickeln wollen. Nachdem aber einmal die Begriffe von Geist und Gott in eine Vorstellung zusammengeflossen waren, sodass alles, was nicht mit Gott identisch ist, dem Bereiche des Stoffes zugezählt werden musste, war das Schicksal der Speculation entschieden. Und so sehen wir denn, wie die ganze Lehre vom Urstoff und von der empirischen Seele vollständig unberührt blieb von dem Wechsel, der an höchster Stelle zu

Gunsten der Vielheit geistiger Seelen eingetreten war. Es begegnet uns die gleiche Vorstellung der Prakṛiti. Sie erzeugt zuerst die Vernunft; aus der Vernunft geht der Ahaṁkāra, aus dem Ahaṁkāra gehen die Elemente und Lebenskräfte hervor. Die Eigenschaften, welche dem Urstoff beigelegt, die Functionen, welche den einzelnen Organen zugewiesen, die Beziehungen, welche zwischen den feinstofflichen und grobstofflichen Elementen einerseits und den Sinnesorganen andererseits gefunden werden, sind die gleichen. In dem systematischen Aufbau ist keine Aenderung wahrnehmbar. Wohl aber zeichnet sich die Art, in der die einzelnen Principien erörtert und begründet werden, durch eine viel grössere Schärfe aus. Der Fortschritt des philosophischen Denkens tritt in der Behandlung einiger Begriffe und Lehrsätze charakteristisch hervor. In einer Frage jedoch zeigt das jüngere Sâmkhya einen entschiedenen Gegensatz zum alten System der Prakṛiti, in der Frage nach dem Vorhandensein eines Demiurg in der Gestalt des Îçvara oder »höchsten Herrn«. Wir sahen, wie Sâmkhya und Yoga sich dadurch unterscheiden, dass Sâmkhya mittelst der Schlussfolgerung alle Erscheinungen des Lebens auf den Urstoff zurückführt, um in der aus dem Urstoff hervorgehenden individuellen Seele die Quelle aller Leiden nachzuweisen, dass aber Yoga durch vollständiges Aufgehen der Sinne in Îçvara, als der göttlich und persönlich gedachten Schöpferkraft des Urstoffes, die Erlösung aus den Leiden, zu der Sâmkhya speculativ den Weg gewiesen, praktisch verwirklicht. Dadurch nun, dass Sâmkhya an Stelle des einen göttlichen Seins viele geistige Wesen, welche mit ganz den gleichen göttlichen Attributen ausgestattet sind, setzte, wurden Sâmkhya und Yoga als theoretisches und praktisches Wissen auseinandergerissen. Ein Îçvara war als weltbildender Schöpfer unvereinbar mit der Lehre von der unendlichen Zahl geistiger Substanzen. Sich durch Versenkung in die eine Weltseele zur absoluten Seele den Weg zu erschliessen, hatte nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn in der einen Weltseele das eine absolute göttliche Sein und Wesen aller Dinge verborgen gedacht wurde. In dem Augenblicke aber, wo an Stelle des einen göttlichen Seins viele geistige Substanzen traten, die den einzelnen empirischen Seelen entsprachen, war der zum Îçvara verkörperten einen Weltseele der Boden entzogen. Der Îçvara als Demiurg schwebte in der Luft. Und so kam Sâmkhya dazu, das Vorhandensein eines

Weltbildners zu leugnen. Wenngleich das ältere Sâmkhya »ohne Îçvara« (anîçvara) hiess, weil es nicht durch praktisches Aufgehen in Îçvara, sondern durch methodische Schlussfolgerung zum erlösenden Wissen führte, so leugnete es nicht bloß nicht das Vorhandensein eines Îçvara, sondern behauptete und bewies die Existenz eines solchen in dem Begriff der weltbildenden und regierenden Vernunft.

Diese Weltseele ist jetzt als Hülle des Geistes ein ganz sinnloses Gebilde, nachdem die Einheit durch eine Vielheit göttlicher Geister ersetzt ist. Und so war es vom Standpunkt des jüngeren Sâmkhya nur folgerichtig gedacht, wenn es die Vorstellung eines weltbildenden und welterhaltenden Demiurg in der Gestalt des Îçvara vollständig ausschloss. Das jüngere Sâmkhya leugnet das Vorhandensein eines Îçvara als Mittelglied zwischen Urstoff und empirischer Einzelseele. Damit gewinnt von jetzt an anîçvara allerdings die Bedeutung eines Systems, das die Existenz eines Îçvara, eines höchsten Herrn im Sinne einer persönlich gedachten, welterschaffenden Kraft, bestreitet. Und in dieser Ablehnung des Îçvara zeigt sich der durchgreifende Zwiespalt, der älteres und jüngeres Sâmkhya trennt. Aber darum bedeutet anîçvara noch lange nicht ein »atheistisches« System. Denn der absolute Geist, welchen das jüngere Sâmkhya in seinen absoluten Seelen schildert, ist seinem innersten Wesen nach ein göttliches Sein, in allen wesenhaften Attributen identisch mit der einen göttlichen Natur des Brahman, sodass in der realen Vielheit der absoluten geistigen Seelen sich nur das eine Brahman vervielfältigt. Daher wird auch ausdrücklich bei Behandlung der Frage, ob ein Îçvara existire, unterschieden zwischen dem göttlichen Sein der absoluten Seele und dem persönlichen Weltbildner. »Wenn ihr unter Îçvara das absolute Sein des Âtman versteht, so geben wir die Existenz eines höchsten Herrn zu.«¹⁾ Wenn aber darunter »ein allwissender (sarvajña) und allmächtiger (sarvakartá) Demiurg« verstanden werden soll, so muss das Vorhandensein eines Îçvara bestritten werden. An zwei Stellen wird diese Verneinung eingehend begründet. Es lasse sich, so wird ausgeführt, kein Beweis dafür bringen²⁾. Die Gegner behaupten: »Erde, Wasser, Feuer, Luft sind Producte. Producte aber verlangen

¹⁾ Sâmkhya Sûtras II 54.

²⁾ Sâmkhya Sûtras III 21; IV 46.

einen Bildner. Also gibt es einen Weltbildner.« Darauf erwidert der Sāṃkhyin: Entweder wird dieser Weltbildner körperlich oder geistig gedacht. Ist er ein geistiges Wesen, so fällt seine Wesenheit mit dem Sein des absoluten Geistes zusammen. Dem Wesen des absoluten Geistes aber widerstreitet jede Form der Thätigkeit. Denn jede Thätigkeit schliesst einen Wechsel, einen Uebergang vom Nichtsein zum Sein, ein; ein solcher Uebergang jedoch ist mit der Natur des absoluten Geistes ganz unvereinbar. Thätigkeit, mag sie wie auch immer geartet sein, ist ein Attribut des Stoffes. Stellt man sich aber den Weltbildner als ein körperliches Sein vor, so ist ein solcher Schöpfer ganz und gar überflüssig. Denn alles, was im Bereiche des sinnenfälligen Seins geschieht, geht von der weltwirkenden Kraft aus, die dem Urstoff innewohnt. Der Urstoff vermag mittelst der drei Grundkräfte alle jene Wirkungen hervorzubringen, für welche »ein allwissender und allmächtiger Schöpfer« gefordert wird. Gegen diesen Satz kann vom Standpunkt des Sāṃkhyin nichts eingewendet werden. Denn der dort ausgesprochene Gedanke bildet ein grundlegendes Axiom der Lehre vom absoluten Gegensatz des Urgeistes und Urstoffes. Früher oder später musste die Entwicklung mit Nothwendigkeit dahin führen, die Gestalt der »Weltseele« als ein ganz überflüssiges Ornament des Systems in die philosophische Rumpelkammer zu werfen, um alle weltbildende Thätigkeit ohne Dazwischenkunft des vermittelnden Îçvara aus dem Urstoff, als aus der letzten Ursache, und aus der urstofflichen Einzelseele, als aus der unmittelbaren Ursache, herzuleiten.

In dieser Leugnung des Îçvara, als des mit göttlichen Attributen ausgestatteten Weltbildners, lag nun ein entschiedener Bruch mit dem Yoga. Denn Yoga beruht als das praktische Wissen der Erlösung unmittelbar auf Îçvara. Îçvara leugnen hiess daher die Grundlage untergraben, auf der das Gebäude des im Yoga dargestellten erlösenden Wissens stand. Und so bildete sich denn ein ausgesprochener Gegensatz zwischen Sāṃkhya und Yoga aus, ein Riss, der beide Methoden in zwei sich ausschliessende Systeme schied. Während das ältere Sāṃkhya und Yoga Theorie und Praxis eines Systems der Erlösung darstellten, kann jetzt von einem System nicht mehr die Rede sein, wenn Sāṃkhya als Theorie das verneint, was dem Yoga als Praxis zum eigentlichen Fundamente dient. Daher kann

auch nicht mehr von diesem Sâmkhya gelten, was uns die epischen Urkunden des Sâmkhya so häufig wiederholen, dass es mit Yoga zusammen eine einzige Lehre bilde und dass derjenige weise sei, der Sâmkhya und Yoga für ein System ansehe (ekam sâmkhyam ca yogam ca). Das passte vortrefflich, so lange Sâmkhya mit der Vorstellung der einen absoluten Seele den Begriff der Weltseele verband, die sich in die empirischen Einzelseelen spaltet. Auf dieser Grundlage fügen sich Sâmkhya und Yoga in schönster Harmonie zu einem System zusammen. Jetzt aber verfißt Sâmkhya die Theorie einer Vielheit absoluter Seelen, während Yoga nach wie vor die Praxis der Erlösung auf die Lehre von einem göttlichen Urgeist und einer Weltseele gründet. So stimmen Theorie und Praxis des erlösenden Wissens nicht mehr überein. Was nun unser besonderes Interesse hier fesselt, ist die Thatsache, dass Sâmkhya gerade dadurch, dass es die Theorie der Erlösung innerlich besser begründen will, die Grundlage, in der die Praxis der Erlösung wurzelt, erschüttert.

Mit Hilfe der Vielheit wollte Sâmkhya aus einer Erlösung, die nur Schein war, eine wirkliche Erlösung machen, indem jeder empirischen Seele, die bindet, eine absolute Seele, die gebunden wird, entsprechen sollte. Wenn wir von diesem Gesichtspunkt aus das ältere Sâmkhya mit dem jüngeren vergleichen, so erscheint letzteres in dem Pluralismus seiner absoluten Seele in einem ganz neuen Lichte. Das Sâmkhya der klassischen Texte hatte der Erlösungslehre eine ganz neue Wendung gegeben. Das Bestreben, aus dem Schein einer Erlösung eine wirkliche Erlösung dadurch zu machen, dass den stofflichen Seelen ebenso viele geistige Seelen gegenübergestellt wurden, hätte einen gewaltigen Umschwung im Bereiche der Speculation herbeiführen und die Forschung zu einer gesunderen Entwicklung bringen können, wenn nicht schon bald die Reaction im Vedânta ausgebrochen wäre und die Speculation in den widersinnigsten Monismus zurückgetrieben hätte. Diese Reaction konnte nicht ausbleiben. Die Praxis der Erlösung erwies sich in dem Begriff des einen absoluten Geistes und der Weltseele mächtiger als die Theorie der Erlösung, mochte diese Theorie auch noch so viel Berechtigung in sich tragen.

Während Sâmkhya in der neuen speculativen Umbildung sich selbst überlassen blieb, wurde die im Yoga dargestellte erlösende Erkenntniss des einen absoluten Geistes zum Ausgangspunkt einer philo-

sophischen Bewegung, die auf die alte Lehre von der Einzigkeit des wahren Seins und Wesens zurückging, um in ihr das Ideal des erlösenden Wissens neu zu begründen. Indem alles Bemühen darauf gerichtet wurde, den Begriff des einen und absoluten Geistes in seiner ursprünglichen Gestalt zu erhalten, wurde die Rückkehr zum Idealismus des Einheitsgedankens, wie er sich im Zeitalter der Opferymystik entwickelt hatte, zum Schlagwort.

II. Die Erlösung im Monismus des jüngeren Vedânta.

In der Erlösungsphilosophie des jüngeren Sâmkhya-Systems haben wir die eigentliche Erbin des alten Idealismus zu suchen. Aber die Umgestaltung, welche der Einheitsgedanke in dem Pluralismus der absoluten Seelen erfuhr, fand nicht innerhalb des gesammten Sâmkhya Anklang.

Innerhalb der Philosophie, welche ihren Mittelpunkt in der auf methodischer Grundlage ruhenden Erlösungslehre von Prakṛiti und Puruṣa hatte, trat durch die Weiterbildung zum Pluralismus eine Spaltung ein. Während die Partei des Fortschrittes in der Lehre, dass jeder stofflichen Einzelseele eine geistige Einzelseele entspreche, eine wirkliche Erlösungslehre glaubte geschaffen zu haben, sah die am Alten festhaltende Richtung in diesem Fortschritt nur einen Abfall von der Höhe des alten Einheitsgedankens und trennte sich von den Neuerern, um auf den Boden der Lehre vom Einen und Absoluten, wie sie in den Denkmälern der Opferymystik erschien, eine selbstständige Schule zu begründen. Gegenüber der philosophischen Richtung, welche den Schwerpunkt der Speculation in dem Begriff der Erlösung fand, betonte sie die Einheit des absoluten Geistes, nicht als sollte ihre Lehre keine Erlösungsphilosophie sein. Im Gegentheil der leitende Gedanke, der im Vedânta entwickelten Ideen ist nicht weniger als im Sâmkhya die Vorstellung des aus dem Kreislauf des Lebens erlösenden Wissens. Volle Uebereinstimmung waltet zwischen beiden Richtungen in dem Gedanken, dass alle Wissenschaft dazu anleiten soll, uns von dem Wahnbilde des sinnenfälligen Lebens zu befreien. Beide erblicken den Urquell alles Leidens in jener Triebkraft, die als »Ich« unausgesetzt den Menschen in den Strudel des Lebens und seiner widerstreitenden Gegensätze reisst. Beide sehen das »Heil« einzig in jener Erkenntniss, durch die wir unser

wahres Wesen in einer absoluten geistigen Seele erfassen, welche von einer stofflichen Seele verdeckt wird. Beide suchen zu der unterscheidenden Erkenntniss durch die methodische Zergliederung der stofflichen Seele zu führen. Und die Principien und Elemente, in welche hier wie dort der grobstoffliche Körper und die feinstoffliche Seele zerlegt wird, sind die gleichen, so dass in dem methodischen Aufbau nur ein System der Erlösungslehre vor uns zu stehen scheint. Und doch, obschon sich die Speculation beider Schulen demselben Ziele der Erlösung zuwendet und in derselben Bahn bewegt, so gibt sich in der Art, wie der Erlösungsgedanke und die Wesensgleichheit mit dem absoluten Geiste behandelt wird, ein bedeutsamer Unterschied zu erkennen. Während im Sâmkhya die Erlösungsidee nach wie vor die innerste Wurzel des Systems bildet, wird im Vedânta ¹⁾ das Hauptgewicht auf den Begriff des Einen und Absoluten gelegt. Indem Sâmkhya die Lehre von dem Urstoff und der aus dem Urstoff hervorgehenden Seele entwickelt, sucht es zu zeigen, wie durch Aufhebung dieser Seele die absolute Seele dem Getriebe des Stoffes entzogen und in der unbedingten Isolirtheit (kaivalyam) von dem Wahne, der sie bis jetzt umgab, erlöst wird. Vedânta legt uns dieselbe Analyse der stofflichen Seele vor, um den Beweis zu erbringen, dass es nur einen einzigen absoluten Geist gibt, der in dem reinen Sein und Denken die höchste Glückseligkeit darstellt. Alles Interesse concentrirt sich um die Einheit und Einzigkeit des absoluten Seins. Darin zeigt sich zunächst die Herkunft des Vedânta aus dem im Sâmkhya zum System entwickelten Idealismus des Einheitsgedankens. Die vollständige Uebereinstimmung zwischen beiden Richtungen in dem Aufbau der Principien kann nur in gemeinsamem Boden wurzeln; dieser gemeinsame Boden ist eben jene Lehre von den Elementen und Principien, welche das Wesen des Sâmkhya als System ausmacht. Dass Vedânta aber die Einheit und Einzigkeit des absoluten Geistes in den Vordergrund stellt, beruht auf dem Gegensatz zur Lehre von der Vielheit absoluter Seelen, zu der sich das Sâmkhya in einer kühn emporstrebenden Richtung weitergebildet hatte.

¹⁾ Für die Einzelheiten des Systems sei hingewiesen auf P. Deussen, System des Vedânta, Leipzig 1883.

Îçvara war als vermittelndes Glied zwischen der Vielheit stofflicher Seelen und der Einzigkeit der absoluten Seele überflüssig geworden. Hier nun setzte die Reaction ein, um die ursprüngliche Einzigkeit des Urgeistes wieder herzustellen. Sie kehrte zu Îçvara als dem Inbegriff aller jener weltzeugenden Kräfte die in uns die Täuschung der Vielheit hervorbringen, zurück. Indem Vedānta auf diese Vorstellung zurückgriff, wollte es zeigen, wie nur in einem Wissen, das nichts anderes zulässt, als die Weltseele auf der einen Seite, den Urgeist auf der anderen Seite, der Schlüssel zum Problem der Erlösung gefunden wird. Die Frage nach dem Ursprung der Täuschung wird in der Vorstellung vom Îçvara beantwortet, die Frage nach dem, was als wahres Wesen übrig bleibt, im Begriff des höheren Brahman. Niederes Brahman und höheres Brahman aber unterscheiden sich wie stoffliche und geistige, wie empirische und absolute Seele. Und der Unterschied gibt sich in dem Gegensatz von »Qualitätsbehaftet« (saṅgū) und »Qualitätlos« (nirgū) zu erkennen. Das wahre Wesen des Menschen besteht in dem absolut eigenschaftslosen Wesen des göttlichen Geistes, das Scheinsein wurzelt in dem attributhaften Wesen der stofflichen Seele. Als wahres Sein existirt nur jene reine Geistigkeit. Ursache der individuellen Empfindung ist eine Weltseele, die sich in den Einzelseelen zur Vielheit persönlicher Wesen entfaltet. Das zwischen dem Urgeiste des Yogin und dem höheren Brahman des Vedantin in der Vorstellung eines einzigen absolut seienden, denkenden, seligen Geistes, der unser wahres Wesen bildet, volle Uebereinstimmung waltet, kann nicht bestritten werden. Auch darüber ist jeder Zweifel ausgeschlossen, dass das niedere Brahman, das als Îçvara »Schöpfer« verehrt wird, identisch ist mit dem Îçvara, in dem die Betrachtung des Yogin aufgeht. Wie aber entsteht der Îçvara, dessen sich Vedānta bedient, um die Welt zu entwickeln? Hier scheint zwischen Yoga und Vedānta ein so tiefgreifender Unterschied zu walten, dass Vedānta nicht aus dem Yoga, sondern im Gegensatz zum Yoga entstanden sein muss. Im Yoga ist Îçvara als »Schöpfer« die Verkörperung aller dem Urstoff eigenen welterschaffenden Kräfte. Îçvara geht als Weltseele aus dem Urstoff hervor. Nur so ist es möglich, dass er materielle und wirkende Ursache der Welt zugleich sein kann. Nun leugnet der Vedantin die Existenz eines solchen Urstoffes, der neben dem Urgeist als reales

Princip einer realen Welt existirt. Es gibt nur ein einziges Sein, dessen Wesen in der absoluten Reinheit der geistigen Wesenheit besteht. Alles Andere ist Täuschung (mâyâ). Wie kann also Îçvara entstehen als »Schöpfer« der Welt? Einen Urstoff gibt es nicht. Und ebensowenig kann Îçvara aus dem absoluten Wesen des höheren Brahman hervorgehen. Denn als schlechthin vollkommenes Sein schliesst es jeden Wechsel, jede Thätigkeit unbedingt aus. Woher also stammt der Îçvara der Vedântin? Hier berühren wir den Grundcharakter der vom Vedânta entwickelten Erlösungslehre. Der im älteren Sâmkhya ausgebildete Idealismus der Erlösungsphilosophie gipfelte in dem Satze, dass Erlösung aus den Banden des Lebens und Leidens nur eintritt, wenn das göttliche Sein in seiner absoluten, jedes andere Sein ausschliessenden Einzigkeit erkannt wird. Der Idealismus des jüngeren Sâmkhya hatte dem Satze von der Einzigkeit eine Wendung gegeben, welche die Einheit als Grundlage des erlösenden Wissens gänzlich aufhob. Als nun die Reaction ins Leben trat, welche die dem Yoga zugrundeliegende Einheit und Einzigkeit des göttlichen Seins retten wollte, fasste sie diesen speculativen Grundgedanken der Erlösungspraxis so, dass sie alles, was nicht wesensgleich mit dem einen, absoluten Sein ist, für Täuschung erklärte. Sie ging über die Einheitslehre des älteren Idealismus so weit hinaus, dass sie der aus dem Urstoff hervorgehenden empirischen Weltseele und Einzelseele auch jene unvollkommene Wirklichkeit abstritt, welche das Sâmkhya der Erscheinungswelt zuerkannte. Obschon der Idealismus nur ein einziges schlechthin vollkommenes Sein im Begriff des göttlichen Geistes zuliess, so galt ihm doch auch das aus der Urmaterie hervorgehende Sein der Erscheinungswelt als ein wahres und wirkliches Sein. Und die Urmaterie war ebenso ewig wie der Urgeist. Das Wesen der individuellen Seele stellte ein Scheinsein dar, nicht weil es überhaupt nicht existirte, sondern weil es die Vorstellung weckte, jenes sinnenfällige Sein und Leben, in dem wir uns als ein persönliches Wesen empfinden, sei identisch mit unserem innersten Sein und Wesen. Die individuelle Seele ruft eine Wahnvorstellung hervor. Aber dieser Irrthum ist das Ergebniss eines realen psychischen Processes, der innerhalb eines aus den stofflichen Organen bestehenden Aggregates der Seelenkräfte verläuft. Und die Erlösung wird gerade deshalb

nothwendig, weil es eine reale Urmaterie gibt, die unausgesetzt den Schleier der realen Vielheit über den einen Urgeist ausbreitet. Ohne die Urmaterie gäbe es keine Bindung, wäre keine Erlösung nothwendig. So beruht also die Erlösungslehre auf dem Dualismus der zwei realen Urprincipien, die in ewigem Kampf liegen. Diesen Dualismus hob nun Vedānta auf, indem es nur einziges Sein, das eine Sein des absoluten Geistes gelten liess, während es das täuschende Sein der stofflichen Seele schlechthin für Täuschung und Wahn erklärte. Jene Vorstellung des persönlichen Seins, welche der ältere Idealismus für das reale Product eines realen Principis ansah, ist dem Vedāntin ein »Traum«, eine »Luftspiegelung«. Es wohnt ihr auch nicht die leiseste Wirklichkeit eines realen stofflichen Seins inne. Damit war allerdings die Einzigkeit des göttlichen Seins als Grundlage der Erlösung im vollkommensten Sinne wieder hergestellt. Aber das Ideal der Erlösung, das die eine Hand wiederum aufbaute, wurde von der anderen Hand in demselben Augenblick zertrümmert. Denn wenn individuelles Sein und Leben nicht etwa ein täuschendes Sein, sondern eine Täuschung selbst ist, der nicht ein Schatten von Realität zukommt, dann ist die ganze Erlösungslehre eine Phantasmagorie. Es gibt ja kein Sein, das den Geist bindet. Also gibt es auch kein Sein, das vernichtet werden muss, damit der eine göttliche Geist immer in absoluter Einzigkeit fortbestehe. Während der Idealismus der Erlösungslehre wiederum in dem Sein eines einzigen Geistes gipfelt, wird die Wurzel, aus der der Stamm emporwächst und sich zur Krone wölbt, abgeschnitten. Denn die Wurzel des Idealismus ist die Lehre von dem Urstoff. Ohne Urstoff gibt es keine Weltseele, ohne Weltseele gibt es keine individuelle Seele, ohne individuelle Seele gibt es keine Erlösung von der individuellen Seele.

Von ganz besonderem Interesse ist es nun, zu sehen, wie Vedānta ohne reale Urmaterie den Versuch unternimmt, eine Bindung und Befreiung des absoluten Geistes zu construiren. Die Welt der Täuschung, in der wir leben, das Luftbild der mannigfaltigen Erscheinungen, das uns umgaukelt wird auf eine Urkraft zurückgeführt, welche die gesammte Welt schafft und ordnet. Diese Urkraft (çakti) ruht als Samenkraft im göttlichen Sein des Brahman unentfaltet. Dadurch nun, dass die Samenkraft sich entfaltet, wird das reine, in un-

getrübt Klarheit des Seins leuchtende Brahman mit Kräften umhüllt, in denen es als niederes Brahman erscheint. Das niedere Brahman ist die Weltseele, materielle und wirkende Ursache der Welt zugleich. Aus sich heraus entwickelt sich die Weltseele zur Vielheit der individuellen Seelen. In den Vorstellungen des persönlichen Seins, welche die individuelle Seele erzeugt, breitet die Weltseele als Îçvara oder »Schöpfer« den Schleier der Täuschung über das reine Sein des Brahman aus. So wird der göttliche Geist gebunden.

Das klingt leidlich verständlich, wenn wir uns des Schöpfungsbildes erinnern, das Sâmkhya vom Standpunkt der schöpferisch wirkenden Prakṛiti aus entwirft. Aber ist die Vorstellung einer solchen »Urkraft« vereinbar mit dem Grundgedanken des Vedânta, der absoluten Einzigkeit des göttlichen Seins? Es sind nur zwei Annahmen berechtigt. Entweder besteht diese Urkraft, aus der sich die Welt entwickelt, innerhalb des absoluten Seins von Brahman oder ausserhalb desselben. Beides ist vom Standpunkt des Vedantisten undenkbar. Zunächst kann diese Urkraft im Brahman selbst nicht enthalten sein. Das widerstreitet dem Charakter des absoluten Seins. Denn die unbedingte Reinheit und Bestimmungslosigkeit des Seins schliesst nach idealistischer Vorstellung jede Form der Thätigkeit und Bewegung aus. Gäbe es im Brahman eine solche Urkraft, so würde dieselbe sich aus dem absoluten Sein heraus zur Vielheit der Wesen entwickeln. Damit aber hörte Brahman auf, das unbedingte Sein und Denken zu sein, das in regungsloser Ruhe, frei von jeder Berührung mit dem individuellen Sein beharrt. Vedânta würde den Grundbegriff des Idealismus, die Idee des kausalitätslosen Wesens preisgeben, wenn es die Urkraft in das Brahman hinein verlegte. Ist nun die weltbildende Kraft nicht identisch mit dem absoluten Sein des Brahman, dann besteht sie ausserhalb desselben. Ausserhalb desselben aber kann sie nur dann bestehen, wenn sie ein reales Sein besitzt. Denn nur dann können wir von einem »Bestehen« sprechen, wenn ein Sein vorhanden ist, das besteht. Das aber widerstreitet der Annahme der Vedantisten, dass es nur ein einziges Seiendes gibt. Der Vedantist leugnet jede andere Realität, ausser der Wirklichkeit des einen absoluten Seins und Denkens. Wo soll also die Welt, wo die Täuschung herkommen? Wenn man von Trugbild redet, so ist doch wenigstens ein Subject da, das dieses Trugbild in sich erzeugt.

Gibt es kein reales Object, das täuscht, so muss doch wenigstens ein reales Subject vorhanden sein, das sich selbst täuscht und Phantasien vorspiegelt. Ohne Subject der Täuschung, bleibt die Täuschung selbst Täuschung, und das ganze Gerede von Täuschung ist ein sinnloses Spiel mit Worten. Aber, so kann der Vedantist erwidern, die Täuschung haftet an dem Brahman. Das Brahman projecirt aus sich heraus die Täuschung, die als Welt vor uns steht. Nun gut, entweder ist alsdann Brahman selbst das Subject der Täuschung, oder es bringt ein Sein hervor, das Subject der Täuschung wird. Beides ist wieder undenkbar vom Standpunkt des Vedantisten aus. Denn wäre das Brahman selbst Subject des Gaukelspiels, dann hörte Brahman auf das unwandelbare Sein zu sein. Wird aber ausser ihm ein Subject des Trugbildes erzeugt, so ergibt sich sofort eine zweite, zwar unvollkommene, jedoch wahre Realität. So stellt sich der Vedantist mit seiner Lehre von dem einzigen Sein unter Ausschluss des Urstoffes zwischen zwei Stühle. Entweder muss er ein reales Subject neben dem göttlichen Geiste annehmen, das Träger jener Täuschung ist, von der das absolute Sein erlöst werden soll. Oder er muss auf den Begriff der Erlösung verzichten.

Was hat nun das Vedānta gethan, um seinerseits die absolute Einzigkeit des Sein zu begründen, und um andererseits den Schein einer Erlösungslehre zu wahren? Es hielt sich einfach an die alte Lehre von Urstoff, wie sie Sāṃkhya im Begriffe der Welt- und Einzelseele des Îçvara und des Jīva entwickelt hatte. Die ganze Evolutionsreihe, der gesammte Aufbau der Principien, ihre Terminologie wird beibehalten. Nur an die Stelle der Prakṛiti, »Urstoff«, wird Çakti, »Urkraft« gesetzt. Aber ihrem Wesen und ihren Functionen nach sind Prakṛiti und Çakti ein und dasselbe. Es wird nämlich in dieser Çakti oder Urkraft ein doppelter Zustand unterschieden. In dem Urzustand ist die Kraft, das »Unentfaltete« (avyaktam). Das »Unentfaltete« besitzt die Samenkräfte (bijaçakti), aus deren Entfaltung die Welt hervorgeht. Als Quelle der Einzelerscheinungen ist das »Unentfaltete« Avidyâ, »Falsches Wissen«, und Mâyâ, »Täuschung«. Alles das sind Namen, die der Prakṛiti beigelegt werden. Wir sahen, wie der Urstoff das »Unentfaltete« ist in dem Sinne, dass die in Name und Gestalt sich unterscheidenden Einzelwesen hier noch im Gleichgewicht der urstofflichen Kräfte ununterschieden ruhen. Das »Unent-

faltete« stellt das »falsche Wissen« (avidyâ) dar, und dieses »falsche Wissen« offenbart sich in der Täuschung (mâyâ), welche die individuelle Seele über die absolute Seele ausbreitet. Die individuellen Seelen entstehen aber nicht unmittelbar aus der Çakti. Die Çakti oder »Urkraft« erscheint vielmehr verkörpert im Îçvara als Inbegriff aller Einzelkräfte. Und Îçvara wird dann materielle und wirkende Ursache der Welt dadurch, dass er sich in die Einzelseelen spaltet. Ebenso geht aus dem Urstoff des Yoga der Îçvara als das »grosse Princip« und als die göttlich gedachte Verkörperung aller urstofflichen Kräfte hervor. Es waltet demnach bezüglich des Ursprungs der Welt eine und dieselbe Vorstellung im Vedânta wie im Yoga. Um so befremdender wirkt die Art, wie Vedânta sich unausgesetzt bemüht, zu zeigen, dass diese Welt, die es aus denselben Principien wie Yoga ableitet, nur eine Luftspiegelung, eine Phantasmagorie sei, der keine Realität zukomme. Selten wohl hat eine Schule sich selbst mehr hinters Licht zu führen gesucht, als Vedânta, indem es sich einredet, die Welt sei Nichts, während es doch gerade die realen stofflichen Principien des Sâmkhya sind, mit denen es operirt. Denn die Wurzel der Weltentfaltung ist im Vedânta der Îçvara als Inbegriff der Samenkräfte. Wie will man das erklären? Jene Forscher, die für Vedânta die unbedingte Priorität in Anspruch nehmen, mögen uns doch einmal erklären, in wessen Kopf denn das Wahnbild der Welt sitzt, dem sie jede Realität absprechen, im Kopfe des Brahman oder im Kopfe des Îçvara? Wenn das eine absolute Sein des Geistes in sich selbst den Wahn der Weltentfaltung erzeugt, dann hört es auf, das zu sein, wodurch es als göttlicher Geist in der unwandelbaren Reinheit des Denkens besteht. Haben wir aber den Sitz der Wahnvorstellung in Îçvara zu suchen, so fallen wir wiederum auf die alte Frage zurück: Besitzt der Îçvara, den die Vedântin annehmen, reale Wirklichkeit oder nicht? Besitzt er keine Wirklichkeit, dann besitzt auch das Wahnbild keine Wirklichkeit. Es ist sinnlos, von einer Wahnvorstellung zu reden, wenn es Niemanden gibt, der die Wahnvorstellung hat? Kommt aber dem Îçvara eine reale Wirklichkeit als dem Subjecte der Wahnvorstellung zu, dann lehrt der Vedântin nichts anderes als der Yogin. Beide betrachten in Îçvara als Demiurg nur die Weltseele, die aus dem unentfalteten Urstoff als materielle und wirkende Ursache der Welt hervorgeht. Die Identität der beiden

Systeme tritt in ein noch helleres Licht, wenn wir auf die Principien achten, die die Seele bilden. Es ist dieselben Principien, aus denen der Yogin das Aggregat der feinstofflichen Kräfte zusammensetzt. Die Seele (jīva) wird als »feinstofflicher Körper« (sūkshmaçarīra) dem »grobstofflichen Körper« (sthūlaçarīra) gegenüber gestellt. Feinstofflich heisst die Seele, weil ihr Substrat (âçraya) die »feinstofflichen Elemente« (sūkshmathūta) sind, grobstofflich heisst der Körper, weil er das Aggregat der fünf groben Elemente (sthūlabhūta) bildet. Die Functionen des Lebens werden auf zwei Klassen von Organen zurückgeführt, auf das innere Organ (antaḥkaraṇa) und auf die äusseren Organe. Die äusseren Organe zerfallen in die beiden Gruppen der fünf Erkenntnissorgane (buddhīndriya) und der fünf Thatorgane (karmendriya). Das innere Organ umfasst die drei Functionen des Centralsinns (manas), des persönlichen Bewusstseins (ahaṃkāra), der Vernunft (buddhi). Obschon im Vedānta, »Centralsinn«, »persönliches Bewusstsein«, »Vernunft« nicht als drei Organe gesondert werden, so werden sie doch als drei Functionen ebenso scharf unterschieden, wie im Yoga. Dem Manas oder Centralsinn fällt die Function des Zweifels und der Ueberlegung zu (saṃçaya, vikalpa), dem Ahaṃkāra die Function des persönlichen Bewusstseins, des »Ich« (ahaṃpratyaya), der Buddhi oder Vernunft die Function der Entscheidung (adhyavasāya). Der systematische Aufbau der Erscheinungswelt stimmt bis in die kleinsten Principien mit der Darstellung überein, welche das Sâṃkhya in der methodischen Aufzählung der Principien entwirft. Es waltet eine Anschauung, eine Terminologie. Daher kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Vedānta die ganze Lehre vom Urstoff und den aus dem Urstoff fliessenden Principien seiner Lehre vom Trugbilde der Erscheinungswelt zu Grunde gelegt hat. Wie im Yoga, so soll im Vedānta die Erkenntniss und Verehrung des Îçvara zur Einheit mit dem absoluten Geiste führen. Vedānta kennt kein anderes Endziel als das der alten Erlösungsphilosophie, das Aufgehen im höheren Brahman dadurch, dass alle Fähigkeiten des Denkens und Empfindens auf das niedere Brahman concentrirt werden. Das Vedānta will nicht lediglich speculativ, wie Sâṃkhya, den Weg zeigen, auf dem der Mensch aus dem trügerischen Schein des individuellen Lebens zur Wirklichkeit seines absoluten Seins und Wesens gelangt. Es will mit Yoga auf dem, vom

Sâmkhya erschlossenen Weg den Menschen anleiten, so der äusseren und inneren Welt des individuellen und stofflichen Seins abzusterven, dass ihm wiederum das eine Sein als sein wahres Wesen in ungetrübter Klarheit leuchtet. Das geschieht durch Îçvara. Dadurch, dass alle Aufmerksamkeit auf die göttlichen Eigenschaften des Îçvara hingERICHTET wird, verblasst nach und nach der Glanz, in dem die äussere Welt sich den Sinnen bietet. Die sinnliche Kraft stirbt ab, die Leidenschaften verstummen. Es tritt jene unbedingte Ruhe ein, in der das absolute Sein losgelöst von allen individuellen Formen erscheint. Das ist die Erlösung im Vedânta. Im Uebrigen aber nahm es jenen ganzen speculativen Vorstellungskreis in sich auf, den die Theorie des Sâmkhya in der Lehre von Urstoff und der empirischen Seele entwickelt hatte. Der gewaltige Kampf, den Vedânta dem Sâmkhya ankündet, ist in Wirklichkeit nur eine grosse Spiegelfechtereie. Was Vedânta an speculativen Principien besitzt, durch die als System des Idealismus erscheint, hat es ganz dem Sâmkhya entlehnt und die Entlehnung wird dazu nur sehr dürftig durch das Gewand einer zum Theil veränderten Terminologie verhüllt. Aber der Schule, welche die neue Richtung bekämpfte, kam es zu gute, dass sie als Erbin der Philosophie der Vorzeit auftreten konnte. Der Schritt, den das jüngere Sâmkhya unternommen, war eine Empörung gegen die geheiligte Autorität der Vorzeit gewesen, ein Bruch mit der gesammten religiös-philosophischen Ueberlieferung, die in dem Einheitsgedanken wurzelte. Der Satz von der Vielheit absoluter Seelen hatte Sâmkhya und Yoga, Theorie und Praxis der Erlösung selbst auseinandergerissen. So wird es erklärlich, dass Vedânta bald das Uebergewicht über Sâmkhya errang. Der Widerspruch zwischen beiden Schulen kündete sich in dem Namen an. Als Vedânta, d. h. als Schule, welche an der in den Upanishad entwickelten Lehre vom Einen und Absoluten festhielt, trat sie der Fortschrittspartei entgegen, um desto entschiedener die Einzigkeit des absoluten Geistes zu betonen, je mehr von der anderen Seite der Pluralismus der absoluten Seelen zur Geltung gelangte. Aber diese dem alten System des Idealismus widerstrebende Lehre von der Vielheit der absolut geistigen Wesen blieb Sâmkhya, insofern sie ganz und gar auf der methodischen Untersuchung der Principien ruhte, in welche der Urstoff sich umwandelte. Der Abfall von dem alten Einheitsgedanken jedoch gab dem

Sâṃkhya den Charakter einer mit der alten religiösen Ueberlieferung im Kampfe liegenden Schule, obschon auch das jüngere Sâṃkhya die »Offenbarung« als Quelle und Norm der Erkenntniss nicht weniger gelten lässt, wie Vedânta. Es ist ein Irrthum, wenn immerfort behauptet wird, Sâṃkhya lehne die heilige Ueberlieferung ab und beschränke sich auf »Schlussfolgerung« (anumāna) und »Sinneserkenntniss« (pratyaksha). Ich habe bereits gezeigt, wie es mit dem systematischen und methodischen Charakter des Sâṃkhya in engstem Zusammenhang steht, dass der aus der Schlussfolgerung geschöpfte Beweis in den Vordergrund tritt. Es lag im Wesen der auf den systematischen Aufbau der Erlösungslehre gerichteten Bestrebungen, dass sie sich desjenigen Erkenntnismittels bedienten, durch das allein es möglich war, die »Offenbarung« (brahmavidyâ) »methodisch« (ânvīkshikî) zu begründen. Wo es sich daher um logische Entwicklung der mit dem Einheitsgedanken verknüpften Ideen handelt, spricht der Logiker das entscheidende Wort. Das Gleiche sehen wir nun in dem jüngeren Sâṃkhya. Obschon es sich durch die Lehre von der Vielheit der geistigen Substanzen in entschiedenem Widerspruch mit der »Offenbarung« setzte, so blieb ihm doch die »Schrift« erste und vornehmste Quelle der Erkenntniss. Und wenn Vedânta gegen Sâṃkhya den Vorwurf erhebt, es lehne die »Schrift« als Erkenntnissquelle ab, so bleibt ihm die Anklage nicht erspart, dass es gegen besseres Wissen dem Sâṃkhya diese Makel der »Abtrünnigkeit« aufdrückt. Um »rechtgläubig« zu sein, dürfe man, so meinen die Vedântin, sich keines anderen Beweismittels bedienen, als der »Offenbarung«. Und so sehen wir denn, wie die Vedântin es mittelst einer geradezu kindischen Verdrehung und Vergewaltigung des Wortes fertig bringen, dass thatsächlich in dem System ausschliesslich die »Offenbarung« als Erkenntnissnorm dem Namen nach zur Geltung kommt. In Wirklichkeit aber stützt sich der Vedântin ebenso auf den Beweis durch Schlussfolgerung, wie der Sâṃkhyin, sobald er die Sätze des Systems methodisch entwickelt. Denn Niemand betont so entschieden den Kausalitätsbegriff, als der Vedântin. Auf dem Satze über den nothwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung beruht die ganze Identitätsphilosophie des Sâṃkhya.

Vom Causalitätsbegriff aus sucht der Vedântin die Einwürfe zu beantworten, die gegen die Lehre von der absoluten Einzigkeit des

Systems erhoben werden. Diese Einwürfe bewegen sich vornehmlich um das Problem des Einen und Vielen und um das moralische Problem. Mit der Einzigkeit des Brahman, so sagen die Gegner, widerstreitet die Vielheit der Kräfte. Ist das Brahman Urgrund der Welt, so ist der Weltschöpfer Urheber des Uebels und des Bösen. »Gott kann nicht die Ursache der Welt sein, weil er dann unbarmherzig und ungerecht wäre.« Darauf antwortet der Vedântin mit dem Beweis der inneren Identität von Ursache und Wirkung. Die Ursache besteht in der Wirkung fort. Nur dadurch, dass die Ursache fortbestehe, werde auch die Wirkung wahrgenommen. Die Wirkung sei schon vor ihrem Entstehen in der Ursache vorhanden; sie sei identisch mit der Ursache. Und darum sei Brahman die Welt, und die Welt sei Brahman. Indem sich der Vedântin dem Verhältniss von Ursache und Wirkung zuwendet, stellt er sich ganz auf den Boden jenes Sâmkhya, das er so entschieden bekämpft, und während er es ablehnt, den Beweis durch Schlussfolgerung als Erkenntnisquelle anzuerkennen, bildet die Beweisführung, in der Brahman und Welt unter dem Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung betrachtet werden, eine fortlaufende Kette von Schlussfolgerungen. Soweit Vedânta Anspruch erhebt, ein System der Erlösungslehre zu sein, kann es diesen Anspruch nur auf die dem Sâmkhya eigene Methode der Beweisführung stützen. Keine Schule macht einen ausgiebigeren Gebrauch von Anumāna. Um so befremdender klingt es, wenn Vedânta immer nur eine aus der »Offenbarung« geschöpfte Lehre sein will, als wäre es das alte vedische Wort, das ihm die Lehre von den psychischen Principien vermittelt, während es in der Kosmologie nicht weniger, als in der Psychologie, nur darlegt, was das Sâmkhya in der Lehre von der Prakṛiti und ihren dreiundzwanzig Principien für immer festgestellt hatte. Daher auch der anspruchsvolle Name Vedânta, als gebühre ihm allein die Ehre, die Anschauungen der Vorzeit zu vertreten. Sâmkhya hingegen, das bislang als gleichbedeutend mit der Ânvīkshikī Brahmanvidyā so hoch stand, dass es für eine »Verkörperung« (mūrtiḥ) des »körperlosen Brahman« erklärt wurde, gerieth in Acht und Bann. Wer rechtgläubig sein will, darf sich weder Sâmkhyin noch Yogin nennen; er muss zum Vedânta schwören. Im Uebrigen aber bleibt Vedânta auf der vom Sâmkhya geschaffenen Theorie und der vom Yoga verwirklichten Praxis des erlösenden Wissens stehen. So kommt es

denn, dass dem Vedântin die Bhagavadgîtâ für ebenso heilig gilt, als die Upanishads der Opfermystik, obschon die Gîtâ nur der schwärmerisch-dichterische Ausdruck der im Sâṃkhya yoga entwickelten Theorie und Praxis der Erlösungslehre ist. Nicht auf Vedânta, sondern auf Sâṃkhya beruft sich der philosophische Dichter der Gîtâ, und er unterlässt es nicht, diejenigen für »Thoren« zu erklären, die in Sâṃkhya und Yoga zwei verschiedene Systeme erblicken. Hätte wohl zur Zeit, als Vedânta das Sâṃkhya mit den Waffen der »Orthodoxie« bekämpfte, ein Philosoph und Dichter es wagen dürfen, seine Lehre vom einen Brahman Sâṃkhya zu nennen? Als die Bhagavadgîtâ gedichtet wurde, gab es noch keinen Gegensatz von Sâṃkhya und Vedânta im jüngeren Sinne; es gab nur eine methodisch entwickelte Wissenschaft vom einen Brahman. Und weil der spätere Vedântin sich im engsten Einklang mit dem alten Sâṃkhya befindet, darum kann er sich auf das herrlichste Denkmal der älteren Erlösungslehre, auf die Gîtâ, noch zu einer Zeit berufen, wo diese von dichterischer Begeisterung erfüllte Urkunde der Speculation sich nicht mehr mit dem Namen Sâṃkhya deckt. Als die Gîtâ gedichtet wurde, bedeutete Sâṃkhya die auf der Einzigkeit des absoluten Geistes gegründete Erlösungslehre. Als aber der Vedântin sich der Gîtâ bediente, war Sâṃkhya bereits die auf der Vielheit gegründete Erlösungslehre geworden. Trotzdem konnte sich Vedânta ohne Scheu, des Widerspruchs geziehen zu werden, auf jene ausgeprägte Urkunde des alten Sâṃkhya berufen, weil die dort entwickelte Philosophie der Erlösung mit allen Fasern im Boden jener Ueberlieferung wurzelt, deren Herold Vedânta sein will. Während das alte Sâṃkhya zu einer Gegnerin der Offenbarung gestempelt wird, kann sich Vedânta mit dem Nimbus der Ehrwürdigkeit umgeben, der an den Denkmälern der Opfermystik haftet, obschon es in seinem Aufbau der Principien so fortschrittlich ist, wie das fortschrittlichste Sâṃkhya nur sein kann. Alle Principien hat es von der Schöpferin des klassischen Idealismus erborgt. Sâṃkhya und Vedânta stellen daher eine Spaltung jenes älteren Sâṃkhya dar, in dem die speculativen Ergebnisse der Opfermystik zum System ausgereift waren. Vedânta geht ebensowenig, als Sâṃkhya, unmittelbar auf den Idealismus der Opfermystik zurück. Zwischen Opfermystik auf der einen und Sâṃkhya und Vedânta auf der anderen Seite liegt die systematische Periode, die sich in der

Lehre vom Gegensatz der Prakṛiti und des einen Puruṣa verkörpert. In dem Kampfe aber, der innerhalb des älteren Sāṃkhya zwischen den beiden Strömungen ausbrach, blieb Vedānta als Vorkämpfer des Einheitsgedankens Sieger. Sāṃkhya hat in der Fortbildung der Erlösungslehre viel zur Weiterentwicklung der philosophischen Begriffe beigetragen, und darin liegt das anziehende und lehrreiche Moment dieser Schule. Aber ihre Erfolge wurden später überflügelt von denen des Vedānta. Und doch konnten die Widersprüche, die dem erlösenden Ideal des Nirvāṇa anhaften, weder in der Lehre von der Einzigkeit, noch in der Lehre von der Mannigfaltigkeit des geistigen Seins ausgeglichen werden.

Inmitten dieses Wirrwarrs der Systeme und Principien lag es nahe, sich von jeder Lehre, von jedem System loszureissen und sich ausschliesslich an das Erlösungsideal selbst zu halten. Was bedarf es denn überhaupt irgend einer Weltanschauung, um erlöst zu werden? Nirvāṇa genügt mir als Leitstern zur Sittlichkeit und Seligkeit.

Diesen Gedanken griff Gotama Buddha auf, und indem er ihn ausbildete, wurde er der Begründer jener Ethik, die sich von absoluter und empirischer Seele lossagte, um ein nach jeder Seite einwandfreies Ideal der Sittlichkeit darzustellen.

Buddha lehnte alle Erörterungen über Gott und Seele, Jenseits und Unsterblichkeit ab. In dieser Flucht aller Systeme glaubte er den Widersprüchen zu entfliehen, die den Idealismus der Erlösungslehre begleiteten. Seine Erlösungslehre sollte nur Ethik sein. Für ihn gab es ebensowenig ein Problem der Erkenntnisslehre, als ein Problem der Naturlehre. Um ganz in sich selbst zu ruhen, wirft die Ethik eben jene Logik und Physik von sich, der sie das Leben gegeben hatte. Während vorher das Erlösungsideal sich erst seine speculative Grundlage in der Lehre von den Erkenntnisquellen und in der Seelenlehre schaffen musste, um auf diesem Unterbau festgegründet zu sein, verneint es plötzlich alle Systematik, weil sie ein Hinderniss der Erlösung ist. Die Philosophie soll Erlösungslehre und nichts als Erlösungslehre sein. Wenn uns daher in der Darstellung der Lehre immer und immer wieder betont wird¹⁾, dass das erlösende Wissen dadurch erlösend sein will, dass es sich loslöst von Gott und

¹⁾ Die wichtigsten Stellen finden sich bereits zusammengestellt in des Verfassers, »Buddha, ein Culturbild des Ostens«, Berlin 1898. S. 98 ff.

Geist, Seele und Jenseits, so folgern wir mit Recht, dass die buddhistische Lehre in der ältesten uns zugänglichen Ueberlieferung dem Idealismus wie dem Materialismus, dem Realismus wie dem Nihilismus in gleicher Weise den Fehdehandschuh hinwarf, um das erlösende Wissen dem Widerstreit der Schulmeinungen zu entreissen. Das Ziel, das Buddha sich gesteckt, hiess: Läuterung des Erlösungs-ideales. Um die Erlösungspraxis zu retten, zertrümmert er die Erlösungstheorie. Die Theorie der Erlösung ruhte auf der methodischen Erforschung des Urstoffes und der aus ihm fliessenden Principien.

So sehr aber auch der Buddhismus in seinem Bestreben, das erlösende Ideal rein zu erhalten, sich gegen alle Theorie sträubte, so wurde er doch in demselben Augenblick in die Schranken der Theorie zurückgetrieben, wo er die Grundformel des Leidens- und Erlösungsproblems, wie es die vier heiligen Wahrheiten entwickelten, verwirklichen wollte. Denn diese Grundformel verlangt Erkenntniss der letzten Ursache des Leidens. Die Erkenntniss der letzten Ursache des Leidens bedingt Erkenntniss aller dazwischen liegenden Ursachen, Erkenntniss des Kreislaufes des Lebens in dem unverbrüchlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Nur wer den Kreislauf von Geburt zu Tod, von Tod zu Geburt in der geschlossenen Kette von Ursachen und Wirkungen durchschaut, ist im Stande, Leben und Leid zu überwinden. So lange er im Zauber der täuschenden Sinnenwelt gefangen bleibt, ist ihm der Urgrund alles Leidens verborgen. Wo aber wird diese Erkenntniss, wie wird sie gewonnen? Nur mittelst der Analyse des causalen Zusammenhanges, der die mannigfachen Erscheinungen des Lebens zu dem einen Sein verbindet, das Träger des »Ich« ist. Diese Analyse führte den Buddhismus mitten in die Theorie der Erlösung zurück. Denn der Idealismus als System der Erlösung ist eben die unterscheidende und zusammenfassende Darstellung der Principien, welche als grobstoffliches und feinstoffliches Aggregat Leib und Seele des lebenden Wesens ausmachen. Auf den Boden des im Sāṃkhya zum System ausgebauten Causalnexus stellt sich der Buddhismus, wenn er in der Grundformel der heiligen Wahrheiten erklärt, die Aufgabe des erlösenden Wissens bestehe darin, durch die Erkenntniss der Entstehung des Kreislaufes das Ende des Kreislaufes der Geburten zu bewirken.

Hier wie dort soll der Causalnexus das menschliche Wesen in seinen constituirenden Theilprincipien erläutern, um die Irrealität dieses Wesens durch Zurückführung auf die Avidyâ darzuthun. Der Buddhismus schliesst sich in der Aufstellung des Causalnexus enge der idealistischen Principienlehre an. Nicht weil »man die kurze Fassung der heiligen Wahrheiten als ergänzungsbedürftig fand«, stellte man neben der allgemeinen Formel von dem Leiden die besondere Formel von den zwölf Principien auf. Der Buddhismus folgte nur der Bahn, welche im Brahma-Idealismus der erlösenden Erkenntniss durch die Zergliederung des individuellen Seins vorgezeichnet war. Es soll gezeigt werden, wie das von der Individuation getragene Sein nur ein Scheinsein ist, und wie wir nur ein Scheinsein zertrümmern, wenn wir uns von allem, was in den Bereich unseres Denkens und Strebens fällt, losreissen. In dem System der vierundzwanzig stofflichen Principien wurde die kosmische Macht des Karman in Ursache (kāraṇa) und Bewegung (kārya) zerlegt. In der buddhistischen Reihe ist es dasselbe Karman, das aus einer zwölfgliederigen Kette besteht.

So steht der Buddhismus in der Grundlehre vom Leben und Leiden ganz auf dem Boden der Erlösungstheorie des Sāṃkhya. In den drei Grundbegriffen, welche den Weg zur Aufhebung der Leiden bezeichnen, wurzelt die Ethik des Buddhismus, ganz im Boden des Idealismus der alten Philosophie. Und nichts spricht deutlicher für die enge und innere Abhängigkeit des Buddhismus als die Thatsache, dass Gotama gerade als Buddha, d. h. als das Urbild aller »Erleuchteten«, nur das Abbild jenes Buddha ist, der das Endziel der idealistischen Erlösungstheorie darstellt, des Weisen, der von dem Erfolg und Misserfolg, von der Wonne und dem Schmerz, der Freundschaft und Feindschaft in gleicher Weise sich losgesagt. Soweit es sich um die physische und ethische Bedeutung des »Ich« handelt, entdecken wir keinen Unterschied zwischen dem buddhistischen und brahmanischen Nirvāṇa. Hier wie dort kann sich der Mensch nur dadurch dem Einfluss des Lebens und Leidens entreissen, dass er sich von dem bethörenden »Ich« lossagt. Als daher dem jungen Gotama in jener denkwürdigen Nacht die Erlösungsformel bekannt wurde und der nach Erlösung suchende Ascet der »Erleuchtete«, Buddha, wurde, da waren ihm schon viele »Buddha« vorausgegangen, Jünger der Erlösungslehre, die erkannten: Was ich als mein »Selbst«

empfinde, ist nicht mein »Selbst«, »Ich« bin nicht »Ich«. Dadurch wurden sie »Erleuchtete«. So steht der neue Buddha ganz im Bannkreis der alten Philosophie, wenn er die Erlösung aus der Erkenntniss der Irrealität seines persönlichen Seins ableitet. An die Spitze der »verkehrten« Lehren stellt Buddha die Ansicht vom persönlichen Sein. »Sechs verkehrte Lehren, o Mönche, gibt es.« — Welche sechs? — »Da betrachtet, ihr Mönche, der unerfahrene, gewöhnliche, der Heiligen unkundige Mensch den Körper: »Der gehört mir, Dies bin ich, Das ist mein Selbst«; er betrachtet das Gefühl: »Das gehört mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«; er betrachtet die Wahrnehmung: »Die gehört mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«; er betrachtet die Unterscheidungen: »Die gehören mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«; und was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erreicht, erforscht, im Geiste untersucht wird, auch davon hält er: »Das gehört mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«; und auch der Satz, welcher da lehrt: »Das ist die Welt, Das ist die Seele, Das werde ich nach meinem Tode werden, unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar werde ich verbleiben«; auch davon hält er: »Das gehört mir, Dies bin ich, Dies ist mein Selbst«. Von der Täuschung dieses bethörenden »Ich« muss sich der Mensch befreien, um zur Klarheit der Erkenntniss zu gelangen. Buddha zeigt weiter, wie der einsichtige Mönch zur Klarheit der Erkenntniss gelangt in der Analyse des Begriffes »Ich«, welche dazu führt, diese Vorstellung und alle mit ihr verbundenen Vorstellungen zu verwerfen.

»Der erfahrene, heilige Jünger aber, ihr Mönche, betrachtet den Körper: Der gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«; er betrachtet das Gefühl: »Das gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«; er betrachtet die Wahrnehmung: Die gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«; er betrachtet die Unterscheidungen: »Die gehören mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«; und was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erreicht, erforscht, im Geiste untersucht wird, auch davon hält er: »Das gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«; und auch den Satz, welcher da lehrt: Das ist die Welt, Das ist die Seele, Das werde ich nach meinem Tode werden, u. s. w., auch davon hält er: »Das gehört mir nicht, Dies bin ich nicht, Dies ist nicht mein Selbst«. Indem er also die

Dinge betrachtet, flieht jedes unverständige Zagen und Leben«. Es tritt die absolute Ruhe der in Nirvâna eingegangenen Seele ein. »Da wird, o Mönche, einem Menschen nicht mehr zu muthe: verloren hab' ich es, ach, ich besitze es nimmer! O, hätte ich es doch wieder. Ach, nimmermehr werde ich es erlangen! Er ist nicht traurig, nicht gebrochen, er jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend die Brust und geräth nicht in Verzweiflung.«

So ist Gotama der Buddha durch die Macht desselben Wissens geworden, das die erlöste Seele in der Klage über die Thorheit und Verblendung des vergangenen Lebens beschreibt.

»Was, so rief sie aus, habe ich, der ich ohne »Ich« bin, mit dem »Mein« zu thun. Ich habe mich losgerissen von der Sinnenwelt, deren Wesen einzig darin besteht, das Wahnbild des »Ich« und in dem Wahnbild des »Ich« das Leiden zu erzeugen. Ich bin zur erlösenden Wahrheit erwacht.« (buddho'smi.)

Aber es waltet ein bedeutsamer Unterschied. Und dieser Unterschied leitet sich von dem Grundgedanken des Buddhismus her. Buddha erstrebte eine Erlösungspraxis ohne die idealistische Erlösungstheorie. Das Bleibende ist einzig der Contrast mit dem Elend des Daseins. Und das Endziel des buddhistischen Denkprocesses ruht in der Macht, sich von dem empfundenen Schmerz zu befreien. Der Idealist findet sich in Brahman, seinem eigensten Selbst, wieder, nachdem er ungezählte Kreisläufe durchheilt hat. Es erstirbt zwar das Bewusstsein, dass ich es bin, der handelt, der sieht und hört, der schmeckt und fühlt, es erlischt jener Wahn, aus welchem die unruhig bewegte Flamme des Lebens und Leidens stets neue Nahrung schöpft. Aber indem die Welt des Werdens und Wechsels spurlos mit dem Erlöschen des »Ich« verschwindet, kehrt der unwandelbare Geist, der gleichsam verloren war in dem Strudel der Sinneseindrücke, zu sich selbst zurück. Der Buddhist hingegen hält sich einzig an das Erlöschen des »Ich«. Das Nirvâna der Persönlichkeit, die im »Ich« repräsentirt wird, ist ihm das Ende der Leiden. Und etwas Anderes als das Ende der Leiden erstrebt seine Erlösungsformel nicht. Warum also noch eine das Ende der Leiden überdauernde Seele annehmen? Der Buddhismus hat ganz klar erkannt — und das kommt an zahlreichen Stellen zum Ausdruck — dass die Quelle der materialistisch-nihilistischen Strömungen gerade in dem Begriff der empirischen

Seele und ihres Lebens zu suchen war. Darum wurde dieser Begriff eliminirt. Es genügte ihm, zu wissen, dass alles Leben Bewegung, Bewegung aber der Ausgangspunkt der Leiden ist. Ein von allen Schulmeinungen über Gott und Seele geläutertes Ideal der Erlösung sollte die alte Erlösungslehre in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder herstellen.

Meine Aufgabe ist es nicht, den Lauf zu verfolgen, den dieser »Läuterungsprocess« nahm. An anderer Stelle ¹⁾ habe ich darzulegen gesucht, wie die Weiterbildung der Lehre ein von Stufe zu Stufe fortschreitender Zersetzungsprocess war, der das ethische System des Buddhismus zu einem System des ethischen Materialismus machte. Hier handelt es sich nur um die Stelle, welche das epische Sāṃkhya im Werdegang der philosophischen Schulen Indiens einnimmt. Diese Stelle ist klar gezeichnet in dem Einfluss, den die Erlösungslehre des Sāṃkhya einerseits auf die klassischen Schulen des Sāṃkhya und Vedānta, andererseits auf den Buddhismus gewann. Die Stärke des älteren Sāṃkhya lag in der Verschmelzung des ethischen und metaphysischen Elements. Das praktische Motiv der im Ideal des »Weisen« verkörperten Ethik gab den Antrieb zu Behandlung aller jene Probleme, welche die Naturlehre und Erlösungslehre umfasst. Dieses ethische Ideal blieb der leitende Gedanke, das Centrum aller nachfolgenden Speculation, mochte sie auch in den einzelnen Lehrsätzen über Urgeist und Urstoff noch so weit auseinandergehen. Und so wird uns die Genesis des epischen Sāṃkhya erst verständlich im Lichte der späteren Entwicklung, die Zeugnis gibt von dem mächtigen Einfluss, den die im Sāṃkhya ausgebaute Theorie und Praxis der Erlösungslehre auf das indische Geistesleben gewann.

Blieb der Einfluss auf das indische Geistesleben beschränkt? Nur zögernd stelle ich diese Frage. Denn sie führt sofort auf den schwankenden Boden von Vermuthungen. Und doch kann ich mich dieser Frage nicht ganz entziehen. Denn es hat sich mir im Laufe eines vergleichenden Studiums der indischen und griechischen Philosophie eine Aehnlichkeit ergeben, an der die künftige Forschung nicht achtungslos mehr wird vorüber gehen können, eine Aehnlichkeit, die vielleicht ihresgleichen in dem intellectuellen Verkehr zwischen dem alten Orient und Occident suchen dürfte.

¹⁾ Buddha, ein Culturbild des Ostens. S. 180 ff.

Ich möchte daher das Bild des epischen Sâṃkhya nicht abschliessen, ohne auf die überraschende Aehnlichkeit hinzuweisen, in der sich das epische Sâṃkhya mit einer hervorragenden Schule der griechischen] Philosophie begegnet. Wenngleich eine derartige Untersuchung nicht in den Bereich der Aufgabe fällt, die ich mir gestellt, so ist die Analogie, die hier zu tage tritt, eine so charakteristische, dass sie ebensowohl dem tieferen Verständniss des epischen Systems, als der Erforschung des Einflusses zu gute kommt, den etwa die indische Philosophie auf das griechische Geistesleben ausgeübt hat. Wie immer die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung dieser Aehnlichkeit im fortschreitenden Gange der Untersuchung einmal ausfallen wird, die Aehnlichkeit ist eine so hervorstechende, dass sie, allein und für sich betrachtet, zu einer vergleichenden Gegenüberstellung einladet. Im Lichte jener Naturlehre und Ethik, welche das ferne Hellas entwickelte, prägt sich die Eigenart des epischen Sâṃkhya um so wirksamer aus.

Drittes Kapitel.

Sâṃkhya und Stoa.

Hört der Leser von Aehnlichkeit zwischen Sâṃkhya und griechischer Philosophie, so denkt er vielleicht sofort an das schon so häufig erörterte Verhältniss des Sâṃkhya zur Zahlenlehre des Pythagoras. Das System des Pythagoras ist auf der Zahlensymbolik aufgebaut. Nun bedeutet aber Sâṃkhya »Zahl«. Und aus der Harmonie der 25 »Zahlen«, welche das Sâṃkhya aufzählt, entspringt die Gesetzmässigkeit des Weltalls. Da nun Pythagoras in Indien gewesen sein soll, so lag nichts näher, als des Pythagoras Zahlenharmonie mit dem indischen »Zahlensystem« in Verbindung zu bringen. Und so hat es denn bis in die jüngste Zeit nicht an beachtenswerthen

Stimmen¹⁾ gefehlt, die sich für eine Abhängigkeit des Pythagoras vom Sâmkhya aussprechen.

Aber nicht diese Beziehungen habe ich im Auge, wenn ich von einer Analogie zwischen indischer und griechischer Philosophie rede. Ob Pythagoras wirklich je mit indischer Philosophie in Berührung kam, bleibt einstweilen für mich noch eine offene Frage. Bewiesen ist es jedenfalls nicht²⁾. Man würde gleichwohl zu weit gehen, wollte man die Möglichkeit einer solchen Berührung, schlechtweg in Abrede stellen.

Ohne auf die kleineren Aehnlichkeiten einzugehen, die für die innere Verwandtschaft geltend gemacht werden, glaube ich jedoch auf Grund des von mir entwickelten epischen Systems des Sâmkhya feststellen zu können, dass gerade dort, wo man die meiste Aehnlichkeit gesucht, die allergeringste Aehnlichkeit besteht. Der Vergleich mit der Zahlentheorie des Pythagoras hat nicht wenig dazu beigetragen, uns ein falsches Bild vom Grundcharakter des Sâmkhya zu geben. Wer zwischen beiden Systemen eine Aehnlichkeit zu entdecken glaubt, verkennt ebenso sehr die Eigenart des pythagoräischen, wie die des indischen Systems. Die Lehre der Pythagoräer gipfelt in dem Satze, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei. Gleichbedeutend damit ist der Satz, dass die Principien der Zahlen, d. h. das Gerade und das Ungerade oder das Unbegrenzte und das Begrenzte, zugleich die Principien aller Dinge seien. Diese Principien der Zahlen galten demnach den Pythagoräern nicht als Prädicate; sie waren die Substanz, das Wesen der Dinge selbst. Die Welt ist als Kosmos eine Zahlenharmonie. Das dauernde Sein der Dinge ist in den Zahlen zu suchen, das bleibende Wesen alles Seienden liegt in den mathematischen Verhältnissen. Von diesem Gedanken ausgehend, bemühen sich die Pythagoräer, »eine Ordnung der Dinge nach dem Zahlensystem herzustellen, indem sie in jedem Erkenntnisgebiet die Grundbegriffe verschiedenen Zahlen zuwiesen und so jeder einzelnen Zahl, haupt-

¹⁾ L. v. Schröder hat diese Frage am gründlichsten behandelt in seinem »Pythagoras und die Inder«. Leipzig 1884.

²⁾ Vgl. Garbe, die Sâmkhya-Philosophie. S. 85 ff.: »Ueber den Zusammenhang der Sâmkhya-Lehre mit der griechischen Philosophie« und die dort angeführte Literatur.

sächlich denen von 1 bis 10, eine maassgebende Bedeutung in den verschiedenen Sphären der Wirklichkeit zuerkennen¹⁾.

Dass sich von dieser Zahlensymbolik im Sâmkhya nicht die leiseste Spur findet, bedarf keines Beweises mehr²⁾. Wohl bedeutet Sâmkhya »Zahl«; aber nicht die »Zahl« drückt im System des Sâmkhya das Wesen des zu ermittelnden stofflichen Seins in seinen verschiedenen Erscheinungsformen aus, sondern das Princip, das in dem causalen Zusammenhang der Einzelwesen entdeckt und untersucht wird, macht das Wesen des Einzeldinges aus. Das System heisst Sâmkhya, nicht weil ein jedes der aufgezählten Principien irgend eine Zahl repräsentirt, sondern weil es eine methodische Aufzählung und Untersuchung der mittelst der Schlussfolgerung gewonnenen Principien ist. Aufzählung und Untersuchung, beides ist im Begriff des Sâmkhya enthalten. Während daher die vermeinte Verwandtschaft zwischen indischem und pythagoräischem System in sich zusammenfällt mit allen Folgerungen, die daraus zu Gunsten der Abhängigkeit des Pythagoras von Indien abgeleitet wurden, wird die Aehnlichkeit dort, wo sie sich zu einer geschlossenen Kette von Parallelen entwickelt hat, ganz übersehen. Diese Aehnlichkeit findet sich zwischen dem Sâmkhya und der älteren Stoa. Und ihre Bedeutung zeigt sich darin, dass die Parallelen sich nicht etwa auf einzelne Sätze des Lehrsystems beschränken, sondern sich auf das Ganze erstrecken, wie es in dem Problem der Logik, Physik und Ethik zum Ausdruck kommt. Ich zweifle sehr, ob sich im weitesten Bereich des morgenländischen Geisteslebens ein ähnliches Beispiel der bis in Kleinste sich verzweigenden Uebereinstimmung findet. Und böten derartige Parallelen, allein und für sich betrachtet, ein zuverlässiges Criterium für gegenseitige Abhängigkeit, dann gäbe es nur eine Alternative: entweder ist das Sâmkhya aus der Stoa, oder die Stoa aus dem Sâmkhya hervorgegangen. Betrachten wir dieselben für sich selbst, so können wir recht wohl zu dem Schlusse kommen: Hier kann eine Abhängigkeit vorhanden sein. Ob sie thatsächlich vorhanden ist, muss erst die geschichtliche Untersuchung feststellen.

¹⁾ Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. 1894. S. 56 ff.

²⁾ Vgl. Garbe a. a. O. S. 91.

Einstweilen fällt es schwer einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Sâmkhya und Stoa zu beweisen. Wir sind in der Lage, die Phasen, in denen sich die ältere Stoa entwickelt hat, genau zu verfolgen, die Grundlage, auf der sie in ihrem Ursprung ruht, bestimmt zu umgrenzen. Wir kennen die historischen Factoren, die auf ihre Eigenart gestaltenden Einfluss ausgeübt haben, auf eben jene Eigenart, die so hervorstechende Vergleichspunkte zum Sâmkhya bildet. Dürfen wir darum mit aller Entschiedenheit jeden geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem einen und dem anderen System ablehnen? Wie dem auch sei, je zweifelhafter die Entlehnung einstweilen scheinen mag, um so lehrreicher ist der Parallelismus selbst.

Auf zwei Fragen lässt sich der Parallelismus zurückführen: Wie lösen Sâmkhya und Stoa das kosmologische, wie das ethische Problem ¹⁾?

I. Sâmkhya und Stoa als Naturlehre.

Die Uebereinstimmung, welche zwischen Sâmkhya und Stoa in der Lösung des kosmologischen Problems besteht, gibt sich sofort in erkenntnisstheoretischen Grundlage zu erkennen, auf der sich hier und dort die Lösung zum System der Naturlehre ausbaut.

In seiner erkenntnisstheoretischen Grundlage ruht Sâmkhya als Naturlehre auf der Lehre von der Schlussfolgerung (anumâna). Ohne einen Augenblick die »Offenbarung« als Erkenntnisquelle zu leugnen, so bewegt sich doch das Sâmkhya in dem erkenntnisstheoretischen Problem nicht um die Kriterien der in der »Offenbarung« uns zugänglichen Erkenntnisquelle, sondern um die des demonstrativen Beweises. In der Lehre vom demonstrativen Beweis hatte, wie wir sahen, die Speculation einen festen Boden für die wissenschaftliche Beweisführung gewonnen. Darum heisst das Sâmkhya schlechthin ânvikshikî. Nun ist es von höchstem Interesse, zu sehen, wie bereits auf dem erkenntnisstheoretischen Boden Sâmkhya und Stoa in dem Streben zusammentreffen, das Verhältniss der beiden Erkenntnisquellen, die allein neben der »Offenbarung« in Betracht kommen, klar zu stellen. Die Stoa leugnet so wenig den religiösen Glauben

¹⁾ In der Darstellung des philosophischen Systems der Stoa lege ich Ed. Zeller (Philosophie der Griechen), Ueberweg (Grundriss), Windelband (Geschichte der Philosophie) zu Grunde.

wie das Sâmkhya. Aber indem beide davon absehen, um in den natürlichen Erkenntnisquellen den wissenschaftlichen Ausgangspunkt ihrer Speculation zu gewinnen, gelangen sie zum Satz, dass es nur zwei Quellen aller Vorstellungen gibt, die sinnliche Wahrnehmung und die auf sie gebauten Schlüsse. Dem *pratyaksha* entspricht *αἰσθησις*, dem *anumāna* der *συλλόγισμος*. Um diese beiden Erkenntnisquellen dreht sich die ganze Untersuchung. Nach der Lehre der Stoa entstehen zwar alle Vorstellungen aus den Wahrnehmungen, welche die sinnliche Erkenntnis vermittelt. Aber die Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis entspringt erst aus dem Urtheil, das die Vernunft auf Grund der Schlussfolgerung fällt. Die Wahrnehmung drückt sich zunächst als Bild der Seele ein. Es sind die *εἶδωλα*, die ganz im Sinne der *samskāra*, welche das Sâmkhya annimmt, von dem äusseren Objecte ausgehen, um sich der Erkenntniskraft einzuprägen. Die sinnliche Wahrnehmung regt zur Vergleichung an; aber erst die Vernunft ist es, die das entscheidende Urtheil fällt. Wenn daher der »Vernunft« im Sâmkhya die Function des Urtheils (*adhyavasāya*) beigelegt wird, so findet die buddhir *adhyavāsāyini* ihr Gegenstück in dem stoischen »Urtheil«, das sich auf der Schlussfolgerung analog wie im Sâmkhya aufbaut.

Diese enge Uebereinstimmung in der Lehre von den Erkenntnisquellen ist für das gegenseitige Verhältniss, in dem Sâmkhya und Stoa zu einander stehen, von grosser Bedeutung. Sâmkhya und Stoa erstreben eine wissenschaftliche Erkenntnis des Weltganzen mit Hilfe des demonstrativen Beweises, sodass das, was das auszeichnende Prädikat des Sâmkhya ist, die *ânvikshikī*, ebenso sehr das unterscheidende Merkmal der Stoa wird. Gehen sonach beide Schulen von demselben erkenntnistheoretischen Standpunkte aus, so fragt es sich, welches die Ergebnisse waren. Auf die Ergebnisse kommt es an. Von einer, engeren Verwandtschaft kann nur dann die Rede sein, wenn diese in den gemeinsamen oder familienhaft ähnlichen Zügen des kosmogonischen Bildes zu Tage treten.

Wie löst die Stoa das kosmologische Problem?

»Die Stoiker, so schreibt Ueberweg (l. c.), halten alles Wirkliche für körperhaft. Allerdings werden bei ihnen Stoff und Kraft die beiden obersten Principien genannt, aber die Kraft ist nicht etwa abgesondert vom Stoffe, sondern nur ein feiner Stoff, sodass der

Stoicismus Materialismus im weiterem Sinne (organischer oder dynamischer Materialismus) und Monismus, nicht Dualismus ist. Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft ist das thätige, bewegende und gestaltende Princip. Die wirkende Kraft in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit . . . Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als ein künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft des All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemässen Kreisformen.

Mit Recht bemerkt Zeller (l. c.):

»Wenn wir von der platonischen oder aristotelischen Philosophie herkommen, erscheint uns an der stoischen kaum irgend etwas anderes auffällender, als ihr so schroff ausgesprochener Materialismus«. In ganz anderem Lichte erscheint uns dieser Materialismus, wenn wir vom Sāṃkhya aus uns zur Stoa hinwenden. In dem kosmogonischen Bilde springt die Aehnlichkeit sofort in die Augen.

Dem Sāṃkhya ist alles Wirkliche ein stoffliches Sein im Gegensatz zum absoluten Geiste. Alle Erscheinungen des Lebens bis hinauf zur höchsten Vernunftthätigkeit, alle Eigenschaften der Wesen, welcher Art sie auch immer sein mögen, nicht blos die physischen, sondern auch die ethischen, Tugend und Laster, Gutes und Böses, Lohn und Strafe, kurz alles, was in den Bereich der individuellen Wahrnehmung fällt, ist ein Ausfluss des Stoffes. Denn alles, was das Vermögen besitzt, zu wirken und zu leiden, ist nur eine Erscheinungsform des zeugenden Urstoffes. Wirken und Leiden, Bewegen und Bewegt werden machen das unterscheidende Wesen des Stoffes aus. Da nun alles, was unserer Wahrnehmung mittelbar oder unmittelbar zugänglich ist, entweder als »wirkend« oder als »leidend« erscheint, so entstammt der Gesamttinhalt unserer Erfahrungswelt dem Stoffe.

Es ist nun im höchsten Grade auffällig, dass die Stoa ihre Weltanschauung auf derselben Unterscheidung aufbaut. Alles Wirkliche ist in ihren Augen nur ein körperhaftes Sein; denn was immer sich unsere Erkenntniss darbietet, ist entweder wirkend oder leidend. Wirken und Leiden aber haften blos einem stofflichen Sein an. Daher fallen wirkliches Sein und stoffliches Sein in einen Begriff zusammen. Und so wird alles Sein in ein stoffliches Sein aufgelöst,

alle Vorstellungen und Urtheile, Affecte und Triebe, Liebe und Hass, Furcht und Hoffnung, Tugend und Laster, alle Fähigkeiten und Fertigkeiten sind etwas durch und durch Körperhaftes.

Wie kam die Stoa zu diesem auffälligen, vom platonischen und aristotelischen Idealismus so schroff abstechenden Materialismus? Die Behauptung, dass der ganze Kreis der Vorstellungen und Affecte, in denen sich das höhere Leben des Menschen bewegt stofflich ist, steht mit allen älteren Erscheinungen in so befremdenden Gegensatz, dass diesem stoischen Materialismus etwas Fremdartiges anzuhaften scheint.

Wenn das Sāṃkhya die gesammte Erfahrungswelt für körperhaft ansieht, so liegt der Grund in dem Gegensatz, der zwischen Natur und Geist besteht. Vernunft und Wille, Tugend und Laster sind darum Erzeugnisse des Stoffes, weil alles, was nicht mit dem göttlichen Sein identisch ist, dem Bereiche der Materie angehört. Denn das göttliche Sein schliesst seiner innersten Natur nach alle Eigenschaften und Wandlungen aus. Da nun alles Leben der Seele sich in dem Wandel des Erkenntniss- und Begehungsvermögens kund gibt, so entspringt es dem Urstoff, und die Erfahrungswelt ist in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen nur eine Entfaltung des einen in ewigem Wechsel befindlichen Urstoffes.

Einen solchen Gegensatz von Natur und Geist kennt die Stoa nicht, wohl aber findet die Einheit des Organismus, welche das Sāṃkhya in der Zusammengehörigkeit aller Theile und in dem Zusammenwirken aller Kräfte des Weltalls schildert, ihr vollkommenes Abbild in dem einheitlichen Lebenszusammenhang, den das stoische Weltbild zur Erscheinung bringt. Das Bild in welchem die Stoa die Einheit des Weltganzen darstellt, deckt sich in allen wesentlichen Zügen so vollständig mit dem epischen Bilde, dass man es keinem Forscher verdenken könnte, wenn er auf die Vermuthung einer Entlehnung käme. Es ist ein und dasselbe Entwicklungsbild. Und man erkennt sofort, wie es einziger Grundgedanke ist, der hier und dort die Schöpfer des Systems im speculativen Aufbau des Ganzen leitet.

Die Grundanschauung der Stoiker ist die, dass das ganze Weltall einen einzigen, einheitlichen Lebenszusammenhang bilde. Die Welt steht vor ihren Augen als ein in sich selbst zweckmässig bewegtes Lebewesen und alle besonderen Dinge erscheinen dem Stoiker als die aus dem Ganzen bestimmten Gestaltungen eines in ewiger

Thätigkeit begriffenen Urwesens. Die Welt als die Gesamtheit alles Wirklichen ist ein einziges Sein.

Wie enge hier die Stoa mit dem Bilde zusammentrifft, in dem uns das Sâmkhya die Einheit des Makrokosmos vorführt, bedarf keines Beweises mehr. Denn diese stoische Grundanschauung ist ebenso sehr Grundgedanke des epischen Sâmkhya. Im Purusha kommt die Einheit eines bis in seine kleinsten Theile harmonisch gegliederten Organismus zur vollen Geltung. Die Natur erscheint in dem Aufbau und Wachstum ihrer Theile als die Evolution eines einzigen realen Urwesens. Wie in der Stoa wird auch im epischen Sâmkhya dieses Urwesen in der Entfaltung zur Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt göttlich gedacht, sodass hier wie dort das System ebenso sehr der Ausdruck des Pantheismus als des Materialismus ist.

Aber nicht in diesem Zusammentreffen liegt das charakteristische Moment, das uns die Uebereinstimmung so lehrreich macht. Was uns so überrascht, ist vielmehr die Thatsache, dass Stoa und Sâmkhya sich in derselben Unterscheidung begegnen, die dieses Urwesen nach der einen Seite als Urstoff, nach der anderen Seite als Urkraft hinstellt.

Das Urwesen, das sich zur Welt entwickelt, ist im Sâmkhya die Prakṛiti. Prakṛiti aber umfasst in ihrem Wesen das doppelte Element des Urstoffes und der Urkraft. Sie ist materielle und wirkende Ursache zu gleicher Zeit. Nun scheint es aber unmöglich, die Gegensätze der stofflichen und wirkenden Ursache in einer Natur zu vereinigen. Wie kann das, was Materie eines Wesens ist, zugleich dessen bildende und gestaltende Ursache sein?

Und gerade die Lösung dieses kosmogonischen Problems finden Sâmkhya und Stoa in einem und demselben Begriffe des Körperlichen als des »Wirkenden« und »Leidenden«.

Wenn das epische Sâmkhya trotz seines Monismus, der alle Erscheinungen bis hinauf zur höchsten Vernunftthätigkeit aus der Materie sich entwickeln lässt, den Begriff der zeugenden und gestaltenden Wirkursache bis ins Kleinste ausgebaut hat, so dass das Princip der Kausalität die speculative Grundlage der Naturlehre wird, so zeigt sich darin die engste Verwandtschaft mit der Stoa.

Die Stoa fasste zwar das Weltall als ein einheitliches Urwesen

auf. So entschieden aber auch von ihnen die Körperlichkeit alles Wirklichen betont wird, so unterscheiden sie doch innerhalb des Körperlichen selbst wieder zwei Principien, das Wirkende (*τὸ ποιοῦν*) und das »Leidende« (*τὸ πάσχον*). Diese Unterscheidung hinwiederum ruht auf dem Fundamentalsatze, dass alles in der Welt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhanges erfolgt. Es waltet eine ausnahmslose Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens. Sie wird ausgedrückt in dem Begriffe von Ursache und Wirkung. So zerfällt für den Stoiker alles wirkliche und körperliche Sein in ein Sein, das handelt, und in ein Sein, das leidet. Als das »Wirkende« ist das Urwesen die Urkraft, als das »Leidende« die Urmaterie. Da haben wir nun im Gewande der Stoa die Sâmkhya-Lehre von der Kausalität, wie sie kurz in der Formel *kâryakâraṇa* zusammengefasst wird, vor uns; dem *kâraṇa* »Wirkursache«, entspricht *τὸ ποιοῦν* »das Wirkende«, dem *kârya* »Wirkung« *τὸ πάσχον* »das Leidende«.

Das Sâmkhya ging von der Einheit des Weltganzen aus. Die Einheit verkörperte sich ihm in dem Urwesen, das sich zur Welt entfaltet. Der Kreislauf des Lebens ist nichts anderes, als der Entwicklungsprocess dieses Urwesens. Dieser Process vollzieht sich mit ausnahmsloser Nothwendigkeit. Und das Gesetz der ausnahmslosen Nothwendigkeit wird in dem Satze von dem unabänderlichen Kausalzusammenhang alles Geschehens ausgesprochen. Alles in der Welt ist durch Ursache und Wirkung verknüpft. Es ist entweder »handelnd« (*kâraṇa*) oder »leidend« (*kârya*), entweder »Wirkursache« oder »Stoff«. Auf diesem Satze baut Sâmkhya das ganze System nach der physischen und nach der ethischen Seite auf. Denn der Satz, dass alles in der Welt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung erfolgt, muss ebensosehr für das sittliche wie für das natürliche Leben Geltung haben. In Wirklichkeit gibt es ja nur ein einziges Sein, das aus dem Urstoff hervorquillende Sein. Nur eine künstliche Scheidung ist es, wenn dieses Sein in eine Sphäre des natürlichen und in eine Sphäre des sittlichen Lebens geschieden wird. Es entfaltet sich nur ein einziges Sein und in der Entfaltung dieses Seins kommt nur eine einzige Macht zur Geltung, das Gesetz der festgeschlossenen Verkettung von Ursache und Wirkung. Indem dieses Axiom dem System zum Ausgangspunkt wird, baut es sich zu der in allen Gliedern einheitlich durchgeführten Lehre von der welt-

zeugenden und weltbestimmenden Macht des Urstoffes aus. Der Urstoff ist in der weltbildenden Urvernunft, die als unmittelbarstes Erzeugniß aus ihm hervorgeht, Quelle des physischen und ethischen Seins, und wie in dem natürlichen Zusammenhang alles Geschehens nur die Urvernunft als die mit ausnahmsloser Nothwendigkeit wirkende Ursache zur Geltung kommt, so bringt sie in dem ethischen Zusammenhang des Geschehens als unbedingt bestimmende sittliche Macht nur eine andere Seite ihres einen urstofflichen Wesens zur Entfaltung.

Indem das Sāṃkhya die Einheit des Weltganzen in der festgeschlossenen Verkettung von Ursache und Wirkung zurückverfolgte, gelangte es zu einer Urkraft aus der sich alle übrigen Wirkungen ableiteten. Diese Urkraft ist das aus dem Urstoff hervorgehende Princip, das bald Seele, bald Vernunft, bald Schöpfer genannt wird. Alle jene Namen drücken nur die eine gestaltende und bewegende Ursache des Weltganzen aus, die Urkraft, in der sich die kosmogonische Macht des zur Welt sich entwickelnden Urwesens concentrirt.

Nun sehen wir, wie das, was im Sāṃkhya das Grundaxiom bildet, in der Stoa nicht etwa als allgemeines Princip adoptirt ist, sondern in der gleichen Linie so folgerichtig weitergebildet wurde, als handle es sich um den Ausbau eines einzigen Systems. Der Stoa stellt das Weltall »einen einzigen, einheitlichen Lebenszusammenhang« dar. Diese Einheit bildet die Fundamentalvorstellung des Stoikers. Die Einheit steht verkörpert vor uns in dem zum Weltall entwickelten Urwesen. Der Kreislauf der Erscheinungen, in dem sich das »All« dem Auge darbietet, ist nur ein einziger Entwicklungsprocess. Innerhalb dieses Processes herrscht die Macht einer absoluten Nothwendigkeit. Und diese Macht gründet sich auf der strengsten Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Wie der Sāṃkhyin geht der Stoiker von dem Satze aus, dass alles, was in der Welt geschieht, vermöge eines ausnahmslosen und unabänderlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung erfolgt. Diesen Satz führt er durch in dem Gegensatz von *ποιῶν* und *πάσχον*. Alles was in der Welt geschieht, ist entweder »handelnd« (*τὸ ποιῶν*) oder »leidend« *τὸ πάσχον*, entweder Ursache oder Wirkung, und in der eisernen Verkettung von *ποιῶν* und *πάσχον* vollzieht sich der Weltprocess des Entstehens und Vergehens ebenso einheitlich geschlossen, wie in dem unabänderlichen Kausalzusammenhang, durch den *kāraṇa* und *kārya* den

indischen Weltprocess, physisch und ethisch beherrscht. Denn wie das in Prakṛiti verkörperte Urwesen sich zur »Urvernunft« entwickelt, um durch sie die bestimmende Macht des natürlichen und sittlichen Weltlaufs zu werden, so entfaltet sich das stoische Urwesen in der Weltvernunft zur gestaltenden und bestimmenden Norm des physischen und ethischen Lebens. Die stoische Weltvernunft ist nicht weniger der Urgrund des sittlichen, als des natürlichen Lebens. Und hier wie dort waltet nur eine einzige Nothwendigkeit, weil es nur ein einziges Sein ist, das sich entfaltet, das Sein des in der Weltvernunft sich ausbreitenden stofflichen Urwesens.

Auf demselben Wege, wie das Sâmkhya, gelangt also die Stoa zur schaffenden Weltvernunft. Indem sie die ungebrochene Kette des »Leidenden« und »Wirkenden« untersuchte, kam sie zu einem ersten »Wirkenden«, zur Urkraft. —

Bezeichnend ist es für die enge Verwandtschaft, dass im Sâmkhya und Stoa diese Urkraft dieselben Namen führt: buddhi — λόγος »Vernunft«, puruṣa — πνεῦμα »Seele«, ἴσvara — θεός »Gott«. Als »Vernunft« ist die Urkraft der Grund der Ordnung und Harmonie, welche in dem Zusammenwirken aller Theile des Weltganzen zur Erscheinung kommt; als »Seele« ist sie der das Weltall durchdringende und belebende Hauch; als »Gottheit« ist sie die schöpferisch wirkende letzte Ursache alles Geschehens. Von dieser einen Urkraft gehen nach der Lehre der Stoiker in letzter Beziehung alle Wirkungen aus; denn wie könnte die Welt diese festgeschlossene Einheit, dieses durchaus einstimmige Ganze sein, wenn sie nicht von einer und derselben Kraft beherrscht würde. Aber ob »Vernunft«, ob »Seele«, ob »Gottheit« genannt, es ist nur das eine urstoffliche Wesen, das in der zeugenden Urkraft zur Entwicklung kommt, und wenn die Stoiker in der Urkraft die Gottheit als den schöpferischen Geist, als die künstlerisch gestaltende Vernunft beschreiben, so heben sie nur das wirkende Element des einen Urwesens hervor. Diese stoische »Gottheit« ist gleich dem »höchsten Herrn« des Sâmkhya ebenso sehr als der Urstoff, wie als die Urkraft zu bezeichnen. Wenn der Stoiker seine »Gottheit« bald »die feurige Vernunft der Welt«, bald den »Geist im Stoffe«, den »vernünftigen Hauch, der alles durchdringt und die Welt nach einem unabänderlichen Gesetze schafft«, nennt, so darf uns das keinen Augenblick über die wahre Natur dieses

›göttlichen‹ Wesens täuschen. Das gleiche allgemeine stoffliche Wesen heisst Gottheit, wenn es in seiner wirkenden Natur (*τὸ ποιῶν* = *kârana*), Welt, wenn es in seiner leidenden Natur (*τὸ πάσχον* = *kârana*), d. h. in der Mannigfaltigkeit der Formen betrachtet wird, die es im Verlaufe seiner Entwicklung annimmt. ›Weltseele‹ ›Weltvernunft‹, ›Vorsehung‹ bezeichnen die der Entwicklung innewohnende absolute Gesetzmässigkeit des kausalen Zusammenhanges. Dadurch, dass die Stoa in dem einen Urwesen zwei Principien als das ›Wirkende‹ und ›Leidende‹ unterscheidet, hebt sie jeden Unterschied zwischen Gottheit und Urstoff auf und tritt ganz auf den Boden der Lehre von Prakriti, die, als wirkende Kraft gedacht, die Vernunft, Weltseele, höchster Herr, Vorsehung ist, als allgemeines Substrat jedoch die eigenschaftslose Materie darstellt, welche fähig ist, alle Gestalten anzunehmen.

Sowenig wie dort ist die Kraft ›abgesondert vom Stoff‹, sondern nur als ein ›feiner Stoff‹ zu denken, sodass das Sâmkhya und die Stoa als System der Natur den ausgesprochensten Materialismus darstellen. Urstoff und Urkraft stehen sich lediglich als gröberer und feinerer Stoff gegenüber. Und wengleich die Urkraft als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft oder kurzweg als zeugende Vernunft (*buddhir bñadharmiṇī* = *λόγος σπερματικός*) das All durchdringt, so gehört doch ›das thätige, bewegende und gestaltende Princip‹ ebenso gut dem Bereiche der Materie an, als der unbewegte und ungeformte, aber jeder Bewegung und Form zugängliche gröbere Stoff. Die höchste Vernunftkraft ist im Sâmkhya, wie in der Stoa eben nur der feinste Stoff.

Gott und Welt sind daher in der Stoa so gut wie in dem Sâmkhya ein und dasselbe. Die Welt ist Gott, Gott ist die Welt. So zeigt sich, dass die Welt in der Einheit ihres körperlichen Ursprunges und Wesens von Sâmkhya und Stoa gleichmässig erklärt wird. Wird sie aber auch in dem Wandel ihres Entstehens und Vergehens von beiden Schulen einheitlich aufgefasst? Erst wenn wir die grundlegende, beiden gemeinsame Vorstellung auch in den Einzelheiten der Ausführung wieder erkennen, können wir von einer engeren Verwandtschaft reden.

Die Weltseele führt in ihrer Wirkung als bildende Naturkraft den Namen *λόγος σπερματικός*. Sie heisst so, weil bei der Welt-

bildung alles Leben und alle Vernunft aus ihr wie aus einem Samen mit innerer Gesetzmässigkeit entspringt. Als *λόγος σπερματικός* ist sie das gestaltende Element, der Keim, aus dem die Fülle der Einzelercheinungen kraft der kausalen Nothwendigkeit als Weltall hervorwächst.

Im *λόγος σπερματικός* gibt nun die Stoa eine buchstäbliche Uebertragung der buddhir *bījadharminī* des Sāṃkhya. Wollte man den stoischen *λόγος σπερματικός* in die Sprache des Sāṃkhya übertragen, so könnte dies nicht wörtlicher geschehen, als durch Verwendung des Ausdrucks *bījadharminī* »keimkräftig«. Wir sahen, wie die »Vernunft« (buddhi) der groben Materie, aus der sie hervorgeht, als das formgebende Princip gegenüber gestellt wird. In der »keimkräftigen Vernunft« (buddhir *bījadharminī*) ist der unmittelbare Ausgangspunkt der Weltentfaltung zu suchen. Diese Vernunft entfaltet sich dadurch, das sie als Weltseele sich in unzählige Einzelseelen spaltet, um in ihnen die unendliche reiche Fruchtbarkeit ihres keimkräftigen Wesens auszuwirken.

In enger Uebereinstimmung damit lässt die Stoa den *λόγος σπερματικός* dadurch keimkräftig sein, dass er sich in den Einzelseelen zum Weltganzen entwickelt. Wie im Sāṃkhya, so ist auch in der Stoa die Einzelseele nur ein Theil der Weltseele; in ihrem Wesen und, ihrer Thätigkeit ist sie ganz und gar durch die Weltseele bestimmt. Wohl wirkt sich in jeder Einzelseele die Weltseele in besonderer Weise aus; aber in Wirklichkeit ist es nur ein einziges Wesen, wie es nur ein einziges Wesen ist, das sich im Organismus des Weltganzen immer von neuem entwickelt.

Aber Sāṃkhya und Stoa kommen nicht blos in dem Satze überein, dass die Seele des Menschen nur ein Ausfluss der zeugenden Weltseele ist. Ungleich wichtiger ist die übereinstimmende Vorstellung von den Einzelkräften, durch welche die Weltseele in den Einzelseelen thätig ist, um unausgesetzt neue Wirkungen hervorzubringen.

Im Sāṃkhya bleibt der Begriff der »zeugenden Kraft« (*prakṛitir bījadharminī*) nicht auf die aus dem Urstoff hervorgehende Weltvernunft beschränkt. Die zeugende Kraft des Urstoffes verzweigt sich in dem Entstehungsprocess und wirkt keimkräftig in den Wirkungen fort, die sie zunächst hervorgebracht. Was »Wirkung« (*kārya*) ist in

dem Wandel des Stoffes (vikâra) wird wiederum Ursache (kâraṇa) eines neuen Wandels und heisst darum ebenfalls prakṛiti, Diese Vorstellung führte zur Unterscheidung von acht Prakṛiti oder keimkräftigen Principien.

Ueberraschend ist nun die Thatsache, dass die Stoa nicht etwa bloß die Zeugekraft der Weltvernunft sich auf andere Organe verzweigen lässt, sondern den acht keimkräftigen Principien (asṭau prakṛitayah) des Sâmkhya acht λόγοι σπερματικοί entgegenstellt. Zu diesen acht weltbildenden Principien gelangt sie dadurch, dass sie in der Einzelseele ein Aggregat bestimmter Sonderkräfte erblickt, durch welche die Lebenskraft das bestimmende und gestaltende Princip des Mikrokosmos wird. Da nun die Einzelseele nur ein Ausfluss der Weltseele ist, so sind auch die Sonderkräfte, durch welche die Einzelseele wirkt, nur ein Ausfluss der makrokosmischen Lebenskraft. Mittelst der Einzelkräfte verzweigt sich die Weltseele zur Mannigfaltigkeit der Einzelwesen. Die acht λόγοι σπερματικοί des Makrokosmos wurden also aus der unmittelbaren Betrachtung des Mikrokosmos gewonnen. Und das ist gerade die Idee, welche den »acht Keimkräften« des Sâmkhya zu Grunde liegt. Dem Sâmkhyin erschloss sich in den acht Prakṛiti das Wesen und Wirken der zeugenden Weltvernunft dadurch, dass es im Organismus des eigenen und individuellen Wesens den Organismus des Weltganzen als ein einziges Wesen erfasste. In dem Zusammenwirken aller Kräfte ist die mikrokosmische Seele nur ein Abbild der makrokosmischen Seele.

Die Stoa stützt sich also in dem Organismus der acht λόγοι σπερματικοί, insofern diese die eigenthümlichen und besonderen Bildungskräfte der Einzelwesen sind, ganz und gar auf die Grundidee des Sâmkhya, dass der Organismus, welchen der Mensch im Kleinen darstellt, nur ein Abbild des Organismus ist, den die Welt im Grossen entfaltet.

Die Seele als Aggregat der Bildungskräfte bildet einen feinstofflichen Körper (sūkshmaçarîra) im Gegensatz zu dem grobstofflichen Körper, der aus den Elementen besteht. Es berührt eigenthümlich, auf dieselbe Unterscheidung in der Stoa zu stossen. Das πνεῦμα, das als Einzelseele den Menschen, ⁴/₄ als Weltvernunft das All durchdringt, ist eine feinstoffliche Substanz, während die Elemente Wasser, Feuer, Erde, Luft eine gröbere Form der Materie darstellen. Daher

geht auch die Existenz des *πνεῦμα* nicht schlechthin mit dem Körper zu Grunde. Wenn die Einzelseele sich auch zuletzt in die Weltseele wieder auflöst, so genießt sie doch nach dem Verfall des Körpers noch ein Leben, entweder der Seligkeit oder des Leides, je nach dem Vorleben, das sie eben vollendet hat. Und so treffen Sāṃkhya und Stoa auch in dem Wesen des den Körper überdauernden Seins der Einzelseele zusammen. Beide geben ein Fortleben nach dem Tode zu, das zwar nicht von unbegrenzter, aber doch von unbestimmt langer Dauer ist. Ewig ist hier und dort nur die Weltseele als körperhaftes Urwesen. Entfaltet dieses Urwesen seine Kräfte, so entsteht die Welt; zieht es seine bildende Kraft zurück, so löst sich alles wieder in den Urzustand auf, in dem nur das göttliche Urwesen in seiner Allgemeinheit, d. h. im Gleichgewicht der Kräfte als wirkungs- und bewegungsloser Stoff übrig bleibt. So bewegt sich der Weltprocess in einem endlosen Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Das ist die Vorstellung der Stoa; in ihr kehrt Zug um Zug das kosmologische Bild wieder, das das Sāṃkhya in der Lehre von dem Entstehen und Vergehen (*sargapralaya*) entwirft.

Stehen nun Sāṃkhya und Stoa in der Lösung des kosmologischen Problems auf demselben Boden, so fragt es sich, ob sie auch in der Lösung des ethischen Problems zusammentreffen. Worin besteht die Grundlage des sittlichen Handelns hier und dort?

II. Sāṃkhya und Stoa als Ethik.

1. Freiheit und Nothwendigkeit.

Indem das stoische Weltbild »den Menschen wie alle anderen Einzelwesen in seiner ganzen äusseren und inneren Gestaltung und in all seinem Thun und Lassen durch die allelebendige Weltkraft bestimmt sein liess, mussten auch die menschlichen Handlungen, wie alles Uebrige, als vorher bestimmte und unentfliehbar Wirkung der Urkraft erscheinen«. Eine Freiheit im Sinne der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit gibt es nicht. Denn da die Einzelseele aus der Weltseele so hervorgeht, dass in dem Leben der Einzelseele nur das Leben der Weltseele sich auswirkt, so kommt in dem individuellen Willen nur der Wille der die weltumspannenden Vernunft

zum Ausdruck. Nicht die Einzelseele sondern die Weltseele ist der wahre und letzte Grund aller Handlungen.

Denn dadurch, dass die Weltvernunft mit innerer Nothwendigkeit das Weltall in den Einzelwesen zur Entfaltung bringt, wird sie auch zugleich die alles bezwingende Macht, welche als unentfliehbares Geschick in der unabänderlichen Reihenfolge der Ursache und Wirkung den Lauf jeder Einzelercheinung bestimmt. Alles geschieht im stoischen Weltprocess kraft der *εἰμασμένην*. Das Schicksal ist die sittliche Macht schlechthin. Nicht das Individuum entscheidet über den Lauf seines Lebens, sondern nur jenes Wesen, dessen Glied das Einzelwesen ist. Das war eine unabwendbare Folgerung, die sich in dem Augenblick ergab, wo die Stoa im Aufbau des Weltalls nur einen einzigen einheitlichen Organismus, ein einziges continuirliches, von einem Lebenshauch erfülltes Sein und Wesen erkannte. In dem Leben der Einzelwesen offenbarte sich nur ein Zusammenwirken von Einzelgliedern. Von innen heraus bestimmt, streben alle Einzelglieder in dem geschlossenen Lebenszusammenhang nur einem Gesamtziele zu. Damit war der schroffste Determinismus ausgesprochen, und die Stoa schreckte vor dieser äussersten Consequenz des Einheitsgedankens, von dem sie ausgegangen war, nicht zurück. Der Determinismus des stoischen Systems ist die unmittelbare Folge seines Pantheismus. Der Glaube an die unentrinnbare Macht des Schicksals geht vom Standpunkt des Weltganzen aus; das Einzelwesen und auch der Mensch kommt nur als ein unselbstständiger Theil dieses Ganzen in Betracht. Die göttliche Kraft, welche in der Welt waltet, könnte nicht die einheitliche Ursache aller Dinge sein, wenn es irgend etwas gäbe, was in irgend einer Beziehung unabhängig von ihr wäre. Die festgeschlossene Kette jenes unabänderlichen Kausalzusammenhangs, durch den alles und jedes in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Weltganzen bestimmt wird, würde durchbrochen, wenn auch nur ein einziges Glied dem bestimmenden Einfluss der göttlichen Urkraft sich entziehen könnte. Daher kann dem Menschen keine andere Stellung zur Macht des Verhängnisses gegeben werden, als den übrigen Wesen; auch ihm sind alle seine Handlungen und Schicksale durch den Zusammenhang der Dinge vorgezeichnet. Zwischen dem vornehmsten und niedrigsten Lebewesen waltet kein Unterschied; in jedem wirkt eine und dieselbe alles bestimmte Macht.

Wer erkennt in diesem Fatalismus nicht sofort das sprechendste Ebenbild jenes Determinismus, den uns die Urkunden des epischen Sâmkhya in dem alles bezwingenden Einfluss des Schicksals (daivam) entwerfen? Der *εἰμαρμένη* der Stoa und das daivam des Sâmkhya drücken in so übereinstimmendem Sinne die eine Vorstellung der unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehens aus, dass die Sätze, in denen uns die Stoa die Macht des Verhängnisses beleuchtet, ebenso gut von jenem Sâmkhyin gesprochen sein könnten, der uns so anschaulich die düstere Macht des Daivana schildert. Wenn der Sâmkhyin dem Menschen jegliche Freiheit und Stelbstbestimmung in dem Satze: janasya na svatantratâ abspricht, so folgt ihm der Stoiker mit der Leugnung aller selbstbestimmenden menschlichen Thätigkeit. Aber nicht auf diese Seite der Uebereinstimmung möchte ich das Hauptgewicht legen. Denn eine solche Leugnung der Freiheit zu Gunsten der alles bestimmenden Macht des Schicksals findet sich auch ausserhalb der Stoa. Die enge Verwandtschaft zeigt sich in der Art, wie das Wesen des Schicksals hier und dort aufgefasst wird. Denn dieselbe Vernunft, die sich in der *εἰμαρμένη* der Stoa verwirklicht, verkörpert sich in dem daivam des epischen Sâmkhya. Das »Schicksal«, von dessen alles bestimmender Macht das Sâmkhya ein so gewaltiges Bild entwirft, ist nichts anderes, als die in Îçvara dem höchsten Herrn, persönlich und göttlich gedachte Weltvernunft (buddhi), in der das urstoffliche Wesen sich zur Mannigfaltigkeit des Weltganzen entfaltet. Weil also die Einzelseelen nur ein Ausfluss der einen Weltseele sind, so kommt in dem Willen der Einzelseele nur die zeugende Triebkraft der Weltvernunft zur Entwicklung. Die Handlung, die von dem Einzelnen auszugehen scheint, hat ihren Ursprung in dem Urquell aller stofflichen Bewegung, in jener kosmischen Macht des Ahamkâra, welche alle Wandlungen mit innerer Nothwendigkeit hervorbringt. Stoa und Sâmkhya kommen also darin überein, dass beide alles Einzelne nur in dem ursächlichen Zusammenhang des Weltganzen betrachten, beide sehen in dem Einzelwesen nur einen unselbstständigen Theil dieses Organismus und in der menschlichen Handlung nur ein Glied in der festgeschlossenen Kette von Ursache und Wirkung; beide leiten alle Veränderungen aus der ausnahmslosen Nothwendigkeit, der in der kausalen Verknüpfung alles Einzelnen sich auswirkenden Macht ab; beide sehen in dieser Macht nur die Ent-

wicklung eines einzigen Urwesens, und indem sie dieses Urwesen in der Weltvernunft persönlich und göttlich denken, fassen sie die Gesamtheit aller von der Weltvernunft ausgehenden Bewegungen in dem Worte »Schicksal« zusammen. Die *εἰμασμένη* der Stoa und das daivam des Sâmkhya drücken nur das unwandelbare Gesetz von Ursache und Wirkung aus.

Was nun diese Verwandtschaft erst in ihr volles Licht treten lässt, das ist die Art, wie Sâmkhya und Stoa mit dem Gesetz der unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehens die Verantwortlichkeit zu vereinigen suchen, die die Grundlage alles sittlichen Handelns bildet. Die Verantwortlichkeit verlangt die Anerkennung der freien Wahlentscheidung. Freiheit der Wahl ist aber dort ausgeschlossen, wo alles dem unentfliehbareren Verhängniss in der ewigen Verkettung von Ursache und Wirkung folgt.

Nun haben wir gesehen, wie das epische Sâmkhya dieses Widerspruchs Meister zu werden suchte in dem Streite, der sich zur Alternative von Daivam, »Schicksal«, oder Paurusham, »menschliche Handlung«, zuspitzte. Dass mit der schroffen Betonung des jede Freiheit aufhebenden Verhängnisses die sittliche Verantwortung unvereinbar war, lag auf der Hand. Um nun den Begriff der Verantwortung zu retten, setzte eine Richtung an Stelle des Daivam, »Schicksal«, den Begriff Paurusham. Das Wort Paurusham rückte im Gegensatz zum Daivam die menschliche Handlung in den Vordergrund. Jede menschliche Handlung bringt ihre Frucht hervor. Dass der Mensch immer im Kreislauf des Lebens gefangen bleibt, hat seinen Grund in der individuellen Handlung, die niemals ohne Wirkung bleibt. Weil das Individuum es ist, das handelt, darum ist auch das Individuum Ursache (kâraṇa) der concreten Wirkung (kârya), die sich kundgibt in der Verwirklichung dieses oder jenes Lebenslaufes. Dass dieses Individuum diesen und jenes Individuum jenen Lebenslauf einschlagen muss, hat seinen Grund eben in der unterschiedenen Handlung, welche die einzelnen Individuen vollbringen. Und in diesem Einfluss der individuellen Handlung auf Lohn und Strafe liegt die Verantwortung. Zwar bringt die individuelle Handlung mit unfehlbarer Wirksamkeit die Frucht des Lohnes und der Strafe in diesem und jenem Lebenslauf hervor. Aber dass der Lauf diesen und nicht jenen Lauf nimmt, daran ist dieses »Ich« Schuld. Ein anderes »Ich«

ist Ursache eines andern Lebenslaufes. Das Individuum erscheint demnach als die unmittelbare Ursache, und auf diese unmittelbare Ursächlichkeit wird die sittliche Verantwortung gegründet. Nun habe ich bereits gezeigt, dass diese »sittliche Verantwortung« ein Spiel mit Worten ist. Nur sehr unvollkommen versteckt sich in dieser köstlichen Unterscheidung von Daivam und Paurusham der nackte Fatalismus. Denn was ist diese »individuelle Handlung« (paurusham) als unmittelbare Ursache anderes¹, als ein Glied in der Reihenfolge von Ursache und Wirkung, in welcher sich mit unbezwingbarer Nothwendigkeit der Process der Weltentwicklung vollzieht? Dieses Glied kann nicht fehlen, und die Einheit des Weltganzen würde aufhören, wenn auch nur ein Theil sich dem überwältigenden Einfluss der einheitlichen Ursache aller Bewegung entziehen könnte. Wenn daher das Einzelwesen handelt, so kommt in ihm nur die Thätigkeit des Urwesens zum Durchbruch, und die treibende Kraft des Weltwillens ist es, die in dem Einzelwillen zur Thätigkeit drängt. Das Einzelwesen steht zum Urwesen in dem Verhältniss einer untergeordneten Ursache und weil die Einzelwesen als untergeordnete Ursache untereinander selbst unterschieden sind, darum sind sie auch untereinander verschieden als Ursachen des sittlichen Handelns. Dass ich diesen Lebenslauf einschlagen muss, du jenen Lebensweg, dass mein Geschick sich anders gestaltet, als das deine, hat seinen Grund darin, dass die eine vom Urwesen ausgehende und in dem Weltganzen sich ausbreitende und tausendfach sich individualisirende Bewegung des stofflichen Seins in mir sich anders gestaltet, als in dir. Darum bin ich die unmittelbare Ursache des in meinem Lebenslauf verkörperten Theiles der Bewegung. Denn die Weltseele in sich betrachtet, erscheint nicht so und nicht so, handelt weder so noch so. Erst in den Einzelwesen differenzirt sie sich. Ohne die Einzelwesen gäbe es keine Einzelhandlung, keine Ursache des Lohnes oder der Strafe. Wenn sich also eine ebenso grosse Verschiedenheit des sittlichen wie des natürlichen Lebens offenbart, so sind für diese Verschiedenheit die Einzelwesen verantwortlich.

Mit dieser speciösen Unterscheidung suchte der Fatalismus des epischen Sāṃkhya die Möglichkeit der sittlichen Zurechnung zu wahren und der Vorbedingung aller sittlichen Vergeltung gerecht zu werden.

Wenden wir uns nun der Stoa zu, so stossen wir auf die merk-

würdige Thatsache, dass ihre Hauptvorkämpfer auf die gleiche Unterscheidung der allgemeinen und besonderen, der höheren und untergeordneten Ursache verfielen, um in der Verantwortlichkeit die Grundlage des sittlichen Lebens zu retten. Sie bemühen sich zu zeigen, dass trotz dieses Determinismus oder vielmehr gerade durch ihn der Mensch die Ursache seiner Handlungen in dem Sinne bleibe, dass er dafür verantwortlich zu machen sei. Namentlich Chrysippus scheint die äussersten Anstrengungen gemacht zu haben, um der unbedingten Necessitas, welche die Verantwortung aufhebt, zu entgehen, ohne das Fatum preisgeben zu müssen. Auf Grund einer Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen sucht er zu zeigen, dass allerdings jede Willensentscheidung nothwendig sei, insofern alle menschlichen Functionen dem ausnahmslosen Kausalnexus unterworfen sind. Aber das sei keine Nothwendigkeit, welche die der sittlichen Zurechnung vorausgehende Selbstbestimmung unmöglich mache. Das wäre nur dann der Fall, wenn des Menschen Handeln dem Zusammenwirken äusserer Umstände und Einflüsse unterworfen sei. Nun kann sich zwar der Mensch seiner Umgebung nicht entziehen; aber die äusseren Umstände kommen in ihrem Einfluss über den Bereich von Nebenursachen nicht hinaus. Ursache, dass dieses geschieht, jenes unterlassen wird, ist die von dem individuellen Willen ausgehende Zustimmung oder Ablehnung. Für diese Zustimmung oder Ablehnung aber ist jedes Einzelwesen und nicht das Urwesen verantwortlich. Geht auch der individuelle Wille als ἡγεμονικόν von der zeugenden Urvernunft aus, so gestaltet er sich doch gerade durch die Spaltung des Urwesens in jedem Sonderwesen zu einer selbstständigen, von jedem andern verschiedenen Natur, die als eigenes Princip des Handelns zu gelten hat. Wirkt auch in allem eine und dieselbe alles bestimmende Macht, so wirkt sie doch in jedem Einzelwesen seiner eigenthümlichen Natur gemäss. Die Handlung ist »freiwillig«, insofern ihre unmittelbare Ursache nicht die zeugende Triebkraft des Urwesens, sondern der eigene Trieb und Entschluss des Individuums ist. Weil diese Handlung aus dir, jene Handlung aus mir entspringt, darum wird diese Handlung dir und jene mir zugerechnet und während deiner Handlung Belohnung folgt, begleitet die meine — Strafe. Dass dies keine andere »Verantwortlichkeit« ist, als jene, die jedes Bewegungsprincip überhaupt trifft, leuchtet ein,

Denn jedes der unendlich zahlreichen Principien, in die das Weltganze zerfällt, ist individuell von dem anderen verschieden und darum als die besondere und unmittelbare Ursache dieser und nicht jener Bewegung, auch für die von ihm erzeugte Bewegung, allein haftbar. Aber alle individuellen Principien so viele ihrer auch sein mögen, sind Theile eines einzigen Ganzen, und ihr gesammtes Wirken ist ihnen im Zusammenhang dieses Ganzen durch den unverbrüchlichen Kausalnexus vorgezeichnet.

So begegnen sich Stoa und Sâmkhya in dem gleichen Versuch, die sittliche Zurechnung, unbeschadet der *εἰμαρμένη* und des daivam, dadurch zu retten, dass sie zwischen unmittelbarer und mittelbarer Ursache unterscheiden und die Verantwortlichkeit auf die individuelle Verschiedenheit des Einzeltriebes zurückleiten.

Aber so illusorisch dieser Versuch innerhalb eines Systems ist, das nur die ausnahmslose Verkettung aller Erscheinungen durch Ursache und Wirkung zulässt, so glaubten doch beide Schulen gerade in dem Gegensatz der Weltseele und Einzelseele den Schlüssel zum innersten Wesen der Verantwortlichkeit entdeckt zu haben. Hier wie dort ist es die unterschiedene Individualität, auf der die sittliche Verantwortung beruht, das »Ich«, das der unmittelbare Grund, dass dieses und jenes geschieht. Und je schroffer der Begriff der Individualität im Gegensatz der Einzelseele und Weltseele betont wird, um so entschiedener glauben Sâmkhya und Stoa den Begriff der Verantwortlichkeit zu vertreten. Beiden Schulen gemeinsam ist die Pflege eines lebhaften Verantwortlichkeitsgefühls. Und dieser übereinstimmende Zug kennzeichnet nicht weniger die enge innere Verwandtschaft zwischen Sâmkhya und Stoa. Wir sahen, wie Sâmkhya in dem »Ich« die leben- und leidenerregende Macht, den Urgrund alles Bösen entdeckte. Aus der Erkenntniss dieser Macht ging der Versuch hervor, den Einfluss des »Ich« zu brechen. Der Weg dazu erschloss sich in der Ueberwindung des Einflusses, den die Welt auf die individuelle Triebkraft ausübt. Verwirklicht wird diese Ueberwindung im Ideal des Yogin. Die Loslösung von der sinnenfälligen Welt, welche im Yoga erstrebt wird, ist das ethische Ideal des Sâmkhya. Und mit diesem ethischen Ideal des Sâmkhya stimmt das ethische Ziel, auf das die ganze Ethik des Stoa gerichtet ist, bis zu den kleinsten Zügen in dem Ideal des Weisen überein.

2. Das ethische Ideal.

Der ethische Grundzug, den die Philosophie der Stoa annahm, verkörpert sich im Ideal des Weisen, dem sein Wissen die Pforte zur Glückseligkeit eröffnet ¹⁾.

Das hervorstechendste Merkmal in der Begriffsbestimmung des Weisen ist die Ataraxia, die vollständige Unerschütterlichkeit, und diese gründet auf der Unabhängigkeit vom Weltenlauf. Er ist frei. Was ihm auch geschieht, kann sein inneres Glück nicht angreifen. Die Ueberwindung der Aussenwelt bedingt die Glückseligkeit des Weisen.

Der Weise muss die Welt, über die er ausserhalb keine Gewalt hat, in sich selbst überwinden; er muss Herr werden über die Wirkungen, welche sie auf ihn ausübt. Diese Einwirkungen aber bestehen in den Gefühlen und Begierden, die Leben und Welt im Menschen erregen; sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände.

Die Weisheit bewährt sich in der Art, wie sich der Mensch zu seinen Affecten verhält; sie ist die wesentliche Freiheit von den Affecten (*ἀταξία*), der Zustand schmerzloser und wunschloser Ruhe.

Soll die Weisheit glücklich machen, so muss sie den Menschen vom Weltenlauf so unabhängig, wie nur irgend möglich, machen. Nun ist aber jedes Bedürfniss und jede Begierde ein Band, welches den Menschen vom Schicksal abhängig macht. Wir setzen uns den fremden Mächten aus, je mehr Begierden wir haben. Jede Begierde macht uns zu Sklaven der Aussenwelt. Ueber die Aussenwelt haben wir keine Gewalt, wohl aber über die Begierden. Der Weise soll sich nur dem fügen, was die Natur unabweisbar verlangt, alles aber verachten, was nur menschliche Meinung und Satzung begehrenswerth erscheinen lässt. Reichthum und Ehre sind ebenso entbehrlich, wie die Gentüsse der Sinne. Alles muss dem Weisen gleichgültig werden. Unter diesen Umständen bleibt dem Menschen nur übrig, den Verleitungen zum Meinen und Handeln so viel wie möglich aus dem Wege zu gehen.

¹⁾ Vgl besonders Windelband, Geschichte der Philosophie.

²⁾ A. a. O. S. 132, ff. »Das Ideal des Weisen«.

Der Weise wird daher, wenn er sich auch dem Weltlauf gegenüber jener Gefühlserregungen nicht ganz erwehren kann, mit der Kraft der Vernunft ihnen die Zustimmung verweigern; er lässt sie nicht zu Affecten werden. Seine Tugend ist die Affectlosigkeit. Seine Ueberwindung der Welt ist diejenige seiner eigenen Triebe. Kann der Mensch nicht hindern, dass das Schicksal ihm Lust und Schmerz bereitet, so vermag er doch, indem er die erstere nicht für ein Gut und den letzteren nicht für ein Uebel erachtet, das stolze Bewusstsein seiner Selbstgenügsamkeit zu bewahren. In der Selbstgenügsamkeit bedarf der Mensch keiner Lebensgemeinschaft mehr. Für ihn gibt es weder Vater und Mutter, noch Frau und Kind mehr.

Diese Unabhängigkeit von allem Aeusseren, jene Gleichgültigkeit gegen Alles, was in den Augen der Menschen begehrenswerth oder verabscheuungswürdig ist, war mit der ganzen Einseitigkeit des cynischen Lebens und der cynischen Grundsätze verknüpft. Sie forderte das cynische Leben zwar nicht ausdrücklich von ihren Mitgliedern, aber doch blieb es immer ihr Ideal. Vernünftig handelt und denkt der Mensch nur, sofern sein persönliches Thun dem allgemeinen Gesetze gemäss ist; dieses ist aber ein und dasselbe für alle Vernunftwesen; sie alle sollen daher dasselbe anstreben und sich als Theile eines wesentlich zusammengehörigen Ganzen erkennen. In seiner Vernunft weiss sich der Mensch als Theil des Ganzen und eben damit als verpflichtet, seinen eigenen Vortheil dem des Ganzen unterzuordnen.

Das ist also das hervorstechendste Merkmal des »Weisen« die unbedingte Unabhängigkeit vom Weltlauf und die daraus entspringende »Unerschütterlichkeit« (*ἀταραξία*). Der Mensch soll Herr werden über die Einwirkungen, welche die Aussenwelt auf ihn ausübt. Diese Einwirkungen aber bestehen in den Gefühlen und Begehungen, die Leben und Welt im Menschen erregen; sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände (*πάθη*, affectus). Die Weisheit bewährt sich also in der Art, wie sich der Mensch zu seinen Affecten verhält, sie ist wesentlich Freiheit von Affecten, Affectlosigkeit. Unbewegt in sich selbst zu ruhen, das ist der Segen dieser »Weisheit«.

Die enge Uebereinstimmung zwischen dem ethischen Ideal der Stoa und des Sāṃkhya springt sofort in die Augen, wenn wir der

âraḥṣṭya, »Unerschütterlichkeit«, das indische *acalatvam*, »Unbeweglichkeit«, der *ânaḍya* das *asangatvam*, »Leidenschaftslosigkeit«, gegenüberstellen. Wie aus der stoischen *âraḥṣṭya* und *ânaḍya* jene vollkommene Ruhe des Geistes fließt, so ist das Ergebniss der »Leidenschaftslosigkeit« im indischen Ideal der unbedingte Friede (*çânti*), der in so mannigfachen Bildern beschrieben wird.

Wie im Sâṃkhya, so wird in der Stoa der Höhepunkt des ethischen Ideals in der unbedingten Isolirtheit erreicht. Jenes Kaivalyam, das die innerste Natur der Sittlichkeit und der Seligkeit im Sâṃkhya ist, wird auch für den Stoiker das Ziel, dem sich sein ganzes ethisches Streben zuwenden muss. Und um dieses zu erreichen, muss der Stoiker jene vollkommene Gleichmüthigkeit erstreben, die vom Sâṃkhyin gefordert wird. Er muss alles, was das Leben bietet, verachten lernen. Nun sahen wir aber, dass die Ethik des Sâṃkhya, obgleich sie auf der einen Seite unbedingte »Isolirtheit« in der Verachtung alles Sinnenfälligen verlangt, auf der anderen Seite die allgemeine Menschenliebe zur höchsten sittlichen Pflicht macht. Diese allgemeine Menschenliebe entsprang dem Gedanken, auf dem das ganze System ruht, dass nämlich in allen Einzelwesen nur die eine Weltseele lebt und wirkt. Daher sind wir alle nur Theile eines einzigen Ganzen. Und nun sehen wir, wie in voller Uebereinstimmung mit dem Sâṃkhya die Stoa auf der einen Seite unbedingte Isolirtheit, auf der anderen Seite umfassendste Hingabe an alle Menschen fordert. Denn wie im Sâṃkhya, so ist es auch in den Stoa die eine Weltseele, welche in allen Einzelseelen sich offenbart.

Daher werden in dem Verhalten gegen die Mitmenschen von den Stoikern als Grundbestimmungen dieselben zwei Pflichten der Gerechtigkeit und der Menschenliebe hervorgehoben. Der Satz von der natürlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen forderte die umfassendste und rückhaltloseste Menschenliebe. Wohlthätigkeit, Milde, Sanftmuth, unbeschränktes Wohlwollen, die Bereitwilligkeit, Anderen zu verzeihen: das sind die Haupttugenden des Sâṃkhyin und des Stoiker.

Fassen wir die übereinstimmenden Elemente zusammen, so ergibt sich unzweifelhaft eine innere Verwandtschaft von Sâṃkhya und Stoa. In beiden Systemen kommt der gleiche Grundcharakter zum Ausdruck. Wie das Sâṃkhya entstand der Stoicismus durch die eigenthümliche Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen.

Ein praktisches Motiv, das Ideal des die Welt überwindenden Weisen, bildet die innerste Wurzel beider Systeme. Denn hier wie dort liegt der leitende Gedanke in dem Versuche, durch wissenschaftliche Erkenntniss des Weltganzen den Weg zum Ideal der Sittlichkeit und Glückseligkeit zu erschliessen. Der ethische Gesichtspunkt war es, von dem das Sâmkhya ausging, und der die Ergebnisse seiner Speculation beherrscht. Den gleichen praktischen Standpunkt nimmt der Stoiker ein, wenn er durch umfassende Anwendung desselben demonstrativen Beweises, dessen sich das Sâmkhya bedient, die Welt in der Einheit des Urwesens erfasst. Aber ist es eine Verwandtschaft, die auf Gemeinsamkeit des Ursprungs beruht? Da das Sâmkhya nicht aus der Stoa hervorgegangen sein kann, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, ob nicht die Stoa unter dem Einfluss des Sâmkhya entstanden sein könnte. Warum soll diese Möglichkeit a limine abgewiesen werden?

Man hat kein Bedenken getragen, das pythagoräische Zahlensystem in Verbindung mit dem Sâmkhya zu bringen. Und doch, wie schwach waren zur Zeit eines Pythagoras noch die Fäden, welche den fernen Osten mit dem griechischen Kulturleben verknüpften! Hat Pythagoras überhaupt jemals Fühlung mit indischem Geistesleben mittelbar oder unmittelbar gewonnen? Wie ganz anders aber lagen die Verhältnisse, als die Stoa an der Wende des vierten und dritten Jahrhunderts v. Chr. ins Leben trat¹⁾. Der kühne Macedonier hatte die Pforten des Ostens gesprengt und griechisches Leben fluthete nach Indien hinüber. Ein reger Wechselverkehr entwickelte sich im Bereiche des alten Gandhâra im Nordwesten Indiens zwischen Griechen und Indern. Dort lag das berühmteste Centrum des wissenschaftlichen Lebens, das alte Taxila. Taxila²⁾ gilt in dem Zeitalter, das sich in

¹⁾ Silvain Lévi, *Les Grecs dans l'Inde*, Paris 1898. A. Weber: *Die Griechen in Indien*, Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. XXXVII S. 923 ff.

²⁾ »Es scheint fast, als ob in den Zeiten, denen unsere Quelle entstammt, dieses Takkasilâ der Mittelpunkt des geistigen Lebens von Indien, eine Hochschule des Brahmanenthums gewesen ist, an Bedeutung selbst Benares übertragend; denn wiederholt wird erwähnt, dass die Könige von Kâsi ihre Söhne nach dem fern gelegenen Takkasilâ zum Studium senden. Es klingt unglaublich, wenn wir von derartigen, obendrein zu Fuss zurückgelegten Reisen der jungen Prinzen lesen (II 277). . . . Doch ist zu bedenken, dass auch in anderen

den Urkunden des älteren Buddhismus widerspiegelt, als die Metropole der indischen Geisteswissenschaften. Dorthin strömt die indische Jugend, um unter Anleitung der berühmtesten Geisteslehrer in die Geheimnisse der Erlösungswissenschaft eingeführt zu werden. Dass das Sâmkhya im Mittelpunkt der Forschung stand, wissen wir bereits aus den Dharmasûtras des Gautama. Schon jenes älteste Gesetzbuch nennt unter den Wissenschaften, welchen die Prinzen obliegen sollen, die ânvikshikî (XI 3) ¹⁾. Die ânvikshikî aber ist nicht die »Logik«, sondern »die auf der Logik gegründete Wissenschaft des höchsten Geistes« (ânvikshikî brahmavidyâ), das Sâmkhya ²⁾. In Sâmkhya hatte die fortschreitende Speculation das Erlösungsproblem methodisch und systematisch beantwortet. Darum kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dass die Metropole des indischen Wissens die Hauptpflegestätte jener Wissenschaft war, in der das höchste sittliche und religiöse Ideal erreicht schien. In Taxila blühte das Studium des Sâmkhya. Nun aber stand im Zeitalter des entstehenden Stoicismus unter allen Städten Indiens keine in so regem Verkehr mit den Griechen, als die Hauptstadt jenes Landes Gandhâra, das einem neuen Zweig der hellenistischen Kunst später den Namen geben sollte. Die architektonischen Reste geben Zeugniß von der griechischen Kunst, die bis nach Taxila vorgedrungen war. Griechische Kunst trat in den Dienst des religiösen Lebens der Inder. Warum sollte nicht an dem Punkte, wo griechisches und indisches Leben sich berührten, indische Wissenschaft Einfluss auf die Griechen gewonnen haben, während umgekehrt griechische Kunst die indische beeinflusste? Denn der Verkehr, dessen Centrum Taxila im Zeitalter der Diadochen wurde, setzte sich bis tief in den Anfang der christlichen Zeitrechnung fort, also gerade während jenes Zeitraums, innerhalb dessen die Ent-

Pâli-Texten Takkasilâ als der Sitz grosser Gelehrsamkeit und das Ziel wissensdurstiger Jünglinge erwähnt wird, so Mahāvagga VIII I, 6, wo erzählt wird, dass in Takkasilâ ein weltberühmter Arzt wohnte, zu dem sich der junge Jivaka von Râjagaha aus begibt, um dessen Kunst zu erlernen«. Rich. Fick, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. Kiel 1897. S. 62.

¹⁾ Vgl. Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. S. 211.

²⁾ Manu VII 43: trayîm vidyâm . . . ânvikshiktm brahmavidyâm identisch mit Gaut. XI 2 trayyâm ânvikshikyâm.

wickelung des Stoicismus fällt. Welchen Ruhm Taxila noch im ersten Jahrhundert n. Chr. in der griechischen Welt genoss, bezeugt uns die Erzählung von des Apollonius von Tyana Reise nach Indien. Welche Bewandniss es auch immer mit der Reise selbst haben mag, in dem Umstand, das die Legende den Apollonius nach Taxila führt, um ihn die Geheimwissenschaft der Inder lernen zu lassen, liegt ein Beweis für die Bedeutung, welche griechische Ueberlieferung dieser Metropole des Wissens beilegte.

Und so lässt sich wohl die Möglichkeit nicht bestreiten, dass das System des Sâmkhya Einfluss auf die griechische Philosophie gewinnen konnte. Hat es thatsächlich Einfluss ausgeübt? Die Elemente, durch die sich Sâmkhya und Stoa trotz aller Aehnlichkeit unterscheiden, sprechen vielleicht dagegen. Aber kein Gegensatz, keine Verschiedenheit vermag die Thatsache zu verdrängen, die in den gemeinsamen Zügen des Sâmkhya und der Stoa uns entgegenreten, und mit dieser Thatsache muss sich die künftige Forschung befassen, wenn sie nach allen Seiten der geschichtlichen Stellung des Sâmkhya gerecht werden will.



Register.

I.

Stellen-Register ¹⁾.

1. Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch.

	Seite		Seite
II 36, 4	216	VI 29, 26	229
III 31, 4	231	VI 30, 15	229
III 31, 26	229	VI 30, 49	228
III 126, 16	229	XII 12, 5	224
III 201, 22	229	XII 13, 7	220
III 209, 23	220	XII 18, 14.	220
III 209, 26	221	XII 21, 17.	229
III 213, 23	229	XII 19, 23.	219
III 261, 47	229	XII 46, 6	224
VI 26, 48	228	XII 187, 47	219
VI 26, 72	229	XII 189, 17	229
VI 27, 3	227	XII 210, 22	225
VI 29, 25	229	XII 218, 16	221

¹⁾ Da bereits im »Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch« und vor Allem in »Nirvâna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus« eine grössere Anzahl von philosophischen Texten des Epos verwerthet wurden, so wird hier zugleich ein Verzeichniss aller vom Verfasser benutzten Texte, die sich auf das Sâmkhya beziehen, gegeben. Da nicht wenige Texte in den angeführten Werken als Vorarbeiten zur »Sâmkhya-Philosophie des Epos« ausgiebige Verwerthung gefunden haben, so werden dieselben in der vorliegenden Studie vorausgesetzt und nur so weit berücksichtigt, als dies zur Vollständigkeit des hier entworfenen Bildes nothwendig ist. Dies gilt namentlich auch von den wichtigen Texten über das »Ethische Ideal«, die der Leser in »Genesis des Mahâbhârata« S. 143—152 erörtert findet.

	Seite		Seite
XII 218, 43	222	XII 339, 67	228
XII 246, 11	229	XII 340, 8	229
XII 269, 43	225	XII 342, 81	228
XII 306, 18	229	XIII 36, 14	229
XII 316, 2	228	XIII 37, 12	219
XII 316, 19	229		

2. Nirvâna.

	Seite		Seite
III 121, 16	35	XII 204, 10	196
III 147, 8	58	XII 205, 24	195
III 180, 29	61	XII 206, 31	69
III 201, 22	35	XII 206, 23	107
III 261, 47	36	XII 210, 25	90, 100
VI 26, 72	70	XII 210, 28	83
VI 27, 4	70	XII 217, 7	98
VI 27, 27	94	XII 217, 33	61
VI 29, 4	68, 70, 103	XII 218, 27	105
VI 29, 12	197	XII 224, 13	63
VI 29, 25	87	XII 229, 24	61
VI 30, 8	64	XII 246, 1	98
VI 31, 5	102	XII 246, 7	106
VI 31, 13	57	XII 247, 12	92, 197
VI 33, 7	102	XII 248, 1	88
VI 33, 10	101	XII 248, 10	89, 196
VI 36, 19	64	XII 248, 21	101
VI 37, 4	195	XII 248, 22	101
VI 37, 5	82	XII 249, 2	100
VI 37, 14	100	XII 251, 14	69
VI 37, 29	59	XII 252, 11	88, 107
VI 37, 30	100	XII 253, 2	94
VI 39, 16	85	XII 262, 12	63
VI 42, 62	61	XII 275, 17	88, 196
XII 21, 17	37	XII 275, 18	87
XII 36, 14	38	XII 280, 55	61
XII 177, 50	38	XII 300, 9	104
XII 178, 8	63	XII 301, 3	105
XII 180, 24	61	XII 301, 5	80
XII 189, 17	37	XII 301, 25	60
XII 194, 13	60, 88, 96	XII 301, 63	109
XII 194, 50	107	XII 301, 100	109
XII 195, 2	38	XII 301, 102	60
XII 196,	8	XII 302, 41	58

	Seite		Seite
XII 303, 4	58	XIV 47, 17	80
XII 303, 35	57	XIV 48, 6	107
XII 303, 45	59	XIV 48, 10	101
XII 303, 47	108	XIV 50, 9	101
XII 304, 19	197	XIV 50, 38	90
XII 305, 23	100	XIV 50, 55	195
XII 305, 29	85	XII 306, 18	64
XII 306, 14	64	XII 306, 28	84
XIII 16, 15	38	XII 306, 29	91
XIII 17, 144	38	XII 306, 30	79
XIII 149, 75	38	XII 306, 27	196
XIV 19, 12	39	XII 306, 44	74
XIV 24, 17	60	XII 307, 15	102
XIV 35, 46	91	XII 307, 44	103
XIV 35, 47	196	XII 310, 10	83
XIV 35, 47	82	XII 314, 14	85
XIV 35, 49	79	XII 314, 16	60
XIV 36, 1	98	XII 315, 12	101
XIV 39, 23	98	XII 315, 17	101
XIV 42, 1	90	XII 315, 19	80
XIV 42, 30	94	XII 316, 4	103
XIV 43, 24	196	XII 316, 20	64
XIV 43, 26	88	XII 339, 47	38
XIV 46, 35	82	XII 340, 8	37
XIV 46, 55	66	XII 351, 5	100
XIV 46, 57	195	XII 351, 16	92

3. Genesis des Mahâbhârata.

	Seite		Seite
III 206, 31	144	XII 28, 39. ^o	155
III 206, 74	146	XII 245, 12	149
III 210, 15	147	XII 262, 8	148
III 213, 39	147	XIV 49, 1	155

4. Die Sâmkhya-Philosophie.

	Seite		Seite
III 30, 24	118	VI 32, 24	169
III 200, 11	184	VI 36, 3	141
III 213, 18	80	VI 37, 5	56
VI 26, 16	48	VI 37, 22	141
VI 27, 3	168	VI 39, 16	133
VI 31, 4	62	XII 33, 11	118
VI 31, 13	123	XII 37, 11	181

	Seite		Seite
XII 46, 4	184	XII 301, 95	174
XII 184, 1	76	XII 301, 102	141
XII 186, 1	193	XII 302, 1	72
XII 194, 5	73	XII 302, 15	68
XII 194, 38	139	XII 302, 38	40
XII 194, 50	32	XII 302, 38	53
XII 195, 2	161	XII 302, 39	142
XII 201, 26	136	XII 302, 49	39
XII 202, 3	136	XII 303, 28	67, 124
XII 202, 7	37	XII 303, 35	123
XII 203, 6	192	XII 303, 45	37
XII 204, 18	137	XII 303, 47	36, 125
XII 205, 13	165	XII 305, 23	134
XII 206, 23	32	XII 305, 31	144
XII 206, 31	167	XII 305, 33	141
XII 210, 25	57	XII 306, 26	40
XII 210, 28	62	XII 306, 28	62
XII 210, 37	138	XII 306, 31	49
XII 210, 40	115	XII 306, 36	135, 142
XII 217, 5	47	XII 306, 37	140
XII 217, 10	141	XII 306, 41	39
XII 217, 12	36	XII 306, 44	166
XII 219, 8	74	XII 307, 18	129
XII 236, 31	133	XII 307, 26	56
XII 237, 2	203	XII 308, 12	167
XII 239, 17	137	XII 308, 31	167
XII 239, 32	138	XII 310, 10	63
XII 239, 34	141	XII 310, 16	71
XII 241, 7	127	XII 312, 1	40
XII 241, 15	144	XII 313, 15	55
XII 241, 18	80	XII 314, 1	51
XII 246, 1	141	XII 315, 1	143
XII 246, 18	181	XII 315, 15	139
XII 247, 3	73	XII 316, 18	162
XII 248, 20	138	XII 316, 25	166
XII 249, 1	141	XII 318, 70	144
XII 249, 4	166	XII 318, 86	39
XII 250, 22	137	XII 339, 24	137
XII 251, 1	75	XII 339, 33	74
XII 252, 11	35	XII 340, 3	70
XII 269, 44	180	XII 350, 5	80
XII 285, 3	75	XII 350, 10	13
XII 301, 1	169	XII 351, 1	140
XII 301, 24	141	XIII 1, 15	119

	Seite		Seite
XIII 6, 13	120	XIV 35, 49	44
XIV 19, 1	163	XIV 39, 24	48
XIV 19, 10	137	XIV 41, 1	70
XIV 19, 13	11	XIV 43, 36	35
XIV 20, 13	137	XIV 48, 6	32
XIV 28, 22	132	XIV 50, 32	64

II.

Wort-Register.

	Seite		Seite
akartṛi	3	anagnitva	77
akāla	125	anantakarman	68
akshaya	140	anamitra	163
akshara	125, 132	anahamkāra	155
aksharatva	129	anāmaya	175
akshetra	125	anāsvāda	137
agati	125	aniçvatva	82
aguna	175	aniçvara	8, 39, 170 ff., 233 ff.
agni	193, 195	anudrikta	48
agnihotra	202	anupāya	190
acala	3	anumāna 4, 32, 36, 42, 109, 181 ff., 188	188
acara	125	anuloma	49
acetana	124, 133, 142 ff., 203	anekāgra	155
atattva	39, 125, 171 ff.	animan	68
atimānusha	81	antahkarana	3, 55, 92
atindriya	51 ff.	andhikṛita	67
adriṣhtapūrva	190	anyatva	128
adravatva	77	ap	62, 70
adharmarūpa	185	aparināmin	3
adhidaivata	89 ff.	aprakṛiti	39
adhibhūta	89 ff.	aprabuddha	133
adhishthātri	4, 49, 134, 141	aprameya	140
adhishthāna	96, 134	abuddha	124, 128, 144
adyātman	89 ff.	abuddhabhāva	128
adyātmacintaka	63	abuddhi	125
adyavasāna	33	abhaya	156
adyavasāya	97	abhava	125
adyavasāyin	34, 102	abhimān	52, 67

	Seite		Seite
abhimantâ	71	âtmarûpaguṇa	67
abhimâna	126 ff.	ânvikshikî	4, 37, 39, 43, 180 ff.
abhimânitva	133	âpas	56
abhûmitva	77	âptaçabda	42
amânin	163	âyatana	114
amûrta	41, 129	ârjavaka	71
amûrti	52, 175, 196	âçraya	3
amûrtiman	143	âhamkârîka	71
amṛita	24		
arûpatva	190	indriya	2, 33, 44, 75, 97 ff., 174
artha	83 ff., 96	indriyagocara	56
avaraṇa	136 ff.	indriyagrâma	159
avasthâ	229	indriyasamghâta	96
avâyutva	77	indriyârtha	55, 75, 83 ff., 97 ff.
avidyâ	123 ff.	indriyârthanidarçaka	100, 164
avivaça	119		
avyakta I, 40, 47, 51, 61, 62, 69, 127, 137		içvara 6, 7, 15, 101, 118, 122, 144,	150, 232 ff.
avyaktavishaya	53	içvargâmin	118
avyayâtma	127		
avrana	124	ucchvâsanigraha	194, 196
alinga	35, 125, 133	udâsina	3, 141 ff.
alingagrahana	35	upadrashṭri	104, 141
alingatva	36	upalabdihârtha	102
arûpa	136 ff.	upastha	57
açabda	136 ff.		
açarîra	137, 140	ûrdhvasrotas	
ashtâdaçaka	3, 92	ûshmabhâva	
asat	48, 136		
asatva	125	ekaguṇa	85 ff.
asanga	161	ekatva	49
asarga	125	ekâkshara	68
asparça	136	ekâgra	161
asva	157	ekâgramanas	162
asvatantra	119	ekâtma	68
aham	36, 53, 102 ff., 149 ff.	ekâdaça	99
ahamkâra 3, 40, 44, 55 ff., 62 ff., 69, 102		ekâdaçavikâra	90, 144
ahamkârakritâtma	129		
ahimsâ	156 ff.	aikâtmya	24
ahimsra	155	aikya	24
		aindriyaka	71
âkâça	56, 63, 70		
âtman	7, 23, 52, 174 (passim)	karaṅkârya	31
âtma	75	karṭri	4, 35, 36, 115, 121
âtmakarman	120	karṭritva	47

	Seite		Seite
karman	28, 54, 105, 113, 127, 174, 191	gandhalakshana	83
karmaguṇa	115	guṇa 1, 17, 31, 34, 49, 55, 67, 104	104
karmaguṇātmaka	144	guṇakshaya	165
karmaja	56, 62, 118	guṇadarçin	133
karmaphala	107, 115	guṇabhoktri	137
karmamaya	144	guṇamaya	123, 145
karmayoga	168 ff.	guṇasamghāta	75
karmavaça	120	guru	175
karmasambhava	107	ghrāṇa	57, 63, 75 ff., 97
karmaçāstra	43	cakshus	57, 63, 95 ff.
karmātman	92	caturguṇa	85
karmānumāna	35	caturlakshana	133
karmendriya	2, 3, 55, 57, 62, 91, 102, 124	caturvarga	133
kāma	69	caturviṃçati	44
kāraṇa 1, 31, 45, 54, 115, 119, 203		caturviṃçatima	52
kāraṇatva	119	citta	64, 99, 198
kāraṇaçaishṭhya	169	cintā	97
kārya	29, 31, 34 ff.	cetana	3, 145
kāryakāraṇa	34, 37 ff., 114	cetanā	92
kāla	75	cetanāvat	143
kālavācaga	120	çetaya	96
kūṭastha	3, 132, 138, 141, 166	çeṣṭaya	80
kūrma	73	jagat	51
kṛita	104	jangama	73, 196
kṛishṇa	53	jihvā	57
kevala	11, 52, 135, 145, 166	jiva 3, 35, 74, 79 ff., 104, 122, 189, 193, 209	
kevalatva	145 ff.	jivaguṇa	80
kevalātman	166	jivanāça	104, 198
kevalin	3	jivaya	80
kaivalya	145 ff., 237	jivātman	80
koshṭhabheda	194	jivātmake	80
kriyāpatha	67	jivita	194
kriḍārtha	67	jñāna	38, 190
kshara	132	jñānayoga	168
kshetra	56	jñānātmatvat	190
kshetrajñā 35, 80, 96, 104, 134, 138, 198		jñānendriya	55, 57, 62 ff., 91
kshetravid	80	jñeya	142, 190
kshetrasamjñaka	35	jyotis	70, 75
gati	125	tattva	2, 44, 52, 125, 171
gatindriya	91	tattvacaturviṃçā	41
gandha	2, 63		

	Seite		Seite
tattvatâ	128	dhârinî	83
tattvaniçcaya	39	dhruva	127
tattvasamkhyâ	39, 44	napumsaka	136
tattvasamkhyâna	61	nabhoguna	83
tattvasamjñita	52	navadvâra	138
tadâtma	75	nâmâarthacintaka	94
tanmaya	73, 75	nâsika	75
tanmâtra	84	nâstika	183 ff., 211 ff.
tamas	1, 50 ff., 67, 80, 123, 198	nitya	52
tarkavidyâ	180 ff.	nidarçana	49
tarkika	181 ff., 211	nirarthaka	17
tâmasa	80	nirahamkâra	154 ff., 167
tâmasya	51 ff.	nirahamkrîta	129
tulyatâ	128	nirâçis	156
tejas	56	nirguna	3, 129, 134
tajasa	70 ff.	nirgunatva	128
triguna	47, 48, 67, 85 ff., 124	nirgunâtma	35
trigunadharmin	48	nirdvandva	3, 154, 161 ff., 175
trigunâdhipa	67	nirindriya	125
trilokakrit	70	niriçvara	6
trailingya	133	nirbandhu	163
tvak	67, 63	nirmama	154 ff., 167
daça	56	niryogakshema	154
drishti	76	nirlinga	34
devaloka	51	nirvâna	7, 131, 149, 161
deha	3, 196	nirvâta	162
dehajâla	127	nirviçesha	167
dehanâça	104	nishkaivalya	53
dehabheda	104	nistattva	39
dehântara	195	nishanga	128
dehântarita	104	nyâya	28 ff.
dehin	3	pañcaguna	85 ff.
dûrastha	190	pañcatva	107, 194
daiva	116 ff.	pañcadhâtu	77
dviguna	85 ff.	pañcadhâranaka	194
dvoidhibhâva	132	pañcabhûta	44, 56, 62, 137
dravya	31, 34	pañcavarga	161
drashtri	141	pañcaviṃça	41
dharmapâthaka	183 ff.	pañcaviṃçaka	39
dharmarûpa	185	pañcaviṃçati	11
dharmâdharma	156	pañcaviṃçatima	39, 41, 52
dhâtu	74, 75	pañcasamâhâra	74

	Seite
pañcātma	197
pad	57, 63
pada	154
paṇḍitamānika	180
paṇḍitamānin	180
paramātman	198
parātma	80
parāyana	190
paridrashṭri	139
paribhāva	211
paralokastha	194
parisaṃkhyā	39
parisaṃkhyānudarçana	39, 40
pavana	196
pāñcabhautika	74 ff., 107
pāṇipāda	68
pāpa	118
pāyu	57, 163
pāradarçin	127, 138
pārthiva	74, 75
punyapāpa	51, 53, 156, 175
puṇyapuṇya	156
pur	94, 138
puruṣa	1, 7, 13, 138 (passim)
puruṣādhishṭhita	56
prīthivi	63, 70, 71
prīthiviguṇa	83
prīthivimaya	75
pauruṣa	36, 116 ff.
prakṛi	46, 47, 55
prakṛiti	1, 3, 45, 67, 123 ff., 128, 144, 175, 239
prakṛitija	104
prakṛitimat	52
prakṛitivāda	44
prakṛitivādin	61
prakṛitistha	104
prakāça	75
prajāpati	66 ff., 72
prajāsarga	70
pratibuddha	124
pradhāna	1, 51, 63, 144
pratyaksha	32, 33, 42
pratyakshahetu	169

	Seite
pranāça	195
prabhavāpyaya	74 ff.
pramāna	33
pralaya	49, 73
praçnika	184
prasamkhyā	44
prasannātman	198
prasava	2, 64
prasavadharmin	2, 61
prasavātma	46, 64
prasāda	154, 162
prakṛita	80, 124, 133, 198
prānaya	193
prāṇaprāna	75
prānin	107, 195
prādhānika	71
prārthaya	101
phala	191
phalārthin	115
bala	91
bahucintātma	71
bahutva	49
bahudhātma	68
bahurūpa	68
bija	80, 194
bijadharma	64
bijadharmin	2, 46, 47
bijaprasavadharmin	2, 61, 63
bijamātra	194
buddha	124
buddhi	3, 33, 44, 55 ff., 62, 65 ff., 94, 198
buddhipradipa	190
buddhilakshana	96
buddhindriya	2, 91 ff., 101
buddhyātma	71
brahman	12, 23, 38, 162, 167 ff.
brahmabhūyas	137
brahmavidyā	11, 12, 38, 180
brāhmaṇa	157
brāhmi	154
bhakti	170 ff.

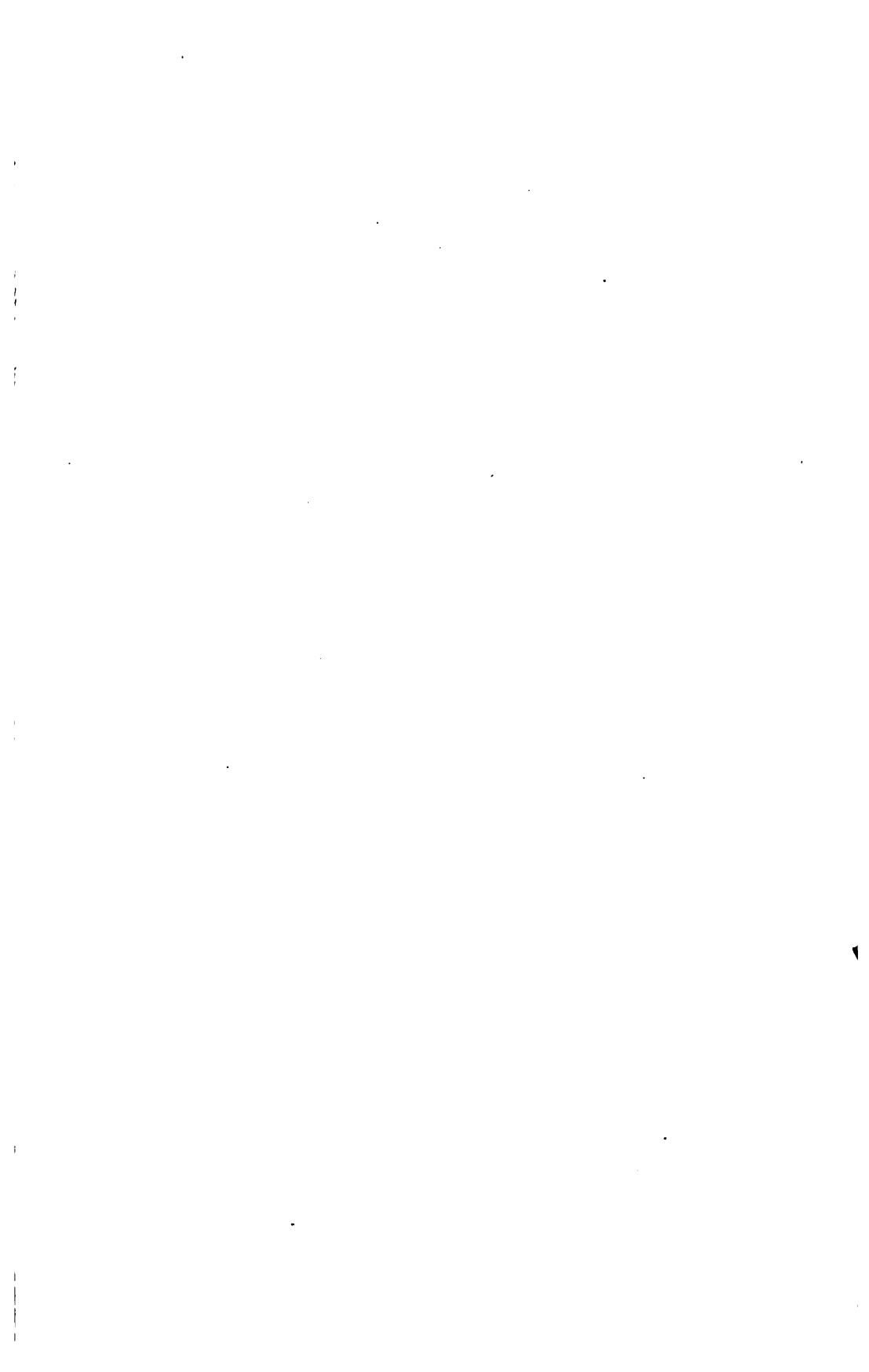
	Seite		Seite
bhagavan	51	mûrtiçâstra	75
bhâguri	202	mritâmṛita	194
bhâva 48, 56, 92, 138		maitra	155, 157
bhâvâbhâva	75	yukta	163
bhuvana	80	yoga 68, 115, 168 ff., 234	
bhûta 40, 64, 69, 73 ff., 138, 190, 198		yogâtman	80, 140
bhûtakṛit	73	rajas . 1, 50 ff., 67 ff., 80, 123, 198	
bhûtaguṇâtmaka	71	rasa 2, 63, 76, 93 ff., 97	
bhûtagrâma	115	rasana	75
bhûtatva	76	râjasa	51, 80
bhûtasamgrâma	2	râçmi	3
bhûtâtman	190	rita	58
bhûtâdi	70	rûpa 2, 53, 63	
bhûmi 62, 73 ff.		rûpavad	63, 190
bhûmitva	196	laghiman 31 ff., 68	
bhoktri 4, 104		lakshana	83
bhautika	71	linga 31 ff., 124, 189	
madhyamastha	141	lingântara	190
madhyastha	3	lingin	31 ff.
manana-çâstra	43	lokâyata	211 ff.
manas . 3, 33, 55 ff., 62 ff., 71, 95, 101, 115, 197		lokâyatika	105, 203
manoñâna	97	lokaçriṣhti	69
manoyukta	197	lohita	53
mama 124, 153 ff.		laukâyatika	211
mamatva	129	vasudhâ	56
mahat 40, 62, 65 ff.		vâk 63, 115	
mahâtman	174	vâyu 56, 62, 63	
mahâbhûta 44, 63, 70, 73, 92		vâyuguna	83
mahâbhûtakṛita	63	vâyusamdhârana	196
mahâçabda	76	vikâra 3, 40, 49, 55 ff., 61 ff.	
mânasa 71, 197		vikri 47, 52, 55, 67, 73	
moksha 38, 124		vikṛiti	2
mokshabandha	92	vidyâ 126 ff.	
mokshin 41, 175		vidyâsarga	72
mohâtmake	123	vidyâmaya	144
mâyâ 123		virajas	138
mâruta 74, 75		viçesha 40, 44, 56, 62, 64	
muktahetuka	203	viçeshana	64
mûlaprakṛiti 1, 56, 61 ff.		viçvamîrdhan	140
mûrtâtman	129	viçvarûpa	13
mûrtiman	196	vishaya 57, 62 ff., 96, 133	
mûrtivimukta	190		

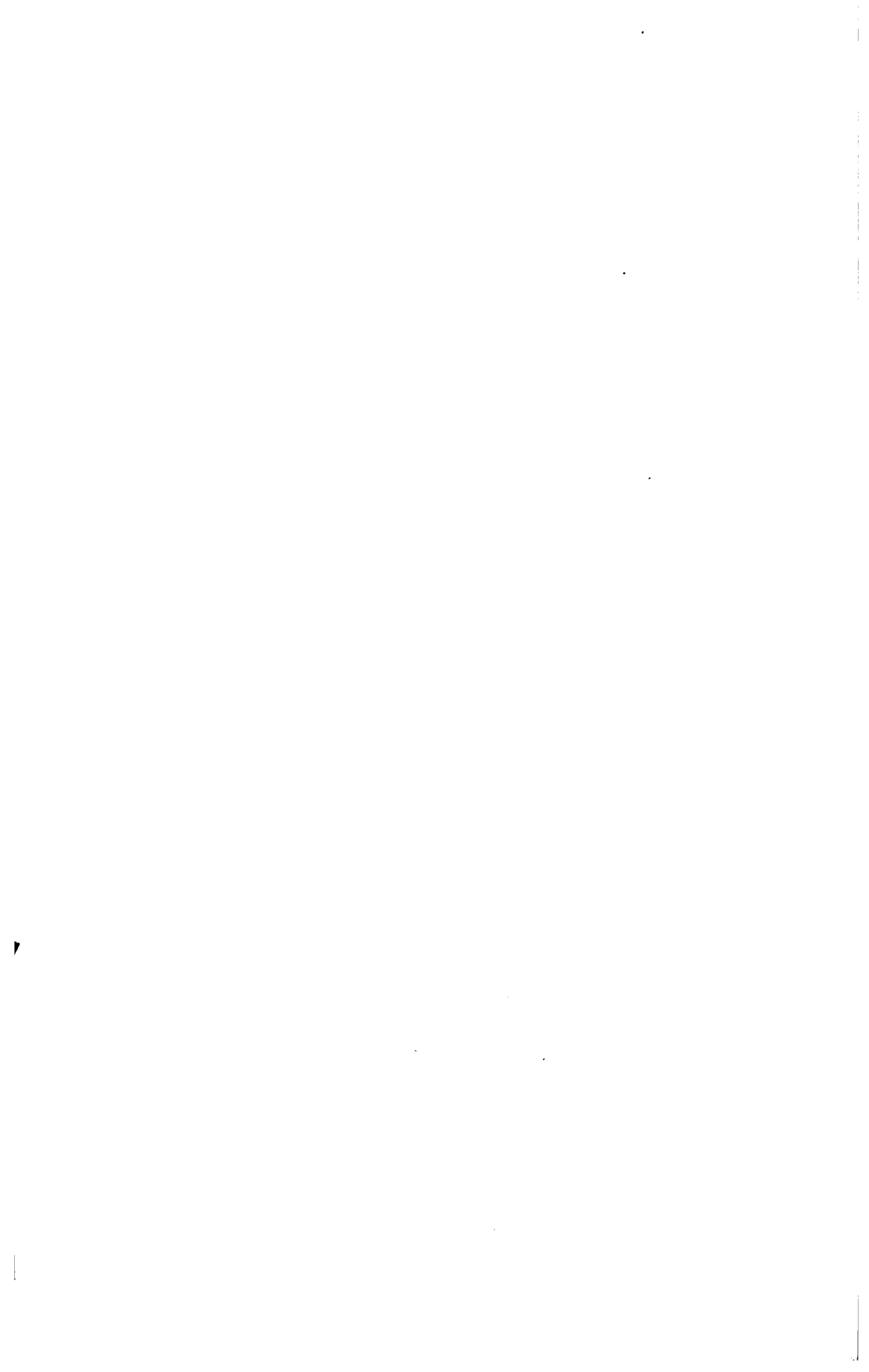
	Seite		Seite
vedanindaka	180	saptadaçaka	92
vaikârîka	70 ff.	sama	154 ff.
vyakta	52, 69	samatva	154 ff.
vyaktadharman	129	samâkhyâna	40
vyaktva	69	samkhyâ	39
vyavasâya	34, 96	samkhyâna	4
vyavasâyagunopeta	102, 165	sambhava	51
vyavasâyâtîmika	34, 102	samghâta	76, 194
vyavasi	96	samnipâta	107
vyâkarana	101	sambandha	108
vrapadvâra	124	samyagdarçana	42
vrapavat	125	samyogalakshana	36
çankâ	185	samyagyukta	175
çabda	2, 63, 75 ff.	samvâda	16
çabdalakshana	83	samçaya	33, 96
çarîra	3, 74, 80, 114	samçayâtman	184
çarîranirmukta	191	samsâra	101
çarîrâçrîta	105, 194, 195	samsârakâraka	89
çarîrin	107, 115, 190, 191	samskâra	11, 83, 163
çârîra	197	samhâra	40
çântî	154 ff.	sarga	73, 125
çîshya	174	sargadharmin	1, 47
çukla	53	sargapralaya	52
çubhâçubha	174	sargapralayakovida	52
çubhâçubhamaya	67	sargapralayadharmin	52, 67
çmaçru	75	sargapralayâtîmaka	52
çravaṇa	97 ff.	sarva	48, 54, 67, 73, 110
çruti	28, 184 ff.	sarvakartṛi	233
çrotra	57, 63, 76 ff., 93 ff.	sarvaga	140
shoḍaçaka	3, 63, 92	sarvatejomaya	69
shoḍaçâtîmaka	127	sarvamitra	163
saguna	142	sarvamûrti	52
sacetana	80, 198	sarvaçankin	183
satva 1, 50 ff., 67, 80, 123, 125, 133, 138		sarvasaha	163
satvaguna	92	savikâra	56
sat	136	sarvâbhiçankin	180, 184
sadasat	1, 48	sasanga	128
sadasadâtîmakam	48	sahavâsa	128
sadasadyoni	54	sâkshin	3, 96, 136, 141
sadriçâ	128	sâtvika	51 ff.
sadbhâva	132	sâmânya	47
sanga	154	sâmkhya	40, 133, 168 ff.
		sâmkhyañâna	40
		sâmkhya darçana	39

	Seite		Seite
sāmkhyadharmā	38	svatojas	70
sāmkhyapatha	40	svadeha	81
sāmkhyayoga . 5 ff., 15, 16, 168 ff.		svapnayoga	115
sāmya	128	svabhāva	132, 142, 203, 229
sūkshma	190, 198	svayambhuva	68
sūkshmatva	196	svāmin	3
sūkshmathūta	2, 81 ff.	svairacarin	140
sūkshmaçarira	2, 81 ff.		
sūkshmasatva	81	hansa	138
seçvara	6, 7, 8	hansatva	138
somaguna	83	hatha	118
sthāna	51	hasta	57
sthāvara	73 ff., 138, 196	hiranyagarbha	68
sthūlabhūta	2, 74 ff.	hetubhūta	92
sthūlaçarira	2	hetuyukta	56
sparça	63, 93, 97 ff.	hetuvāda	184
sparçana	75	hetuvādin	180 ff.
smṛiti	184	hetuvādika	181 ff.
svachanda	55	haituka	181 ff.

0x1

as





2008 19.5

