

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 10 (1956)
Heft: 1-4

Artikel: Geist und Natur in der indischen Philosophie
Autor: Abegg, Emil
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145652>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GEIST UND NATUR IN DER INDISCHEN PHILOSOPHIE

VON EMIL ABEGG, ZÜRICH

Trotz der gewaltigen Geistesarbeit, die seit mehr als einem Jahrhundert auf die Erschließung der indischen Philosophie verwendet worden ist, sind wir immer noch weit davon entfernt, sie im tiefsten Grunde zu verstehen; ja man gewinnt oft den Eindruck, daß sie um so rätselhafter werde, je eingehender man sich mit ihr befaßt und je reicher das Quellenmaterial der Wissenschaft zu Gebote steht; daß sie, einer Fata Morgana vergleichbar, immer mehr vor dem forschenden Blick zurückweicht, je mehr man sich ihr zu nähern glaubt. Abgesehen von ihrer dauernden Bindung an Mythos und Religion sind es vor allem drei Probleme, deren Behandlung durch die Inder unser Verständnis erschwert. Zunächst ein ontologisches: schon in den berühmten Anfangsworten eines kosmogonischen Liedes des Rigveda¹ wird das Verhältnis von Sein und Nichtsein in einer Weise bestimmt, die mit unseren Denkgewohnheiten unvereinbar ist, indem es dort heißt, daß es damals, das heißt im Urzustand der Welt, vor der Schöpfung oder Entfaltung derselben, weder Seiendes noch Nichtseiendes, weder sat noch asat gegeben habe, ein Zustand also bestand, den wir uns auf Grund des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten weder denken noch vorstellen können; in Indien dagegen finden wir dies Paradoxon noch mehrfach, etwa in der Logik oder in der buddhistischen Metaphysik, wo sogar mit vier Möglichkeiten gespielt wird: Sein oder Nichtsein, Beides-Sein oder Keines-von-beiden-Sein. Daß etwas Derartiges schon in vedischer Zeit, an der Schwelle des philosophischen Denkens auftritt, zeigt, daß es im Wesen des indischen Geistes tief begründet war.

Das zweite Problem, das uns die Unvereinbarkeit des indischen und abendländischen Denkens, wenn auch in weniger krasser Form, vor

1. Rigveda X 129, 1.

Augen führt, erscheint in der im magischen Denken der Urzeit wurzelnden Lehre von der Identität des Makro- und des Mikrokosmos, der Teile des menschlichen Leibes und des Weltalls, eine Auffassung, deren ältestes Zeugnis ebenfalls dem Rigveda angehört, in dem Hymnus vom kosmischen Urmenschen Puruṣa², aus dessen Gliedern die Welt entsteht, wobei zwischen Mensch und Weltall das Verhältnis magischer Identität besteht. Diese Anschauung ist dann der Schlüssel zum Verständnis späterer Lehren, nach denen die feinmateriellen Träger geistiger Funktionen und damit insbesondere die Sinnesorgane ihre Entsprechung in der Außenwelt haben, was uns die Theorie der Sinneswahrnehmung verständlich macht, nach der Gleiches von Gleichem erfaßt wird. Es besteht hier freilich keine unüberbrückbare Verschiedenheit vom abendländischen Denken, wie schon die entsprechende Auffassung des Empedokles lehrt.

Dagegen bietet nun ein drittes Problem unserem Verständnis die größten Schwierigkeiten; es ist dasjenige vom Wesen der Materie und ihrem Verhältnis zum Geiste, indem uns hier neben der uns seit der Antike vertrauten absoluten Verschiedenheit dieser beiden Substanzen ein Zwitterding entgegentritt, das weder das eine noch das andere in unserem Sinne ist. Dies gilt vor allem für das Sâṃkhyasystem mit seiner Lehre von den feinmateriellen psychischen Organen, deren Zwitternatur für uns schon dadurch in Erscheinung tritt, daß wir immer wieder versucht sind, dieselben durch rein psychologische Termini wiederzugeben und zu vergessen, daß sich hier alle psychischen Funktionen – mit Ausnahme des Bewußtseins selbst – in der Materie abspielen. Diese Eigentümlichkeit des Sâṃkhya, die dann von allen anderen Systemen übernommen wurde, ist für das Problem des Verhältnisses von Geist und Materie, wie es Indien stellte, dermaßen charakteristisch, daß diese Philosophie in den Mittelpunkt unserer Betrachtung gestellt werden soll.

Zunächst sei jedoch auf die älteren Lehren von Geist und Materie

2. Ebd. X 90; zu vergleichen auch Atharvaveda VIII 2, 3.

oder Bewußtsein und Natur ein Blick geworfen. Dabei zeigt sich, daß in ältester Zeit das Geistige gegenüber dem Physischen noch nicht scharf abgegrenzt ist³ und das Psychische oft als materiell erscheint, so wenn die Fähigkeit zu sehen, zu denken als etwas Substantielles gedacht wird, das man in den Menschen hineinlegen oder aus ihm herausnehmen kann, oder wenn Affekte wie Zorn oder Qual in äußere Gegenstände gebannt werden können⁴; schon dies zeigt, wie seelische Vorgänge als der Materie zugehörig betrachtet wurden. Die Zauberriten des Atharvaveda bieten dafür reichliche Belege, wobei psychische Vorgänge zugleich die Bedeutung magischer Potenzen haben, eine Auffassung, die der späteren von feinmateriellen psychischen Organen verwandt ist⁵. Schon in den Brâhmaṇas tritt uns dann die Zweiteilung des Menschen in Seele und Leib deutlich entgegen, indem bald der Leib (tanû) und das Selbst (âtman) einander gegenübergestellt werden⁶, bald tanû und manas (Geist)⁷. In den älteren Upaniṣads erscheint dann als geistiges Prinzip der Âtman im Gegensatz zum Leibe⁸. Der Âtman ist in die Welt der Namen und Gestalten (nâma-rûpa) als ihre Seele eingegangen; bis in die Nagelspitzen hinein erfüllt er den Leib und ist in ihm verborgen wie das Messer in der Scheide oder das Feuer im Brennholz⁹. Sein Verhältnis zu den materiellen Vorgängen wird dahin bestimmt, daß er der innere Lenker (antaryâmin) derselben ist¹⁰. Wir treffen schon im Yajurveda¹¹ das Gleichnis vom Wagenlenker für den Geist und sein Wirken auf den Körper. Wie ein guter Wagenlenker seine Rosse, so lenkt das Manas, das im Herzen seinen Stand hat, die Menschen.

3. Über die noch fehlende Unterscheidung von Geistigem und Materiellem im ältesten indischen Denken vgl. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmaṇa-Texte*, S. 62 f.

4. Atharvaveda VI 53, 2; Śatapatha-Brâhmaṇa III 8, 5, dazu Oldenberg a. a. O. S. 51, v. Glasenapp, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 1940), S. 13.

5. Oldenberg, *Religion des Veda*, S. 496 f. 6. So auch schon im Yajurveda, Kâṭhaka 21, 5.

7. Taittirîya-Brâhmaṇa III 7, 14. 8. So u. a. Brhadâraṇyaka-Upaniṣad III 7.

9. Ebd. I 4, 7. 10. Ebd. III 7. 11. Vâjasaneyî-Saṃhitâ 34, 1-6.

Bedeutsame Weiterentwicklungen des Problems, welche Vorstufen des Sâṃkhya darstellen, begegnen uns in den jüngeren Upaniṣads, der Kaṭha, Śvetâśvatara und Maitrâyaṇa. In der Kaṭha-Upaniṣad erscheint das geistige Prinzip zum Teil wie in den älteren Upaniṣads als Âtman, der als Selbst im Herzen der Geschöpfe wohnt, als der Leiblose in den Leibern, der Stetige im Unsteten¹². Auch hier wird das Verhältnis der Seele zum Leibe in das Gleichnis vom Wagenfahrer gekleidet¹³, das aber weiter ausgeführt ist als im Yajurveda. Der Âtman fährt im Wagen des Leibes, den die Vernunft (buddhi) lenkt; ihr Zügel ist das Denkorgan (manas), die Sinnesorgane sind die Rosse und die Dinge der Außenwelt ihre Fahrbahn. Für die spätere Rolle des Puruṣa als reines Bewußtsein im Gegensatz zu den feinmateriell gedachten psychischen Organen ist es von Wichtigkeit, daß er hier als Wageninsasse erscheint, der gegenüber dem Wagenlenker untätig bleibt. Der Gegensatz zwischen dem seelischen Prinzip und dem psychischen Apparat tritt auch in Erscheinung, wo dieser dem lichthaften Puruṣa als ihn verhüllender Schatten gegenübergestellt wird¹⁴. Und wie vom Âtman der alten Upaniṣads heißt es hier vom Puruṣa, daß er unsichtbar, versteckt in allen Wesen weile. Seine Verschiedenheit von der Prakṛti erschließt sich dem wahrhaft Erkennenden, der ihn davon zu sondern versteht, wie man den Halm aus dem Schilfe zieht¹⁵. Uralte Vorstellungen vom Seelenmännchen werden dann aufgenommen, wenn man den Puruṣa zollhoch an Größe im Leibe weilen läßt¹⁶, und seine Lichthaftigkeit, die dann im Sâṃkhya sein Hauptmerkmal ist, wird mit einer rauchlosen Flamme verglichen¹⁷.

Auch in der etwas späteren Śvetâśvatara-Upaniṣad finden wir Puruṣa und Prakṛti deutlich geschieden, wobei freilich zwischen dem Geist als solchem und der Gottheit dieser theistischen Upaniṣad oft schwer zu unterscheiden ist. Wenn dann die Prakṛti – hier pradhâna,

12. Kaṭha-Upaniṣad II 22. 13. Ebd. III 3f. 14. Ebd. III 1. 15. Ebd. VI 17.

16. Ebd. IV 12; auch V 3 läßt ihn als Zwerg (vâmana) in der Mitte des Körpers weilen.

17. Ebd. IV 13.

«Grundlage» genannt – dem unvergänglichen Gotte als vergänglich (kṣara) gegenübergestellt wird¹⁸, so kündigt sich hier der Gegensatz zwischen dem unwandelbaren Puruṣa und der in beständiger Verwandlung (parinâma) sich befindenden Prakṛti im Sâṃkhya an. Während aber dort Puruṣa und Prakṛti keine Verbindung, oder doch nur eine scheinbare, miteinander eingehen, so wird hier¹⁹ die Prakṛti als die mit den Objekten für den Genießer (puruṣa als bhoktar, empfindendes Subjekt) verbundene Ungeborene bezeichnet. Und auf einem Wortspiel mit aja «ungeboren» und ajâ «Ziege» beruht dann das bekannte Gleichnis von der dreifarbigen Ziege, die viele ihr gleichgestaltete Junge wirft, nachdem der Bock (aja, der ungeborene Puruṣa) sie besprungen²⁰; dies Gleichnis setzt also eine wirkliche Verbindung der beiden Substanzen voraus, die nur beim Erlösten schwindet.

Lehren über das Verhältnis des Geistes zur Materie enthält auch die Maitrâyaṇa-Upaniṣad. Da wird zunächst im Anschluß an Anschauungen der alten Upaniṣads (Taittirîya II 6, Bṛhadâraṇyaka I 4, 7, Chândogya VI 3, 3) erklärt, wie Prajâpati die seelenlosen Leiber schuf und dann als Prâṇa (Lebenshauch) in sie hineinfährt²¹. Sein Verhältnis zum Leib und seinen Organen wird in ein Bild gekleidet, das an das Wagengleichnis der Kāṭha-Upaniṣad erinnert²²: «Was diese Erkenntnisinne (buddhi-indriyâni) sind, das sind die Zügel, und die Tatsinne (karma-indriyâni) sind seine Rosse, sein Wagen ist der Leib, das Manas (der innere Sinn) der Wagenlenker, aus Prakṛti bestehend ist seine Peitsche, denn von dieser angetrieben tummelt er sich als dieser Leib, wie ein Rad angetrieben vom Töpfer, und so wird dieser Leib mit Bewußtsein erfüllt und aufgerichtet.» Der Puruṣa erscheint also auch hier in enger Verbindung mit der Prakṛti; doch wird dann gesagt, daß er nur mit einem Teil seines Wesens in sie eingehe²³, und zwar ist dies der niedere (apa-

18. Śvetâśvatara-Upaniṣad I 10. 19. Ebd. IV 5. 20. Ebd. IV 20.

21. Maitrâyaṇa-Upaniṣad II 3–6. 22. Ebd. IV 1.

23. Ebd. II 5; dasselbe wird in dem vedischen Schöpfungsliede RV X 90, 3 vom Puruṣa gesagt.

ra), der sich mit guten und schlechten Taten behaftet; er heißt Bhûtâtman, «Elementen-Selbst», der, wie sein Name sagt, in die materiellen Prozesse verstrickt bleibt, während der andere (der Puruṣa) davon so wenig berührt wird wie das Lotosblatt von einem Wassertropfen, der nicht in dasselbe eindringt. Nur scheinbar (gleichsam, iva) durchwaltet er die Leiber und hat darin, obgleich er Nichttäter ist, seinen Standort; als rein, fest, unbefleckbar steht er da, wie ein Zuschauer (prekṣakavat) in sich selbst stehend²⁴. Im Anschluß an ein Bild der Bṛhadâraṇyaka-Upaniṣad²⁵ wird dann unterschieden zwischen dem «Elementen-Âtman», der handelt, und dem, der ihn durch die Organe handeln macht, dem inneren Puruṣa (antahpuruṣa). Das Verhältnis des Puruṣa zu den materiellen Prozessen, zu denen auch der Element-Âtman als feinstofflicher Leib gehört, wird in unserer Upaniṣad ferner versinnbildlicht durch die uralte Gegenüberstellung von Speise (Objekt) und Esser (Subjekt)²⁶. Der geistige Puruṣa, der die Urmaterie (pradhâna) durchwaltet, ist der Genießer (bhoktar), weil er die von der Urmaterie stammende Nahrung aufnimmt. Ihm dient jener natürliche Âtman als Speise (anna). Das heißt also, daß nur der Puruṣa Subjekt (annâda «Speiseesser») ist, alles andere, somit auch der Bhûtâtman, aus der Prakṛti stamme und damit zum Objekt gehöre. Hier ist der Element-Âtman der Inbegriff des psychischen Apparates, der dem feinen Grundstoff entstammt.

Auch in den Sâmkhyapartien des Mahâbhârata, die größtenteils dem Mokṣadharma angehören und den hier behandelten jüngeren Upaniṣads verwandt sind, wird der Gegensatz von Puruṣa und Prakṛti durchaus festgehalten. Die ungeistige Prakṛti entfaltet sich und läßt die psychischen Organe und die feinstofflichen Elemente aus sich hervorgehen, während der Puruṣa sie beleuchtet, das heißt in den Zustand wenn auch nur scheinbarer Geistigkeit erhebt. Freilich wird das Verhältnis

24. Ebd. II 7; ähnlich schon Kaushîtaki-Upaniṣad III 8, Chândogya-Upaniṣad IV 14, 3, Bṛhadâraṇyaka-Upaniṣad IV 4, 22.

25. Bṛhadâraṇyaka-Upaniṣad IV 4, 4. 26. Maitrâyaṇa-Upaniṣad VI 10.

der beiden Potenzen in etwas verschiedener Weise bestimmt, indem der Geist entweder rein unbeteiligt bleibt, was durch das Gleichnis von der Mücke auf dem Feigenblatt oder vom Fisch im Wasser verdeutlicht wird²⁷, oder immerhin als Beaufsichtiger (*adhyakṣa*) der materiellen Prozesse erscheint. Eine Einwirkung des *Puruṣa* auf die *Prakṛti* wird angenommen, wenn es heißt, die *Prakṛti* schaffe, indem sie vom *Puruṣa* regiert werde, der *Puruṣa* veranlasse die schaffenden Prinzipien zur Tätigkeit und sei daher mit ihnen verwandt²⁸. Für das Zusammenwirken von *Puruṣa* und *Prakṛti* wird auch das dem klassischen *Sāṃkhya* vertraute Gleichnis vom Magnetstein verwandt²⁹: «Wie das ungeistige Eisen auf den Magnetstein zueilt, so werden die aus dem Unentfalteten als Bewirker geborenen Wesenheiten (*bhâva*), welche das Merkmal ihrer Ursache an sich tragen (d. h. wie das Unentfaltete, die *Prakṛti*, materiell) und ohne Bewußtsein sind, durch das Beseelende als Ursache zu einem Komplex verbunden (*abhisamhatâḥ*). » Neben der Lehre vom selbständigen Nebeneinander von *Puruṣa* und *Prakṛti* findet sich aber auch die Vorstellung, daß der *Âtman-Puruṣa* die materiellen Dinge (*guṇa*) aus sich entläßt wie die Spinne den Faden³⁰; oder es heißt, daß er aus sich *Pradhâna* entläßt als die *Prakṛti* der zu bekörpernden Seelen, von denen die ganze Welt erfüllt ist³¹. Dies hat seine Parallele in den Angaben der *Upaniṣads* von der aus dem *Âtman* hervorgehenden natürlichen Welt. Dagegen wird der Vergleich der Verbindung von *Puruṣa* und *Prakṛti* mit der Paarung von Mann und Weib, der dann im Tantraglauben eine Rolle spielt, hier noch durchaus abgelehnt, «denn das würde ja gemeinsame Produktion von Materiellem bedeuten, aber wie könnten dem Organlosen, Samenlosen, Substanzlosen, wie könnten diesem großen *Âtman* Eigenschaften zugeschrieben werden, da er

27. *Mahâbhârata* XII 194, 34.

28. Ebd. XII 315, 5; dies entspricht der Lehre vom *Âtman* als innerem Lenker (*antaryâmin*) *Brhadâraṇyaka-Upaniṣad* III 7, 3 f.

29. *Mahâbhârata* XII 211, 3.

30. Ebd. XII 287, 40, ein Bild, das schon *Brhadâraṇyaka-Upaniṣad* II 1, 20 erscheint.

31. Ebd. XIV 18, 26.

doch eigenschaftslos ist?»³² Daß der Puruṣa im Gegensatz zur Prakṛti nicht Täter ist, wird auch hier betont³³: «Vermöge der eigenen Natur (svabhāva) entsteht und vergeht alles (d. h. die Prakṛti ist das Reich des ewigen Wechsels); für den Puruṣa aber gibt es keinen Zweck (und damit auch kein zweckbedingtes Handeln). Und da es keinen Zweck des Puruṣa gibt, ist kein Puruṣa je ein Täter; aber obgleich er niemals Täter ist, besteht doch hienieden der Wahn, als ob er es sei.» In Übereinstimmung mit den Lehren der alten Upaniṣads vom Âtman-Puruṣa, wonach diesem nichts anhaftet³⁴, steht auch hier der Geist als reines Subjekt (kṣetrajña, «Kenner des Feldes», d. h. des materiellen Bereiches) dem Körper (kṣetra) in absoluter Verschiedenheit gegenüber und vermischt sich niemals mit den materiellen Prozessen. Seine Funktion ist lediglich, die Qualitäten, die aus dem Sattva als dem Vertreter der feinmateriellen Vorgänge im psychischen Organ hervorgehen, «anzuschauen»³⁵; nur insofern besteht eine Verbindung mit ihnen. Und wenn gelegentlich gesagt wird, er verstricke sich in sie, sei mit ihnen verflochten, so ist dies nur ein Schein, der durch die Durchleuchtung der seelischen Organe durch den Puruṣa erzeugt wird. In eigentümlicher Umkehrung des Gleichnisses von der Erleuchtung der materiellen Prozesse durch den Puruṣa heißt es an einer Stelle³⁶, daß der Puruṣa sich des Sattva als einer Lampe bediene, mit der er im Dunkeln gehen könne; das kann nur bedeuten, daß die Funktion der Wahrnehmung dem Puruṣa nur durch die feinmateriellen Organe des psychischen Apparates ermöglicht werde.

Soweit die Lehren der jüngeren Upaniṣads und des Mahâbhârata vom Verhältnis des Puruṣa zur Prakṛti; sie sind, wie unsere Quellennachweise zeigen, vielfach widerspruchsvoll und bilden, rein doxographisch betrachtet, den Übergang von älteren Vorstellungen zu denen

32. Ebd. XII 307, 22. 33. Ebd. XII 222, 15–16.

34. Bṛhadâraṇyaka-Upaniṣad IV 3, 15: es findet keine Berührung des Âtman mit der Materie (mâtrâsaṃsarga) statt.

35. Mahâbhârata XII 194, 43. 36. Ebd. 42.

des Sâṃkhya, zu deren Betrachtung wir uns jetzt wenden³⁷. Das Sâṃkhya in seiner klassischen Gestalt, wie sie in der Sâṃkhya-Kârikâ des Īśvara Kṛṣṇa (4. Jahrh. n. Chr.) vorliegt, vertritt einen ausgesprochenen Dualismus, indem es Puruṣa und Prakṛti als zwei eigenständige, ewige Substanzen (dravya) betrachtet, deren gegenseitiges Verhältnis das Hauptproblem des Systems ist. Alle späteren Sâṃkhyatexte, insbesondere die Sâṃkhyatattvakaumudî des Vâcaspati Miśra zur Kârikâ und Vijñânabhikṣus Kommentar Sâṃkhyapravacanabhāṣya zu den Sûtras zeigen eine weitgehende Angleichung an Vedântalehren. Für den Puruṣa gelten, abgesehen von der hier angenommenen Pluralität der Puruṣas, im wesentlichen die selben Bestimmungen wie für den Âtman: er ist das reine Subjekt des Erkennens (cit, cetana, cinmâtra), und sein Wesen ist Licht. Er steht daher in absolutem Gegensatz zur Prakṛti und ihren Entfaltungen: er ist geistig (nirguṇa, frei von allem Materiellen), sie ist ungeistig; er ist Zuschauer (sâkṣin) oder Genießer (bhoktar), d. h. erkennendes Subjekt, sie ist das zu Genießende (bhogya), Objekt; er ist untätig, unschöpferisch, sie unterliegt ewiger Verwandlung, ist tätig und schöpferisch³⁸.

Aus der undifferenzierten Urmaterie oder besser Urkraft³⁹ entfalten sich zunächst die feinstofflichen psychischen Organe, als erstes die Buddhi, was wir am besten mit «Vernunft» wiedergeben können, wobei wir uns freilich gegenwärtig halten müssen, daß es sich hier in Wirklichkeit nicht um ein rein geistiges Prinzip handelt, sondern um

37. Die Frage, ob die Sâṃkhyalehren der jüngeren Upaniṣads und des Mahâbhârata eine Vorstufe oder Übergangsform zum klassischen Sâṃkhya seien oder vielmehr, was die offenbar späte Entstehungszeit dieser Texte nahelegt, eine Mischphilosophie, ist sehr verschieden beantwortet worden; vielleicht kommt die Auffassung von Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, S. 210 f., dem wahren Sachverhalt am nächsten.

38. Sâṃkhya-Kârikâ 19.

39. v. Glasenapp, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, S. 105, möchte Prakṛti etwa mit «Ursubstanz» wiedergeben, da damit etwas gemeint sei, das zwar feinmateriell ist, zugleich aber die Voraussetzung alles Denkens, Wollens und Fühlens bildet. Er betont auch, daß die psychischen Organe des Sâṃkhya doch nicht bloß stoffliche Wesenheiten in unserem Sinne seien, sondern psychische Kräfte repräsentieren, wie denn «Kraft» hier das Bindeglied von Geist und Materie ist.

eines jener Zwischendinge zwischen Geist und Materie, wie wir solchen schon im Zusammenhang des magischen Weltbildes der Vedazeit begegnen; schon daraus ergibt sich, wie unzulänglich und irreführend hier alle Übersetzungen sein müssen. Und noch eine andere Schwierigkeit stellt sich hier dem abendländischen Denken entgegen, auf die wir schon einleitend hingewiesen haben. Da die Prakṛti zunächst ein kosmisches Prinzip ist, die das Weltall erfüllende Materie, muß auch die Buddhi in diesem Sinne begriffen werden, und dafür, für ihre überindividuelle Grundbedeutung spricht auch ihre andere Bezeichnung als Mahân «der Große», wobei offenbar Âtman vorschwebt, oder Mahat «das große (Prinzip, tattva)».

Die Buddhi ist also zunächst eine kosmische Wesenheit, und als solche eine Einheit. Als aber dann im späteren Sâṃkhya nicht mehr der eine Puruṣa angenommen wurde, sondern eine unendliche Zahl von Geistmonaden, da mußte auch jeder derselben eine Buddhi zugeordnet werden, und der individuellen Buddhi wurde dann die kosmische als Samaṣṭibuddhi gegenübergestellt⁴⁰. Zu welchen Schwierigkeiten dieser Pluralismus auf metaphysischem Gebiet führen mußte, ist klar; die unlösbaren Widersprüche, die sich hier ergaben, haben wohl wesentlich dazu beigetragen, das Ansehen des Sâṃkhya in Indien zu beeinträchtigen, denn mit der imponierenden Geschlossenheit des Vedânta oder der buddhistischen Systeme kann es sich nicht messen. Für die Psychologie wurde die Buddhi dadurch von größter Bedeutung, daß sie der Sitz der Saṃskâras, der aus früherem Dasein stammenden Bereitschaften ist, die Charakter und Schicksal bestimmen und aus denen der Inder alle angeborenen Fähigkeiten erklärt. Der kosmisch-individuelle Doppelcharakter besteht nun auch für alle weiteren Entwicklungsprodukte der Prakṛti bis hinunter zu den grobmateriellen Elementen. Das zweite dieser Produkte, der Ahaṃkāra, ist, wie sein Name (Ichmacher) sagt, das Prinzip der Ich-Beziehung, durch welches wir unser Ich in jene bloß materiellen Prozesse hineintragen, die Trä-

40. Vijñānabhikṣu zu Sâṃkhya-Sûtra I 63.

ger des Seelenlebens sind. Der Ahaṃkāra ist es also, der Gedanken hervorruft wie: *ich* höre, *ich* werde getötet, dies ist *mein*, während dies alles mit dem wahren Ich, dem Puruṣa, nichts zu tun hat. Die Funktion des Ahaṃkāra wird deshalb als Wahnvorstellung (abhimāna) bezeichnet⁴¹, und die Verwerflichkeit der Ich-Beziehung wird nicht nur von den Sāṃkhya-Autoren, sondern in der indischen Philosophie und Religion überhaupt immer wieder hervorgehoben. Wiederum ist hier festzuhalten, daß der Ahaṃkāra gleich der Buddhi als feinmaterielles psychisches Organ vorgestellt wird und neben seiner individuellen Funktion eine kosmische hat, die aber naturgemäß sehr zurücktritt, denn der Ahaṃkāra bezeichnet doch recht eigentlich den Übergang von der kosmischen zur individuellen Evolution. Aus dem Ahaṃkāra geht nun in der weiteren Entfaltung der Prakṛti eine Dreiheit von Produkten hervor: der innere Sinn (manas), die Gruppe der zehn äußeren Sinne, zerfallend in die fünf Empfindungssinne und die fünf Tatsinne (Sprechen, Greifen, Gehen, Ausscheiden und Zeugen), und drittens die fünf Fein- oder Reinstoffe (tanmātras), die feinmateriellen und als solche unwahrnehmbaren Grundstoffe der Elemente⁴². Buddhi, Ahaṃkāra und Manas bilden zusammen das Innenorgan (antaḥkaraṇa), den psychischen Apparat. Die Sinne als feinmaterielle Träger der Sinnesfunktionen entstehen also zugleich mit den Grundstoffen der Elemente, die sie wahrnehmen, worin wiederum die uralte Lehre von der Identität des Makro- und Mikrokosmos zum Ausdruck kommt⁴³.

Während nun die Wahrnehmungssinne den fünf feinen Elementen entsprechen, steht das Manas über ihnen und auch über den Tatsinnen als eine Art Zentralorgan. Dabei ist seine Funktion eine doppelte: ei-

41. Sāṃkhya-Kārikā 24, Sāṃkhya-Sūtra II 16.

42. Sie sind im Sāṃkhya keineswegs als Atome gedacht, und der Atomismus des Vaiśeṣika wird von den Sāṃkhya-Autoren entschieden bekämpft, so von Vijñānabhikṣu zu Sāṃkhya-Sūtra I 62; dazu Garbe. *Die Sāṃkhya-Philosophie*, S. 301 f.

43. Schon im Puruṣa-Lied des Rigveda zeigt sich die Entsprechung von Sinnesorganen und Weltkörpern, wenn der Mond aus dem Manas des Puruṣa hervorgeht und aus seinem Auge die Sonne.

nerseits formt es die von den Wahrnehmungssinnen dargebotenen Eindrücke zu Vorstellungen, anderseits bringt es die in der Buddhi ruhenden Entschließungen durch die Tatsinne zur Ausführung. Die genaue Analyse der Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Willensprozesse gehört zu dem Wertvollsten, was die Sâṃkhyaphilosophie geschaffen hat⁴⁴. Alle bisher genannten Entwicklungsprodukte der Prakṛti gelten als feinmateriell (sūkṣma) oder über die Sinne hinausgehend, für sie nicht wahrnehmbar (atîndriya), was aber nicht als übersinnlich zu verstehen ist. Erst die letzte Evolution der Prakṛti läßt aus den feinen Grundstoffen die groben, sinnlich wahrnehmbaren Elemente entstehen, die sthûlabhûtâni. Natürlich sind auch diese zunächst im kosmischen Sinne zu verstehen; erst die Annahme einer Vielheit von Puruṣas hat dann auch zu einer Individualisierung derselben geführt.

Die Lehre des Sâṃkhya vom Wesen der Materie erschöpft sich nicht in der Annahme ihrer Evolutionen; mit ihr kreuzt sich die Theorie von den drei Konstituenten der Prakṛti, den Guṇas Sattva, Rajas und Tamas, die in ihrem noch unentfalteten Zustand (avyakta) im Gleichgewicht (sâmyâvasthâ) sich befinden, während sie bei der Weltschöpfung auseinandertreten und die verschiedensten Kombinationen eingehen. Ähnlich den psychischen Organen zeigen auch die Guṇas eine für uns schwer faßbare Zwitternatur, indem sie einerseits physikalische Substanzen sind, anderseits die ihnen entsprechenden Seelenzustände vertreten⁴⁵. Das Sattva äußert sich in der objektiven Welt als Licht und Leichtigkeit, in der subjektiven als Gemütsruhe, Zufriedenheit, Tugend, umfaßt also alle ruhigen und reinen Seelenzustände. Das Rajas manifestiert sich in der Außenwelt als Kraft und Bewegung, in der Seele in Form aller erregenden und quälenden Affekte. Das Tamas erscheint in der Welt der Objekte als Dunkel, Schwere, Starrheit, im Seelischen als Trägheit, Hemmung, Dumpfheit. Je nach dem Mi-

44. Beispiele dieser Analyse hat Verf. in seiner *Indischen Psychologie*, S. 62, gegeben.

45. Über die Guṇas unter diesem Gesichtspunkt handelt v. Glasenapp, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, S. 106.

schungsverhältnis der Guṇas bestimmt sich die individuelle Natur der Dinge und ihre Wirkung auf den Menschen; aber auch der Mensch selbst ist in seiner Individualität, seinem Charakter durch sie determiniert, denn seine seelischen Organe sind ja ebenfalls materiell, d.h. guṇa-behaftet. Daß aber die Guṇas auch als Affekte in den Dingen selbst wohnend gedacht werden, zeigt die Annahme einer «Kranz-, Sandel- und Frauenfreude» (sraḥ-, candana- und strîsukha), d.h. von Gefühlen, die diese Dinge nicht nur erregen, sondern selbst enthalten⁴⁶. So gibt die Guṇatheorie dem Sâṃkhya die Möglichkeit einer psychologischen Typologie, indem sie die Menschen je nach dem Vorwalten des einen oder anderen Guṇa in die drei Typen der sâttvika, râjasa und tâmasa zerfallen läßt⁴⁷. Aber wie bei der Materie im Ganzen, so stellt sich auch hier die Frage, wie die Guṇas sich zum Puruṣa verhalten, und sie wird wiederum dahin beantwortet, daß der Puruṣa von den Guṇas absolut frei und verschieden sei.

Das Verhältnis des Puruṣa zur Prakṛti, insbesondere zu den materiellen Prozessen im psychischen Apparat, ist die Grundfrage des Sâṃkhyasystems. Ihre Beantwortung liegt im wesentlichen schon in der Bestimmung des Puruṣa als reines Subjekt des Erkennens, Bewußtsein schlechthin; weitere Unterscheidungsmerkmale der beiden Potenzen sind schon oben⁴⁸ genannt worden. Die einzige Funktion des an sich untätigen und unschöpferischen Puruṣa besteht nun darin, die materiellen Vorgänge in den psychischen Organen dadurch ins Bewußtsein zu heben, daß sie von ihm beleuchtet, durchstrahlt werden; sein Wesen ist ja, gleich dem des Âtman der Upaniṣads, das Licht. Freilich ist die Geistigkeit, die sie dadurch erlangen, im Grunde nur eine scheinbare, da ja der Puruṣa seinem Wesen nach von ihnen ewig frei und unberührt bleibt. Er wird von ihnen nicht anders affiziert als ein farbloser Kristall, der durch eine an ihn herangebrachte Blüte rot

46. Vijñānabhikṣus Sâṃkhyasâra ed. Bibliotheca Indica, p. 15; *Indische Psychologie*, S. 68.

47. Diese Dreiteilung der Menschen je nach ihrer Guṇa-Beschaffenheit erscheint auch in der Bhagavadgîtâ VII 12. 48. S. 68.

erscheint, ohne dadurch in seinem Wesen verändert zu werden⁴⁹. Neben dem Bilde der Durchleuchtung erscheint auch dasjenige der Spiegelung, wobei der Puruṣa mit einem Spiegel verglichen wird, in dem die Vorgänge im psychischen Organ sich reflektieren⁵⁰. Es ist nun aber vor allem schwer zu begreifen, wie der absolut untätige Puruṣa auf die Materie einwirken kann; aber auch hier stellt sich ein Gleichnis hilfreich ein: Wie der untätig in seinem Palast weilende König durch seine Krieger die Schlacht schlagen läßt, so bewirkt der unschöpferische Puruṣa die kosmische Entwicklung; er tut nicht, er macht nur tun (*kārayati*)⁵¹. Er ist zwar Leiter und Aufseher der materiellen Prozesse, aber seine Einwirkung ist nur derjenigen des Magnetsteins auf das Eisen vergleichbar, der auf dieses wirkt, ohne es zu berühren⁵². Die Entfaltung der Prakṛti, wenn auch auf eine schwer vorstellbare Weise vom Puruṣa angeregt, erfolgt unbewußt, triebhaft; wie der Seidenspinner sich mit dem Kokon umgibt, so bindet sich die Prakṛti durch ihr Tun; und doch erfolgt dies unbewußte Tun im Dienste eines Zweckes, für den Puruṣa, wie die Milch der Kuh für das Kalb entströmt – unbewußt, und doch zweckvoll⁵³.

Für das Zusammenwirken von Puruṣa und Prakṛti – ein solches muß doch angenommen werden, damit der Weltprozeß zustandekommt – hat das Sâṃkhya das berühmte Gleichnis vom Lahmen und Blinden geprägt, das dann in Form einer Parabel – freilich seines ursprünglichen Sinnes entkleidet – nach dem Westen gewandert ist; es findet sich unter anderem im babylonischen Talmud und in den *Gesta Romanorum*⁵⁴. Die Ausführung der Gleichnisse, die im Sâṃkhya sich besonderer Beliebtheit erfreuen – das ganze vierte Buch der Sûtras besteht aus sol-

49. Sâṃkhya-Sûtra II 35 mit Vijñānabhikṣus Kommentar. Dies Gleichnis wird freilich auch umgekehrt auf die psychischen Organe bezogen, die infolge ihrer Durchleuchtung durch den Puruṣa scheinbare Geistigkeit erlangen, Vijñānabhikṣu zu Sâṃkhya-Sûtra I 58; so auch im Mahābhārata, s. o. S. 65.

50. Ebd. zu Sâṃkhya-Sûtra I 87. 104. 51. Ebd. zu Sâṃkhya-Sûtra I 75.

52. Ebd. zu Sûtra V 9. 53. Sâṃkhya-Kārikā 57.

54. In den Sâṃkhyatexten wird das Gleichnis durch das Adverb paṅgvandhavat «nach Art des Blinden und Lahmen» angeführt, so zu Kārikā 21.

chen –, wird oft in Form kurzer Geschichten gegeben, die auf wahren Begebenheiten beruhen sollen, und ohne welche die oft ängstlichen Andeutungen der Sûtras gar nicht verständlich wären; sie werden deshalb in den Kommentaren der Kârikâ und der Sûtras wiedergegeben. So wird unser Gleichnis im Kommentar des Gauḍapâda und in der Mâṭharavṛtti zu Kârikâ 21 ausgeführt⁵⁵: Eine Karawane wird im Urwald von Räubern überfallen, und ihre Mitglieder fliehen nach allen Seiten; einzig ein von Geburt Gelähmter und ein ebensolcher Blinder bleiben zurück. Wie sollen sie sich aus der Wildnis retten? Der Lahme könnte wohl den Weg ausfindig machen, vermag ihn aber nicht zu betreten; der Blinde, der letzteres könnte, vermag sich nicht zu orientieren. Da tun sich die beiden so zusammen, daß der Blinde den Lahmen auf die Schulter nimmt und ihn, von ihm geleitet, in Sicherheit bringt. Dies Bild ist sehr ingeniös erdacht und leistet alles, was ein Gleichnis leisten kann und soll. Dem Lahmen entspricht der zwar sehende (bewußte), aber untätige, unschöpferische Puruṣa, dem Blinden die ungeistige, aber tätige und schöpferische Prakṛti. Und zwar haben beide ihr Leiden von Geburt, wie Puruṣa und Prakṛti die genannten Eigenschaften seit Ewigkeit besitzen. Die beiden vereinigen sich zu ihrer Rettung. Hier stutzen wir zunächst: ist denn nicht die Verbindung von Puruṣa und Prakṛti gerade die Ursache des Weltleidens, weil sie die ewig wechselnden materiellen Vorgänge, die die Ursache des Leidens sind, bewußt werden läßt? Und doch ist das Gleichnis auch in diesem Zuge durchaus treffend; es berührt freilich die tiefste Antinomie des Sâṃkhya und erscheint uns deshalb in dieser Beziehung als widerspruchsvoll. Gewiß ist die Durchgeistigung der psychischen Organe durch den Puruṣa unheilvoll, und das dadurch entstehende empirische Bewußtsein das kosmische Grundübel; um aber die ewige Freiheit und

55. Der Kommentar des Mâṭhara, der erst in neuerer Zeit wieder aufgefunden wurde (herausgegeben in der Chowkhamba Series, 1922), war bis dahin nur in der chinesischen Übersetzung des Paramârtha bekannt, französisch von Takakusu, *La Sâṃkhya-Kârikâ étudiée à la lumière de sa version chinoise* (Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi 1904).

Leidentnommenheit des Puruṣa zu erkennen, die allein aus dem Leiden herausführt, ist eben dieses Bewußtsein nötig: die Lanze, die die Wunde schlug, vermag auch einzig sie zu heilen. Deshalb gilt in Indien das Menschendasein als das höchste und wird sogar über göttliches gestellt, weil allein im menschlichen Bewußtsein die Heilswahrheit aufleuchten kann, die zur Befreiung führt. Wenn auch die Verstrickung des Puruṣa in die Prakṛti zunächst als eine Art Sündenfall erscheint – es ist freilich kein moralischer, sondern ein intellektueller – und die Prakṛti dabei die Rolle der kosmischen Versucherin spielt, so ist sie doch andererseits auch Erlöserin, indem sie dem Puruṣa die Möglichkeit gibt, über das menschliche Bewußtsein seine eigene Freiheit und Leidlosigkeit zu erkennen. – Sobald der Blinde und der Lahme des Gleichnisses ihren Zweck, die Errettung aus der Wildnis, erreicht haben, trennen sie sich für immer: wenn das Zusammenwirken von Geist und Materie das empirische Bewußtsein geschaffen und damit die Erkenntnis von ihrer absoluten Verschiedenheit ermöglicht hat, trennen sie sich, das heißt der Puruṣa löst sich für immer von der Materie und verharret von da an in seiner Reinheit und Besonderheit, im Kaivalya.

Der Puruṣa regt schon durch seinen Namen – das gebräuchliche Wort für Mann – und seine mythologische Vergangenheit zur Personifikation an; und die Prakṛti, die zwar nie eine Gestalt des Mythos gewesen ist, legt schon durch ihr grammatisches Geschlecht die Vorstellung eines weiblichen Wesens nahe. So lassen denn auch die weiteren Sâṃkhyagleichnisse für das Verhältnis der beiden kosmischen Urwesen sie als Mann und Frau einander gegenübertreten; aber sie beziehen sich keineswegs auf ihre Verbindung als schöpferisches Paar, sondern immer nur auf ihre zeitweise oder endgültige Trennung. Das erste lautet⁵⁶: Wie eine Tänzerin sich von der Bühne zurückzieht, wenn der Zuschauer genug hat (um dann bei späterer Gelegenheit wieder aufzutreten), so bilden sich die aus der Prakṛti entwickelten psychischen Organe beim Tode in sie zurück, um sich in einem folgenden Dasein

56. Kârikâ 50.

aufs neue zu entfalten, oder, was doch der eigentliche Sinn des Gleichnisses ist, sich für immer vom Puruṣa zu lösen und damit das Heilsziel des Sâṃkhya, sein ewiges Fürsichsein, das Kaivalya, zu bewirken. Diesem Gleichnis liegt also die Funktion des Puruṣa als Zuschauer zugrunde; solches Zuschauen hat jedoch nur so lange einen Sinn, als sich ihm etwas darbietet, und dies sind die Entfaltungen der Prakṛti. Und wie diese beim Tode des Unerlösten vorübergehend aufhören, so für immer in der Erlösung, der endgültigen Trennung von Puruṣa und Prakṛti. Und auch dafür wird wiederum ein Gleichnis gegeben⁵⁷: Nichts Zartführenderes gibt es meiner Meinung nach als die Prakṛti, die sich nach der Wahrnehmung: «Ich bin erkannt» nicht wieder dem Blicke des Puruṣa aussetzt, wozu Vâcaspati Miśra bemerkt: Wie eine Frau aus guter Familie, wenn sie von einem fremden Manne (puruṣa) erblickt worden ist, sich zurückzieht und sich von da an nicht mehr seinen Blicken aussetzt, so zieht sich die Prakṛti, wenn sie vom Puruṣa durchschaut worden ist, für immer zurück, d. h. sie hört auf, sich weiter zu entfalten. Damit ist das ewige Fürsichsein des Puruṣa erreicht, ein Zustand, der sich – genau wie das Aufgehen der Einzelseele in Brahman – jeder begrifflichen Bestimmung entzieht und nur gleichnisweise erfaßt werden kann; er ist dann wieder reines Subjekt des Erkennens, einem Spiegel vergleichbar, in den kein Reflex fällt, einem Lichte, das nichts beleuchtet⁵⁸.

Hier stoßen wir noch einmal auf eine für uns schwer lösbare Antinomie. Es hat zunächst den Anschein, als würde die Freiheit des Puruṣa durch das Aufleuchten der unterscheidenden Erkenntnis erst geschaffen und die magische Gewalt des Wissens sich dabei bewähren, die dasjenige erzeugt, was dies Wissen weiß. Dem gegenüber haben wir bereits festgestellt, daß die Freiheit und Leidlosigkeit des Puruṣa ja zu seinem Wesen gehört und seit Ewigkeit besteht. Es handelt sich also lediglich darum, sie zu erkennen, die Täuschung zu beheben, als sei der

57. Kârikâ 61 mit dem Kommentar Sâṃkhyatattvakaumudî des Vâcaspati Miśra.

58. Sehr schön ist dies Gleichnis ausgeführt im Yogavâsiṣṭha, zitiert von Vijñânabhikṣu zu Sûtra I 146.

Puruṣa wirklich in die Materie verstrickt. Dies kleidet das Sâṃkhya in das Gleichnis vom Königssohn⁵⁹: Ein Königssohn wird, da er zu einer unglückverheißenden Stunde geboren wurde, von seinem Vater verstoßen, aber von einem Waldbewohner aufgezogen, ohne von seiner wirklichen Abkunft eine Ahnung zu haben. Als aber der König gestorben ist, erscheint ein Minister und klärt ihn über den wahren Sachverhalt auf. So ist der Puruṣa seinem Wesen nach frei und leidlos, der Mensch gelangt aber nur durch geeignete Belehrung zur Erkenntnis davon.

Natürlich erhebt sich nun noch die Frage, wie denn der reine, in seiner Freiheit selige Puruṣa dazu komme, sich mit der Prakṛti einzulassen und sich so, wenn auch nur zum Schein, in Leid zu verstricken. Das einzige Motiv, das dafür in Betracht kommt, ist die Lust des Zuschauens als solche. «Ich will die Dinge genießen», läßt die Maitrâyaṇa-Upaniṣad am Urbeginn den Âtman sprechen⁶⁰, und aus diesem Grunde schafft er die Welt, deren einzige Bestimmung es ist, ein Spiel zu sein für sein göttliches Bewußtsein: es ist das Spiel, das im Sâṃkhya-gleichnis die Prakṛti vor dem Puruṣa aufführt; es ist das leidvolle Drama des Weltgeschehens, auf dessen Aufhebung alles menschliche Heilsstreben gerichtet ist. Und hier stellt sich noch eine letzte Frage mit Bezug auf das Erlösungsdrama des Sâṃkhya: Wer wird denn eigentlich erlöst? Ist es der Puruṣa? Aber er ist ja seinem Wesen nach frei von jeder leidvollen Verstrickung. Ist es die Prakṛti? Aber sie ist ja ungeistig und deshalb weder selbst des Leidens fähig noch der Erlösung bedürftig. Auch hier müssen uns Gleichnisse leiten, die das Sâṃkhya für das Verhältnis der beiden geprägt hat. Der Puruṣa ist der Prakṛti gegenüber nicht nur Zuschauer, sondern auch Herr und Gebieter; als treue, selbstlose Dienerin, als Sklavin von Geburt wird sie geschildert, die nur um seinetwillen tätig ist und keinen Dank begehrt⁶¹; ihr ganzes Wesen erschöpft sich in seinem Dienste⁶².

59. Sâṃkhya-Sûtra IV 1 mit dem Kommentar des Vijñânabhikṣu.

60. Maitrâyaṇa-Upaniṣad II 6. 61. Kârîkâ 60.

62. Man wird hier unwillkürlich an das Verhältnis von Parsifal und Kundry bei Richard

Es konnte bei der engen Bindung der indischen Philosophie an die Religion nicht ausbleiben, daß das Problem von Geist und Materie auch eine mythische Ausgestaltung erfuhr, besonders im Śivaismus und dem aus ihm hervorgehenden Śaktiglauben, in dem der Gott sich mit seiner schöpferischen Energie, der Śakti, zum Weltprozeß vereinigt. Hier tritt uns dann das Paar Puruṣa-Prakṛti in der Gestalt Śivas und seiner Gattin Pârvatî entgegen, und ganz im Sinne des Sâṃkhya vertritt Śiva das reine Geistbewußtsein, lichthaft, aber untätig und unschöpferisch, während die Göttin die zwar ungeistige, aber schöpferische Materie verkörpert. Śiva heißt auch Śaṃkara, der «Heilbringer», und Pârvatî wird Gaurî zubenannt, und die Vereinigung des göttlichen Paares lebt noch im Namen des Berges fort, den die Inder für den höchsten hielten, dem des Gaurisankar. Die Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich besitzt eine schöne Alabasterfigur, welche die Vereinigung der beiden darstellt⁶³. Geschieht dies hier unter einem freundlichen Aspekt, so zeigt eine Figurengruppe des Kensington-Museums in London⁶⁴ statt Pârvatî die Schreckgöttin Kâlî über den gleich einem Leichnam ausgestreckten Śiva schreitend oder tanzend; damit kommt deutlich zum Ausdruck, daß Kâlî das tätige Prinzip, die Prakṛti, vertritt, während Śiva die geistige, aber inaktive Wesenheit ist; diese Figurengruppe gibt also das Verhältnis der beiden Potenzen in genauer Übereinstimmung mit der Sâṃkhyalehre wieder.

Wagner erinnert. Bekanntlich ist dem «Parsifal» ein anderer Plan, «Die Sieger», vorausgegangen, beruhend auf einer buddhistischen Legende von der Liebe eines Câṇḍâla-Mädchens zu Ânanda, dem Lieblingsjünger des Buddha (Divyâvadâna ed. Cowell, p. 611; Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur* II 1, S. 223); dies Mädchen trägt dort den Namen Prakṛti, dessen Bedeutung Wagner schwerlich bekannt war, so daß es sich hier um ein zufälliges Zusammentreffen handelt; dies zeigt sich schon darin, daß er den Namen nachher durch den gänzlich nichtssagenden Sâvitṛî ersetzte. An die Stelle von Ânanda und Prakṛti sind dann Parsifal und Kundry getreten.

63. S. die Abbildung in Verf. *Die Indiensammlung der Universität Zürich*, Fig. 26.

64. Eine Abbildung in Heinrich Zimmer, *Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur*, Taf. 69.