

STUDIEN ZUM DVĀDAŚĀRANAYACAKRA DES  
ŚVETĀMBARA MALLAVĀDIN

## I. DER SARVASARVĀTMAKATVA VĀDA

1. Das Dvādaśāranayacakra, das „zwölfspeichige Rad der Betrachtungsweisen“, des Śvetāmbara Mallavādin, das vielleicht im 4. Jh. nach Chr., wahrscheinlich aber doch mindestens ein Jahrhundert später entstanden ist<sup>1</sup>, stellt eine der bemerkenswertesten Entdeckungen aus dem Bereich der zumindest von der westlichen Indologie bisher eher stiefmütterlich behandelten philosophischen Literatur der Jains dar. Das Werk selbst ist allerdings gar nicht erhalten; jedenfalls sind bisher nur Handschriften des Kommentars, der Nyāyagamānusāriṇi, von Siṃhasūri (6. Jh. n. Chr.?)<sup>2</sup> zu Tage gekommen, „and it is with its help that to a wide extent the reconstruction of Mallavādi's original is made possible“<sup>3</sup>.

Dieser – auch für das Verständnis des Kommentars selbst – notwendige Versuch der Rekonstruktion des Grundtextes stellt freilich den Bearbeiter vor eine Aufgabe, die E. Frauwallner zu Recht als „difficult and sometimes almost impossible“ charakterisiert hat, „because as a rule Siṃhasūri quotes only the first and last words of the sentence to be explained“<sup>4</sup>, „allows wider space only to more difficult passages, and passes quickly over others with the remark 'easily understood' (sugamam). If, in spite of all these difficulties, Mallavādi's text, or at least his trends of thought are reconstructed, also Siṃhasūri's text needs reconstruction, as it is faulty and demands numerous corrections. But even then, the comprehension of the text is not easy, as Mallavādi's work in itself is very difficult indeed“<sup>5</sup>.

- 1 Gemäß Jambūvijayajī, der auf den Vijayasīṃhasūriprabandha des Prabhāvākarita verweist, wo im Vers 81 berichtet wird, Mallavādin habe im Jahre Virasamvat 884 (= 357 n. Chr.) die Buddhisten besiegt (vgl. das „Prākkathanam“, p. 15 f. in seiner Ausgabe [s. Anm. 10]). Seine (l. c., p. 16, fn. 1) bekundete Zuversicht (*Vārṣaganya-Vasurāta-Bhartṛhari-Vasubandhu-Dīhṇāgādīnām samayaṣaye viduṣām bahavo vivādāḥ pravartante, atas teṣām sarvamānyo nīcītaḥ samayo bhīdhātum na śakyate | tathāpi Prabhācandrācāryeṇa nirdiṣṭena Mallavādi-samayena teṣām samayaṣāvirodha upapādayitum śakyata eva*) kann ich nicht ganz teilen. Legt man E. Frauwallners Datierung von Dignāga zugrunde (vgl. „Landmarks in the History of Indian Logic“ in: WZKSO V (1961) 134 f.), dann wäre für Mallavādin die 2. Hälfte, allenfalls die Mitte des 6. Jh. anzusetzen.
- 2 Gemäß Jambūvijayajī, der sich allerdings nicht genau festlegt („Prākkathanam“, p. 31), aber hervorhebt, daß Siṃhasūri auf jeden Fall älter als Kumārila, Dharmakīrti etc. ist, nicht viel später als Dignāga gelebt haben kann und daß es zwischen ihm und Mallavādin ein „kāla-kṛtam api kiṃcid antaram“ gegeben haben müsse, da er gelegentlich verschiedene Lesarten diskutiert.
- 3 Zitiert aus E. Frauwallners „Introduction“ zu M. Jambūvijayajīs Edition (s. Anm. 10), p. 1.
- 4 In aller Regel tut er das in der Weise, daß er vor den jeweiligen Erläuterungen bemerkt: ... ityādi yāvat ... (iti).
- 5 Zitiert aus Frauwallners „Introduction“, p. 5 f.

Als erster scheint sich Muni Caturvijayaji an diese Aufgabe herangewagt zu haben<sup>6</sup>, doch ohne sie bis zu seinem frühen Tode (1944) auch nur annähernd bewältigt zu haben. Fortgeführt wurde seine Arbeit von Lalacandra B. Gandhi, zumindest bis zum Erscheinen des 1. Bandes im Jahre 1952<sup>7</sup>. Schon vorher allerdings waren die Bände 1 (1948) und 2 (1951) der einzigen inzwischen vollständigen Ausgabe<sup>8</sup> publiziert worden, die Vijayalabdhisūri besorgt hat. Daß der rekonstruierte Text des Nayacakra in beiden Fällen keineswegs identisch ist, kann angesichts der ungewöhnlichen Schwierigkeiten, mit denen ein jeder Bearbeiter konfrontiert ist, nicht wundernehmen. Bedenklicher ist, daß die Handschriftenbasis mit 2 bzw. 4 Codices relativ schmal ist und u. a. deshalb auch die kritische Herstellung des Textes der Nyāyagāmanūsārīnī, welcher ja die einzige Grundlage für den Versuch einer Wiedergewinnung des *mūla*-Textes bildet, nicht als überzeugend gelungen gelten kann.

Daß beide Ausgaben darüber hinaus, wenn auch in unterschiedlichem Maße, mit erheblichen grundsätzlichen, die Methode und Technik des Edierens betreffenden Mängeln behaftet sind und von vermeidbaren Einzelfehlern nur so wimmeln, hat Frauwallner in seinem Besprechungsaufsatz gezeigt und an einigen ausgewählten Beispielen belegt<sup>9</sup>.

Inzwischen sind nun aber der 1. und 2. Band derjenigen Edition erschienen<sup>10</sup>, zu der Frauwallner 1958 seine „Introduction“ geschrieben hat, und schon beim Anlesen zeigt sich, daß ihr gelehrter Herausgeber, Muni Jambūvijayaji, den von Frauwallner erhobenen Forderungen<sup>11</sup>, weitestgehend entsprochen und in zweifacher Hinsicht einen wesentlichen Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern erzielt hat, „so that a stable basis is supplied for further research“. Denn, so führt Frauwallner in seiner Würdigung dieser Ausgabe des weiteren aus, „his reconstruction of the original makes it possible to follow Mallavādi's trends of thought also in passages where absolute certainty cannot be achieved. It has been carefully considered and deserves our full attention. At any rate, the text of the commentary is reliable and

6 Vgl. das „Foreword“ von G. H. Bhatt zu der in Anm. 7 genannten Ausgabe.

7 *Dvādaśāranayacakra of Śrīmallavādīsūri*, With the commentary of Śrī Siṃhasūri. Pt. I of Four Aras. Ed. by Late Muni Caturvijayaji (pp. 1–232) and Lalacandra B. Gandhi (pp. 233–314), Baroda 1952 (GOS No. CXVI). – Ob weitere Teile publiziert werden sollen, ist nicht klar.

8 *The Dvādāśāranayachakram of Sri Mallavadi Kshamasramana with the Nyayagamansarini Commentary by Sri Sinhasuragani Vadi Kshamasramana*. Ed. with Critical Introduction, Index and Vishamapadavivechana by Acharya Vijaya Labdhi Suri. Pt. III Baroda 1957, Pt. IV Baroda 1960 (Shri Labdhisurishwar Jain Granthamālā No. 20, 27, 35 und 44).

9 „The Editions of Mallavādi's *Dvādaśāranayacakram*“ in: WZKSOA I (1957), 147–151.

10 *Dvādaśāraṃ Nayacakram of Ācārya Śrī Mallavādi Kṣamāśramaṇa*. With the commentary Nyāyagāmanūsārīnī of Śrī Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa. Ed. with critical notes by Muni Jambūvijayaji, Pt. I (1–4 Aras) Bhavnagar 1966, Pt. II (5–8 Aras) Bhavnagar 1976 (Śrī Ātmanand Jain Granthamālā No. 92 und 94). – Ich zitiere nach dieser Ausgabe (Seite u. Zeile), und zwar ohne die Orthographie zu normalisieren (worauf ich auch bei anderen Textzitate in aller Regel verzichte).

11 Vgl. den in Anm. 9 genannten Aufsatz, p. 150 f.

has been made legible by means of various corrections. Above all this text gains greatly by numerous notes and cross-references to related texts, thus aiding in the comprehension of the original itself“<sup>12</sup>. Der durch Muni Jambūvijayaji erzielte Fortschritt ist aber nicht nur einem bewundernswerten Scharfsinn zu verdanken, in dem sich traditionelle Panditgelehrsamkeit, wie sie heute leider immer seltener anzutreffen ist, mit westlicher philologischer Methodik glücklich verbindet, sondern zugleich auch dem Umstand, daß seine anhaltende und intensive Suche nach weiterem Handschriftenmaterial von Erfolg gekrönt war, so daß er sich bei seiner Arbeit auf insgesamt 8 Codices stützen kann, darunter eine „*atidurlabhātivīṣiṣṭā ca pratīḥ*“. Dieser hat er das Sigel „*bhā*“ gegeben und bemerkt von ihr, dort seien in den anderen Manuskripten „*avidyamānā bahavo viśuddhāḥ pāthā asmābhir labdhāḥ*“<sup>13</sup>, sie habe sich also als bei weitem korrekter und vollständiger<sup>14</sup> erwiesen als alle anderen, einschließlich derjenigen Handschriften, welche den älteren Ausgaben zugrundeliegen.

2. Das *Dvādaśāranayacakra* mitsamt der *Vṛtti* ist aber nicht nur für die wenigen auf die philosophische Tradition der Jainas spezialisierten von Interesse, sondern stellt auch für diejenigen, welche auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung der anderen Systeme arbeiten, eine Informationsquelle von außerordentlichem Rang dar<sup>15</sup>. Aufgrund seiner eigentümlichen Systematik der „zwölf Betrachtungsweisen“<sup>16</sup> enthält Mallavādins Werk nämlich eine Fülle von Material über das ältere und zeitgenössische nicht-jinistische Denken in Indien; es wirft Licht auf einen Zeitraum, für den aus den jeweiligen Systemen oft nur überaus dürftige Reste der einstmaligen reichen Literaturen zur Verfügung stehen und von dem Frauwallner feststellt hat, daß er „to the most important and creative periods of Indian Philosophy“<sup>17</sup> gehörte. Jambūvijaya berichtet dazu: „*kṛtsnāyā Nayacakravṛtter vācanād idam api mayā jñātam yathā yeṣāṃ yeṣāṃ sāmkhya-bauddha-vedānta-vaiśeṣikādir-śānagranthānām matāni Nayacakrakṛtā carcītāni nirastāni vā teṣu bahavo granthās tāvat samprati viluptā eva, keśāncit tu nāmāpi na śrūyate / kintu yeṣāṃ bauddha-granthānām matāni Nayacakre Vṛttau collikhitāni teṣāṃ samprati saṃskṛtabhāṣāyāṃ naṣṭapṛāyate'pi keśāncid granthānām paraḥsatebhyo varṣebhyaḥ pūrvam Bhoṭabhāṣāyāṃ Bhoṭadeśiyapaṇḍitair viracitā anuvādāḥ pṛāpyante*“<sup>18</sup>.

12 Zitiert aus Frauwallners „Introduction“, p. 6.

13 Zitiert aus seinem „Prākkathanam“, p. 9.

14 Jambūvijayaji bemerkt nämlich auch („Prākkathanam“, p. 9): *anyāsu sarvāsv api pratīṣṭ alabhyamānāḥ paraḥsahasāḥ śuddhapāthā anekāś ca pañktayo bhāḥ pratau vidyante* / Für eine eingehende Beschreibung der von ihm benutzten Handschriften vgl. „Prākkathanam“, p. 32 ff.

15 Jambūvijayaji hat bereits 1948 darauf hingewiesen (vgl. Proceedings of the All India Oriental Conference 14.3, Summaries, 1948, 15) und läßt in seiner Ausgabe keine Gelegenheit aus, diesen Informationswert hervorzuheben.

16 Vgl. dazu Frauwallner, „Introduction“, p. 1 ff.

17 Zitiert aus dem Anm. 9 genannten Aufsatz, p. 147.

18 Zitiert aus seinem „Prākkathanam“, p. 8.

Der Quellenwert des Nayacakra ist dementsprechend auch von Frauwallner nachdrücklich hervorgehoben worden<sup>19</sup> und hat ihn offensichtlich mit dazu veranlaßt, die Aufmerksamkeit der Fachkollegen auf die bereits zugänglichen bzw. die angekündigte Edition eines Werkes zu lenken, das „dating back to a time which is extremely lacking in information as to philosophical systems, yields quite a number of news on authors and works of which we know very little indeed“<sup>20</sup>.

3. Insofern Frauwallner Mallavādin nicht nur als „a remarkable“, sondern auch als „a somewhat selfwilled thinker“<sup>21</sup> bezeichnet, von seinem „peculiar but also headstrong way of thinking“, „his entirely new way to see things“<sup>22</sup> spricht, ihm bescheinigt, versucht zu haben, „to categorize the old doctrine of the Naya or the various ways of considering things in a new and more systematic order, so as to bring about a refutation of all contradicting arguments“<sup>23</sup>, seine Methode als „often reckless, even on the verge of forcefulness“ charakterisiert und sogar den – freilich reichlich verwaschenen – Ausdruck „polemics (against other systems)“<sup>24</sup> verwendet, stellt sich andererseits jedoch grundsätzlich und bereits im Vorweg die Frage, ob von einem solchen Autor denn überhaupt ein nennenswerter Grad der Redlichkeit und Treue gegenüber Lehren anderer Systeme erwartet werden kann, so daß es, abgesehen von allfälligen Zitaten, überhaupt sinnvoll erscheinen kann, sich um die Auswertung der in seinem Werk enthaltenen Sekundär-Überlieferung zu bemühen, zumal dann, wenn keine Möglichkeiten zusätzlich-contrastiver Kontrolle bestehen.

Wenngleich die Frage des Zeugniswertes des Nayacakra als ganzen letztlich natürlich nur aufgrund einer entsprechenden eingehenden, auf gründliche Kenntnis des gesamten Werkes sich stützenden Untersuchung, die vorläufig ein Desideratum bleiben dürfte, beantwortet werden kann, muß doch darauf hingewiesen werden, daß es sich um ein Mißverständnis handeln würde, wollte man sich durch die zitierten Bemerkungen Frauwallners eine radikal-skeptische Haltung suggerieren lassen, wie sie eben skizziert wurde. Denn bei allem Übergewicht, daß die in dieser Hinsicht kritischen Ausführungen in seiner „Introduction“ zu haben scheinen, auf den hohen Zeugniswert dieser Texte hat Frauwallner denn doch, wie gesagt, auch mit klaren Worten hingewiesen, wenn auch auffällt, daß er dabei nur „authors“ und „works“ nennt und nicht auch Lehren oder Elemente von Lehren, und auch bei seinem abschließenden Wunsch, daß „Mallavādi's work . . . should find the attention it deserves, and its rewarding contents should bear fruit in further research“<sup>25</sup>, dürfte er zumindest u.a. an die unbestreitbare Tatsache gedacht haben, daß es bei aller Originalität und Eigenwilligkeit seines Verfassers und allen von ihm selbst

19 Vgl. seinen in Anm. 9 genannten Aufsatz, p. 147 f.; sowie seine „Introduction“, p. 3 und 5f.

20 Zitiert aus seiner „Introduction“, p. 5.

21 „Introduction“, p. 1.

22 „Introduction“, p. 5.

23 „Introduction“, p. 1.

24 „Introduction“, p. 3.

25 „Introduction“, p. 6.

geschaffenen systematischen Zwängen eine Fülle von Informationen über die ältere und zeitgenössische indische Philosophie bietet, die der – selbstverständlich – kritisch-behutsamen Auswertung harren.

Trotzdem scheint es geraten, die etwas knappe und einseitige Charakterisierung Frauwallners durch einschlägige Äußerungen zu konterkarieren, wie sie sich in dem neuesten Werk von W. Halbfäß<sup>26</sup> finden: „Die Aufzählung verschiedener Lehren oder Sichtweisen (*vāya*, *darisāna*) dient in den älteren Texten“ der Jainas „noch vor allem der Kritik und Widerlegung; die späteren Ansprüche auf Offenheit und Aufnahmebereitschaft finden wir hier noch nicht. Gleichwohl ist die Bereitschaft, andere Lehren als Präsentation von Teilwahrheiten anzuerkennen, im Jinismus schon in früher Zeit festzustellen, und sie läßt sich der buddhistischen . . . Tendenz kontrastieren, nicht nur *andere* Ansichten, sondern ‚bloße Ansichten‘ als solche zurückzuweisen. . . . Ihre philosophisch prägnanteste Gestalt findet diese Denkweise in der perspektivistischen Theorie der Weltansichten (*naya*), die wir zumal bei Siddhasena Divākara und Mallavādin finden. Hier wird die Klassifikation historisch gegebener Standpunkte des Denkens in die Konstruktion systematisch möglicher Standpunkte überführt. Die besondere Leistung des Jinismus erscheint hier dadurch gegeben, daß er die Systematik und Konkordanz der verschiedenen Weltansichten herstellt, ihren Aspektcharakter sichtbar macht und sie zugleich aus ihrer Isolation und Einseitigkeit herauslöst“<sup>27</sup>.

Dieser ansprechende Versuch, den jinistischen Perspektivismus in seinem kulturellen Kontext und geistigen Umfeld zu sehen und als spezifische Leistung zu werten, verdient, das sei am Rande bemerkt, Beachtung auch durch den Hinweis auf die „Konstruktion systematisch möglicher Standpunkte“, die man ansonsten ja in der indischen Philosophie vergeblich sucht und die in eklatantem Widerspruch zu der bei nicht-jinistischen Autoren immer wieder zu diagnostizierenden implizit-unbewußten Weigerung steht, ein gegnerisches Theorem, auch losgelöst von seiner jeweiligen vorgefundenen Form und seinem Kontext, als möglich zu setzen und ernst zu nehmen sowie philosophisch-logisch auch auf die Gefahr hin fortzudenken, daß eigene bzw. traditionelle Positionen der eigenen Schule erschüttert oder gar falsifiziert werden. Im hier gegebenen Zusammenhang ist jedoch vor allem von Belang, daß die Halbfäßsche Charakterisierung der in der *naya*-Theorie sich ausdrückenden Denkweise, zu deren Weiterentwicklung Mallavādin entscheidend beigetragen hat, eher auf ein starkes Bemühen um Neutralität und Objektivität schließen läßt, so daß selbst bei letztendlicher Intention der Zurückweisung und Aufdeckung der Unhaltbarkeit anderer Lehren – anders als im Falle nicht-jinistischer Autoren, denen es *primär* um die Widerlegung geht und die sich zu diesem Zweck gelegentlich auch der Mittel der Sophistik bedienen oder zu Ironie und Sarkasmus ihre Zuflucht nehmen – in geringerem Maße mit Verzerrungen und Entstellungen zu rechnen

26 „Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung“, Basel 1981. Der Vf. hat mir freundlicherweise bereits das Manuskript zur Verfügung gestellt.

27 Zitiert aus dem in Anm. 26 genannten Buch, § 255; vgl. auch W. Halbfäß in: WZKS XXIII (1979), 199 ff.

wäre. Ob Mallavādin in diesem Sinne tatsächlich *sine ira ac studio* vorgegangen ist, als er sein abstrakt-systematisches Konzept der „zwölf Sichtweisen“ offenbar weitgehend mittels des historisch gegebenen Materials philosophischer Lehren empirisch konkretisierte, bedarf freilich noch der Überprüfung in jedem Einzelfall. So viel ist aber immerhin klar: Mallavādins Dvādaśāranayacakra erheischt mehr Aufmerksamkeit, als ihm bisher von seiten der Philosophie-Historiker trotz Frauwallner und Muni Jambūvijayaji zuteil geworden ist.

Aus gegebenem Anlaß versuche ich einen Einstieg in dieses komplexe Thema, mit dem mich zu beschäftigen ich seit längerem geplant hatte, ohne das Vorhaben freilich zu Lebzeiten von Ludwig Alsdorf realisieren zu können.

4. Im 3. Kapitel des Dvādaśāranayacakra, *vidhyubhayāra* genannt, also „die [einer Sichtweise entsprechende] Radspeiche, welche aus beiden (d.h. positiver Setzung (*vidhī*) und zugleich negativer Einschränkung (*niyama*)<sup>28</sup> der generellen Affirmation besteht“, kommt nun Mallavādin auf das Sāṃkhya-System sowie den *Īśvaravāda*<sup>1</sup> zu sprechen. Der systematisch-kontextuelle Zusammenhang ist dabei gemäß Frauwallners Inhaltsangabe der folgende: „Against this viewpoint“, nämlich die im 2. Kapitel behandelten verschiedenen, einander widersprechenden Formen des *advaitavāda* – der Lehre also, daß es nur Eines gibt, nämlich die Weltseele (*puruṣa*) bzw. die Notwendigkeit oder das Schicksal (*niyati*) bzw. die Zeit (*kāla*) bzw. das Eigenwesen (*svabhāva*) bzw. das Werden *per se* (*bhāva*), von dem die Aussage „wird“, „existiert als Werdendes“ (*bhavati*) zutrifft – „stands a third which refutes the vehicle of becoming as the sole principle. It manifests itself in two doctrines: the Sāṃkhya system and the doctrine of a godhead as the creator of all things (*īśvaravādaḥ*). And again Mallavādi allows the first of the two doctrines to be contradicted by the second. The viewpoint of the Sāṃkhya system reasons in the following way: it differentiates two forms of being or becoming, being present (*sannidhibhavanam*) and coming about (*āpattibhavanam*)<sup>29</sup>. Only an existent duality, however, makes them possible. As concerns being present someone who knows (*jñātā*) presupposes something that is known (*jñeyam*), someone who enjoys (*bhoktā*) presupposes something that is enjoyed (*bhogyam*) and vice versa. The coming about requires a manifold unity (*anekam ekam*) which by changing again and again (*pariṇāmah*) adopts a new form: At the same time it requires a second principle on account of which the change is being brought about. Thus, the two principles of Sāṃkhya, the soul (*puruṣaḥ*) and original matter (*pradhānam*) are given. The doctrine of a godhead does away with the differentiation of being present and coming about . . .“<sup>30</sup>

Vergleicht man damit den entsprechenden Absatz im „*aracatuṣṭayaparicaya*“ von Muni Jambūvijayaji, dann springt eine nicht unerhebliche Divergenz sofort ins

28 Zu diesen Termini vgl. auch Siṃhasūri, *Nayacakra* 10.

29 Zu diesen interessanten Termini, die möglicherweise Mallavādin geprägt hat, vgl. auch *Nayacakra* 261 ff.

30 Zitiert aus Frauwallners „Introduction“, p. 3.

Auge; dort ist nämlich die schrittweise Destruktion der Sāṃkhya-Lehre, die offensichtlich in der Form vorgeführt wird, zu der sie von Vṛṣagaṇa in seinem verlorengegangenen *Ṣaṣṭitantra* entwickelt worden war, einem *sarvasarvātmakatvavādin* zugewiesen, indem der gelehrte Herausgeber den Inhalt des zweiten Teils des 3. Kapitels in den Worten zusammenfaßt: *kimtu sāmkyena vidhividhinaya-* (= 2. Kapitel) *anusāriṣv advaitavādeṣu ye doṣā udbhāvitās teṣāṃ prakṛtikāraṇavāde 'pi tāda-vasthyād Vārṣagaṇatantravarṇite sāmkyamate sarvasarvātmakatvavādinā vistareṇa niraste tatrāsvārasyād īśvaravādi bhāvya-bhavitṛbhedena īsvareṣitadvaitavādam upanyasyati*<sup>31</sup> . . . Abgesehen davon, daß nicht auf Anhieb verständlich ist, wer mit diesem „*sarvasarvātmakatvavādin*“ im Unterschied zum „*sāmkhya*“ einerseits und zum „*īśvaravādin*“ andererseits gemeint sein soll, fragt man sich, wie diese Abweichung in der Analyse der dispositorisch-dialektischen Struktur des 3. Kapitels zustande gekommen ist, auf welcher Seite also der Irrtum oder die Ungenauigkeit liegt.

5. Muni Jambūvijayaji hat sich zu seiner Auffassung offenbar durch einen Satz bestimmen lassen, der in der *Nyāyāgamānusāriṇi* unmittelbar vor dem Abschnitt steht, mit dem die „Widerlegung der Lehre des Sāṃkhya durch den *īśvaravādin*“<sup>32</sup> beginnt. Da auch der Kontext für die kritische Überprüfung der Auffassung des Herausgebers relevant ist, muß ein etwas längeres Textstück zitiert werden, und zwar *Nayacakra* 324.7–13: . . . [= Textstück A.] *tasmād a t a t h ā r t h a t v ā d anumānābhāsāt vād ete arthā nopapannāḥ, tadyathā bhinnagunatvaṃ vaiśamyāt-makatvaṃ vipariṇāmah punaḥsāmyāpattis ceti / tadanupapattir jagatsargasamhāra-kalpanā nirmūlā pradhānābhāvāt / tannirmūlatvāt puruṣārthena hetunā prayuktā pravṛttir ity etad api vitatham, tadvitathatvāt tadviśayaḥ pratyayo 'py ajñānam eva, tadajñānatvāt jñānaprāpyapurūṣārthābhāvo 'piti s a m a s t a t a n t r ā r t h a - v i g h a ṭ a n a m e v e t i*<sup>33</sup> *kim avaśiṣyate vārṣagaṇe tantrā? subhāṣitābhīmatas tyājyo 'yam anupapannaparokṣārthavādaḥ / yady upapadyeta parokṣārtham api taṃ gṛhṇiyāma, na tūpapannāḥ / tasmāt sarvasarvātmakatvapariṅraha eva nyāyāḥ / anyāḥ punar ityādi / na sarvasarvātmakatvapariṅraho nyāyāḥ . . .* „Weil [die von Vṛṣagaṇa zu ihrem Erweis angeführten ‚logischen‘ Gründe] also nicht dem [von ihm] intendierten Zweck dienen (d.h. beweislogisch nicht das leisten, um dessentwillen sie von ihm vorgebracht wurden), [vielmehr] Scheinschlußfolgerungen darstellen, sind diese [Lehr-] Gegenstände/-Aussagen nicht stimmig, nämlich die, daß [die Urmaterie] aus verschiedenen Konstituenten (*guṇa*) besteht, daß [bei Beginn der Schöpfung ihr] Wesen eine Störung des Gleichgewichts

31 Zitiert aus seinem „Prākkathanam“, p. 27.

32 „*īśvaravādinā Sāmkyamatakhaṇḍanam*“ gemäß Jambūvijayajis „*Nayacakraprathamavibhā-gasya Viśayānukramakośaḥ*“ (Einleitung p. 92).

33 Durch Sperrung charakterisiere ich diejenigen Passagen in Siṃhasūris Text, von denen Jambūvijayaji auch ohne, daß sie durch ein nachfolgendes *iti als pratīkas* ausgewiesen wären, annimmt, daß sie aus dem Grundtext wörtlich übernommen sind, und die er entsprechend hervorhebt.

[zwischen den drei Konstituenten] bildet, daß [das Entstehen der Erscheinungswelt] ein Umwandlungsprozeß<sup>34</sup> ist und daß [die Urmaterie bei der allgemeinen Vernichtung des gesamten Weltalls (*mahāpralaya*)] wieder zu dem Zustand vollkommenen Gleichgewichts [und vollkommener Ruhe] zurückkehrt. Insofern diese [Elemente der Lehre] nicht stimmig sind, hat auch die Konstruktion/Annahme von Schöpfung [als Entfaltung der Erscheinungswelt] und Resorption [derselben] keine Grundlage, da es die Urmaterie nicht gibt. Weil diese [Konstruktion] ohne Grundlage ist, ist auch die [Behauptung] falsch, daß das Tätigwerden [der Urmaterie auf die Erscheinungswelt hin] durch den Zweck/das Interesse der Seele (*puruṣa*) als Ursache veranlaßt ist<sup>35</sup>. Da diese [Behauptung] falsch ist, stellt auch die Kenntnis, die das zum Inhalt hat (d.h. sich auf das Unentfaltete, Entfaltete und die Seele bezieht), in Wahrheit ein Nicht-Wissen dar. Da das ein Nicht-Wissen ist, gibt es auch das durch [dieses] Wissen [angeblich] zu erreichende Ziel des *puruṣa* [in Gestalt der Erlösung] nicht. Damit/insolgedessen ist der [Lehr-]Inhalt des gesamten [Śaṣṭi-] Tantra in der Tat destruiert: was bleibt in dem [das gesamte System behandelnden] selbständigen Werk<sup>36</sup> des Viṣṇu [als haltbar] noch übrig? Diese vermeintlich wohl-formulierte, [in Wahrheit aber] nicht-stimmige Lehre von Übersinnlichem ist aufzugeben! Wenn sie stimmig wäre, würden wir sie annehmen, obwohl sie sich auf Übersinnliches bezieht; sie ist aber nicht stimmig. *tasmāt sarvasarvātmakatvapariḡraha eva nyāyāḥ.*“ – „Ein anderer jedoch [meint] usw.: Es ist logisch nicht angängig, sich die Ansicht ganz und gar zueigen zu machen, daß alles aus allem besteht...“ Offenbar hat Jambūvijayaji den hier unübersetztgelassenen Satz dahingehend verstanden, daß ein *sarvasarvātmakatvavādin* seine gegen die Metaphysik des Sāṃkhya gerichtete Kritik in der Feststellung gipfeln läßt, daß folglich allein seine eigene Position logisch unanfechtbar ist. Wegen des folgenden *anyaḥ punar [āha]*<sup>37</sup> und des Inhalts der folgenden Darlegungen, die mit einer klaren Negierung der vorangehenden Aussage beginnen, kann in der Tat kein Zweifel daran bestehen, daß hier inkompatible, ja konträre, philosophische Standpunkte einander gegenübergestellt werden, und daß die vorgängige Widerlegung zentraler Elemente der Sāṃkhya-Lehre von jemandem anderen als dem erst danach zu Wort kommenden *iśvaravādin* vorgetragen worden sein muß.

34 Man beachte, daß hier statt des üblichen Sāṃkhya-Terminus *pariṇāma* in gleicher technischer Bedeutung der Begriff *vipariṇāma* verwendet wird.

35 Jambūvijayaji verweist u.a. auf Sāṃkhyasaptati, *kārikā* 31. Zu vergleichen wäre außerdem die *Yuktidīpikā* auch zu *kārikā* 17 (ed. Pandey, p. 77 ff.).

36 Zu dem Begriff *tantra* vgl. *Yuktidīpikā* (ed. Pandey), p. 5.20 ff. und dazu Vf. „Some Observations on the *Yuktidīpikā*“ (in: XVIII. Deutscher Orientalistentag vom 1. bis 5. Okt. 1972 in Lübeck. Vorträge, hrsg. von W. Voigt. Wiesbaden 1971, 436 ff.). S. auch u. Anm. 72.

37 Die im Kontext unsinnige Lesart *na punaḥ sarva*, die Vijayalabdhisūri in den von ihm rekonstruierten Grundtext aufgenommen hat, wird von Jambūvijayaji gar nicht verzeichnet. Beruht sie auf Verlesung einer Handschrift durch den ersten Herausgeber?

6. Bevor man jedoch den offenbar auf diesen Beobachtungen beruhenden Gedankenschritt des Herausgebers mitvollzieht, wird man zunächst doch nach weiteren Belegstellen für diesen *sarvasarvātmakatvavāda* im Nayacakra bzw. dem Kommentar Ausschau halten. Jambūvijayaji aber verzeichnet in seiner „*nayacakre vṛttāvā caturṣv areṣṭīllikhitānām vāda-vādi-grantha-granthakṛnṇāmnām sūciḥ*“<sup>38</sup> gar keine derartige „Lehre“. Der Index, welcher der Edition von Vijayalabdhisūri beigegeben ist<sup>39</sup>, dagegen weist, wenn auch nur unter dem Stichwort *sarvasarvātmakatva*, zwei Eintragungen auf.

6.1. Die erste Belegstelle gehört in den Zusammenhang der kritischen Erörterung des *satkārya-* und *asatkāryavāda*; es heißt dort (Nayacakra 38.2–4) [= Textstück B]: *sarvasarvātmakatvasarvakāraṇatvāt sevādikriyākalāpo yathā arthaprāpteh kāraṇam tathā kleśaprāpter api*, wozu Siṃhasūri erläuternd ausführt (38.20–23) [= Textstück C]: *sthāvarajaṅgamābhyaḥtānyonyasarasudhirādīrūpādirināmā-pattivaiśvarūpyadarśanāt sarvaṃ sarvātmakam, tata eva sarvaṃ sarvasya kāraṇam kāryam ceti kṛtvā sevādikriyākalāpo yathā arthaprāpteh kāraṇam tathā kleśaprāpter api prakalpyata eva kāraṇam / tad api ca phalam arthakleśaprāptyādy aniyatam, ubhayatra vyabhicārāt /*, „da die Vielgestaltigkeit [der Erscheinungswelt, die dadurch zustandekommt], daß etwas durch einen Umwandlungsprozeß in einen anderen Zustand gerät wie [z.B.] das, was von vegetabilischen oder animalischen Wesen als Nahrung aufgenommen wird, wechselseitig (d.h. bei den einen) z.B. die Gestalt von Saft usw., (bei den anderen) z.B. die Gestalt von Blut usw. annimmt (oder besser: wie [z.B.], indem von vegetabilischen und animalischen Wesen eines das andere sich als Nahrung zuführt, [das verzehrte animalische Wesen] z.B. die Gestalt von Saft usw., [das verzehrte vegetabilische Wesen] z.B. die Gestalt von Blut usw. annimmt), [da also diese Vielgestaltigkeit] eine empirische Tatsache ist, besteht alles aus allem. Aus eben diesem Grund ist alles Ursache von allem und Wirkung von allem. Insofern diese Meinung vertreten wird, wird das Bündel von religiös-rituellen Handlungen wie Verehrung [einer Gottheit] usw. ebenso, wie es eine Ursache für die Erreichung des [Heils-] Ziels darstellt, in der Tat als Ursache auch der Erlangung von Befleckungen bestimmt. Und auch dieses Resultat in Gestalt der Erreichung des [Heils-] Ziels bzw. der Erlangung von Befleckungen usw. steht nicht sicher fest, da es in beiden Fällen ein Fehlgehen gibt.“

6.2. Die zweite Belegstelle führt in die Diskussion über verschiedene Definitionen des Mittels gültiger Erkenntnis „sinnliche Wahrnehmung“ (*pratyakṣa*). Nachdem Mallavādin sich eingehend mit Dignāgas Bestimmung *pratyakṣam kalpanāpo-*

38 Im 1. Bd. seiner Ausgabe, Anhang p. 247 f.

39 Im 4. Bd. seiner Ausgabe, Anhang p. 26 ff. Warum er diesen gewiß nützlichen Index ausgerechnet nach den Seitenzahlen und leider nicht alphabetisch geordnet hat, bleibt unerfindlich.

gham<sup>40</sup> auseinandergesetzt hat, behandelt er den *vijñānavāda*, dessen Widerlegung mit den Worten endet (Nayacakra 107.1–2): *tasmān na vijñānamātram ity alam ativikāśinyā sankathayā*, „deshalb ist [die Dreiwelt]<sup>41</sup> nicht nur Bewußtsein; damit genug der Rede, die [ohnehin] mehr als klar ist“. Anschließend führt Mallavādin aus (Nayacakra 107.2–108.2) [= Textstück D]: *anayaiva ca diṣā svavacanavyapekṣai-vākṣepo viśeṣaikāntavādinō pi / sarvasarvātmakatāyām śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam' iti bruvato nirvikalpatvād vibhāgābhāvāt kiṃ śrotram? kim aśrotram? ka ādih? ko 'nādiḥ? kā vṛttiḥ? kā vāvṛttiḥ? kiṃ prati? kim aprati? kim akṣam? kim anakṣam ityādi*. „Und in eben dieser Richtung [liegt, so muß man sich klarmachen], (d.h. als eben damit aufgezeigt ist anzusehen auch) der in nichts anderem als der kritischen Betrachtung des von ihm Gesagten bestehende Einwand, der auch [gegen die Definition der sinnlichen Wahrnehmung zu erheben ist], wie sie derjenige [gegeben hat], der mit dem Anspruch auf ihre absolute Gültigkeit die Lehre von der Nichtverschiedenheit [aller Dinge der Erscheinungswelt] vertritt. Da für diesen, der [die Definition] lehrt: ‚Sinnliche Wahrnehmung ist die Funktion des Gehörs usw.‘, insofern [ihm zufolge] alles aus allem besteht, keine unterscheidende Vorstellung gegeben ist und folglich auch keine Trennung [und damit Verschiedenheit, erheben sich die von dieser Position aus nicht beantwortbaren Fragen]<sup>42</sup>: Was ist das Gehör? Was das Nicht-Gehör (d.h. das konträre Gegenteil des Gehörs)? Was ist das [durch den Begriff] ‚usw.‘ Eingeschlossene? Was das [dadurch] Nicht-Eingeschlossene? Was ist das, in bezug worauf etwas sinnliche Wahrnehmung (*pratyakṣa*) ist? Was ist das, in bezug worauf etwas nicht sinnliche Wahrnehmung ist? Was ist das Sinnesorgan? Was das Nicht-Sinnesorgan? Usw.“

Die u.a. bereits durch den Terminus *pariṇāma* im Textstück C (o.S. 367) nahegelegte Vermutung, daß mit dem Ausdruck *sarvasarvātmakatva* ein spezifisches und, so darf schon jetzt gesagt werden, fundamentales Element der Lehre des Sāṃkhya-systems, benannt ist, findet an der zweiten Belegstelle also ihre Bestätigung, denn aus der *Yuktidīpikā*<sup>43</sup> und anderen Quellen, die sie unter Angabe der Herkunft zitieren, ist bekannt, daß die Definition *śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam'* von dem Sāṃkhya-Philosophen *Vṛṣaṅga* stammt, auf den sich Mallavādin immer dann zu beziehen scheint, wenn er Theoremata dieses Systems behandelt. Daß mit dem Ausdruck *sarvasarvātmakatva* eine Grundposition des Sāṃkhya gemeint ist, wird überdies

auch durch *Simhasūri* unmißverständlich klargestellt, indem er in seinem Kommentar zu dem Textstück D u.a. expliziert (Nayacakra 107.20–26) [= Textstück E]: *evaṃ hi lakṣaṇādūṣaṇātidesāḥ – sarvaṃ sarvātmakam' ity aviśeṣam icchataḥ Sāṃkhyasyāpi sarvātmakasyaikaśya vastuno rūparasādhedena śrotrādhedena ca vikalpayitum aśakyatvād viśeṣaikāntavādinā iva nirvikalpaparamārthaparamāṇu-sādharmyād avikalpakatvam / avikalpakatvād yathā pūrvaṃ pratyakṣalakṣaṇodāha-ṛaṇavākye doṣāḥ cakṣur naiva cakṣuḥ, rūpaṃ naiva rūpam, vijñānaṃ naiva vijñānam' ityādayas tathā śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam' śrotravakcakṣurjih-vāghrāṇānām manasādhīṣṭhitā vṛttiḥ śabdasparsarūparasagandheṣu yathākramam' grahaṇe vartamānā pramāṇaṃ pratyakṣam' iti bruvato sarvasarvātmakatve nirvikalpakatvād vibhāgābhāvāt kiṃ śrotram' yat tvagādibhyo vibhaktam ...* „Auf folgende Weise nämlich wird der [bereits vorgetragene] Nachweis der Fehlerhaftigkeit der [von *Dignāga* stammenden] Definition [des Erkenntnismittels ‚sinnliche Wahrnehmung‘ von Mallavādin] übertragen (d.h. von ihm darauf hingewiesen, daß er darüber hinaus auch für eine andere Definition gilt): Auch für den Vertreter des Sāṃkhya, der, indem er [lehrt], daß alles aus allem besteht, die Nichtverschiedenheit [aller Dinge der Erscheinungswelt] für richtig hält, ist ein aus allem bestehendes Einzelding, da es nicht durch die Unterscheidung von Farbe, Geschmack usw. und die Unterscheidung von Gehör [als Sinnesvermögen] usw. differenziert werden kann, etwas Undifferenziertes, ebenso wie [für *Dignāga* und andere buddhistische Philosophen], die mit dem Anspruch auf ihre absolute Gültigkeit die Lehre von der Verschiedenheit [aller Dinge] verkünden, weil [ihrer Ansicht nach] die gemeinsame Beschaffenheit [aller Dinge] darin besteht, daß sie aus nichts anderem als Atomen gebildet sind, welche die undifferenzierte letzte Wirklichkeit darstellen. Wie wegen des Fehlens der Differenziertheit vorher (d.h. bei der Widerlegung der *Dignāgas*chen Definition) in bezug auf den Satz, der [die]se Definition der sinnlichen Wahrnehmung illustriert [nämlich *idam tat*], die Mängel [aufgezeigt wurden], daß [dann] ‚das Auge überhaupt kein Auge ist, die Farbe keine Farbe, das Erkennen kein Erkennen‘ usw.<sup>44</sup>, so [erheben sich], da für denjenigen, der definiert: ‚Sinnliche Wahrnehmung ist die Funktion des Gehörs usw.‘, [d.h.] ‚sinnliche Wahrnehmung als gültiges Erkenntnismittel ist die vom Denkkorgan gelenkte Funktion von Gehör, Haut, Auge, Zunge und Nase, die sich, der Reihenfolge entsprechend, bei der Erfassung von Ton, Berührung, Geschmack und Geruch entfaltet‘, insofern [ihm zufolge] alles aus allem besteht, [in bezug auf das Einzelding] keine Differenziertheit gegeben ist und folglich auch keine Trennung [und damit Verschiedenheit, die von dieser Position aus nicht beantwortbaren Fragen]: ‚Was ist das Gehör, [d.h.] inwiefern ist es von Haut usw. getrennt [und damit von Haut usw. verschieden]? ...“

40 Vgl. u.a. M. Hattori: „*Dignāga, On Perception ...*“, Cambridge (Mass.) 1968 (HOS Vol.47), p. 25.

41 Vgl. Nayacakra 105.4: *vijñānamātram idaṃ tribhuvanam /*

42 *Simhasūri* erläutert (Nayacakra 107.27, 108.6–10): ... *yac cokaṃ śrotrādi' iti, tatra ka ādih sarvātmakaikavastutve prathamadvitīyadyanyapekṣāvibhāgābhāvāt? ko 'nādir madhyo 'nto vā? kā vṛttis teṣāṃ śrotrādinām pūrvam apravṛttānām paścād vṛttiḥ kālabhedenāvasthāntaratvena ca viśiṣṭā? kā vṛttir vṛttyparamalakṣaṇā vibhāgābhāvād eva? kiṃ prati, katamo 'nyo bhāvo yam apekṣya tam pratyakṣam ity ucyate? ... kim aprati, sarvasarvātmakaikatve kiḥ kiṃ nāpekṣyate? kim akṣam indriyaṃ yad viśayavyatiriktaṃ śrotrādi parasparavyatiriktaṃ vā? ...*

43 Ed. Pandey, 35.1. Vgl. auch *Jambūvijayajis* Annotation zu Nayacakra 59.21 („*Tippaṇāni*“, p. 32).

44 *Jambūvijayajī* verweist hier auf Nayacakra 71.4.

6.3. In seinen *Ṭippanāni*<sup>45</sup> verweist Jambūvijayaji unter Nayacakra 38.20 auf die Stelle 11.26 [ff.] aus dem Kommentar, die sich in der Tat als aufschlußreiche Parallele erweist. Um Sīṃhasūris erläuternden Ausführungen folgen zu können, müssen zuerst freilich wieder die entsprechenden Sätze des Grundtextes zur Kenntnis genommen werden (Nayacakra 11.2–12.2) [= Textstück F]: *tatra vidhivṛttis tāvat yathālokaḡrāham eva vastu, svaparaviṣayatāyāṃ sāmānyaviṣeṣayor anupapatter anarthako*<sup>46</sup> *vivekayatnaḡ śāstreṣy iti / – sāmānyaviṣeṣau hi svaviṣayau paraviṣayau vā syātām / tatra sāmānyam tāvad ekasya sarvatvād, yadi svaviṣayaṃ sāmānyavirodhaḡ / yadi sāmānyam tata ātmā na bhavati, anekārthaviṣayatvāt sāmānyasya; atha ātmā, tato na sāmānyam, ekatvād ātmanaḡ; senāhastinor iva /* „Unter diesen [verschiedenen Sichtweisen wie positiver Setzung (*vidhi*), einschränkender Negation (*niyama*) etc.] findet [die einfachste, also] die [allgemeine] positive Setzung, um mit ihr zu beginnen, ihren Ausdruck [in der Vorstellung]<sup>47</sup>, daß das Ding genauso ist, wie der gewöhnliche Mensch [im Gegensatz zum Philosophen, der sich für einen Prüfer (*parikṣaka*) hält] es nimmt. [Diese Feststellung ist] in dem Gedanken [getroffen], daß „the attempt as made in philosophical systems to build up a teaching deviating from the common opinion is inane“<sup>48</sup>, da sowohl das Gemeinsame [das die Vertreter des Sāṃkhya in allen Dingen sehen] als auch das Besondere [welches die Buddhisten in den Dingen erkennen, als auch beides, wovon die Vaiṣeṣikas in bezug auf die Dinge sprechen], gleichgültig, ob [das Gemeinsame bzw. das Besondere eines Dinges] in seinem [Ding] (d.h. das Ding, dem es zukommt) oder in einem anderen [Ding] vorkommt, nicht stimmig ist“<sup>49</sup>. – Das Gemeinsame wie das Beson-

45 Es handelt sich dabei um ausführliche, im 1. Bd. fast 100 Seiten umfassende, informationsreiche Annotationen, die von den Fußnoten zu unterscheiden sind; vgl. den „*Ṭippanānam dvaividhyam*“ überschriebenen Abschnitt in seinem „Prākkathanam“ (p. 38).

46 So ist zu lesen und nicht mit Jambūvijayaji *asamstato*, womit nichts anzufangen ist. Das hat bereits Frauwallner klargestellt, und zwar auf S. 149 seines in Anm. 9 genannten Aufsatzes, indem er – Vijayalabdhisūri kritisierend – auf einige Parallelstellen verwies, an denen der Satz von Sīṃhasūri zitiert wird. Auch Jambūvijayaji verweist bei diesen Parallelstellen (Nayacakra 117.13; 118.7; 173.15 und 251.13), die mit Ausnahme der ersten, wo das synonyme *viphala* steht, alle die Lesung *anarthako* bezeugen, regelmäßig auf Nayacakra 11.4 zurück, ohne doch die damit mögliche, ja gebotene Emendation dort durchgeführt zu haben, die im übrigen bereits durch die Weise, wie Sīṃhasūri diesen Satz in seinem Kommentar zu Nayacakra 11.4 mit eigenen Worten wiedergibt (Nayacakra 11.20: ... *tasmād yathālokaḡrāham eva vastu, tato lokābhiprāyād vivekayatnānarthakam* /) nahegelegt wird.

47 Vgl. Nayacakra 10.9–10: *teṣāṃ* (d.h. *vidhi-niyamaḡbhāḡāṃ*) *vṛttih svaviṣayasampātanena bhāvanā arthānām* /.

48 Zitiert aus Frauwallners in Anm. 9 genanntem Aufsatz, p. 150.

49 Ich bin nicht sicher, daß Jambūvijayaji eine richtige Entscheidung getroffen hat, als er meinte, in den Worten *svaparaviṣayatāyāṃ sāmānyaviṣeṣayor anupapatter*, die in der Nyāyāgamanūsārīṇi (Nayacakra 11.18) in dem Satz *parikṣakābhimānīnāṃ tu tīrthyūnām* ° ... ° *anarthako lokābhiprāyād vivekayatnaḡ śāstreṣy iti* / begegnen, ein Element des Grundtextes erkennen zu dürfen. Wegen des im Grundtext mit Sicherheit unmittelbar folgenden Satzes *sāmānyaviṣeṣau hi svaviṣayau paraviṣayau vā syātām*, in dem auch die Konjunktion *hi* besonders zu beachten ist, würde eine zusätzliche Vorwegnahme dieser Begründung in Mallavādins Text, wie Jambūvijayaji sie annimmt, als redundante Weilschweifigkeit erscheinen, die sich gegenüber seiner sonstigen außerordentlichen Prägnanz befremdlich ausnimmt. Ich

dere müßten nämlich [wenn es sie gäbe] entweder jeweils eben in dem [Ding, dem sie zukommen] oder jeweils in einem anderen [Ding] vorkommen. Wenn, um [mit dieser Möglichkeit] unter den gegebenen [vier Alternativen] zu beginnen, das Gemeinsame, da eines alles ist, eben in dem [Ding, dem es zukommt], vorkommt, ergibt sich ein Widerspruch zwischen dem [Begriff des] Gemeinsamen [und dem Begriff des Einzeldings, und zwar aus folgenden Gründen]: Wenn [es] das Gemeinsame [gibt], dann gibt es das individuelle Wesen [des Dinges] nicht, weil das individuelle Wesen [des Dinges notwendig] eines ist; [es verhält sich damit so] wie mit dem Begriff ‚Heer‘ [der ein Kollektiv von Kampfelefanten, Pferden, Streitwagen und Fußsoldaten, also mehr als ein Ding bezeichnet] und dem Begriff ‚[Kampf-]Elephant‘, [der nur ein Ding bezeichnet, insofern sie nicht gleichzeitig in bezug auf ein und dasselbe Bezeichnete verwendet werden können].“

Aus dem Kommentar dazu soll nur der für die thematisierte Fragestellung relevante Abschnitt zitiert werden (Nayacakra 11.21–30 und 12.4–5) [= Textstück G]: ... *tat katham iti cet, ucyate – sāmānyaviṣeṣau hi svaviṣayau paraviṣayau vā syātām. vastunaḡ sāmānyam ghaṭāder vastuna ātmani varteta, parasya vā paṭāder ātmani ghaṭād vyatiricyamāne / caturṣy apy eṣu Sāṃkhyādinām doṣa iti manyamāno laukikāḡ pakṣaḡ grāhayati dudūṣayiṣuḡ sopattikam – tatra ādyam sāmānyam tāvad ekasya sarvatvād yadi svaviṣayam / sarvam ekam ekaḡ ca sarvam, kasmāt? kāraṇasya vaiṣvarūpyāt / yathāha sarvaḡ sarvātmakam / yady evaḡ kasmāt sarvam ekatra nopalabhyate sarvatra caikam iti? ucyate – deśakālākāranimittāvabandhāt tu na samānakālam ātmābhivyaktiḡ / te manyāmahe jalabhūmyor apy etad pāriṇāmikam rasādivaiṣvarūpyam sthāvarasya jaḡgamatām gatasya jaḡgamābhyavahṡrtavanaspātyāder jaḡgamaśārīpariṇāmāpannasya, jaḡgamasyāpi sthāvaratām gatasya sthāvarābhyavahṡtasya tatpariṇatasya, evaḡ sthāvarasya sthāvaratām gatasya jaḡgamasya jaḡgamatām gatasya / tasmāt sarvaḡ sarvātmakam / tata ekasya sarvatvāt sarvasya caikatvāt svaviṣayaḡ sāmānyam ghaṭasyātmani vartata iti paramatām pradarṣyottaram āha. . .*

... Wenn [der Einwand erhoben wird]: ‚Wieso das (d.h. wieso ist die Anstrengung zwecklos, die in den philosophischen Systemen unternommen wird, durch Prüfen der Dinge eine differenzierte Lehre zu entwickeln, die von der Ansicht des gewöhnlichen Menschen abweicht)?‘, dann wird entgegnet: Das Gemeinsame wie das Besondere müßten nämlich [wenn es sie gäbe] entweder jeweils eben in dem [Ding, dem sie zukommen] oder jeweils in einem anderen [Ding] vorkommen, [d.h.] das Gemeinsame eines Dinges müßte sich im individuellen Wesen [dieses] Dinges wie z.B. eines Topfes usw. [ohne von ihm verschieden zu sein] befinden oder im individuellen Wesen eines anderen [Dinges] wie z.B. eines Tuches usw., das von dem Topf verschieden ist, [und das Gleiche würde auch für das Besondere gelten]. Der [hier zu

würde deshalb in diesem Fall von Jambūvijayajis Wiederherstellung des Grundtextes abweichen und meinerseits rekonstruieren: *tatra vidhivṛttis tāvad yathālokaḡrāham eva vastu, anarthako* (lokābhiprāyād?) *vivekayatnaḡ śāstreṣy iti / sāmānyaviṣeṣau hi . . .*

Wort kommende] gewöhnliche Mensch ist der Ansicht, daß im Falle aller vier [gegebenen] Alternativen [die jeweiligen Lehren] der Vertreter des Sāṃkhya usw. fehlerhaft sind; [deshalb versucht er], indem er die Fehlerhaftigkeit [der entsprechenden Lehren des Sāṃkhya und weiterer philosophischer Systeme] aufzuzeigen gedenkt, [andere] dazu zu veranlassen, sich [seine eigene] gedankliche Position zu eigen zu machen, deren Stimmigkeit er [auf diese negative Weise] begründet. Wenn, um [mit dieser Möglichkeit] unter den [gegebenen vier Alternativen] zu beginnen, [d. h.] als erste [Alternative], das Gemeinsame, da eines alles ist, eben in dem [Ding, dem es zukommt] vorkommt: Alles ist eines und eines ist alles. Warum? Wegen der Mannigfaltigkeit der Ursache, wie es heißt [= Zitat A]: „Alles besteht aus allem. – Wenn [es sich] so [verhält], warum wird [dann] nicht alles in einem wahrgenommen und eines in allem? – [Dieser Einwand] wird mit der Feststellung zurückgewiesen, daß [die Erkenntnis, daß alles aus allem besteht zwar richtig ist, daß es] aber aufgrund des Gebundenseins an Ort, Zeit, Gestalt und Bedingung kein Sich-Manifestieren der Einzeldinge zur gleichen Zeit gibt. Deshalb<sup>50</sup> sind wir der Ansicht, daß die [zu beobachtende] Mannigfaltigkeit z.B. des Geschmacks usw. durch Umwandlung/Umwandlungsprozesse der beiden<sup>51</sup> [Elemente, nämlich] des Wassers und der Erde, zustande kommt, bei einem vegetabilischen Wesen, das zu einem animalischen geworden ist, das [also] wie z.B. eine von einem animalischen Wesen als Nahrung aufgenommene Pflanze usw. zu einem Produkt der Umwandlung in Gestalt des Körpers des animalischen Wesens geworden ist, und auch bei einem animalischen Wesen, das zu einem vegetabilischen geworden ist, das sich [also], wenn es von einem vegetabilischen Wesen als Nahrung aufgenommen wurde, in dieses umgewandelt hat, ebenso bei einem vegetabilischen Wesen, das zu einem [anderen] vegetabilischen Wesen geworden ist, [und] bei einem animalischen Wesen, das zu einem [anderen] animalischen Wesen geworden ist. Deshalb besteht alles aus allem.“

Weil deshalb eines alles und alles eines ist, befindet sich das Allgemeine, das in seinem [Ding] (d. h. dem Ding, dem es zukommt) vorkommt, [z. B.] im individuellen Wesen des Topfes. Nachdem er (d. h. der hier zu Wort kommende gewöhnliche Mensch) damit die Ansicht eines anderen aufgezeigt hat, gibt er darauf die Antwort . . .“

Siṃhasūri stellt also u. a. erläuternd fest, daß der im Nayacakra hier zu Wort kommende gewöhnliche Mensch (*laukika*) sich anschickt, die gegebenen vier Alternativen kritisch zu untersuchen, da er der Ansicht ist, daß die philosophischen

50 Jambūvijayaji weist (Nayacakra 320) in einer Fußnote zu der Parallelstelle (= Textstück H, u. S. 375) für die Verwendung von *te* in der Bedeutung von *tatah/jatah* auf Patañjalis *Maḥābhāṣya* hin, wo die Floskel *te manyāmahe* in der Tat öfters belegt ist (vgl. z. B. I 30.11; 38.20 etc.) und sich aus ihrem Alternieren mit *ato manyāmahe* bzw. Abl. + *manyāmahe* (z. B. I. 31.20 bzw. 6.22) die beobachtete Äquivalenz ergibt.

51 Die Partikel *api* bereitet dem Verständnis hier einige Schwierigkeiten. Weder eine koplative Funktion („auch“ etc.) kommt hier in Frage noch die def. Indizierung des Subjekts- bzw. Gegenstandswechsels („seinerseits“, „andererseits“ etc.). Daß *api* auch nach einer Dualform wie nach Zahlwörtern etc. in der Bedeutung „alle“ gebraucht werden kann, ist m. W. noch nie beobachtet bzw. nachgewiesen worden.

Systeme, „beginnend mit dem Sāṃkhya“, nicht haltbare Positionen einnehmen, indem sie „either see a common factor in all things (*sāmānyam*) . . . , something specific (*viśeṣaḥ*) . . . or both . . .“<sup>52</sup>. Die erste Position, auf die dann eingegangen wird, muß deshalb die des Sāṃkhya sein, wenn man nicht die willkürliche Annahme machen will, daß Siṃhasūri hier gegen das von ihm auch sonst befolgte *yathāsāṃkhya-/yathākrama*-Prinzip verstößt, demgemäß Glieder in zwei oder mehr aufeinander folgenden Aufzählungen so gereiht werden, daß sie miteinander korrespondieren.

Die erste Alternative (*svaīṣayaṃ sāmānyam*) wird aber damit begründet, daß „eines alles ist“. Wenn auch nicht mit dem gleichen Grad der Expliztheit wie im Textstück E, stellt Siṃhasūri demnach auch hier klar, daß es sich dabei um ein Theorem des Sāṃkhya handelt.

Aus der drucktechnischen Hervorhebung des entsprechenden Abschnitts in Jambūvijayajis Ausgabe folgt, daß er darin das Zitat einer einschlägigen Passage aus einem anderen Text gesehen hat. Im Unterschied zu den übrigen Belegstellen für das besagte Theorem im Nayacakra, würde Siṃhasūri in diesem Zusammenhang also einem Sāṃkhya-Autor selbst das Wort erteilen, denn nur auf einen solchen könnte er sich hier berufen.

Es erhebt sich aber die Frage, ob Jambūvijayajis Herauslösung dieses Abschnitts als Zitat aus dem Kommentartext richtig ist. Zweifel werden allerdings nicht durch den Umstand geweckt, daß der Herausgeber Vijayalabdhisūri in seiner Ausgabe nur dem ersten Satz, *sarvaṃ sarvātmakam*, den Status eines Zitats zuerkannt hat; denn da hat sich Jambūvijayaji denn doch entschieden mehr Gedanken gemacht und richtig gesehen, daß der letzte Satz, *tasmāt sarvaṃ sarvātmakam*, die Funktion einer ‚conclusio‘ (*nigamana*) hat, die gemäß der Definition des Sāṃkhya „eine Wiederholung-/aufnahme der Behauptung (*pratijñā*)“<sup>53</sup> ist, und daß deshalb durch ihn der ganze Abschnitt auf jeden Fall als argumentativ-gedankliche Einheit erwiesen wird. Dies ergibt sich darüber hinaus auch aus der Art und Weise, wie Siṃhasūri, den wesentlichen Inhalt des Abschnitts zusammenfassend, in seinem Text fortführt (*tata ekasya sarvatvāt sarvasya caikatvāt svaīṣayaṃ sāmānyam ghaṭasyātmani vartata iti paramataṃ pradarsyottaram āha . . .*). Zweifel an Jambūvijayajis Auffassung entstehen vielmehr aus verschiedenen anderen Gründen, die zum einen formaler Natur sind, zum anderen die Tatsache betreffen, daß weiteres Parallelmaterial sowohl in der Nyāyagamānūsārīni als auch in anderen Texten zu berücksichtigen ist.

6.3.1. Gewiß ist zuzugeben, daß die zu dem Abschnitt überleitende Floskel *yathāha* die Vermutung nahelegt, daß im folgenden zitiert wird, aber zwingend ist diese Interpretation nicht, zumal am Ende das *iti* fehlt; daß es in sämtlichen Handschriften, einschließlich der Handschrift *bhā*, die gemäß Jambūvijayaji eine

52 Zitiert aus Frauwallners „Introduction“, p. 3.

53 Vgl. die von Siṃhasūri (Nayacakra 314.5–6) referierte Definition: *pratijñābhyāso nigamanam*. S. auch (gleichlautend) Yuktīpikā (ed. Pandey), 41.27.

unabhängige Überlieferung bietet<sup>54</sup>, zufällig ausgefallen sein sollte, während sie es im Falle des nächsten, echten Zitats (Nayacakra 12.17–22) bewahrt haben, ist nicht gerade wahrscheinlich. Außerdem fällt auf, daß von den theoretisch erforderlichen und praktisch zu jener Zeit auch üblichen ‚fünf Gliedern‘ der einen *modus docendi* darstellenden *vīta*-Schlußfolgerung in dem vorliegenden Abschnitt nur vier nachweisbar sind, nämlich ‚Behauptung‘, ‚Begründung‘, ‚Beleg‘ und ‚Folgerung‘, während die ‚Anwendung‘<sup>55</sup> fehlt. Bemerkenswert ist auch, daß innerhalb des *modus docendi* der Einwand eines Opponenten erscheint, der die ‚Begründung‘ erst provoziert.

Schließlich nehmen sich die Appositionen *jaṅgamābhyavahṛtavanaspatyāder jaṅgamaśarīrapariṇāmāpannasya* sowie *sthāvarābhyavahṛtasya tatpariṇātasya*, die im übrigen an das Textstück C (o.S. 367) erinnern und das dortige komplexe Kompositum *sthāvarajaṅgamābhyavahṛtānyonyarasudhirādīrūpādīpariṇāmāpattivaiśvārūpyadarśanāt* beleuchten, wie Explikationen aus, die ebenso gut von einem Autor stammen könnten, der, wenn auch unter Verwendung von Sāṃkhya-Formulierungen, die Argumentation dieses Systems nur referiert und dabei erläuternde Zusätze macht.

Keine dieser Beobachtungen reicht, wohlgerne, aus, Jambūvijayjis Auffassung als nicht möglich zu erweisen, zumal die sprachliche Form, in die Autoren philosophischer und wissenschaftlicher Texte der älteren Zeit ihre beweislogische Argumentation eingekleidet haben, und das Verhältnis des *prayoga* in der Praxis zu der allfällig vorhandenen, jeweiligen Theorie der Beweisführung noch nicht untersucht wurde, – obwohl dadurch möglicherweise zusätzliche Kriterien für die Lösung von Echtheits-, Stratifikations- und Datierungsproblemen gewonnen werden könnten, ganz abgesehen von der zutage liegenden geistesgeschichtlichen Bedeutung der erzielten Ergebnisse. Zusammengenommen aber lassen sie den Zweifel daran als berechtigt erscheinen, daß es sich bei diesem Abschnitt als ganzem wirklich um ein Zitat aus einem verlorengegangenen Sāṃkhya-Werk handelt.

6.3.2. Der Zweifel findet, wie bereits angedeutet, weitere Nahrung, wenn man dem Hinweis des Herausgebers folgt und die Parallelstelle Nayacakra 320.1–7 heranzieht. Sīmaśūri behandelt dort in Explizierung einer knappen Bemerkung des Grundtextes ausführlich die Gründe, die vom klassischen Sāṃkhya für die behauptete Existenz der Urmaterie (*pradhāna*) geltend gemacht werden, und es ist dies in der Tat auch der systematische Zusammenhang, in den erwartungsgemäß die Lehre,

54 Vgl. den Abschnitt „*Pratīnām samānāsamanatve*“ in seinem „Prāṅkathanam“ (p. 31 ff.) so wie das Stemma p. 36.

55 Die bei Sīmaśūri (Nayacakra 314.4–7) überlieferten Sāṃkhyadefinitionen dieser „Glieder“ lauten: *sādhyāvadhāraṇaṇi pratijñā, sādhanasamāsavacanāṃ hetuḥ, tannidarśanaṃ dṛṣṭāntaḥ, sādhyadṛṣṭāntayor ekakriyopasamhāraḥ*. Diese stimmen wiederum so weitgehend mit den entsprechenden Begriffsbestimmungen in der *Yuktidīpikā* (ed. Pandey, 41.15 ff.) überein, daß eine gemeinsame Quelle mehr als wahrscheinlich ist. Die damit verbundenen textkritischen und inhaltlichen Probleme erfordern jedoch eine eingehendere Untersuchung.

daß „alles aus allem besteht“, argumentativ hineingehört. Der Abschnitt lautet [= Textstück H]: *... itaś ca asti pradhānam, vaiśvarūpyasyāvibhāgaprāpter deśakālapramāṇabalarūpatyāsatte avāśyambhāvyyucchedaṅucchedaḍbhyām ca nivṛtteḥ / jalabhūmyoḥ pariṇāmikaṃ rasādivaiśvarūpyam sthāvaṛeṣu dṛṣṭam, tathā sthāvarāṇām jaṅgameṣu, jaṅgamānām sthāvaṛeṣu. sthāvarāṇām sthāvaṛeṣu, jaṅgamānām jaṅgameṣu / jātyanucchedena sarvaṃ sarvātmakam, deśakālākāranimittāvabandhāt tu na samānakālam ātmābhivyaktiḥ, te manyāmahe jalabhūmyor apy etat pariṇāmikaṃ rasādivaiśvarūpyam, anyeṣāṃ ca bhūtānām anyapariṇāma iti, evaṃ tad apy anyasyety avāśyambhāvi avibhāgaḥ / yatra cāvibhāgas tat pradhānam, vaiśvarūpyasyāvibhāgapūrvakatvāt, mayūrabarhavaicitryasyeva tadaṅḍakarasapūrvakatvam / tasmād asti pradhānam ...*

Es gibt also teils wörtliche (hier durch Unterstreichungen hervorgehobene), teils fast wörtliche (durch Unterstricheln markierte) Entsprechungen zu dem „Zitat A“ (o.S. 371f.), die nicht auf Zufall beruhen können. Da aber die Verfasserschaft des vom Herausgeber im Textstück G herausgelösten, angeblich ein Zitat darstellenden Abschnitts noch nicht entschieden werden konnte, darf man nicht einfachhin annehmen, daß Sīmaśūri im Textstück H Passagen aus diesem vermeintlichen Zitat verarbeitet hat, ohne sie als aus einer anderen Quelle übernommene Elemente kenntlich zu machen. Denn es könnte sich genau umgekehrt verhalten und gerade das Textstück H aus einer Sāṃkhya-Quelle zitiert sein, obwohl in diesem Falle, d.h. bei der gesamten Darlegung der fünf *vīta*-Beweise für die Existenz der Urmaterie, sogar das, freilich nicht eindeutige, Indiz in Gestalt einer Überleitungsformel (wie *yathāha* im Textstück G) am Anfang fehlt. Beachtung verdient in dieser Hinsicht namentlich auch der Umstand, daß das *api* nach *jalabhūmyor*, dessen Rechtfertigung im „Zitat A“ nicht recht gelingen wollte<sup>56</sup>, hier eine klare und verständliche Funktion hat, indem es dem nachfolgenden *ca* korrespondiert, so daß zu übersetzen wäre: „... deshalb sind wir der Ansicht, daß s o w o h l die [beiden Elemente] Wasser und Erde dieser auf Umwandlung(-prozessen) beruhenden Mannigfaltigkeit z.B. des Geschmacks usw. zugrundeliegen a l s a u c h die [drei] anderen Elemente [entsprechende, aber] andere Umwandlungen/Umwandlungsprodukte bedingen“. Man hat also eher den Eindruck, daß das *api* aus dem hier vorliegenden Kontext in das „Zitat A“ mechanisch verschleppt wurde, bzw. aus der ihr zugrundeliegenden Quelle, was darauf hindeuten würde, daß h i e r, im Textstück H, jedenfalls in dem Satz, der von *sarvaṃ sarvātmakam* bis *anyapariṇāma* reicht, und nicht in dem aus dem Textstück G herausgelösten Abschnitt ein Zitat vorliegen könnte. Der hier vorangehende Satz (*jalabhūmyoḥ pariṇāmikaṃ ...*) wäre dann dort mit dem hiesigen Satz *te manyāmahe jalabhūmyor api ...* kontaminiert, was die syntaktischen Abweichungen erklären würde, und außerdem durch Zusätze weiter expliziert worden.

Sicherheit darüber läßt sich zwar nicht erreichen; auf jeden Fall aber ist festzustellen, daß das Textstück H die Annahme, daß es sich bei dem aus dem Textstück G herausgelösten Abschnitt um ein Zitat handelt, nicht stützt, sondern im Gegen-

teil, die ohnehin bestehenden Zweifel eher verstärkt, und daß das Problem durch die Parallelstelle, unabhängig von ihrer noch komplexeren logisch-argumentativen Struktur, noch verwickelter wird, so daß eine Entscheidung anhand allein dieses Materials nicht möglich ist. Der einzige Weg, der noch eingeschlagen werden kann, besteht darin, den Verweisen Jambūvijayajis auf ähnliche Passagen in anderen Texten nachzugehen, die er z.T. in seinen Fußnoten zu dem Textstück H (Nayacakra 320) auch zitiert. Es handelt sich dabei zum einen um Kommentar- bzw. Subkommentartexte zum Yogasūtra, zum anderen um Kommentare zur Sāṃkhyasaptati, da Īśvarakṛṣṇa in kārikā 15 seinerseits die besagten fünf *vita*-Beweise für die Existenz der Urmaterie anführt.

6.3.2.1. In dem Vyāsa zugeschriebenen, wahrscheinlich aber von Vindhyavāsin stammenden Bhāṣya zu YS 3.14: *śāntoditāvya-padeśyadharmānupāti dharmi*<sup>57</sup> heißt es bei der Erklärung des Kompositionsgliedes <sup>o</sup>avyapadeśya<sup>o</sup> [= Textstück I]: ... *athāvya-padeśyāḥ ke? sarvaṃ sarvātmakam iti / tatroktam*<sup>58</sup> – *jalabhūmyoḥ pārināmikam rasādīvaiśvarūpyam sthāvaṛeṣu dr̥ṣṭam / tathā sthāvaṛānām jaṅgameṣu, jaṅgamānām sthāvaṛeṣv ity evaṃ jātyanucchedena sarvaṃ sarvātmakam iti / deśakā-lākarānimittāpabandhāt na khalu samānakālam ātmanām abhivyaktir iti / ...*<sup>59</sup>

Auch hier stellt man also (von mir entsprechend hervorgehobene) wortwörtliche Übereinstimmungen, und zwar vor allem mit dem Textstück H aus der Nyāyāgamānusārīni fest. Anders als bei Siṃhasūri scheint hier aber ein Zweifel daran, daß es sich um ein Zitat handelt, nicht berechtigt. Dabei ist offenbar der Satz *sarvaṃ sarvātmakam* aus dem im folgenden angeführten Zitat herausgenommen und vorangestellt, um auf die Frage, „welches nun diese nicht genau zu bestimmenden Beschaffenheitselemente sind (oder inwiefern die Beschaffenheitselemente nicht genau bestimmbar sind)“, zunächst stichwortartig mit der These zu beantworten: „Alles besteht aus allem“, wobei das angeführte *iti* entweder den Zitatcharakter dieser Aussage deutlich macht oder begründende Funktion hat, so daß der Verfasser, ohne damit notwendig einen bestimmten Text wörtlich zu zitieren, eine bekannte These des Sāṃkhya schlagwortartig anführen würde. Und dann heißt es: „Dort [wo das gesagt ist] / Inbezug darauf ist gelehrt worden ...“

Fraglich ist allerdings, wie weit das Zitat reicht, ob bis zu dem zweiten *sarvātmakam (iti)* oder bis *abhivyaktir (iti)*<sup>60</sup>. Nun wäre es möglich, das *iti* nach dem zweiten

*sarvātmakam* nicht, wie die Herausgeber des Yogasūtrabhāṣya es offenbar getan haben, indem sie danach einfachen oder gar doppelten Daṇḍa setzen, als zu dem einleitenden *uktam* gehörig aufzufassen, sondern zu erwägen, ob es nicht – ähnlich wie das vorangehende *ity (evaṃ)* nach *sthāvaṛeṣv* – in anderer Funktion, nämlich der einer kausalen oder konditionalen Konjunktion entsprechenden, verwendet ist. Gegen eine kausale Bedeutung spräche aber der Inhalt des folgenden Satzes, der ja ein Bedenken zerstreuen soll, das gegen die These des „Bestehens von allem aus allem“ vorzubringen naheliegt, und nicht etwa eine Folgerung daraus zieht<sup>61</sup>. Allenfalls käme eine konditionale Bedeutung in Frage, aber logisch-argumentativ würde man eigentlich eine konzessive Relation erwarten, der ein einfaches *iti* wohl nicht äquivalent sein kann, oder, wie in dem „Zitat A“ (o.S. 371f.) oder im Textstück H (o.S. 375), eben ein stark adversatives *tu* im Nachsatz bei Fehlen dieses *iti*. Nichts Entscheidendes spricht aber gegen die Annahme, daß sowohl das *iti* nach dem zweiten *sarvātmakam* als auch das *iti* nach *abhivyaktir* mit dem einleitenden *uktam* zu verbinden ist, daß also zunächst eine Passage, dann eine weitere vermutlich aus derselben Quelle zitiert wird. Wie aber wäre diese Zitierweise zu erklären? Ist der Verfasser des Bhāṣya so verfahren, weil beide Passagen in der Quelle, aus der er zitiert, nicht unmittelbar aufeinander folgten, oder, weil er deutlich machen wollte, daß ein gewisser Gedankensprung, eine elliptische Lücke, vorliegt, die etwa in der Weise zu schließen wäre, wie es z.B. im „Zitat A“ (o.S. 371f.) und bei Śāṅkara (u.S. 378) geschehen ist, oder weil er selbst einen Einschnitt in seinen Erläuterungen machen wollte, die sich jetzt den beiden letzten Worten des sūtra und damit dem neuen Gegenstand der Relation zwischen *dharma* und *dharmin* sowie letzterem selbst zuwenden?

Die Subkommentatoren äußern sich nicht zu der Frage, wie weit das Zitat reicht. Leider sagen sie auch nichts über die Herkunft, d.h. gehen über das einleitende *tatroktam/yatroktam* des Bhāṣya mit Stillschweigen hinweg (weil ihnen über die Quelle nichts bekannt war?). Abgesehen davon erweist sich auch in diesem Fall, daß Śāṅkaras<sup>62</sup> Vīvarāṇa interessanter ist als Vācaspatimīśra Tattvavaiśārādi, aus der allein Jambūvijayajī zitiert (Nayacakra 325 fn. 3). Śāṅkara nämlich erläutert [=Text-

hier wie in der Sāṃkhyavṛtti (V.), u. S. 380f. – der Folgecharakter des anschließenden Satzes (*jātyanucchedena* ...) deutlich gemacht wird.

57 Das sūtra selbst expliziert Śāṅkara (s. Anm. 59) wie folgt: *kaḥ punar asau dharmi? yasminn avasthite dharmāntaravivṛtā dharmāntarodayaḥ pariṇāma iti / tatra śāntoditāvya-padeśyadharmānupāti dharmi / śāntoditān avyapadeśyāṃ ca dharmān anupatitūṃ śīlaṃ yasya so 'navy' bhinneṣv abhinnātmā dharmīti vyapadiśyate / dharmāḥ (lies: dharmi?) nāma योग्यावचिन्नā (lies: °nnaḥ) śaknoti raśanākūṇḍalāḍibhāvam āpatitūṃ iti yā suvarṇasya dharmīṇaḥ kuṇḍalatvādikā śaktiḥ sa eva dharmāḥ // (255.24–28).*

58 Vācaspatimīśra hat *yatroktam* gelesen.

59 Zitiert aus: Pātāñjala-Yogasūtra-Bhāṣya-Vīvarāṇam of Śāṅkara-Bhagavatpāda, critically ed. with Introduction by Rama Sastri and S. R. Krishnamurthi Sastri, Madras 1952 (Madras Government O.S. No. XCIV), 257.19–28 und 258.10–16.

60 Daß es etwa nur bis *sthāvaṛeṣv* reichen könnte, kann u.a. wegen der Parallele im Textstück H (o. S. 375) ausgeschlossen werden, obwohl dort das folgende *ity evaṃ* fehlt, wodurch –

61 Daß J. H. Woods' Übersetzung („The Yoga-System of Patañjali ...“, Cambridge (Mass.) 1914, 1927 (HOS Vol. XVII), p. 225) „In this sense, in so far as the common nature is not destroyed, we use the term 'everything contains the essence of everything' ...“ nicht richtig ist, selbst-falls im Bhāṣya das *iti sarvaṃ sarvātmakam* vor dem Zitat (s. Anm. 63) sekundär in den Text eingedrungen sein sollte, ergibt sich aus den ihm (noch) nicht bekannten Parallelen. Offenbar war es die erläuternde Bemerkung von Vācaspatimīśra: *upasaṅharaty eva m iti*, die Woods zu seiner Auffassung veranlaßt hat. Vācaspatimīśra aber kann nicht zur verbindlichen Autorität für die Interpretation des Yogabhāṣya erhoben werden.

62 Vgl. vor allem P. Hackers Aufsatz „Śāṅkara der Yogin und Śāṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen“ (in: „Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich Frauwallner“). Aus Anlaß seines 70. Geburtstages hrsgb. von G. Oberhammer. Wien 1968, 119–148 (= Kleine Schriften, hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, 213–242).

stück J]: *athāvyapadesyāḥ ke? tadavyapadesyābhipradarśanārtham āha – sarvaṃ sarvātmakam iti<sup>63</sup> / katham? tatroktam – jalabhūmyoḥ pāriṇāmikam rasādivaiśvarūpyam sthāvareṣu dṛṣṭam / yathā rasa eka eva iksuśṛṅgiverakādiṣu madhuraḥkaṭukavādivaiśvarūpyam pratipadyate / tathā rūpasya śuklakṣṇatvādivicitrarūpatvam / evaṃ gandhādiṣv api / sthāvarānām upayuktānām jaṅgameṣu rasalohitādiviśvabhedah / tathā jaṅgamānām sthāvareṣu upayuktānām vṛkṣāyurvedaprasiddham rasādivaiśvarūpyam // evaṃ sthāvarānām sthāvareṣu, jaṅgamānām ca jaṅgameṣu, ity evaṃ jātyanucchedena sattvādyavināśena sarvaṃ sarvātmakam / aṅgulīśikhare lokatrayam apy asti / tathā ca ,aṅguṣṭhād asṛjad brahmā romakūpebhyaḥ' ityādiśrutismṛtiśataprasthānam // yadi sarvaṃ sarvātmakam, tadā sarvaṃ sarvatropalabhyeta, sammataviprayogajānām ca śoko mā praṭiṣṭetyāder uttaraṃ paṭhati – deśakālākāranimittāpabandhād deśādinām apabandhaḥ avabandhaḥ tasmāt, na samānakālam ātmanām sarva-vastūnām abhivyaktiḥ / kasyacit kvacid eva deśe kāle ca kenacid evākāreṇa tanubhṛtām ca dharmādinimittābhisamīkṣayā kvacid evābhīyaktiḥ, yathā rāhu-prabhṛtīnām / etenaiva sammataviprayoganimittasokādīyupapattih / ata ekaikasminn atilāṅghitasamīkhyāgaratvād dharmā na śakyā vyapadesṣṭum //...*

„Welches nun sind die nicht genau bestimmbaren Beschaffenheitselemente? Um einsichtig zu machen, daß sie nicht genau bestimmt werden können<sup>64</sup>, sagt er: Alles besteht aus allem. Inwiefern [besteht alles aus allem]? Dort [wo das gesagt ist] wird gelehrt / in bezug darauf ist gelehrt worden: Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die Mannigfaltigkeit des Geschmacks usw. in vegetabilischen Wesen durch Umwandlung[sprozesse der beiden Elemente] Wasser und Erde zustandekommt: wie [z.B.] der Geschmack, der nur einer ist, in Zuckerrohr, Ingwer usw. zur Mannigfaltigkeit von Süße, Schärfe usw. gelangt; desgleichen [beobachtet man], daß die [eine] Farbe als Buntheit aus Weiße, Schwärze usw. [erscheint]; ebenso [verhält es sich] auch in bezug auf den Geruch usw. In gleicher Weise [ist es eine Erfahrungstatsache, daß die Mannigfaltigkeit des Geschmackhaften usw. in den animalischen Wesen durch Umwandlungsprozesse von vegetabilischen Wesen zustandekommt, d.h.] daß vegetabilische Wesen, die [von ihnen] konsumiert werden, in animalischen Wesen zu allerlei Verschiedenem wie Chylus, Blut usw. [werden]. In gleicher Weise [ist es eine Erfah-

63 Man würde, falls das *iti* bereits im Grundtext vorlag, eigentlich im Pratika *ititi* erwarten, aber einer derartigen Vereinfachung begegnet man durchaus auch sonst in der Kommentatoren-Sprache. Ausschließen kann man die Möglichkeit freilich nicht, daß das *iti* versehentlich aus dem Kommentar in den *mūla*-Text geraten ist. Es ließe sich dort übrigens auch so auffassen: „[Daß die Beschaffenheitselemente nicht genau bestimmbar sind, stellt der Verfasser des sūtra] in dem Gedanken [fest], daß (oder: weil . . .) alles aus allem besteht.“

64 Man würde eigentlich *tadavyapadesya t ā bhī* erwarten.

ungstatsache], daß die Mannigfaltigkeit des Geschmacks usw., wie aus dem ‚Wissen vom Leben der Bäume‘<sup>65</sup> allgemein bekannt ist, in vegetabilischen Wesen [durch Umwandlungsprozesse] animalischer Wesen, die [von ihnen] als Nahrung aufgenommen wurden, [zustande kommt]. Das gleiche [gilt für das Verhältnis] von vegetabilischen Wesen sowie von animalischen zu animalischen Wesen. Deshalb besteht in dieser Weise ohne Extirpation des Generischen, [d.h.] ohne Verlust der Seiendheit usw., (d.h. also: ohne daß das Einzelding aufhörte, ein Seiendes, aus Erde, Wasser Bestehendes usw. zu sein) alles aus allem. In der Fingerspitze befindet sich die ganze Dreiwelt! Und diese [Erkenntnis bildet] den [gedanklichen] Ausgangspunkt für Hunderte von

65 Wahrscheinlich denkt Śaṅkara hier an das technisch *vṛkṣāyurveda* genannte Śāstra und nicht an ein bestimmtes Werk gleichen Titels. Der *Vṛkṣāyurveda* des Surapāla jedenfalls, den M. Monier Williams („A Sanskrit-English Dictionary“) s.v. erwähnt und auf den C. Vogel als „noch unveröffentlicht“ hinweist („Einführung in die Indologie. Stand-Methoden-Aufgaben“, hrsg. von H. Bechert und G. von Simson, Darmstadt 1979, 169), stammt gewiß aus späterer Zeit (in: „A Concise History of Science in India“, ed. by D. M. Bose u. anderen, New Delhi 1971, auf die mich C. Vogel freundlicherweise hinwies, wird für Surapālas Werk p. 56 das 11. Jh., p. 362 aber das 10. Jh. n. Chr. angesetzt). Es handelt sich ohne Zweifel um eine Wissenschaft oder einen Wissenszweig von relativ hohem Alter, da der *vṛkṣāyurveda* bereits in Kautalyas *Arthaśāstra* (2.24.1) erwähnt wird. Wann er sich förmlich verselbständigt hat bzw. zum ersten Mal einer eigenständigen Abhandlung gewürdigt wurde, muß vorläufig offen bleiben. Aus älterer Zeit scheinen solche Spezialdarstellungen jedenfalls nicht überliefert zu sein, während der Gegenstand selbst in anderen Werken, medizinischen Texten, Pūrāṇas, namentlich im *Agnipurāṇa* (vgl. dazu J. J. Meyer in: „Festschrift Moriz Winternitz...“, hrsg. von O. Stein und W. Gampert, Leipzig 1933, 56–65) sowie Varāhamihiras *Bṛhat-Saṃhitā* mehr oder minder eingehend behandelt wird. – Śaṅkaras Hinweis auf den *vṛkṣāyurveda* ist in der Tat sehr hilfreich, insofern sich, geht man ihm nach, die in den Textstücken C (o. S. 367), G (o. S. 371), H (o. S. 375) und I (o. S. 376) begegnende, ja nicht sofort verständliche Behauptung, daß auch vegetabilische Wesen Tiere als Nahrung aufnehmen und folglich in sich enthalten, klären und in ihrer Entstehung nachvollziehen läßt. Die altindischen „Botaniker“ empfehlen nämlich u.a. die Verwendung von Fleisch, bemerkenswerterweise sogar Rindfleisch, und Fisch bzw. bestimmten tierischen Produkten als Dünger bzw. Mittel zur, auch prophylaktischen, Bekämpfung von Pflanzen- bzw. Baumkrankheiten. So lehrt z.B. das *Agnipurāṇa* 282 (= *vṛkṣāyurvedakathana*), 11–13:

*ghṛtaśītapayaḥsekah phalapuṣpāya sarvadā /  
avikājaśakṛccūrṇaṃ yavacūrṇaṃ tilānt ca //  
gomāmsam udakaṃ caiva saptarātraṃ nidhāpayet /  
utsekaḥ sarvavṛkṣānām phalapuṣpādivṛddhidah //  
matsyāmbhasā tu sekana vṛddhir bhavati śākhinah /  
vidāganāṅgulopetaṃ mātsyaṃ māmsaṃ hi dohadam /  
sarveṣāṃ aviṣeṇa vṛkṣānām rogamarānam //*

Vgl. außerdem K. Arthaśāstra 2.24.24–25, *Bṛhat-Saṃhitā* 55 (= *vṛkṣāyurvedādhyāya*), bes. Vers 17 ff.; den *Upavana-vinoda*-Abschnitt aus der *Śāringadharapaddhati* [G. P. Majumdar, „Upavana-Vinoda (A Sanskrit Treatise on Arbori-Horticulture)“, Calcutta 1935 (= Indian Positive Sciences Series-No. 1), p. 54 ff. (*poṣaṇavādhī*), 58 (*kuṇapajala*)], Th. Aufrecht, „Catalogi Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae . . .“, Oxonii 1864, 324 f. sowie G. P. Majumdar, „Vanaspati. Plant and Plant-Life as in Indian Treatises and Traditions“, Calcutta 1927. – Diese Hinweise verdanke ich teilweise C. Vogel und meinem Freund O. v. Hinüber.

[entsprechenden Aussagen] in der Śruti und in Smṛti[-Werken] wie z.B. der [folgenden]: „Aus [seinem] Daumen entließ/schuf Gott Brahmā [die Welten], aus seinen Poren“<sup>66</sup>.

Wenn alles aus allem bestünde, dann würde alles überall / in allem wahrgenommen werden, dürfte der Kummer, der aus der Trennung von jemandem, den man schätzt, entsteht, gar nicht aufkommen. Auf diese und ähnliche Einwände rezitiert er die Antwort: Aufgrund des Gebundenseins an Ort, Zeit, Gestalt und bedingende Ursache: Das Gebundensein an Ort etc., [d.h.] die Bindung; aufgrund dieser [gibt es] kein Sich-Manifestieren der Einzeldinge, [d.h.] aller Gegenstände, zur gleichen Zeit: etwas wird an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit sowie in einer bestimmten Gestalt und, [wenn es sich dabei um körperhafte Lebewesen handelt], abhängig von den bedingenden Ursachen wie der [jeweiligen bestimmten] *dharmā* [-Substanz] usw. körperhafter Lebewesen in einem bestimmten [Ding] (d.h. als etwas Bestimmtes und Individuelles) manifest wie z.B. [der Daitya] Rāhu usw.; eben deshalb [und aus keinem anderen Grund] ist es stimmig, daß man wegen der Trennung von jemandem, den man schätzt, bekümmert ist, und dergleichen mehr. Aus diesem Grund können die Beschaffenheitselemente in jedem einzelnen Ding nicht genau bestimmt werden, weil der Bereich des Zählbaren [durch sie] weit überschritten wird.“

6.3.2.2. Auffällige, von mir wieder entsprechend hervorgehobene Anklänge an die Zitate im Yogabhāṣya sowie das „Zitat A“ (o. S. 371f.) bzw. das Textstück H (o. S. 375) im Nayacakra begegnen auch in der Sāṃkhyasaptatīrṭhi (V<sub>1</sub>), d. h. einem der beiden anonymen Kommentare zur Sāṃkhyasaptati, von denen je eine Handschrift im Jaisalmer Grantha Bhaṇḍār entdeckt wurden und die zuerst durch E. A. Solomon ediert wurden<sup>67</sup>. Das Argument *avibhāgād vaiśvarūpyasya* aus *kārikā* 15 wird dort nämlich, wie folgt, expliziert [= Textstück K]: *na vibhāge (go)vibhāgaḥ / vaiśvarūpyasya bhāvo vaiśva-rūpyaṃ ba(bā)hurūpyam ity arthaḥ / tatra trailokyaṃ pañcasu mahābhūteṣv avibhāgaṃ gacchati / pañca mahābhūtāni tanmātreṣv avibhāgaṃ gacchanti / pañcatanmātrāṇy ekādaśendriyāṇi cāhaṃkāraṃ (re') vibhāgaṃ gacchanti, ahaṃkāro 'pi buddhau, buddhir api pradhānam (ne) /*

66 Die Quelle dieses Zitates habe ich nicht gefunden. Ich verweise aber auf Mbh. (Poona) 12. 200.19 ab: *aṅguṣṭhād asjad brahmā maricer api pūrvajam /* sowie 12. App. 1, No. 28.81: *so [= sivo] 'sjad romakūpebhyo raumyān nāma gaṇeśvarān /* (vgl. auch 13.85.19) und gebe zu bedenken, daß es sich vielleicht gar nicht um ein Zitat bzw. das Zitat einer Textstelle handelt, sondern um eine halb zitierende, halb referierende Bezugnahme auf mehrere, vielleicht sogar die angeführten, Textaussagen. – Die Schöpfung „aus den Poren“ gehört historisch wohl zu den vedischen kosmogonischen Mythen der Schöpfung durch bzw. aus *tapas*-Schweiß (vgl. besonders Gop. Br. 1.1.2).

67 Sāṃkhyasaptati-Vṛtti (V<sub>1</sub>). Ed. by Esther A. Solomon, Ahmedabad 1973. – Sāṃkhyasaptati-Vṛtti (V<sub>2</sub>). Ed. by Esther A. Solomon, Ahmedabad 1973. Letztere wurde noch sorgfältiger und unter Heranziehung auch des aus tibetischen und chinesischen Quellen aushebbarer Parallelmaterials erneut herausgegeben von N. Nakada („Sāṃkhyavṛttih“), Tokyo 1978.

*evam trayo lokāḥ pralayakāle pradhāne vibhaktās ta(dya)thā dadhyādayah prakṛavṛtṭeh kṣire vibhaktāḥ, yathā jalabhūmyor ameta(apy eta)d<sup>68</sup> rasādivaiśvarūpyaṃ sthāvarāṇāṃ jaṅgameṣu jaṅgamāṇāṃ sthāvaṛeṣv iti evaṃ jātyanucha(cche) dena sarvaṃ sarvātmatam iti / tena manyāmahe asti pradhānam yatra mahadādilīṅgam avibhāgaṃ gacchati / ity evaṃ avāśyambhāvi avibhāgo, yatrāvibhāgas tat pradhānam tasmād asti pradhānam / ...<sup>69</sup>*

Im Anschluß an die sprachliche bzw. semantische Erläuterung der Begriffe *avibhāga* und *vaiśvarūpya* stellt der unbekanntere Kommentator also die schrittweise Resorption der *tattvāni* bei der periodischen Weltzerstörung dar und faßt dann noch einmal zusammen: „Auf diese Weise sind die drei Welten ... in der Urmaterie undifferenziert enthalten, so wie Sauer Milch etc., bevor sie zutage treten, in Milch undifferenziert enthalten sind.“ Soweit ist der Text klar: das unmittelbar folgende *yathā* aber bereitet einige Schwierigkeiten, auf die die Herausgeberin in ihren „Notes“ nicht eingeht; denn man würde einen anderen Satzanschluß erwarten, wäre es dem Verfasser darum gegangen, ein – in Wahrheit redundantes – weiteres Beispiel für das terminologisch *avibhāga* genannte Phänomen anzuführen<sup>70</sup>. Da auch die syntaktische Struktur des damit eingeleiteten Satzes gegen die zunächst naheliegende Annahme spricht, daß *yathā*, an das vorangehende *tadyathā* anknüpfend, als *yathā vā* oder *yathā ca* aufzufassen ist, wird man deshalb auf jeden Fall erwägen, ob hier nicht eine Ellipse für *yathoktam* o.ä. vorliegt. Dadurch würde dem Verfasser u.U. auch insofern mehr Gerechtigkeit widerfahren, als ihm dann nicht mehr der Vorwurf der Weitschweifigkeit gemacht werden könnte, da er in diesem Fall etwas durchaus Übliches und Legitimes getan hätte, nämlich seine eigenen Ausführungen durch Berufung auf eine ältere Autorität abzustützen, und zwar durch Zitierung einer leicht gekürzten einschlägigen Passage. Diese Interpretation böte darüber hinaus den Vorteil einer konzinnen Erklärung des *iti* nach *sarvātmatam*. Die Möglichkeit, daß hier das gleiche Textstück zitiert ist, das schon im Yogabhāṣya als Übernahme aus einer unbekannteren Quelle begegnet war, kann also zumindest nicht ausgeschlossen werden. Die restlichen Bemerkungen (*tena manyāmahe ...*) andererseits erinnern zu stark an das Textstück H (o. S. 375) im Nayacakra, als daß zur Erklärung dieser Übereinstimmung nun der Zufall herhalten könnte. Nichts deutet hier freilich darauf hin, daß es sich möglicherweise ebenfalls um ein Zitat handelt.

E. A. Solomon hat nun aus den in der Tat nicht zu überhörenden Anklängen zwischen diesem Abschnitt aus der Sāṃkhyasaptatīrṭhi (V<sub>1</sub>) und der (o. S. 378)

68 E. A. Solomons Emendation „*bhūmyor eta*“ muß im Lichte der Parallelen zurückgewiesen werden. Richtig schon Jambūvijayajī, Nayacakra 320, fn. 3.

69 Zitiert aus Sāṃkhyasaptati-Vṛtti (V<sub>1</sub>) (s. Anm. 67), 29. In runden Klammern die Emendationen, in eckigen die Ergänzungen der Herausgeberin (s. aber Anm. 68). Jambūvijayajī verweist noch auf die Mātharavṛtti, deren Erläuterungen nur geringfügig abweichen.

70 E. A. Solomons Ergänzung *ta(dya)thā* ist überzeugend, denn anderenfalls müßte man *yathā dadhyādayah ... tathā jalabhūmyor api ...* erwarten. Doch auch die Mātharavṛtti bietet *tadyathā ...*

zitierten Passage aus dem Yogabhāṣya, von dem sie erst mit – auch gebotener – Vorsicht sagt, „it seems to be quoting V<sub>1</sub> here“, im nächsten Satz bereits den sicheren Schluß gezogen, „that V<sub>1</sub> is prior to the Yogabhāṣya“, und vertritt, wenn auch auf Grund einer anderen Parallele, des weiteren die Meinung, daß Mallavādin „should have had knowledge of V<sub>1</sub>“<sup>71</sup>. Abgesehen von der bedenklichen Verwandlung eines Anscheins in eine Gewißheit krankt ihre Überlegungen daran, daß die gegebenen Probleme von ihr offensichtlich nicht voll bzw. überhaupt nicht erkannt worden sind. Hastig-vorschnelle Schlußfolgerungen, die eher auf Impressionen denn auf kritisch reflektierten Beobachtungen und ihrer Problematisierung beruhen, bringen die Forschung aber auch dann nicht weiter, wenn es „nur“ um die Erhellung literarischer Abhängigkeiten elementarster Art geht. Denn hier ist die Situation, wie die bisherige Besprechung der relevanten Textstücke deutlich gemacht hat, nun einmal so, daß in einzelnen Fällen keineswegs sofort und ohne jeden Anlaß zu tiefgehenden Zweifeln ausgemacht wäre, daß es sich überhaupt um ein Zitat handelt oder auf keinen Fall ein Zitat vorliegt und daß ein eventuelles Zitat genau so weit reicht und nicht weiter; und selbst wenn in dieser Hinsicht alle Probleme überzeugend gelöst wären, d.h. z.B. als sicher davon ausgegangen werden könnte, daß die Sāṃkhyasaptativṛtti (V<sub>1</sub>) nicht ihrerseits auch zitiert, wäre der Schluß, daß sie die Quelle der Zitate im Yogabhāṣya darstellt, alles andere als zwingend und dürfte auch über die textlichen Abweichungen, die es daneben ja gleichfalls gibt, nicht einfach hinweggegangen werden. Namentlich was die Beziehung des „Zitats A“ sowie des Textstückes H im Nayacakra zu diesem Abschnitt der Sāṃkhyasaptativṛtti (V<sub>1</sub>) angeht, wäre der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Śiṃhasūris Darlegungen auch inhaltlich weit über das hinausgehen, was V<sub>1</sub> bietet, d.h. bliebe zu klären, ob diese gedankliche Weiterführung nun von ihm stammen soll oder nicht etc. etc.

Um einer wirklichen Lösung des Problems, das mit der Beobachtung der Textparallelen gestellt ist, näher zu kommen, ist m.E. zum einen von den Tatsachen auszugehen, daß

1. Īśvarakṛṣṇas Sāṃkhyasaptati samt ihren zahlreichen Kommentaren nur das dürftige Relikt der einst nicht nur umfangmäßig erheblich bedeutenderen Literatur des klassischen Sāṃkhya darstellt, daß
2. seine meisterhafte, aber knappe Darlegung der Lehren des Systems, wenn sie auch möglicherweise nicht völlig jeder Originalität ermangelt<sup>72</sup>, im wesentlichen auf diesen verlorenen älteren Texten basiert, und daß
3. auch Mallavādin und Śiṃhasūri dieses ältere Material, auf jeden Fall Vṛṣaganas Ṣaṣṭitantra, gekannt haben und bei ihren Bezugnahmen auf Sāṃkhya-Theoreme bzw. deren Erläuterung daraus geschöpft haben.

71 „The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā. A Study“. Ahmedabad 1974, 170.

72 Frauwallner spricht („Geschichte der indischen Philosophie“, I. Bd., Salzburg 1953, 286) Īśvarakṛṣṇa jegliche Originalität ab. Der Verfasser der Yuktidīpikā war aber – und gewiß aufgrund besserer Kenntnis der älteren Literatur – anderer Ansicht (vgl. Vf. in dem in Anm. 36 genannten Aufsatz, l.c.).

Zum anderen wären folgende Überlegungen anzustellen:

1. Aus der Tatsache, daß Śiṃhasūri aus der Sāṃkhyasaptati zitiert<sup>73</sup>, folgt nicht, daß er auch den einen oder anderen ihrer Kommentare gekannt hat; und selbst wenn das erwiesen wäre, käme der Mutmaßung, daß er sich bei seinen Erläuterungen der Bezugnahmen auf Sāṃkhya-Theoreme im Grundtext solche Kommentare und nicht vielmehr jene ältere, ihm gleichfalls bekannte Literatur des Systems verwertet hat, ein denkbar geringes Maß von Wahrscheinlichkeit zu. Denn,

2. die Annahme, daß Verfasser von Kommentaren zur Sāṃkhyasaptati ebenfalls dieses ältere Material, gleichgültig, ob dank direkter oder indirekter Überlieferung, benutzt haben, darf wegen des Charakters des Kārikā-Textes schon *a priori* als überaus wahrscheinlich gelten; die Yuktidīpikā hat sich ja gerade deshalb als so wertvoll für die Kenntnis der Geschichte und Schulbildung des klassischen Sāṃkhya erwiesen, weil ihr Autor in größerer Breite älteres Material herangezogen hat als die anderen Kommentatoren, die, wie Frauwallner richtig bemerkt, „inhaltsarme Erklärungen der Kārikā“ verfaßt haben, „die über den erklärten Text hinaus wenig bieten“<sup>74</sup>, – eine Charakterisierung, von der Frauwallner auch die beiden neu-entdeckten Sāṃkhyasaptativṛttis nicht ausgenommen haben würde, hätte er sie noch zu Gesicht bekommen. Warum hätte Śiṃhasūri, falls sie ihm überhaupt vorgelegen haben, an derartigen philosophisch bestenfalls zweitrangigen Quellen seine Kenntnis der Lehre des Sāṃkhya ziehen sollen, wo ihm erheblich besseres Material zur Verfügung stand?

Es zeugt deshalb von mangelhaftem Problembewußtsein, wenn man bei einem jeden Zitat oder Referat von einzelnen Elementen der Sāṃkhya-Lehre, die man in anderen Texten entdeckt, nur auf die vermeintlich selbstverständliche Idee verfällt, daß als Quelle allein die Sāṃkhyasaptati oder einer ihrer Kommentare in Frage kommen könne, und dies alsbald zur Gewißheit erhebt, wenn sich eine entsprechende Passage aufreiben läßt und auch die relative Chronologie einer solchen Beziehung nicht widerspricht. Fast alles nämlich spricht für die Annahme – von der denn auch immer als erster heuristisch ausgegangen werden sollte –, daß in Nicht-Sāṃkhya-Texten aus einer bestimmten Zeit allemal die Vor-Kārikā-Tradition des klassischen Sāṃkhya durchscheint. Daß diese unabhängig und als ganze nicht erhalten ist, wird ein jeder bedauern, aber die Frustration, die man berechtigterweise darüber empfindet, daß sich die vermutete Abhängigkeit nicht durch einen Vergleich mit der Quelle selbst verifizieren läßt, sollte nicht dadurch kompensiert werden, daß man sein Blickfeld willkürlich nur auf die vollständig erhaltenen Texte einschränkt, sich selbst vermeintliche Gewißheiten suggeriert, um sich um das schmerzliche, aber redliche Eingeständnis herumzudrücken: *non liquet*.

Beim gegenwärtigen Kenntnisstand läßt sich dieses Eingeständnis aber gar nicht vermeiden. Denn ein hoher Grad von Sicherheit läßt sich nur hinsichtlich der weni-

73 Z.B. Nayacakra 35; s. u. S. 400, Anm. 106.

74 Frauwallner bemerkt (o.c., l.c. [s. Anm. 70]): „Was er“ (d.h. Īśvarakṛṣṇa) „wiedergibt, ist das überkommene System der Schule“.

gen Sätze in dem behandelten (o.S. 378f.) Abschnitt aus dem Yogabhāṣya erreichen, bei denen immerhin der Zitatcharakter außer Zweifel steht. Als sehr wahrscheinlich darf gelten, daß auch das Textstück H (o.S. 375) Zitate aus der gleichen Quelle, vermutlich einem Werk Vṣaṅgas oder eines seiner Schüler, enthält. Geringe Wahrscheinlichkeit kommt der Annahme Jambūvijayajis zu, daß es sich bei der von ihm hervorgehobenen Passage im Textstück G (o. S. 371) wirklich um ein Zitat handelt und nicht vielmehr um ein Referat, das sich zwar an Formulierungen der gleichen Quelle anlehnt, insgesamt aber ein bestimmtes Argument aus seinem ursprünglichen Kontext, dem Nachweis der Existenz der Urmaterie, herauslöst<sup>75</sup>, um den Erfordernissen eines anderen argumentativen Zusammenhangs zu genügen, nämlich die Sāṃkhya-Lehre über das *svaṣayam sāmānyam*, unabhängig von dem – damit allerdings eng verknüpften – Konzept des *pradhāna*, zu explizieren.

Wichtiger jedoch ist ein anderes Ergebnis, daß die vorgängige Betrachtung der verschiedenen Parallelstellen zu den Textstücken G und H aus dem Nayacakra erbracht hat: Es sind keine Indizien dafür aufgetaucht, daß Sīṃhasūri die Lehre des Sāṃkhya in diesem Punkt irgendwie manipuliert hätte; im Gegenteil, die in Sāṃkhya- und Yogatexten greifbaren schlagenden Übereinstimmungen flößen Vertrauen auch zu den Teilen seiner Darstellung ein, für die unmittelbares Vergleichsmaterial nicht zur Verfügung steht.

Insgesamt aber dürfte damit auch der letzte, möglicherweise noch gehegte Zweifel daran ausgeräumt sein, daß die Ansicht „alles bestehe aus allem“ ein Element des Sāṃkhya-Systems darstellt. Darüber hinaus hat sich ergeben, daß das aufschlußreichste Textmaterial dazu im Nayacakra bzw. in der Nyāyāgamānusārīni überliefert ist, daß also die Rezeption der Vor-Kārikā-Tradition des klassischen Sāṃkhya in diesem Werk der philosophischen Literatur der Jainas für den Historiker von höherem Wert ist als die Sāṃkhyasaptati samt ihren Kommentatoren, außer der Yuktīdīpikā. Bevor die Untersuchung zu der nunmehr möglichen und gebotenen inhaltlichen Analyse dieses Lehrelements fortschreiten kann, sei aber noch – und, wie sich zeigen wird, nicht nur um der Vollständigkeit willen – ein letzter Beleg<sup>76</sup> dafür vorgeführt, daß auch in einer späteren Zeit in Indien mit dem Stichwort „*sarvaṃ sarvātmakam*“ das Sāṃkhya-System assoziiert wird.

6.4. Im Pramānavārttikabhāṣya<sup>77</sup> zu PV 2.331 findet sich u.a. der folgende Vers:

75 Daß in der Quelle, auf die Sīṃhasūris Darstellungen zurückgehen, an zwei verschiedenen Stellen, also nicht nur im Kontext des Nachweises der Existenz der Urmaterie, vom *sarvasarvātmakatva* gehandelt würde, kann zwar nicht ausgeschlossen werden, ist aber nicht gerade wahrscheinlich.

76 Für den Hinweis auf diese Stelle, wie auch die weitere, S. 386 zitierte sowie den Versteht aus Rāmānujas Śrībhāṣya, danke ich meinem Freund L. Schmithausen. Beim Auffinden der tibetischen Übersetzung und der darauf bezogenen Erläuterungen in den Subkommentaren hat mir Prof. Gedün Lodrö Rimpoche (†) geholfen.

77 Pramānavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkārah of Prajñākaragupta (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramānavārttika), deciphered and ed. by R. Sāṅkṛīyāyana (= Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. I), Patna 1953, p. 356.

*vipramosaḥ smṛter iṣṭaḥ kaścit tu viparīṭacti*  
*asatkhyātiḥ parair anyaiḥ sarvaṃ sarvatra vīdyate //,*

den der Verfasser, Prajñākaragupta (8. oder 9. Jh. nach Chr.), zwar bis zu einem gewissen Grad weiter erläutert, ohne dabei aber die Vertreter der jeweiligen Theorie beim Namen zu nennen bzw. die jeweiligen Schulen zu identifizieren. Da Subkommentare, die man in einem nächsten Schritt zu Rate ziehen wird, nur in tibetischer Übersetzung erhalten sind, soll zunächst die tibetische Wiedergabe des Verses selbst zitiert werden:

*dran par brjed par 'dod pa dah /*  
*'gas ni logs par rig pa ste /*  
*g'zan dag med snañ g'zan dag ni /*  
*thams cad thams cad la yod 'dod /*<sup>78</sup>

Der Kommentator Yamāri alias Jamāri (ca. 1040 n. Chr.<sup>79</sup>) führt dazu aus:

*dran pa brjed* (lies: *brjed*) *pa ni dran pa ṅams pa ste / 'od byed pa ṅams kyi'o /*  
*log par rig pa ni g'zon nu ma len pa ṅams kyi'o / med pa snañ ba ni rigs pa can la*  
*sogs pa ṅams kyi'o / thams cad thams cad la yod 'dod ces bya ba ni grañs can pa*  
*ṅams kyi'o /*<sup>80</sup> „was das ‚Vergessen der Erinnerung‘ anbelangt, [d.h.] daß die Erinnerung unvollständig ist, [so ist das die These] der Prābhākaras, was die ‚verkehrte Erkenntnis‘ betrifft, [so ist das die These] der Anhänger Kumārilas, was das ‚Erkennen von etwas Nichtseienden‘ anbelangt, [so ist das die These] der Naiyāyikas usw. [und] was die Ansicht betrifft, daß alles in allem enthalten ist, [so wird sie von] den Sāṃkhyas vertreten.“

Aus dem Kontext, in dem der zitierte Vers im PV-Bhāṣya steht, seinem Inhalt und den sich anschließenden Ausführungen Prajñākaraguptas folgt, daß er hier auf die Irrtumstheorien verschiedener Systeme bzw. Schulen eingeht, die in einer auch sonst bezeugten Weise schlagwortartig charakterisiert werden. Da die Zuweisung der *smṛter-vipramosa*-Theorie an Prabhākara und seine Anhänger sowie der *viparīṭacti* an Kumāriḷa und seine Anhänger nachweislich richtig ist<sup>81</sup>, bestünde kein Anlaß, die Glaubwürdigkeit seiner Erläuterung zum letzten *pāda* des Verses in Zweifel zu ziehen, wäre nicht die Behauptung, die *asatkhyāti* stelle die Irrtumstheorie der Naiyāyikas dar, dazu angetan, doch Zweifel an Yamāris Informationsstand zu wecken. Denn die spezifische Irrtumstheorie des Nyāya ist, soweit ich sehe, nie als *asatkhyāti* bezeichnet worden, und es wäre auch schwer nachvollziehbar, daß dieser Terminus, der traditionell die entsprechende Lehre der Madhyamakās charakterisiert, zu ir-

78 TTP (Peking) B 132–170-3-5. Umschrift gemäß „Regeln für die Alphabetische Katalogisierung“, Anlage 5, „Tabellen für die Umschrift nicht lateinischer Schriftzeichen in die Buchstaben der lateinischen Schrift“, Tabelle 4, „Transliteration der tibetischen Schrift“, hrsg. vom Verein Deutscher Bibliothekare, Kommission für Alphabetische Katalogisierung, Vorabdruck, München 1976.

79 Datierung gemäß Shoyu Miyasaka, „Dharmakīrti no shogai“; Mikkyobunka 93.2 (1977), 76–75, der u.a. auf A. Schiefner, „Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien“, aus dem Tibetischen übersetzt, St. Petersburg 1869, 247 verweist. – Ich danke Herrn Takashi Iwata für den Hinweis auf diesen Aufsatz.

80 TTP (Peking) B 135-217-2-3 f.

gendeinem Zeitpunkt ohne wirkliche sachliche Berechtigung als Benennung der Irrtumslehre der Naiyāyikas verwendet worden sein sollte. Daß sich Yamāri mit seiner Zuweisung der Lehre ‚sarvaṃ sarvatra vidyate‘ an die Vertreter des Sāṃkhya gleichwohl nicht geirrt hat oder damit etwas bloß Erfundenes vorträgt, sondern über ein entsprechendes Wissen verfügt, das zu seiner Zeit freilich nicht notwendig Allgemeingut der philosophisch Gebildeten gewesen sein muß, folgt aus der Tatsache, daß Prajñākaragupta selbst von der Zugehörigkeit des sarvasarvātmakatvavāda zum Sāṃkhya spricht, indem er (o. c., 180.21) bemerkt: *sāṃkhyamatam avalambhya sarvaṃ sarvatra vidyate*.

Das Auffällige ist aber nicht, daß Yamāri die These ‚sarvaṃ sarvatra vidyate‘ den Vertretern des Sāṃkhya zuweist, woraus zu ersehen ist, daß die Herkunft des sarvasarvātmakatvavāda noch im 11. Jh., zumindest ihm, bekannt war; überraschend ist vielmehr, daß Prajñākaragupta diese Lehre im Zusammenhang von Irrtumstheorien zur Sprache bringt. Gewiß, es läßt sich durchaus nachvollziehen, daß von dieser gedanklichen Position aus eine Theorie der Art entwickelt wurde, daß der Irrtum das Erkennen eines der „allen“ Dinge darstellt, welche in einem bestimmten Einzel Ding enthalten sind: da z. B. eine Perlmuschel aus allem, also auch aus Silber, besteht, wird sie irrtümlich als dieses erkannt, d. h. in ihrem spezifischen Eigenwesen verkannt. Daß von „allen“ in der Perlmuschel enthaltenen Dingen gerade das Silber zum Erkenntnisgegenstand des Irrtums wird, dürfte vermutlich mit der zwischen beiden bestehenden Ähnlichkeit erklärt worden sein, einem Begriff, der auch in anderen Irrtumstheorien von Bedeutung ist.

Das Fehlen von auch nur Anspielungen auf diese Irrtumstheorie in älteren Texten, gleich welcher Provenienz, einschließlich der im vorliegenden Aufsatz untersuchten Textstücke, widerrät aber entschieden der Annahme, daß diese irrtumstheoretische Fortentwicklung oder Verwendung des sarvasarvātmakatvavāda eine Leistung von Vertretern des klassischen bzw. eigentlichen Sāṃkhya darstellt. Die involvierten Probleme sind jedoch zu komplex, als daß sie ohne ein weiteres Ausholen erörtert werden könnten, das sich im Rahmen der vorliegenden Untersuchung leider verbietet. Immerhin sei noch der Hinweis gestattet, daß die erst relativ späte Bezeugung einer argumentativ auf den sarvasarvātmakatvavāda gegründeten Irrtumslehre die Vermutung nahelegt, daß sie eher in Kreisen vom Sāṃkhya beeinflusster Theisten entstanden ist.

In diese Richtung dürfte auch Rāmānuja (1056–1137 gemäß Nakamura) weisen, der im Zusammenhang der Erörterung der Irrtumsproblematik in seinem Śrībhāṣya zu BS I.I.I.<sup>82</sup> die Darstellung einer von ihm erwogenen alternativen Lehre mit den Worten beginnt: *athavā*

81 Vgl. L. Schmithausen, „Maṇḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre“, Wien 1965. – Mit Prabhākara's Theorie setzt sich übrigens Jayantabhaṭṭa auseinander, Nyāyamañjarī (critically ed. by K. S. Varadacharya, Vol. I. Oriental Research Institute Series No. 116, Mysore 1969), p. 54 ff.

82 Bhagavad Badarayana's Brahma Sutra or Sariraka with Sri Bhashya by Sri Bhagavad Ramanuja and its commentary named Bhashyārtha Darpana by Sri Uttamur T. Viraghavacharya, Pt. I, Madras 1963, 132 f.

*yathārthaṃ sarvavijñānam iti vedavidāṃ matam /  
śrutismṛtibhyaḥ sarvasya sarvātmavapratītiḥ //  
,bahu syām' itisaṃkalpapūrvasṛṣṭyādyupakrame /  
,tāsām trivṛtam ekaikām' iti śrutyaiḥ coditam //  
trivṛtkaraṇam evam hi pratyakṣenopalabhyate /  
yad agne rohitam rūpaṃ tejasas tad, apām api //  
śuklaṃ kṛṣṇam pṛthivyāś cety agnāv eva trirūpatā /  
śrutyaiḥ darśitā tasmāt sarve sarvatra saṃgatāḥ // . . .*

Da eine zufällige Konvergenz alles andere als wahrscheinlich ist, darf davon ausgegangen werden, daß sich Rāmānuja auf die gleichen Kreise bezieht, die auch Prajñākaragupta im Auge hat, solche nämlich, die auf der Basis der ontologischen Position, daß ‚sarvaṃ sarvatra vidyate‘, einen sehr bemerkenswerten Beitrag zur Irrtumsdiskussion geliefert haben; denn ihnen zufolge gibt es nämlich gar keinen Irrtum, ist vielmehr ein jedes Erkennen richtiges Erkennen. Wenn somit auch im Lichte der Feststellungen Rāmānujas der obige Versuch einer Rekonstruktion der „Irrtumslehre“ dieser Denker als revisionsbedürftig erscheint, so wird andererseits durch Rāmānuja doch die Vermutung bestätigt, daß es sich bei ihnen nicht um Vertreter des *aniśvaraṃ sāmkhyaṃ* gehandelt haben kann, denn hinter seinen „vedavidāḥ“ könnten sich durchaus von Sāṃkhya-Doktrinen beeinflusste Upanischaden-Erklärer bzw. Theologen verbergen. Und auf die enge Verbindung des Sāṃkhya zu Kreisen, „in denen religiöse Lehren überliefert und gepflegt wurden“, sowie auf den „starken Einfluß, welchen das Sāṃkhya auf diese Kreise ausübte“, ist verschiedentlich hingewiesen worden, u. a. von Frauwallner<sup>83</sup>. Jedenfalls kann man nicht aus dem – andererseits sicher nicht zufälligen – Anklang der ersten Hälfte der zitierten Verse Rāmānujas an den Anfang des Nayavithi betitelten dritten Prakaraṇa in Śālikanāthas Prakaraṇapañcikā (*yathārthaṃ sarvaṃ eveda vijñānam iti siddhaye / prabhākaraḥ bhāvaḥ samīcīnaḥ prakāśyate //*) einfachhin schließen, daß Rāmānuja mit dem Ausdruck *vedavidāḥ* Prabhākara bzw. seine Anhänger gemeint hat; denn eine Nutzbarmachung des sarvasarvātmakatvavāda durch Prabhākara selbst, mit der Intention, seine These, daß jegliche Erkenntnis richtige Erkenntnis ist, ontologisch zu untermauern, ist nicht bezweigt und darf auch in bezug auf die von ihm ausgehende Schule als nicht gerade wahrscheinlich gelten. Daß die von Rāmānuja dargestellte Irrtumslehre gar nicht von Vertretern des Sāṃkhya stammt, dürfte im Übrigen auch Prajñākaragupta dadurch andeuten, daß er (s. o. S. 386) von einem „Sich-Stützen auf die Ansicht der Sāṃkhyas“ spricht.

7. Faßt man die in den Textstücken B–K über den sarvasarvātmakatvavāda gemachten Aussagen ohne Berücksichtigung der literarhistorischen Abhängigkeiten und der Chronologie der Werke, aus denen sie stammen, systematisch zusammen und analysiert sie auf ihren wesentlichen philosophischen Inhalt sowie ihre Bezie-

83 „Geschichte der indischen Philosophie“, 1. Bd. (= G. d. i. Ph.), Salzburg 1953, 283 u. 330 (dort die zitierte Passage).

hung zu anderen Theoremata des Sāṃkhya, dann läßt sich etwa folgendes Bild zeichnen.

7.1. Mit dem *sarvasarvātmakatvavāda* ist ein offensichtlich wichtiges konstitutives Element der Sāṃkhya-Ontologie zutage gefördert worden, das von der älteren philosophiegeschichtlichen Forschung als solches einfach deshalb noch nicht erkannt werden konnte, weil erstmals durch das Dvādaśāranayacakra und die Nyāyāgamānūsārīnī eindeutiges und aussagekräftiges Material zugänglich geworden ist. Der Überlieferungsstand ist beim Sāṃkhya zwar in mancher Hinsicht besser als bei anderen Systemen, insgesamt aber doch von solcher Lückenhaftigkeit, daß sich Frauwallner u.a. zu der Feststellung genötigt sah, daß „manche Teile der Lehre in wichtigen Einzelheiten dunkel bleiben“<sup>84</sup>. Jede zusätzliche Information kann deshalb nur höchst willkommen sein, auch dann, wenn sie – wie im vorliegenden Fall – nicht oder zumindest nicht direkt zu einem umfassenderen Verständnis der Entstehung und Entwicklung des Systems beiträgt, sondern Licht „nur“ auf einen einzelnen, allerdings zum Fundament gehörenden Baustein des ausgebildeten Lehrgebäudes wirft. Die Textaussagen sind freilich insgesamt nicht ausführlich genug und einzelne in ihnen verwendete Termini nicht explizit genug, um allein aus ihnen ein völlig klares Bild über die diesbezüglichen Vorstellungen des Sāṃkhya und über das Maß ihrer folgerichtigen Berücksichtigung für die Systematik gewinnen zu können. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als das im Textmaterial Gesagte selbständig fortzudenken. Dieses bestimmten Gedanken des Sāṃkhya folgende „Nachdenken“ kann naturgemäß in einzelnen Fällen nur zu hypothetischen Ergebnissen führen, welche durch eventuelle spätere Textfunde ebensogut bestätigt wie invalidiert werden können.

Der Satz *sarvam sarvātmakam* (Textstück B, o. S. 367 et passim) ist durch die Sätze *sarvam ekam ekaṃ ca sarvam* (Textstück G, o. S. 371) bzw. *sarvam sarvatra [asti/vidyate]* (Textstück I, o. S. 372) paraphrasierbar. Auf dem Hintergrund der spezifischen Sāṃkhya-Vorstellung, daß das Hervorgehen der Erscheinungswelt aus der Urmaterie ein Sich-Entfalten (*abhivyakti*) im Sinne eines Sich-Offenbarens, In-Erscheinung-Tretens darstellt, muß dieser Satz dahingehend verstanden werden, daß in einem jeden Einzelding alle anderen Dinge der Erscheinungswelt unsichtbar enthalten, d.h. als nicht mehr wahrnehmbare<sup>85</sup> „aufgehoben“ sind. Das Text-

84 G. d. I. Ph., 282.

85 Frauwallner verweist (G.d.I.Ph., Anm. 195) auf Yuktīdīpikā (ed. R. C. Pandey 57.6–7): *tathā ca varṣagaṇāḥ paṭhanti: tad etat trilokyam vyakter apaiti na sattvād, apetaṃ apy asti vināpapatīśedhāt / asamsargāc cāsya saukṣmyam, saukṣmyāc cānupalabdhis tasmād; vyakti-pagamo vināśah /* übersetzt diesen Teil des Zitats aber (G.d.I.Ph., 352): „Diese Dreiwelt entschwindet aus der Sichtbarkeit, weil gelehrt ist, daß sie nicht ewig ist. Aber sie besteht auch nach ihrem Verschwinden, weil gelehrt ist, daß sie nicht vernichtet wird. Infolge ihrer Auflösung ergibt sich ein feiner Zustand, und aus diesem feinen Zustand ihre Unwahrnehmbarkeit. Was man Vernichtung nennt, ist daher nur ein Entschwinden aus der Sichtbarkeit“. D.h. Frauwallner kontaminiert die Yuktīdīpikā-Version des Zitats mit der Form, die ihm Paṅkīlāsavāmin Vātsyāyana (Nyāyabhāṣya zu NS 1.2.6) gegeben hat (dort nämlich ... *apaiti*

material zeigt aber, und nicht nur durch die häufige Verwendung der Termini (*vi-parināma*, *pāriṇāmika* etc., sondern auch durch die explizite Beschreibung dieses Prozesses selbst, daß der *sarvasarvātmakatvavāda* ebenso eng mit dem *pariṇāmavāda* verbunden war, der Auffassung also, daß das Entstehen der Erscheinungswelt ebenso wie alles Werden und Vergehen in ihr eine „Umwandlung“ darstellt, – wobei dieser Begriff bekanntlich gleichermaßen den Vorgang selbst wie dessen Resultat bezeichnen kann.

*nityatvapratīśedhāt* ...), und folgt mit der Lesung *samsargāc* der ihm ja allein zugänglichen *editio princeps* von P. Chakravarti (Calcutta 1938, 67.14–16). Die Lesung *nityatvapratīśedhāt* – statt *na sattvāt*, „nicht aus der Seiendheit“ – ist auch im Bhāṣya zu Yogasūtra 3.13 bezeugt, wobei die ganze Passage aber auch dort wie im Nyāyabhāṣya nicht als Zitat gekennzeichnet ist. In seiner Auffassung von *samsargāc* schließt sich Frauwallner offenbar Vācaspatīmiśra an, der diesen Ausdruck durch *svakāraṇalayāt* paraphrasiert (Vaiśārādī zu Bhāṣya zu YS 3.13) und dabei Śāṅkara verpflichtet sein könnte, der zu der auch im Yogabhāṣya bezeugten Lesung *samsargāt* in seinem Vivaraṇa (vgl. Anm. 59) den vorangestellten erklärenden Zusatz *sākṣāt kāraṇe* macht. Sollte sich R. C. Pandey – leider müßte man sagen: ein weiteres Mal – für die falsche Lesart entschieden haben?

Vielleicht doch nicht. Denn Frauwallners Auffassung ist semantisch wie kontextuell (vgl. *-pralaya-* in dem von ihm nicht übersetzten Restteil des Zitats, s. u. S. 394) problematisch. Zunächst wäre festzustellen, daß auch der in der YD unmittelbar vorangehende Satz, an den das Zitat mit *tathā ca* ... angefügt ist, gegen seine Deutung spricht, denn das dort variantenlos überlieferte *samsarga-* sollte bedeutungsmäßig von dem gleichlautenden bzw. negierten Begriff im Zitat eigentlich nicht divergieren, ist seinerseits aber durch den Kontext klar bestimmt. Dieser Satz lautet nämlich: *kāraṇāṇāṃ tu parasparaṃ samsargāt samsthānaviśeṣa-parigrahas, tasya virodhiśaktiyantarāvīrbhāvād vyaktis tirodhiyata ity etad vināśābdena vivakṣitam /*, „dadurch aber, daß sich die Ursachen miteinander verbinden, nimmt etwas eine besondere Anordnung an, [die als Wirkung wahrnehmbar ist]; dadurch, daß sich eine andere, [ihnen] widerstrebende Kraft/Fähigkeit manifestiert, wird seine Sichtbarkeit verborgen (d.h. entschwindet es auch der Sichtbarkeit); – das ist, was mit dem Wort ‚Vernichtung‘ ausgedrückt werden soll“. Die Verwendung von *samsarga* in der speziellen technischen Bedeutung von „Verbindung [der Ursachen/Wirkfaktoren]“ ist wohlbezeugt (vgl. z.B. Jayantas Nyāyamañjarī (Anm. 80), 43 ff.). Man müßte also, stünde diese Lesart nicht bereits in der Ahmedabader Handschrift, *asamsargāc* im Zitattext konjizieren und hätte dann zu übersetzen: „und weil sich [ihre Ursachen] nicht [miteinander] verbinden (d.h. aufhören, miteinander verbunden zu sein), ergibt sich [ihre (d.h. der Dreiwelt)] Feinheit ...“. Das gilt aber zunächst nur für die Auffassung des Zitats durch den Verfasser der YD, der eigentlich nicht anders als *asamsargāc* gelesen und diesen Begriff in der genannten technischen Bedeutung verstanden haben kann. Aber damit ist ganz und gar nicht ausgemacht, daß seine Lesung und Auffassung auch richtig ist. Denn zum einen ergäben sich erhebliche gedankliche Schwierigkeiten, insofern auf diese Weise unterstellt würde, daß die Verbindung der Ursachen als Voraussetzung für die Entstehung einer Wirkung ebenso lange wie diese bestehen müßte. Zum anderen kennt Śāṅkara *sam-√srgj* und *samsarga* in einer ganz anderen technischen Bedeutung, und zwar der der Wiederverbindung/-vermischung einer Wirkung mit bzw. gegenüber ihrer Ursache (vgl. z.B. Vivaraṇa 248.3–4: *tathedaṃ trilokyam kāraṇe samsṛjṣṭam vidyamānam evānabhivyaktātmakagunaśvabhāvataṃ* ... und 248.5–6: *tathāiva ca gatisamskāraḥ sṛjṣṭiḥ sthitisamskārahbhivyaktāu kāraṇaṃ prati samsṛjyamānaṃ vyakter apaiti*); er gebraucht auch den konträren Begriff *visarga* (248.7)! Das Sich-Offenbaren und also Sichtbarwerden der in der Ursache immer seienden Wirkung wird demnach als ein Loslassen, Aus-sich-Entlassen beschrieben, das Gegenteil, d.h. das Entschwinden aus der Sichtbarkeit, als ein Sich-|Wieder-|mit-der-Ursache-Verbinden. Frauwallners Wiedergabe von *samsarga* ist demnach zu-

Dabei hat man, wie Frauwallner ausführte<sup>86</sup>, in ‚älterer‘ Zeit „die Umwandlung als das Annehmen einer bestimmten Form oder genauer einer bestimmten Anordnung (*sanniveśah*) der Teile erklärt, aus denen der Gegenstand besteht. Nun“ (d.h. in der Phase der Auseinandersetzungen mit gegnerischen Schulen über einzelne, besonders hervorstechenden Lehren) „zog man auch Begriffe heran, die inzwischen von anderen Systemen entwickelt worden waren. So hatte man inzwischen bei den Dingen zwischen Eigenschaften (*dharmāḥ*) und ihrem Träger (*dharmī*) unterscheiden gelernt. Und das verwendeten nun die Vertreter der Sāṃkhya-Schule, um den Begriff der Umwandlung zu erklären, indem sie sagten: ‚Wenn ein Gegenstand eine frühere Eigenschaft aufgibt und eine andere neue annimmt, ohne sein Wesen zu verlieren, so wird das Umwandlung genannt‘<sup>87</sup>.“

Es ist somit auch in bezug auf den *sarvasarvātmakatvavāda* mit diesen beiden Auffassungsmöglichkeiten zu rechnen, denn die klare Bezeugung der ‚jüngeren‘ Auffassung in einigen Textstücken (YS 3.14, und deshalb auch in den Kommentaren vorausgesetzt, o. S. 376ff.) schließt nicht aus, daß die anderen relevanten Aussagen aus einer Zeit stammen, in der die ‚ältere‘ Auffassung als einzige bestand oder noch vorherrschte, obwohl eindeutige Indizien, die in die Richtung weisen würden, fehlen. Der Satz *sarvaṃ sarvātmakam* könnte folglich zum einen bedeuten, daß in einem jeden Einzelding alle anderen Dinge in bestimmter anderer Anordnung enthalten sind, oder zum anderen, daß ein jedes Einzelding alle anderen Eigenschaftsträger in sich enthält, welche die ihnen früher zukommenden jeweiligen Eigenschaften oder Beschaffenheitselemente aufgegeben haben bzw. deren frühere Eigenschaften entschwunden (*tirobhūta*) sind. Auf jeden Fall ist, wie aus der metaphysischen Grundposition des Systems folgt und wie auch aus den in verschiedenen

mindest ungenau und dazu angetan, falsche Vorstellungen zu wecken; bei dem gegenläufigen Prozeß des Aus-der-Sichtbarkeit-Entschwindens handelt es sich gerade nicht um eine „Auflösung“, sondern eher das Gegenteil! Der Annahme, daß Śāṅkara aufgrund einer Korruptel im Bhāṣya-Text als Interpret diese spezielle Bedeutung des Begriffs gewissermaßen erfunden hat, kommt sehr geringe Wahrscheinlichkeit zu. Da er auch den konträren Begriff kennt und *saṃ√ṣṛī* unabhängig vom Grundtext zur Bezeichnung jenes rückläufigen Prozesses verwendet, muß man wohl davon ausgehen, daß er sich damit traditioneller Sāṃkhya-Yoga-Terminologie bedient. Das Mißverständnis liegt deshalb allem Anschein nach auf seiten des Verfassers der YD, will man nicht annehmen, daß er selbst den Begriff *samsarga* bewußt in anderer Bedeutung verwendet hat, nämlich als – historisch möglicherweise jüngere – Bezeichnung für die Verbindung, das Zusammenkommen der verschiedenen Faktoren, durch welche diese erst zu *kāraṅkas*, „bewirkenden“, werden. – Zusätzlich zu dem Textmaterial, das O. Strauß in dem Aufsatz „Eine alte Formel der Sāṃkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyana“ (in: Festgabe H. Jacobi, Bonn 1926, 358–368), auf den Frauwallner (G.d.i.Ph., Anm.195) gleichfalls hinweist, herangezogen hat, wäre heute noch Śāṅkara zu YS 3.13 zu berücksichtigen.

86 G. d. i. Ph., 389. Mir ist nicht klar, aufgrund welcher Beobachtungen oder Überlegungen Frauwallner zu der Überzeugung gelangt ist, die eine Auffassung sei älter als die andere.

87 Übersetzt aus YD (ed. R. C. Pandey) 75.6–7:

*jahaddharmāntaram pūrvam upādatte yadāparam /  
tattvād apracyuto dharmī pariṇāmah sa ucyate //*

– Der Nicht-Verlust des Wesens gilt auch für die *sanniveśa*-Auffassung.

Textstücken angefügten, einander sehr ähnlichen Explikationen dieses Satzes klar hervorgeht, damit gemeint, daß ein jedes Einzelding den Stoff, das Material enthält, aus dem die anderen Dinge der Erscheinungswelt gebildet sind.

Dieses In-Sich-Enthalten wird dabei freilich weder so verstanden, daß allen Dingen der Erscheinungswelt, die ja gemäß der Grundanschauung des Sāṃkhya aus nichts anderem als ungeistiger Materie bestehen können, nur die Materie bzw. die „fünf großen Elemente“ (*mahābhūta*), also Äther, Wind, Glut, Wasser und Erde, insofern gemeinsam sind, als sie aus je spezifischen, aber immer anderen Teilmengen bzw. Mischungen von Teilmengen der gleichen Materie bestehen, noch ist die Auffassung etwa die, daß ein bestimmtes Einzelding materiell alle anderen Einzeldinge in sich enthält, denn diese Annahme würde implizieren, daß die phänomenale Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt immer nur aus einem einzigen Ding bestehen könnte, das sich allenfalls in einem nächsten Moment in ein anderes umwandeln würde. Es geht hier also weder um die Materiehaftigkeit aller Phänomene als solche noch um das Enthaltensein aller anderen Phänomene in einem, das zu einem bestimmten Zeitpunkt allein wahrnehmbar wäre, sondern in dem Satz muß vielmehr der Gedanke zum Ausdruck kommen, daß ein jedes Einzelding mindestens einen Vertreter ein jeder Gattung von Einzeldingen zusammen mit dem allfälligen Produkt seiner Umwandlung zugleich auch in seiner Individualität in sich enthält.

7.2. Im Zusammenhang des *sarvasarvātmakatvavāda* ist, so scheint es, auch eine für die Geschichte der indischen Philosophie und Wissenschaft außerordentlich wichtige Feststellung Frauwallners in Erinnerung zu bringen: „Es ist ein altes Entwicklungsgesetz, daß es nicht die Gründe sind, welche die Entstehung einer Lehre veranlassen. Es sind vielmehr die Lehrsätze, die zuerst da sind und für die man nachträglich die Begründungen zu geben sucht. Die Lehrsätze aber ergeben sich als unmittelbare Erkenntnis aus der Anschauung der Dinge“<sup>88</sup>. Denn diese Beobachtung ist von Bedeutung nicht nur für die Beurteilung der Verwendung des *sarvasarvātmakatvavāda* als Beweis für die Existenz der Urmaterie (s. u. S. 397f.), sondern möglicherweise auch für die Frage nach dem Verhältnis des Theorems ‚*sarvaṃ sarvātmakam*‘ zu seiner anschaulichen Begründung. Diese besteht in dem Verweis auf die „Nahrungskette“, der geradezu stereotyp im Zusammenhang mit dem *sarvasarvātmakatvavāda* auftaucht. Soll man darin einen solchen nachträglichen Begründungsversuch sehen oder wird in ihm nicht vielmehr doch gerade die empirische Anschauung greifbar, aus der die Lehre vom *sarvasarvātmakatva* hervorgewachsen ist? Vieles spricht für die zweite Möglichkeit, denn aus welcher anderen „Anschauung der Dinge“ sollte sich der *sarvasarvātmakatvavāda* „als unmittelbare Erkenntnis“ ergeben haben, wenn nicht aus der Beobachtung der „Nahrungskette“<sup>89</sup>?

88 G. d. i. Ph., 385.

89 Die stufenweise Resorption der 23 Wesenheiten und damit der Dreiwelt in die *prakṛti*, auf die im Textstück K (o.S. 380f.) verwiesen wird, scheidet gleichfalls aus, denn der (*mahā-*) *pralaya* ist der Anschauung entzogen.

Außerdem fungiert die „Nahrungskette“ gar nicht, auch nicht formal, als Begründung, sondern als Explikation des Satzes *sarvaṃ sarvātmakam*.

Und diese aus unmittelbarer Beobachtung gewonnene, in ihrem „naturwissenschaftlichen“ Ansatz ja auch richtige Erkenntnis besagt natürlich weder, daß z.B. ein bestimmtes einzelnes pflanzenfressendes Tier die gesamte pflanzliche Materie, in Pflanzen umgewandelte Materie-Teilmenge, in sich enthält, noch, daß es eben aus der gleichen Materie wie auch die Pflanzen gebildet ist; denn, was beobachtet wurde, war ja u.a. gerade die wechselseitige Beziehung und Abhängigkeit von pflanzlichem Leben, – eine Beobachtung, die historisch weit zurückdatiert und, zumindest was die Abhängigkeit tierischen Lebens von pflanzlichem anbelangt, in religiösen, mythischen und magischen Anschauungen der vedischen Zeit mannigfaltigen Ausdruck gefunden hat<sup>90</sup>. Die Beziehung von Tieren zu Tieren und Pflanzen einerseits und von Pflanzen zu pflanzlichen und tierischen Stoffen andererseits ist, wie die Erfahrung zeigt, dadurch charakterisiert, daß die einen den anderen als Nahrung dienen. Dieser Vorgang ist nun von Sāṃkhya-Denkern so aufgefaßt worden, daß z.B. ein bestimmtes Tier-Individuum die Materie aller anderen Tiere und/oder Pflanzen, die es im Laufe seines Lebens frißt, in umgewandelter Form in sich enthält. Das Gleiche gilt natürlich auch für jedes Individuum dieser als Nahrung aufgenommenen Tiere und/oder Pflanzen, insofern sich dieser Prozeß ungezählte, wenn auch endliche Male, während einer Weltperiode (*kalpa*) wiederholt. Es ist deshalb durchaus nachvollziehbar, daß diese aus unmittelbarer Anschauung abstrahierte Erkenntnis in dem Satz *sarvaṃ sarvātmakam* formuliert wurde, demzufolge ein jedes Einzelding überhaupt alle anderen Einzeldinge materiell in sich enthält.

Man darf dabei allerdings nicht übersehen, daß die Auffassung des Sāṃkhya ein Element beinhaltet, das nicht nur für Menschen mit dem neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Weltbild weniger leicht nachzuvollziehen ist, sondern das sich auch nicht „als unmittelbare Erkenntnis aus der Anschauung der Dinge“, jedenfalls nicht aus der bloßen Beobachtung der „Nahrungskette“ ergeben haben kann. Für die Vertreter des Sāṃkhya geht es nämlich nicht allein um die „Durchgängigkeit“ (*samanvaya*) der Materie im „Kreislauf der Stoffe in der Natur“, sondern sie deuten diese Vorgänge dahingehend, daß die als Nahrung aufgenommenen Tier- und Pflanzenindividuen nach wie vor als solche existent (*sat*) sind, und es wird sich zeigen (s. u. S. 398f.), daß die Entstehung dieser Deutung nicht einfach durch das Fehlen einer wirklichen Kenntnis der Stoffwechselprozesse zu erklären ist. Im Hinblick auf das Beobachtungsfeld darf man den Satz *sarvaṃ sarvātmakam* folglich übersetzen: „Der Körper eines jeden Vertreters [einer Gattung von Lebewesen] enthält die Körper der Vertreter sämtlicher [anderer Gattungen von Lebewesen in umgewandelter Form] in sich“, d.h. stellt das Produkt der Umwandlung – im Sinne einer bestimmten anderen Anordnung oder im Sinne des Entschwindens bestimmter Eigenschaften und des Erscheinens bestimmter neuer Eigenschaften – der Materie zahlloser anderer Lebewesen einer jeden vorkommenden Gattung dar, ohne daß die

als Nahrung aufgenommenen anderen Lebewesen deshalb aufhörten zu sein. Damit ist die außerordentliche Mannigfaltigkeit (*vaiśvarūpya*) der Erscheinungsformen des Lebens nicht nur auf die unter der Oberfläche liegende Durchgängigkeit der Materie hin durchschaut, sondern zugleich auch auf die vermeintlich gegebene totale Interdependenz aller Phänomene, die sowohl jeweils sie selbst als auch alle anderen sind.

7.3. Insofern der *sarvasarvātmakatvavāda* immer wieder mittels der „Nahrungskette“ expliziert wird, könnte man dennoch fragen, ob diese Vorstellung etwa beinhaltet, daß ein jedes individuelle Lebewesen neben der Substanz der anderen Lebewesen, die es als Nahrung zu sich nimmt, auch eine ureigene Stofflichkeit besitzt, die es nicht als Ergebnis von solchen Umwandlungsprozessen erworben hat. Diese Frage ist eindeutig zu bejahen. Denn nichts wäre, wenn ein jedes nur die anderen wäre, etwas. Dabei muß man aber auch Folgendes im Auge haben: Da der in den zitierten Textstücken regelmäßig wiederkehrende Begriff *jaṅgama* den Menschen miteinschließt, ist hier zu berücksichtigen, was das Sāṃkhya über die Entstehung des menschlichen Körpers lehrt<sup>91</sup> und darf angenommen werden, daß die entsprechenden Aussagen in mehr oder minder abgewandelter Form auch für Tiere und Pflanzen gelten. Obwohl sich die oben behandelten Textstücke nicht explizit dazu äußern, ist also davon auszugehen, daß die Anschauung des Sāṃkhya die war, daß die spezifischen Stoffe, welche die Eltern zur Bildung des Embryo beisteuern, nämlich Samen und Blut, ihrerseits durch die Umwandlung bestimmter Lebewesen oder Bestandteile von Lebewesen, die den Eltern als Nahrung gedient haben, entstanden sind, so daß der Mensch bereits in der vorgeburtlichen Lebensphase, bevor er selbst pflanzliche oder tierische Nahrung direkt aufnimmt, durch Partizipation an dem elterlichen *sarvātmakatva* auch seinerseits *sarvātmaka* ist.

Diese Annahme ist nicht so sehr wegen ihrer systematischen Folgerichtigkeit berechtigt – denn beim Fehlen eindeutiger relevanter Textaussagen läßt sich schwer mit letzter Sicherheit ausmachen, bis zu welchem Grad die Lehren einer Schule von ihren Vertretern in allen Einzelheiten systematisch durchdacht waren –, als vielmehr zum einen, weil die Vorstellung der Entstehung des männlichen Samens aus der Nahrung in Vor-Sāṃkhya-Texten wohlbezeugt ist<sup>92</sup>, und zum anderen, weil sich in den zitierten Textstücken entsprechende Indizien finden. Denn es wird dort, jedenfalls hinsichtlich der Ergebnisse der Umwandlungsprozesse, differenziert: aus einer bestimmten Nahrung bzw. bestimmten Bestandteilen derselben entstehen bestimmte Bestandteile eines tierischen oder pflanzlichen Organismus wie u.B. Blut oder Saft (mit seinem je spezifischen Geschmack) usw.

Neben dieser Zuordnung bestimmter Nahrungsstoffe zu bestimmten konstitutiven Elementen eines Organismus verdient Beachtung auch die mehrfache Erwähnung der jeweiligen Elemente. Dabei werden meistens Wasser und Erde genannt; im Textstück H (o. S. 375) wird aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß auch die

90 Zur Beziehung zwischen *anna* und *prāṇa* vgl. H. W. Bodewitz, „Jaiminiya Brāhmaṇa I, 1–65 . . .“, Leiden 1973, 231 u. 271 ff.

91 Vgl. E. Frauwallner, G. d. i. Ph., 364.

92 Z.B. Ch U 5.10.6, Praśna U 1.14.

anderen Elemente miteinbezogen sind. Bezeichnend für den *sarvasarvātmakatvavāda* aber bleibt, daß nicht die fünf Elemente und ihre mannigfachen Verbindungen im Vordergrund stehen, sondern das konkretere Anschauungsfeld des Lebendigen; und daß einem vor-naturwissenschaftlichen Denken der Körper animalischer Lebewesen, voran der des Menschen, als letztlich aus den (fünf) Elementen gebildet erscheint, nimmt nicht wunder, wenn auch die betonte Herausstellung der Elemente ‚Wasser‘ und ‚Erde‘, die auch im Pali-Kanon beobachtet werden kann<sup>93</sup>, zu denken gibt<sup>94</sup>.

7.4. Im Anschluß daran drängt sich aber eine weitere Frage auf, und zwar die, ob sich das *sarvasarvātmakatva* auf den gesamten Bereich des materiellen Seienden, auf sämtliche Evolute der Urmaterie erstreckt oder etwa nur auf den durch die Begriffe *jāṅgama* und *sthāvara* abgegrenzten Teilbereich der Tiere und Pflanzen. Auch bei der Beantwortung dieser Frage wird man sich nicht mit dem Hinweis auf systematische Zwänge und gedankliche Folgerichtigkeit begnügen, die in der Tat nichts anderes als eine uneingeschränkte Geltung der ontologischen Aussage *sarvaṃ sarvātmakam* zulassen, sondern man wird das bereits in Anmerkung 85 (o.S. 388f.) besprochene Zitat, das der Verfasser der *Yuktidipikā* den *Vārāṅgānāḥ* zuschreibt, heranziehen, freilich auch den von Frauwallner nicht übersetzten Schluß: [*taḍ etat trailokyam vyakter apaiti na sattvād, apetaṃ apy asti vināśapratīḍdhāt / (a)sarṃsargāc cāsya saukṣmyam, saukṣmyāc cānupalabdhiḥ, tasmād vyaktyapagamo vināśah / sa tu dvividhaḥ / ā sargapralayāt tattvānām, kiṃcitkālāntarāvasthānād itareṣāṃ iti*<sup>95</sup> / „dieses [Entschwinden aus der Sichtbarkeit] aber ist zweifach: die [23] Wesenheiten [entschwinden] vor der Schöpfung und nach der Auflösung [der Erscheinungswelt aus der Sichtbarkeit], die anderen [Evolute] (d.h. die phänomenalen Einzeldinge, belebte wie unbelebte) [entschwinden], bevor sie für eine bestimmte Zeitdauer bestehen und nachdem sie für eine bestimmte Zeitdauer bestanden haben, [aus der Sichtbarkeit].“ Da nun auch namentlich Śāṅkara (vgl. Textstück J, o. S. 378) feststellt, daß nicht nur die Mannigfaltigkeit der Geschmacksarten, wie sie in bestimmten Pflanzen als für sie typisch wahrgenommen wird, sondern auch das *vaiśvarūpya* der Gerüche und Farben gleichermaßen das Ergebnis von Umwandlungsprozessen der Elemente der Materie darstellt, und da er mit diesen Beispielen den

93 L. Schmithausen verweist mich u.a. auf *MI* 185 ff. u. *III* 240 f.

94 Z.B.: Steckt (1.) eine ältere Vorstellung dahinter, derzufolge der Körper nur aus den Elementen Erde und Wasser besteht, oder erklärt sich die konkrete Nennung nur bzw. vor allem dieser beiden Elemente daraus, daß (2.) an den Leichnam gedacht ist, der ohne Körperwärme („Feuer“) und ohne Atem („Wind“) ist, oder daraus, daß (3.) man sich primär auf die Ausscheidungen des Körpers als „Beweis“ für seine „elementare“ Beschaffenheit bezog? – Alle 5 Elemente werden schon *Prāśna* U 2.2 unter den *devas* genannt, welche den Körper stützen.

95 *YD* (ed. R. C. Pandey) 57.7–9. – Aufgrund des Kontextes bzw. der Vorstellung darüber, was in diesem Teil des Zitats gesagt sein muß, fasse ich *sarṃsargapralayāt* als *samāhāradvādvā*-Kompositum auf, interpretiere die Präposition *ā* einmal als „bis“, das andere Mal als „von an“ und lasse sie bis zum zweiten Ablativ „fortgelten“.

Satz *sarvaṃ sarvātmakam* erläutert, kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Vertreter des Sāṃkhya ihre Ontologie soweit systematisch durchdacht haben, daß sie die unbelebten Dinge der Erscheinungswelt nicht etwa von dem *sarvasarvātmakatva* ausnahmen.

Es will freilich nicht recht einleuchten, daß – wie Śāṅkara offensichtlich unterstellt – mit diesen Beispielen mehr verdeutlicht ist, als daß z.B. die verschiedenen Geschmacksarten eben auf den einen Geschmack zurückgehen. Inwiefern es berechtigt und richtig ist, z.B. auch von einem Topf die Aussage zu machen, er sei in dem oben explizierten Sinne ‚*sarvātmaka*‘, bleibt dunkel. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dieser Mangel an Explizitheit nicht durch die Überzeugung der Vertreter des Sāṃkhya zu erklären ist, weitere anschauliche Beispiele, und zwar für den Bereich dinglicher Gegenstände, erübrigten sich, da ohnehin alles klar sei; eher wohl dürfte dabei eine Rolle gespielt haben, daß sich das *sarvasarvātmakatva* an dinglichen Gegenständen in der Tat schwer anschaulich exemplifizieren läßt. Jedenfalls gilt es festzuhalten, daß in dem zugänglichen Textmaterial das mit der „Nahrungskette“ gegebene Anschauungsfeld entschieden dominant bleibt. Auch unter diesem Gesichtspunkt stellt sich demnach die Sachlage so dar, daß die Erkenntnis, daß „ein Jedes Jedes [andere] in sich enthält“, aus der Beobachtung der belebten Natur gewonnen worden sein dürfte bzw. durch sie als evident erwiesen erschien.

7.5. Auf eine in einigen Textstücken (*H*, o. S. 375, et passim) selbst gegebene Präzisierung des Satzes *sarvaṃ sarvātmakam* muß noch eingegangen werden, den Zusatz *jātyanucchedena* nämlich. Śāṅkara (Textstück J, o. S. 378) erläutert *sattvādyavināśena* und *Vācaspatimīśra* (*Tattvavaiśarādi* zu *YS* 3.14) bemerkt: *jalatvabhūmitvādijāteḥ sarvatra pratyabhijñāyamānatvenānucchedāt*, „weil die Gattungen ‚Wasser‘, ‚Erde‘ usw., insofern sie überall (d.h. in jedem Einzelding) wiedererkannt werden, nicht abgeschnitten werden (d.h. nicht aufhören, weiter zu bestehen)“. Beide Explikationen lassen an Klarheit und Detailliertheit zu wünschen übrig. Es geht beim *sarvasarvātmakatvavāda* ja gar nicht primär darum, daß alle Dinge der Erscheinungswelt Produkte der Umwandlung der Materie bzw. der fünf Elemente sind oder daß die Elemente durch lange Reihen von Umwandlungsprozessen hindurchgehen; und auch die Vorstellung, daß ein Produkt, eine Wirkung (*kārya*), auch wenn sie nicht mehr wahrnehmbar ist, doch weiterhin existent ist, bildet, wie noch zu zeigen sein wird, nicht den eigentlichen Gegenstand dieser Lehrelemente, sondern eher seine Voraussetzung.

Ich vermute deshalb, daß mit diesem präzisierenden Zusatz ursprünglich nicht mehr und nicht weniger gemeint war, als daß z.B. eine bestimmte Kuh, auch wenn sie in dem explizierten Sinne *sarvātmaka* ist, nicht aufhört, eine Kuh, d.h. ein Vertreter der Gattung Kuh, zu sein, vielleicht auch, daß das Gras, das die Kuh gefressen hat und das durch einen Umwandlungsprozeß zu Blut geworden ist, nicht aufhört, Gras zu sein, d.h. weiterhin als Vertreter der Gattung Gras ein Seiendes ist. Ich halte mit anderen Worten dafür, daß der Zusatz bezweckt, von vornherein das – durch den folgenden Teil der Aussage in der Tat naheliegende – Mißverständnis zu verhindern, daß es also die gattungsmäßige Diversität der Phänomene dieser Welt

nicht gibt, bzw. daß ein jedes Ding, insofern es *sarvātma* ist, nicht zugleich auch es selbst ist (s. o. S. 393).

7.6. Der *sarvasarvātmakatvavāda* war offensichtlich früh verständlichen Angriffen ausgesetzt gewesen, oder es war bei ihm die Möglichkeit derartiger Angriffe von Vertretern des Sāṃkhya vorwegnehmend einkalkuliert worden. Denn es fällt auf, daß in verschiedenen Textstücken (z.B. G, o. S. 371) auf den auch formal als solchen charakterisierten Einwand eingegangen wird, aus diesem Theorem würde sich ergeben, daß man, träfe es zu, in einem bestimmten Ding oder an einem bestimmten Ort (vgl. Textstück J, o. S. 378) alle anderen Dinge bzw. jedes Lebewesen, die angeblich in ihm enthalten sind, wahrnehmen können müßte. Die Notwendigkeit – sei sie nun durch tatsächliche gegnerische Einwände entstanden oder durch eigenes Nachdenken eingesehen worden –, systematisch zu begründen oder doch zumindest zu erklären, warum eine bestimmte, *per definitionem* materielle Konfiguration, obwohl sie *sarvātma* ist, gerade z.B. als Kuh und nur als Kuh wahrgenommen wird, konnten die Vertreter des Sāṃkhya, die hier offenbar selbst noch nicht die Möglichkeit sahen, die Entstehung des Irrtums, welche wohl erst später zu einem allgemein diskutierten Problem wurde, ontologisch zu rechtfertigen (s. o. S. 385ff.), nicht in Verlegenheit bringen: der Begriff der *abhivyakti*, des „In-Erscheinung-Tretens“, der in der Ontologie des Systems fest verankert war (s. Anm. 85 u. S. 388ff.), eröffnete einen Weg, diese unerwünschte, der Erfahrung jedenfalls weithin widersprechende Konsequenz zu vermeiden. Es galt nur, in Ergänzung zu der systematisch folgerichtigen Verwendung der *abhivyakti*-Vorstellung nun diejenigen Faktoren zu benennen, die bedingen, daß sich Seiendes zu einem bestimmten Zeitpunkt als bestimmtes Soseiendes offenbart, d.h. wahrnehmbar wird, und nicht gleichzeitig als ein beliebiges anderes.

Als entscheidend dafür, daß ein Ding als individuelles Soseiendes in Erscheinung tritt, wurden die Bedingungen Ort, Zeit, Form (*ākāra*) und *dharmā*<sup>96</sup> usw. angesehen (vgl. die Textstücke G, o. S. 371, H, o. S. 375, I, o. S. 376 sowie J, o. S. 378f.). Berücksichtigt man auch den ersten Satz des Textstückes H, dann kämen als weitere determinierende Faktoren noch Größe/Umfang (*pramāṇa*), Stärke (*śāla*) und Form (*rūpa*) hinzu<sup>97</sup>. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt ist also real und nicht etwa eine Illusion; aber alle wahrnehmbaren Gegenstände sind insofern interdependent, als jede Individualität materiell mindestens einen Vertreter aller anderen Gat-

96 Zu *dharmā* im Sāṃkhya vgl. Frauwallner, G. d. i. Ph., 340 f.

97 Entsprechen *pramāṇa* und *rūpa* zusammen dem Begriff *ākāra*, der in den anderen Textstücken verwendet wird? – Der erste Satz des Textstückes A ist mir nicht ganz verständlich. Ist etwa *nirvṛtteḥ* zu lesen und sind die Ablative *-prāpter* und *nirvṛtteḥ* als durch *ca* gleichgeordnete Begründungen der Behauptung aufzufassen? Der Ablativ *-pratyaṣatter* wäre dann *nirvṛtteḥ* unterzuordnen und *avaśyambhāvyyucchedānucchedābhyaṃ* als Instrumental dahingehend zu interpretieren, daß bei dem „Hervortreten der Mannigfaltigkeit“ notwendigerweise einerseits gewisse Veränderungen statthaben, andererseits sich keine Veränderungen ergeben.

tungen von Einzeldingen einschließt, der ebenfalls seiend, aber nicht wahrnehmbar ist, weil die Bedingungen für sein Erscheinen nicht gegeben sind. Dem tiefer dringenden Blick der Sāṃkhya-Philosophen enthüllt sich hinter dem *vaiśvarūpya*, der Mannigfaltigkeit, der *avibhāga*, das Nicht-Getrenntsein, d.h. die letzte Nicht-Verschiedenheit der Phänomene.

7.7. Da dieses „Aufgehobensein“ aller seienden Gegenstände in einem jeden phänomenalen Einzelding anders als die Durchgängigkeit der Materie bzw. der Elemente sinnlicher Wahrnehmung entzogen ist, stellt sich erneut das Problem des Verhältnisses von *sarvasarvātmakatvavāda* als „Lehrsatz“ zur „Nahrungskette“ als gängiger Explikation dieses Theorems. Denn inzwischen ist klar geworden, daß die Deutung, welche Vertreter des Sāṃkhya den dabei für sie tatsächlich beobachtbaren Vorgängen geben, nicht nur als „unmittelbare Erkenntnis aus der Anschauung der Dinge“ entstanden sein kann, sondern, daß sie von bestimmten Prämissen ausgehen. Diese gedanklich-theoretischen Voraussetzungen können aber nicht in der spezifischen Sāṃkhya-Konzeption der Urmaterie bestehen. Der *sarvasarvātmakatvavāda* ist zwar von dieser Konzeption nicht zu trennen; und, daß er den Textzeugnissen zufolge als einer der (Analogie-)Beweise für die Existenz der *prakṛti* fungiert, kann deshalb auch nicht überraschen, ja man darf sogar vermuten, daß er hier und nur hier seinen Platz innerhalb des ausgebildeten Systems des Sāṃkhya hat<sup>98</sup>. Andererseits wäre aber im Hinblick auf die von Frauwallner behauptete Priorität der Lehrsätze und Posteriorität ihrer Begründungen zumindest mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sich auch die Begründungsfunktion des *sarvasarvātmakatvavāda* gegenüber dem Theorem der Existenz der Urmaterie erst nachträglich entwickelt hat. Trotzdem wäre es ganz und gar nicht einsichtig, daß und wie die Vorstellung vom *sarvasarvātmakatva* aus der Konzeption der Urmaterie abgeleitet worden sein sollte.

Nun vertritt Frauwallner offenbar die Ansicht, daß „einer der kennzeichnendsten Lehrsätze des Systems, nämlich die Kausalitätslehre des Sāṃkhya, die Lehre, daß die Wirkung bereits in der Ursache vorhanden ist, der sog. *Satkāryavādaḥ*“, auf dessen Verhältnis zum *sarvasarvātmakatvavāda* ohnehin hier noch einzugehen war, „im Anschluß“ an gegnerische Widerlegungsversuche jener Analogieschlüsse, durch die die Vertreter des Sāṃkhya die Existenz der Urmaterie erweisen wollten, „entwickelt wurde“<sup>99</sup>. Es besteht aber eine enge gedankliche Zusammengehörigkeit und Korrespondenzbeziehung zwischen dem *satkāryavāda* und dem *sarvasarvātmakatvavāda*: erklärt ersterer auf eigentümliche Weise die Entstehung der Dinge in der

98 S. o. S. 374f. u. 391.

99 Zitiert aus G. d. i. Ph. 385; „entwickelt wurde“ kann doch nur heißen „entstanden ist“; andererseits bemerkt Frauwallner in dem gleichen Satz vom *satkāryavāda*, daß er „die oben wiedergegebenen Begründungen erst richtig verstehen läßt“. Soll damit nun umgekehrt gesagt werden, daß die Begründungen für die Existenz der Urmaterie den *satkāryavāda* voraussetzen? Ich habe mich dahingehend entschieden, daß Frauwallner vielmehr zum Ausdruck bringen will, daß der *satkāryavāda*, indem er in Anschluß an sie bzw. die um sie entbrannte Auseinandersetzung entstanden ist, diese Begründungen insofern erst richtig verstehen läßt, als er in ihnen Impliziertes, aber noch nicht klar Gedachtes ins Bewußtsein hebt.

Erscheinungswelt, so letzterer auf nicht weniger eigentümliche Weise ihr Vergehen; bestimmt ersterer die Wirkung als bereits in der Ursache unsichtbar vorhanden, so letzterer sie, nachdem sie ihrerseits zur Ursache von etwas geworden ist, als nach wie vor vorhanden.

Der *sarvasarvātmakatvāvāda* bildet also nicht nur einen konstitutiven Bestandteil der Kausalitätslehre des Systems, sondern es ist doch auch wegen der evidenten gedanklichen Kohärenz zwischen beiden gar nicht zu übersehen, daß sich in beiden Lehren gleichermaßen das besondere Seinsverständnis des Sāṃkhya ausdrückt, das gemäß einem im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu bewahrten Fragment von den Vāṣaganya so formuliert wurde: *yad asty asty eva tad / yan nāsti nāsty eva tad / asato nāsti sambhavaḥ / sato nāsti vināśaḥ*<sup>100</sup>, „das Seiende ist ausschließlich seiend, das Nichtseiende ausschließlich nichtseiend. Nichtseiendes kann nicht entstehen, Seiendes nicht vergehen“<sup>101</sup>. Wie aufgrund dieses Begriffs des Seienden eine jede Wirkung (*kārya*) bereits in der Ursache vorhanden (*sat*) sein muß, so muß auch ein jedes Ding, nachdem es sich als Wirkung offenbart hat, wenn es „vergeht“, d. h. aus der Sichtbarkeit entschwindet (s. o. S. 388ff.), in Wahrheit weiterhin existent sein. Genau diese zweite gedankliche Konsequenz aber spricht der *sarvasarvātmakatvāvāda* aus! Sein ist ein anfangs- und endloses Sosein (vgl. aber unten, S. 400), aber dieses ewige Kontinuum weist eine sich weltperiodisch wiederholende mehr oder minder kurze Phase des In-Erscheinung-Tretens und damit Wahrnehmbarwerdens auf.

Man müßte also, wollte man sich Frauwallners Ansicht zu eigen machen, annehmen, daß auch der eigentümliche Seinsbegriff des Sāṃkhya, da er offensichtlich die gemeinsame gedankliche Grundlage des *satkāryavāda* und des *sarvasarvātmakatvāvāda* bildet, erst nachträglich „entwickelt“ wurde, um den Lehrsatz von der Existenz der Urmaterie zu begründen! Welches aber wäre dann die „unmittelbare Erkenntnis aus der Anschauung der Dinge“ gewesen, als die sich dieser Lehrsatz ursprünglich ergeben hat? Und wie steht es um die Herkunft des Seinsbegriffes?

Mir scheint, Frauwallners Darstellung der Geschichte des Systems bedarf in diesem zentralen Punkt der kritischen Überprüfung. Diese kann hier nicht vorgenommen werden, doch das Problem soll nicht ausgeklammert werden, ohne nicht doch wenigstens eine – notwendig hypothetische – andere und, wie ich glaube, plausible Entwicklungsmöglichkeit mit einigen Strichen zu skizzieren.

Der Seinsbegriff des Sāṃkhya, den die Bhagavadgītā in den berühmten Sätzen *nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ* (2.16 ab) vorträgt, ist m. E. historisch nicht zu trennen von der nicht weniger bekannten Lehre Uddālaka Āruṇis, wie sie in Ch U 6.2.1–2 überliefert ist: *sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvītyam / tad*

*dhaika āhur asad evedam agra āsīd ekam evādvītyam / tasmād asataḥ saḥ jāyata // kutaḥ tu khalu somyaivaṃ syād iti hovāca / katham asataḥ saḥ jāyeta / sat tv eva somyedam agra āsīd ekaḥ evādvītyam //* „Dieses Universum, mein Lieber, war im Anfang ein Seiendes [und nicht ein Nichtseiendes oder etwas weder Seiendes noch Nichtseiendes], ein einzelnes [und nicht mehr, also ein] alleiniges. – Dazu sagen nun Manche: ‚Dieses Universum war im Anfang ein Nichtseiendes, ein einzelnes [und nicht mehr, also ein] alleiniges. Dann wurde aus diesem Nichtseienden das Seiende geboren‘. – Woher aber, mein Lieber, könnte das so sein? – so sprach er. Wie sollte aus einem Nichtseienden ein Seiendes geboren werden? Vielmehr war, mein Lieber, dieses Universum im Anfang ein Seiendes [und nicht ein Nichtseiendes oder etwas weder Seiendes noch Nichtseiendes], ein einzelnes [und nicht mehr, also ein] alleiniges“<sup>102</sup>.

Gewiß, Hacker hat zu Recht betont, daß ‚das Seiende‘ ‚hier allerdings nicht in einem Sinne verstanden wird, den wir strikt ontologisch nennen würden, sondern eher kosmologisch oder naturphilosophisch, primär sogar kosmogonisch. Das Seiende ist hier das Erste Seiende, das Urseiende, ein *ens primum*, das zugleich eine *Art materia prima* ist“<sup>103</sup>. Diese Beobachtung schließt aber die von mir ins Auge gefaßte Möglichkeit, ja hohe Wahrscheinlichkeit einer historischen Abhängigkeit des Seinsbegriffs des Sāṃkhya von Ch U 6.2 keineswegs aus. Unlängst ist es Rüping gelungen, von Arbeiten Frauwallners und Hackers ausgehend, die Emanationslehre des Systems über den Mokṣadharmabschnitt des Mahābharata hinaus bis auf seine vedischen Grundlagen zurückzuverfolgen<sup>104</sup>, bei denen es sich ebenfalls um kosmogonische Texte handelt. Es besteht also kein Anlaß, eine Abhängigkeit des Sāṃkhya-begriffs des Seienden von Ch U 6.2 deshalb für unmöglich oder unwahrscheinlich zu halten, weil dort noch eine primär kosmogonische Lehre vorliegt. Ebensowenig gibt es, soweit ich sehe, stichhaltige Gründe dafür, dem Erklärungsmodell einer erst späteren Wiederaufnahme und rezeptiven Benutzung von Ch U 6.2 gegenüber der Annahme den Vorzug zu geben, daß der Seinsbegriff des Sāṃkhya durch eine ununterbrochene Traditionslinie mit Ch U unmittelbar verbunden ist. Denn zieht man außerdem noch den Fortgang dieses Textstückes mit in Betracht, also Ch U 6.2.3, wo es von diesem ‚Ur-Seienden‘ heißt: *tad aikṣata bahu syām prajāyeyeti . . .*, „da nahm es wahr (sah‘): ‚Ich könnte/möchte vielerlei/vieles sein, ich könnte/möchte mich forzeugen . . .“ und erinnert man sich, daß Rāmānuja in der oben (S. 387) zitierten Passage aus seinem Śrībhāṣya genau diese Stelle als „Schriftbeweis“ für das *sarvasarvātmakatva* zitiert<sup>105</sup>, dann gewinnt die Annahme einen denkbar hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß dieser upanischadische Text bzw. die in ihm vor-

100 Zitiert aus Abhidharma-Kośa-Bhāṣya of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, Patna 1967, 301.2.

101 Zitiert aus Frauwallner, G. d. i. Ph., 385; in Anm. 203 verweist Frauwallner auf „L'Abhidharmakośa de Vasubandhu“ traduit par L. de la Vallée Pousin, Paris 1923–1931, V, S. 63 (f.) sowie Additions (p. 150), wo – ergänze: p. 63 l.31 – ohne Angabe der Quelle die tibetische Version dieses Zitats angeführt wird.

102 Übersetzung in Anlehnung an P. Thieme, „Upanischaden. Ausgewählte Stücke“, Stuttgart 1966, 45.

103 „Kleine Schriften“, hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, 293.

104 In: Studien zur Indologie und Iranistik, Hft. 3 (1977), 3–10.

105 Daß Rāmānuja bzw. die von ihm herangezogene theistische Schule diesen Satz zitiert und nicht etwa den eigentlichen Anfang des kosmogonisch-philosophischen Mythos, liegt offenbar daran, daß diese Aussage das *sarvasarvātmakatva*, wie es von ihm bzw. ihr verstanden wurde, unmittelbar bezeugt.

getragene Lehre, wenn auch wohl nicht allein, den Ausgangspunkt für die Entwicklung des in Rede stehenden eigentümlichen philosophischen Seinsbegriffs gebildet hat, und zugleich, daß diese Fortentwicklung nicht erst erheblich später in einer eigentlich ganz anderen Schule eingesetzt hat. Durch diese Berufung Rāmānujas auf Ch U 6.2.3 einerseits und die wahrscheinliche Bezeugung dieser Theisten durch Mallavādin andererseits (s. u. S. 402) wird nämlich die hypothetische Erwägung nahegelegt, daß das zunächst überraschende „Wiederauftauchen“ des *sarvasarvātmakatvavāda* im Rahmen einer Diskussion über die Irrtumsproblematik – anders als oben (S. 387) vermutet worden war – nicht durch Einfluß des Sāṃkhya auf eine theistische Schule zu erklären ist, sondern eher durch eine gemeinsame Herkunft des Begriffs vom Seienden, der erst sekundär im Rahmen jeweils anderer Welterklärungsversuche, hier eines dualistischen (und atheistischen), dort eines theistischen (vielleicht auch monistischen), differenziert worden wäre. Was das Sāṃkhya von dieser Schule doktrinär unterschieden hätte, wäre dann in erster Linie der von ihm im Laufe seiner Entwicklung immer radikaler gefaßte Dualismus und die völlige Entgeistigung der Materie gewesen. Möglicherweise war die Entstehung beider Denkrichtungen, des Ur-Sāṃkhya wie jener theistischen Schule, aus dem gleichen Überlieferungsstrom dadurch bedingt, daß die Vertreter der einen den Begriff des Seienden in Ch U 6.2 als ungeistige *materia prima* und Grundlage (*prakṛti*) der Erscheinungswelt gedeutet haben, die Theisten aber personal als Schöpfergott und Ausgangspunkt der Weltemanation, wobei von beiden als „ererbte“ Gemeinsamkeit die spezifische Seinsvorstellung und der aus ihr, und nicht allein aus der „Anschauung der Dinge“, entwickelte *sarvasarvātmakatvavāda* bewahrt wurde.

7.8. Was nun die weitere Entwicklung des klassischen Sāṃkhya anbelangt, so hat man den Eindruck, daß der *sarvasarvātmakatvavāda* im Laufe der Zeit in den Hintergrund getreten ist, denn, obwohl der mit ihm direkt verknüpfte Begriff des *vaiśvarūpyasya avibhāgaḥ* auch in kārikā 15 der Sāṃkhyasaptati unter den 5 Beweisen für die Existenz des *avyakta* begegnet, fällt auf, daß nur mehr in einigen wenigen Kommentaren zu Īśvarakṛṣṇas Werk in diesem Zusammenhang die Lehre „*sarvaṃ sarvātmakam*“ überhaupt noch herangezogen und behandelt wird, wobei die Erläuterungen darin auch noch eher dürftig ausfallen. Welche Gründe waren für diese „Verhaltenheit“ verantwortlich? Das Bemühen, gegnerischen Einwänden zu begegnen und diese Beweise so zu formulieren bzw. zu interpretieren, daß sie als zwingend angesehen werden konnten, also inzwischen in der Logik allgemein erzielte Fortschritte? Oder hatte man die Inkompatibilität dieses Theorems mit anderen, inzwischen entwickelten und wichtiger erscheinenden Lehrelementen entdeckt?

Falls ein solcher Widerstreit dazu geführt haben sollte, daß der *sarvasarvātmakatvavāda*, wie es doch offenbar der Fall war, an Bedeutung verlor, dann kann dieser nicht darin gesehen worden sein, daß unter den Begründungen für den *satkāryavāda* u. a. auch das Argument angeführt wird, daß „nicht alles aus allem entsteht/entstehen kann“<sup>105</sup>, denn beide Vorstellungen sind durchaus miteinander verein-

106 ... *sarvasambhavābhāvāt*. Kārikā 9 wird übrigens von Siṃhasūri zitiert (Nayacakra 35. 17–18).

bar, insofern sich die Erkenntnis, daß jeweils spezifische Ursachen erforderlich sind, nur auf den Bereich des Wahrnehmbaren bezieht. Am ehesten noch könnten die tatsächlich gegebenen Schwierigkeiten, den *sarvasarvātmakatvavāda* mit der Wiederverkörperungs- und damit Erlösungslehre in Einklang zu bringen, sein In-den-Hintergrund-Treten verursacht haben; denn geht man z. B. von dem Fall aus, daß ein Mensch von einem Raubtier getötet und gefressen wird, so müßte dieses Raubtier gemäß den *sarvasarvātmakatvavāda* den Menschen nicht wahrnehmbar, aber als seiend in sich enthalten, gemäß der Sāṃkhya-Auffassung der Wiederverkörperungslehre aber müßte der feine Körper (*sūkṣmaśarīra*) mit dem psychischen Organismus in einen neuen Mutterschoß eingegangen sein, um als auch wahrnehmbar seiender Mensch geboren zu werden.

Jedenfalls hat man – mal wieder – das Gefühl, daß die mangelnde gedankliche Kohärenz und systematische Konsistenz einzelner Lehren des Sāṃkhya in ihrem philosophischen Zusammenhang historisch darin begründet ist, daß sie zu verschiedenen Zeiten aufgekomen, übernommen oder in Antwort auf von außen kommende Anstöße entwickelt wurden. Daß die Anwendung des *sarvasarvātmakatvavāda* auf den psychischen Bereich, insbesondere im Rahmen der *karman*-Lehre, problematisch erscheint, könnte in diesem Sinne dadurch bedingt sein, daß er in einer Zeit konzipiert wurde, zu der die Frage nach dem psychischen Apparat, namentlich im Hinblick auf die Wiederverkörperung, noch nicht ins Blickfeld getreten war. Man wird aber auch damit rechnen, daß die Entwicklung des „Systems“ im Wesentlichen schon abgeschlossen war, bevor das philosophische und wissenschaftliche Denken einen solchen Stand erreichte, daß die Notwendigkeit systematischer Konsistenz und entsprechender Durchdringung einer Lehre überhaupt eingesehen war. Von daher scheint die Möglichkeit gegeben, daß ein philosophisches „System“ in alter Zeit eben kein System, sondern ein gewachsenes Gesamt mehr oder minder locker miteinander verbundener Versatzstücke darstellt und daß, sollte dies für das Sāṃkhya zutreffen, das Fehlen systematischer Konsistenz mit der Tatsache zu erklären ist, daß die kreative Fortentwicklung dieser Lehre gerade dann zu ihrem Ende kam, als in anderen Kreisen wirkliche philosophische Systeme entstanden, so daß das Sāṃkhya dieser letzten und in gewisser Hinsicht tödlichen Herausforderung nicht mehr begegnen konnte. Inwieweit ein solcher Versuch, wenigstens teilweise, von denjenigen unternommen wurde, welche in starkem Maße gedanklich an das Sāṃkhya angeknüpft haben, bleibt noch zu untersuchen und würde einen wesentlichen Aspekt bei der noch zu schreibenden Geschichte der Rezeption von Sāṃkhya-Gedankengut bilden.

Nicht völlig ausschließen kann man wohl auch die Möglichkeit, daß die ganz andere Entwicklung, die das *sarvasarvātmaka*-Theorem in jener theistischen Schule, die bereits zu jener Zeit bestanden zu haben scheint, erfahren haben dürfte, auf das Sāṃkhya in dieser Weise gewirkt hat wie auch vielleicht eine ganz anders geartete Vorstellung von der Resorption der Erscheinungswelt, die in diesem Prozeß nicht ein Entschwinden aus der Sichtbarkeit, sondern ein tatsächliches Sich-Auflösen auch des Menschen als materiellen Organismus im personalen Absolutum sah.

Auch das Bemühen der Sāṃkhya-Denker, jedem Einzelding und damit auch je-

dem menschlichen Individuum eine uneingeschränkte Seinsfülle zuzusprechen und zu bewahren, muß in der Vorstellung einer möglichen Erlösung an eine unübersteigbare Grenze gekommen sein: Wenn es denn eine Erlösung aus dem Immer-Wieder-Geboren-Werden-Müssen gibt, dann muß ein jedes dazu fähige Lebewesen mit Erreichung dieses Ziels aufhören, ein *sat* zu sein; das einzige Seiende kann dann nur noch der jeweilige *puruṣa* sein, der sich damit, d.h. ohne das gleichzeitige Sein eines irrtümlich mit ihm verbundenen materiellen Organismus, im Zustand des *kaivalya*, des absoluten Für-Sich-Seins, befindet. Sein leibliches „Gegenstück“ samt dem psychischen Apparat aber muß sich, da es nicht mehr „sein“ kann, in der Urmaterie restlos auflösen, d.h. d i e s e r T e i l der Materie muß, da er seine Aufgabe erfüllt hat, seine Tätigkeit einstellen und sich fortan in einem Zustand des Gleichgewichts (*sāmyāvasthā*) befinden, in dem auch im Sinne des *satkāryavāda* kein Seiendes mehr vorhanden ist, das irgendwann als Wirkung erneut in Erscheinung treten könnte. Hat Kālidāsa an dieses Aufgehen im undifferenzierten Sein der *prakṛti* gedacht, als er die Erreichung der Erlösung durch den ehemaligen König und jetzigen Yogin Raghū in Raghuvamśa 8.21 cd mit den Worten *raghur apy ajayad guṇatrayaṃ prakṛtistham samaloṣṭakāñcanaḥ* beschrieb?

8. Wenn die Untersuchung nach dem weiten Bogen, der notwendigerweise geschlagen werden mußte, jetzt zum Ausgangspunkt und damit zu dem Widerspruch zurückkehrt, der in den Inhaltsangaben festgestellt wurde, die einerseits Frauwallner, andererseits Jambūvijayaji vom 3. Kapitel des *Dvādaśāranayacakra* gegeben haben (o.S. 364f.), dann muß als erstes Ergebnis festgehalten werden, daß man im Hinblick auf das gerade herausgearbeitete Element der Lehre des Sāṃkhya sehr wohl von einem *vāda* sprechen kann, so wie gewisse andere, aber damit zusammenhängende Theoreme als *satkārya-vāda*, *pariṇāma-vāda* etc. bezeichnet werden; daß der Terminus *sarvasarvātmakatva-vāda* weder von Mallavādin noch von Simhasūri gebraucht wird, besagt nichts. Insofern wäre der *sarvasarvātmakatvavādin*, von dem Jambūvijayaji spricht, kein Phantom. Wenn es sich bei einer Person, für die dieser *vāda* charakteristisch ist, jedoch um einen Vertreter des Sāṃkhya handelte, würde Jambūvijayajis Inhaltsangabe, träfe sie in dieser Hinsicht zu, die Widersinnigkeit implizieren, daß ein Vertreter des Sāṃkhya die Metaphysik seines eigenen Systems widerlegt! Das zweite, weit wichtigere Ergebnis besteht demnach in einer schlagenden Bestätigung der bereits (o. S. 366) *prima facie* getroffenen Feststellung, daß derjenige Philosoph, der in der im 3. Kapitel des *Nayacakra* sich entfaltenden Auseinandersetzung die Sāṃkhya-Metaphysik destruiert, auf keinen Fall dem Sāṃkhya zugerechnet werden kann, und daß er andererseits aber auch nicht mit dem *īśvaravādin*, also einem Naiyāyika (oder Vaiśeṣika) identisch sein kann, wie es durch Frauwallners Zusammenfassung suggeriert wird.

Theoretisch wäre die Möglichkeit gegeben, daß es sich bei diesem Kritiker um niemanden anderen als Mallavādin selbst handelt, der die Widerlegung der Metaphysik des Sāṃkhya bis zu dem Punkt vorantreibt, daß nurmehr das, was von Sāṃkhya-Autoren einhellig als empirisch-anschaulicher Beleg für einen der Analogieschlüsse angeführt wird, durch welche sie die Existenz der Urmaterie erweisen

wollten, übrig bleibt, eben das *sarvasarvātmakatva*, auf das sich zwar Sāṃkhya-Philosophen nachdrücklich berufen, das als solches aber auch ohne ihren metaphysischen „Überbau“ akzeptabel erscheint. Diese Möglichkeit scheidet aber praktisch doch aus, weil sie implizieren würde, daß Mallavādin sich anschließend selbst durch den *īśvaravādin* widerlegen lassen würde, – eine Form der Dialektik, mit der selbst beim jinistischen Perspektivismus nicht zu rechnen ist. Im übrigen bestätigen Jambūvijayas Inhaltsangaben der ersten Kapitel des *Dvādaśāranayacakra*, was auch Frauwallner hervorhebt, daß Mallavādin nämlich durchgängig so verfährt, daß er eine bestimmte Lehre durch den Vertreter einer anderen, mit der seinen keineswegs identischen Lehre widerlegen läßt, d.h. daß er im Rahmen seiner spezifischen systematischen Konstruktion insgesamt jeweils nicht-jinistische Schulen gegeneinander ausspielt.

Die Lösung, die sich deshalb allein anbietet, ist die, daß es sich bei diesem Kritiker doch um einen *sarvasarvātmakatvavādin* handelt, aber eben nicht einen Vertreter des Sāṃkhya, sondern einen Anhänger jener spezifischen theistischen Schule, von der oben (Abschnitt 7, S. 387ff.) schon verschiedentlich die Rede war und für die in gleicher Weise, wenn auch als Element eines ganz anderen Lehrgebäudes, der *sarvasarvātmakatvavāda* historisch zumindest u. a. charakteristisch war.

Das mögliche Gegenargument, daß diese Theisten erst durch Prajñākaragupta bzw. mit einem höheren Maß von Sicherheit erst durch Rāmānuja, also erst für eine erheblich spätere Zeit bezeugt sind, wäre nicht stichhaltig. Denn ein jedes historische Phänomen ist eben mindestens so alt wie das älteste Dokument, das es bezeugt; und Mallavādin bezeugt den *sarvasarvātmakatvavāda* als Lehre nicht nur des Sāṃkhya, sondern auch einer Schule, die sich doktrinär einerseits vom Sāṃkhya, andererseits vom Nyāya (und/oder Vaiśeṣika) wesentlich unterscheidet. Daß die Vertreter dieses Nicht-Sāṃkhya-*sarvasarvātmakatvavāda* ganz andere Philosophen bzw. Theologen waren als die Rāmānuja bekannten Theisten, – das anzunehmen besteht kein Anlaß, bzw. um das wahrscheinlich zu machen, bedürfte es mehr als skeptischer Phantasie; denn die Identität beider würde ja nicht dadurch ausgeschlossen, daß ihre Existenz für die Zeit zwischen Mallavādin und Rāmānuja nicht indirekt oder direkt kontinuierlich bezeugt ist; und im übrigen bleibt abzuwarten, ob ein nun entsprechend geschärfter Blick nicht doch noch derartige Zeugnisse entdeckt.

Man kann auch nicht so argumentieren, daß Mallavādin, da er sich an den anderen Stellen, an denen er auf das *sarvasarvātmakatva* zu sprechen kommt (Textstücke B, D und F, s. o. S. 367f. u. S. 370), dabei immer auf das Sāṃkhya bezieht, folglich auch hier keine andere Schule im Auge haben könne. Denn Simhasūris explizite Unterscheidung des Nicht-Sāṃkhya-*sarvasarvātmakatvavāda* von dem identischen Element der Lehre des Sāṃkhya hat auf jeden Fall, abgesehen von möglichen anderen Faktoren wie z.B. entsprechender eigener Kenntnis Simhasūris, eine sichere Grundlage im Text Mallavādins selbst, insofern dieser die Widerlegung dieses *Vāda* und die anschließende Darstellung des *īśvaravāda* mit den Worten *anyaḥ punar āha* (s. o. S. 365) einleitet, durch die sich eine Mutmaßung der Art verbietet, die Kritik an der Sāṃkhya-Metaphysik wie am *sarvasarvātmakatvavāda* werde von ein und demselben Diskussionsteilnehmer, eben einem Naiyāyika oder Vaiśeṣika, vorgetra-

gen. Wenn dieser letztere Kritiker also ein anderer ist als derjenige, der zuvor die zentralen Theoremata des Sāṃkhya mit Ausnahme des *sarvasarvātmakatvavāda* destruiert hat, dann scheint der Schluß, den Jambūvijaya aus diesen Beobachtungen gezogen hat, in der Tat unabweisbar: der erste Kritiker hat mit dem von ihm angegriffenen Sāṃkhya immerhin soviel gemeinsam, daß auch er die These *sarvaṃ sarvātmakam* vertritt. Gegen ihn – und nicht gegen den bereits am Boden liegenden Vertreter des Sāṃkhya – läßt Mallavādin den *īśvaravādin* sich wenden, der die Darlegung seiner eigenen philosophisch-theologischen Anschauungen sogleich mit der entsprechenden Gegenthese eröffnet: *na sarvasarvātmakatvaparigraho nyāyāyah*.

Die Widerlegung des *sarvasarvātmakatvavāda* durch diesen *īśvaravādin* ist zwar insofern fiktiv, als dabei auf die spezifische, von Mallavādin stammende Systematik des *vidhyubhaya* (s. o. S. 364) etc. Bezug genommen wird, und die darstellungsmäßige Entwicklung des *īśvaravāda* in kritischer Abgrenzung gegen den *sarvasarvātmakatvavāda* mag auch insgesamt insofern eine literarisch-dialektische Fiktion Mallavādins darstellen, als es eine derartige Auseinandersetzung realiter, d. h. in der historischen Wirklichkeit, soweit sie Mallavādin bekannt war, gar nicht gegeben haben muß. Daß man sich eine solche Auseinandersetzung vorstellen kann, ja daß es geradezu naheliegt, sie als Autor spielerisch in Szene zu setzen, kann kaum bestritten werden. Warum sollten nicht auch bzw. nicht gerade auch Theisten verschiedener Richtungen über ihre unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen miteinander in Streit geraten können?

#### SUMMARY

The present article is the first of a series I intend to write under the common title "Studies on Mallavādin's *Dvādaśāranayacakra*". Here I deal with the *sarvasarvātmakatvavāda*.

In the beginning (§ 1), preliminary information is given about the state of preservation of this text, i.e. the necessity of reconstructing it totally from its commentary, the *Nyāyāgamānusārīṇī* of Siṃhasūri, and about the different editions published so far (cf. notes 7, 8 and 10); among the latter, that of Muni Jambūvijaya surpasses the previous ones in every regard (cf. E. Frauwallner's "Introduction" to the Muni's edition). The question of the testimonial value of the *Nayacakra* (= NC) is raised (§ 2 and 3), for some remarks of Frauwallner (cf. notes 3 and 9) are open to the misconception that he was, as to this, rather sceptical. On the basis of general observations on the *anekāntavāda*, made by W. Halbfax (cf. notes 26 and 27), it is argued that, on the contrary, Mallavādin may fully be expected to furnish objective and extraordinarily valuable information about earlier and contemporary philosophical thought.

In § 4 attention is drawn to a peculiar divergence between Frauwallner's and Muni Jambūvijaya's analysis of the contents of chapter III (*vidhyubhayāra*). According to Frauwallner, there the central tenets of Sāṃkhya are refuted by the *īśvaravādin*,

whereas Muni Jambūvijaya states that it is a *sarvasarvātmakatvavādin* who does away with Sāṃkhya metaphysics and is, thereafter, criticized in his turn by the *īśvaravādin*.

In order to re-examine the dialectical structure of this chapter of the NC, first (§ 5) that passage of the *Nyāyāgamānusārīṇī* is taken up for a closer study which Muni Jambūvijaya must have had in mind, i.e. NC 324. 7–13 (references are always to his edition); it does, indeed, allow of no other conclusion but that the opponent who proves Sāṃkhya metaphysics to be unsustainable, cannot be identical with the *īśvaravādin*. On the other hand, as he must be different also from the exponent of Sāṃkhya, a problem remains to be solved, viz. who is the mysterious „*sarvasarvātmakatvavādin*“.

Thus it proves necessary to inspect closely all those passages in the NC itself and in its *Vṛtti* in which this *vāda* is mentioned (§ 6). In this connection the following text passages are quoted and translated: NC 38.3–4 together with NC 38.20–33 (§ 6.1), NC 107.2–108.2 together with NC 107.20–27 (§ 6.2), NC 11.2–12.2 together with NC 11.21–12.5 (§ 6.3). This yields the result, puzzling at first sight, that the *sarvasarvātmakatvavāda* forms an essential and integral part of Sāṃkhya philosophy itself.

Regarding the last mentioned passage, I ask (§ 6.3.1) whether Muni Jambūvijaya is right in recognizing in the passage NC 11.26–30 a quotation from another source (which could not but be an older Sāṃkhya work). This question, in itself secondary, leads nevertheless to the inspection of NC 320.1–7 (§ 6.3.2) as well as of a part of the *Bhāṣya* on *Yogasūtra* 3.14, including the explanations offered by Śaṅkara in his *Vivaraṇa* (§ 6.3.2.1); and of the *Sāṃkhyavṛtti* ( $V_1$ ) to *kārikā* 15 of *Īśvarakṛṣṇa*'s *Sāṃkhyasaptati*.

The conclusion drawn by E. A. Solomon (cf. note 71) regarding the obvious and close correspondance between several parts of these passages, is criticized as being ill-considered, and it is stressed that in explaining them one should rather start from the heuristic assumption, well founded as it is, that not only Mallavādin and Siṃhasūri, but also some of the authors of commentaries on the *Sāṃkhyasaptati* and the *YS* had access to and made use of the pre-*Kārikā* tradition of Sāṃkhya, i.e. especially of the lost *Ṣaṣṭitantra* of *Vṛṣagana* and perhaps also works of his disciples or followers. In answering the secondary question raised by the passage NC 11.26–30, I argue that there is little probability of its being a quotation, whereas NC 320.1–7 and the *Bhāṣya* on *YS* 3.14 might well represent, or contain, a quotation from such older Sāṃkhya works.

Returning to the problem as to which school of thought the *sarvasarvātmakatvavāda* belongs, I quote a verse from *Prajñākaragupta*'s *Pramānavārttikabhāṣya* together with the explanation given by *Jamāri* (alias *Yamāri*) in his commentary thereon, preserved only in Tibetan translation (§ 6.4). With the help of another passage out of *Prajñākaragupta*'s work, it is shown that both Buddhist philosophers still associated the Sāṃkhya with this *vāda*. Since *Prajñākaragupta*, however, refers to it in the context of different theories of error, a verse passage from *Rāmānuja*'s *Śrībhāṣya* is drawn upon where he, too, deliberates, among other theories of error, on one that is evidently based on the *sarvasarvātmakatvavāda*. According to this

theory, there is no error at all, every cognition being valid since "everything contains everything". In discussing this *prima facie* strange recurrence of the *sarvasarvātmakatvavāda*, a provisional hypothesis is framed, namely that it is due to Sāṃkhya influence on certain theistic circles, and to these it is that Rāmānuja seems to refer.

In § 7 this *vāda* is analysed both as to its essential philosophical content and the relations it has with other central tenets of the Sāṃkhya school of thought. Before doing so it is made clear that the passages in which this *vāda* is mentioned, and that some of the terms used, are not explicit enough to allow by themselves to draw a distinct and complete picture, and that the exegete is, therefore, thrown back upon his own understanding and his own endeavour to think along the lines of Sāṃkhya. Thus, the result cannot but be hypothetical in part.

Starting from the observation that the sentence *sarvaṃ sarvātmakam* is paraphrased in the texts by the sentences *sarvam ekam ekaṃ ca sarvam* and *sarvaṃ sarvatra [vidyate/asti]*, this ontological statement is shown to mean that every – necessarily: material – phenomenon contains in itself at least one representative of each and every species of individual things (§ 7.1). Yet it cannot be overlooked that this *vāda* is always exemplified or proved by explicitly referring to what nowadays would be called the 'alimentary chain'. The fact, easily to be observed, that animal and vegetal life are mutually dependant, has obviously been interpreted by Sāṃkhya philosophers on the assumption that e.g. a particular animal contains in itself the matter of all those other animals and/or plants it consumes. The peculiarity of this conception consists in that they suppose that all the individuals who have been consumed are nevertheless still existent as such. On the other hand, it can be demonstrated that the statement *sarvaṃ sarvātmakam* does not imply that every phenomenon consists only of all the others, i.e. is not at the same time also this very thing by itself (§ 7.3). Likewise it is conspicuous that the validity of this *vāda* extends to the inanimate evolutes of *prakṛti*, too (§ 7.4).

In connection with this latter question a fragment, assigned to the Vārṣaṅgaṇḥ by the author of the *Yuktidīpikā* and dealt with already by O. Strauß (cf. end of note 85), is examined; it clearly states that the exponents of Sāṃkhya do not admit any annihilation, but only a disappearing out of being manifest, and that this holds good for the 23 *tattvas* (at the end of a *kalpa*) as well as for all the other minor evolutes of them (after a more or less limited time of manifestation). [In note 85 it is shown with the help of Śaṅkara's *Vivaraṇa* on YS 3.13 that Frauwallner has misunderstood the technical term *samsarga*, occurring in this fragment; the expression has evidently to be interpreted to denote the rejoining of a phenomenon with its cause(s) after having been manifest for some time, whereas the opposite process is called *visarga* in Sāṃkhya-Yoga terminology.]

In § 7.5 the additional element *jātyanuccheda*, frequently met with when the sentence *sarvaṃ sarvātmakam* occurs, is taken up for consideration and the opinion is expressed that it is intended to preclude the possible misunderstanding of the *sarvasarvātmakatvavāda* as implying that the individual phenomenon by being *sarvātmaka* does not at the same time represent its own species. This *vāda* has ob-

viously been attacked quite early, and the argument was that if it were true, everything would then be visible everywhere or in everything else. As to the answer of the exponents of Sāṃkhya, some of the relevant passages say that they took recourse to their peculiar concept of *abhivyakti*, i.e. they accounted for the empirical fact that a particular thing is perceived as this and only as this, by referring to place, time, shape, etc., as conditioning its manifestation.

In § 7.7 still more fundamental problems connected with this *vāda* are discussed in some detail. The essential course of this discussion is as follows: Frauwallner has made the interesting and important observation that the origin of a given doctrine lies elsewhere than in the reasons adduced for it, and that the reasons are, on the contrary, adduced only later in order to prove the doctrine, of which the origin lies in immediate observation and perception of things.

From this it would follow that the *sarvasarvātmakatvavāda* is posterior in relation to the doctrine of *prakṛti*, which, together with other reasons, it serves to justify. Since it cannot have been solely deduced from empirical facts nor have itself been derived from the concept of primary matter, there is greater likelihood for the assumption that it is later merely in the sense that it was later used as one of the proofs for the existence of *prakṛti*. In quest of the origin of this *vāda* one has, therefore, to take into account the fact that it is closely related to *satkāryavāda*, i.e. that it forms an integral constituent part of the special theory of causation the Sāṃkhyas adhere to and propound: according to the latter *vāda*, a product already exists before it becomes manifest, and according to the former it is all the same still existent after it has disappeared! And both these *vādas* cannot be delinked from the peculiar Sāṃkhya concept of being which was formulated by the Vārṣaṅgaṇḥ, as is clear from a fragment thus preserved by Vasubandhu in his *Abhidharmakośabhāṣya*: *yad asti asty eva tad / yan nāsti nāsty eva tad / asato nāsti sambhavaḥ / sato nāsti vināśaḥ /*

Now, regarding the *satkāryavāda* Frauwallner seems to have taken the view that it was developed secondarily only, viz. in order to meet adverse criticism directed against the reasons brought forward by Sāṃkhya authors who wanted to prove the existence of primary matter. Thus, if Frauwallner were right, it would mean that the peculiar Sāṃkhya concept of being, too, is of later origin – a consequence altogether improbable! Against Frauwallner, als also against the implications of his ideas about this part of the historical development of the Sāṃkhya school of thought, it is stated that the whole problem stands in need of a thorough and critical reconsideration which may well lead to quite different results.

The resulting new picture would, to be sure, likewise have the character of a hypothesis; yet, I think it would be a stronger one. It has, of course, yet to be drawn in full detail; my own attempt is but a rough sketch. It starts from the assumption that the Sāṃkhya concept of being has arisen, among other *śruti* passages, out of Chānd. Up. 6.2.1 f., where – though still in terms of rather cosmological than ontological thinking – it is stated that a *sat* can only have originated out of a *sat*. Since Rāmānuja, too, refers to this very teaching of Uddālaka Aruṇi, one has to reckon with the possibility that the peculiar concept of being which has developed

out of it was not confined to the early Sāṃkhya school of thought, but was likewise shared by the forerunners of that specific theistic school which later used it in its singular theory of error. Both schools could have had in common this concept of being, but should have greatly differed from each other as regards their respective „Weltanschauung“, a dualistic and non-theistic one in the case of the Sāṃkhya and a theistic and perhaps also monistic one in the case of the others.

In § 7.8 an attempt is made to solve the problem posed by the observation that the *sarvasarvātmakatvavāda* seems to have receded to the background in later classical Sāṃkhya, i.e. in the Sāṃkhyasaptati and its commentaries. The tentative answer proposed is that this *vāda* could not be reconciled with the idea of *mokṣa* that had become important in the meantime.

In conclusion (§ 8), the present study returns to the initial question of the dialectical structure of chapter 3 of the NC, i.e. to the question of the identity of him who has rightly been named „*sarvasarvātmakatvavādin*“ by Muni Jambūvijaya. Since the exponent of this doctrine must in the given context be different from the upholder of the Sāṃkhya doctrine he attacks, one cannot but draw the conclusion that he represents those theistic thinkers for whom this *vāda* has likewise been characteristic, but who did not, of course, approve of the metaphysical “superstructure” the Sāṃkhyas had erected. Thus Mallavādin leaves us in no doubt whatsoever as to the actual existence of this peculiar theistic school.