

2 für Indologie und Iranistik, 1931 - 8

6737 paf
RUBEN, W.
1931
P. 147-228

Indische und griechische Metaphysik.

Von Walter Ruben.

Vorbemerkung.

Diese Arbeit ist als eine vergleichende Untersuchung der wesentlichen Züge der indischen und griechischen Metaphysiken gedacht. Mit Metaphysik ist dabei hauptsächlich die Diskussion des Problems von „Sein“ und „Werden“ gemeint, ungefähr das, was Aristoteles im Anfang seiner Metaphysik über seine Vorgänger berichtet. Wenn er da mit Thales beginnt, so ist das auch für die indische Metaphysik ein brauchbarer Anfang; wir haben aber, wie es auch in den Darstellungen der griechischen und indischen Philosophiegeschichte üblich ist, einige Vorbemerkungen über die religiösen Vorstellungen der mythischen, vorphilosophischen Zeit vorausgeschickt, weil sie als Grundlage und charakteristischer Ausgangspunkt der beiderseitigen Metaphysiken wichtig sind.

Was nun die Berechtigung der Vergleichung beider Kulturen anbetrifft, so muß die Arbeit selber sie erweisen. Der Vergleich als Methode der Geisteswissenschaft ist von RORN-ACKER im Handbuch der Philosophie 1926 und einige Literatur zur Philosophievergleichung ist in der Orientalischen Literaturzeitung 1931, Sp. 96 ff. zusammengestellt.

In der griechischen und indischen Metaphysik liegen wirklich vergleichbare Geistesprodukte vor. Anfechtbar aber ist es schon, ob man Termini unserer philosophischen Sprache — etwa „Philosophie“, „Metaphysik“ usw. — zur Beschreibung der Phänomene indischer Philosophie gebrauchen darf. Da indessen eine Übersetzung der indischen Termini unumgänglich ist, und da es möglich erscheint, die besondere Nuance solcher

Indische und griechische Metaphysik.

Von Walter Ruben.

Vorbemerkung.

Diese Arbeit ist als eine vergleichende Untersuchung der wesentlichen Züge der indischen und griechischen Metaphysiken gedacht. Mit Metaphysik ist dabei hauptsächlich die Diskussion des Problems von „Sein“ und „Werden“ gemeint, ungefähr das, was Aristoteles im Anfang seiner Metaphysik über seine 5 Vorgänger berichtet. Wenn er da mit Thales beginnt, so ist das auch für die indische Metaphysik ein brauchbarer Anfang; wir haben aber, wie es auch in den Darstellungen der griechischen und indischen Philosophiegeschichte üblich ist, einige Vorbemerkungen über die religiösen Vorstellungen der mythischen, vorphilosophischen Zeit vorausgeschickt, weil sie als Grundlage und charakteristischer Ausgangspunkt der beiderseitigen Metaphysiken wichtig sind.

Was nun die Berechtigung der Vergleichung beider Kulturen anbetrifft, so muß die Arbeit selber sie erweisen. Der 15 Vergleich als Methode der Geisteswissenschaft ist von ROTHACKER im Handbuch der Philosophie 1926 und einige Literatur zur Philosophievergleichung ist in der Orientalischen Literaturzeitung 1931, Sp. 96 ff. zusammengestellt.

In der griechischen und indischen Metaphysik liegen wirk- 20 lich vergleichbare Geistesprodukte vor. Anfechtbar aber ist es schon, ob man Termini unserer philosophischen Sprache — etwa „Philosophie“, „Metaphysik“ usw. — zur Beschreibung der Phänomene indischer Philosophie gebrauchen darf. Da indessen eine Übersetzung der indischen Termini unumgänglich 25 ist, und da es möglich erscheint, die besondere Nuance solcher

Termini, die im Indischen gemeint ist, durch eine in der beigegebenen Beschreibung oder im engeren Zusammenhange liegende Erklärung deutlich zu machen, haben wir des öfteren europäische Termini benutzt. Aber man muß sich natürlich
 5 darüber klar sein, daß die europäischen Termini nur innerhalb der europäischen Philosophie berechtigt und nur aus europäischer Tradition verständlich sind, wie umgekehrt indische nur aus und in indischer Philosophiegeschichte. Wenn wir z. B. von „Intuitionismus“ sprechen und damit den er-
 10 kenntnistheoretischen Standpunkt meinen, daß Sätze, wenn sie „evident“ sind, keines weiteren Beweises bedürfen, so geht das letztlich auf die Unterscheidung von Denken und Sinnlichkeit bei Parmenides zurück und ist eine Beschreibung eines Standpunktes mit dem psychologischen Begriff der Intuitio.
 15 Wenn aber die indische Mīmāṃsā einen analogen — nicht denselben! — Standpunkt vertreten will, daß nämlich die Richtigkeit einer Erkenntnis keines Beweises bedarf (s. u. S. 162, Anm. 1), gebraucht sie den t. t. svataḥ-prāmāṇya, der schließlich auf die Mādhyamika's zurückgeht, die als radikale
 20 Skeptiker den Beweis angetreten hatten, daß keine Erkenntnis möglich sei, weil ihre Richtigkeit erst durch eine andere Erkenntnis erwiesen werden müßte, deren Richtigkeit wiederum durch eine andere usw. in infinitum¹⁾. Der Standpunkt der

1) Vgl. NS., Erläuterung zu IIa 16. Tucci (Pre-Diṇāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, Gaekwad's Or. Ser. XLIX, 1929, S. XXVII und Notes zu Vignāvyāvartinī, ib. S. 37) erkennt an, daß die NS. gegen Nāgārjuna gerichtet sind, sucht aber dies noch zu überbieten und meint, daß Nāgārjuna seinerseits in dieser Diskussion die NS. zitiert und also mit ihnen (oder diesem Teil der NS.) „gleichzeitig“ ist. Er stützt sich dabei darauf, daß Vātsyāyana in diesem Zusammenhang NS. IIa 19 in zwei Weisen interpretiert, von denen nur die zweite einem Gedanken Nāgārjuna's (Vi. vy. 34) entspricht, die erste darüber hinaus ein „Fortschritt“ ist, um Nāgārjuna's Kritik zu entgehen. Tucci versucht aber gar nicht, meinen Hinweis zu widerlegen, daß gerade die „fortgeschrittene“ Interpretation in dem NS. selber gemeint ist. Dies Kapitel beginnen (IIa 16) und schließen (IIa 19) die NS. mit je einer Analogie; Tucci übersieht, daß der Gedanke von NS. IIa 16 bereits in Vi. vy. 46—52 (wenn ich seine Übersetzung richtig verstehe) angegriffen ist, und daß — abgesehen von textkritischen Überlegungen — auch gerade

Mīmāṃsā ist aber in naiver (unbewußter) Form schon sehr viel älter (s. S. 162, Anm. 1) als die Mādhyamika's, und bei der Durchführung dieses Standpunktes bewegt sich die brahmanische Diskussion wesentlich auf dem Problemgebiet, was der „Irrtum“ und „Zweifel“ sei, weil deren Definitionen und Beschreibungen im Nyāya-Vaiśeṣika ein Hauptthema der indischen Logik waren. Wenn man dies weiß und anführt, kann man „svataḥ prāmāṇya“ mit „Intuitionismus“ übersetzen. Solch Einsetzen europäischer Termini ist ein Notbehelf und ist gleichzeitig schon ein Vergleichen. Besser als solches Vergleichen aber scheint es, wenn man etwa „prāg-abhāva“ im Vaiśeṣika mit *στέργσις* bei Aristoteles (s. S. 209) nebeneinander stellt, wie wir es im Folgenden versuchen, weil man Termini beider Kulturen auf analoger Stufe der Entwicklung vergleicht. Solcher Vergleich ist sozusagen ein Transponieren eines Themas (resp. Problems) aus einer Tonart (resp. Kultur) in die andere, und das ist eine Erleichterung zum Verständnis der eigenen wie der fremden Kultur. Es erlaubt, die Kulturen zu charakterisieren und dürfte auch für die Theorie der Geschichte von Bedeutung sein.

20

Wir stellen zunächst die wichtigsten Züge der griechischen und indischen Systeme nach dem Ablauf der griechischen Philosophie deshalb die Analogie von NS. IIa 19 nicht im Sinne von Nāgārjuna (Vi. vy. 34), d. h. im Sinne des „Intuitionismus“ der Mīmāṃsā, sondern im Sinne der „fortgeschrittenen“ Interpretation (die übrigens komplizierter ist als Tucci's Übersetzung des Vātsyāyana; das zeigt die NVT.) des Vātsyāyana zu verstehen ist. Das bedeutet, daß die NS. etwas über Nāgārjuna hinausgehen. Und wenn Nāgārjuna diese Diskussion nicht nur mit einem einzigen Gedanken angeregt hat, sondern sie mit mehreren, auch in den NS. vorkommenden Gedanken ausführt, so wird man nicht mit Tucci auf Gleichzeitigkeit dieser beiden Schriften schließen, sondern darauf, daß dies Problem älter als diese beiden Schriften ist. Wie denn das Problem der Vi. vy.: „Darf ein absoluter Skeptiker (positive) Beweise für seine Skepsis gebrauchen?“ auch im Palikanon keimhaft vorkommt, wenn es heißt (OLDENBERG, Buddha?, S. 82), daß der, der Alles für unwahr hält, doch zumindest diese Ansicht für wahr halten muß, ein typisch sophistischer Gedanke (vgl. Vākyapadīya III, 3, 25; Nyāyamukha by Tucci, Heidelberg 1930, S. 7; NS. IIa 13; vgl. den Satz des Kreters Epimenides, daß alle Kreter lügen; vgl. O. SCHRADER, Über den Stand der ind. Phil. z. Zt. Mahāvīra's und Buddhas, 1902, S. 50).

sophieggeschichte dar und erörtern dann erst die Fragen der Chronologie, ohne soziologische Methoden anzuwenden.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß eine wirkliche Durchdringung beider Traditionen erst allmählich geleistet werden kann und daß ein Indologe die griechische *Metaphysik* zwangsläufig für den Geschmack eines europäischen Philosophiehistorikers zunächst geradezu barbarisch darstellt; so ist diese Arbeit mehr ein Programm als eine Leistung.

Für die indische Philosophie ist auf STR(AUSS), „Indische Philosophie“ (München 1925), für die griechische auf Z(ELLER) verwiesen (I, 1: 6. Aufl. 1919; I, 2: 6. Aufl. 1920; II, 1: 4. Aufl. 1889; II, 2: 3. Aufl. 1879); für manche Einzelheit sind die Nyāyasūtra's (von W. RUBEN, Leipzig 1928, abgekürzt: NS.) zitiert.

15

1. Die religiösen Grundlagen.

Einer der großen Momente von historischer Bedeutung ist es gewesen, daß „Homer“ die Götter der griechischen Hochreligion darstellte. Eine Besinnung über die Götter liegt auch in dem anderen ältesten indogermanischen Literaturdenkmal, im Rg-Veda, vor. Dabei entspricht — bei aller Verschiedenheit dieser beiden Werke — der griechischen Tendenz, Zeus zum Oberhaupt des Götterstaates und zum Vater der Menschen und Götter zu machen, was früh zu einer Art Monotheismus führte (Z. I, 1, 68), in Indien der Kathenotheismus (Str. 22). Die Einzahl Gottes statt der Vielheit der Götter ist im Rg-Veda¹⁾ sogar bewußt ausgesprochen. Diese Einheitstendenz in Griechenland ist der in Indien geschichtlich, sozusagen „formal“, parallel²⁾, dabei jedoch in einer für beide Kulturen charakteristischen Weise „inhaltlich“ verschieden. Die Griechen nämlich ordneten die Vielheit der Götter als plastisch bleibende Vielheit einem Einem unter; die Inder übersahen

1) I, 164, 46; DEUSSEN, AGdPh. I, 1, 118 verweist auf RV. VIII, 58, 1—2; BELVALKAR-RANADE, The creative period, S. 23 auf III, 54, 8.

2) Die „Ordnung“ der Götter und ihrer bandhu's (BELVALKAR und RANADE, a. a. O. 61f.) steht dagegen als theologisches System nicht ebenbürtig parallel neben Homer.

die Vielheit zugunsten einer unplastisch gesehenen Einheit. Diese beiden Tendenzen der Einheits- und Vielheits-Schau werden sehr viel älter sein als Homer und der Rg-Veda; es ist aber sicher kein Zufall, daß sie in beiden indogermanischen Kulturen mit diesen ersten Literaturdenkmälern das Alte abschließend und damit die weitere Entwicklung der Geistesgeschichte anregend zur Darstellung gelangten. 5

Während dann der alte Kult der Opfer für die Götter des Polytheismus in beiden Kulturen noch für Jahrhunderte (bis zur „Sophistik“, s. S. 195) bestehen bleibt, tritt daneben 10 — und in der geistig höher stehenden Schicht überwiegend — in der folgenden „Periode“ ein ganz anderes religiöses Erleben in die Erscheinung (es mag schon länger bestanden haben: s. S. 214, Anm. 1): in der dionysischen Ekstase der Orphik und der Mysterien in Griechenland und in der magischen 15 Religion der indischen Brāhmaṇa- und Upaniṣad-Kultur. Man kann sagen: die Brāhmaṇa's stehen zur Rg-Veda-Saṃhitā wie der pessimistische Grübler Hesiod zum lebensfreudigen Kriegersänger Homer. Aus — oder vielleicht neben (s. S. 214, Anm. 2) — den Familien der „Sänger“ (kavi oder ṛṣi) ent- 20 wickelt sich jetzt in Indien die Kaste der Brahmanen, die alleine das überaus komplizierte Opferritual beherrscht und seine magische Bedeutung kennt; diese Beherrschung und Kenntnis gilt jetzt als das einzige und zugleich als das unfehlbare Mittel zum Erfolg jeder Art. Das Opfer ist nicht 25 mehr Ehrung oder dergl. für einen Gott, sondern das richtig und mit Wissen vollzogene Opfer, resp. das beim Opfer verwendete Wort (brahman), ist selber die weltlenkende Macht. Das Ritual steht als mikrokosmischer Vorgang in magischer Korrespondenz — eine für die Zukunft in Indien sehr wich- 30 tige Denkweise — zum makrokosmischen Geschehen (Str. 34) und zwingt, wenn es richtig vollzogen wird, das Weltgeschehen, ihm parallel zu folgen. Einerseits wird dabei der für die spätere indische Philosophie wichtige Begriff der Welt als Einheit, des All(sarvam) an eine betonte Stelle gerückt (ent- 35 stammen tut er wohl dem kosmogonischen Denken und war vielleicht sehr viel älter als diese „Periode“); andererseits

ist von da an „Wissen“ der Weg zum Erfolg. Das sind dann zwei charakteristische Grundlagen der indischen Philosophie geworden.

Gegen diese Brahmanen-kasten-religion sticht das griechische Denken dieser „Periode“ inhaltlich wiederum wie in der homerischen stark ab. Die orphischen und mystischen Kultverbände stehen im gewissem Gegensatz zu den alten Familien (Phratrien) und entnehmen ihre wesentlichen Elemente der Volksreligion: Orpheus als Heiland. Ob in Indien auch derartige Gegensätze zwischen der „Periode“ der Samhitā's und Brāhmaṇa's bestehen, ob es für die Geschichte fruchtbar sein wird, das „Neue“ in Indien von Nicht-indogermanen¹⁾ wie in Griechenland von Thrakern herzuleiten, mag dahingestellt bleiben.

Gemeinsam ist jedenfalls dieser „Periode“ in beiden Kulturen der stark hervortretende oder zumindest bei Homer (Z. I, 1, 151) und im Rg-Veda (Str. 40; 50) nur höchst spärlich geäußerte Pessimismus gegen das Erdenleben und bleibt von da an bis heute. Wenn etwa bei Semonides aus Amorgos (um 650, also ungefähr zu Beginn der „Metaphysik“) unter anderem Alter, Krankheit und Tod als Leidensquelle zusammengestellt werden (fr. 1; vgl. DIELS, Der antike Pessimismus, 1921), so geschieht dasselbe schon vor Buddha in den Upaniṣaden (Chänd. Up. VIII, 1, 5; 4, 1; s. S. 220 über Chänd. VIII). Und wenn bei Semonides (Z. I, 1, 154) und Hesiod das Weib (Pandora) als Quelle alles Übels auftritt, so ähnelt das den indischen Asketenlehren sicher schon aus dieser „Periode“. Gemeinsam entsteht in beiden Kulturen in Zusammenhang mit dieser Weltanschauung die Lehre der Seelenwanderung, wenigstens scheint sie in Indien wirklich allmählich in dieser „Periode“ als etwas Neues zu entstehen (Str. 39 ff.)²⁾. Gemeinsam ist schließlich

1) Munda's oder Dravida's, s. S. 224, Anm. 1; vgl. SMITH, Oxford History of India, 1923, S. 47: Buddha ein Mongole.

2) Z. I, 1, 70: orphisch vor Pythagoras. Herodots Angabe, daß Pythagoras die Seelenwanderung aus Ägypten entlehnt habe, wird heute nicht mehr geglaubt. Entlehnung aus Indien ist prinzipiell zweifelhaft (s. u.) und schwer erweisbar. Daß z. B. Pythagoras und die indischen Yogin's Bohnen zu essen vermeiden, kann wegen der allgemein bekannten,

beiden Kulturen von dieser „Periode“ an die Vorstellung einer eindeutig über den entwerteten Göttern oder gar über dem Gotte stehenden moralischen Macht: in Griechenland die Moira des Äschylos, das Chreon des Anaximander, die Aranke des Parmenides, die Dike des Heraklit, in Indien das konsequenter als in Griechenland und in Europa überhaupt aufgefaßte karman (Str. 53), durch das eine sozusagen mechanische oder automatische, völlig unabwendbare Vergeltung der Taten des Menschen gerade deshalb gewährleistet ist, weil die Handlung (karman) des Menschen selber diese Macht des Vergeltens ist¹⁾, weil es außer der Tat selber keiner Macht etwa eines Gottes bedarf, damit die (ritualistisch oder auch moralisch) schlechte Tat sich am Täter rächt, die gute sich lohnt durch die Realisierung des „Eindrucks“ (samskāra), den die Tat eines Menschen hinterläßt und der reif wird (pāka) und Frucht (phala) trägt. Das ist dann von da her ein Grundfaktum, mit dem die indische Philosophie rechnet wie mit der Seelenwanderung. Dagegen war die ältere Vorstellung des „ṛta“ im Rg-Veda (Str. 22; 40) und der Moira bei Homer unklar, nämlich gelegentlich vom Gotte abhängig, also teilweise als geschaffen und sogar abwendbar gedacht (OLDENBERG, Religion des Veda², 197 f.)³⁾.

Für die eleusinische Mystik wie für die Brāhmaṇas³⁾ ist der Himmel das erstrebenswerte Ziel. Die Orphiker (Z. I, 1, 82 f.) und die Philosophen der Upaniṣaden (Str. 46; 60) stellen dagegen in rigoroser Konsequenz des Pessimismus die Erlösung von der Seelenwanderung als das eigentliche Ziel alles Strebens hin. Das ist der Fortschritt der Upaniṣaden (oder Yājñavalkyas Schule; s. S. 212 f.) über die Brāhmaṇas, und damit ist der

blähenden, kontemplatives Leben also ärgerlich störenden Wirkung der Bohnen in Indien und Griechenland unabhängig entdeckt worden sein.

1) Es ist „egozentrische“ Denkweise (s. S. 169, Anm. 2), daß hier die mikrokosmische Handlung des Menschen von der makrokosmischen Macht unbewußt nicht geschieden wird.

2) Und so wird später wieder das karman teilweise abhängig vom īvara: NS. IV a 19, Erläuterung.

3) Und die epische Kultur der Kṣattriya's, abgesehen von den später (s. S. 195, Anm. 1) eingefügten „philosophischen“ Partien im Mahābhārata.

indischen „Philosophie“ ihre eigentümliche Aufgabe gestellt. Sie will nicht Wissen um seiner selbst willen; sondern durch die magische Macht¹⁾ des Wissens soll sie aus dem Leid des Erdenlebens und Himmelslebens zur endgültigen Erlösung führen, nicht durch das Wissen vom Opfer, sondern von brahman. Das brahman (Str. 35) bedeutete für die Brähmaṇa's die höchste Macht, die im Opfer und im Weltgeschehen wirkt. Wissen um dieses zum Absoluten schlechthin gesteigerte brahman bedeutete den Upaniṣaden: Realisieren des brahman — denn das
 10 Wissen wirkt —, Identifizieren des ātman mit dem brahman (s. S. 163f.), Einswerden im Absoluten.

Dies ist dabei bezeichnend für beide Kulturen: während in Griechenland etwa ein Solon Leid mit Unmäßigkeit in Verbindung bringt, mit dem sittlichen Ideal des Maßhaltens das
 15 pessimistische Klagen überwindet und damit der griechisch-europäischen Ethik den Weg weist, möchte der Inder vielmehr aus dem Leid hinaus zur Erlösung gelangen. Wie aber ein Buddha an den Anfang des zur Erlösung führenden „Pfades“ das „rechte Verhalten“ in Worten, Werken und Gedanken
 20 stellt (Str. 98), wie er außer den Mönchen auch Laienanhänger anerkennt, wie die Brahmanen den Lebenslauf so regeln, daß erst nach Erfüllung der bürgerlichen Pflichten der Verzicht auf das weltliche Leben durchgeführt werden darf, und wie auch der brahmanische Heilsweg des Yoga ein sittlich geregeltes
 25 Leben zur Voraussetzung hat (Str. 196), wie also in Indien neben das Ideal des Welt-entbundenen das des Werktätigen tritt, nur für den Blick des Europäers nicht als so bezeichnend für Indien wie das Asketen-ideal hervortritt und auch in Indien von den Brahmanen usw. nicht so hoch gewertet wurde²⁾,
 30 so hat es umgekehrt auch in Griechenland etwas gegeben, was der „Aufgabe“ der indischen Philosophie, nämlich zur Erlösung zu führen, entspricht.

Man hat nämlich bei fast allen griechischen Philosophen seit Anaximander Zusammenhänge mit den Mysterien oder

1) Ausführlich hervorgehoben von EDEYTON, JAOS. 49, S. 97 ff.

2) Aus dem Widerstreit beider Ideale entsprang dann das charakteristische Hauptproblem der indischen „Ethik“ (Str. 120).

orphischen Lehren aufgespürt. Wir wissen nicht, zu welchem „Zweck“ THALES Philosophie getrieben hat; aber z. B. Demokrit sagt (fr. 31 DIELS), daß die Philosophie (σοφία) die Seele von den Leiden (πάθη) befreit, und Platon (Theätet 176 B; DIELS, Pessimismus, S. 24) möchte dem Leiden entfliehen, in (!) dieser Welt gottähnlich¹⁾, d. h. gerecht und heilig werden durch Vernunft (φρόνησις). Schon bei Xenophanes, Parmenides, Platon und vielleicht sogar Aristoteles kann man im gewissem Sinne sagen, daß die Philosophie eine ancilla theologiae sei²⁾, nicht bloß um des Wissens selber willen als „reine“ Θεωρία getrieben worden ist. Und wenn sich das Wissen als Selbstzweck im bürgerlichen Europa offiziell durchgesetzt hat, so kann man auch in Indien etwa auf die Grammatik verweisen, die für Indien so viel bedeutet, wie für Europa die Naturwissenschaft (s. S. 196) und bei Patañjali³⁾ und schon bei Pāṇini offenbar „reine“ Wissenschaft ist, und auf die Philosophie des Vaiśeṣika, das sich zum Tarkaśāstra entwickelt hat, zur überkonfessionellen (nämlich auch von Buddhisten und Jainas getriebenen), nicht mehr zur Erlösung leitenden Wissenschaft als Denkschulung (zum trivium: Logik, Grammatik, Poetik gehörig) oder als Selbstzweck⁴⁾. Es ist nicht so, daß „Indien“ nur Erlösung, „Europa“ nur Wissen will; jede solche Verallgemeinerung ist eine Übertreibung.

Dies ist die den Charakter wesentlich bestimmende Grundlage der Philosophie: die Opfermagie ist für Indien, was die

1) *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*: als griechisches Gegenstück zur brahma-sātmatā: Wesenseinheit mit brahman (Śat. Br. XI, 5, 6, 9) unter Vernachlässigung des empirischen Lebens in Indien.

2) Während bei Śāṅkara eher umgekehrt die Lehre vom Īśvara, dem „persönlichen“ Gott, als saguṇa-brahman, eine ancilla philosophiae, nämlich der Lehre vom nirguṇa-brahma, gewesen sei.

3) Trotz der theologischen „Zwecke“, die er in der Einleitung nach älteren Quellen und anscheinend in gewisser Abwehr gegen den Vorwurf, eine zu profane Wissenschaft zu lehren, anführt.

4) Im Tarka-saṅgraha z. B. ist von Erlösung nicht die Rede; auch nicht im dazugehörigen Kommentar: Nyāya-bodhinī; im anderen Kommentar, Tarka-dīpikā, wird allerdings ganz zum Schluß Erlösung als Zweck aller Philosophie genannt.

Mysterien für Griechenland sind. Der Antrieb zur „Metaphysik“ aber kam von anderer Seite.

2. Die metaphysischen Systeme.

Als uralte „Synthese“ der beiden Extreme: Polytheismus und Henotheismus kann man die Theogonie auffassen, zu der sehr früh in Griechenland und Indien — und ähnlich in Ägypten, Babylon und auch sonst wohl schon in „vorhistorischer Zeit“ — eine Kosmogonie hinzutrat: ein Eines wird zum Ursprung des Vielen. Das philosophische Motiv des „Werdens“ der empirischen Vielheit tritt damit in die Geistesgeschichte ein, und das religiöse Motiv des mystischen Einen hinter dem Vielen wird vorbereitet.

Der Charakter der uns in Griechenland erhaltenen Kosmogonien ist durch die vorangegangenen epischen (kyklischen) Genealogien von Göttern und Helden, durch die Tendenz einer anschauungsfreudigen Deutung des Kosmos¹⁾ und seines Werdens als Zengung bestimmt und ist im Ton der Rhapsoden durchaus anders als die brahmanischen Kosmogonien. Auch die indische Kosmogonie hängt noch mit der Theogonie zusammen (z. B. Rg-Veda X, 72), aber da die Götter in Indien in dieser Periode eine noch viel geringere Rolle spielen als in Griechenland, überwiegt dort das kosmogonische Interesse, das im Gegensatz zu Griechenland nicht dem Staunen über die Mannigfaltigkeit der Natur entspringt²⁾, sondern dem Wunsch des Opferpriesters, seinen Kult zu motivieren, d. h. in Beziehung zum All (sarvam) zu deuten. In den Schöpfungshymnen des Rg-Veda fehlt dieses Interesse, in den Brähmaṇas ist es die Hauptsache und sind Kosmogonien nur als Einleitungen zu solchen Deutungen verwendet (s. S. 214, A. 2).

Die primitive Kosmogonie mit Brahmanaspati als Schmied (Str. 25) oder Hiranyagarbha-Prajāpati (Str. 27) zeigt mehrere

1) Z. I, 1, 98: wenn aus Nyx Hemera, aus Nacht Tag entsteht usw.: Hesiod.

2) Wie BELVALKAR-RANADE, a. a. O., S. 330 behaupten; solches liegt freilich dem Lied an Varuṇa (V, 85) zugrunde, das aber keine Kosmogonie in unserem Sinne enthält.

Tendenzen zum Übergang ins Philosophische, und nur einige solche, für die indische spätere Metaphysik wichtigen Vorstellungen seien hier angeführt.

Der Urmensch (*puruṣa*: RV. X, 90; Str. 30; vgl. die ähnliche Schilderung von Viṣvakarman X, 81, 3) — eine weit verbreitete Vorstellung —, aus dessen Gliedern durch einen Opfervorgang (!) die Welt geschaffen wird, ist ein Vorläufer des *ātman* (Brh. Up. I, 4, 1; vgl. Śat. Br. VI, 1, 1, 8; XI, 1, 6, 2; s. u. S. 187, A. 2). Wasser als lebendig, ohne Antrieb eines Gottes schaffend an den Anfang einer Kosmogonie gestellt (Śat. Br. XI, 1, 6, 1) ist schon fast eine Denkweise „hylozoistischer Naturphilosophie“. Wenn nicht mehr ein Gott mit seiner asketischen Anstrengung (*tapas*, s. S. 158), sondern diese Anstrengung ohne Substrat als ein sozusagen „hypostasiertes Phänomen“ an den Anfang der Kosmogonie gestellt wird (RV. X, 190; DEUSSEN, AGdPh. I, 1, 134), so ist solche Denkweise ein Vorläufer des späteren buddhistischen „Phänomenismus“. Wenn nicht etwa das Seiende, sondern das Nicht-seiende (OLDENBERG, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, S. 177) am Anfang der Kosmogonie steht, so ist das ein extrem „begriffsrealistisches“ Denken, das später im Vaiśeṣika zum System wird (s. S. 185 über die dem Sāṃkhya voraufgegangenen Kosmogonien: A. 2). Der kühnste Ausdruck dieses kosmogonischen Denkens ist es schließlich, wenn das Eine, vor dem es weder Seiendes noch Nichtseiendes gab (RV. X, 129; Str. 24), als das Ur-erste auftritt¹⁾. Damit ist der früher (RV. X, 72) einfach behauptete Übergang vom Nicht-seienden zum Seienden als problematisch erkannt (s. S. 171 Uddālaka Āruṇi).

Und an Einzelheiten der indischen Kosmogonien, die mit Griechenland verglichen werden können, seien folgende genannt: Zeus wird in der orphischen Theogonie „pantheistisch“ (Z. I, 1, 66), dem Urmensch (*puruṣa*) ähnlich geschildert: Himmel ist sein Haupt; sein Ohr der Äther (resp. die *dīśas*, die Weltgegenden, s. S. 187, A. 2); Erde sein Leib (resp. Fuß);

1) OLDENBERG, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, S. 178 vergleicht Śat. Br. X, 5, 3, 1: im Anfang war dies gleichsam weder seiend noch nicht-seiend.

seine Augen sind Sonne und Mond (resp. das Auge die Sonne, das Denkorgan, manas, der Mond) usw.; Luft ist seine Brust (resp. Wind ist sein Atem). Das Jahr (RV. X, 190, 2; später die „Zeit“: *kāla-vāda*) entspricht Chronos bei Pherekydes und
 5 in der 3. orphischen Theogonie, das goldene Ei (*Śat Br. XI, 1, 6*) dem Ei der 3. orphischen Theogonie¹⁾, Epimenides (*Z. I, 1, 122*), und dem silbernen Ei der 4. orphischen Theogonie, aus dem Phanes analog *Hiranyagarbha*²⁾ hervorgeht. Die Jungferzeugung des „Denkens“ (manas: RV. X, 129) erinnert an die
 10 des Zeus bei Pherekydes (*Z. I, 1, 105, A. 2*). Aber nicht Zeugung ist als kosmogonischer Vorgang — wenn sie auch vorkommt (OLDENBERG, *Vorw. Wiss.*, S. 167 f., 172 f.) — in Indien bezeichnend wie in Griechenland, sondern „tapas“, die asketische Anstrengung; und die Abfolge der geschaffenen
 15 Faktoren ist in Indien nicht als kosmisch gesteigerte Naturdeutung wie in Griechenland verständlich (s. S. 156, A. 1), sondern priesterlich assoziativ: z. B. drei Welten, drei Götter, drei Veden werden auseinander abgeleitet (*Ait. Br. V, 32*, DEUSSEN, a. a. O. 183; vgl. BELVALKAR-RANADE, a. a. O. 334 f.
 20 über die „Inkonsequenz“ der Anordnung kosmogonischer Faktoren).

Diesen Kosmogonien ähnelt noch der Wasser-hylozoismus des Thales. Thales war aber nach Aristoteles bereits „Philosoph“ und seine *αρχή* also bereits nicht mehr Anfang eines
 25 einmaligen kosmogonischen Geschehens, sondern „Prinzip“ des ewigen Werdens. Und wenn auch Wasser als kosmogonischer Anfang in Indien (OLDENBERG, a. a. O. 175) häufig ist, ist es als ein derartiges letztes naturphilosophisches Prinzip dort noch nicht belegt. In *Chänd. Up. VII, 10* heißt es, daß Erde,
 30 Luftraum und Himmel (die drei Welten), Götter, Menschen,

1) *Z. I, 1, 127*; GOMPERZ, *Griechische Denker*, I, 428 verweist auf Inder, Peruaner usw. Vgl. ERE., s. v. *cosmogony*.

2) Bei der Unklarheit eines anderen Namens des Phanes: *Erikapaia* (*Z. I, 1, 130, Anm. 2*) könnte einer auf den Gedanken kommen, ihn mit *Hiranyagarbha* direkt zusammen zubringen, wie RANADE, *A constructive survey of Upanishadic Philosophy*, S. 84, *Adrasteia* von *adr̥ṣṭa*, *μὴ ὄν* bei Platon von *māyā* (S. 104) ableiten will. Aber wir möchten prinzipiell keine solchen Entlehnungen in Erwägung ziehen.

Tiere und Pflanzen (Wesen) nichts anderes sind als gestaltgewordenes (vgl. S. 185, A. 2) Wasser; dem könnte ein nachkosmogonischer Gedanke zugrunde liegen. Aber in diesem relativ späten Text ist Wasser nicht das letzte Prinzip, sondern nur ein Glied mitten in der Kette immer „größerer“ Ursachen (s. S. 177, A. 2). Aristoteles' Definition dieses so verstandenen στοιχείου (Met. I, 3; 983 B 8) der Naturphilosophen ist aber fast wie eine wörtliche Übersetzung der Definition des brahman in Taitt. Up. III, 1 (RANADE, Constructive Survey, S. 74; vgl. OLZ. 1931, Sp. 58 ff.). 10

Ähnlich wird der Äther oder Raum (ākāśa, s. S. 187, A. 2) beschrieben, in dem Alles statt hat (Chänd. Up. VII, 12, 1), aus dem Alles hervorgeht und in das es wieder eingeht (ib. I, 9, 1), und also nicht als leerer Raum oder stoffliches, bestimmtes Element, sondern ununterschieden als beides gemeint; 15 und er wird der Gipfel (parāyana) oder die Grundlage (pratiṣṭhā; ib.) genannt: ein Versuch, vom kosmogonischen Denken fortzukommen. Und deshalb ist er in mancher Hinsicht Anaximander's ἀπειρον (Z. I, 1, 272) vergleichbar, dem räumlich und zeitlich Unbegrenzten, Undifferenzierten, das Alles umfängt (περιέχει: Z. I, 1, 292, A. 1). Eine „physikalische“ Ausmalung des Werdens, wie sie Anaximander unter Verwendung der charakteristisch griechischen ἐναντιότητες (s. S. 179 usw.) gibt, fehlt bezeichnenderweise in Indien.

Anaximenes, der dritte ionische Naturphilosoph, hat 25 sein „Prinzip“ durch eine Mikro-Makro-kosmos-Analogie gefunden und bewiesen: wie die Seele (die aus Luft besteht) uns zusammenhält, so hält ein Hauch (πνεῦμα) und Luft (ἀήρ) den Kosmos zusammen (Z. I, 1, 319, A. 1). Entsprechend wird in Indien der Wind (d. h. bewegte Luft; später als Element: s. S. 190, A. 4) als „Faden“ (sūtra) bezeichnet, der diese und jene Welt, alle Wesen, die Glieder des Körpers zusammenbindet (Brh. Up. III, 7, 2). Der Wind als „Zusammenbringer“ (Chänd. Up. IV, 3), ein nicht mehr kosmogonischer sondern theologischer Begriff, ist in Indien häufig (DEUSSEN, Sechzig Up., ib.; AGdPh. 30 I, 1, 298 f.; 2, 97 ff.; LÜDERS, SBAW. 1916, S. 293 f.). Wind und Äther (zusammen = avyaktam: Brh. Up. II, 3, 3) über-

bietet Yājñavalkya mit dem „Unvergänglichen“ (akṣaram: Brh. Up. III, 8, 8) und beide werden von der späteren Theologie (in Brahma-Sūtra I, 1, 22 ff.) als Bezeichnungen brahmans interpretiert: es ist also keine willkürliche Auswahl, wenn man gerade diese beiden indischen „Prinzipien“ den entsprechenden ionischen gegenüberstellt.

Der Ausgangspunkt der Pythagoräer, Gleichungen (ὁμοιόματα) von Zahlen und mikro- resp. makro-kosmischen Faktoren, findet sich auch in Brāhmaṇas und Upaniṣaden, wie solche magischen Zahlenassoziationen noch weiter verbreitet sind (z. B. Chānd. Up. III, 16): die ersten 24 Jahre des Menschen sind seine Frühkelterung, denn bei dieser Zeremonie wird das Metrum Gāyatrī verwendet, und das hat 24 Silben; wenn er in dieser Zeit krank wird, heilt er sich mit einem Spruch, der auf diese Zeremonie Bezug nimmt, usw. Aber in Indien ist daraus keine Mathematik, Musiktheorie und Astronomie geworden wie in Griechenland, denn die Inder haben in den Upaniṣaden noch nicht auf die Gesetze der Zahlen geachtet, wie sie auch keine Naturgesetze als solche erkannt haben. Man kann daher nicht sagen, daß ein naturphilosophisches System in Indien die Prinzipien der Mathematik für Prinzipien des Kosmos erklärt habe wie die Pythagoräer (44 B 3 DIELS).

Statt dessen besitzen die Inder eine uralte Sprachtheorie, die relativ früh zur Grammatik als charakteristisch indischer Wissenschaft geführt hat (s. S. 196 f.). Ausgehend von der magischen Denkweise über die Namen (Zauber, Fluch, Geheimnamen) der Dinge sehen sie die Welt als „Name und Gestalt“ (nāma-rūpa, Str. 35; 95), d. h.: Jedes Ding hat seinen Namen, ist ein individuelles Ding erst durch seinen Namen. Der Name (nicht der empirische Eigenname!) ist auch nach dem Tode (nicht in der Erlösung, in der die Individualität verschwindet: Brh. Up. IV, 4) mit dem Menschen (puruṣa) verbunden, wenn sein Leib, seine fünf Lebensäußerungen (prāṇa) usw., alles, was seine Gestalt ausmacht, in die betreffenden makrokosmischen Größen eingegangen ist (ib. III, 2, 12 f.), sagt Yājñavalkya. Diese Vorstellung wird dem Ausdrucksvermögen der alten

Zeit entsprechend kosmogonisch weitergedacht: Die Rede (vāc) als hypostasierte Schöpfermacht oder als personifizierte Göttin, wie wir antropomorph Denkenden sagen, gilt (RV. X, 125) als die Ursache (zwischen causa materialis und efficiens wird hier nicht geschieden) der Vielheit der Dinge; sie verteilt sich auf 5 die Wesen und erzeugt sie (ārabhamānā, v. 8; s. S. 168); sie ist der Grund für die Vielheit und Individualität sogar der Götter (ein theogonischer Rest); sie entspringt aus den Wassern und schafft den Himmel¹⁾, wie sich in den Kosmogonien (OLDENBERG, Vorwiss. Wiss., S. 80; DEUSSEN, a. a. O. 206 f.)¹⁰ Prajāpati mit der Rede begattet. Sie gilt schließlich als das Prinzip des Lebens und der Intelligenz des Menschen, durch sie ißt²⁾ der Mensch, lebt und wird weise³⁾. Neben dieser auf die Vielheit der empirischen Dinge gerichteten kosmogonischen Sprach-spekulation steht in den Upaniṣaden die „mo- 15 dernere“, mit metaphysischem Interesse auf die Einheit gerichtete, Yājñavalkya's Metaphysik entsprechende: wie alle Dinge (rūpa) im brahman gipfeln, so gipfeln alle Worte (nāman) in der heiligen Silbe OM (Chänd. Up. II, 23, 3), die diese ganze Welt ist. Sie ist die Quintessenz aller Veden 20 (ib. I, 1, 2), die Grundlage aller Götter (RV. I, 164, 39; so nach Sāyaṇa's 3. Deutung). Sie ist das Unvergängliche (akṣaram: angespielt wird dabei vielleicht auf die Bedeutung „Silbe“), Unsterbliche, Furchtlose (Chänd. Up. I, 4, 5). Sie ist das brahman, zu dem man wird, wenn man sie weiß (Taitt. 25 Up. I, 8), oder in die man sich flüchtet, um unsterblich zu werden (Chänd. Up. I, 4, 5).

1) So nach Sāyaṇa; DEUSSEN, AGdPh. I, 1, 147f. übersetzt ohne Rechtfertigung anders.

2) Das ist wörtlich gemeint, wie auch Brh. Up. II, 2, 4 die Rede ißt, nach Śat. Br. VIII, 5, 4, 1; X, 5, 2, 15 schmeckt. Daneben klingt vielleicht mit, daß in dieser alten Zeit häufig das Verhältnis von Subjekt und Objekt als das von Esser und Speise gedeutet wird.

3) Wer sieht, atmet, hört, und die Menschen ohne Denken (denn die Rede macht den Menschen erst wissend: V. 5): diese essen durch die Rede (V. 4). Hier ist die Rede zum wichtigsten unter den fünf Lebensäußerungen (prāṇa) gemacht, wie es sonst im Wettstreit der prāṇa der Atem ist (s. S. 214, A. 2).

Erkenntnistheoretisch bedeutet diese Spekulation über die Rede: Jedem Ding gehört sein Name; umgekehrt: jedem Wort gehört ein Ding zu, und jedem Gedanken (= Begriff), da er gleich Wort ist, entspricht ein Objekt¹⁾. Name und Gegen-

1) Bhāḍadevatā I, 31: na nām āsti nirarthakam. Also ist jeder Gedanke richtig: das ist ein naiver, praktisch geübter, aber noch nicht recht bewußt gewordener „Intuitionismus“. Den erkennt man deutlich in der Form der Debatten in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden (Vgl. Verfasser in ZDMG. 1929). Er ist der naive Vorläufer des späteren kritisch fundierten „Intuitionismus“ der Mīmāṃsā (Sūryanarayana Sastri: Truth in the Śaiva Siddhanta, Journal of the Madras University, 1929: ähnlich auch Uttara-mīmāṃsā) der beim Problem des svataḥ-pramāṇya (Erkenntnis ist evident) und bhrama (jede „perception“ ist als solche richtig) diskutiert wird. Die Theologie der Mīmāṃsā wurde erst zur Philosophie, als sie (d. h. der Vṛttikāra?) diese uralte erkenntnistheoretische Lehre gegen den „Skeptizismus“ der Madhyamika's, den „illusionistischen Idealismus“ der Yogācāra's, den „Rationalismus“ des Sāṃkhya und den „sensualistischen und kritischen Begriffsrealismus“ des Nyāya-Vaiśeṣika stellte und verteidigte. Der Begriffsrealismus des Vaiśeṣika ist der Mīmāṃsā gleich in dem Glauben an die Realität der Worte und ihrer entsprechenden Gegenstände (padārtha); diese beiden Systeme unterscheiden sich dadurch vom Sāṃkhya, das (YS. I, 9) den Begriff des vikalpa, des bloß Gedachten, dem kein Objekt entspricht (was die Sautrāntikas vijñapti-mātra nennen; vgl. Digh. N. IX, 53), einführt. Aber die śābdika's (d. h. die Mīmāṃsaka's und Grammatiker) nehmen an, daß mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes auch die seines Namens verbunden sei (vgl. Nyāyamañjarī, S. 532, wo Vākyapadīya I, 124 f. und Ślokaṃvṛttika, pratyakṣa 172 bekämpft werden; ähnlich Kamalaśīla zu Tattvasaṃgraha 128; vgl. KEITH, Logic and Atomism, S. 72 f.), d. h. in späterer Ausdrucksweise, sie leugnen ein nirvikalpaka-pratyakṣa (Sammattitarkaprakaraṇa, S. 589). Ähnlich lehrten die Vaiśeṣika's, die ebenfalls eine Art Begriffsrealisten waren, denn sie erkennen nirvāṇa als bhāva an (STCHERBATSKY, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, S. 27 f.), daß in jedem Moment des Bewußtseins auch begriffliche Unterscheidung (vitarka) vorhanden sei (STCHERBATSKY, The Central Conception, S. 105; Masuda, Asia Maior II, S. 48 und 60; Kathāvatthu IX, 8; STCHERBATSKY, Buddhist Logic II, 259, A. 7). Der Nyāya dagegen betonte (als Vorläufer Dignāga's), die Unterscheidbarkeit von reiner Sinnlichkeit (pratyakṣam = avyapadeśyam jñānam) und begrifflicher Erkenntnis (śābda, d. h. Erkenntnis, die dem sinnlich erkannten Ding seinen Namen beilegt, ohne dabei „mehr“ als die sinnliche Erkenntnis zu erkennen; vgl. NS., Anm. 9). Auch der „Relativismus“ der Jainas (syādvāda, naya; s. S. 194) und der „Indifferentismus“ Buddhas (madhyama-mārga) gehört in diese Richtung typisch indischer „Toleranz“, wie sie auch im „Intuitionismus“ vorliegt.

stand sind ewig verbunden, eine Lehre, die die Mīmāṃsā (und der Tantrismus) später ausbaute.

Schließlich ist unter den „Naturphilosophen“ dieser Periode die indische Denkrichtung zu nennen, die den alten Begriff des brahman, das magisch wirksame Opferwort¹⁾, einerseits 5 kosmogonisch als Prinzip hypostasiert (DEUSSEN, AGdPh. I, 1, 258 ff.), dies sozusagen als Begriff ohne Anschauung überkommene „Höchste“ mit allem Möglichen identifiziert (ib. 249 ff.) und dadurch zu veranschaulichen sucht, und es schließlich in nach-kosmogonischer Weise als All (ib. 257), als Material 10 (vana) oder „Standort“ (adhi-sthā, ib. 262) ausdeutet, wobei denn das kosmogonische Werden durch das gegenseitige Opfer (!) des brahman in den Wesen und der Wesen im brahman ersetzt wurde (ib. 260).

Dieses brahman setzte in letzter Konsequenz der üblichen 15 Mikro-Makro-Kosmos-Analogien Yājñavalkya²⁾ mit dem ātman des Menschen gleich und modifizierte nach Weise der Mystiker den Begriff des Prinzips zu dem des einzig Wertvollen, Interessanten, durch dessen Erkenntnis Alles erkannt ist (Brh. Up. IV, 5, 6). Ātman = Selbst, das „Eigentliche“, 20 ist ebenfalls ein Begriff, für den man eine Anschauung (Körper, Lebenshauch, Spiegelbild usw.) erst suchte (Str. 39). Dies brahman = ātman = das Absolute versucht Yājñavalkya³⁾

1) Brahman enthält also die beiden wichtigen Vorstellungskomplexe des Opfers und des Wortes.

2) Er wohl als erster (s. S. 213). Die von DEUSSEN (ib. 178, vgl. 333) aus Taitt. Br. III, 10 angeführte Stelle wird wohl jünger sein als Yājñavalkya, wie die ib. 263 angeführte Stelle aus Taitt. Br. III, 12 Yājñavalkyas Lehre wiederholt, daß das brahman nicht durch Gut und Böse affizierbar ist. Ebenso dürften die ātman-Kosmogonien Brh. Up. I, 4; Ait. Up. I; Taitt. Up. II (nach Kauṣ. Up. II, 2?) jünger sein. HAUER (Der Vṛāṭya, S. 287 f.) ist dagegen der Meinung, daß die Ātman-Mystik dem Kreis der Vṛāṭya's entstammt. Er beruft sich dabei auf Ait. Ār. II, 3 und III, 2. Dieser Text, der die Ait. Up. (= Ait. Ār. II, 4–6) umgibt, dürfte ebenso wie die Ait. Up. jünger sein als Yājñavalkya; z. B. werden in II, 3, 1 die fünf Elemente (und zwar in der Reihenfolge der Ait. Up., s. S. 190, Anm. 4) aufgeführt.

3) Vgl. RANADE, Constructive Survey, S. 55 ff.; er bemüht sich, die in den Upaniṣaden auftretenden Lehrer als einzelne Persönlichkeiten zu beschreiben.

— obgleich es jenseits aller unterscheidenden Begriffe ist (Brh. Up. III, 8, 8; IV, 2, 4)¹⁾ — als das Unvergängliche zu beschreiben, in das erst Raum (resp. Äther) mit all seinem Inhalt verwoben ist (ib. III, 8, 7; s. S. 159), als unzerstörbar und
 5 unaffizierbar (ib. IV, 2, 4) ohne Ende, ohne Ufer (ib. II, 4, 12), als Eines, unvergänglich und unwandelbar (ib. IV, 4, 20), aus Allem²⁾ bestehend (IV, 4, 5), in Allem seiend wie Salz im Wasser (ib. II, 4, 12 = Uddālaka), obgleich es eigentlich (s. u. Parmenides) keine Vielheit gibt (ib. IV, 4, 19), wie im Schlaf
 10 alle Vielheit aufhört (ib. IV, 3, 22). Yājñavalkya ist kein konsequenter Monist (wie es auch noch keinen Dualisten oder Pluralisten gab, Str. 47), denn er beschreibt das brahman als das Körperlose, Leben (ebenso ib. III, 9, 9) und Licht im Gegensatz zum toten Körper (ib. IV, 4, 7) und bezeichnet das
 15 Eine als den Damm, der die Welten und Dinge auseinanderhält, d. h. die Funktion des Weltschöpfers und Welterhalters übt (ib. IV, 4, 22; III, 8, 9; vgl. Chānd. Up. VIII, 4), er nennt es den inneren Lenker (Brh. Up. III, 7, 3 ff.) im Mikro- und Makro-kosmos³⁾, das innere Licht (ib. IV, 3, 1—6), das (nicht
 20 empirische) Subjekt ohne Objekt (ib. IV, 5, 15; 4, 2; 3, 23 ff.), d. h. „reinen“ Geist im Gegensatz zum objekthaften Einzelakt des Erkennens; er nennt es das ewig unermüdliche Subjekt (ib. IV, 3, 23 ff.), d. h. das reine, nur potentielle Subjekt, das niemals Objekt werden kann (ib. III, 4, 2; 8, 11; IV, 5, 15),
 25 außer dem es kein anderes Subjekt geben kann (ib. III, 7, 23); er versteht es als (hypostasiertes) Erkennen und Wonne (ib. III, 9, 28)⁴⁾, als aus Erkennen bestehend (ib. II, 4, 12; IV, 3, 7;

1) Unter anderem ist es weder grob (sthūla) noch fein (anu): Uddālaka's Seiendes (sat) ist dagegen anīman = Feinheit (s. S. 167, Anm. 1).

2) Nämlich: Erkenntnis (vijñāna), vier Lebensäußerungen (prāṇa: es fehlt Rede), fünf Elementen (s. S. 190, Anm. 4) und den Phänomenen kāma, krodha, dharma und ihren Gegenteilen.

3) Damit ersetzt er die eben vorher vorgetragen, ältere Lehre vom Wind als Faden, s. S. 159.

4) Darin könnte man seine Definition des brahman sehen (vgl. JACOBI, Gottesidee, S. 15), aber von einer Definition kann man in dieser Zeit noch nicht sprechen, vgl. Verf. in ZDMG., 1929, S. 251, Anm. 1.

4, 5; 22), als einzig Leidloses (ib. III, 7, 23; 4, 2; 5, 1) und Wertvolles (ib. II, 4, 5; Str. 49).

Neben Yājñavalkya ist Śaṇḍilya zu nennen, der in echter Mystikerweise das brahman durch die coïncidentia oppositorum beschreibt (Chänd. Up. III, 14; Str. 45); das unterscheidet ihn von Yājñavalkya (wenn unsre Überlieferung da genügt!) und charakterisiert ihn als von ihm unabhängigen Denker. Wenn er weiter das Denken (manas) als seine Materie, den Lebenshauch als seinen Leib, Licht als seine Gestalt, Äther als sein Selbst (ātman) bezeichnet, so ist das ein anderer Versuch, Mystik in Metaphysik einzukleiden¹⁾.

Ausgesprochene „Naturphilosophie“, die aus Yājñavalkya's „Mystik“ hervorgegangen ist, liegt dann bei Ajātaśatru, dem König von Benares, vor (Brh. Up. II, 1, 16—20). Er wiederholt Yājñavalkya's Gleichung ātman = Erkenntnis (vijñāna) und seine Lehre vom Schlaf²⁾. Aber er ersetzt Yājñavalkya's Vergleich von brahman und Welt mit Trommel und Tönen durch den der Spinne und ihres Fadens, d. h. er faßt brahman als causa materialis der Welt; wenn Yājñavalkya sagte, daß brahman die Welten, Götter, Wesen, das All sei (Brh. Up. II, 4, 6), so läßt Ajātaśatru aus dem ātman alle Lebensäußerungen, alle Welten, Götter und Wesen hervorgehen (vyutcar: ib. II, 1, 20). Ajātaśatru's Lehre begegnet in anderer Darstellung (Kauṣ. Up. IV, 20) noch weiter von Yājñavalkya fortentwickelt: hier wird ātman mit prajñā = Intelligenz³⁾ und mit prāṇa = Lebenshauch⁴⁾ gleichgesetzt, aus

1) Ähnlich ist die Beschreibung des brahman in Taitt. Up. I, 6, 2: sein Leib ist der Raum-Äther, sein Selbst ist das Reale, sein Spielplatz ist der Lebenshauch (oder in ihm freut sich der Lebenshauch), seine Wonne ist das Denken (d. h. das Denken bereitet ihm Wonne: so nach dem Kommentar des Śaṅkara).

2) Brh. Up. II, 1, 1 spielt auf IV, 3, 14 an. Vgl. FRAUWALLNER in ZII., 1926, 9 ff.

3) FRAUWALLNER a. a. O., S. 4: dieser t. t. steht selten bei Yājñavalkya, durchweg bei Prataḍana.

4) FRAUWALLNER a. a. O., S. 15 vermutet Einfluß einer samvargavidyā (dazu könnte man an Kauṣ. Up. II, 3; 13 erinnern); aber auch Yājñavalkya setzt ātman gelegentlich dem prāṇa gleich (Brh. Up. III, 9, 9; IV, 4, 7).

dem die anderen vier Lebensäußerungen (Rede, Gesicht, Gehör, Denken) hervorgehen, aus diesen (!) die Götter, aus denen (!) die Welten.

Diese Lehre geht in der zweiten Form auch unter dem Namen des Pratardana, ebenfalls eines Königs von Benares (Kauṣ. Up. III, 3), wie denn der Terminus prajñā und der Gedanke, die Lebensäußerungen, Götter und Welten nicht miteinander, sondern nacheinander entstehen zu lassen, zu seiner eigentlichen Lehre gehört (Kauṣ. Up. III, 5—8): ātman = prajñā = prāṇa; er ist allgemeine Erlebensfähigkeit, „reiner Geist“ wie Yājñavalkya's vijñāna; aus ihm gehen zunächst als seine Teile (aṅga; vgl. Brh. Up. I, 4, 7; s. S. 177, A. 2) die speziellen Erlebnisse (prajñā-mātrā), und zwar statt der alten fünf Lebensäußerungen zehn: Rede, Atem, Gesicht, Gehör, Geschmack, Greifen, Leib (als Empfinden), Zeugen, Gehen, Denken hervor; aus diesen gehen dann die ihnen entsprechenden Objekt-phänomene (Namen, Farben, Töne usw.; bhūta-mātrā) hervor. Diese zehn Paare subjektiver und objektiver Phänomene sind in gegenseitiger Korrelation, sind nicht ohne ihr Gegenstück, denn nicht könnte durch nur die einen oder die anderen Zehn die Vielheit der Empirie (rūpam) zustande und zur Erkenntnis kommen („siddhyet“ bedeutet beides!)¹⁾. Yājñavalkya führte mit dem ātman-Begriff den des Subjekts in die indische Philosophie ein; Pratardana denkt das Subjekt-Objekt-Verhältnis grundlegend zu Ende als eines der „Ergebnisse“ der Upaniṣad-Spekulation.

Neben Yājñavalkya (ideengeschichtlich und auch wohl zeitlich) steht Uddālaka Āruṇi (Str. 47 f.). Er will ebenso wie Yājñavalkya (Brh. Up. IV, 5, 6; 8 ff.) das Eine erkennen, mit dessen Erkenntnis Alles erkannt ist (Chānd. Up. VI, 1, 2) und erklärt dies makrokosmische Eine für das, was mikrokosmisch der eigentliche Mensch ist (tat tvam asi: ib. VI, 8, 7 usw.). Sein Interesse geht aber außerdem in anderer

1) Bei Pratardana verhalten sich prajñā und prajñāmātrā wie bei Yājñavalkya tejas = ātman (Brh. Up. IV, 4, 7) zu den tejomātrā (ib. IV, 4, 1) der prāṇa's und wie bei Ajātasatru das vijñāna des ātman zu den vijñāna's der prāṇa's (ib. II, 1, 17; vgl. Yājñavalkya ib. IV, 4, 2).

Richtung, insofern er aus dem Absoluten, dem Seienden (sat)¹⁾, die Welt der Empirie in altertümlicher Darstellungsweise kosmogonisch ableitet: von dem Seienden wird die Glut geschaffen (srj, der Terminus der Kosmogonie, vgl. OLDENBERG, Vorwiss. Wiss., S. 168 ff, und später des Sāṃkhya), von diesem 5 das Wasser, von ihm das Feste; und das Seiende geht dann als Gottheit (devatā) in diese drei Gottheiten mit seinem lebenden Selbst¹⁾ ein und breitet „Namen und Gestalt“ (s. S. 160) auseinander. Diese drei Faktoren, die Vorläufer der drei guṇas des Sāṃkhya (s. S. 185), bilden durch gegenseitige Mischung 10 die Welt; aus ihnen besteht sie — und damit treibt Uddālaka Āruṇi nicht mehr Kosmogonie, sondern „Naturphilosophie“.

Er spricht dabei von „Dreifach-machung“. Einerseits meint er damit, daß jede empirische makrokosmische Größe (das einzelne Feuer usw., das von der Gottheit Glut wohl zu 15 unterscheiden ist, wie etwa auch bei Heraklit, s. S. 176) aus allen drei Faktoren besteht. Andererseits meint er aber auch damit (das sah schon DEUSSEN, Sechzig Upanishads, S. 156), daß jeder der drei Faktoren sich in drei Teile, grobe, mittlere und feine (vgl. Anaximander usw.), spaltet, und also der 20 Mensch aus neun Teilen besteht: das Feine der Glut wird zur Rede, des Wassers zum Lebenshauch, des Festen zum Denken usw. Dieser Lehre widerspricht wiederum die Erklärung des Phänomens des Todes: da geht nämlich nicht jeder mikrokosmische Faktor in den betreffenden makrokos- 25 mischen ein (etwa Rede in Glut), sondern die Rede in das Denken, das Denken in den Lebenshauch, dieser in die Glut und die Glut in das Seiende. Es war dem „Empiriker“ Uddālaka Āruṇi offenbar nicht möglich, seine metaphysische Lehre ungetrübt durchzuführen²⁾.

80

1) Er vermeidet Yājñavalkyas Terminologie ātman = brahman (s. S. 164, Anm. 1); sein Seiendes hat ein Leben-Selbst (jīva ātman, ib. VI, 3, 2). Parmenides vermeidet von „Gottheit“ zu sprechen (Z. I, 1, 697).

2) Daß trotz dieser Ungereimtheiten an der einheitlichen Verfasserschaft Uddālaka's festzuhalten ist, kann man damit begründen, daß jeder neue Gedanke „motiviert“ ist, was sonst kein Verfasser der Upanishaden derart als feststehende Methode hat (vgl. Verf. in ZDMG. 1929, S. 250), und was in Chānd. Up. VII (s. S. 177, Anm. 2) fortgesetzt wird.

Das Verhältnis des Seienden oder der drei Urfaktoren (denn auch diese sind satya = metaphysisch real: ib. VI, 4, 1—4) zur empirischen Welt ist das einer Umwandlung (vikāra) wie später im Sāṃkhya. Und Uddālaka Āruṇi bestimmt es weiter, indem er an die alte Sprachphilosophie anknüpft. Wenn früher die Rede gepriesen wurde, weil sie die Vielheit kosmogonisch schafft, verurteilt sie Uddālaka gerade deswegen analog jener radikalen mystischen Umwertung Yājñavalkyas. Die vielen Umwandlungen (vikāra = Prozeß und Produkt der Umwandlung ohne Unterscheidung) sind nur Namen (nāmadheya), nur Produkt¹⁾ der Rede (vāc ārambhaṇam: s. S. 161: R.V. X, 125, 8).

Aber man darf bei keinem dieser Upaniṣad-Denker von „Illusionismus“ oder „Idealismus“ (Str. 51) reden. Denn Prātardana vergleicht das Absolute und die damit ganz deutlich als Realitäten anerkannten Phänomene der Empirie (die subjektiven und die objektiven) mit der Nabe, den Speichen und dem Kranz des Rades (Kauṣ. Up. III, 8; vgl. Brh. Up. II, 5, 15) oder mit dem Feuer und seinen Funken (Kauṣ. Up. III, 3); Yājñavalkya mit der Trommel, Muschel, Laute und ihren Tönen (Brh. Up. II, 4, 7 ff.); Uddālaka mit dem Ton und dem tönernen Topf (Chānd. Up. VI, 1, 3 ff.); beide mit dem Salz im Wasser (Brh. Up. II, 4, 12; Chānd. Up. VI, 13); Ajātaśatru mit dem Schwert in der Scheide, dem Feuer im Holze (Kauṣ. Up. IV, 20). Alle zeigen für indische Verhältnisse relativ große Kenntnisse und Interesse auf dem Gebiet der Empirie²⁾; und es ist sicher in ihrem Sinne, wenn ein anonymer Mystiker (Brh. Up. II, 3, 6), nachdem er Yājñavalkyas berühmte Worte: „Nein, Nein“ zitiert hat, das Absolute „die Realität der Realität“ nennt, wenn Ajātaśatru (ib. II, 1, 20) dieselbe Bezeichnung gebraucht, nachdem er das Bild von den Funken um das der Spinne (s. S. 165) und ihres Fadens vermehrt hat, und wenn

1) Création du langage: SENART, Chāndogya-Upaniṣad, 1930, S. 80.

2) Dahin muß man auch Yājñavalkya's Interesse für das Opfer rechnen. Vom sozusagen empirischen Standpunkt aus deutet er ferner das karman moralisch (Brh. Up. IV, 4, 5), während nach seiner Lehre im Sinne der Mystik das brahman jenseits von Gut und Böse ist (ib. IV, 2, 4; 3, 22 usw.).

schließlich ein Dritter (Brh. Up. I, 6, 3) vom „Unsterblichen“ spricht, „das durch die Realität verhüllt ist“.

Die Rede hat bei Uddālaka die Rolle der „māyā“ (Zauber) im späteren Vedānta¹⁾; aber sie schafft keinen Trug, sondern nur „weniger“ reale Erscheinungen²⁾, wie sogar noch bei Śaṅkara (vgl. RADHAKRISHNAN, Vedānta, S. 135 ff.) und bei Bhartṛhari³⁾ (im Gegensatz zu Gauḍapāda) die māyā einen Teil Realität behält. In diesem Sinne ist Uddālaka Āruṇi der Begründer des Vedānta, wie er aber auch vom Sāṃkhya als Begründer seines „Rationalismus“ (vgl. Verf. in ZDMG. 1929, 10 S. 255, A. 1: Schluß vom Sproß auf seine Wurzel) und seiner Metaphysik (drei guṇas, vikāra) in Anspruch genommen werden kann.

Man darf bei diesen Denkern aber auch nicht von „Dualismus“ oder „Monismus“ (psychischem oder materialistischem)¹⁵ reden, denn Uddālakas Gottheit, sat, ist causa materialis und

1) Vgl. nāda (Ton) als Śiva's weltschaffende Macht im Spandaśāstra (Bhandarkar, Vaisnavism, Śaivism . . . S. 130). Vgl. SUKTHANKAR, WZKM., 22, 142 ff.: Rāmānuja! KEITH, Religion and Philosophy of the Veda, S. 530; SCHAYER, Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehre, 1922, S. 42 f.

2) Das Denken war damals noch ein „egozentrisches“, d. h. man beachtete nur einen ātman, ein sat, aus dem eine empirische Welt hervorgeht, und man ging darüber hinweg, daß es auch andere Subjekte mit ihren nur zu ihnen gehörenden Objekt-Welten geben muß (s. S. 177, Anm. 2; S. 181, Anm. 4; S. 153, Anm. 1). Dieser „Egozentrismus“ ist also kein spiritualistischer Singularismus oder dergl. (s. EISLER unter Monismus usw.), sondern eine in dieser naiven Form in Europa nicht belegte Weltvorstellung (vgl. die egozentrische Einstellung der indischen Ethik). „Rede“ ist in den Upp. nicht als mikro- oder makrokosmische unterschieden. Aber nur eine ausdrücklich mikrokosmische Rede würde Illusionen, subjektive Trugbilder schaffen (wie die kalpanā Dignāga's und wie der upacāra Vasubandhu's „subjektivistisch“ sind). Daher kämpft später Śaṅkara als Vertreter eines sozusagen „objektiven Idealismus“ gegen den „Illusionismus“ des Yogācāra (Radhakrishnan, Vedānta, Kap. XVIII; XXXII) nachdem erst Dharmakīrti in der Saṃtānāntara-siddhi den „Egozentrismus“ (vgl. YS. IV, 15) bekämpft hatte.

3) Er knüpft mit Vakyapadiya III, 2, 4 (s. u.) sozusagen direkt an Uddālaka an; vgl. ib. 7: atattva = tattva; ib. 99 ff. gegen kalpanā und für bahy-ārtha; ib. 3, 29: artha und śabda immer verbunden (Realismus der Mīmāṃsā).

agens zugleich: er ist also „Hylozoist“. Und Yājñavalkya, der den „Geist“ als solchen so klar erkennt, läßt ihn einerseits „dualistisch“ „in“ allem sein wie Salz im Wasser (s. S. 168), andererseits eins sein mit der empirischen Vielheit (s. S. 164; 165). Yājñavalkya hat also keinen eindeutigen Standpunkt, und auch Pratardana nicht, wenn er keine Schwierigkeit dabei empfindet, Materielles aus Geistigem hervorgehen zu lassen (s. u. Buddhismus, S. 181, A. 1)¹.

Es ist deutlich, daß die metaphysische Einheitstendenz dieser Denker der eleatischen verwandt ist. Das „Werden“, das seit den Kosmogonien im Mittelpunkt des Philosophierens gestanden hatte, wird als problematisch erkannt und das Werden, resp. das Gewordene, abgelehnt. Das „Prinzip“ wird entschieden höher bewertet als seine Produkte, und wird als metaphysisch Reales entdeckt. Der Zugang zu diesem Einheitsdenken erfolgt in Griechenland von Xenophanes' Bekämpfung des Polytheismus (was freilich REINHARDT bestreitet); ein solcher war in Indien nicht nötig. Die Inder gingen deshalb von ihrem brahman und ihrer Mikro-makro-kosmos-Analogie aus. Aber auch insofern sind sich hier beide Kulturen ähnlich, als das Mystische in diesen ersten literarischen Dokumenten des „Panteismus“ ganz hinter dem Rationalistischen zurücktritt: keiner dieser Denker redet „in Zungen“.

Das Seiende des Parmenides, der Gott des Xenophanes entspricht in der Grundabsicht dem Seienden des Uddālaka, dem brahman des Yājñavalkya. Auch das Seiende des Parmenides ist das einzige Objekt der Forschung, ist ewig (fr. 8, 5 DIELS), ohne Anfang und Ende (8, 27), ist Eines, außer dem es nichts geben kann (8, 37). Es ist Denken (5; 16, 4; vgl. WINDELBAND, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie¹², S. 33); Denken und Gegenstand des Denkens sind dasselbe (Z. I, 1, 694).

1) FRAUWALLNER a. a. O., S. 15 deutet Yājñavalkya als Dualist; aber gegen seine Stellen sprechen die deutlich monistischen Brh. Up. IV, 4, 5; II, 4, 6; IV, 4, 19. Besser ist es, wenn er WZKM. XXXII, 1925, S. 196 den Dualismus erst im Sāmkhya „scharf ausgeprägt“ sein läßt. Sollte die Unklarheit dieser Denker mit der „Toleranz“ gegeneinander zusammenhängen (s. S. 162, Anm. 1)? Ist auch Uddālaka's doppelte (S. 167) „Dreifachmachung“ heranzuziehen?

Gott bei Xenophanes ist (monistisch) das All (Z. I, 1, 653; 656) und lenkt (dualistisch) das All mit der Kraft seines Geistes (fr. 25), ist immer gleichmäßig (Z. I, 1, 660), ungeworden und unvergänglich (Z. I, 1, 663). Gott ist ganz Auge, Geist, Ohr (Z. I, 1, 646)¹⁾, ohne daß man die Eleaten Idealisten nennen 5 dürfte.

Wenn Yājñavalkya feststellt, daß das Seiende nicht werden könne (Brh. Up. III, 9, 28; vgl. IV, 4, 20: ajāta), und Uddālaka, daß aus Nichtseiendem kein Seiendes entstehen könne (Chānd. Up. VI, 2, 2) so entsprechen diese beiden in dieser ab- 10 strakten Art einzig in den Upaniṣaden dastehenden Sätze, die die uralte Diskussion einstweilen abschließen (s. S. 156 f.) und für die Anhänger des Vedānta und Sāṃkhya bis heute Geltung haben (satkāryavāda, s. S. 186), den beiden Argumenten, die Parmenides (8, 6 ff.; vgl. 8, 20: *εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔσται*) als 15 Kernstück seines Gedichtes anführt²⁾.

Und wenn Xenophanes die Vielheit und Veränderlichkeit des Empirischen neben dem Seienden bestehen läßt³⁾, wenn Parmenides neben der Lehre der „Wahrheit“, die der „Meinung“ ausführlich behandelt, so gleichen sie auch darin den 20 großen Upaniṣad-Denkern, die, um Ausdrücke des späteren Vedānta (Muṇḍ. Up. I, 1, 4) zu gebrauchen, die „niedere“

1) Vgl. RV. X, 81, 3 (zit. Śvet. Up. III, 3): Gott ist allseitig Auge usw.; Joël, Geschichte der antiken Philosophie I, S. 413 vergleicht den eigentlich nicht passenden Superlativ Xenophanes fr. 23: *εἰς θεὸς ἔν τε θεοῖσι μέγιστος* mit RV. X, 121, 8: *yo deveṣv adhi deva eka eva āsit*; vielleicht: der der Eine war über (s. PW. s. v. 2 d β) den Göttern. In Vers 7 heißt es, daß er (Prajāpati) das Leben der Götter ist, er, der Eine.

2) Daher braucht man hier vielleicht nicht eine Lücke anzunehmen, wie DIELS vermutet, es habe auch gesagt sein müssen, daß auch aus Seiendem kein Seiendes entstehen könne: dies ist nämlich erst die Lehre der „Synthetiker“, s. S. 184, 187.

3) ZELLER I, 1, 663, A. 4f. meint, daß Xenophanes in diesem Nebeneinander kein Problem sah. Nach DIELS' Anordnung der Fragmente gilt die Empirie dem Xenophanes als bloße Meinung (*δόξα* fr. 34 ff.) wie Parmenides. Auch Xenophanes fr. 7 spricht von *κλέυθος* wie Parmenides fr. 4, 4 und läßt die Wahrheit von den Göttern stammen (fr. 18) wie Parmenides. Woher aber stammt die *δόξα* (resp. *māya*)? Das ist bei Parmenides (WINDELBAND, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.¹², S. 49) und den Indern gleich unklar und wurde wesentlich nach Śaṅkara erst Problem.

Wissenschaft ebenso ausführlich behandeln wie die „höhere“. „Theismus“ und „Pantheismus“ (Z. I, 1, 657 f., Str. 59) stehen bei Xenophanes und den Indern unausgeglichen nebeneinander wie „Monismus“ und „Dualismus“ (s. S. 169 f.). Das Seiende ist bei Parmenides und Uddālaka deutlich räumlich ausgedehnt, ist nicht „Sein“ als abstrakter Begriff; es ist Substrat des All. Und ebenso ist brahman-ātman-Geist des Yājñavalkya und Prataṛdāna und Gott des Xenophanes aufzufassen als die causa materialis (στοιχεῖον) der empirischen, und damit als solcher weniger realen und weniger wertvollen Welt.

Charakteristisch unterscheidet sich aber das Seiende des Parmenides vom indischen, wenn es kugelförmig (Z. I, 1, 695)¹⁾ und als in sich „dichte“ Einheit (συνεχὴς: fr. 8, 6) gedacht wird: das ist griechische Anschauungsfreudigkeit und physikalische Intuition.

Parmenides sagt, daß erst die Menschen den Dingen ihre unterscheidenden Namen beigelegt haben (κατέθευτο), von denen sie glauben, sie seien wahr, so daß Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der Farbe bloße Namen (ὄνομα) sein werden, bezogen auf das eine unveränderlich Seiende (19, 3; 8, 38; Z. I, 1, 695). Das ist ähnlich skeptisch gegen die Empirie wie Uddālakas Kampf gegen die „Rede“, bezieht sich aber auf die griechische Unterscheidung von Thesis (Setzung) und Physis (Natur)²⁾.

Die indische Rede-Spekulation ist eine charakteristisch indische Ausgestaltung der uralten und nicht nur indischen Vorstellung, daß ein Gott durch sein Wort die Welt schafft³⁾. Diese Vorstellung lebte — wenn auch so gut wie gar nicht direkt erhalten — bei den Griechen ebenfalls noch bis in

1) Ebenso bei Pythagoras (Z. I, 1, 521), Xenophanes (? Z. I, 1, 661), Empedokles (Z. I, 2, 978), Platon (Z. II, 1, 808), Aristoteles (Z. II, 2, 448); s. S. 225, A. 2: Megasthenes. Vgl. Z. I, 1, 458: „begrenzt“ ist nach den Pythagoräern besser als „unbegrenzt“.

2) Diese Unterscheidung findet in anderem Zusammenhang REINHARDT (Parmenides, S. 82 ff.) bei ihm.

3) Z. B. in der memphitischen Theologie: SETHE, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, 1928, S. 57. Vgl. WOODROFFE, The Garland of Letters, S. 3 f.

diese „Periode“, denn obgleich es erst spät bezeugt ist, so ist es doch wahrscheinlich in der Sache alt (wenn auch nicht im Ausdruck!), daß die Pythagoräer den Dingen ihre Namen „von Natur“ (*φύσει*) zugehören ließen (Z. I, 1, 581, A. 2). Das entspricht der später ausgesprochenen Lehre der Mīmāṃsā von der Ewigkeit der Worte und ihrer ewigen Verbindung mit ihren Gegenständen, gegen die das Vaiśeṣika den Begriff der bloß „konventionellen“ Verbindung (*saṃketa*), Nāgārjuna den der „bloß empirischen“ (*vyavahāra*), Dignāga den der illusorischen, fiktiven (*kalpanā*) Verbindung stellte.

Es ist denkbar, daß Parmenides mit den oben wiedergegebenen Worten gegen eine solche Lehre polemisierte, ganz ähnlich wie Uddālaka gegen die Rede, und daß danach erst das Problem in Indien und Griechenland in der „klassischen“ Form behandelt wurde. Parmenides lehrt, daß die Menschen irrtümlich benennen, was sie sinnlich-naiv zu erfassen meinen (fr. 1, 35 f.); das echte (philosophische: *ἐτήτυμον*, fr. 8, 18) „Reden“ kann sich ebensowenig wie das Denken auf ein Nicht-seiendes beziehen (fr. 4; 6, 1; 8, 17; 8, 35). Er betont damit auffallend häufig (und daher vermuten wir: polemisch) die Zusammengehörigkeit von Sein, Erkennbarkeit und Benennbarkeit (s. u. GORGIAS, Euthydem und Kratylos, S. 194), zieht daraus aber nicht die Folgerungen wie später etwa der indische „Begriffsrealismus“ (ausdrücklich bei Praśastapāda, S. 16 ed. VSS.)¹⁾; er unterscheidet vielmehr wertend zwischen laienhaftem und wahren Reden und gleicht darin Heraklit, während der Vedānta alle empirischen Worte für ewig, das eigentlich Reale (*brahman*) für unsagbar erklärt.

Bei Heraklit lebt wahrscheinlich die uralte Vorstellung vom Schöpferwort in ganz anderer Form wieder auf²⁾. Mit

1) Ähnlich der „Illusionismus“ eines Dharmakīrti in dem berühmten Vers: weil blau und die Vorstellung „blau“ nicht ohne einander nachweisbar sind, sind sie identisch. (Nach VIDYABHUSANA, History of Indian Logic, 1921, S. 308 aus seinem *Pramāṇa-viniścaya*; zitiert im Sarv. Darś. Samgr. II, 204, ed. Poona 1924, *Nyāyaratnakara* VII, 72, *Tattva-vaiśarādī* IV, 14; *Nyāyavārtt. tātp. ṭīkā* 467, 12 ed. VSS.)

2) Man braucht wohl nicht mit Lassalle (Heraklit I, 363 ff.) an Entlehnung aus Zoroaster zu denken. Man kann freilich keine ältern logos-

dem logos ist bei Heraklit in echt griechischer, physikalischer Denkweise die Gesetzmäßigkeit des Kosmos gemeint. Der logos ist das gesetzmäßige Werden der Natur, als Prinzip (*στοιχείον*) hypostasiert. Das Reden „nach Maßen“ ist mit diesem Terminus „logos“ dadurch dem „Feuer“, dem „Gott“ usw. gleichgesetzt; er ist ewig (fr. 1), Allem und Allen gemeinsam (fr. 2); aus Heraklit spricht der logos; die Menschen „hören“ (*ἀκούσαντες*, fr. 1; 34; 50) ihn, aber verstehen ihn nicht, und doch ist es möglich „die Wahrheit zu sagen (und zu tun) auf die Natur hinhörend“ (*κατὰ φύσιν ἐπαίοντας*, fr. 112). Heraklit würde also wie die Pythagoräer sagen, daß die Namen den Dingen von Natur zugehören und daß der Weise sie hören kann; und wenn bei ihm das scheinbar dauernde Feuer (s. u.) je nach dem eingestreuten Weihrauch verschieden „benannt“ wird, so ist es für Heraklit — im Gegensatz zu Parmenides — mit Recht verschieden benannt, denn das Feuer wird in der Tat jeweils ein anderes. Heraklit sagt (fr. 102): dem Gott sind alle Dinge gut, schön und recht, während nur die Menschen sie teilweise für schlecht, häßlich und ungerecht halten. D. h.: im „pantheistischen“ logos gibt es nichts Falsches; aber die Menschen, die den logos nicht hören, halten in ihrem beschränkten Verstand (fr. 2) einiges für schlecht usw. Insofern verurteilt Heraklit die „Rede“ des gewöhnlichen Menschen wie Parmenides, und wie in Indien die Buddhisten (s. S. 193) das Reden der Laien, d. h. die Empirie, verurteilten.

Gegeben hat es ferner auch in Griechenland sicher den prälogischen, naiven „Intuitionismus“, der mit der (unbewußten) Grundlage der Rede-Metaphysik zusammengehört, und den Übergang zum argumentierenden Denken, der allmählich geschah und in Indien in aller Deutlichkeit eben bei Uddālaka in die Erscheinung tritt (s. S. 167, A. 2), und zwar in Griechenland in demselben Abschnitt der Geistesgeschichte. Von Thales

Vorstellungen in Griechenland aufweisen. Ein versteckter Rest liegt aber vielleicht vor, wenn Xenophanes sagt, es kann sein, daß einer die Wahrheit redet, während sein Denken durch die Meinung getrübt ist (fr. 34). Ist da eine Spur der in Indien so deutlichen „intuitionistischen“ Rede, die nicht irren kann, weil jedem Wort etwas Reales entsprechen muß?

wissen wir von keiner Schrift (aber vgl. A. BAUMANN, Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen. Würzb. Diss. 1906, S. 40) und noch von Hesiod von keinem Argument. Aber der alte kosmogonische Denker Pherekydes (Z. I, 1, 116) hat eine Etymologie verwendet ($\gamma\eta\text{-}\gamma\epsilon\rho\alpha\varsigma$) als ein Argument⁵ oder eher wie eine Art spielerisches (wenigstens für unser Empfinden), assoziatives Beiwerk zu einem Mythos; daneben eine Ätiologie (Hochzeitssitte), beides ganz in der Art wie häufig in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden. Dabei beruht die Beweiskraft der Etymologie doch wohl wie in Indien darauf,¹⁰ daß die Namen den Dingen von Natur zugehören. Anaximander schließlich (fr. 14; 15; 17) soll sein Prinzip, das Unendliche, damit motiviert haben, daß der Urstoff unendlich sein müsse, damit das Werden nicht aufhöre¹⁾; und dieser Urstoff darf nicht bestimmter Natur sein, da er sonst die¹⁵ anderen bestimmten Stoffe verdrängen würde (fr. 16). Daß diese Argumente auf ihn selber zurückgehen, ist bei dem ersten wahrscheinlich (Z. I, 1, 272, A. 6), bei dem zweiten unwahrscheinlich (ib. 290).

Auf die eleatische Philosophie als die erste „These“ der²⁰ eigentlichen Metaphysik folgt in Griechenland als „Antithese“ Heraklit; dem analog folgt in Indien auf die Upaniṣaden, und zwar auf die Kauṣītaki-Upaniṣad (s. S. 215f.), Buddha. Beide, Heraklit und Buddha, betonen in bewußtem Gegensatz zu ihren Vorgängern die alleinige Realität des Werdens, oder²⁵ vielmehr eines ewig und unablässig Werdenden (Str. 90), und leugnen das unveränderliche Sein eines Absoluten, resp. ein ewig dauernd Seiendes ($\ddot{o}\nu$; ātman). Wenn Epicharm²⁾ einen

1) Der Urstoff muß räumlich unendlich sein, damit an keiner Stelle der Welt ein Ende des Werdens sei. Würde man das Argument so deuten, daß das Unendliche unausschöpflich sein müsse, damit das Werden zeitlich nie zum Ende gelange, so wäre damit vorausgesetzt, daß beim Werden Stoff verbraucht wird. Das darf man aber bei Anaximander nicht annehmen, da nach seiner Lehre die Dinge wieder in den Urstoff eingehen, also kein Stoff vergeht und das Unendliche immer wieder aufgefüllt wird; wenn es überhaupt erlaubt ist, das Fragment so weitgehend auszudeuten.

2) Nach Z. I, 1, 609, A. 3 gegen REINHARDT.

Heraklitäer sagen läßt, daß Du und ich gestern andere waren, als wir heute sind, und daß wir so in alle Zukunft wieder andere sein werden, so sagt Buddha, daß das Kind, der Mann und der Greis immer andere sind, nur als Kette (saṃtāna) 5 der ständig wechselnden Phänomene (dharma) scheinbar dieselbe Persönlichkeit sind. Wenn Heraklit sagt, daß das Feuer je nach dem hineingeworfenen Räucherwerk wechselt¹⁾, d. h. ein anderes und anders benanntes (s. S. 174) wird, so sagt der Buddhist²⁾, daß sogar der scheinbar dauernde Kristall 10 nicht bestehen bleibt, denn wenn man ihm eine rote, blaue usw. Folie unterlegt, so wird er dementsprechend jedesmal ein anderer; der rote Kristall vergeht³⁾, der blaue entsteht und tritt an seine Stelle so schnell, daß wir meinen, es wäre derselbe Kristall. Und so wechselt — wenigstens in der später 15 durchgeführten Schulmeinung — auch der Kristall an sich, d. h. nicht nur, wenn seine Folie geändert wird.

Beide, Heraklit und Buddha, reden oft vom Feuer. Buddha setzt in bildlicher Sprache dem „Feuer“ des Geschehens (Str. 93; vgl. OLDENBERG, Buddha⁷, S. 298 ff., der auf Heraklit 20 hinweist) das Verlöschen des „Nirvāṇa“ entgegen. Heraklit ist andererseits noch in Milesischen Spekulationen befangen, wenn er das Feuer als Prinzip behandelt, dessen „Umwandlungen“ (τροπαί, Z. 846, A. 2) erst das Wasser, dann die Erde sind (s. o. Uddālakas drei Faktoren). Aber er denkt in seiner 25 naturphilosophischen Theorie, die von dieser Kosmogonie zu unterscheiden ist⁴⁾, nicht an empirisches Feuer (Z. I, 2, 810, A. 1) (s. Uddālakas entsprechende Unterscheidung, S. 167) und

1) ἀλλοιοῦνται: fr. 67; oder: Wein wechselt, je nach Parfum: Z. I, 2, 833, A. 2.

2) NS. III b 10; von Buddha nicht belegt, aber gut seine Lehre von der Vergänglichkeit in der späteren Form der „momentanen“ Vergänglichkeit illustrierend.

3) Grob gesagt, denn eigentlich gibt es keinen roten Kristall, sondern nur das Zusammensein von dem Phänomen rot und den Phänomenen hart, durchsichtig, schwer usw.

4) So scheint auch bei Anaximenes zwischen einer kosmogonischen (Z. I, 1, 324f.) und naturphilosophischen (Z. I, 1, 322f.) Theorie zu unterscheiden zu sein.

nicht mehr an den einmaligen Vorgang eines kosmogonischen Werdens, sondern an einen „Austausch“ (Z. I, 2, 819, A. 2: ἀποίβη). Feuer „symbolisiert“ — wie wir sagen — ihm gleichsam die Ewigkeit des Werdens. Alles war, ist und wird sein „ewig lebendes Feuer“ (Z. I, 2, 811); der Krieg ist es, 5 der Alles erzeugt (Z. I, 2, 823). Feuer „stirbt seinen Tod“ im Wasser und umgekehrt: mit diesen verschiedenen Beschreibungen sucht Heraklit, der „Dunkle“, einen neuen Ausdruck (Z. I, 2, 822, A. 1) für seine Lehre vom alleinigen Werden, wie ihn Buddha in seinem originalen Terminus „in 10 Abhängigkeit entstehen“ (pratītya-samutpāda) findet, der das Nacheinander, das Kausalverhältnis der Phänomene bedeutet.

Buddha ist als Revolutionär gegen die Upaniṣaden weiter, er ist — das ist typisch für Indien — metaphysisch konsequenter als Heraklit, wenn er den ātman als das Absolute, 15 Seiende schlechthin leugnet (sabbam anattā: OLDENBERG, Buddha, S. 239 ff.), während Heraklit im Feuer, dem Einen und Weisen (Z. I, 2, 839, A. 2), dem Gott (ib. A. 4), dem logos (ib. A. 3), der Seele (Z. I, 2, 815), der Zeit (αἰών: Z. I, 2, 843, A. 1) ein ewiges, aber freilich nicht dauerhaftes¹⁾ 20 Urelement (στοιχείον) beibehält. Buddha lehrt, daß die empirische, scheinbar dauernde Welt nichts ist als ein Nacheinander (und Nebeneinander) von substratlosen Phänomenen; und er folgt bei der Darstellung dieses Nacheinander in den „nidānas“ (St. 94 f.) der Methode, Reihen materieller (z. B. 25 ṣaḍ-āyatana), abstrakter (z. B. bhava) und psychologischer (z. B. avidyā) Begriffe aufzustellen, wie es etwa in Chānd. Up. VII geschehen war²⁾. Heraklit dagegen lehrt ein immer

1) Erst der Nyāya unterscheidet später ewig (nitya) und dauernd (avasthita) im Kampf gegen das Sāṃkhya mit dessen Begriff nitya-pariṇāmi, vgl. STRAUSS, Festgabe Jacobi, S. 365.

2) Seine Reihe erinnert noch im Ausdruck, der traditionsgebunden ist, an die Kosmogonien (KERN, Manual of Indian Buddhism, S. 47; vgl. z. B. Saṃy. Nik. II, 73: egozentrische Kosmogonie: loka-samudaya), ist aber nicht mehr kosmogonisch gemeint, denn die nidānas sind gleichzeitig immer da (vgl. STCHERBATSKY, Central-Conception, S. 28, A. 3). Dabei ist die Abfolge der nidānas: vijñāna (Bewußtsein), Individualität (nāma-rūpa) und ṣaḍāyatana, die (sechs) Sinne und ihre Gegenstände (wörtlich:

wechselndes Gemisch, ein Hin und Her, ein Gegeneinander der „Gegensätze“ (*ἐναντιότητες*), die von Anaximander an die kosmischen Vorstellungen der Griechen beherrschen. So stehen beide, Buddha und Heraklit, in der Tradition ihrer Kultur und sind beide Revolutionäre in demselben Sinne: das Werden ließ sich nicht leugnen, wie es die ersten „Metaphysiker“, Parmenides und Yājñavalkya, gewollt hatten.

Aber Heraklit lernt auch von den Eleaten und unterscheidet sich damit von den Ioniern, daß seine Vielheit durch eine Einheit zusammengehalten wird. So findet er die Einheit des logos, d. h. Naturgesetzlichkeit (vgl. fr. 30: *μέτρα*). Buddha andererseits läßt die Phänomene in „bedingter Abhängigkeit“ einander folgen: die Wirkung folgt notwendig (wir würden sagen: naturgesetzlich) auf die Ursache, wie Wasser nur zu Tal, nie zu Berge fließt.

Damit stehen beide in engster Beziehung zur exaktesten damaligen Naturwissenschaft: der Medizin¹⁾. Der erste wissenschaftliche Arzt in Europa, Alkmaion (vgl. Z. I, 1, 603), und danach die griechische Medizin überhaupt, läßt Gesundheit in

sechs „Stützpunkte“, denn so kann man āyatana wie bei Yājñavalkya übersetzen: die Stellen in JACOB'S Concordance dürften alle erst nach Yājñavalkya sein; āyatana = Zugang ist späte Etymologie: *ayam tanoti*) eine Weiterbildung der des Pratardana: *prajñā-prajñāmātrā-bhūtamātrā*. Vgl. Mund. Up. I, 1, 9: *brahman-nāmarūpa-anna* = Geist-Individualität-Objekt(?). Damit ist Buddhas Weltbild ebenso „egozentrisch“ wie das der Upaniṣad-Denker, s. S. 169, A. 2. Aber Buddhas eigentlich gemeinter Begriff einer sozusagen „zureichenden Bedingung“ (s. S. 179, A. 1) ist etwas ganz Neues gegen Pratardanas *causa materialis*, die im Sāṃkhya fortlebt, und ähnelt eher Chānd. Up. VII. Uddalaka Aruni (Chānd. Up. VI, 2) ließ aus Glut (Schmerz, Anstrengung) Wasser (Tränen, Schweiß) hervorgehen, aus Wasser (Regen) Festes (Korn); in Chānd. Up. VII, 11, 1 wird sein Gedanke (s. S. 167, A. 2 und S. 158 f.) fortgeführt: aus Wasser (Regen) entsteht Festes, die Glut erzeugt (*srjate*) Wasser (Regen), indem sie den Luftraum erhitzt. Hier ist Glut nicht mehr *causa materialis*, sondern „bedingt“ das Wasser. In Yājñavalkyas Denkrichtung spielt dies Problem keine Rolle; Buddha hat also zu Yājñavalkya-Pratardana und zu Chānd. Up. VI–VIII Beziehungen.

1) Zauberhaft-assoziative und bloß empirisch-beobachtende Medizin hatte es schon längst gegeben. Vgl. zur Frage: Misch, Der Weg in die Philosophie, S. 109.

der Isonomie der Gegensätze bestehen (fr. B 4), heilt Krankheit mit dem einen (z. B. Warmen), nachdem er das andere (z. B. Kaltes) als Ursache der Krankheit erkannt hat. Heraklit spricht aber schon von der Harmonie der Gegensätze, von Hunger und Durst (fr. 111; Z. I, 2, 805, A.), Ruhe und Bewegung (das waren die wesentlichen therapeutischen Mittel der alten Ärzte), Kalt und Warm, Trocken und Feucht (das waren die vier hypostasierten Qualitäten, die man als Krankheitserreger ansah) (vgl. Joël, Geschichte der antiken Philosophie, I, S. 307): vielleicht also war Heraklit selber auch 10 Mediziner, wie Alkmaion selber auch Philosoph war.

Buddha andererseits trägt seine Lehre in den vier „heiligen Wahrheiten“ (Str. 89 ff.) vor: 1. Diagnose: Alles ist Leid (Satz der pessimistischen Weltanschauung). 2. Ätiologie: Leid geht auf eine bedingende Ursache, letzten Endes auf Ver- 15 blendung zurück (Buddhas Metaphysik)¹). 3. Prognose: durch Aufhebung der Verblendung wird schließlich auch das Leiden behoben werden (Buddhas *nidānas* in umgekehrter Reihenfolge)²). 4. Therapie: zur Aufhebung der Verblendung usw. ist der achtfache Pfad zu betreten (Heilsweg der buddhisti- 20 schen Kirche).

Die medizinische Form³) dieser Lehre haben die Buddhisten

1) Hippokrates' charakteristische Definition der Krankheitsursache: „Diejenigen Dinge muß man für die Ursache (*αἰτία*) einer jeden (Krankheit) halten, durch deren Gegenwart (*ὅν παρόντων*) sie (die Krankheit) in dieser Weise werden muß, ...“ (*περὶ ἀρχαῆς ἰητρικῆς*, XIX) betont das naturnotwendige Bedingungsverhältnis ganz ähnlich wie Buddhas Definition der Ursache: „Wenn dies da ist, muß das sein“ (Majjh. Nik. usw.; STCHERBATSKY, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, S. 39, A. 2). Alkmaion (Z. I, 1, 601, A. 1) soll *ἐξ ὧν*, *ὅφ' ὧν* und *ἐν ᾧ* unterschieden haben, aber das sind aristotelische Begriffe.

2) Anders: STRAUSS, Journal of the Taisho University, VI—VII, 1930, S. 13 ff. über die Reihenfolge. Vielleicht ist Heraklits *ὁδὸς ἕνω* und *κάρω* für Alkmaions Theorie der Gegenmittel wichtig gewesen.

3) Caraka z. B. unterscheidet die Diagnose (*roga-viśeṣa-vijñānam*: III, 4; vgl. JOLLY, Medizin, § 20), die Ätiologie (*nidānam*: II, 1; JOLLY, § 38), die Prognose (*pūrva-rūpam*: V; JOLLY, § 21) und die Therapie (*kalpana*: I, 13—16, oder *yojana*, 22 f.; JOLLY, § 24 ff.). KERN, Manual of Indian Buddhism, S. 46 f.; DE LA VALLÉE POUSSIN, IRAS. 1903, 580; MACDONELL, Indias Past, S. 152 f. (OLZ., 1930, Sp. 793 f.). Bei all dem

selber betont. Nimmt man hinzu, daß Buddha sich selber einen Arzt nennt, und die Erlösung der Gesundheit vergleicht (Majjh. Nik. I, S. 506 ff.), daß Buddha ein Sūtra über Medizin verfaßt haben soll¹⁾ und daß die Buddhisten allgemein ein
 5 großes Interesse an Medizin hatten (JOLLY, a. a. O. 14), so zeigt sich auch hier Buddha dem Heraklit ähnlich.

Als „Synthesen“ dieser „These“ und „Antithese“ gelten die griechischen Systeme des Anaxagoras, Empedokles und Leukipp-Demokrit. Von diesen entspricht dem Anaxa-
 10 goras in mancher Hinsicht das Sāṃkhya des Kapila, dessen älteste Form (s. S. 218) wir freilich nicht kennen, da alles brahmanische Philosophieren der ersten Zeit nach den alten Upaniṣaden im Gegensatz zum buddhistischen, jainistischen und „materialistischen“ (Lokāyata, s. S. 190 ff.) als „Sāṃkhya“
 15 bezeichnet wurde.

So wird das älteste Sāṃkhya, das aus dem „unbewußten Hylozoismus“ des Uddālaka einerseits mit Übernahme der Vorstellung Yājñavalkyas von der „reinen“ Intelligenz²⁾ andererseits hervorgegangen ist, vermutlich nicht ganz klar

läßt sich das Verhältnis Buddhas zur Medizin nicht genau bestimmen. Wenn es zu seiner Zeit schon Kasten, und auch eine der Ärzte gegeben hätte (was nach FICK, Die soziale Gliederung im alten Indien, S. 153, nicht der Fall war), wäre es unwahrscheinlich, daß Buddha deren Praxis ausgeübt hätte; andererseits wäre es verständlich, wenn er etwa kranken Anhängern, denen ein brahmanischer Arzt oder Zauberer die Hilfe versagte, selber ärztlich geholfen hätte, zumindest mit der damals (vgl. KERN, Buddhismus II, 77 f.) wie zu allen Zeiten üblich gewesenem Laienmedizin. Aber das Suchen nach der „bedingenden Ursache“ dürfte doch in der Medizin uralte sein, älter als Buddha, wenn auch vielleicht nicht theoretisch erkannt. — Wenn Buddha sich als Seelen,arzt* empfindet, so stellt er sich damit wiederum in Gegensatz zu den Lehrern der Upp., die sich ihr Wissen nur höchst ungern entreißen ließen (vgl. Yājñavalkya, Brh. Up. IV, 3, 33; Satyakāma, Chand. Up. IV, 10; Raikva, ib. IV, 2, 3; Prajāpati, ib. VIII, 7 f.; Yama, Kāth. Up. I, 21 ff.) und in der Legende wird er zu dem Entschluß, zum missionierenden Lehrer werden zu wollen, weil er so ungewöhnlich war, erst durch Götter bewogen (OLDENBERG, Buddha, S. 136, 138 ff.).

1) ITSING, S. 3 (in TAKAKUSU's Übersetzung). DE LA VALLÉE POUSSIN, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, V. et VI. Chapitres, 1925, S. 121 f.

2) puruṣa ist im Sāṃkhya citi-śakti.

monistisch oder dualistisch gewesen sein; aber im Sāṃkhya lag zweifellos von Anfang an die Tendenz, das Geistige gegen das Stoffliche abzusondern, und das wird der historische Schritt eben des „Kapila“ gewesen sein: dem Geist als Seiendem im Sinne Yājñavalkyas, d. h. unveränderlich seiendem (kūṭastha), die Materie als ewig-werdend (nitya-pariṇāmi) gegenüber zu stellen (Str. 179), als Versuch einer Synthese dieser beiden Gegensätze. Anaxagoras dagegen kam anscheinend zu seinem Dualismus, weil er den alten Hylozoismus durch Trennung von Stoff und Kraft (ein europäisch-physikalischer Begriff) überwinden wollte; oder man kann auch sagen: Anaxagoras kleidete seinen Dualismus in andere, aber ebenfalls der Tradition entnommene Begriffe. Solch klare dualistische Scheidung war weder in den Upaniṣaden (JACOBI, Gottesidee, S. 11) im allgemeinen, noch bei Yājñavalkya und seiner „Schule“ (s. S. 170, A. 1), noch bei Buddha¹⁾, ebenso noch nicht bei den Pythagoräern (Z. I, 1, 474), bei Parmenides (Sein = Denken) oder Heraklit (Feuer = das Weise) geleistet. In Anaxagoras' Dualismus, der nach Aristoteles (Z. I, 1, 474, A. 2) der erste in Griechenland war, ist der Geist (νοῦς) ganz ähnlich dem Sāṃkhya als Gegensatz zur Materie gedacht und als Geist gemeint; aber er ist doch noch als eine Art „feinster“ (λεπτότατον) Stoff vorgestellt (Z. I, 2, 1224, A. 5; 1225, A. 1), an dem alle beseelten Dinge teilhaben²⁾, der überall ist (ἄπασιν) (Z. I, 2, 1222, A. 1), wie der Geist (puruṣa) des Sāṃkhya „fein“³⁾ und überall⁴⁾ ist. Aber der νοῦς des Anaxagoras weiß Alles,

1) In der Reihe seiner nidānas folgen auf stoffliche geistige und umgekehrt, ohne daß das als Schwierigkeit empfunden würde (s. S. 166; 170: Pratardana).

2) Nicht alle Dinge schlechthin (Z. I, 2, 1226, A. 3; 1216, A. 2) und auch nicht alle beseelten in gleichem Maße (Z. I, 2, 1221, A. 1; 1226, A. 4): wie soll man sich aber ein Eines in solcher räumlichen Verteilung denken? Das Sāṃkhya ist klarer, wenn es den Geist der Materie als schlechthin Anderes gegenüberstellt, wird aber um so unklarer, wenn es die vorhandene und auch wieder nicht vorhandene Beziehung von Geist zu Materie zu beschreiben sucht (Str. 186).

3) sūkṣma: Bhag. Gītā XIII, 15; vgl. saukṣmyad in Sāṃkhyakarika 8.

4) vibhu: die Inder kennen nur den Begriff „all-erfüllend“, nicht „unendlichgroß“. Sāṃkhya und Anaxagoras lehrten nur einen Geist.

weil er den ganzen Kosmos harmonisch regiert (Z. I, 2, 1222, A. 1; 1223), während der puruṣa des Sāṃkhya im Anschluß an Yājñavalkyas ātman = Geist objektlose, unfaffizierbare Denk-

Die Vielheit der Seelen ist in das seiner ganzen Anlage nach ursprünglich „egozentrische“ (s. S. 169, A. 2) Sāṃkhya erst sekundär hineingekommen und nie organisch eingefügt worden (DEUSSEN, AGdPh., I, 3, 496; JACOBI, SBAW. 1930, 324 ff.; vgl. ZELLER's Bedenken über die „Persönlichkeit“ des *νοῦς*, 1226). Das Problem wird in folgendem Punkte wichtig: Wenn GARBE in seiner Darstellung des Sāṃkhya zwischen der kosmischen und psychologischen Bedeutung der Evolution unterscheidet (danach Str. 107, 128, 180; OLDENBERG, Lehre der Upanishaden, S. 232), so kann er nur nach der ganz späten Sāṃkhya-krama-dīpikā und nur für das eine tattva ahaṃkāra eine wirkliche derartige Unterscheidung durchführen (S. 236 und 249). Das eigentliche Sāṃkhya der Sāṃkhyakarika, Gauḍapādas, Māṭharas und Vācaspatimīśras kennt nur eine Evolution, d. h. eine prakṛti wandelt sich zu einer buddhi (bei der zwischen mikro- und makro-kosmischer Bedeutung nicht unterschieden wird) usw., letztlich zu einer Außenwelt; und es ist eine relativ späte Konstruktion, daß man zwischen der einen kosmischen buddhi, und vielen einzelnen buddhis je eines puruṣa unterscheiden müsse (GARBE, S. 234 ff.; DASGUPTA, A History of Indian Philosophy, I, 1922, S. 248 f.). Diese eine Außenwelt genießt ursprünglich nur ein Subjekt (puruṣa), und das nennen wir unbewußten „Egozentrismus“ (s. o.). Die eine buddhi galt im Sāṃkhya alter Zeit sicher als vibhu, d. h. allerfüllend: sie war ebenso groß wie die prakṛti, deren restlose Umwandlung sie ist, denn das bezeugt vom antaḥkaraṇa noch das Nyāyabhaṣya III b 8, das Nyāyavārttika und die Tātparyatīkā ib. (vgl. NS., Anm. 236: zur Anmerkung ist hinzuzufügen: daß das manas in der Mīmāṃsā schlechthin klein ist, belegt Jha in The Prābhākara School of Pūrva Mīmāṃsa, 1911, S. 77; die Diskussion über die dirgha-śaṣkuli noch in Tattvacintāmaṇi I, 770; 779. In SK. 30 ist das Problem anders gewendet, wenn es heißt, daß die Funktionen der Sinne und des dreifachen Innenorgans gleichzeitig und nacheinander sein können). In der Tīkā S. 366, 12 (VSS.) wird ferner ausdrücklich auf das Sāṃkhya bezogen, was im Vārttika S. 377, 9 ff. (Bibl. Ind.) zitiert wird, daß die Sinnesorgane — im besonderen ist vom Gesicht die Rede — vyāpaka seien; hier ist im Vārttika auch erörtert, was unter der Fluktion (vṛtti) der Sinne zu verstehen sei, nämlich nicht eine eigentliche Bewegung, denn eine solche kann kein vyāpaka-dravya haben, sondern eine Art innerlicher Wellenbewegung: wie Blasen vom Boden des Teiches aufsteigen (mahāhradaḥ budbuda iva niḥsarantyaḥ; vgl. Śaṅkara zu Brh. Up. V, 1: Blasen gehören zum ātman des samudra, aus dem sie entstehen), so findet innerhalb des allerfüllenden Gesichtssinnes eine „Fluktion“ vom Auge zum gesehenen Gegenstand hin statt. Nach diesen Nyāya-Zeugnissen galt also im Sāṃkhya, was wir nach seiner Weltanschauung dort er-

fähigkeit ist. So treibt das Sāṃkhya — von Anfang an? — den Dualismus konsequent, wie das die Inder nun einmal sind, bis zum Absurden: der Dualismus kann seiner Natur nach das empirische Erkennen durch seinen „reinen“, unwandelbaren, unaffizierbaren (*ἀπαθήs*) Geist nicht erklären; das wirft schon Aristoteles (De an. 405 A 19; Z. I, 2, 1221, A. 1) dem Anaxagoras vor.

Unklar ist weiter bei Anaxagoras die Rolle des Geistes, der der erste Antreiber der Materie ist — und als solcher für Anaxagoras weit wichtiger denn als Subjekt war —, während die Materie sich später in physikalischem Prozeß von selber bewegt (Z. 1230, 1226) wie im Sāṃkhya in analoger Unklarheit die Materie sich „zum Zwecke des puruṣa“ (Sāṃkhyakārikā 31), aber auch „von selber“ (svabhāva: Gauḍapāda, SK. 27; FRAUWALLNER, WZKM. XXXII, 194f.) bewegt, wobei der Prozeß in einer Art „mechanistischer“ Denk-

warten müssen, daß die eine Urmaterie sich für einen Menschen zu einem Innenorgan usw. entwickelt.

Wenn dagegen GARBE S. 255, der doch alle Sāṃkhya-schriften ausgezogen hat, nur nach Vijñānabhikṣu den ahaṃkāra von „mittlerer“ Größe sein läßt, und das manas (S. 253 nach SS. III, 14 und V, 69—71 mit Aniruddha, der die Argumente des Vaiśeṣika benutzt) als schlechthin klein (nach Vijñānabhikṣu ib. ist es von „mittlerer“ Größe) bezeichnet, so hat „das“ Sāṃkhya eben später seine eigentliche Position zugunsten der des Vaiśeṣika aufgegeben, wie es genau so in der Auffassung des Körpers geschehen ist (NS., Anm. 187). In SK. 10 wird allerdings vom vyaktam gesagt, daß es im Gegensatz zum avyaktam nicht allerfüllend (avyāpi) sei; aber weder Gauḍapāda noch Māṭhara noch Nārāyaṇatīrtha, sondern nur Vācaspati fügt als Erläuterung hinzu, daß „buddhi usw.“ nicht den Umfang des ganzen pradhāna hätten. Vyakta in SK. 10 ist aber wegen des Nyāyabhāṣya mit Gauḍapāda und Māṭhara nicht speziell auf das antahkaraṇa zu beziehen, sondern allgemein auf die empirischen Dinge. Über die Größe des Innenorgans gab es im alten Sāṃkhya anscheinend keine ausdrückliche Lehre; erst im Kampf mit dem Nyāya wurde dies Problem aktuell; der Nyāya kämpfte noch gegen ein wesentlich unbewußt „egozentrisches“ Sāṃkhya, das erst relativ kürzlich die Vielheit der Geister übernommen hatte; allmählich drang dann die Vielheit der Geister mit ihrer Konsequenz, der Vielheit und Kleinheit der Innenorgane durch. Vācaspati war in der schwierigen Lage, Sāṃkhya- und Nyāya-schriften interpretieren zu müssen und hat den Widerspruch nicht ausgeglichen.

weise als durch Störung des Gleichgewichts (*vaiṣāmya*) der drei Urqualitäten (s. S. 185) veranlaßt (Str. 181) vorgestellt wird.

Sāṃkhya und Anaxagoras stimmen ferner darin überein, daß sie im Anfang statt eines Stoffes als Prinzip, wie die alte Naturphilosophie es getan hatte, ein chaotisches Gemisch annehmen¹⁾, in dem schon Alles, was in der empirischen Welt erscheint, unerkennbar vorhanden ist. Das ist die gemeinsame Folgerung aus dem Begriff des Seins, den die Eleaten und Upaniṣad-Denker aufgestellt hatten: „Werden“ geschieht aus schon Daseiendem, Vorhandenem²⁾, sagt Anaxagoras; aus Seiendem entsteht das Seiende, sagt das Sāṃkhya (das sagen — freilich in anderem Sinne — auch die anderen „Synthetiker“). Und für den Prozeß des Werdens, den sie beide in Übereinstimmung mit den Antithetikern, Heraklit, resp. Buddha, ausdrücklich lehren, gebrauchen sie beide den alten Ausdruck „sich wandeln“³⁾; aber beide meinen damit im einzelnen nicht dasselbe.

Das, was im Anfang da ist, sind nach Anaxagoras die „Dinge“ (*χρήματα*) oder „Samen“ (*σπέρματα*), d. h. unendlich viele (Z. I, 2, 1214, A. 2; 1211, A. 2), qualitativ verschiedene (Z. I, 2, 1214, A. 3), wegen ihrer unendlichen Kleinheit (*σμικρότης*, Z. I, 2, 1218 f.) nicht offenbare (*οὐδὲν ἐνδὸν*: Z. I, 2, 1216, A. 1; vgl. 1217, A. 1; vgl. *avyaktam* im Sāṃkhya) Dinge (wie Fleisch, Knochen, Mark: Alles, was qualitativ unterschieden ist: Z. I, 2, 1210, A. 1). Im Gegensatz zu dieser Vorstellung kommt bei Anaxagoras (nach einer anderen Überlieferung wenigstens) wieder die griechische Tradition zur Geltung: die Samen sind die „Gegensätze“ (Z. I, 2, 1215, A. 2; 1214, A. 2), das Warme usw., d. h. hypostasierte Qualitäten, ausgedrückt durch das substantivierte Neutrum eines Adjektivs (Z. I, 2, 1209, A. 2; 1218, A. 1). Da er andererseits bei ihnen von Kleinheit spricht, kann er sie nicht als reine Qualitäten

1) *ομοῦ πάντα χρήματα ἦν* (Z. I, 2, 1216, A. 1) = *prakṛti*.

2) *ἐξ ὄντων καὶ ἐνυπαρχόντων*: Z. I, 2, 1217, A. 1 (s. u. Aristoteles: S. 210).

3) *ἄλλοιοῦσθαι* (Z. I, 2, 1209, A. 1; 872 u.; s. o. Heraklit, S. 176, A. 1) = *pariṇam* (Str. 179; s. o. Uddalaka: *vikāra*, S. 168; *Bṛhaddevatā* II, 121).

verstanden haben, denn ein Quale hat keine Größe. Bei ihm liegt also noch wie im Sāṃkhya (s. u.) eine metaphysische Unklarheit vor, daß er zwischen Qualität und Substrat der Qualität nicht unterscheidet; diese Unterscheidung wurde erst von Aristoteles und dem Vaiśeṣika (s. S. 202 ff.) geleistet. 5

„Werden“ der empirischen Dinge (*γίνεσθαι*) bedeutet bei ihm dementsprechend, daß sich die „Samen“¹⁾, die im Chaos als Partikeln vorhanden sind, zusammenfinden und als Gruppe das Ganze, die empirischen Knochen, Blut usw., bilden. Das nennt er „sich mischen“ (*συνμίσγεσθαι*) oder „sich wan- 10 deln“, d. h. das Ganze wandelt sich, nicht die Teilchen, so daß der empirische Knochen usw. vergeht und entsteht.

Im Sāṃkhya ist das Chaos²⁾ identisch³⁾ mit den drei hypostasierten Urqualitäten (*guṇa*; Str. 180): das Klare, Bewegte, Dunkle, die aus Uddālakas drei Gottheiten entwickelt 15 sind. Dies Chaos wandelt sich zur empirischen Welt in einer immer noch kosmogonisch anmutenden Begriffsreihe, die aber auch an Buddhas psychologische Reihe erinnert⁴⁾. Aus dem Chaos geht zunächst das Denken (*buddhi*), aus diesem der Ichmacher (?*aḥamkāra*) hervor. *Buddhi* als das empirische 20 Denken als „Produkt“ der Materie wurde im Dualismus des

1) Der Ausdruck des Aristoteles: *δοιομενές* bedeutet sozusagen dasselbe wie im Sāṃkhya *tanmātra*: das, was qualitativ durchaus nur Eines ist.

2) Das Sāṃkhya knüpft mit diesem Begriff offenbar an die späteren Kosmogonien mit *brahman* an; da ist *brahman* zunächst noch nicht zu Name und Gestalt „entfaltet“ (*avyākṛtam*: Brh. Up. I, 4, 7: hier ist Prātardanas Vergleich vom Messer in der Scheide und Feuer im Holz, Kauṣ. Up. IV, 20, verwendet, s. S. 168) oder „gestaltet“ (*amūrta*: Brh. Up. II, 3, 1; s. S. 168: nach Yajñavalkya) oder „vielfältig geworden“ (na *vyabhavat*: Brh. Up. I, 4, 11).

3) Auch Anaxagoras sagt: alles Empirische besteht aus Allem (allen Samen) (Z. I, 2, 1216, A. 2); im Sāṃkhya ist *sarvaṃ sarv-ātmakam*.

4) FRAUWALLNER, WZKM. XXXII, 1925, besonders S. 200 ff., möchte im alten Sāṃkhya keine Evolution annehmen. Aber selbst wenn im Mahābhārata Texte ohne Evolution vorkommen, brauchen sie nur einer Richtung des Sāṃkhya anzugehören. Da kosmogonische Systeme uralte sind, da Uddālaka und selbst Buddha noch fast kosmogonische Vorgänge schildern, dürfte dieser Teil des Sāṃkhya alt sein. Ob freilich mit allen *tattvas* des klassischen Sāṃkhya, mag zweifelhaft sein.

Sāṃkhya eingeführt, weil der reine Geist (*puruṣa*) nicht empirisch erlebt; und zwar gilt *buddhi* als erste Evolution der Urmaterie, wie auch Intelligenz bei *Pratardana* und *Buddha* (ähnlich *Chand. Up. VII, 7*) am Anfang solcher Reihen steht.

5 *Ahaṃkāra* ist ebenfalls ein typischer Begriff des Dualismus: die Materie meint irrtümlich (*abhimāna*), sie wäre Ich, sie hätte ein Recht zum Genuß der Welt. Aus diesem *ahaṃkāra* gehen dann die Sinne einerseits und ihre Objekte, nämlich die fünf hypostasierten Sinnesqualitäten (*tanmātra*) anderer-
 10 seits hervor, was wieder an *Pratardana* und *Buddha* (s. S. 177, Anm. 2) erinnert. Aus den sinnlichen Qualitäten, Ton, Farbe usw. entstehen dann durch Mischung (s. o. *Uddālaka*) die fünf Elemente (s. S. 190)¹⁾ und aus diesen dann die „Gegenstände“.

15 Dieser Prozeß des Werdens (*sarga*, s. S. 167) ist ein „Sichwandeln“ der chaotischen Urmaterie in dem Sinne, daß die letztthin schon in der chaotischen Urmaterie (*latent*) vorhandenen Dinge (*sat-kārya-vāda*: Str. 180 noch nach *GARBE*) „in die Erscheinung treten“ (*abhivyakti*), so daß die Urmaterie
 20 als Ursache (*causa materialis*) und die empirischen Dinge als ihre Produkte identisch und stets vorhanden sind. Im *Sāṃkhya* ist das Chaos eine vielfältige Urmaterie aus der sich durch qualitativen Wandel — eine typisch unphysikalische Vorstellung — Alles herauskristallisiert, was *latent* (*avyaktam*)
 25 oder potentiell — um *Aristoteles'* Ausdruck zu gebrauchen — schon in ihr da ist. Bei *Anaxagoras* ist das Chaos ein Gemisch unendlich vieler verschiedener Partikel, aus dem sich die zusammenpassenden²⁾ zusammenfinden. *Anaxagoras* denkt physikalisch und ist ein Vorläufer des Atomismus. Zu einem
 30 Atomismus kam man aber auch in Indien, weil der qualitative Wechsel im *Sāṃkhya* und die unendliche Vielheit verschiedener Samen bei *Anaxagoras* gleicherweise unbefriedigend waren. *Sāṃkhya* und *Anaxagoras* versuchten, das Vielfältige in seiner

1) Auch bei *Anaxagoras* sind die Elemente sekundär: Z. I, 2, 1210, A. 1.

2) Da alle *σύνεσται* verschieden sind, können auch nicht zwei Partikel völlig gleich sein (vgl. *ZELLER's* Bedenken I, 2, 1215), gerade diese Schwierigkeit überwand der Atomismus.

Vielheit „von Anfang an“ bestehen zu lassen¹⁾; das haben diese beiden Synthetiker vor den anderen Synthetikern voraus als gemeinsame Besonderheit.

Leukipp-Demokrit und Mahāvīra sind diejenigen, die den Atomismus vertreten haben. Bei beiden wird dazu die Lehre vom leeren Raum eingeführt (Str. 113): *κενόν* = *ἄπειρον* (Z. I, 2, 1069, A. 1) = *ākāśa*; er²⁾ ist voll von atomischer Materie. Bei beiden sind die Atome nicht in mathematischem Sinne (Z. I, 2, 1065, A. 2) unendlich klein; bei beiden sind sie stofflich ununterschieden (Z. I, 2, 1061) und doch mannigfaltig. Die Mannigfaltigkeit ist bei Demokrit unendlich und beruht wesentlich auf der Gestalt der Atome, daneben auf ihrer Lage und Anordnung (Z. I, 2, 1063). Die Atome der Jainas aber unterscheiden sich durch sinnliche Qualitäten und ähneln in dieser Hinsicht eher den „Samen“¹⁵ Anaxagoras'; sie sind andererseits gestaltlos, denn alles, was Gestalt hat, gilt den Jainas als teilbar.

1) *πάντα ἴσα ἐστὶ* (Z. I, 2, 1208, A. 2) = *sat kāryam*; die anderen Synthetiker sagen nur: *sat kāraṇam*: die *causa materialis* bleibt bestehen; Buddha und Heraklit leugneten auch dies.

2) Atome sind bei den Jainas nur im Welt-Raum (*lokakāśa*), der gelegentlich (KIRKPAL, Kosmographie der Inder, S. 210) die Gestalt des *puruṣa* (s. S. 157) hat, nicht im unendlichen Nicht-Welt-Raum. Die Jainas schließen an den *ākāśa* in Chand. Up. VII, 12 und bei Yājñavalkya an. Die Vorstellung des Leeren haben sie vielleicht als Erste gemeint, denn früher war *ākāśa* auch gleich Äther. In der Scholastik des Pali-Buddhismus ist er „*upādā-rūpa*“ untergeordnet und in altertümlicher Weise zu definieren versucht: „Was ist das Sinnliche (*rūpa*), das man Ätherelement nennt? Das, was der *ākāśa* ist, das im *ākāśa* seiende Dunkel (? *agha*), das im Dunkel seiende Loch (*vivara*), das im Loch seiende von den vier Elementen „Nichtberührte““ (Dhammasaṅgani 638; Str. 106). Und erst später wurde er als „*asaṃskṛtadharma*“ (Str. 210) vom Materiellen (*rūpa*) deutlich unterschieden; in der Dhammasaṅgani 1439 war unter *asaṃkhata-dhātu* nur *nirvāṇa* verstanden worden. Vgl. WASSILJEW, Buddhismus, dtsh. v. SCHIEFFNER, 1860, S. 306 f.: die Sautrāntikas diskutierten den „Zwischenraum“ zwischen den Atomen. Im Nyāya-Vaiśeṣika wird zwischen *ākāśa* = Äther und *dhīś* = Ort (s. S. 208) unterschieden (vgl. *dhīś* in den Upaniṣaden, s. S. 157); wenn in NS. IV b 22 dem *ākāśa* das Attribut des „Nicht-widerstehens“ trotz seines Überallseins beigelegt wird, so ist auch das vielleicht eine relativ späte Vorstellung, denn damit wird *ākāśa* dem „leeren“ Raum nahegebracht (vgl. Vaiś. Darś. II, 1, 20).

Demokrit dagegen, auf Parmenides Begriff des „dichten“ Seins fußend, definiert: nur, was am Leeren (Nichtsein) teil hat, d. h. ein Produkt aus mehreren Atomen mit Zwischenräumen, ist teilbar (Z. I, 2, 1059)¹). Gestaltlose Atome, diesen Begriff von typisch indischer Konsequenz, hätte sich wohl kein Grieche vorstellen mögen.

Bei Demokrit sind vielmehr die sinnlichen Qualitäten nichts Primäres (nur *νόμος*, nicht *ἐσῆ*: Z. I, 2, 1058, A. 3), d. h. nicht den Atomen zugehörig, sondern erst an den aus ihnen gebildeten Dingen von den Menschen wahrgenommen. Jedes Atom (*paramāṇu*) der Jainas hat aber je einen der fünf Geschmäcke, der zwei Gerüche, der fünf Farben und zwei der acht Tasteigenschaften (aber unter diesen nicht Schwere und Leichte, und nicht zwei entgegengesetzte wie Kälte und Wärme gleichzeitig); und zwar unterscheiden sich diese Qualitäten noch nach drei Graden. Die Atome sind ferner (als Dinge, *dravya*) unteilbar, unverbrennbar, unfassbar (als Ausgedehntes, *kṣetra*), ohne Hälfte, ohne Mitte, ohne Raumpunkte, ohne Teile (*Bhagavati*). Diese Atome, und zwar je zwei mit entgegengesetzten Eigenschaften, verbinden sich zu Gruppen (*skandha*); die Atome gleichen bei diesem Vorgang ihre Eigenschaften aus, sind also wandelbar²) (s. S. 223, A. 1) im Gegensatz zu denen des Vaiśeṣika und Demokrits (Z. I, 2, 1060; 1070, A. 2)³).

1) Wie Demokrits Atome (Z. I, 2, 1064f.) so haben auch die späteren des Vaiśeṣika „Ausdehnung“ (*parimāṇa*), die aber im Vaiśeṣika von Größe (*mahattvam*; vgl. die Erläuterung zu NS. IV b 23) und Gestalt (*saṁsthāna*) unterschieden werden muß. Rund sind die kleinsten Atome bei Demokrit (Z. I, 2, 1065, A. 1; s. o. S. 172, A. 1) und die des Vaiśeṣika (*parimāṇa*). Griechen (Z. I, 2, 1065, A. 3) und Inder (NS. IV b 17) ziehen die Sonnenstäubchen zur Illustrierung heran.

2) Soll man sich das auch von Anaxagoras' Samen vorstellen?, s. S. 186, A. 2.

3) Die vier Qualitäten der Atome sind bereits im Kanon (*Bhagavati* XX, 5; vgl. SCHUBRING, Die Jainas, 1927, S. 11) aufgeführt; ausführlicher *Umāsvāti* V, 23 ff.; vgl. dazu Siddhasenaganis Kommentar und *Lokaprakāśa* XI. Die Vorstellung der *dvyaṇukas* ist erst bei *Umāsvāti* (vgl. NS., A. 283). Die Atome kommen in zwei Formen vor, als grobe (*bādara*) bilden sie die Elemente usw., als feine (*sūkṣma*) bilden sie das

Die in die Tausenden gehenden Zahlen der möglichen Atome und die Gestalten der Atom-gruppen (denn erst diese haben Gestalt), haben die Jainas systematisch auszurechnen versucht; aber sie haben bezeichnenderweise nicht versucht, aus der Gruppierung der Atome eine Erklärung der empirischen Dinge zu gewinnen, wie es das Hauptinteresse der griechischen Atomisten war (Z. I, 2, 1073 ff.), die wieder über die Gruppierung der Atome keine allgemeinen Bestimmungen nach Art der Jainas gelehrt haben (Z. I, 2, 1068).

Griechen und Inder schreiben den Atomen anfanglose Bewegung zu (Z. I, 2, 1077). Aber die griechischen Atomistiker sind konsequente Materialisten, die einen *λόγος* (Naturgesetz) oder eine *ἀνάγκη* zur Ordnung der physikalischen Welt (*κόσμος*) heranziehen (Z. I, 2, 1078 ff.) und das Fallen der wegen ihrer Größe schweren Atome (resp. einen Wirbel) als ersten Antrieb (Z. I, 2, 1084; vgl. dagegen 1098 ff.), und dazu eine aus runden Atomen bestehende Seele als Beweger des Körpers (Z. I, 2, 1115) annehmen; Demokrit bleibt sogar noch

karman; unendlich viele (ananta) feine Atome bilden dann eine Gruppe, die einen Raumpunkt (pradeśa) einnimmt (sūkṣma-paripāta-ananta-pradeśika-skandha: Bhagavati ib.), während ein grobes Atom ebenfalls einen Raumpunkt einnimmt. Da nach der Bhagavati eine solche Gruppe feiner Atome mit ihren Farben usw. sehr bunt variierbar ist, scheint es, als hätten auch die feinen Atome sinnliche Qualitäten. Dazu paßt, daß Siddhasenagaṇi zu V, 23 sagt, die Materie wäre ewig mit Farben usw. verbunden (nityayoge matup, inbezug auf sparśa . . . vantaḥ pudgalāḥ). Nach Umasvati V, 43 (Die Beschaffenheit der Eigenschaften hat einen Anfang in den körperlichen Substanzen; in den unkörperlichen ist sie ewig.) könnte man dagegen meinen, daß es auch Atome ohne sinnliche Qualitäten gäbe; Siddhasenagaṇi korrigiert hier Umasvatis Worte mit der These, daß auch in körperlichen Substanzen ewige, und in unkörperlichen anfangende Beschaffenheiten vorkämen, ohne auf unser Problem näher einzugehen; der genaue Sinn von V, 43 bleibt also unklar (vielleicht: die Atome haben immer Farbe; aber die Beschaffenheit der Farbe, ob sie nämlich rote, blaue oder andere Farbe ist, ist nicht ewig, sondern richtet sich danach, mit welchem anderen Atom das Atom zusammen gruppiert ist). Die gelehrten Herausgeber des Sammatitarkaprakaraṇa, Sukhalāla und Vecaradāsa, lehren (brieflich), daß die Qualitäten in den Atomen als śakti ewig sind, als paryāya vorübergehend in die Erscheinung treten; diese Unterscheidung finde ich aber nicht in der genannten Literatur.

Materialist, wenn er den feuerartigen Seelenstoff über die ganze Welt als Weltvernunft (Z. I, 2, 1121) verbreitet sein läßt. Im Gegensatz dazu sind die Jainas eine Art Animisten¹⁾ (Str. 113), die selbst den Elementen²⁾ Seelen zuschreiben, d. h. den elementarischen Dingen wie Steinen usw., aber auch Wind-, Wasser- und Feuer-Gebilde haben wie Pflanzen, Tiere, Menschen, Teufel und Götter Seelen, die für die Bewegung der Materie verantwortlich sind, weil sie Kraft (vīrya)³⁾ haben.

Dem dritten Versuch einer Synthese in Griechenland, Empedokles' Lehre von den vier Elementen als den unwandelbaren, ewigen Faktoren, aus denen durch mechanischen Vorgang (Verbindung und Trennung), die Dinge der empirischen Welt gebildet werden, entspricht in etwa dem Lokāyāta (DASGUPTA, a. a. O. 78 f.; DAHLMANN, Die Sāṃkhya-Philosophie, 1902, S. 188 ff.; SCHRADER, a. a. O. 52 ff.). Die Inder haben bereits in den alten Upaniṣaden — und danach im Buddhismus, Sāṃkhya und Jainismus (FRAUWALLNER, WZKM., XXXIII, 1926, 61) — fünf Elemente gekannt, aber dort nicht als letzte, ewig-unwandelbare Weltursachen gemeint; das geschah erst im Lokāyāta⁴⁾.

1) Sie bringen als heterodoxe Sekte, die nicht auf den Upaniṣaden fußt, die uralte Vorstellung der Vielheit der Seelen in der indischen Philosophie zur Geltung (Sūtrakṛtāṅga II, 6, 47 f.), ebenso wie die Mīmāṃsā (Mīm. Sūtra III, 7, 18) und der Yoga (JACOBI, Über das ursprüngliche Jogasystem, S. 40). Ihre jīvas sind bezeichnenderweise nur von mittlerer Größe (Umāsvāti V, 15).

2) Anaxagoras und das Sāṃkhya, Demokrit und die Jainas, sehen die Elemente, die bei ihnen keine große Rolle spielen, als sekundäre Produkte der „Samen“ resp. Qualitäten oder Atome, an (Z. I, 2, 1210; 1075).

3) Neben Erkenntnis (jñāna) und Wonne (sukha), die cit und ānanda des Yājñavalkya entsprechen (DASGUPTA, A history of Indian Philosophy, S. 189). Im Vaiśeṣika ist adṛṣṭa als eine Eigenschaft der Seele die antreibende Kraft, d. h. die Seele schafft ihre Objekte, an denen sie im saṃsāra zu leiden hat (vgl. NS. I a 20). Dieser kriya-vāda des Vaiśeṣika ist dem der Jainas ähnlich und doch verschieden.

4) Die Inder systematisieren sie später nach den fünf Sinnen: 1. Äther-Gehör, 2. Wind-Tasten, 3. Feuer-Gesicht, 4. Wasser-Geschmack, 5. Erde-Geruch. Yājñavalkya zählt (Brh. Up. IV, 4, 5) unter anderem 5, 4, 2, 1, 8 auf. In Chand. Up. VII, 7, 1 = 4, 2 (hier ist Himmel und Erde, Wasser und Feuer je ein Paar) = Ait. Up. III, 8 werden sie als

Der Ursprung ihrer Aufstellung ist in Indien so unklar wie in Griechenland (Z. I, 2, 950 ff.). Wie Empedokles die „Prinzipien“ des Thales, Anaximenes und Heraklit (dazu Erde vielleicht aus Heraklits Kosmogonie) übernommen haben kann, so kann das Lokāyata an Uddālaka (Glut-Wasser-Festes) 5 anknüpfen. Wenn also das Lokāyata vier Elemente als letzte Ursache lehrte¹⁾, so ist das wohl keine große philosophische Tat gewesen, sondern nur ein ungläubiges Leugnen eines brahman oder Absoluten; wenigstens wissen wir von keiner originalen Lokāyata-Lehre über das Problem des Seins und 10 Werdens, wie auch wohl „Verbindung und Trennung“ bei Empedokles neben Anaxagoras und Demokrit nichts Originales ist.

Als nicht-orthodoxes System leugnete das Lokāyata die Seelen, während Empedokles solche in orphischer Vorstellungs- 15 weise angenommen hat. Er hat aber „denken“ als physikalischen Vorgang des Denkstoffes gelehrt, wie das Lokāyata „Geist“ nach Art unsrer Materialisten mit dem Alkohol verglich (Sarvadarśanasamgraha I, 24); und Empedokles hat zwischen seiner Orphik und materialistischen Metaphysik keinen 20 Ausgleich geschaffen (s. o. Jainas gegen Demokrit).

Als nicht-orthodoxes System leugnete das Lokāyata auch die karman-Lehre und ließ Alles durch uneinsichtigen, gesetzlosen „Zufall“ (yadr̥cchā) gelenkt werden und durch die „Natur“, d. h. das „eigene Wesen“ (svabhāva) der Elemente 25 geschehen (NS. IV a 22; Sarv. darś. samgr. I, 105), ähnlich wie

5, 2, 1, 4, 3 aufgeführt (s. S. 163, A. 2). Vgl. die Reihe 2, 1, 3, 4 des Ajātaśatru (Kauś. Up. IV, 2). Ajātaśatru zählt aber in Brh. Up. II, 1, 5–8 die Reihe 1, 2, 3, 4 auf, was der klassischen Sāṃkhya-Reihe (im Nyāya-Vaiśeṣika beginnt man mit 5) entspricht, wie sie Taitt. Up. II, 1; Brh. Up. II, 5; Praśna Up. VI, 3; Muṇḍ. Up. II, 1, 3; Śvet. Up. II, 12 vorliegt. Da Yajñavalkya die fünf Sinne in Brh. Up. III, 2 in anderer Reihenfolge aufzählt als ib. IV, 5, 12, kann auch die Reihe der fünf Elemente, wenn auch nicht nach einer festen Reihe der Sinne, so doch nach der Zahl der fünf Sinne von ihm als erstem aufgestellt worden sein; in Brh. Up. IV, 4, 5 (s. o.) ist nur deshalb Feuer (tejas) ans Ende der Reihe gestellt, weil atejas folgt.

1) Es leugnete den Äther (NS. III a 26b), den auch die Buddhisten von den mahābhūtas sonderten (s. S. 187, A. 2).

Empedokles keinen λόγος, sondern eine τύχη (Z. I, 2, 968, A. 1) als Lenker annahm, als „Kraft“ aber — in wiederum auffälliger Inkonsistenz gegen seinen Materialismus — die mythischen Begriffe Streit (nach Heraklit) und Liebe.

- 5 Materialistisch wie das Lokāyata deutet Empedokles ferner den Vorgang der Sinneswahrnehmung: Gleiches wird durch Gleiches angezogen und beeinflusst. Im Lokāyata¹⁾ wird jedes Sinnesorgan (z. B. Gehör), weil es aus dem Element (z. B. Äther) besteht (vgl. NS., A. 188), dessen spezielle Eigen-
- 10 schaft (z. B. Ton) sein Objekt ist, von diesem affiziert (NS. III a 55). Eine solche Gegenüberstellung von Sinnen und Elementen kennt Empedokles nicht, da er den Elementen vielmehr physikalische Eigenschaften zuschreibt (warm, flüssig usw., Z. I, 2, 954); er lehrt aber, daß wir Licht sehen, weil im
- 15 Auge außer Wasser wesentlich Feuer enthalten ist, daß also das Auge einer Lampe gleich Feuer (und Wasser) aussendet, die sich mit den ihnen entgegenkommenden Teilchen der hellen (und dunklen) Objekte verbinden (Z. I, 2, 993f.). Im Lokāyata²⁾ geht das Gesichtsorgan (das vom Auge, seinem körper-
- 20 lichen Sitz zu unterscheiden ist) in Form eines Strahles aus dem Auge zum Objekt hin. Der Schall entsteht nach Empedokles durch die Luft, die in den Gehörgang eindringt, der dadurch wie eine Trompete zu tönen beginnt; im Lokāyata (Vaiśeṣika, NS., A. 189) gelangt der Schall, die Eigenschaft
- 25 des Äthers durch Fortpflanzung in Form von konzentrischen Kreisen um den tönenden Gegenstand herum bis zum Gehörgang (Str. 151)³⁾. Wenn man bedenkt, daß wir das Lokāyata nicht aus Originalschriften kennen, ist diese kleine Zahl von Gemeinsamkeiten dieser in Indien und Griechenland nicht sehr
- 30 hochstehenden Elementen-Metaphysik immerhin bemerkenswert.

Andere wesentliche Versuche der Synthese als diese drei sind weder in Griechenland noch in Indien gemacht worden.

Indessen wurden die beiden extremen Richtungen des

1) Wenigstens im Vaiśeṣika, das wohl ein Fortsetzer des Lokāyata ist.

2) Oder vielmehr im Vaiśeṣika, freilich erst NS. III a 28 ff. bezeugt.

3) Die Mīmāṃsā lehrt, daß Luft der Träger des Schalles zum Gehörgang ist, NS. A. 191.

Parmenides und Heraklit in dialektischer Richtung — denn sachlich waren sie „fertig“ (Z. I, 1, 742 über Zenon) — von Zenon und Kratylos weitergedacht.

Wenn Zenon beweist, daß ein fliegender Pfeil in keinem Moment der Zeit, in keinem kleinsten Teil des Raumes oder in keinem Bruchstück seiner Bewegung wirklich bewegt ist, Bewegung also nur etwas Scheinbares ist (Z. I, 1, 757 ff.), so ist im Mahābhāṣya zu Pāṇini III, 2, 123, v. 5 das Fragment eines (vedāntischen) Skeptikers erhalten, der Bewegung für etwas Unmögliches erklärt, weil sie weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft, noch im Moment der Gegenwart möglich sei: oder man müßte die ganze seiende (d. h. dauernd-unbewegte) Welt für bewegt halten (NS., A. 129). Zenons Beweis führte zum physikalischen Begriff des Stetigen; der indische Zweifel führte immerhin zur Vaiśeṣika-Lehre, daß die Bewegung in Momente zu teilen sei; daß aber innerhalb eines Momentes von Bewegung nicht gesprochen werden könnte, hat wohl Aristoteles, nicht Indien verstanden.

Kratylos andererseits verzichtet auf jede Aussage, weil die Dinge so dauerlos sind, daß nur ein Fingerzeig, nicht eine Aussage sie bedeuten könne (Z. I, 2, 938). Nāgasena als sein indisches Gegenstück führt Buddhas Begriff der Dauerlosigkeit weiter — um nur eine Persönlichkeit aus den zahllosen anonymen buddhistischen Philosophen der Zeit herauszugreifen — und leugnet geradezu die empirischen Dinge, die nur scheinbar dauernd und ganze, in Wirklichkeit ein Nach- und Neben-einander isolierter Phänomene sind (vgl. OLZ. 1928, Sp. 509).

Nāgasena mutet schon wie ein Sophist an; aber diese beiden Griechen und ihre indischen Entsprechungen wollen noch etwas Positives lehren (Z. I, 1, 748 über Zenon), sehen nicht nur in der Widerlegung ihres Gegners um jeden Preis das Ziel ihrer Diskussion, wie es bei den griechischen Sophisten (Z. I, 2, 1376) und bei den indischen Querulanten (vaidika: NS. Ib 3) der Fall ist.

Die beiden klassischen griechischen Sophisten, Gorgias und Protagoras, setzen wieder die beiden Extreme des Par-

menides und Heraklit fort, wie denn die Unvereinbarkeit der alten, dogmatisch verkündeten Philosophien eine wesentliche Quelle der griechischen Sophistik (Z. I, 2, 1290) und wohl auch der indischen¹⁾ gewesen ist. Gorgias, der Sein, Erkennbarkeit und Benennbarkeit (s. S. 173) leugnet (Z. I, 2, 1364), wird zum „Nihilisten“, wie man auch die an Yājñavalkya anschließenden (durch eine brahman-Religion positiv ergänzten) jüngeren Upaniṣaden nennen kann, wenn es z. B. in der Īśā-Up. heißt, daß Wissen und Nichtwissen, Werden und Nicht-
 10 werden falsch seien (9 ff.).

Protagoras andererseits endet bei einem radikalen „Relativismus“²⁾: seine Erkenntnislehre ist eine „sensualistische“ (ähnlich Demokrits), wie der „Sensualismus“ als eine Leugnung der Erkennbarkeit nur erschließbarer Dinge von
 15 dem Lokāyata behauptet wurde. Daneben lehrten die Jainas einen sprachlichen „Realativismus“; er ist sachlich dem des Protagoras ähnlich, der jedes Gegenteil (*ἀντιεσμενον*: Z. I, 2, 1371, A. 1) für ebenso wahr hielt wie die Behauptung; er ist aber im echt indischen Ausgangspunkt verschieden: die
 20 Jainas erklärten jedes Wort (s. S. 162, A. 1), jede Ausdrucksweise (*naya*) und jedes Urteil (*syād-vāda*; Str. 114) für gleich relativ, gleich wahr oder falsch, eine Denkweise, die so sehr an Euthydem und Kratylos (Worte können nur Seiendes aussagen, also nicht falsch sein: Z. I, 2, 1370)³⁾ erinnert, daß
 25 man sie als „sophistisch“ der hier zu behandelnden Zeit-

1) Sicher später bei Nāgārjuna; vgl. OLDENBERG, Buddha 317 ff.; O. SCHREDER, Über den Stand der indischen Philosophie z. Zt. Mahāvīras und Buddhas, 1902, S. 49.

2) Dem sittlichen, kultur-geographischen Relativismus der Griechen dieser Periode (Z. I, 2, 1293) entspricht in Indien bezeichnenderweise die Beobachtung fremder Sprachen (NS. IIa 54), wie auch das relativistische Begriffspaar, *νόμος-φύσις*, in Indien auf die Sprache angewendet wurde (s. S. 173); die sophistische Relativierung des Rechts beruht in Indien auf der Beobachtung verschiedener Zeiten (DAHLMANN, a. a. O., S. 185).

3) Es ist bezeichnend, daß diese Lehre der „Toleranz“ in Indien in allen Zeiten bedeutende Vertreter gefunden hat, in Griechenland nur in dieser sophistischen Einkleidung gelegentlich auftaucht und nicht ernst genommen wird, obgleich sie direkt an Parmenides anknüpft und eigentlich noch Aristoteles' begriffrealistischen Kategorien zugrunde liegt.

strömung zurechnen kann, besonders, wenn es zutrifft, daß die Jainas sie von älteren, radikaleren Skeptikern übernommen haben (SCHRADER, a. a. O., S. 51).

Denn eine Sophistik hat es in Griechenland wie in Indien in dieser „Periode“ gegeben. Auch in Indien ging 5 die alte Religion (der Veden unter dem Einfluß der monotheistischen bhakti) ihrem Ende zu wie in Griechenland. Auch in Indien rang man gerade jetzt um die Grundlagen der „Ethik“ (Str. 120 ff.: pravṛtti und nivṛtti; s. S. 154, A. 2) und wurde dementsprechend die Philosophie zur öffentlichen 10 Angelegenheit¹⁾, zur Weltweisheit oder Lehre der Lebenskunst²⁾, die über angenehm, nützlich und gut³⁾ zu entscheiden hatte und zwar kritisch urteilend (hetubhis), wie das Kritisieren und Debattieren das wesentliche Merkmal dieser Strömung ist. Wortverdreher und Haarspalter (Majjh. Nik. I, 15 S. 176; DAHLMANN, a. a. O., S. 180 ff.; OLDENBERG, Buddha, S. 80 ff.) gab es in beiden Kulturen, und in beiden sammelte man Trugschlüsse⁴⁾, zunächst als einzelne (Z. I, 2, 1377; NS. Va), um Eristik zu lehren (vgl. Caraka und Einl. zu NS., S. XIV), was später in Indien und Griechenland zur formalen Logik 20 führte. Die indischen Sophisten sind in der uns einzig erhaltenen orthodoxen (brahmanischen, buddhistischen, jainistischen) Literatur nur als verächtliche Gegner dargestellt, und sie haben sicher nicht die Rolle spielen können wie im demokratischen Athen, das eine Zeitlang Sophisten als Lehrer der 25 Beredsamkeit und implicite alles Wissens gewaltig hoch schätzte. Es sind nur seltene Spuren der einstigen Bedeutung der Sophistik in Indien, wenn der größte indische Staatsmann, Kauṭalya, das Lokāyata als philosophisches System anführt (Str. 12 f.), oder wenn im Rāmāyaṇa der Minister Jābālī (II, 108) 30 materialistisch-frivole Lehren ganz nach der Art des Lokāyata ungestraft (sogar vom Brahmanen Vasiṣṭha in Schutz genommen)

1) Vgl. WINDELAND, a. a. O., S. 54 über Euripides; in Indien das Mahābhārata: Str. 140.

2) Z. 1295; über Bhag. Gītā und Kauṭalya, a. S. 219, A. 1.

3) WINDELAND, a. a. O. 65; kāma-artha-dharma in Indien.

4) Z. I, 2, 1378, A. 2: ἑλεγχος παινόμενος = hetv-ābhāsa.

vertreten darf. Auch in Indien trat nach der Zeit der großen metaphysischen Systeme eine Strömung der „Aufklärung“ deutlich hervor.

Als vielleicht erste positive Spur des Neuen nach der
 5 Sophistik kämpft Hippokrates (*περὶ ἀρχαῆς ἰητρικῆς*, XIII ff.)
 gegen die theoretisierenden Ärzte (oder medizin-traktierenden Sophisten) und erklärt, daß es die Gegensätze des Warmen, Kalten usw. (s. S. 179; 184) in Wirklichkeit (in praxi) nicht
 gibt; vielmehr „gibt“ es nur Medizinen, d. h. Dinge, die
 10 warm usw. sind. Seine mit reinem Empiriker-Interesse gegen
 die bisher allgemein geübte Hypostasierung von Begriffen geführte Polemik¹⁾ bietet einen Ansatz für die spätere (aristotelische) Unterscheidung von Substrat und Attribut, von Besonderem und Allgemeinem, von Konkretem und Abstraktem.
 15 Diese empirische Aufklärung leistet damit auf ihrem Gebiet
 dasselbe, was auch die sophistische leistete, wenn sie die Möglichkeit des „Gerechten“ usw. bestritt und damit Sokrates
 Frage: „Was ist das Gerechte“? hervorrief. Sokrates sucht
 durch Induktion aus all den sich widersprechenden Einzel-
 20 fällen, die die Sophisten gegen die Existenz z. B. der *ἀδικία*²⁾
 anführten, die Definition zu finden, die weit genug ist, um
 als allgemein gültig aufgestellt werden zu können. Er sucht
 und findet das Allgemeine, das dann Platon als die *Ἰδέα* hypostasiiert, darin das ewige Sein der Eleaten findet und damit
 25 das Begriffliche als eigentlichen Gegenstand des Wissens in
 die Philosophie einführt.

Die analoge Entwicklung geht in Indien bezeichnenderweise von der indischen „aufklärenden“ (s. S. 155, A. 3) Wissenschaft, der Grammatik, aus, die die Unterscheidung von
 30 Nomen, Adjektivum, Verbum, d. h. von Substrat, Eigenschaft

1) GOMPERZ, Griechische Denker, I, S. 349 glaubt, eine ähnliche Unterscheidung zwischen Länge und langem Gegenstand bei dem Sophisten Antiphon zu finden; der Text ist aber nicht eindeutig genug überliefert.

2) ÜBERWEG-HEINZE, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie I, 12. Aufl., 1926, S. 142: *Δισσοὶ λόγοι*: täuschen ist gegen Feinde keine *ἀδικία* usw. Vgl. Mahābhārata VIII, 69: Kauśika als Beispiel, daß gelegentlich lügen besser ist als Wahrheit reden.

und Bewegung (s. S. 202, A. 4) entdeckt¹⁾ und weiter entscheidet, daß mit den Worten der Sprache nicht das Ding in seiner individuellen Einmaligkeit, sondern seine überindividuelle, ewige Form gemeint wird.

Aber zu einem „Idealismus“ in Platons Art sind die Inder eigentlich nicht gekommen, weil sie das Allgemeine oder Begriffliche nicht erkenntnistheoretisch höher, sondern eher weniger schätzen als das sinnlich wahrgenommene Einzelne. So lehrt Dignāga, der buddhistische „Idealist“, gerade im Anschluß an die Grammatik (NS., A. 9), daß nur das schlechthin Individuelle real, daß alles Allgemeine wie Name, Gattung, Eigenschaft usw. nur durch Willkür des Subjekts (kalpanā) dem begrifflich unfaßbaren Realen beigelegt werde. Und der brahmanische „Idealist“ Śaṅkara erklärt zwar in gewisser Analogie zu Platon nur das metaphysische Sein, das höchste Allgemeine, brahman für absolut real, macht aber keine weiteren erkenntnistheoretischen Unterschiede zwischen dem empirischen Allgemeinen und Besonderen, sondern diese beiden sind ihm gleicherweise „in geringerem Grade real“. Wenn Platon das Begriffliche als Gegenstand des Denkens für höher real erklärt als das Konkrete als Gegenstand der Sinne, so erklärt die Muṇḍaka-Upaniṣad I, 1, 5 im Sinne des Vedānta brahman für das höchste Reale als Gegenstand der „höheren Wissenschaft“ = Metaphysik, alles andere, d. h. die Gegenstände aller empirischen (theologischen: der sechs Hilfwissenschaften: Phonetik, Ritual, Grammatik, Etymologie, Metrik, Astronomie) Wissenschaften für Gegenstände der „niedereren Wissenschaft“. So ist im Vedānta das Sein = brahman Gegenstand der reinen Sinnlichkeit (nirvikalpaka-pratyakṣa), alles Empirische (alles relativ Allgemeine, resp. Besondere) bloße Konstruktion (kalpanā) (RADHAKRISHNAN, Vedānta, S. 56).

Nicht so sehr in erkenntnistheoretischer wie in kosmogonischer oder ontologischer Hinsicht — wie ebenfalls bei Platon und besonders bei Aristoteles — ist das (empirische)

1) Viśeṣaṇa oder guṇa-vacana, viśeṣya, jāti schon bei Pāṇini II, 1, 57 usw.

Allgemeine¹⁾ „früher“ (mit Aristoteles gesprochen: *πρότερον τῇ φύσει*) als das Einzelne (d. h. die konkreten Individuen) in Bhartṛhari's Lehre²⁾.

- Bhartṛhari schließt an Uddālakas Gedankengänge von
 5 der Umwandlung des einen Seienden an, wenn er sagt: Wie
 Gold usw. an sich rein, nur durch seine vorübergehenden
 Formen (*ākāra*) verschieden, mit den Worten „Armband“ usw.
 benannt wird, so ist das *brahman* (*Vākyapadīya*, III, 2, 4;
 vgl. ib. 15, zitiert in SDS. XIII, 258). Er nennt aber diese
 10 Umwandlung mit dem neuen Terminus „*vivarta*“ (I, 1; wie
Śaṅkara nach ihm), der bedeutet, daß das Seiende durch diese
 seine Umwandlung, die man deshalb auch eine scheinbare
 oder weniger reale nennen kann, selber nicht modifiziert wird.
 Das einzig Reale ist *brahman* = *ātman* = *vastu* oder *dravya*³⁾;
 15 es enthält in sich die Vermögen (*śakti*)⁴⁾, durch die die em-
 pirischen vielen Dinge aus ihm werden. *Brahman* ist das
 Wesen (*ātman*) dieser Vermögen (III, 1, 22f.); die Vielheit
 dieser Vermögen ist nichts anderes als *brahman* (I, 2) un-
 beschadet seiner Einheit, die über Sein und Nichtsein erhaben
 20 ist (III, 3, 60ff.; 3, 85). *Ātman* ist Wort und Bedeutung
 (*śabda* und *artha*: II, 31), ist Subjekt und Objekt (I, 4), ist
 das eine Unteilbare (III, 6, 1), das durch die Vielheit der

1) D. h. die Genera, *jāti*, *akṛti*, die aber nicht „abstrahiert“, sondern von „Höheren als wir“ (*asmad-viśiṣṭa*: derselbe Terminus wie in *Vaiś. Darś.* II, 1, 18) „gesehen werden“ (*Vākyapadīya* III, 1, 46).

2) Er nennt sich „*trayy-anta-vedin*“ (III, 3, 70) = *Vedāntin* (?). *Mādhava* nennt sein System: *Pāṇini-darśanam*. Vgl. die Behandlungen in *Nyāyamañjarī* S. 531f.; *Sammatitarkaprakaraṇa* S. 379f.; *Tattvasamgrahapañjikā* S. 67f.; *Nyāyakaṇikā* S. 236f. (*Nāgajibhatta Laghumañjuṣa* S. 173 ist mir nicht zugänglich). Vgl. *RADHAKRISHNAN, Vedānta*, S. 31f.; *SUKTHANKAR, WZKM.* 22, 137, A. 1; *KEITH, Indian Literature*, S. 429.

3) III, 2, 1; I, 1: der Beginn des ersten *Śloka*: *anādi-nidhanam* (ohne Anfang und ohne Ende) ist im *Mahābhārata* häufig von *Viṣṇu* (vgl. *SØRENSEN's Index*); aber auch gerade von *vāc* (im Zitat aus dem *Mahābhārata* XII, 233, 24 bei *Śaṅkara* I, 3, 28) und im *Mangala Śrīdhara*s von *Siva* gebraucht. *agantuka* bedeutet das *vivarta*-Verhältnis im *sūnyavāda* (vgl. *OBERMILLER, Acta Orientalia* 1931, S. 105, A. 10).

4) Der Kommentator *Helarāja* identifiziert sie mit *Śaṅkara*s Begriff *upādhi* (zu III, 6, 1 und vor III, 1, 22).

Worte(!) als Vieles erscheint (III, 3, 85) und daher śabda-tattvam (I, 1: Wesen der Worte) oder śabda-brahman (Brahman in Form des Wortes)¹⁾ genannt wird. Seine Formen (ākāra, d. h. die empirischen Dinge) sind mit ihren Bezeichnungen ewig verbunden (Mīmāṃsā! s. S. 162; 173), gerade weil beide ātman sind (III, 2, 6). An sich sind die Dinge ebenso wie ihre Bezeichnungen und Vorstellungen (artha, śabda, jñāna) „nicht richtig“ (viparyaya: III, 3, 59), sind nur fiktiv beigelegt (adhyāropa-kalpanā: III, 1, 6). Worte beziehen sich nur auf nicht reale Unterscheidungen (III, 3, 71), denn 10 im höchsten Sinne ist die Empirie nicht wirklich²⁾.

Das eine Sein als höchstes Genus (sattā = brahman) erscheint durch seine Vermögen (śakti: I, 2) als Vielheit der empirischen Genera (jāti)³⁾ in den einzelnen Dingen (III, 1 33), Das eine Sein ist aber auch der sphoṭa, d. h. das absolute 15

1) Der Terminus śabdabrahman kommt schon Bhag. Gītā VI, 44 und Maitry-Upaniṣad VI, 22f. im Sinne von Veda vor (vgl. WOODROFFE, The garland of letters, S. 30; 38 usw.) und man hat Bhartṛhari's Lehre schon bei Patañjali nachzuweisen gesucht. Bd. I, S. 3, L. 21 soll Patañjali nämlich mit „mahān deva“ aus RV. IV, 58, 3, den er mit śabda gleichsetzt (Śaṅkara deutet ihn als Sūrya, Yāska im Nirukta 18, 7 als yajña), das śabdabrahman meinen, mit dem der Mensch „wesenseins“ wird: so deuten Kaiyata, Nāgeśabhaṭṭa (p. 22f. ed. Bibl. Ind.) und SDS. XIII, 109ff., wobei sich Nāgeśabhaṭṭa auf Vākyapadiya I, 132 beruft und diesen Vers mit einer kurzen Fassung von Puṇyārājas Kommentar zitiert. Die Berechtigung dieser Interpretation ist schwer zu widerlegen, da die Vorstellung des śabdabrahman an uralte vāc-Kosmogonien anknüpft und besonders im Tantrismus entwickelt wurde, dessen Alter wir nicht kennen. Es ist allerdings zu betonen, daß man anscheinend bei Patañjali nur diese eine Stelle als Beleg für diese Lehre hat finden können. Wenn ferner Patañjali nach SDS. XIII, 140 (vgl. Vākyapadiya II, 329; so noch CHAKRAVARTI, Philosophy of Sanskrit Grammar, Calc. 1930, S. 96ff.) den sphoṭa (s. S. 202, A. 4) lehren soll, ist das nicht der sphoṭa = Wortbedeutung, sondern = ewiger Laut (NS., A. 167).

2) III, 3, 44; 70; 72. Das erinnert an Nāgārjuna. Aber von Anzeichen, daß Bhartṛhari Buddhist gewesen sei, wie RADHAKRISHNAN behauptet, ist mir im Vākyapadiya nichts aufgefallen (vgl. WINTERNITZ, Ind. Lit. III, 140f.).

3) Und zwar sind unter Genera und Individuen sowohl die mit Nominal- wie mit Verbal-Stämmen bezeichneten Entitäten zu verstehen (III, 1, 34).

Wort, und dieses ist nichts anderes als die empirischen Worte (nāda = śabda: I, 44f.; 49; 55), die als ihre Objekte die empirischen Genera haben¹⁾. Die Worte bezeichnen also die Genera, letzten Endes: Sein = sphoṭa (III, 1, 33). Diese Genera sind von höherem Sein (satya) als die Individuen (asatya: III, 1, 32); sie sind ewig und überdauern alle Weltuntergänge (III, 1, 42f.; WOODROFFE, a. a. O., S. 50); die Genera sind ferner die antreibenden Ursachen der Individuen (prayojaka: III, 1, 25; sādḥaka: 27; 44)²⁾, um selber zur Erscheinung zu gelangen.

Diese vedāntische Sprachmetaphysik erinnert an Platons Lehre, daß die Einzeldinge Abbilder und Teilhaber (Z. II, 1, 763f.) der ewigen Ideen sind, und daß das Verhältnis von Individuum zur Idee dem von Einzelding zum Begriff (Begriff = Wort im Indischen) analog ist; mehr vielleicht noch an Aristoteles Entelechie. Daraus ist aber nicht wie in Europa eine biologische Wissenschaft geworden, vielmehr steht diese Lehre, daß das Genus die Veranlassung, das Prius vor dem Individuum ist, in Indien vereinzelt da.

Für die realistische Antithese gegen Platons idealistische These, für Aristoteles und Kaṇāda, den Begründer des Vaiśeṣika, ist das Allgemeine nicht wie für Platon das eigentliche Wesen „hinter“ den Dingen (κατὰ τὰ πολλὰ), sondern es ist „nur in“ ihnen (κατὰ πολλῶν: Z. II, 2, 305).

Beide versuchen — das ist ihre erste Gemeinsamkeit — eine Staffellung des Allgemeinen. Aristoteles unterscheidet die Gattung (Z. II, 2, 204 ff.), die durch die Unterschiede zu Arten spezifiziert wird, wie diese weiter zu Unterarten bis zu den

1) Und zwar bedeutet das Wort „Kuh“ das Genus „Wort-Kuh-tum“ (go-śabda-tvam), erst sekundär das „Kuhtum“ (artha-jāti: III, 1, 6; 2, 1 f.) und also würde es erst tertiär sozusagen die einzelne Kuh bedeuten.

2) Ist II, 32 gemeint, daß die Worte (śabda) Ursachen (kāraṇa) für die Dinge (artha) als ihre Produkte (kārya) sind? In kosmogonischer Weise heißt es bei Manu (I, 21), daß der Gott (Ívara) nach den Worten (des Veda) die Welt schafft; vgl. Śaṅkara I, 3, 28; Mbh. XII, 8534. Oder ist hier kāraṇa = jñāpaka-hetu (NS., A. 296; vgl. Agnipurāṇa 343, 30; Vidhiviveka S. 5; Mammata S. 212, 7 (ASS.); Daṇḍin II, 235; Rasāṇava in Indian historical Quarterly 1929, Supplement zu Heft 1, S. XX)?

letzten Unterschieden¹⁾, den untersten Arten, die aber immer noch ein Allgemeines sind. Die allerletzten Unterschiede der Einzelwesen werden durch die Materie bewirkt (Z. II, 2, 340, A. 5); sie sind nicht mehr artbestimmend. Ferner sind geringe Unterschiede (*ἰδιον*: Z. II, 2, 213, A. 1) nicht mehr artbestimmend (z. B. „Schreiblehrer“ ist keine „Art“). Das höchste Allgemeine ist die allgemeine Form, der Geist.

Auch das Vaiśeṣika staffelt das Allgemeine, aber nicht mit einer schematisierenden Begrenzung nach Art und Gattung, sondern es erklärt — was „sachlich“ auf dasselbe hinaus-¹⁰ kommt — daß jedes Allgemeine gleichzeitig von anderer Seite gesehen²⁾, ein Individuelles ist: Menschtum ist ein Genusmerkmal, das (begriffsrealistisch hypostasiert) dem Menschen inhäriert und ihn als Menschen erkannt werden läßt; es ist eine Entität, die allen Menschen innewohnt und dabei ein und die-¹⁵ selbe bleibt (Prāśastapāda S. 311); „Mensch“ ist, wie wir sagen, ein allgemeiner Begriff gegen den einzelnen Menschen. Dies Attribut Menschtum ist aber gleichzeitig von anderem Gesichtspunkt aus ein Individualitätsmerkmal; „Mensch“ ist, wie wir sagen, ein individueller Begriff gegen den des Lebe-²⁰ wesens usw. Und so ist jedes Genusmerkmal gleichzeitig

1) *τελευταία διαφορά* (Z. II, 2, 212, A. 5) und *ἐδιάφορα* (ib. 207, A. 1).

2) *buddhy-apekṣa*: Vaiś. Darś. I, 2, 3. Bodas zu Tarkasamgraha VI, S. 90 deutet (in bewußtem Gegensatz zur späteren Vaiśeṣika-Lehre und damit zu uns) diesen Terminus im Sūtra, als wäre er identisch mit etwa: *apekṣa-buddhi-ja*, d. h. erzeugt durch vergleichendes Erkennen (danach Str. 148; FADDISON, *The Vaiśeṣika-System*, Amsterdam 1918, S. 115 ff.; 146 f.; nicht ganz klar ist KEITH, *Indian Logic and Atomism*, Oxford 1921, S. 192 f.). Aber durch dieses wird nach Prāśastapāda S. 111 (ed. VSS.) die Zahl *dvitva* (ein *guṇa*, kein *sāmānya*!) usw. erzeugt, von dem Bodas selber S. 89 angibt, daß es im Gegensatz zu *sāmānya* nicht *nitya* ist. Wenn Prāśastapāda S. 99 den Terminus *buddhyapekṣa* auf *dvitva* (*paratva*, *aparatva*, *dviprthak* usw.) anwendet (aber nicht auf *sāmānya-viśeṣa*!), so ist das mit der Doppeldeutigkeit dieses Wortes zu erklären. *Sāmānya* (nicht nur *param sāmānyam* = *bhava*) ist ewig (ib. S. 314; Tarkasamgraha 77, NS. II b 14, Str. 156) und kann nicht erzeugt werden. VD. I, 2, 3 ist demnach zu interpretieren: „Ob ich [ein Attribut, das sowohl *sāmānya* wie *viśeṣa* ist (I, 2, 5)] als *sāmānya* oder *viśeṣa* ansehe (*iti*!), hängt von [meinem] Erkennen ab“.

auch ein Individualitätsmerkmal (ca: Vaiś. Darś. I, 2, 5; bhaktyā: Praś. S. 312), abgesehen vom höchsten Genusmerkmal, das nur (eva) Genusmerkmal ist (Vaiś. D. I, 2, 4) und den letzten (antya) Individualitätsmerkmalen. Das höchste Genusmerkmal ist das eine Sein, an dem Alles teilhat, insofern es ist¹⁾. Die letzten, d. h. nicht mehr mit unseren stets allgemeinen Begriffen faßbaren Individualitätsmerkmale inhärieren in je einer der ewigen Substanzen, d. h. den Atomen, dem Raum-Äther, Zeit, Ort, Seele und Denkkorgan; diese sind aber für Menschen in ihrer Individualität nicht erkennbar, übersinnlich, nur in ihrer allgemeinen Art erschließbar; nur Yogis sehen sie und erkennen also die letzten Individualitätsmerkmale²⁾. Nicht jedes Allgemeine ist artbestimmend (wie man freilich erst ca. 1000 Jahre später hinzufügte): es gibt keine Gattung (jāti) echter Art etwa von blinden Menschen (Blindheit ist nur eine upādhi: Str. 157; Bodas zu Tarkasamgr. VI, 3, S. 92).

Beide Systeme sind „Begriffsrealismen“; beide unternehmen — das ist ihre zweite wichtige Gemeinsamkeit — zur Systematisierung der Begriffe eine Aufstellung von „Kategorien“ (Str. 148 ff.), d. h. Aussagen³⁾ (padārtha = Wortgegenstand)⁴⁾, die sich auch im einzelnen weitgehend entsprechen.

1) Deshalb von Aristoteles nicht als Kategorie gerechnet: TRENDLENBURG, Geschichte der Kategorienlehre, S. 66.

2) Das Vaiśeṣika lehrt nicht, daß das Ganze, z. B. der Topf, dieses nur uneigentliche dravya (s. S. 204 f.), ein absolutes principium individuationis hat. Wohl aber hat jede Seele, und damit jeder Mensch ein solches, und so ist es zu verstehen, daß einige Poetiker solche bei Menschen anerkennen und von Dichtern „angedeutet“ werden lassen (vgl. OLZ. 1929, Sp. 622; 628). FADDISON, a. a. O. 118 möchte allerdings auch den „Produkten“ im Vaiśeṣika principia individuationis zuweisen, was im Gegensatz zur Lehre des Vaiśeṣika aller Zeiten steht. Die Unterscheidbarkeit eines Produktes (etwa Topf) von anderen beruht vielmehr auf der Unterscheidbarkeit seiner Ursachen (Atome). Man bedenke, daß das svalakṣaṇa, des absolut Individuelle bei den Buddhisten, auch nur die Phänomene (dharma) sind, nicht ein „Ganzes“ (dharmin).

3) Aristoteles meint „Aussagen“, was allerdings nicht auf die erste Kategorie paßt; vgl. Bodas' Kritik an Aristoteles: a. a. O., S. 73 f.).

4) Denn dem Wort entspricht (s. S. 162) ein objektiver Gegenstand, den es meint. So schließt das Vaiśeṣika im allgemeinen an die uralte indische Sprachphilosophie an, im besonderen an die Grammatik, die

Beide nennen als erste Kategorie das Substrat (*ὑποκείμενον* = *āśraya*) der restlichen Kategorien, meinen aber im einzelnen etwas Verschiedenes. Wenn Demokrit die Atome, d. h. für Aristoteles: den Stoff, Platon dagegen die Ideen, d. h. für Aristoteles: die Formen, als höchste Realitäten verstanden, folgt Aristoteles Platon in der Anerkennung, daß nur das Allgemeine Gegenstand der Erkenntnis sein kann, betont aber gegen ihn die Realität des Einzelnen und versteht als echter Empiriker, d. h. Vielheitsschauer, unter Substanz (*οὐσία*) als erster Kategorie das „Einzelwesen“ (Z. II, 2, 345), das etwa (ähnlich TRENDLENBURG, a. a. O., S. 70) als die verstofflichte (dadurch besonderte) Form (die an sich stets etwas Allgemeines ist), abgesehen von allem Stoff und allen Form-

sich aus der Sprachphilosophie entwickelt hatte. Denn schon Patañjali, Bd. I, S. 19, 20 hat eine an das Vaiśeṣika erinnernde Klassifizierung der Worte (s. S. 197, A. 1) gegeben: *jāti*(*ākṛti*)-, *guṇa*-, *kriyā*-, *yadṛcchāśabda* = Nomen, Adjektivum, Verbum, Nomen proprium. (Statt Eigennamen nennen die Poetiker, die diese Liste übernehmen — Daṇḍin II, 13; 97 ff.; 323 ff.; Rudraṭa VII, 1 ff.; Mammata I, 8 ab; X, 110 cd f.; Rāṇasekhara S. 21, 16 ff.; 79, 2; Ruyyaka S. 57, 5; 122, 1; Agnipurāṇa 343, 26, — vielleicht unter dem Einfluß des Vaiśeṣika: *dravya* = Einzelding; Jagannātha indessen nennt *yadṛcchā* statt *dravya* da, wo er lehrt, daß nur *jāti* (also nicht *dravya*!) Gegenstand des Wortes sein kann (I 44, 1; ed. Km. 12, 188); sonst nennt auch er *dravya*: 287, 2; 427, 11). Patañjali diskutiert ferner als Wortbedeutung wie seine Vorgänger (NS., A. 168) *dravya* (Einzelding) und *ākṛti* (allgemeine Form). Er unterscheidet aber schon genauer als Wortbedeutung (*padārtha*: I, 7, 7 ff.): *nityam dravyam* (Stoff, der von *guṇa* zu trennen ist: vgl. II, 366, 14 f.) von *anityam dravyam* (das Ding in seiner einmaligen Form; das meint er wohl auch, wenn er *guṇa-samudāya* als *padārtha* nennt: I, 411, 15; II, 200, 14; 363, 12), eine *nityā ākṛti* (d. h. *jāti*) und eine *anityā ākṛti* (die einmalig verkörperte Form). Er erlaubt es sich ferner, und das spricht dafür, daß diese „Kategorien“ noch nicht vom Vaiśeṣika festgelegt waren (s. S. 223, A. 1), von Handlungen als „*guṇa*“ im Gegensatz zu *jāti* (Abstammung) und zu *abhyantara-guṇa* (Eigenschaft) zu sprechen (I, 411, 16 ff. = II, 363, 12 ff.) und andererseits *guṇa* (in der Bedeutung „Vorzug“) ein *dravya* zu nennen (II, 367, 3). Im Sinne von „Kategorien des Seienden“ spricht er ferner, ohne dafür einen umfassenden Terminus zu nennen, von *dravya-kriyā-guṇa-ākṛti-śabda* (I, 1, 5 ff.) (über *śabda* s. S. 199, A. 1, denn darin meinte man den *sphoṭa* zu finden). So hat schon bei ihm seine Tabelle der Wortbedeutungen ontologischen Sinn wie im Vaiśeṣika und bei Aristoteles.

elementen zu beschreiben ist, weil sowohl die stofflichen wie die formalen Bestimmungen der „Substanz“ nur „Akzidenzen“ sind, die im Zusammenhang der Kategorientafel von der Substanz als dem schlechthinnigen Substrat (oder Subjekt) fortgedacht werden müssen. Empirisch „gibt es“ natürlich nur Substrate mit Attributen (*οὐσία σύνθετος*, Met. 1043 A 30); und es ist deshalb problematisch, wenn Aristoteles als Beispiel für *οὐσία*: „ὁ τις ἄνθρωπος“ usw. angibt; es kann damit nicht gemeint sein, daß z. B. Kallias¹⁾ mit allen ihn bestim-

10 stimmenden (d. h. allgemeinen) Akzidenzen die Kategorie Substanz ist; diese als solche ist vielmehr dieser bestimmte Mensch abgesehen von seinen Bestimmungen. Das „Wesen“ ist — möchte man sagen — dasjenige, durch das „dieser Mensch“ mehr ist als die Summe seiner Attribute.

15 Im Vaiśeṣika ist dagegen das Verhältnis von Substanz und Akzidenz räumlich-konkret als das von Substrat und ihm inhärierendem Attribut gedacht. Die erste Vaiśeṣika-Kategorie ist also Substrat, d. h. die neun Substrate: die fünf Elemente als materielle, Zeit, Ort (s. S. 208), Seele als immaterielle,

20 und Denkorgan als in dieser Hinsicht unbestimmtes Substrat der Eigenschaften Atomkleinheit, Ungeistigkeit usw. (Nyāya-vārttika, S. 40, 15 ed. Bibl. Ind.) und einer Bewegung, durch die die Seele mit den Sinnesorganen in Kontakt kommt.

Ein der *οὐσία* ähnlich schwieriger indischer Begriff ist 25 nun der des „Ganzen“ (*avayavin*). Das Ganze gibt es nur in Korrelation zu seinen Teilen: es ist nur in ihnen (NS. IV b 28). Das Ganze, rein als Ganzes vorgestellt — was das Vaiśeṣika nicht tut — ohne seine Teile, wäre etwa die *οὐσία*. Ein Synonym für *avayavin* ist aber *dravya*. Dieser Ausdruck für 30 die erste Kategorie des Vaiśeṣika, *dravya*, ersetzt das vedische *draviṇa* (von Wurzel *dru-* laufen) = bewegliche Habe; es bedeutet „Einzelding“ (im Sinne des „Ganzen“) noch in den Diskussionen der Grammatiker im Gegensatz zur Form (synonym mit *vyakti* im Gegensatz zu *jāti*). Im Vaiśeṣika wurde

1) Er wäre als *αλοθρητή οὐσία* überdies keiner Definition fähig: TRENDLENBURG, a. a. O., S. 51 f.; Substanz soll aber eine *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* sein.

dravya zu Substrat umgedacht, aber die alte Bedeutung blieb daneben lebendig.

Um an einem bestimmten Fall den Unterschied des Griechen und Inders zu zeigen: Aristoteles sagt: Sokrates ist — metaphysisch betrachtet — eine *οὐσία* (1. Kategorie); er ist ferner ein Quantum, ein Quale, ein Relativum (2.—4. Kategorie), von ihm kann ein Ort, eine Zeit, eine Lage usw. (5.—10. Kategorie) ausgesagt werden. Er ist — logisch betrachtet — Sokrates, weil er durch das Genus Lebewesen mit Unterschieden als Mensch, weiter als Athener usw. bestimmt ist.

Kaṇāda würde sagen: Devadatta ist ein Mensch, d. h. eine Seele mit einem Körper (dehin) oder ein Körper mit Leben (prāṇin). Der Körper (ein Ganzes) hat das Substrat Erde (1. Kategorie), hat die Eigenschaften einer bestimmten Größe 15 Farbe usw., hat gewisse Bewegungen, hat das Genusmerkmal „Körpertum“, das Individualitätsmerkmal „Mensch-Körpertum“ (2.—5. Kategorie), das aber auch wieder als Genusmerkmal aufgefaßt werden kann, usw. Ebenso haben seine Eigenschaften und Bewegungen Genus- und Individualitäts- 20 merkmale. Ferner ist seine Seele ein Substrat mit Eigenschaften (Denken, Empfindungen) und Bewegungen (NS., A. 32) und einem „letzten“ Individuumsmerkmal. Devadatta selber ist aber kategorial eigentlich gar nicht zu fassen; er ist sozusagen Alles zusammen; und es ist umso verwirrender, wenn 25 er als dravya (im Sinne von Einzelding) bezeichnet werden kann¹⁾; hier kommt die Doppelbedeutung der ersten Kategorie heraus. Der Topf z. B. ist dunkel. Dunkel ist eine Eigenschaft, die im Substrat (dem Material Ton, d. h. einer Art Erde, genauer diesen Erdatomen) inhäriert; sie ist also Eigen- 30 schaft der Ursache (kāraṇa-guṇa). Gleichzeitig aber inhäriert dunkel dem Topf als Eigenschaft des Produktes (kārya-guṇa), und man sagt im Vaiśeṣika, daß die Farbe des Tons die Ur-

1) Vaiś. Darś. I, 1, 8: dravyam (als „Ganzes“) ist dravyavat (inhäriert einem Substrat), ist also kāraṇa (Ursache) und kārya (Produkt). Es handelt sich natürlich nur um die vier ersten (atomischen) Substrate, denn von den anderen gibt es keine Produkte.

sache der Farbe des Topfes und also nicht mit ihr identisch, sondern ihr „vorausgehend“ ist (Vaiś. Darś. II, 1, 24; IV, 1, 3). Ferner: Topftum inhäriert dem Topf; aber Topf ist in diesem Zusammenhang nur als dravya (Einzelding) zu verstehen, wie
 5 gleichzeitig Erde als „sein“ dravya (d. h. Substrat) zu verstehen ist. So ist jedes „Ganze“ (oder Produkt) ein dravya, und mit diesem Wort ist gemeint und gleichzeitig auch nicht gemeint die eigentliche, in Vaiś. Darś. I, 1, 15 definierte erste Kategorie: Substrat. Topf als Produkt¹⁾ ist im Vaiśeṣika
 10 aber, wie ausdrücklich gelehrt wird, nicht metaphysisch identisch mit Ton, seiner Ursache (Str. 159: *asatkārya-vāda*). Produkt und Ursache gelten trotzdem beide als erste Kategorie, sozusagen als zwei Erscheinungsformen, als die ewigen (Atome) und vergänglichen (Produkte) Substrate.

15 Mit der zweiten Kategorie „Eigenschaft“ (*guṇa*), deren 24 aufgezählt werden (Str. 154 f.), faßt das Vaiśeṣika gewissermaßen die 2.—6. Kategorie des Aristoteles zusammen. Aber statt der Eigenschaft „Ausdehnung“ (*parimāṇa*), die jedem Ding (*dravya*) inhäriert, und zur zweiten Kategorie des Vaiśeṣika gehört, spricht Aristoteles als zweite Kategorie von
 20 einem Quantum, das das Ding ist, insofern es aus Bestandteilen besteht. Daher versteht Aristoteles unter Quantum auch z. B. Zeit, Ort, Zahl, Wort (als Summe von Lauten) und Bewegung (Z. II, 2, 268; TRENDLENBURG, S. 80). Im
 25 Vaiśeṣika aber hat Bewegung (3. Kategorie), Zahl (als Eigenschaft von Substraten) und Wort (als Eigenschaft des Äthers wie der Ton) keine Ausdehnung, weil sie als Bewegung und Eigenschaften keine Eigenschaften in sich inhärieren lassen können (Vaiś. Darś. I, 1, 16). Über Zeit und Ort s. S. 208.

30 Statt die fünf sinnlichen²⁾, drei physikalischen (schwer,

1) Produkt ist dreifach: Körper, Sinnesorgan, Gegenstand (NS., A. 27).

2) In Vaiś. Darś. I, 1, 6 wird *śabda* nicht genannt, sondern erst von *Prāśastapāda* hinzugefügt. Dessen Auslassung im Sūtra motiviert erst *Śaṅkaramiśra* mit der Bemerkung, er wäre als selbstverständlich nicht mit aufgeführt. Diese Motivierung ist aber falsch, da es gerade erst eines Beweises in Vaiś. Darś. II, 2, 21 ff. bedarf, daß Ton eine Eigenschaft des Äthers ist, denn die *Mīmāṃsā* verstand ihn als *dravya* (*Jhā*, *Prābhākara*

flüssig, klebend)¹⁾ und sechs psychischen Eigenschaften (Denken, Lust, Leid, Verlangen, Abneigung, Bemühung) aufzuzählen, spricht Aristoteles vom Quale (3. Kategorie), vom Charakter der Substanz, insofern sie durch die *δενέραι ούσαι* und die *συμβεβηκότα* (Z. II, 2, 268, A. 4) oder durch ihre Bewegtheit⁵ und die besondere Art ihrer Bewegtheit „bestimmt“ ist (Z. II, 2, 269, A. 1; TRENDLENBURG, S. 92 ff.). Damit kommt er der Bedeutung von Eigenschaft (*guṇa*) als Charakteristikum (*bhedaka*) in der *Mīmāṃsā* näher, die den Begriff „Individualitätsmerkmal“ des *Vaiśeṣika* nicht anerkannte²⁾. Aristoteles'¹⁰ *ποιότης* meint, wenn man sie mit *Vaiśeṣika*-Begriffen umschreiben will, mehr als „Eigenschaft“ im *Vaiśeṣika*, nämlich etwa: „die Art von Substrat, Eigenschaft und Bewegung“ (*dravya-, guṇa-, karma-viśeṣa*). Zu dieser Kategorie rechnet Aristoteles wie das *Vaiśeṣika* die Zahl (abgesehen davon, daß¹⁵ er sie zur 2. Kategorie rechnet: Z. II, 2, 269, A. 1)³⁾. Wenn Aristoteles auch Gestalt (*μορφή*: Z. II, 2, 269, A. 2) unter *Qualitas* rechnet, so ist sie im *Vaiśeṣika* nicht kategorial einzuordnen (NS., A. 171).

Die 4. Kategorie des Aristoteles würde die „Eigenschaften“²⁰ des *Vaiśeṣika*: Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, aber auch alle sonstigen „Beziehungen“, die im *Vaiśeṣika* bekannt sind, ohne in das Schema der Kategorien ausdrücklich eingeordnet zu werden, befassen: Ähnlichkeit (*sādrśya*) und Gleichheit (*tādātmya*) wären *ἴσον, ὁμοιον, ταυτόν*; (*nimitta* und *naimittika*)²⁵ Veranlassung und Veranlaßtes wäre etwa *θερμαντικόν* und *θερμόν*; Objekt und Erkenntnis (*viśaya-buddhi*) wäre das Verhältnis *διανοητόν* und *ἐπιστητόν* usw. (Z. II, 2, 270, A. 5).

School of *Pūrva Mīmāṃsā*, S. 94: Bhāṭṭa) und Patañjali hatte ihn als besondere Kategorie (s. S. 202, A. 4) aufgeführt.

1) Ebenfalls erst von *Prāśastapāda* nach *Vaiś. Darś. V, 1, 7*; II, 1, 2 aufgezählt.

2) Der *viśeṣa*, nach dem das *Vaiśeṣika* benannt ist (Str. 158) ist seine Neuerung gewesen, die ihm von der *Mīmāṃsā* (Jhā, a. a. O., S. 89; Str. 173) und von Bhartṛhari III, 5, 1 ff. bestritten wurde.

3) Die Einteilung der Eigenschaften im *Vaiśeṣika* (*Prāśastapāda*, S. 95 ff.) ist als solche, aber nicht in Einzelheiten, mit Aristoteles (TRENDLENBURG, S. 94 ff.) zu vergleichen.

Statt der 5. (Wo) und 6. (Wann) Kategorie des Aristoteles lehrt das Vaiśeṣika, daß Ort und Zeit Substanzen sind, deren Eigenschaften wir wahrnehmen und mit den Worten (resp. Begriffen) „hier“, „dort“, „jetzt“ usw. aussagen (resp. erkennen).

- 5 Die 7.—10. Kategorie des Aristoteles würde man der dritten des Vaiśeṣika, Bewegung, unterordnen, denn im Indischen gilt jeder Satz als Handlung (nicht als Aussage, wie bei uns), die durch das Verbum gemeint ist; jedes Verbum (also nicht nur Tun und Leiden, sondern auch Liegen und
10 Haben: die vier letzten Kategorien des Aristoteles) bedeutet letzthin eine Handlung. Im eigentlichen, ausdrücklich gemeinten Sinne des Vaiśeṣika aber entspricht der 3. Kategorie des Vaiśeṣika nur ein kleiner Teil der 7.—10. Kategorie des Aristoteles (Z. II, 2, 389, A. 2). Er versteht unter der 9. und
15 10. (die 7. und 8. sind für ihn unwichtig und meist fortgelassen) das Werden (*μεταβολή*) als physikalischen Begriff und unterteilt es als Entstehen und Vergehen, Wachsen und Schwinden, Wechsel und eigentliche Bewegung (*φορά*); diese räumliche Bewegung unterteilt er weiter in „eigene“ und
20 „durch anderes veranlaßte“, von denen die vier Arten der letzten etwa dem Vaiśeṣika entsprechen, denn die vier: Ziehen, Stoßen, Tragen und strudelförmiges Bewegen (dadurch wird z. B. die Erde im Mittelpunkt der Wasser gehalten) entsprechen annähernd den fünf „Bewegungen“ des Vaiśeṣika;
25 nach oben, nach unten werfen, an sich ziehen, fortstoßen und gehen (unbestimmter Richtung).

Als 4. und 5. Kategorie zählt das Vaiśeṣika das Genusmerkmal und das Individualitätsmerkmal auf. Nach Aristoteles, der *εἶδος* und *γένος* nicht als metaphysische Kategorien
30 nennt, ist z. B. Farbe eine Gattung, die durch Unterschiede zur Art: weiße Farbe spezifiziert werden kann. Farbe und weiße Farbe sind gleichzeitig vom Standpunkt der Kategorien-tafel Qualitäten (3. Kategorie). Nach dem Vaiśeṣika aber ist Farbe und weiße Farbe je eine Eigenschaft (2. Kategorie);
35 die Eigenschaft „weiße Farbe“ hat das Genusmerkmal (4. Kategorie) „weißes Farbtum“, die „Farbe“ das des „Farbtums“. Das Genusmerkmal „weißes Farbtum“ ist weiter ein Indivi-

dualitätsmerkmal (5. Kategorie) relativ zum Genusmerkmal „Farbtum“. „Farbtum“ ist wieder ein Individualitätsmerkmal relativ zum Genusmerkmal „Eigenschaftstum“, denn Farbe ist eine der Eigenschaften usw. In dieser Weise staffelt das Vaiśeṣika seine 4. und 5. Kategorie und läßt sie seiner 1.—3. Kategorie inhärieren.

Die Inhärenz der 2.—5. Kategorie in der 1., der 4.—5. Kategorie in der 1.—3. zählt das Vaiśeṣika schließlich als 6. Kategorie; Aristoteles würde sie unter die Kategorie Relation unterordnen.

Und schließlich ein drittes Problem, das eigentliche alte Problem der Metaphysik: das „Werden“ wird vom Vaiśeṣika (Str. 159 ff.) wie von Aristoteles behandelt. Im Vaiśeṣika wird die materielle Ursache von der immateriellen (solche sind die Eigenschaften der Ursache für die Eigenschaften des Produktes, s. S. 259 f.), der wirkenden (Agens), dem Instrument und der Handlung unterschieden; ähnlich wie bei Aristoteles (Z. II, 2, 327) von der *causa materialis* die *causa efficiens* usw. „Werden“ bedeutet im Vaiśeṣika, daß die materielle Ursache, der Stoff (das kommt nur in Frage für die ersten vier Elemente in Atomform) bestehen bleibt, während die Attribute (2.—5. Kategorie) andere werden, d. h. an die Stelle der alten Attribute, resp. des alten Ganzen oder Produktes und an die Stelle des „Noch-nicht-seins“ (prāg-abhāva: Str. 161)¹⁾ des neuen Ganzen tritt das neue Ganze und das „Nicht-mehr-sein“ des alten Ganzen.

Dem ist die Lehre des Aristoteles vergleichbar, daß im bleibenden Stoff (Z. II, 2, 391; δευτέρη ὕλη als ὑποκείμενον) an die Stelle des „Mangels“ (στέρησις: Z. II, 2, 315, A. 2; resp. ἀσχημοσύνη, ἀμορφία) oder des „Gegenteils“²⁾ die neue Form tritt, die an sich ewig ist (Z. II, 2, 314, A. 2), wie im Vaiśeṣika das dem Topf inhärierende Genusmerkmal (etwa „Topftum“) ewig ist (s. oben S. 201, A. 2).

1) In Vaiś. Darś. IX, 1, 1—10 werden schon die vier Arten des abhāva behandelt.

2) ἀντικείμενον, das dem „pratidvandvi“ in NS. III b 48 entspricht: die dunkle Farbe des Topfes macht der roten Farbe nach dem Brennen Platz.

- Wenn aber Aristoteles die (ewige) neue Form als eine der Ursachen mit aufführt, das *εἶδος* als „potentiell seiend“ im Stoff „sein“ (Z. II, 2, 315, A. 2: *προυπάρχον*, nicht *ἐνυπάρχον*: s. S. 184, A. 2) läßt, der Form eine teleologische Macht gibt und dem Stoff (als dem Möglichen) eine Fähigkeit, die neue Form anzunehmen (vgl. die *śakti* als neue Kategorie in der *Mīmāṃsā*: Jhā, a. a. O., S. 89), zuerkennt, so lehrt anstatt dieser „Entelechie“ das *Vaiśeṣika* nur, daß das Produkt die entsprechenden Eigenschaften hat wie seine Ursache, ohne aber deshalb auf seine Ursache zu wirken. Und während das *Vaiśeṣika* mit der Elementenlehre die Atomlehre aufgegriffen hat, hat Aristoteles die Elementenlehre (TRENDLENBURG S. 65; Z. 439 ff.) mit der der qualitativen Wandelbarkeit (Z. II, 2, 285; 445 f.) im Anschluß, ja in noch konsequenterer Weise als Anaxagoras (Z. II, 2, 288 seine Polemik gegen ihn; I, 2, 1229 f.: Teleologische Vorstellung bei Anaxagoras) verbunden. Den qualitativen Wandel erkennt das *Vaiśeṣika* dagegen nicht an. Das Werden als Verwirklichen des Möglichen ist eine neue Formulierung des anaxagoreischen Werdens, ist neu durch einen neuen Aspekt, der die Grundlage der biologischen Wissenschaft in Europa wurde, wie Anaxagoras und Empedokles für die Chemie, Demokrit für die Physik, Aristoteles' Einteilung nach Arten für die Zoologie und Botanik die grundlegenden Begriffe schufen.
- So entsprechen sich das System des Kaṇāda und des Aristoteles in ihren wesentlichen Zügen der Metaphysik (von der Logik sei hier abgesehen), und es ist bezeichnend, daß Kaṇāda der ungeheuren Fülle an naturwissenschaftlichem Material bei Aristoteles nur wenig gegenüber zu stellen hat¹⁾.
- So ist Aristoteles sicher der inhaltreichere, das *Vaiśeṣika* aber das metaphysisch klarere, nicht so mit Empirie belastete System. Beide Systeme sind der Abschluß der alten Meta-

1) Auffallend in seiner Seltenheit ist die Behandlung des Saftaufsteigens in den Pflanzen (*Vaiś. Darś. V, 2, 7*); das war auch das erste große Problem, durch dessen Behandlung JAGADIS CHUNDER BOSE (Die Physiologie des Saftsteigens, deutsch von PRINGSHEIM, 1925) die moderne indische Physiologie berühmt gemacht hat.

physik und gleichzeitig der Anfang der neuen wesentlich erkenntnistheoretisch interessierten Philosophie. Um Platon und Aristoteles geht der Kampf in Europa in den folgenden Zeiten. Gegen das Vaiśeṣika tritt in Indien Nāgārjuna mit seiner radikalen Skepsis (vgl. OLZ. 1928, Sp. 621) und im Kampf gegen ihn werden die verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkte der Inder ausgebaut. Aber die Parallele zwischen beiden Kulturen weiter zu führen, sei hier nicht versucht. Ob z. B. die Scholastik in Indien und Europa um 1000 n. Chr. nur scheinbar oder mit historischer Berechtigung 10 vergleichbar ist, ist vielmehr bei einer Vergleichung der Logik herauszustellen.

3. Die Frage der Chronologie.

So wären ohne tendenziöse, d. h. absichtlich beide Kulturen einander angleichende, Auslassungen¹⁾ und Umdeutungen 15 die hauptsächlichen Motive der griechischen und indischen Metaphysik nebeneinander gestellt, und es ergibt sich eine weitgehende inhaltliche Parallelität der Philosopheme²⁾.

Kann man diese für eine zunächst relative Chronologie der indischen Philosophie benutzen und es rechtfertigen, 20 wenn wir oben die indischen Systeme sich nach Analogie der griechischen haben folgen lassen? Der Blick für das Wachsen der indischen Philosophie ist uns durch die indische Tradition verbaut, die die „Gründung“ aller Systeme uralten Sehern zuschreibt. Jedes System will die ewige Wahrheit enthalten, 25 keines historisch auf anderen aufbauen. Der Inder fragt nicht

1) Besonders in Indien ist die Zahl der mehr oder weniger originalen Philosophen sehr viel größer gewesen als die hier behandelten Richtungen; vgl. etwa OTTO SCHRAEDER, Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas (Straßburger Diss. 1902).

2) Vorsichtiger hätte man vielleicht lieber allgemein nicht die ganzen Systeme (darśana), sondern einzelne Lehren (vāda) in Parallele gesetzt. Aber im Sāṃkhya ist Dualismus und satkāryavāda dem Anaxagoras analog, wie im Vaiśeṣika die drei behandelten Problemgebiete dem Aristoteles analog sind. Solches wie überhaupt diese Vergleichung braucht durchaus nicht mystisch aufgefaßt zu werden; vielmehr bilden geistige Elemente einen Organismus wahrscheinlich ebenso gut wie chemische den biologischen Organismus nach (soziologischen) Gesetzen.

nach der „Erfindung“ wie wir als Nachfolger der Griechen; sondern er fragt nach dem Inhalt des Systems als solchem und hat dementsprechend seine Lehrbücher der Philosophie so eingerichtet, daß die Systeme polemisch gegeneinander, nicht historisch nacheinander dargestellt werden (Str. 13).

Die ältesten, uns überkommenen Darstellungen sind ferner teilweise sicher relativ jung wie die des klassischen Sāṃkhya (Str. 176: Sāṃkhyakārikā etwas vor 500 n. Chr.), teils nicht systematisch und gänzlich unbestimmbarer Zeit als Produkte einer jahrhundertelangen Tradition wie die kanonischen Schriften der Buddhisten¹⁾, der Jainas (aufgeschrieben ca. 300 n. Chr.) und des „epischen“ Sāṃkhya im Mahābhārata (aufgeschrieben vielleicht 400 n. Chr.). Oder schließlich, wo wir wie beim Vaiśeṣika-darśana ein relativ altes und einheitliches Werk als älteste autoritative Darstellung eines Systems haben, ist es zumindest unbestimmt hinsichtlich der Frage, ob es von dem Begründer des Systems persönlich herrührt, oder ob es der späte Niederschlag einer vorangegangenen mündlichen, schulmäßigen Überlieferung ist²⁾. Die philologischen Schwierigkeiten sind also in Indien der Art wie in Griechenland bei den Pythagoräern, Hippokratäern, Demokritäern³⁾, aber größer. Und es kostete den früheren Indologen schon Überwindung, statt der überlieferten fertig nebeneinander stehenden Systeme überhaupt an ein Nacheinander einzelner philosophischer „Fort-schritte“ zu denken.

Nāgārjuna ferner galt als geistiger Begründer des Mahāyāna und war zweifellos ein großer Geist; aber er hat Vorgänger gehabt, und es wird sich erst allmählich herausstellen, was Nāgārjuna selber Originales geleistet hat. Ebenso möchte

1) Der Palikanon, eine Übersetzung aus einem Original in Māgadhi, wenige Jahrzehnte vor Chr. aufgeschrieben (GEIGER, Pali, S. 7).

2) JACOBI, SBAW. 1912, 844; ca. 100 vor bis 100 nach Chr. verfaßt: JACOBI, Indian Studies in honor of C. R. LANMAN, 1929, S. 164. Das Vaiśeṣika (als System) scheint jedenfalls jünger als Kauṭilya zu sein (JACOBI, SBAW., 1911, 736) und wohl auch als Patañjali, s. S. 223, A. 1).

3) Aristoteles spricht öfter von „denen um Anaxagoras“ und „denen um Empedokles“ im Sinne von Schulen (z. B. Z. I, 2, 1210, A. 1). Heraklitäer gab es noch zu Platons Zeit.

man Yājñavalkya (s. S. 163, A. 2) für einen ganz großen Neuerer halten, der das mystische Erlebnis, ātman = brahman, ganz allein aus sich heraus erlebt hat; ihm ging magisches Erleben, Askese (tapas), ṛta-Lehre, Mikro-Makro-Kosmos-Analogie und Einheitsschau in kosmogonisch-naturphilosophischer Form voraus; aber ātman-Mystik hat er vielleicht als erster Inder bewußt erlebt. Weil er aber andererseits den „reinen Geist“ in so erstaunlich klarer Weise begrifflich zu beschreiben versteht, kann man wiederum an seinem mystischen Charakter zweifelhaft werden. Zum Vergleich kann man auf Saṅkara, seinen späten Erben, hinweisen, der anscheinend gar nichts Originales erlebt hat (selbst der Terminus vivarta ist schon bei Bhartṛhari!), sondern nur der meisterhafte Dialektiker und Scholastiker war. Ähnlich sind die Verhältnisse bei allen „Gründern“ der indischen Systeme. Und doch können wir bürgerlichen Europäer nicht anders, als die Frage: „Wer hat es gefunden?“ stellen. Wir können es uns nicht denken, daß die Geistesgeschichte in Indien prinzipiell anders als in Europa gewesen ist, daß es in Indien in alter Zeit nur ganz allmähliche, anonyme Entwicklung gegeben hat¹⁾. Weiter sei hier auf das geschichtsphilosophische Problem des Anteils des Individuums am Fortgang der Geistesgeschichte nicht eingegangen. Individuum und Masse, Genie und Schule, sprungweise und kontinuierliche Entwicklung sind korrelative Begriffe, und beide haben ihre Funktion in der Geschichte. Indessen zeigt unsere Betrachtung, daß, wenn etwa ein Demokrit gestorben wäre, ohne die Atomlehre ausgesprochen zu haben, ein anderer hätte geboren werden müssen, um diese Leistung zu vollbringen, was gerade gegen eine Überschätzung des Individuums in der Geschichte spricht.

Man kann demnach, scheint es, nur fragen, was gegen

1) Vgl. z. B. OLDENBERG, Lehre der Upanishaden, S. 207: in Indien gibt es kein plastisches Sichabheben der Denkergestalten, und dagegen S. 216: individuelle Konzeption des einzelnen Denkers (beim Sāṃkhya-Begründer). In nachchristlicher Zeit sehen wir denn auch längst ein Fortschreiten der Geistesgeschichte mit ganz großen Führernaturen: Aśaṅga, Vātsyāyana, Vasubandhu, Vṛttikāra der Mīmāṃsāsūtras usw.

eine solche relative Chronologie spricht, wie wir sie der griechischen Analogie folgend, angenommen haben. Und es wäre da zunächst die Feststellung zu machen, daß in Indien noch mehr wie bei uns (vielleicht allerdings fällt es uns bei uns selber nur nicht so auf!) das Alte neben dem Neuen bestehen bleibt, daß wir in Indien von geographischen Kultur-differenzen in der alten Zeit, die uns hier angeht, so gut wie gar nichts wissen, daß zwei ideengeschichtlich oder „logisch“ sich folgende Denkweisen (wir haben oben unbedenklich zunächst von „Perioden“ gesprochen) historisch nebeneinander entwickelt sein können¹⁾, und daß wir neben dem ideengeschichtlichen so gut wie gar kein literargeschichtliches²⁾

1) Der Gegensatz von Poly- und Mono-theismus ist vielleicht „derselbe“ (d. h. nur anderer Ausdruck desselben Erlebens) wie der von Werden und Sein, von Realismus und Idealismus und also „von Anfang an“ da. So ist die Streitfrage, ob Heraklit vor, gleichzeitig mit oder nach Parmenides gelehrt hat für unseren Überblick belanglos. Die Wirklichkeit war komplizierter als unsere summarische Darstellung. Der eleatische Gedanke ist anscheinend primitiv von Xenophanes vor Heraklit, endgültig von Parmenides nach ihm vertreten worden, wie Melissos (Z. I, 2, 1176 f.) und Empedokles (Z. I, 2, 1181) zwischen den beiden Atomikern Leukipp und Demokrit gelehrt zu haben scheinen. Andererseits stellt bereits Anaximander das Unendliche als „unsterblich und nicht alternd“ (Z. I, 1, 292, A. 1), also gewissermaßen eleatisch wertend dar, und Anaximenes erklärt das Werden schon in einer Art demokritischer Denkweise, nämlich physikalisch als Verdichtung und Verdünnung, während Anaximander mit dem „Ausscheiden“ der Gegensätze aus dem Unendlichen eher an Anaxagoras (die dem Demokrit vorhergehende Synthese!) erinnert: aber dieser Gegensatz war in dieser Periode noch nicht klar oder bewußt. Daher die Schwierigkeiten, mit denen Zeller I, 1, 276 ff. kämpft. So vertritt kein lebender Philosoph einen Typ in völliger Reinheit, während es uns hier nur auf die Hauptrichtungen ankommt und wir in dieser Abhandlung zunächst nur die großen Wellentäler und -berge, nicht das Zittern der Wasseroberfläche beschreiben.

2) Gegen Oldenberg (Buddha, S. 18, A. 1) ist es durchaus nicht sicher, daß Lieder des RV. I und X, die derartig fortgeschrittenen Inhalt haben wie X, 125 (die fünf prāṇas, s. S. 161, A. 3) unbedingt älter sind als „die“ Brahmanas. So ist es denn besser, wenn er Vorwissenschaftliche Wissenschaft, S. 178, A. 1 es für möglich hält, daß der Gedankengang (er spricht nicht von dem Text!) von Chā. Up. VI, 2 schon den Verfasser von RV. X, 129 beeinflusst habe. Es scheint, als wäre der Gedanke der Kosmogonien, den es auch in Indien vielleicht in hesiodeisch-epischer

oder sonstiges sicheres Argument haben außer den wenigen Spuren indischer Tradition.

Wenn da die Jaina-Tradition behauptet, daß das Vaiśeṣika von Rohagupta bei dem 6. Schisma der Śvetāmbaras 17. n. Chr. (JACOBI, Indische Studien, XVII, S. 121) begründet worden sei, 5 so ist zwar Rohaguptas *traī-rāśika-mata* (es gibt Seiendes, Nichtseiendes, Seiend-Nichtseiendes) mit der Kategorienlehre des Vaiśeṣika in keinen einsichtigen Zusammenhang zu bringen, der Atomismus ist aber doch immerhin bei Jainas und Kaṇāda relativ ähnlich, während der spätere Atomismus der Buddhisten 10 und bei Gauḍapāda ziemlich abweicht (s. S. 223, A. 1: Jaina zwischen Sāṃkhya und Vaiśeṣika!).

Die Tradition sagt ferner, daß Buddha von Sāṃkhya-Lehrern gelernt habe, und das finden Manche¹⁾ durch die Lehren beider Systeme bestätigt. Als Gemeinsamkeiten, die 15 das Sāṃkhya mit dem Buddhismus im Gegensatz zu den Upaniṣaden hat, werden angeführt (OLDENBERG): Leugnung Gottes, Interesse am empirischen Werden und Ablehnung des ātman als beteiligten Subjektes.

Dagegen wäre etwa Folgendes zu sagen: Yājñavalkya 20 hatte die „reine“ Intelligenz entdeckt, und nach ihm hatte Prataḍana sie als die Ursache der empirischen Subjektsphänomene betrachtet. Buddha reagierte auf diese Lehre so,

Form (Vorläufer der Purāṇas) gegeben hat, einerseits von den Brahmanen, andererseits von den vedischen kavis, die in bewußtem Gegensatz zu den Brāhmaṇa-Verfassern die alte vedische Form des Hymnus beibehielten, gleichzeitig benutzt worden. Vielleicht saßen die kavis im Nordwesten, die Brahmanen in den neu eroberten östlicheren Gebieten. Gegen die Theorie eines solchen Gegensatzes von Brahmanen und kavis spricht nicht, daß die Brahmanen die Hymnen der kavis von ihren eigenen mythischen Vorfahren „geschaut“ sein ließen, denn der historische Wert der Tradition der Sarvaṇukramaṇi ist noch nicht ausgemacht, d. h. es ist noch unsicher, wie dieser Text für uns benutzbar ist.

1) OLDENBERG, Buddha, S. 64, A. 1; BEKE, Buddha, II, 98 ff.; STCHERBATSKY, Central Conception, S. 47; JACOBI, Licht des Ostens, S. 161; KEITH, Buddhist Philosophy, S. 138 ff.; sehr vorsichtig STRAUSS, S. 85 f.; 97; 107 f.; DASGUPTA, a. a. O., S. 78; dagegen KERN, Manual of Indian Buddhism, S. 47; FRAUWALLNER, WZKM., XXXIII, 1926, 57 ff.; ROSENBERG, Die Probleme der buddhistischen Philosophie, S. 236.

daß er die „reine“ Intelligenz (vijñāna) unter die empirischen Phänomene rechnete, ihr den Charakter des Absoluten, Unwandelbaren nahm und sie sich nach dem jeweiligen aktuellen Sinneserleben (cakṣur-vijñāna usw.) richten ließ. Mit Hilfe dieses klar gedachten Verhältnisses des „reinen“ zum aktuellen Erleben erklärte er die Aufstellung eines dauernden Subjekts (ātman) neben oder hinter den einzelnen Phänomenen des Erlebens für unbeweisbar, überflüssig, falsch. Das Sāṃkhya dagegen reagierte gegen Yājñavalkyas Lehre so, daß es das Kausalitäts-verhältnis von „reiner“ und empirischer Intelligenz leugnete; und dazu kam es gerade in konsequenter Durchdenkung der Unwandelbarkeit und Unaffizierbarkeit der „reinen“ Intelligenz, wie sie schon Yājñavalkya gemeint hatte, wie sie aber im Vedānta erst sehr spät mit der neuen Kausalitätslehre, die im Terminus vivarta (s. o. Bhartṛhari) ihren Ausdruck findet, begrifflich geklärt wurde; denn erst damit wird die reine Intelligenz (ātman) trotz ihres Kausalitätsverhältnisses zur aktuellen Intelligenz (jīvan) als ewig unwandelbar rein gehalten. Buddha leugnete den ātman, weil er als Metaphysiker wie Heraklit nur Werden, kein Sein sah (von religiösen Motiven sei hier abgesehen); das Sāṃkhya isolierte das „reine“ Subjekt in dualistischem Sinne, weil dies die eine, die vivarta-Lehre des Vedānta die andere (monistische) Möglichkeit war, Yājñavalkyas Lehre konsequent durchzuführen. Bei diesem Sachverhalt ist es unmöglich, in der „Unbetheiligkeit“ des Subjekts im Sāṃkhya und Buddhismus überhaupt eine, geschweige denn eine derartige Verwandtschaft beider Systeme zu sehen, daß eines das andere, oder präziser: daß das Sāṃkhya den Buddhismus beeinflusste. Und wenn das Sāṃkhya das empirische Erleben der Materie zuweist, so war schon Uddālaka Āruṇi vorangegangen; ebenso hat das Sāṃkhya sein Interesse am Werden nicht nur mit dem Buddhismus im Gegensatz zu Yājñavalkya (aber auch Yājñavalkya und Parmenides lehren eine doxa!) gemeinsam, sondern wieder mit Uddālaka und der älteren Naturphilosophie. Und was die Leugnung Gottes angeht, so hat auch Yājñavalkya in seiner Mystik keinen Gott.

Solche oder derartige Züge (vgl. STCHERBATSKY, Central Conception, S. 29, A) kann man im Sāṃkhya ganz allgemein als Charakteristikum der „Synthese“ auffassen, weil sie die „Synthese“ mit der „Antithese“ (Buddha) gemeinsam hat, wie die „Synthese“ andere Züge mit der „These“ (Yājñavalkya) 5 gemeinsam hat. Man könnte sie aber auch an und für sich ebensogut als Merkmale eines Überganges von dem einen Extrem (Yājñavalkya) zum anderen (Buddha) deuten. Denn die Reihe: A-AB-B ist historisch a priori nicht besser oder schlechter als unsere „dialektische“: A-B-AB¹⁾? Da sich aber 10 die Parallele mit Griechenland nicht nur auf diesen einen Schritt der Philosophiegeschichte beschränkt, darf man die griechische Analogie als Argument in die Schale werfen, und sie scheint gewichtig genug, zumindest die indische Tradition in diesem Falle aufzuwiegen, zumal diese auf recht schwachen 15 Füßen steht, denn in der alten Darstellung der Lebensgeschichte Buddhas ist nur von Yoga-, nicht von Sāṃkhya-Lehrern die Rede.

Uns Europäern scheint freilich die dialektische Entwicklung der griechischen Metaphysik mehr als zufällige, geradezu paradigmatische Bedeutung zu haben. Aber prinzipiell muß 20 man auch die Möglichkeit offen lassen, daß sich die analogen Schritte der Geistesgeschichte in Indien und Griechenland nicht genau in derselben Abfolge vollzogen haben. Z. B. haben wir für Platon keine bessere Parallele gefunden als Bhartṛhari aus dem 7. Jahrh. n. Chr. Aber in diesem Falle können wir 25 nicht beurteilen, wie weit seine Lehre schon älter war (s. S. 199, A. 1); und andererseits war etwas dem Idealismus Platons Entsprechendes zu Platons Zeiten in Indien als Religion der jüngeren Upaniṣaden stark, und vielleicht gerade deshalb.

1) Und auch die dritte Möglichkeit ließe sich — wenn auch wohl kaum in diesem Falle — denken, daß aus AB, einem ungeklärten, die beiden folgenden Extreme umschließenden Ursprung (Uddalaka?), A (Yājñavalkya) und B (Buddha) sich besonders hätten. Das Verhältnis A-AB-B möchten wir für die Jainas und Patañjali in Anspruch nehmen (s. S. 223, A. 1). Auch im Gebiet der Psychologie stehen Buddhismus und Sāṃkhya nebeneinander und nach Yājñavalkya (RUBEN: Zur alt-indischen Psychologie, in Pathak Commemoration Volume, demnächst).

weil es als Religion verbreitet war, nicht von einem einzelnen Genie zu einem System zusammengefaßt.

Ferner ist in diesem Punkte der Priorität des Sāṃkhya vor dem Buddhismus die Frage aufzuwerfen, was „Kapila“
 5 eigentlich gelehrt hat, den wir, weil wir keine andere Persönlichkeit nennen können, als historischen Gründer des Sāṃkhya behandeln. Er wird ein reiferes Sāṃkhya gelehrt haben als Uddālaka Āruṇi, ein reineres als die mittleren Upaniṣaden und das Mahābhārata, und er wird sich in mancher Einzelheit
 10 von der ca. 1000 Jahre jüngeren Sāṃkhyakārikā und deren nicht unwesentlich abweichenden Kommentaren unterscheiden haben. „Sāṃkhya“ nannte sich zur Zeit des Mahābhārata (diese Zeitangabe ist sehr unbestimmt, aber wir haben keine
 15 bessere) die verschiedenartigsten Richtungen, und zwar deutlich dualistische wie monistische, theistische und atheistische. Unter all diesen Richtungen siegte — eine Zeitlang, denn Vijñānabhikṣu lenkt wieder zum Theismus — die dualistisch-atheistische der Sāṃkhyakārikā. Diese war also die stärkste, war die, die wir deshalb als eigentliches Sāṃkhya bezeichnen
 20 wollen, wie es also vermutlich — gerade auch wegen der Analogie des Anaxagoras — von „Kapila“ gemeint war. Wir können nur nicht angeben, mit welcher Klarheit Kapila sich bereits ausgedrückt hat; also auch nicht, in welchem Zeitverhältnis er zu Buddha gestanden hat.

25 Schließlich wäre die Zeit der jüngeren Upaniṣaden (zumindest Kāthaka) zu bestimmen, in denen sich Sāṃkhya spiegelt. Als Beweis dafür, daß sie vorbuddhistisch sind¹⁾, wird angeführt, daß ihr Sāṃkhya und daß ihr Yoga (Str. 99) älter als Buddha sein soll. Buddha lehnte grausame Askese
 30 ab. Wenn diese ähnlich dem brahmanischen Yoga geschildert werden, so wird das nicht der historischen Wirklichkeit entsprechen. Buddhas eigener Yoga war vielmehr dem brahma-

1) Str. 64 mit Vorsicht; OLDENBERG, Lehre der Upanishaden, S. 289: zumindest Kāthaka-Up. erste Hälfte; KEITH, Buddhist. Philosophy, S. 138: Kāth. Up. älter als buddhistische Texte(!); STCHERBATSKY, Central Conception, S. 68: Kāth. Up.; HAUSER, Vortrag a. d. Wiener Orientalistentag 1930: Śvet. Up., HAUSER verspricht eine geschichtliche Darstellung im 2. Bd. des Vratya zu geben.

nischen ähnlich; also wird der von ihm abgelehnte eher das wilde tapas der vrātyas und anderer Ur-saṃnyāsins gewesen sein. Ob nun Buddhas Yoga älter als der brahmanische — wie er schon in den jüngeren Upaniṣaden annähernd erscheint — gewesen ist, ist nicht zu entscheiden; vermutlich wird Yoga 5 gleichzeitig bei Buddhisten, Jainas und Brahmanen aus dem alten tapas allmählich entwickelt sein. Es muß jedenfalls nicht ein dem klassischen brahmanischen Yoga entsprechender vor Buddha bestanden zu haben, und es brauchen also auch nicht die metrischen Upaniṣaden, weil sie ihn bezeugen, vor- 10 buddhistisch zu sein.

Und es darf auch die Ähnlichkeit der jüngeren Upaniṣaden (das gilt auch für die Śvetāśvatara-Up., die Muṇḍaka-Up. und vielleicht die Īśā-Up., die wir oben herangezogen haben, s. o. S. 194; 197) mit der Bhagavad-Gītā nicht übersehen werden, 15 denn die Gītā — oder besser: ihr Kern — dürfte der Zeit des Kauṭalya¹⁾, also der Zeit um 300 v. Chr. angehören: die Kāthaka-Upaniṣad usw. wären also etwa zwischen 500 und 300 v. Chr. anzusetzen. Dazu beachte man folgendes: Āpastambas Dharmasūtra wird von BÜHLER in das 3.—4. Jahrh. 20 v. Chr. gesetzt; in diesem Sūtra (I, 22 f.) werden acht Verse zitiert, die diesen jüngeren Upaniṣaden sehr ähnlich sind: sie schildern den Yogin (yukta), der den ātman sieht, ein Thema, das in den alten Upaniṣaden unbekannt, dagegen gerade in diesen Upaniṣaden charakteristisch ist²⁾. Āpastambas Alter 25 ist allerdings nicht sicher, und es kann sein, daß er Verse einer viel älteren Zeit zitiert: insofern ist diese „Upaniṣad“ bei ihm nicht beweisend, ist aber doch eine Bekräftigung der auf Grund des Kauṭaliya gewonnenen Datierung; es scheint eben, daß Āpastamba annähernd gleichzeitige Verse zitiert. 30

1) Vgl. Verf. in Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, S. 346 ff.; dies wenigstens — und also das Wesentliche — anerkannt von WINTERNITZ, Indologica Pragensia, I, 1929, S. 2 f.

2) Vergleiche die Worte viśaya, prabhu, guh-āśaya, ācala, vipāścīt, āśabdāṃ asparśam arūpam, durdarśa, yukta, kavi, cint, nākasya pṛṣṭha, doṣa, krodha, die in Āpastambas Zitat und nach JACON's Concordance gerade in diesen Upaniṣaden (dazu der Gītā, Mahānārāyaṇa und Maitry-Upaniṣad) vorkommen, nicht in den alten.

- Nach buddhistischer Tradition ist schließlich Buddha nicht etwa Nachfolger des Sāṃkhya, sondern Gegner der Yājñavalkya-Lehre (ātmavāda) und des Materialismus (ucchedavāda: STCHERBATSKY, Nirvāṇa, S. 50), gegen beide lehrte er seinen „mittleren Weg“ (OLDENBERG, Buddha, 1920, S. 287), müßte also als „Synthetiker“ aufgefaßt werden, denn diese Tradition kann glaubwürdig sein, weil materialistische Identifizierung von ātman und śarīra schon in Chā. Up. VIII, 7 ff. belegt ist. Allerdings klingt dieses Stück (s. S. 152 und S. 177, A. 2) an buddhistische Gedankengänge an: der ātman könnte nie gegen seinen Wunsch etwa krank werden, also kann der gelegentlich erkrankende Körper nicht der ātman sein (OLDENBERG, ib. 239), aber das ist kein Grund, um es nach-buddhistisch zu nennen. Ähnlich ist Heraklit nicht nur Gegner der Eleaten, sondern auch der frivolen Laien, der bloßen Sinnenmenschen. Buddha und Heraklit sind „Demokraten“, wenn Buddha alle Wesen das Heil lehren will (S. 179, A. 3) und Heraklit den Logos für „allgemein“ (fr. 2; s. S. 174) erklärt; beide sind aber auch „Aristokraten“, denn Heraklit ist ein konservativer Verächter des Pöbels, Buddha bleibt immer der vornehme Adlige (M. WEBER, Ges. Aufs. z. Religionssoziologie II, 1921, S. 244). Heraklit und Buddha knüpfen an ältere Lehren des Werdens an, und es ist eine Gewaltsamkeit, wenn man sie „Antithetiker“ nennt. Aber gewaltsam ist jede Einteilung des kontinuierlichen Stroms der Geschichte. These und Antithese folgen sich nicht in der deutlichen Form, wie wir es darstellen. Nicht nur ist die Antithese durch die These bedingt, sondern auch das Aufstellen einer These ist nicht ohne eine mehr oder minder deutlich opponierende Antithese denkbar. Der Streit beider ist ewig; nur die krassen Erscheinungen, nicht die feinen Schritte des historischen Lebens sind uns Späteren noch erkennbar (S. 214, A. 1).

Im Übrigen ist wohl bisher keine wesentlich abweichende Auffassung der relativen Chronologie der indischen Philosophie vertreten worden. Daß Sāṃkhya und Jainismus eng zusammengehören (JACOBI, Gottesidee, S. 21 f.) und andererseits Sāṃkhya und Buddhismus, ist allgemein anerkannt, und es wird auch

keiner zweifeln, daß die Gruppe dieser drei Systeme zwischen die „unsystematische“ Philosophie der alten Upaniṣaden und das Vaiśeṣika gehört. Die im buddhistischen Kanon auftretenden „Sophisten“ brauchen nicht vorbuddhistischer Zeit anzugehören, wie OLDENBERG (Buddha, S. 80 ff.) es darstellt; 5 es wird immer Spötter gegeben haben; aber die „Sophisten“, wie wir sie meinen, waren sicher erst in der Abfassungszeit des Kanons, d. h. zu Aśokas Zeit, wie wir es darstellen, wichtig.

Noch schwerer entscheidbar aber dürfte es sein, ob man 10 die Parallelität der griechischen und indischen Philosophie im Sinne der absoluten Chronologie ausnutzen soll. Es ist erstaunlich, daß die beiden Lehrer des Werdens, Buddha (gest. ca. 480) und Heraklit (schrieb um 490), Zeitgenossen waren. Wenn aber die These des Seins in Griechenland un- 15 gefähr gleichzeitig mit der Antithese des Werdens aufgestellt wurde, ist sie in Indien vor Buddha gelehrt worden: zumindest müssen Ajātaśatru und Pratardana zwischen Yājñavalkya und Buddha eingeschoben werden (wenn wir Uddālaka ganz aus der Reihe herausstellen; aber vgl. die Fünf-Feuer-Lehre in Chā. Up. 20 V, 3 ohne ātman als „Vorläufer“ des Buddhismus). Aber, wenn Ajātaśatru, der König von Benares, in den alten Upaniṣaden, mit dem Ajātaśatru, König von Rājagṛha, der Zeitgenosse Buddhas war, identisch ist; wenn Pratardana, wie es im Mahābhārata XII, 3664 erzählt wird, mit Janaka gekämpft 25 hat, der Yājñavalkyas Patron war, braucht der Zeitabstand nicht sehr groß, vielleicht nur der Spielraum einer Generation, gewesen zu sein. Dann könnten Thales, Anaximander und Anaximenes und die Kosmogonien des Hesiod und Pherekydes mit den ihnen analogen Lehren der alten Upaniṣaden und den 30 Kosmogonien der Brāhmaṇas und Rg-Veda X annähernd gleichzeitig gewesen sein (ca. 600 v. Chr.).

Aber die buddhistische Tradition gibt Buddha Vorläufer; einige 1000 Jahre vor Buddha soll seine Lehre schon von Kassapa gelehrt worden sein (KERN, Der Buddhismus und 35 seine Geschichte in Indien, I, 322, resp. 412 der Übers. v. JACOBI).

Problematisch ist ferner das Datum der Atomistik. In Griechenland ist Demokrit ca. 100 Jahre jünger als Heraklit; aber über das Alter Leukipps, des ersten Atomisten, wissen wir nichts. Nur soviel möchte man vermuten, daß er nicht
 5 Heraklits Zeitgenosse war, während in Indien Mahāvīra Buddhas an Jahren älterer Zeitgenosse gewesen ist, der allerdings vor Buddha gestorben ist (JACOBI, SBAW. 1930). Aber auch Mahāvīra soll nach der Jainatradition Vorgänger gehabt haben wie Buddha; und zwar soll Pārśva 250 Jahre vor ihm, also
 10 im 8. Jahrh. gelebt haben. Derselben Periode möchte man die andere „Synthese“, das Sāṃkhya, zuschreiben (JACOBI, Gottesidee, S. 21 f.), und auch für Kassapa, Buddhas Vorgänger scheint manchen solche Zeit angemessen. Dann wären auch die alten Upaniṣaden wesentlich älter, wären etwa der Zeit 800 bis
 15 600 v. Chr. zuzuordnen, wie es nach den bisherigen — freilich völlig unbewiesenen (WINTERITZ, Gesch. d. ind. Litt. I, 246 ff.) — Schätzungen üblich war, die Brāhmaṇas ca. 800—1000, der Rg-Veda ca. 1500—1000.

Eine Entscheidung dieses Problems ist einstweilen nicht
 20 möglich. Man kann gegen die Tradition der Jainas und Buddhisten skeptisch sein, gerade weil sie so ähnlich ist, denn Buddha und Mahāvīra sollen je 24 Vorgänger gehabt haben, und weil, selbst wenn man die letzten Vorgänger und Pārśvas Zeitansatz für historisch hält, die weitere Reihe von Vor-
 25 gängern mit ihren phantastisch hohen Zahlen von Jahrtausenden unzweifelhaft nicht historisch ist. Man wird auch nicht so leicht nachweisen können, ob diese beiden Vorgänger (es kann auch sein, daß nur Pārśva echt ist) außer den religiösen auch schon die metaphysischen Lehren Buddhas und Mahā-
 30 vīras gehabt haben. Und man wird für die Datierung der Upaniṣaden so leicht kein anderes Argument als das Datum Buddhas gewinnen können.

Ferner ist die Periode Zenon-Gorgias, die dialektische Auflösung der alten Metaphysiken, ungefähr zwei Generationen
 35 jünger als die These und Antithese, während die „anthropologische“ Periode der Philosophie in Indien als Weltweisheit nach Kauṭalyas Zeugnis erst in das 4. Jahrh. fällt. Und

ebenso ist es, wenn Kaṇāda wohl nicht früher als 100 v. Chr.¹⁾, also ca. 250 Jahre jünger als Aristoteles anzusetzen ist, es sei denn, daß der Begründer des Vaiśeṣika wesentlich früher als das Vaiśeṣika-darśana, wie es uns erhalten ist, anzusetzen ist.

5

Von der Naturphilosophie bis auf Aristoteles hätten wir von ca. 585 v. Chr. (Thales) bis 350 (Aristoteles) also ca. 250 Jahre. In Indien mit allem Vorbehalt entweder mindestens ca. 500 Jahre (wenn man Buddha selber als Antithetiker ansetzt) oder gar 650 Jahre (wenn man der Jainatradition 10 folgt). Soll man dies als Charakteristikum ausnutzen und sagen, daß die Inder früher als die Griechen mit der Metaphysik begannen, sich dann aber langsamer entwickelt haben?

Bedenkt man, daß diese Differenz nur klein ist, gemessen an dem Ablauf der gesamten Geschichte, und ferner 15 daß Inder und Griechen derselben Sprachfamilie zugehören, also gleichsam Geschwister, Kinder einer Mutter sind, so möchte man meinen, daß nicht nur die Parallelität der Gedanken, sondern auch die Gleichzeitigkeit Heraklits mit Buddha als Zeichen des annähernd parallelen Heranwachsens gleichalter 20 Kulturen zu deuten sind und möchte eine gewisse Gleich-

1) s. S. 212, A. 2. Patañjali kommt den Kategorien Kaṇādas nahe (s. S. 202, A. 4), aber er ist in seiner Metaphysik kein Vaiśeṣika-Anhänger, sondern eher ein Sāṃkhya. Er vertritt (I, 246, 5 ff.) die pariṇāma-nityatā (vgl. STRAUSS, Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, S. 358 ff.), den typischen Grundsatz des Sāṃkhya, der in NS. III b 15 und Vaiś. Darś. II, 2, 1; IV, 2, 3 unter dem Terminus guṇāntara-prādurbhāva bekämpft wird. Diesen Terminus (vgl. STCHERBATSKY, Central Conception, S. 69, A. 2: guṇāntarādhāna bei Paṇini) gebraucht Patañjali II, 366, 23 (vgl. Siddhasenagani zu Umāsvāti V, 41). Die Jainas erkannten ebenfalls mit der Definition: „guṇa-paryāya-vad dravyam“ (Umāsvāti V, 37) diesen Grundsatz an (s. S. 188: Atome der Jainas wandelbar! vgl. Umāsvāti V, 29 ff.), trennten aber metaphysisch guṇa von dravya (Umāsvāti V, 40: dravya-āśraya nirguṇa guṇaḥ) wie das Vaiśeṣika (I, 1, 16: dravya-āśraya-aguṇavān...) und Patañjali (II, 366, 14 ff.). Patañjali und die Jainas stehen also auf dem Standpunkt einer altertümlicheren, zwischen Sāṃkhya und Vaiśeṣika noch (s. S. 217, A. 1) nicht klar unterscheidenden Zeit. Diese Auffassung scheint der unbestreitbaren Genialität Patañjalis gerechter zu werden als die, daß er ein charakterloser Eklektiker gewesen sei.

zeitigkeit auch im Sinne absoluter Chronologie für möglich halten.

- Auch in geographisch-politischer Hinsicht möchte man in großen Zügen eine Parallelität finden. Die alten metaphysischen Systeme wurden in Ionien und Unteritalien, d. h. nicht im griechischen Mutterlande, sondern in den relativ spät erworbenen Gebieten aufgestellt, wie in Indien nicht im Panjab, sondern im östlicheren Gangesland die Upaniṣaden, Buddhismus, Jainismus (und vielleicht auch Sāṃkhya) entstanden. Wie die griechische Kultur dann Europa eroberte, eroberte die brahmanische Indien; und wie der Schwerpunkt der Philosophie von Griechenland nach Italien und im Mittelalter nach Westeuropa gelangte, so in Indien nach dem Süden (Nāgārjuna, Dignāga, Śaṅkara, Rāmānuja) oder Norden (Buddhismus in Kāśmir usw.). Und vielleicht ist die europäische Philosophie deshalb lebendiger geblieben (wenigstens für unser Empfinden) als die indische, weil sie bei ihrer Verbreitung über Griechenland hinaus weiter von Indogermanen und Städtern getragen wurde, während die arisierten Dravidas und indischen Bauern keinen derartigen Nährboden boten¹⁾.

Um zunächst in der Metaphysik, diesem kleinen Teilgebiet der Kultur, von einer indo-europäischen Gemeinsamkeit sprechen zu können, die wohl gerade auf der Gemeinsamkeit der Sprache beruht, ist schließlich noch die Voraussetzung zu machen, daß beide Philosophien autochthon sind, daß sie nicht von einer Kultur auf die andere übertragen worden sind. Daß die Inder

1) Wenn dagegen KOPPERS (Anthropos, 16/17, 1921/22, S. 442 ff.) schon im Buddhismus und Sāṃkhya typisch dravidische Denkweise finden will, so sind seine Argumente nicht überzeugend. Zwischen dravidischem Mutterrecht und dem Dualismus des Sāṃkhya kann er keine echte Verbindung nachweisen. Wenn im vāṃśa der Brh. Up. VI, 5 im Gegensatz zur Sarvānukramanī des RV. jeder Denker mit seinem Mutternamen angeführt wird (der Stammbaum geht aber letzten Endes auf den vaterrechtlichen Āditya zurück, und im letzten Drittel des vāṃśa werden keine Mutternamen angeführt), so kann das vielleicht bedeuten, daß auch die arischen Bewohner des Gangeslandes, sogar die Brahmanen, sich der Lebensweise der mutterrechtlichen Urbevölkerung angepaßt haben. Aber gerade die Parallelität der griechischen Philosophie zeigt, daß die Form des Philosophierens, genau wie die Sprache, noch indogermanisch war.

ihre Philosophie von den Griechen oder umgekehrt¹⁾ gelernt hätten, scheint unmöglich. Es hätte ein ungemein enger Kontakt, ein äußerst reger Gedankenaustausch zwischen beiden Völkern bestanden haben müssen, wo doch alle griechischen Metaphysiker ihre Entsprechungen in Indien haben. Aber weder 5 Inder noch Griechen sprechen von diesem Kontakt, während doch Herodot bei Pythagoras ägyptischen Einfluß lehrt, und in der späteren Astronomie, wo die Inder von den Griechen gelernt haben, der Einfluß in der Terminologie der Fremdworte offen zutage liegt. Gegen solche Beziehungen spricht 10 auch das Dazwischenliegen Persiens. Mögen Kaufleute seit alten Zeiten zwischen beiden Kulturen verkehrt haben, griechische Kaufleute haben sicher indische Philosophen nicht verstehen können, und haben, da es allem Anschein nach noch keine geschriebenen Bücher in Indien gab, sicher keine Ge- 15 legenheit gehabt, sie von einem indischen Lehrer zu lernen. Aus Megasthenes²⁾ ist sicher nicht zu belegen, daß er die metaphysischen Lehren der Inder verstanden habe. Vor Alberuni (oder Bardesanes?) hat vielleicht niemand im Westen indische Werke über Metaphysik lesen können. Und ähnlich wäre es 20 einem Inder im Verkehr mit einem griechischen Philosophen gegangen: er hätte wohl gar nicht von ihm lernen wollen. Gegen eine gegenseitige Beeinflussung spricht ferner, daß der

1) GARBE, der (Śāṅkhya, S. 85 ff) diese Ansicht vertritt, hat keine Nachfolger gefunden bis auf WECKERLING, Die Tridoṣa-Lehre in der indischen Medizin, s. S. 226, A. 1.

2) Fr. XLif. SCHWANBECK: über vieles stimmen die Inder mit den Griechen überein. Sie halten den Kosmos für erzeugt, vergänglich und kugelförmig (*σφαίροειδής*; meint er die Eiform der Welten? s. S. 172, A. 1); der Schöpfer und Lenker durchdringt (*διανεφοίτηκε*: hat sich hindurch verbreitet) Alles. Alle Dinge (*τὰ σὺμπαντα*) haben verschiedene Ursachen (*ἑτέραι ἀρχαί*: ist das eine Anspielung auf die Vielheit der Manus?, Manu I, 61); der Kosmos entstand aus dem Wasser (Manu I, 8). Außer den vier (griechischen) Elementen haben sie ein fünftes (fünf Elemente: Manu I, 57 ff.), aus dem der Himmel (*ākāśa*?) und die Sterne (?) bestehen. Die Erde ist in der Mitte des All befestigt. Danach scheint es, als habe Megasthenes seine metaphysischen Kenntnisse aus einer Schrift, die der Einleitung unseres Manu ähnlich sah, die Megasthenes sich als Rechtschrift vielleicht hat übersetzen lassen.

Charakter der „Philosophien“ beider Kulturen wesentlich verschieden ist. Die oben dargestellte indische „Metaphysik“ ist umbaut von Erlösungslehre, ist fast Nebensache, ist nur mit Mühe (z. B. bei Buddha) herauszuschälen aus der Erlösungslehre. Und das indische und griechische Atom, die beiden Kategorienlehren und die anderen Analoga sind durchaus nicht etwa identisch, sehen absolut nicht nach Entlehnung¹⁾ aus.

Die analogen metaphysischen Systeme sind in Griechenland und Indien aus den beiderseitigen Voraussetzungen ableitbar, 10 genau wie die indische Logik der aristotelischen ähnlich, aber in ihrem Werden durchaus original ist²⁾, soweit man nur eine

1) Man hat die indische Humoralpathologie von der griechischen abgeleitet. Aber dabei ist die Schwierigkeit, daß die Griechen im allgemeinen vier humores (Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle) anerkennen; nur Platon (Timaios 84 D; nach FREDRICH, Hippokratische Untersuchungen, S. 48) nennt drei (*πνεῦμα, φλέγμα, χολή*), die den drei indischen (*vāta, pitta, śleṣman*) entsprechen, zu denen nur selten Blut hinzutritt. Wie die griechische Vierzahl durch eine Angleichung der ursprünglich bei Alkmäion unbestimmten Zahl von krankheitserregenden Gegensätzen an Empedokles' vier Elemente zustande kam (FREDRICH 33 ff.), so könnte man sich denken, daß ganz unabhängig davon die indische Dreizahl aus den vier buddhistischen (resp. materialistischen?) *mahābhūtas* (s. S. 178 f. Buddha und die Medizin), die mit der Dreizahl der *guṇas* im Sāṅkhya in Verbindung gebracht wurde, entstanden sei. Denn die drei humores sind in Indien gelegentlich mit den Elementen und ihren charakteristischen Eigenschaften vertauscht: warm (Feuer, Galle), kalt (Wasser, Schleim) und Wind (als drei *guṇas* in Mbh. XIV, 12, 3: HOPKINS, The great epic of India, S. 12, A. 1) (ähnlich Majjh. Nik. 82, S. 399: kalt, warm...). Der umgekehrte Versuch, die griechische Medizin von der indischen abzuleiten (WECKERLING, s. S. 225, A. 1), ist verfehlt, denn er beruht auf einer Verwechslung der heutigen indischen Medizin mit der alten.

2) Indische und europäische Philosophie stehen sich näher als die chinesische. Es ist noch nicht ausgemacht, ob China überhaupt eine Logik und Metaphysik in unserem Sinne gehabt hat, ehe die Buddhisten nach China kamen, und abgesehen von kosmogonischen Spekulationen allgemeiner Art (FORKE, The World-Conception of the Chinese, S. 40 ff.). Einstweilen steht die ablehnende These HACKMANN's (Chinesische Philosophie, 1927, S. 1 f.) gegen das bejahende Urteil ZENKER's (Geschichte der chinesischen Philosophie, 1926, S. 3). Und während CONRADI (ZDMG. LX) einen Einfluß indischer Spekulation in China vom 4. Jahrh. v. Chr. an zu konstatieren glaubt (was man freilich bezweifeln kann), glaubt KINGSWILL

abstrakte Geistesgeschichte treiben will. Indessen ist diese Abhandlung nur eine vorläufige Zusammenstellung einigen Materials, und es bleibt der Zukunft überlassen, ob es gelingt, die Geschichte der Metaphysik mit der politischen und ökonomischen Geschichte zusammen zu sehen.

5

(The taoteh king, 1899, S. 1 f. nach HACKMANN, Note 1), daß schon LAOTSE von Indien beeinflusst ist. Was MASSON-OURSSEL (*La philosophie comparée*, 1925, S. 140 ff.) an chinesischer Metaphysik beibringt, ist sehr vage und der indo-europäischen, wie wir sie darstellen, nur sehr entfernt zu vergleichen. Eher ist mit MISCH (*Der Weg in die Philosophie*) die chinesische (moralische) der indischen (metaphysischen) und griechischen (physikalischen) als selbständige Denkweise parallel zu stellen. Und es geht nicht an, mit FREYTAG (*Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie und Soziologie*, 1905, 181) von „einem inneren Gesetz der menschlichen Natur und des philosophischen Problems“ zu sprechen (ähnlich OTTO, *Siddhanta des Rāmānuja*, 1917, 7).

On the Reconstruction of the Pañcatantra.

By A. Venkatasubbliah.

In ZII. 7, 184 ff. Prof. FRANKLIN EDGERTON has published an article entitled "On Methods of Reconstructing the Pañcatantra" in which he finds fault with me for saying, in the course of my article published earlier on p. 8 ff. thereof, that
5 the stories 1. 3, 15; 2. 2, 4; 3. 1, 3, 6 of his *Pañcatantra Reconstructed* (= 1. 3, 15; 2. 2, 4; 3. 1, 3, 6 of T)¹ are unoriginal. He says that my argumentation is subjective, that I attach too much significance to omissions of stories in particular Pañca. versions, and that I am following entirely wrong
10 methods in determining which stories formed part of the original Pañca. He re-iterates that the only proper method to follow is textual criticism and comparison, and that this method establishes conclusively (as shown by him in PR) that the above-mentioned stories are all original.

15 These criticisms are for the most part based on the learned professor's opinion that T (with Spl and Pn), SP (with the Nepalese version and Hit), So with Ks, and Pa represent four independent streams of Pañca. tradition, that is, that they are descended from the original Pañca. itself and not
20 from any secondary archetype that is later (see *Journal of American Philology*, 36, 253 ff., year 1915; PR. 2, 48, 89, year 1924; Genealogical Table opposite to p. 242 in Vol. 5 of TAWNEY-PENZER'S *Ocean of Story*, published in 1926; and also p. 188 of above-cited article). I have however shown²)

1) For explanation of this and other abbreviations used in this paper, see p. 255 in ZII. 6.

2) I have also shown there that the versions found in KSS and