

## Weltschöpfung und Meditation im frühen Sāṃkhya. Mit Bemerkungen zum weisen Kapila und seinem seherischen Wissen

*siddhānām kapilo muniḥ*  
(Bhagavadgītā 10.26)

1. In einem früheren Aufsatz<sup>1</sup> wurde – auf Grundlage der Ausführungen der Yuktīdīpikā (YD) – die Entfaltung der Urmaterie und die Entstehung der Welt samt der ersten Wesen, die sie bevölkerten, nachgezeichnet, so wie sie vom alten Sāṃkhya-System konzipiert worden waren (Oberlies 2006). Danach entfaltet sich<sup>2</sup> “in der uranfänglichen Schöpfung”<sup>3</sup> die “unermessliche” Urmaterie,<sup>4</sup> wengleich nur ein kleiner Teil von ihr,<sup>5</sup> infolge der “Verbindung von See-

---

<sup>1</sup> Wie dieser hat auch der vorliegende Aufsatz von der Durchsicht meiner Kollegin Karin Preisendanz profitiert, die weit über das hinausgegangen ist, was etwa die “Pflicht” einer Herausgeberin einer wissenschaftlichen Zeitschrift ist. Dafür sei ihr auch an dieser Stelle ganz herzlich gedankt. Mögliche Ungenauigkeiten und Fehler gehen selbstverständlich allein zu meinen Lasten.

<sup>2</sup> Wie dieser Prozess im Einzelnen anhebt, wird YD 109,15–19 beschrieben: *kiṃ tarhi viśvāt-makānām sattvarajastamasām apagataviśeṣāviśeṣāḥ sanmātralakṣaṇopacayāḥ pratinivṛttapari-ṇāmavyāpārāḥ paramavibhāgam upasaṃprāptāḥ sūkṣmāḥ śaktayaḥ. tāsām adhikārasāmarthyād upajātapariṇāmavyāpārānām sanmātrānukrameṇa pracayam upasaṃpadyamānānām sanniveśa- viśeṣamātram vyaktam*. Hierzu siehe Oberlies 1998: 501–502.

<sup>3</sup> YD 179,22–23: “*pradhānapravṛttir ... ādisarge vartate*”. Dies ist ein Zitat der “Anhänger des Vṛṣagaṇa/Varṣagaṇa” (*tathā ca vārṣagaṇāḥ paṭhanti “pradhānapravṛttir apratyayā puruṣeṇā-parigrhyamānādisarge vartate” iti*), in dem Wezler und Motegi gegen YD<sup>1</sup> 102,25 und YD<sup>2</sup> 85,30 “*grhyamānā ādisarge* lesen. Zur “uranfänglichen Schöpfung” siehe pp. 156f. mit Anm. 10.

<sup>4</sup> Diese Bezeichnung (*pradhānam amitam*) erhält die Urmaterie in einem Śāstra-Zitat (YD 244,15: “... *tad idam pradhānam amitam bhāty amitam upalabhyata ity ambhaḥ*”). Im Text der Ausgabe von Wezler und Motegi ist das von den Herausgebern nach *evādhikurute* (YD 244,14) eingeschobene <iti> zu streichen und das davor von ihnen gesetzte Ausführungszeichen in Zeile 16 nach *ambhaḥ* zu stellen. Und hier, also am Ende des Zitats aus dem Śāstra, erwartete man in der Tat ein *iti*, wie dies die im Aufbau ganz ähnlichen Passagen YD 245,18–19 und 247,2–3 zeigen.

<sup>5</sup> Diese Anschauung, zu der man Frauwallner 1953: 359 vergleiche, geht auch aus einer Passage der Yuktīdīpikā hervor, die weiter unten (s. pp. 164f.) besprochen werden wird und deshalb hier beigezogen sei. Dieser zufolge hegen gewisse Erlösungssuchende die irriige Auffassung, “der eine Teil [der Urmaterie], der weder Ergebnis ihrer Entfaltung noch [selbst] Ursache einer weiteren solchen ist, sei das erfahrende, nicht aber das handelnde Subjekt” (YD 244,5–9: [*yadā vītāvītaiḥ pradhānam adhigamya tatpūrvakatvaṃ ca mahadādīnām vikārānām ānanyāc ca pradhānātmanāḥ kṛtsnasya mahadādībhāvena vipariṇāmāsambhavād*] *ekadeśasyāprakṛtīvikārabhū-tasya bhoktṛtvam akartṛtvam cādhyavasya [saṅgadveṣanivṛttim labhate, sādya tuṣṭir ambha ity abhidhīyate]*; zur Lesung °*dveṣa*° s. Anm. 64 und 77).

len<sup>6</sup> und Urmaterie“. Zu dieser kommt es auf Grund einer “Verpflichtung” (*adhikāra*) der Letzteren,<sup>7</sup> die sie gegenüber den noch unerlösten Seelen hat.<sup>8</sup> Durch diese Entfaltung entsteht aus ihr in zeitlich ununterbrochener Folge eine feststehende Zahl von “Evoluten” (*tattva*),<sup>9</sup> die im Anschluss die Grundlage für eine “zweite Schöpfung” bilden. In dieser treten zunächst – noch als Teil der “uranfänglichen Schöpfung”, des *Ādisarga*, worunter offenbar im Speziellen der *Tattvasarga* und die “Zeit der sechs Vollkommenheiten” (s. p. 158) zu verstehen ist<sup>10</sup> – Wesen höherer Art wie der erhabene *Kapila*<sup>11</sup> und der *Māhāt-*

<sup>6</sup> Die Wiedergabe von *puruṣa* durch “Seele” anstelle von “individuelles geistiges Prinzip” geschieht einzig der Lesbarkeit des vorliegenden Artikels wegen.

<sup>7</sup> YD 255,3–4: *yat pūrvam apadiṣṭam “saṃyogakṛtaḥ sargaḥ” iti tad vyākhyātam*; YD 185,3–4: *saṃyogam adhikārabandham āhur ācāryāḥ*. Vergleiche auch YD 175,22 (*ekapuruṣādhikāranibaddham pradhānam*) und 261,28–29 (*sarvapuruṣādhikāranibaddhāyāḥ* ...). YD 235,26–27 wendet sich explizit gegen die Auffassung, die “Verbindung von Urmaterie und Seele sei durch Leidenschaft und die anderen [Fehler] bedingt” (*yadi rāgādīnimittaḥ pradhānapuruṣasaṃyogaḥ syāt prāptam idaṃ tatpratipakṣeṇa vairāgyeṇa viyogo bhaviṣyātīti. na tv evam*).

<sup>8</sup> Nyāyavārtika IV 1.21 (Ed. A. Thakur. New Delhi 1997, p. 433) heißt es, dass die *Sāṃkhya*-Anhänger, benannt als “diejenigen, für die die Ursache [der Entstehung der] Welt [die/eine Urmaterie ist]”, erklären, dass “sich die Urmaterie veranlasst durch den ‘Zweck der *Puruṣas*’ betätigt” (*tatra pradhānakāraṇikās tāvat puruṣārtham +adhiṣṭhāpakam* [Ed. °*ṣṭhāyakam*] *pradhānasya varṇayanti. puruṣārthena prayuktaṃ pradhānam pravartata iti*). Ein dem *pradhānakāraṇikāḥ* dieser Passage entsprechendes *mahādādikāraṇinaḥ* ist YD 244,19–20 (*tasyāṃ ca tuṣṭāv anye sapta mahādādikāraṇino ‘varuddhā draṣṭavyāḥ*), wo die Ausgabe von Wezler und Motegi fälschlich *saptamahādādi*° als ein Wort druckt, im Kontext der Diskussion der *Tuṣṭis* bezeugt und ist entsprechend der Passage des *Nyāyavārtika* aufzufassen: “Die (sieben [Arten von] *Yogins*), für die die Ursache [der Entstehung der] Welt [der *Māhān* und die anderen [Prakṛti-Vikṛti] sind” (hierzu s. p. 165). Zu *Prakṛti-Vikṛti* siehe SK 3.

<sup>9</sup> YD 215,30–216,1: *kasmāt. tattvānavasthāprasaṅgāt. evaṃ hi parikalpyamāne pradhānamahator yad antarālam tattvāntarāṇaṃ tad api ca kriyārūpatvād akriyāvata upākhyāntaram iti tattvāntarānavasthāprasaṅgaḥ. abhyupagame vā mahatas tattvāntarāṇaṃ ca kriyākālavirodhaḥ. tasmāt tattvāntarānupapattir anavasthā vā, trayodaśavidhaṃ karaṇam ity anyatarad avaśyam abhyupagantavyam.*

<sup>10</sup> Von dieser “uranfänglichen Schöpfung” ist YD 158,20, 161,4–9 / 16, 179,23 und 232,15 die Rede. Von ihr unterscheidet YD 229,4 – offenbar – ein “frühes [Stadium] der Schöpfung” (*pūrvasarga*). Da von ihm ausschließlich anlässlich der Besprechung der “Zeit der sechs Vollkommenheiten” die Rede ist, bezeichnet es, soweit zu sehen, eben nur diese. YD 158,20 und 161,4–5 verwendet dafür allerdings den umfassenderen Begriff der “uranfänglichen Schöpfung” (hierzu s. auch Oberlies 2006: 183, Anm. 36, wo zu lesen ist: “als der umfassenderen Zeitspanne”). Dieser benennt YD 232,15 (*ādisargotpannaṃ sūkṣmaśarīram*) auch den Zeitpunkt der Entstehung des *sūkṣmaśarīra*. Dies müsste, ist das hier zum *Pūrvasarga* Gesagte richtig, als Verwendung des umfassenderen Zeitbegriffs bzw. als weniger präzise Ausdrucksweise beurteilt werden.

<sup>11</sup> Wenn der *Bhūtasarga*, die “Schöpfung der Wesen”, der zusammen mit *Tattva*- und *Bhāvasarga* eine der drei von der *Prakṛti* ausgehenden Schöpfungen bildet (SK 56; s. auch Anm. 17), definitiv bestimmt wird, wird er als *brāhmādiḥ* bezeichnet. S. YD 185,22: *bhūtasargaś ca brāhmādiḥ* (v.l. *brahmādiḥ*), und YD 261,27: *bhūtākhyo* (scil. *sargaḥ*) <*brah*>*mādiḥ*. An letzterer Stelle bieten indes die Handschriften *vyomādiḥ* bzw. dittographisches *dharmādiḥ* (vgl. YD 261,26–27),

myāsaṛīra Brahmā ins Dasein,<sup>12</sup> deren Körper unmittelbar aus den aus der Urmaterie hervorgegangenen Tattvas geformt werden.<sup>13</sup> Das Erscheinen dieser göttlichen Wesen ist Teil einer “Zeit der sechs Vollkommenheiten”, die durch abnehmende Subtilität der Zeugung gekennzeichnet ist.<sup>14</sup> Mit dem Ausklingen dieser Phase, deren Ende den Beginn des Saṃsāra<sup>15</sup> bedeutet,<sup>16</sup> hebt eine weitere Schöpfung an, Bhāva- und Liṅgasarga<sup>17</sup> mit Namen, die nun nicht mehr durch den Adhikāra, sondern durch die “Zustände [der Buddhi]” veranlasst ist.<sup>18</sup>

welch Ersteres YD<sup>1</sup> 169,7 und YD<sup>2</sup> 140,28 in den Text aufgenommen haben, wohl auch wegen der Übereinstimmung mit der Sāṃkhyatattvakaumudī (s. Nowotny 1941: 59). Gleiches geschieht mit dem Saṃsāra (YD 241,14: *brahmādau stambaparyante saṃsāre*). (Auch) dadurch also wird Kapila, der ja vor Brahmā ins Dasein getreten ist, als ein vor genannter Schöpfung entstandenes Wesen charakterisiert.

<sup>12</sup> Bei ihm kommt es – so wenigstens dem Śāstra zufolge – zeitgleich mit der Entstehung seines Körpers zum Bewusstsein, dass er der Māhātmyāsaṛīra ist. S. YD 204,28–29: *tathā kāryakaraṇavyūhasamakālam māhātmyāsaṛīro 'smīti pratibudhyate*. Zu *kāryakaraṇavyūhasamakālam* siehe Anm. 33.

<sup>13</sup> Wesen dieser Art entstehen also genauso wie Geschöpfe, die durch Vervielfältigung eines Yogin, der bestimmte übernatürliche Fähigkeiten (*siddhi*) besitzt, zur Erscheinung kommen. Denn auch sie, so Yogasūtra IV 2–3 samt Bhāṣya, erhalten ihre Körperlichkeit unmittelbar durch die “Urmaterien” (*prakṛtayah*), “die überall vorhanden sind, um da einzutreten, wo für sie Verwendung ist” (Jacobi 1929: 612 = *Kl. Schr.*, p. 713).

<sup>14</sup> Ausführlich hierzu Oberlies 2006: 188–195 und Hara 2009: 229–230. Zu Haras Aufsatz sei nachgetragen, dass auch Harivaṃśa 2.49 von einer sich “vergrößernden” Abfolge von Zeugungsarten gesprochen wird: *tataḥprabhṛti rājendra prajā maithunasambhavāḥ | saṃkalpanād darśanāt sparśāt purveṣāṃ sṛṣṭir ucyate ||*.

<sup>15</sup> Der vierzehnfache Saṃsāra, von dem YD 18,5 und 234,23 sprechen, wird – dies zur Bestätigung der ersten der Oberlies 2006: 189, Anm. 65 ausgesprochenen Vermutungen – von acht Arten der Götter, fünf Arten der Tiere (inklusive der Pflanzen) und dem Menschen gebildet. Entscheidend dürfte YD 258,1 sein, wo diese SK 53 genannten “Schöpfungen” zusammengezählt sind: “Die vierzehnfache dreigliedrige Schöpfung wurde ... [bereits] erläutert” (*caturdaśabhedas trivikalpaḥ ... sargo vyākhyātaḥ*).

<sup>16</sup> YD 229,17: *etasmim evāvasare saṃsāro varṇyate*; YD 255,12–13 / 20: *ṣaṣṭisiddhiṣṭaya-kālottaram tu guṇavimardavaicitryād rajastamovṛtṭyanupāti saṃsāracakraṃ pravṛttam ... so 'yam liṅgākhyo bhāvākhyas ca ṣaṣṭisiddhiṣṭayakālād ūrdhvaṃ bhavati*. Mit *guṇavimarda* (*vaicitryāt*) “(auf Grund der Mannigfaltigkeit des) Widerstreit(s) der Guṇas” in letzterem Zitat vergleiche man *guṇavaiṣamyavimardāt* in SK 46, das die Yuktidīpikā durch *guṇavaiṣamyād vimardaḥ* erklärt (wozu YD 240,4–6).

<sup>17</sup> Die “Zustände [der Buddhi]” (*bhāva*) und die “wandernden Organismen” (*liṅga*) von Wesen mit “grobstofflichen” Körpern (wozu Anm. 39) erscheinen in jeder neuen Weltperiode erstmals im Bhāva- und Liṅgasarga, die zwei Teile eines Schöpfungsvorgangs bilden, weshalb SK 56 (samt YD 261,26–27) auch subsumierend nur vom Bhāvasarga als einer der drei von der Prakṛti ihren Ausgang nehmenden Schöpfungen die Rede ist bzw. sein kann (hierzu s. auch Anm. 11).

<sup>18</sup> YD 256,5–6: *tasmād adhikārabhāvanimitto dvidhā sargaḥ*. Die “Verpflichtung” (*adhikāra*) wirkt von der ersten Entfaltung der Prakṛti im Tattvasarga (YD 185,3–4, hierzu s. Anm. 7) bis zum Ende der “Zeit der sechs Vollkommenheiten”, wobei allerdings zu beachten ist, dass YD 161,6–7 den Adhikāra “auch jetzt” wirksam sein lässt: “Nach der Zeit des Vergehens der sechs Vollkommen-

Am Ende der Periode des Bestehens der Welt schließlich, “zur Zeit der Auflösung, gehen die Evolute unter”<sup>19</sup> und “verschwinden” in der Urmaterie.<sup>20</sup>

Den großen zeitlichen Rahmen der “Schöpfungsgeschichte” des Sāṃkhya bilden somit zwei aufeinanderfolgende Stadien, von denen das zweite, der Bhūtasarga, dann anhebt, wenn das erste, der Tattvasarga, vollständig abgeschlossen ist.<sup>21</sup> Die “Schöpfung der Wesen” wiederum ist unterteilt in die “Zeit der sechs Vollkommenheiten” (*ṣaṣṭisiddhikāla*) und den Liṅga-/Bhāvasarga, der beginnt, wenn Erstere zum Ende gekommen ist.<sup>22</sup> Mit dem Beginn der “Zeit der sechs Vollkommenheiten” und der Entstehung von Körpern treten Dharma und Adharma und die anderen “Zustände [der Buddhi]” (*bhāva*) in Erscheinung, die, eng verbunden mit dem “wandernden Organismus” (*liṅga*), nach dem Ende dieser Zeit, das den Anfang des Saṃsāra bedeutet (s. p. 161), letztgenannten ursächlich bestimmen.<sup>23</sup>

**Exkurs 1:** Diesen verschiedenen Stadien der Entstehung der Welt und der Wesen ordnete der Sāṃkhya-Lehrer Pañcādhikaraṇa bestimmte Stufen der Ausbildung der Bhāvas, der “Zustände der Buddhi”, und des wandernden Organis-

---

heiten vollzieht sich [die Schöpfung], die den Namen des wandernden Organismus und den Namen der Zustände [der Buddhi] führt. Die Schöpfung aber, deren Merkmal der Adhikāra ist, [erfolgt(e)] unmittelbar nach [dem Wirksamwerden] der Guṇas. Deshalb ist die Schöpfung zweifach, eine deren Merkmal der Adhikāra ist, und eine, die den Namen der Zustände [der Buddhi] führt. ... Deshalb ist die Schöpfung zweifach, [einmal] bedingt durch den Adhikāra, [sodann bedingt] durch die Zustände [der Buddhi]” (YD 255,20–22 / 256,5–6: so ‘*yaṃ liṅgākhyo bhāvākhyas ca ṣaṣṭidhikṣayakālād ūrdhvaṃ bhavati. guṇasamanantaram tv adhikāralakṣaṇaḥ. tasmād dvidhā sargo dhikāralakṣaṇo bhāvākhyas ca. ... tasmād adhikārabhāvanimitto dvidhā sargaḥ*; Wezler und Motegi ergänzen p. 225,22 *liṅgākhyo* hinter *adhikāralakṣaṇo*, hierzu s.u.). Da in dieser Textpassage von einem – von der Yuktidīpikā abgelehnten – Zusammenwirken von Adhikāra und Dharma und Adharma bei der Entstehung der Welt gesprochen wird, “die [beiden letzteren] aber ohne Körper nicht entstehen können” (YD 255,4–5: *dharmādīnām śarīram antareṇānutpatteḥ* ...), solche jedoch erst mit dem Erscheinen von Kapila gegeben sind, geht es hier zweifelsohne (auch) um die zweite Phase der Schöpfung, während der also der Adhikāra immer noch in Wirkung ist. Wenn dies die Ausführungen der Yuktidīpikā richtig wiedergibt, laufen diese auf eine “Korrektur” der Lehre der Kārikā hinaus. Denn diese spricht doch ohne allen Zweifel davon, dass “eine zweifache Schöpfung, die den Namen des wandernden Organismus und den Namen der Zustände [der Buddhi] führt, erfolgt” (SK 52). Die oben referierte Textverbesserung von Wezler und Motegi (wozu Oberlies 2006: 189, Anm. 72) fußte auf einer Verkennung dieses Umstandes.

<sup>19</sup> YD 128,16: *pralayakāle vinaṣṭānām tattvādīnām*; vergleiche YD 129,2–3.

<sup>20</sup> YD 143,6: *mahadādayas tu pralayakālatirobhūtās* ... Von “Entstehen” und “Vergehen” zu sprechen, ist nur ein konventionelles Zugeständnis (YD 121,21: *lokasya vyavahārah*). Denn “in Wirklichkeit gibt es” – entsprechend einer der Hauptlehren des Sāṃkhya – “von nichts Entstehen und Vergehen” (YD 122,2: *paramārthas tu na kasyacid utpādo 'sti na vināśaḥ*).

<sup>21</sup> Dies geht u.a. aus YD 255,10–12 hervor: ... *sattvādāyo mahadahaṃkāratanmārendriya-bhūtātvenāvasthāya paramarṣihiraṇyagarbhādīnām śarīram utpādayanti*.

<sup>22</sup> YD 255,20; siehe Anm. 16.

<sup>23</sup> YD 232,32: *bhāvanimittaḥ saṃsārah*; siehe auch Anm. 18.

mus samt dem feinstofflichen Körper zu. Denn ihm zufolge ist das “Wissen” (*jñāna*) – es steht stellvertretend für alle acht Bhāvas<sup>24</sup> – zweifach, *prākṛt(ik)a*, also “verursacht durch [ein Nachströmen von Sattva aus dem unentfaltet verbliebenen Teil der] Urmaterie”,<sup>25</sup> und *vaikṛt(ik)a* “verursacht durch Umwandlungsprodukte”.<sup>26</sup> Ersteres ist wiederum dreifacher Art.<sup>27</sup> Die erste von diesen dreien, *tattvasamakāla* genannt, entsteht direkt bei der Entfaltung der Tattvas und zwar, da die Bhāvas ja eine Eigenschaft der Buddhi sind,<sup>28</sup> bei der des Mahān,<sup>29</sup> solange dieser noch “zusammengeballt” ist und ohne dass irgendeine Körperlichkeit gegeben wäre.<sup>30</sup> Eine solche setzen die beiden anderen Arten, das *sāṃsiddhika*- und das *ābhiṣyandika*-Wissen, voraus. Denn sie eignen Wesen, die einen Körper besitzen, erstgenanntes solchen, bei denen “die Anordnung der Körperteile noch zusammengeballt” ist,<sup>31</sup> wie etwa beim Körper des Ṛṣi Kapila, das zweite solchen, bei denen “Körperlichkeit vollkommen<sup>32</sup> ausgeprägt ist”.<sup>33</sup> Erst das *vaikṛt(ik)a*-Wissen – so eine Āryā<sup>34</sup> – ist an einen grobstofflichen Körper gebunden, wie Menschen ihn besitzen.<sup>35</sup> In dieser Strophe

<sup>24</sup> YD 233,19: *yathā jñānam evaṃ dharmādayo 'pi*.

<sup>25</sup> Hierzu siehe Oberlies 2006: 190 mit Anm. 80.

<sup>26</sup> Neben häufigerem *prākṛtika* bzw. *vaikṛtika* stehen, völlig synonym, *prākṛta* und *vaikṛta*. Zu den “Zuständen der Buddhi” – zu dieser Wiedergabe des Wortes *bhāva* siehe Wezler 1993: 283, Anm. 5 – und ihren verschiedenen Abarten siehe Oberlies 2006: 191–192.

<sup>27</sup> YD 233,7: *prākṛtikam trividhaṃ tattvasamakālam sāṃsiddhikam ābhiṣyandikam ca*.

<sup>28</sup> YD 63,14 werden sie als “Formen der Buddhi” (*rūpāṇi buddheḥ*) bezeichnet.

<sup>29</sup> YD 187,24–25 führt die verschiedenen Namen und Bezeichnungen des Mahān auf, darunter auch, und dies an erster Stelle, Buddhi.

<sup>30</sup> Hierzu siehe Oberlies 2006: 194, Anm. 96.

<sup>31</sup> YD 233,10–11, siehe Anm. 36. *saṃhatavyūha*<sup>o</sup> dürfte sich als Bahuvrīhi auf das in Rede stehende, hier nicht explizit genannte *kāryakaraṇa* beziehen, wonach *saṃhatavyūhasamakālam* bedeutet: “Zeitgleich mit dem Körper, dessen Anordnung seiner Teile noch zusammengeballt ist”; zur genauen Bedeutung des Terminus *vyūha* siehe Preisendanz 1994: 427–429. Mit der Bildung einer ersten Körperlichkeit, die YD 267,13–14 als “ein von den [vier] spontan als vollkommene entstandenen [Zuständen der Buddhi, nämlich] Verdienst, Wissen, Leidenschaftslosigkeit und Vermögen, durchdrungenes Agglomerat” bezeichnet wird (*paramarṣir bhagavān sāṃsiddhikair dharmajñānavairāgyaiśvairyair āviṣṭapiṇḍo viśvāgrajaḥ kapilamuniḥ*), erscheint in Kapila zugleich ein vollkommenes Wissen.

<sup>32</sup> Auch dies ist offenbar ganz wörtlich zu verstehen, da diese Wesen zwischen Kapila mit seinem “undifferenzierten” Körper, der offenbar aber als vollkommen angesehen wurde (s. die vorherige Anmerkung), und dem Menschen mit seiner unvollkommenen Körperlichkeit stehen.

<sup>33</sup> YD 233,11. Bei diesen Wesen “entsteht [dieses Wissen] durch eine andere Ursache [als durch ‘spontanes In-Erscheinung-Treten’]” (YD 233,11–12, Text in Anm. 36).

<sup>34</sup> YD 233,14\*–15\*, siehe wieder Anm. 36.

<sup>35</sup> YD 234,14: *vaikṛtās tu bhāvā asmadādīnām*. Dieser Körper wird hier als “sechs Hüllen besitzend” (*ṣaṭkośikam*) bezeichnet (YD 233,15\*, wo Wezler und Motegi zu *kaśikam* korrigieren), womit YD 229,5–6 zufolge “Haare, Blut, Fleisch, Knochen, Sehnen und Samen” gemeint sind (hierzu s. Oberlies 2006: 183–184).

werden das *tattvasama(kāla)*-Wissen als *vaivarta* und das *ābhiṣyandika*-Wissen als zweite Art des *prākṛtika*-Wissens bestimmt. Das hier nicht aufgeführte *sāmsiddhika*-Wissen, der eigentlich zweite Typ des *prākṛtika*-Wissens (s.o.), wird hier nicht eigens genannt, so ein im Anschluss in Prosa gehaltener “Kommentar”, weil auch es zusammen mit den Tattvas entstehe und sich in dieser Hinsicht – so ist der Text wohl zu verstehen – nicht vom *tattvasama(kāla)*-Wissen unterscheide.<sup>36</sup>

Mit dem Namen *vaivarta* bezeichnete Pañcādhikaraṇa<sup>37</sup> eine Art des “wandernden Organismus” (samt des feinstofflichen Körpers), der in dem durch den Adhikāra bestimmten Teil des Bhūtasarga<sup>38</sup> zur Entstehung kommt: “Nicht ist das *vaivarta śarīra* ursächlich bedingt durch ‘Verdienst’ und ‘Schuld’, sondern durch den Adhikāra.”<sup>39</sup> Beim geschlechtlichen Verkehr von Vater und Mutter,

<sup>36</sup> Der Text dieses ganzen Passus (YD 233,5–19) lautet: *tatrācāryāṇām vipratipattiḥ. pañcādhikaraṇasya tāvat – dvividhaṃ jñānaṃ prākṛtikaṃ vaikṛtikaṃ ca. prākṛtikaṃ trividhaṃ – tattvasamakālaṃ sāmsiddhikam ābhiṣyandikam ca. tatra tattvasamakālaṃ saṃhataś ca mahāṃs tattvātmanā mahati pratyayo bhavati. utpannakāryakaraṇasya tu sāmsiddhikam ābhiṣyandikam ca bhavati. sāmsiddhikam yat saṃhatavyūhasamakālaṃ niṣpadyate, yathā paramarṣer jñānam. ābhiṣyandikam ca sāmsiddhakāryakaraṇasya kāraṇāntareṇotpadyate. vaikṛtaṃ tu dvividhaṃ svavaikṛtaṃ paravaikṛtaṃ ca. svavaikṛtaṃ tārakam, paravaikṛtaṃ siddhyantarāṇi. āha ca: tattvasamaṃ vaivartam tatrābhiṣyandikam dvitīyaṃ syāt | vaikṛtam atas ṛtīyaṃ śātkauśikam etad ākhyātam || atra tu tattvaiḥ sahotpattiyaviśeṣāt sāmsiddhikam abhedenāha – vaikṛtam api ca dvividhaṃ svavaikṛtaṃ tatra tārakam bhavati | syāt saptavidhaṃ paravaikṛtaṃ sutārādi nirdiṣṭam || iti yathā jñānam evaṃ dharmādayo ‘pīti.*

<sup>37</sup> Dass das *vaivarta śarīra* ausschließlich von Pañcādhikaraṇa postuliert wird (so Chakravarti 1975: 289), wie in der Tat aus YD 229,18 (*tatra cācāryāṇām vipratipattiḥ. pañcādhikaraṇasya tāvad vaivartaṃ śarīram ...*) hervorzugehen scheint, ist aus YD 231,32–33 (s. Anm. 39) allerdings nicht ersichtlich, da dort der Name dieses Sāṃkhya-Lehrers gar nicht fällt.

<sup>38</sup> Für diesen prägte Nowotny (1941: 13–14) – und unabhängig von ihr Chakravarti (1975: 282–284) – den Terminus *Adhikārasarga*, der, das gilt es zu beachten, aber weder in der Yuktidīpikā, die (nur) von *adhikāralakṣaṇaḥ sargaḥ* spricht (YD 255,21), noch sonst in einem Text bezeugt ist.

<sup>39</sup> YD 231,32–33: *na dharmādharmanimittaṃ vaivartaṃ śarīram. kiṃ tarhy ādhikārikam.* Das *vaivarta śarīra* unterscheidet sich deutlich von Īśvarakṛṣṇas “wanderndem Organismus” (*liṅga*) und von dessen “feinstofflichem Körper” (*sūkṣmaśarīra*), von denen es in der Yuktidīpikā heißt, die Lehre von Sāṃkhyakārikā 40 aufgreifend: “‘Geburt’ ist die Verbindung des *liṅga*, [das] aus dem Mahān und den anderen [Komponenten bis hin zu den Sinnes- und Handlungsvermögen besteht] und das gestützt ist auf den fein(stofflichen) Körper [, der aus einer feinen Form der fünf Elemente gebildet ist], mit dem äußeren [grobstofflichen] Körper entsprechend der ‘Zurechtmachung’ [d.h. der Wirkung der Bhāvas]” (YD 174,29–30: *janmeti mahadādeḥ sūkṣmaśarīrāśritasya liṅgasya yathāsaṃskāraṃ bāhyena śarīreṇa sambandhaḥ*). Denn da Pañcādhikaraṇa seinen *vaivartaśarīra* vom “psychischen Apparat” (*karaṇa*) unterscheidet (YD 229,18–19: *pañcādhikaraṇasya tāvad vaivartaṃ śarīram mātāpitṛsaṃsargakāle karaṇāviṣṭam śukraśoṇitam anupraviśati ...*), der ihm zufolge aus den zehn Sinnes- und Handlungsvermögen besteht (YD 215,17: [*karaṇam*] ... *daśavidham iti tāntrikāḥ pañcādhikaraṇaprabhṛtayaḥ*), muss dieser seiner Lehrmeinung nach von

der ja erst in der letzten Phase der “Zeit der sechs Vollkommenheiten” stattfindet, dringt er, verbunden mit den zehn Sinnes- und Handlungsvermögen, in Same und Blut ein.<sup>40</sup> Im Mutterleib entwickelt er sich zum Embryo und kommt schließlich als “fertiger” Mensch zur Geburt. Er “besteht solange, wie Verdienst und Schuld, die während der Zeit des Genusses der sechs Vollkommenheiten erwirkt wurden”, ihren Einfluss ausüben.<sup>41</sup> Mit deren Dahinschwinden zerfällt der grobstoffliche Körper, und der Mensch – offenbar ist ausschließlich an ihn gedacht – gelangt, je nachdem ob seine Sinnes- und Handlungsvermögen von Verdienst oder Schuld beeinflusst waren, mit seinem “feinen Körper”, der sich offenbar aus dem *vaivarta śarīra* gebildet hat,<sup>42</sup> entweder in den Himmel oder aber in die Hölle oder in den Schoß eines Tieres oder den eines Menschen.<sup>43</sup> Dieser “feine Körper” (*sūkṣma*) ist dann “beständig” (*nitya*)<sup>44</sup> und “(in die jeweils nächste Geburt) hinüberführend” (*ātivāhikaṃ śarīram*).<sup>45</sup> Mit der Postulierung des *vaivarta śarīra* versuchte Pañcādhikaraṇa offenbar, den (letzten Abschnitt des) Adhikāra- mit dem (Beginn des) Liṅga- und Bhāvasarga zu vermitteln.

Die “Schöpfungsgeschichte” des Sāṃkhya stellt sich der Yuktidīpikā also wie folgt dar, wobei hervorzuheben ist, dass für Pañcādhikaraṇa der “Trennungstrich in der Schöpfungsgeschichte”,<sup>46</sup> der den Beginn des Saṃsāra bedeutet, zwischen *prākṛtika* und *vaikṛtika* verläuft:

---

Buddhi/Mahān, Ahaṃkāra, Manas und (wohl auch) den fünf (feinstofflichen) Elementen (oder den Tanmātras) gebildet worden sein (s. Chakravarti 1975: 289, vgl. auch Nowotny 1941: 41). Danach ist Oberlies 2006: 185 in Zeile 6 “das innere Organ zusammen mit den” ersatzlos zu streichen.

<sup>40</sup> YD 229,18–19; siehe die vorherige Anm.

<sup>41</sup> YD 229,21–22: *yau dharmādharmau ṣaṣṣiddhyupabhogakāle kṛtau tadvaśād avatiṣṭhate*. Auch dies unterscheidet das *vaivarta śarīra* grundsätzlich vom Liṅga (s. Anm. 39), da dieses ja “vom Beginn einer Schöpfungsperiode bis zu ihrem Ende besteht” (Frauwallner 1953: 365). Siehe Anm. 44.

<sup>42</sup> Dass Pañcādhikaraṇas *vaivarta śarīra* und das *sūkṣmaśarīra*, von dem (sonst) in der Yuktidīpikā die Rede ist, voneinander verschieden sind, scheint festzustehen (s. Anm. 39). Dass Erstgenanntes und das *ātivāhika śarīra* identisch sind, wie dies Nowotny (1941: 39) behauptet hat, scheint unwahrscheinlich, da der Text ja vom *ātivāhikaṃ sūkṣmaśarīram* spricht (YD 229,24–25). Es dürfte doch wohl so sein, dass Letztgenanntes dasselbe ist wie das *sūkṣmaśarīra*, nur dass eben mittels eines Beiwortes seine konkrete Funktion benannt wird.

<sup>43</sup> YD 229,22–24: *yadi dharmasaṃskṛtaṃ karaṇaṃ tato dyudeśaṃ sūkṣmaśarīreṇa prāpyate, tadviparyayāt tu yātanāsthānaṃ tiryagyonim vā, miśrībhāvena mānuṣyam*.

<sup>44</sup> Dies ist gewiss im Sinne von *liṅgasyā sargapralayān nityam* (YD 230,15–16) zu verstehen.

<sup>45</sup> YD 229,24–25.

<sup>46</sup> Siehe Nowotny 1941: 46.

Stadien der Schöpfung der Welt (s. YD 185,21–22) und Phasen des Bhūtasarga samt Übergang zum Saṃsāra		Bewirkende Ursache	Sich der Lehrmeinung des Pañcādhikaraṇa zufolge in den verschiedenen Stadien der Schöpfung manifestierende Bhāvas
Tattvasarga		Adhikāra	<i>prākṛt(ik)a</i> ..... <i>tattvasamakāla</i> <i>sāmsiddhika</i> <i>ābhiṣyandika</i>
Bhūtasarga	Ṣaṭsiddhikāla  Liṅga-/Bhāvasarga  → Saṃsāra	Dharma/Adharma	

2. Von besonderem Interesse ist nun – und hier können die Ausführungen des eingangs genannten Aufsatzes weiter ergänzt und präzisiert werden, wodurch zugleich ein Streiflicht auf die oft notierte “Vermengung” von Kosmologie und Psychologie im Sāṃkhya<sup>47</sup> fallen mag –, dass das Sāṃkhya, so wie es von der Yuktidīpikā dargestellt wird, mit diesen Prozessen der Entstehung der Welt diejenige von physisch-psychischen Vorgängen (vor allem) im Menschen und damit zugleich Verhaltens- und im besonderen Meditationsformen verwoben hat, deren Betätigung Auswirkungen auf die Art der künftigen Wiedergeburt und auf die Erlösung aus einer Welt hat, deren Werden beschrieben wird. Denn wie ein von der Yuktidīpikā zitiertes Śāstra-Fragment<sup>48</sup> feststellt, was von dieser allem Anschein nach akzeptiert wird,<sup>49</sup> schuf sich der Māhātmyaśarīra, womit hier offenbar Brahmā gemeint ist, “nachsinnend Söhne, die sein Werk tun werden”.<sup>50</sup> Diese göttlichen Brahmā-Söhne sind, so der Text weiter, die vier “Ströme” (*srotas*),<sup>51</sup> ein anderer Name des fünfzigfältigen Pratyayasarga. Somit dürfte es zu dieser “Schöpfung der Begriffe” in der ersten Phase der “Zeit der sechs Vollkommenheiten” gekommen sein, was ganz zu der Art ihrer Entstehung, nämlich durch bloße Vorstellung, stimmt (s. Oberlies 2006: 183). Auf diese zeitliche Verortung weist auch YD 234,25 hin, wo die Körper von Brahmā und seiner Söhne als *prākṛta* bezeichnet werden, während kurz zuvor, in YD 234,7, von Brahmās “spontan als vollkommen entstandener Macht” (*saṃsiddhika aiśvarya*) die Rede war.

<sup>47</sup> Hierzu siehe Franco 1991: 124.

<sup>48</sup> Nr. 6 bei Oberhammer 1961, wozu *ibid.* pp. 139–165.

<sup>49</sup> Vgl. YD 228,13: *tatsiddhibhyo yathā brahmaṇaḥ putrāṇāṃ tatputraputrāṇāṃ ca*.

<sup>50</sup> YD 239,11–14: *utpannakāryakaraṇas tu māhātmyaśarīra ekākinam ātmānam avekṣyābhidadhyau “hantāham putrān sraṅsye ye me karma kariṣyanti ...”*. Ganz Ähnliches hören wir YD 234,26–28.

<sup>51</sup> Den einzelnen *srotas* sind die Wesen der Schöpfung, sie miteinander identifizierend, zugeordnet. Hierzu siehe Nowotny 1941: 57–58 / 63–64.



Mit diesen “Fünzig Begriffen” – dem fünffachen Irrtum, der achtundzwanzigfachen Unfähigkeit, der neunfachen Zufriedenheit<sup>52</sup> und der achtfachen Vollkommenheit<sup>53</sup> – sind im Sāṃkhya der Yuktidīpikā bestimmte – nur vermeintliche (s.u.) – Wege zum Erwirken der Erlösung verbunden:<sup>54</sup>

Von diesen [fünzig Begriffen] ist der Irrtum das als Heil Bezeichnen<sup>55</sup> dessen, was kein Heil ist. Unfähigkeit ist das Unvermögen, [etwas] wegen eines [etwa körperlichen] Defizits [zu leisten]. Zufriedenheit ist das Ablassen [von einer Anstrengung]<sup>56</sup> mit weniger, als man zu tun wünschte. [Und] Vollkommenheit [schließlich] ist das Zustandebringen von etwas, wie man es wollte.

Dabei hat das in *Zufriedenheit* resultierende Streben nach Erlösung die eingangs beschriebenen Phasen der Entstehung der Welt und der Wesen, den Tattva- und den Bhūtasarga also,<sup>57</sup> zu seinem Inhalt, indem diese Gegenstand einer Versenkung sind, die auf die Scheidung von Seele und Urmaterie abzielt.

**Exkurs 2:** Diese dem Sāṃkhya eigene Meditation<sup>58</sup> führt indes nicht zur richtigen Erkenntnis und damit zur Erlösung,<sup>59</sup> sondern lediglich zum Eingehen in

<sup>52</sup> “Zufriedenheit” scheint eine in gegebenem Zusammenhang (s. p. 164) stimmigere Wiedergabe von *tuṣṭi* zu sein als das von Oberhammer (1977: 18) gewählte “Befriedigung”.

<sup>53</sup> SK 47, zitiert YD 6,21\*–22\*: *pañca viparyayabhedā bhavanty aśaktiś ca karaṇavaikalāyāt | aṣṭāvīṃśatibhedā tuṣṭir navadhāṣṭadhā siddhiḥ*. Die mit diesen “Begriffen [verbundenen psychischen Phänomene]” stellen zusammen mit den konkreten Arten der Wiederverkörperung den Aspekt *Ergebnis* der entfalteten Urmaterie dar (YD 49,12–14: *phalaṃ dvividham. drṣṭam adrṣṭam ca. tatra drṣṭam siddhituṣṭyaśaktiviparyayalakṣaṇam. adrṣṭam brahmādau stambaparyante saṃsāre śarīrapratilambha ity etad vyaktam*). Ausführlich wurde dieser sowie die beiden anderen Aspekte – *rūpa* und *pravṛtti* – von Chakravarti (1975: 302–307) und Larson (1984) behandelt, ohne dass diese alle Fragen, die sich stellen, beantwortet hätten. Einer gesonderten Untersuchung bedürfte auch der Terminus *pratyaya*.

<sup>54</sup> YD 239,19–22: ... *pratyayasargah. sa viparyayākhyo 'śaktyākhyas tuṣṭyākhyas siddhyākhyas ceti. tatrāśreyasaḥ śreyastvenābhidhānaṃ viparyayaḥ. vaikalāyād asāmarthyam aśaktiḥ. cikīrṣitād ūnena nivṛttiś tuṣṭiḥ. yatheṣṭasya sādhanam siddhiḥ* (Wezler und Motegi haben hier den Druckfehler *sādhanam*).

<sup>55</sup> Oberhammer übersetzt *abhidhāna* mit “Betrachten” (1977: 27), eine Bedeutung, die das Wort aber nicht hat.

<sup>56</sup> Hierzu siehe Oberhammer 1977: 26–31. Man lese gegen Wezler und Motegi, die – allerdings offenbar nur infolge eines Druckfehlers (s.u.) – *nivṛ<t>is* bieten (p. 239,22), mit den Handschriften K und D *nivṛttiś*. Man vergleiche auch YD 243,25, wo *alle* Manuskripte *nivṛttiḥ* haben, was auch hier von Wezler und Motegi zu *ni<r>vṛtiḥ* verbessert wird, wie in ihrer Ausgabe wohl auch p. 239,22 gedruckt hätte werden sollen.

<sup>57</sup> Diese beiden Phasen und ihre Abfolge auf Grundlage der Yuktidīpikā – in kritischer Auseinandersetzung mit (u.a.) Frauwallner (1953: 482, Anm. 196) – deutlich herausgestellt zu haben, war eines der Ziele meines eingangs genannten Aufsatzes.

<sup>58</sup> Vielleicht sollte von *yoga* gesprochen werden, da dies der Begriff ist, den die Yuktidīpikā in dem in Rede stehenden Kontext durchweg verwendet (YD 243,14 / 17; 244,3 / 16; 245,5 / 19; 246,14; 247,4 / 8; 248,3 / 26; 249,9; 250,8; 251,5).

<sup>59</sup> Denn nur “durch Wissen kommt es zur Erlösung, nicht durch einen anderen Zustand [der Erkenntnis]”, womit die Lehrmeinung “anderer Lehrer, denen zufolge die ‘Isolierung des Puruṣa’

die Urmaterie oder deren Entfaltungsprodukte.<sup>60</sup> Diese sind es, die “Ebenen [der Versenkung]” sind, die daher prägnant als *tattvabhūmi* (YD 192,30; 251,6) – teils verkürzt zu bloßem *bhūmi* (YD 244,16; 253,11) – bezeichnet werden. Die Versenkung richtet sich zunächst<sup>61</sup> auf den nicht-entfalteten Teil der Urmaterie. Da in dieser nicht-entfalteten Urmaterie (fälschlich) “Genießender” und “Nicht-Handelnder” erkannt werden,<sup>62</sup> in ihr also vermeintlich das “Selbst” (*ātman*, YD 244,3–4) geschaut wird,<sup>63</sup> führt dies zum “Aufhören von Anhaftung und Abneigung”,<sup>64</sup> was auch “Zufriedenheit” (*tuṣṭi*), hier die erste,<sup>65</sup> genannt wird:<sup>66</sup>

“Zufriedenheit” ist das Sich-nicht-Betätigen eines Yogins, der eine [bestimmte] Ebene [der Versenkung] gemeistert hat, hinsichtlich einer anderen, weil er von der Größe dieser [gemeisterten Ebene] überwältigt ist.

Wenn der Yogin die erste Stufe seiner Versenkung, auf der er sich der Urmaterie zugewandt hat, als Erlösung (*kaivalya*) betrachtet, geht er, wenn er stirbt, in eben diese Urmaterie ein, kehrt dann aber, da ja noch unerlöst, in den Kreislauf der Wiedergeburten zurück.<sup>67</sup>

---

durch Leidenschaftslosigkeit [allein] oder durch Wissen und Leidenschaftslosigkeit eintrete, zurückgewiesen ist” (YD 235,20–22: *jñānenaivāpavargaḥ, na bhāvāntareneti. yad uktam anyair ācāryaiḥ “vairāgyāt puruṣakaivalyaṃ jñānavairāgyābhyaṃ ca” iti tat pratiṣiddhaṃ bhavati*; Wezler und Motegi haben hier den Druckfehler *tatpratiṣiddhaṃ*).

<sup>60</sup> Ausführlich hat diese Oberhammer (1977: 17–56) behandelt.

<sup>61</sup> Es besteht kein Grund zu vermuten, dass die Yuktidīpikā in der Darstellung des Stufenwegs “offenbar in einer dem Ablauf des Meditationsweges entgegengesetzten Reihenfolge vorgeht” (Oberhammer 1977: 34), wobei “sich diese Verkehrung ergäbe”, weil “die jeweils ursprünglicheren und subtileren Gegenstände zuerst behandelt werden” (loc. cit. Anm. 71). Die Meditation folgt offenbar der Reihenfolge der Entfaltung der Prakṛti und der Tattvas, mithin ist es der Vorgang der Weltentstehung, der die Reihenfolge vorgibt. Auf textlicher Ebene ist die Abfolge der vier durch SK 50 (*ādhyātmikyaś catasraḥ prakṛtyupādānakālabhāgyākhyāḥ*) vorgegebenen Stufen durch eine Wiederholung der gleichen Phrase “abgebildet”: *yadā tu saty api prakṛtisāmarthyē* (YD 245,9) → *yadā ca saty upādānasāmarthyē* (YD 245,23) → *yadā tu saty api kālasāmarthyē* (YD 246,17). Dass wir es mit einem Stufenweg zu tun haben, den derselbe Yogin durchschreitet, dürfte die korrespondierende Fügung *sa khalv ayaṃ yogī pradhānalakṣaṇāṃ bhūmim (! pārthivān* [hierzu s. Anm. 75] / *kālam / bhāgyāny) avajitya* (YD 244,16–17; 245,19–20; 246,14; 247,3–4) zeigen.

<sup>62</sup> YD 244,8: *bhokṛtvam akartṛtvam cādhyavasya*.

<sup>63</sup> Hierzu siehe Oberhammer 1977: 35, Anm. 73.

<sup>64</sup> YD 244,8–9: *saṅgadveṣanivṛttim labhate*. Man lese so mit den Handschriften gegen Wezler und Motegis *saṅghaḍ<o>ṣanivṛttim* (s. Anm. 5 und 77)

<sup>65</sup> Diese “erste Zufriedenheit wird *ambhas* ‘Wasser’ genannt” (YD 244,9). Die weiteren heißen *salila*, *oghas* und *vṛṣṭi*, sind also auch namentlich deutlich aufeinander bezogen.

<sup>66</sup> YD 245,5–6: *vijitabhūmikasya hi yoginas tan<mahima>vaśīkṛtatvād bhūmyantare ’pravṛttis tuṣṭiḥ*.

<sup>67</sup> YD 244,16–19: *sa khalv ayaṃ yogī pradhānalakṣaṇāṃ bhūmim avajitya tanmahimnā ca <jagad> aśūnyaṃ dṛṣṭvā vyatirikṭasya padārthāntarasyābhāvaṃ manyamānas tām eva bhūmim kaivalyam iti grhṇāti. bhinne ca dehe prakṛtau layaṃ gacchati, tataś ca punar āvartate*.

Sodann bilden die in der ersten Schöpfungsphase entstandenen makrokosmischen Ausgangsstoffe weiterer Evolute – sieben an der Zahl<sup>68</sup> – den Inhalt der Versenkung,<sup>69</sup> doch auch hier wiederum nur der Teil von ihnen, der nicht in die Entstehung der Welt eingeflossen ist.<sup>70</sup> Und auch in ihnen wird – abermals fälschlich – das “Selbst” erkannt.<sup>71</sup> In einer sich anschließenden zweiten Versenkungsphase treten eben diese “Urmaterien” in den Blick der Betrachtung, sofern sie in der zweiten Phase der Schöpfung Materialursache (*upādāna*)<sup>72</sup> für die Entstehung von Körpern und psychischen Apparaten (*kāryakaraṇa*)<sup>73</sup> sind. Und auch hier ist es der nicht in diese Entstehung eingegangene Teil der Tattvas, auf den sich die Versenkung konzentriert, die zum vermeintlichen Erkennen des “Selbst” führt:

Wenn aber jemand auf Grund dieser Ansicht [, die da lautet:] “Auch wenn die Urmaterie die Fähigkeit besitzt [, die Schöpfung der Welt zu wirken], ist die Entstehung der Dinge nicht unabhängig von einer jeweils eigenen [konkreten] Materialursache möglich, weil sich (1.) [in unerwünschter Weise] ergeben würde, dass, da die Urmaterie unspezifisch ist, [die Dinge] immerdar entstehen würden, [d.h.] es ergäbe sich fälschlich für einen, der der Auffassung ist, dies alles [hier]

<sup>68</sup> YD 244,20. Zum Text siehe Anm. 8.

<sup>69</sup> YD 244,19–20.

<sup>70</sup> YD 244,22–23: *tadekadeśāś ... pūrvavat*. Der Text ist ganz offenbar so zu verstehen, dass aus dem Vorhergehenden (YD 244,8) *aprakṛtīvikārahūt(āḥ)* “fortgilt”.

<sup>71</sup> Jacobsen (1999: 291) hat dies alles in seiner Übersetzung gründlich missverstanden.

<sup>72</sup> An anderer Stelle erklärt die Yuktīdīpikā den Begriff *upādāna* durch “Ursache wie etwa Fäden” (YD 119,7: *upādānam iti kāraṇam tantvādy ācakṣmahe*). Ausführlich hierzu Oberhammer 1977: 36–37.

<sup>73</sup> Oberhammer (1977: 36) übersetzte nach dem Text von Ram Chandra Pandeya so wie er steht, also *kāryakāraṇavidhātṃ* (YD<sup>2</sup> 131,1–2 = YD 245,15): “[ein Teil der Materialursache,] der sowohl Wirkung wie Ursache ist (?)”. Daher bleiben seine Ausführungen gerade zur “zweiten Zufriedenheit” vage. Der Textfehler *kāryakāraṇa*<sup>o</sup> “Wirkung und Ursache” anstelle von *kāryakaraṇa*<sup>o</sup> “Körper und psychischer Apparat”, der sich hier durch das vorausgehende *kāraṇatvena* (YD 245,14) besonders leicht einstellen konnte, begegnet in der handschriftlichen Tradition der Yuktīdīpikā indes weit öfter. Zu nennen wären etwa YD 158,36 und 175,5, wo Wezler und Motegi – anders als p. 245,15 – gegen alle Handschriften *°kāryakaraṇayor* bzw. *kāryakaraṇasya* lesen, oder YD 233,9, wo verschiedene Handschriften, gefolgt von Pandeya (YD<sup>2</sup> 123,21), *utpannakāryakāraṇasya* bieten. Auch YD 210,13\*–14\* hat Oberhammer (1977: 20) den Terminus missverstanden. Man übersetze: “Das Nicht-Wissenwollen, [das] wie bei einem, der Gift getrunken hat, der eingeschlafen oder der von Sinnen ist, [wirkt], ist der den sich Versenkenden immerfort Hinschwinden ihres Körpers verursachende Schoß [der Werke]. Dieser ist als Zustand, der durch die Evolutionsgrundlagen charakterisiert ist, erklärt” (*viṣapītasuptamattavad avīdiṣā dhyānināṃ sadā yoniḥ. kāryakaraṇakṣayakarī prakṛtikagatiḥ samākhyātā*; man beachte übrigens die metrisch bedingte Inkongruenz zwischen *°karī* und *gatiḥ*). Zu der korrigierten Übersetzung stimmt ja auch die von Oberhammer selbst in unmittelbarem Anschluss wiedergegebene Passage, die nach der Aufzählung der Karmayonis zum metrischen Teil, zu dem obige Strophe gehört, überleitet: “Wenn ein Mensch seinen Körper aufgibt (= stirbt) ...” (YD 209,28: *śarīram parityajati*).

sei ausschließlich aus der Urmaterie [als solcher] geschaffen worden, dass eine Kuh aus einem Menschen oder ein Mensch aus einem Wasserbüffel entstehe, da kein Unterschied [der Entstehungsursachen] zwischen ihnen gegeben wäre,<sup>74</sup> [und] weil sich ferner (2.) [in unerwünschter Weise] ergeben würde, dass es keinen Unterschied der Gattungen gibt, [d.h.] es ergäbe sich fälschlich für einen, der der Auffassung ist, dies alles [hier] sei [ausschließlich] aus der Urmaterie [als solcher] geschaffen worden, dass es keinen Unterschied von Gattungen gibt, da kein Unterschied der [jeweiligen Entstehungsursachen] gegeben wäre. Aber man sieht ja, dass die Dinge auf Grund [ihrer jeweiligen konkreten] Materialursache einer Gattung entsprechen. Daher ist es logisch richtig, eben eine solche [Materialursache] als [unmittelbare] Ursache [für die Entstehung der Wesen] anzunehmen. Und ein Teil der Materialursache,<sup>75</sup> der von Körper und psychischem Apparat verschieden ist,<sup>76</sup> ist der ‘Genießende’<sup>77</sup> das Aufhören von Anhaftung und Abneigung erlangt, dann wird diese zweite Zufriedenheit *salila* genannt.<sup>77</sup> – Inwiefern aber [ist] diese [zweite Zufriedenheit] *salila*? [Sie heißt und ist *sa-li-la*,] weil die Modifikation, wenn es eine Materialursache gibt, [in dieser] aufgeht [, wenn sie aus dem Dasein tritt]. [Dieses] in dieser Weise bedacht

<sup>74</sup> Es scheint fast, als sei hier Text ausgefallen.

<sup>75</sup> Konkret bedeutet dies, dass “der Yogin, der [die Meditationsebene], die durch [das Tattva] ‘Erde’ charakterisiert ist, gemeistert hat, erkennt, dass auf Grund der Größe [dieses Tattva] die Welt nicht leer [von ihm] ist, [und] er, da er daher der Meinung ist, dass es keine andere Wesenheit [außer diesem] gibt, eben diese Meditationsebene als Isoliertheit (d.h. Erlösung) nimmt” (YD 245,19–21). Da YD 244,16–18 (*sa khalv ayaṃ yogī pradhānalakṣaṇām bhūmim avajītya tadmahimnā ... tām eva bhūmiṃ kaivalyam iti grhṇāti*) ganz parallel geht, erwartet man hier ... *yogī pārthivām <bhūmim>* und entsprechend ist (gegen Wezler und Motegi ... *ayaṃ yogī pārthivān avajītya ...*) übersetzt, wie dies auch Oberhammer tut, der den Text wie angegeben verbessert zu haben scheint: “Hat dieser Yogī den erdhaften (*pārthivām*) [Meditationsgegenstand] gemeistert ...” (1977: 37). Hält man dennoch am Text der Handschriften fest, hat man zu übersetzen: “... der Yogin, der die erdhaften Dinge [als Ebene der Betrachtung] gemeistert hat, ...”.

<sup>76</sup> Liest man Oberhammers Wiedergabe dieses Textpassus, der freilich auf dem fehlerhaften Text von Pandeya (YD<sup>2</sup> 131,1–2: *kāryakāraṇavidhātā*) beruht (s. Anm. 73), muss auffallen, dass eine wie auch immer geartete “Negation” fehlt. Denn die “Zufriedenheiten” haben ja immer mit dem Teil der Materie zu tun, der *nicht* die (unmittelbare) materielle Grundlage von Welt und Geschöpfen bildet.

<sup>77</sup> YD 245,9–17. Diese Passage stellt einen einzigen Satz dar, der allerdings verschiedene längere eingeschobene Paraphrasen enthält: *yadā tu “saty api prakṛtisāmarthyē nānapekṣya yathāsvam upādānaṃ bhāvānām utpattiḥ sambhavati prakṛtyaviśeṣe sarvakālam utpattiḥ prasāṅgāt, prakṛtikṛtam evedaṃ viśvam ity abhyupagacchataḥ tadaviśeṣād goḥ puruṣād utpattiḥ prasāṅgaḥ puruṣasya vā mahiṣāt. kiṃ ca jātybhedaprasāṅgāt prakṛtikṛtam idaṃ viśvam ity abhyupagacchato jātibhedo na syāt tadaviśeṣāt, drṣṭaṃ tūpādānāj jātyanuvidhānaṃ bhāvānām, tasmāt tad eva kāraṇatvena parikalpayitum nyāyāyā. upādānaikadeśa eva ca kāryakāraṇavidharmā bhokteti” etasmād darśanāt saṅgadveṣanivṛtīm labhate, sā dvitīyā tuṣṭiḥ salilam ity abhidhīyate*. Man tilge also – zumindest – YD 245,10 den Daṇḍa nach *utpattiḥ prasāṅgāt* (s. YD<sup>2</sup> 130,28, wo statt seiner ein Komma gesetzt ist) und lese YD 245,15 °*kāraṇa*° (s. Anm. 73). Und es ist gewiss nicht richtig, dass Wezler und Motegi °*dveṣa*° durchgängig (244,8; 245,16; 246,5 / 25; 251,4) zu °*doṣa*° verbessern (s. Anm. 5 und 64).

habend, lehrt das Śāstra: “[Nun zu] Salila: *salila* nimmt Bezug auf das Sicheinstellen des durch Modifikation Charakterisierten; wenn dieses<sup>78</sup> vorliegt, geht die Welt [bei ihrem Untergang in ihm] auf.”<sup>79</sup>

Kennzeichnend für diese Meditationsform ist somit, dass *jeweils* der “extra-mundane” Teil der entfalteten Urmaterie Gegenstand der Versenkung ist.<sup>80</sup> Anders als die unentfaltete Prakṛti, die ja nur erschlossen werden kann,<sup>81</sup> ist dieser offenbar der “Betrachtung” des diese Meditation Übenden zugänglich.

3. Eine regelrechte Schichtung dieser Evolutionsprodukte der Urmaterie im Raum über der Erde scheint Vyāsa *ad* Yogasūtra III 26 vorauszusetzen.<sup>82</sup> Nach einer detaillierten Beschreibung der “Erde” (d.h. von Jambudvīpa und anderer Kontinente), die sich in der “Mitte des Welteis erstreckt”, fährt er fort:

Dieses Weltei ist [nur] ein winziger Teil der Urmaterie, [sie ist] wie ein Leuchtkäfer im Raum (*ākāṣe khadyotaḥ*). ... [Der sich in der Mitte der “Erde” erhebbende Berg] Sumeru ist der Ort, wo sich die [dreiund]dreißig [Götter] ergehen. ... Die Planeten, Gestirne und Sterne, befestigt am Polarstern, ... und sich in unterschiedlicher Höhe über dem Sumeru befindend, drehen sich am Himmel um [ihn]. Es sind sechs Gruppen von Göttern, die die Welt Mahendras bewohnen, die “[Dreiund]dreißig”, ... Sie alle sind solche, die durch bloße Vorstellung ihre Ziele erlangt haben (*saṃkalpasiddha*), und sie sind im Besitz besonderer Kräfte, wie der Fähigkeit, sich winzig klein zu machen. ... Ihre Körper sind solche, die von selbst (d.h. ohne geschlechtlichen Verkehr von Eltern, embryonales Wachstum und Geborenwerden) in Erscheinung treten (*aupapādika*).<sup>83</sup> ... In der großen

<sup>78</sup> Da auch in einem Śāstra-Zitat eine der drei Unterarten des Ahaṃkāra als *vaikārika* bezeichnet wird (YD 194,12–13: *tathā ca śāstram āha “etasmād dhi mahata ātmana ime traya ātmānaḥ srjyante vaikārikataijasaḥhūtādayo ‘haṃkāralakṣaṇāḥ”*; vgl. auch YD 196,23), könnte mit dem “durch Modifikation Charakterisierten” der Ahaṃkāra gemeint sein, der gemäß der hier wiedergegebenen Auffassung – fälschlich – als “Genießender”, d.h. das erfahrende Subjekt, verstanden wird.

<sup>79</sup> YD 245,17–19: *kathaṃ punar etat salilam. saty upādāne vikāro līyata iti. tathā ca kṛtvā śāstram āha “salilam salilam iti vaikārikopanipātam evādhikurute, sati tasmiml līyate jagat” iti*. Nowotny (1941: II/8) übersetzt diesen Passus etwas anders: “Der Ausdruck ‘Woge’ bezieht sich auf das Eingehen der Umgestaltungen. Denn wenn dieses ist, geht die Welt in ihm auf.” Vergleiche auch Frauwallner 1953: 330–331. Der Ausdruck *upanipātam evādhikurute* kehrt in einem weiteren Śāstra-Zitat wieder: *śāstram apy āha “vṛṣṭir vṛṣṭir iti śriya evopanipātam adhikurute ...”* (YD 247,2–3). Man vergleiche auch das Śāstra-Zitat YD 244,13–14: *ambha iti guṇaliṅgasannicayam evādhikurute*.

<sup>80</sup> Hierzu siehe Oberhammer 1977: 35, Anm. 72.

<sup>81</sup> YD 244,5–6: *yadā vītāvītaiḥ pradhānam adhiḡamya*.

<sup>82</sup> Die Passage hat Kirfel für seine *Kosmographie der Inder* ausgehoben (1920: 142–143), in Einzelheiten aber nicht ganz richtig wiedergegeben.

<sup>83</sup> Der Terminus *aupapādika* fällt (in der Form *aupapādaka*) auch im “Sāṃkhya-Referat” des Nyāyakumudacandra (s. Oberlies 2006: 177–178): *śarīram ... devanārakakṣudrajantūnām ca aupapādakam* (Ed. Mahendra Kumar. Delhi 1991 [Sri Garib Dass Oriental Series 121], p. 352,10–

zu Prajāpati gehörenden Welt [lebt] eine fünffache Gruppe von Göttern. ... Sie haben eine ihnen eigentümliche Macht über die großen Elemente und leben von der Versenkung. ... In der ersten der [Welten] Brahmās, Janaloka [mit Namen, lebt] eine vierfache Gruppe von Göttern, ... Sie haben eine ihnen eigentümliche Macht über die [großen] Elemente und die Sinnes- und Handlungsvermögen (inklusive des Denkvermögens). ... In der zweiten [der Brahmā-Welten], in der Tapas-Welt, [lebt] eine dreifache Gruppe von Göttern. ... Sie haben eine ihnen eigentümliche Macht über die [großen] Elemente, die Sinnes- und Handlungsvermögen (inklusive des Denkvermögens) und die Prakṛtis (d.h. die “schöpferischen” Tattvas<sup>84</sup> mit Ausnahme der Urmaterie). ... In der dritten [der Welten] Brahmās, Satyaloka [mit Namen, leben] vier Göttergruppen. ... Sie [alle] haben eine ihnen eigentümliche Macht über die Urmaterie. ... Diese sieben Welten [, beginnend mit der Unterwelt und endend mit Satyaloka,] sind alles Brahmā-Welten. Die Körperlosen aber und die, deren Körper sich in die “Urmaterien” aufgelöst haben, befinden sich an einem Ort der Erlösung und sind deshalb nicht in den [eben beschriebenen] Welten lokalisiert. Dieses [oben Gesagte] soll der Yogin selbst schauen, indem er sich auf das Tor der Sonne konzentriert, daraufhin auch auf andere [Örtlichkeiten].<sup>85</sup> Auf diese Weise soll er [die meditative Schau] üben, bis dies alles gesehen wurde.<sup>86</sup>

11). Dem “entspricht” *ayonijatvam tśvaraśarīrāṇām ādisarge* in YD 161,4. Noch immer Lesenswertes zum Terminus *opapātika* und seinen Verwandten bietet Windisch (1908: 184–194). Gleichwohl wäre eine erneute Behandlung, die auch jainistische Vorstellungen einbezieht, naturgemäß wünschenswert; vergleiche etwa Samarāicca Kahā 57,3–4: *jaha mehāsaṇi-tiyas’indacāva-vijjūna saṃbhavo hoi gayaṇamma khaṇeṇa, taḥā devāṇa vi hoi uppattī*.

<sup>84</sup> Zu dieser Gruppe von sieben, von der Sāṃkhya-Tradition als *prakṛtīvikṛti* bezeichneten Tattvas siehe die Ausführungen der *Yuktīdīpikā* (YD 62,20–24): *prakṛtayaś ca vikṛtayaś ca prakṛtīvikṛtayaḥ. kāraṇāni kāryāni cety arthaḥ. tatra mahān ahaṃkārasya prakṛtiḥ pradhānasya vikṛtiḥ. ahaṃkāro ’pi tanmātrendriyaparvaṇoḥ prakṛtir mahato vikṛtir. tanmātrāṇi ca bhūtaparvaṇaḥ prakṛtir ahaṃkārasya vikṛtiḥ*.

<sup>85</sup> Zum Prakṛtilaya siehe insbesondere Malinar 2010, zu der in Rede stehenden Stelle *ibid.* pp. 141–142. Nachgetragen sei zu diesem Aufsatz (p. 134) lediglich, dass sich bereits Vetter (1989: 172) überzeugend für “Dasein” als Bedeutung des Begriffs *bhava* in YS I 19 (*bhavapratyayo videhaprakṛtilayānām*) ausgesprochen hat.

<sup>86</sup> Der Text dieser Passage lautet in der von Vasudev Shastri Abhyankar veranstalteten Ausgabe der *Bombay Sanskrit and Prakrit Series* von 1917 wie folgt: *aṇḍaṃ ca pradhānasyānūr avayavo yathākāśe khadyota iti ... sumerus tridaśānām udyānabhūmiḥ. ... grahanakṣatratārakās tu dhruve nibaddhā ... sumeror upary-upari saṃniviṣṭā divi viparivartante. māhendranivāśinaḥ ṣaḍ devanikāyāḥ – tridaśā ... te sarve saṃkalpasiddhā aṇimādyaiśvarīyopapannāḥ ... aupapādikadehā ..., mahati loke prājāpatye pañcavidho devanikāyāḥ ... ete mahābhūtavaśino dhyānāhārāḥ ..., prathame brahmaṇo janaloke caturvidho devanikāyo ... te bhūtendriyavaśino ..., dvitīye tapasi loke trividho devanikāyāḥ ... te bhūtendriyaprakṛtīvaśino ..., tṛtīye brahmaṇaḥ satyaloke catvāro devanikāyā ... te ... pradhānavaśino ..., ta ete sapta lokāḥ sarva eva brahmalokāḥ. videhaprakṛtilayās tu mokṣapade vartanta iti na lokamadhye nyastā iti. etad yoginā sāḥṣātkaraṇīyaṃ sūryadvāre saṃyamam kṛtvā, tato ’nyatrāpi. evaṃ tāvad abhyased yāvad idaṃ sarvaṃ drṣṭam iti.*

Die räumliche Staffelung der Götterwelten über der “Erde” und dem Zwischenraum dürfte doch mit der “zunehmenden” Macht der dort weilenden Götter über die Prakṛti und ihre Entfaltungsprodukte Hand in Hand gehen. Und der Hinweis darauf, dass “nur ein winzig kleiner Teil der Urmaterie dieses Welte ist”, dürfte so zu verstehen sein, dass der nicht in ihre “Fertigung” eingegangene Teil der Urmaterie und ihrer Evolute außerhalb der Welt verbleibt und sich offenbar in einer Weise um sie lagert, die besagter Abfolge der Götterwelten entspricht.<sup>87</sup>

4. Der im Prozess der Weltentstehung, so wie er in Abschnitt 1 nachgezeichnet wurde, “vor allen [anderen] entstandene”<sup>88</sup> Kapila, der “höchste Weise”,<sup>89</sup> spielt für das frühe Sāṃkhya, dessen “Lehrgebäude er hat aufleuchten lassen”,<sup>90</sup> eine entscheidend wichtige Rolle, die, über das hinaus, was bereits in eingangs genanntem Aufsatz gestreift wurde (Oberlies 2006), Gegenstand der nachfolgenden Zeilen ist,<sup>91</sup> die zugleich ein weiterer Beitrag zur Aufhellung der Frühgeschichte des Sāṃkhya, des *ārṣa darśana*, wie es YD 90,9 genannt wird,<sup>92</sup> sein wollen.<sup>93</sup>

<sup>87</sup> Vorstellbar wäre, dass dies in Gestalt einer von oben nach unten gewendeten Blüte geschieht, deren äußerste und längste Blätter, die die Elemente “repräsentieren”, bis in die Götterwelt des Prajāpati hinabragen. Da Frauwallner in seiner *Geschichte der indischen Philosophie* die Quelle(n) seiner Ausführungen nicht angibt – wie ja so überaus oft –, bleibt unklar, worauf beruht, was er hierzu bemerkt: “Denn es ist nur ein Bruchteil der Urmaterie, der sich in die 23 Wesenheiten verwandelt. Und nur ein kleiner Teil von diesen bildet das Welten-Ei. Der Rest lagert sich in der Form riesiger kugelförmiger Hüllen um das Welten-Ei und umschließt es, und zwar in der Reihenfolge der Entstehung, zu äußerst die Erkenntnis, zu innerst die großen Elemente” (1953: 359).

<sup>88</sup> YD 8,20; 267,14: *viśvāgrajaḥ*.

<sup>89</sup> Kapila ist der *ṛṣi* (YD 138,14\*; 139,10; 233,31) oder weit häufiger der (*bhagavān*) *paramarṣi* (u.a. YD 125,17; 138,15; 224,6; 233,21; 237,19; 258,22–23; 267,13; 268,13 / 21; 269,3; 270,10). Als solcher kann er unter die *maharṣi* subsumiert werden, von denen im Zusammenhang mit der “Glaubwürdigkeit ihrer Mitteilungen” die Rede ist (s. p. 172).

<sup>90</sup> YD 268,13\*; ... *idaṃ śāstraṃ paramarṣiṇā prakāśitam*.

<sup>91</sup> Diese können auch die verdienstvolle Arbeit von Jacobsen (2008) ergänzen, die vor allem der religiösen Bedeutung Kapilas gilt.

<sup>92</sup> Dort bezeichnet ein Gegner das Sāṃkhya als die “in höchstem Maße von Täuschungen (d.h. falschen Ansichten) volle Lehre, die vom Ṛṣi (Kapila) stammt” (*vipralambhabhūyiṣṭham ārṣaṃ darśanam*). Und YD 125,17 wird die Position des Sāṃkhya als *Pāramarṣa* bezeichnet und der des Vaiśeṣika, *Kāṇāda* genannt, gegenübergestellt.

<sup>93</sup> Kapila interessiert den Verfasser der *Yuktidīpikā* vornehmlich, wenn nicht gar ausschließlich “philosophisch”. Zwar ist er für ihn ohne allen Zweifel ein göttliches Wesen. Doch ist nicht klar, ob er ihn etwa als den höchsten Gott betrachtet; hierzu siehe auch Wezler 1970, Bronkhorst 1983 und Kimball 2013.

5. Charakteristische Eigenschaft Kapilas, die denn auch von der Yuktidīpikā wiederholt herausgestellt wird, ist sein seherisches Wissen, das bei ihm spontan und in vollkommener Weise entstanden ist,<sup>94</sup> als er ins Dasein trat:<sup>95</sup>

Spontan und als vollkommenes entstanden ist [das Wissen], das zeitgleich mit [dem Körper], dessen Anordnung seiner Teile noch zusammengeballt ist,<sup>96</sup> entsteht, wie das Wissen des höchsten Weisen.

Da dem Sāṃkhya zufolge Erlösung durch vollkommenes Wissen erlangt werden kann, und nur durch dies (s. Anm. 59), ist Kapila von Anbeginn seiner Existenz an erlöst:<sup>97</sup>

Nicht ist stimmig die Gabe des Lehrwerks [durch den höchsten Weisen] zum Zwecke des [Erwerbs von] Verdienst ... [und] nicht [seiner eigenen] Erlösung wegen, da er diese schon durch sein spontan und in vollkommener Weise entstandenes Wissen [zugleich mit seinem Ins-Dasein-Treten] erlangt hat.

Es ist diese besondere Art des Wissens, die gleichzeitig mit ihm entsteht, die Kapila zum ersten Erlösten macht. Und besonderes Wissen und Erlöstsein machen ihn zum Verkünder des Sāṃkhya. Davon spricht die Yuktidīpikā mehr als nur einmal, am deutlichsten wohl im Kontext der Paraṃparā des Sāṃkhya:<sup>98</sup>

Aus Mitleid [mit Āsuri] hat der Erhabene, der höchste Weise, das Lehrwerk mitgeteilt. Und wie der höchste Weise [es] dem Āsuri [verkündet hat], so “auch Āsuri” ... dem erhabenen Pañcaśikha ... Weil aber dieses Lehrwerk am Beginn [der Schöpfung] aus dem erhabenen [Rṣi Kapila] seinen Anfang nahm (d.h. von ihm verkündet wurde), kann ein Stammbaum [der Lehrer] nicht wie bei anderen Lehrwerken benannt werden, auch nicht in hunderttausenden von Jahren.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Die Bedeutung “spontan entstanden (d.h. nicht erworben)” für *sāmsiddhika*, die sich (u.a.) aus einem parallelen Ausdruck des Nyāyakumudacandra ergibt (s. Oberlies 2006: 190 mit Anm. 77 und ibid. p. 193), sollte durch “vollkommen” ergänzt werden, da das Wort YD 68,10–12 und 75,22 durch *siddha(rūpa)* paraphrasiert wird. Vergleiche auch YD 233,20–21: *vindhyavāsinaś tu nāsti tattvasamaṃ sāmsiddhikaṃ ca. kiṃ tarhi siddhirūpam eva. tatra paramarṣer api sargasamaṃghātavyūhottarakālam eva jñānaṃ niṣpadyate.*

<sup>95</sup> YD 233,10–11: *sāmsiddhikaṃ yat saṃhatavyūhasamakālam niṣpadyate, yathā paramarṣer jñānam.* Vergleiche ibid. 21–22.

<sup>96</sup> Zu *saṃhatavyūhasamakālam* siehe Anm. 31.

<sup>97</sup> YD 268,21–23: *na tāvat paramarṣer dharmārthaṃ sāstrapradānam upapadyate ... na mokṣārthaṃ sāmsiddhikenaiva jñānena tatprāpteḥ* (Wezler und Motegi haben hier den Druckfehler *tāvāt*).

<sup>98</sup> YD 269,3–10: *... anukampayā bhagavān paramarṣiḥ sāstran ākhyātavān. yathā ca paramarṣir āsuraye tathā “āsurir api” (SK 70c) ... bhagavat-pañcaśikhāya. ... asya tu sāstrasya bhagavato 'gre pravṛttavān na sāstrāntaravad vaṃśaḥ śakyo varṣaśatasahasair apy ākhyātum;* vergleiche YD 270,10.

<sup>99</sup> Hierzu siehe Chakravarti 1975: 130.



Auf die Frage des Opponents, “wodurch ein Schüler, dem das Lehrgebäude [des Sāṃkhya] verkündet werden soll, gekennzeichnet sein soll”,<sup>100</sup> antwortet der Defensor:<sup>101</sup>

Das Lehrgebäude ist einem Schüler, der zu wissen wünscht, der verständig ist, der zu ergründen sucht, der [nach der Unterweisung eines Lehrers] verlangt [und sich deshalb diesem in richtiger Weise zur Unterweisung] genähert hat [und von diesem als Schüler angenommen worden ist], zu erläutern. Weshalb? Infolge der Tatsache, dass der höchste Ṛṣi [auch hierfür] Autorität ist, (d.h.) weil der erhabene [Kapila], der vor allen (/ allem) geborene höchste Ṛṣi, nachdem er den Wunsch des erhabenen Āsuri, [dieses Lehrgebäude] zu kennen,<sup>102</sup> bemerkt hatte, und [auch] die ganze Gruppe<sup>103</sup> der weiteren besonderen guten Eigenschaften, [ihm das Lehrgebäude] erklärt hat. ... Und diese [gerade geschilderte] Sache (d.h. die Ereignisse um Kapila) ist ... von den großen [Lehrern des Sāṃkhya wie Vindhyavāsin und anderen] verkündet worden. Deshalb ist dieses Lehrwerk ins Dasein gekommen, [nämlich] um die drei [Arten des] Leids ... zu ihrem Ende zu bringen.<sup>104</sup>

Verkündet hat Kapila die Lehren des Sāṃkhya, nachdem er diese in eine Form gebracht hatte, die von nach Erlösung strebenden Menschen aufzunehmen ist.<sup>105</sup> So hören wir im Zuge der Erörterung der Tantrayuktis:<sup>106</sup>

Eine technische Benennung (*saṃjñā*) ist ein Wort,<sup>107</sup> dessen Zweck es ist, einen [Gegenstand], der [durch es] benannt wird, erkennen zu lassen. Und sie ist zweifach, [zum einen] beruhend auf der [signifikanten] Bedeutung [dieses Wortes], [zum anderen] auf der [diesem Wort] eigenen Form ... Nicht gibt es [in unserem Lehrwerk] ein Wort, dessen [Verwendung als technische Benennung lediglich] auf seiner eigenen Gestalt beruhte [und damit durch bloße Konvention eine tech-

<sup>100</sup> YD 8,17: *kiṃviśiṣṭāya śiṣyāya punar idaṃ tantram vyākhyeyam.*

<sup>101</sup> YD 8,18–10,1: *ucyate – jijñāsave matimate mīmāṃsakāyārthine 'bhyupagatāya śiṣyāya vyākhyeyam śāstram. kasmāt. paramarṣiprāmāṇyāt. yasmād bhagavān viśvāgrajaḥ paramarṣir bhagavadāsurer jijñāsām upalabhyottaragunaṇviśeṣasampadaṃ ca vyākhyātāvān. ... 'yam artho mahadbhiḥ coktaḥ. tasmād ... duḥkhatrayanivṛttaya idaṃ śāstram pravṛttam.*

<sup>102</sup> Vom “Wunsch des Āsuri [, das Lehrwerk] zu kennen”, ist auch YD 15,9–13 (... *āsurer ... jijñāsā ...*) die Rede.

<sup>103</sup> Zu dieser Bedeutung von *sampad-* siehe Wezler 2000: 450.

<sup>104</sup> Die hier gegebene Übersetzung folgt weithin der von Wezler und Motegi in Fußnoten abgedruckten Ṭippaṇī.

<sup>105</sup> Zur “soteriologischen Rolle Kapilas” siehe Kimball 2013.

<sup>106</sup> YD 7,16–17: *saṃjñīpratyañānārthaḥ śabdaḥ saṃjñā. sā ca dvividhā. arthanibandhanā, svarūpanibandhanā ca ...*; YD 7,23–27: *prayatnato bhagavataḥ paramarṣer arṣeṇa jñānena sarvatattvānām svarūpam upalabhya saṃjñām vidadhato nāsti svarūpanibandhanāḥ śabdaḥ. tad-yathā, pradhīyante 'tra vikārā iti pradhānam, puri śeta iti puruṣa ityādi. tanmatānusāriṇām apy ācāryānām tābhir eva saṃvyavahārān nāsty apūrvasaṃjñāvidhānam praty ādaraḥ.* Zu den Tantrayuktis siehe Lele 1981, Frauwallner 1984: 88–92, Oberhammer et al. 1991–2006 s.v. und Chevillard 2009.

<sup>107</sup> Nicht *śabdaḥ* ist das Subjekt des Satzes, sondern *saṃjñā*, da ja *saṃjñōpadeśau* (aus YD 3,11) erläutert wird (*pace* Oberhammer et al. 2006 s.v. *saṃjñā* [p. 220]).

nische Benennung wäre]. Denn [Kapila,] der erhabene höchste Weise [,] hat den [jeweiligen] Namen vergeben, nachdem er mit Anstrengung die eigen[tüml]iche Form aller Tattvas mit seinem seherischen Wissen erfasst hatte. So [wurde – um nur zwei] Beispiele [zu geben – von ihm die Urmaterie] *pradhāna* [genannt], weil “die Umwandlungen [beim Pralaya] in ihr niedergelegt werden” (*pradhīyante*), und [die Seele erhielt den Namen] *puruṣa*, weil “sie in der Festung liegt” (*purīṣete*).<sup>108</sup> Nicht aber scheuen sich Lehrer, auch wenn sie der Lehre des [Kapila] folgen, zuvor nicht [verwendete] technische Benennungen zu vergeben, weil nur durch diese eine Verständigung [mit Anhängern anderer Lehren möglich] ist.<sup>109</sup>

Es ist selbstverständlich, dass Kapila als derjenige, der die Lehre des Sāṃkhya verkündet hat, den Status einer “glaubwürdigen Person” (*āpta*)<sup>110</sup> hat:<sup>111</sup>

Wir lehren, dass Gott und die großen Weisen,<sup>112</sup> die frei von Fehlern wie Leidenschaft sind, deren Denken ohne [jegliche] Ungewißheit ist und die übersinnliche Dinge wahrnehmen, glaubwürdige Personen sind, nicht [aber] alle.

Doch obwohl, wie zu hören, Kapila “übersinnliche Wahrnehmung” besitzt, kann auch er die Urmaterie und die Seelen nicht “sehen”.<sup>113</sup> Und auch das Vorhandensein der Guṇas muss er aus ihrer Wirkung erschließen,<sup>114</sup> er kann sie nicht als solche erkennen:<sup>115</sup>

... [Diesbezüglich sagen wir:] “Nicht aber gibt es das Erfassen [der Guṇas] selbst für den Weisen, ohne dass diese Bestandteil [der Schöpfung] geworden sind.” Selbst für den höchsten Weisen ist nur die Wirkung der Guṇas wahrnehmbar, nicht ihr Bestehen als bloße Kraft, weil [dieser Zustand] nicht erfassbar ist.<sup>116</sup>

<sup>108</sup> Diese “Etymologie” ist aus Brāhmaṇas und Upaniṣads wohlbekannt.

<sup>109</sup> Nicht auszuschließen ist, dass der letzte Satz anders aufzufassen und wie folgt zu übersetzen ist: “Nicht aber kümmern sich die Lehrer, die ihrerseits der Lehre des [Kapila] folgen, darum, zuvor nicht verwendete technische Bezeichnungen zu vergeben, weil sie sich eben mit diesen [, von Kapila geschaffenen Bezeichnungen bestens] verständigen.”

<sup>110</sup> Hierzu siehe den Eintrag *āptaḥ* bei Oberhammer 1991 und vergleiche Chemparathy 1987.

<sup>111</sup> YD 100,4–5: *vyapagatarāgādidōṣāṇām asandigdhamatīnām atīndriyārthadrśvanām īśvara-maharṣīṇām āptatvam ācaṣmahe, na sarveṣām*; vergleiche auch YD 101,1.

<sup>112</sup> Bronkhorst versteht das Kompositum *īśvaramaharṣayah* als Karmadhāraya und gibt es mit “the great seers who are [incorporations of] God” wieder (1983: 153). Ähnlich scheint es Motegi verstanden zu haben, da er es mit “great seers of lord-like power” übersetzt (2006: 53, Anm. 27). Da der Text in bestem Sanskrit verfasst ist und hin und wieder ja auch auf indische Grammatiker verweist, könnte das Kompositum ein Dvandva sein, das der pāṇineischen Regel 2.2.33 (*aJādy-aDantam*) gehorcht und in dem deshalb von den gleichsilbigen Wörtern *īśvara-* und *maharṣi-* das vokalisiert anlautende vorangestellt ist. Auch Harzer (2006: 59) hat es als Dvandva aufgefasst.

<sup>113</sup> YD 156,23: *śrī-kapila-brāhmaṇair api pradhānapuruṣāv apratyakṣāv iti naḥ śāstram*.

<sup>114</sup> Hierzu siehe Nowotny 1941: 4.

<sup>115</sup> YD 138,14: [*yad apy uktam* (s. YD 136,5) *aguṇabhūtānām svabhāvagrahaṇād ity*] <*atra brūmahī*> *aṅgabhāvānapekṣam* <*tu*> *grahaṇam nasy rṣer api. paramarṣer api guṇānām kāryam eva pratyakṣam na śaktimātratvena avasthānam asaṃvedyatvāt*.

<sup>116</sup> Hierauf nimmt offenbar YD 139,10–11 Bezug: *yat punar etad uktam aguṇabhūtānām sat-tvādīnām rṣer apy aṣīṣyatvam iti* (Wezler und Motegi mit Druckfehler °*ādīnām*).

Was aber für den “höchsten Weisen von überaus großer Reinheit erkennbar ist, ist der feine Unterschied zwischen Urmaterie und Seele(n)”.<sup>117</sup> Für andere Wesen ist er, da “fein”, ein “tief[gründig]er, schwer zu verstehender” (YD 223,35).

6. Dass die besondere Art dieses Wissens manche Erklärung notwendig machte, wird aus den Diskussionen der Yuktidīpikā immer wieder deutlich. So gibt der Defensor in einer längeren Diskussion mit dem Opponenten um die Bedeutung des Wortes *hi* von Sāṃkhyakārikā 4d auf die Frage “Welche Bedeutung hat denn nun das Wort *hi* [in Kārikā 4d]?”<sup>118</sup> die Antwort: “[Es hat] die Bedeutung ‘Beschränkung (auf etwas Bestimmtes unter Ausschließung alles anderen)’”.<sup>119</sup> Darauf wendet der Opponenten wiederum ein:<sup>120</sup>

Wenn [erklärt wird, dass das Erkennen<sup>121</sup> der Gegenstände gültiger Erkenntnis (*prameyasiddhi*)<sup>122</sup> ausschließlich durch die Mittel gültiger Erkenntnis [erfolge], [so kann das] nicht [richtig sein], weil sich unerwünschterweise ein Widerspruch ergäbe mit dem seherischen Wissen [Kapilas. Denn] eure Lehrmeinung ist [doch], dass das Wissen des höchsten Weisen, des Erhabenen, spontan [als ein vollkommenes] entstanden ist, dass [seiner Erlangung also] keine [Anwendung von] Mittel[n] der Erkenntnis vorausgehen [muss]. Denn es wird [in Kārikā 43ab] gelehrt, dass “die Zustände der *buddhi*, Verdienst und die anderen, spontan [als vollkommene] entstanden, durch [ein Hinfließen aus der]<sup>123</sup> Urmaterie verursacht und durch Umwandlungsprodukte verursacht sind.” Da dies so ist [und da die Zustände der *buddhi* Kapilas eben die “spontan als vollkommene entstandenen” sind], würde dies [eurer Erklärung des *hi*] widersprechen.

Nach fortgesetzter Diskussion stellt der Defensor schließlich fest:<sup>124</sup>

<sup>117</sup> YD 224,5–6: *tasmāt pradhānapuruṣāntaram sūkṣmam atarkagamyam atyantaviśuddher bhagavataḥ paramarṣer vi<jñeyam> ...*

<sup>118</sup> Der Text dieses Pāda lautet: *prameyasiddhiḥ pramāṇād dhi*.

<sup>119</sup> YD 67,13: *hiśabda idānīm kimarthaḥ syāt. avadhāraṇārtha itī*.

<sup>120</sup> YD 67,20–68,2: *pramāṇebhya eveti cen na āṛṣajñānavirodhaprasaṅgāt. paramarṣer hi bhagavataḥ jñānam sāmśiddhikam apramāṇapūrvakam iti vaḥ pakṣaḥ. sāmśiddhikāś ca bhāvāḥ prakṛtikā vaikṛtāś ca dharmādya (SK 43ab) itī vacanāt. tad evaṃ sati virudhyeta.*

<sup>121</sup> *siddhiḥ* wird YD 67,5–6 durch *adhigamo* ‘*vabodhaḥ*’ expliziert.

<sup>122</sup> Dazu heißt es wenige Zeilen zuvor: “[Kārikā 4d] sollte [so] verstanden werden: ‘*prameyasiddhi* auf Grund dieses [so definierten Mittels gültiger Erkenntnis]’. Inwiefern? Wie im Falle von Reis usw. Wie Reis usw. als das zu Messende durch *prastha* usw. als Maß(einheit) umrissen wird, so wird auch hier das zu Messende, also das Entfaltete (s. Kārikā 10) usw., durch das Maß, also Wahrnehmung usw., begrenzt” (YD 67,10–13: *etasmāt prameyasiddhir ity avagantavyam. katham. vṛthya divat. yathā vṛthya divi prameyaṃ prasthādīnā pramāṇena paricchidyate evam ihāpi vyaktādiprameyaṃ pratyakṣādīpramāṇena paricchidyata itī*).

<sup>123</sup> Zu dieser Ergänzung siehe Oberlies 2006: 190 mit Anm. 80.

<sup>124</sup> YD 68,8–13: *ucyate – yad uktaṃ “hiśabdāvacanam avadhāraṇānupapatteḥ” ity astu pramāṇebhya evety avadhāraṇam. yat tūktam “āṛṣajñānavirodhaprasaṅgaḥ” ity ayam adoṣaḥ. kas-māt. siddharūpatvāt. sādhyamānarūpāni hi vastūni nāntarīyakatvāt svarūpaniṣpattaye sādhanā-*

[Darauf] wird erwidert: In Bezug auf das, was [von euch] gesagt wurde, [nämlich,] “Nicht-Nennung des Wortes *hi* infolge des Nicht-Stimmigseins der Einschränkung” <YD 67,14>, [entgegenen wir:] Es soll eine Einschränkung gelten [dahingehend, dass in der Kārikā gemeint ist:] “Ausschließlich auf Grund der Mittel gültiger Erkenntnis”. [Und] bezüglich [dessen], was aber [weiterhin von euch] gesagt wurde, [nämlich] “Unerwünschter Widerspruch mit dem seherischen Wissen” <YD 67,20>, [entgegenen wir:] Das ist kein Fehler. – Weshalb? – Auf Grund der Tatsache, dass [das Wissen Kapilas von Anbeginn an] von vollendeter Gestalt ist. Denn Dinge, deren Form zuwege gebracht wird (d.h. werden muss), bedürfen der Verbindung mit einem Mittel, das dies leistet, weil das Zustandekommen ihres Eigenwesens unabdingbar [damit] verbunden ist. Das Wissen des Erhabenen aber, des höchsten Weisen, ist [von Anbeginn an] von vollendeter Gestalt. Deshalb ist in seinem Falle eine Notwendigkeit der Verbindung mit einem Mittel, das dies zuwege bringt, nicht stimmig.

Obiges wird in einer weiteren Diskussion um die Mittel gültiger Erkenntnis aufgegriffen. In dieser hatte der Opponenten eingeworfen, dass Intuition (*pratibhā*) ebenfalls ein solches Mittel sei.<sup>125</sup> Darauf hatte der Defensor um eine Definition des Begriffes gebeten (YD 74,23), die denn auch gegeben wurde (YD 75,1–3). Nach einigem Zwiegespräch stellt der Defensor klar:<sup>126</sup>

Wenn [eingewandt wird, dass] dies (d.h. die Tatsache, dass Intuition *nicht* ein weiteres Mittel gültiger Erkenntnis ist)<sup>127</sup> wegen der Möglichkeit seherischen Erfassens nicht richtig ist, so ist dies wohl [so gemeint]: Es gibt doch ein seherisches Erfassen, das in Bezug auf alle Gegenstände ohne Wahrnehmung<sup>128</sup> und andere [Mittel der Erkenntnis] spontan [als vollkommenes] entstanden ist, und das wird das intuitive sein. – Aber auch das ist nicht richtig. – Weshalb? – Weil [das bereits] gelehrt wurde. [Denn] dies wurde gelehrt: “Das Wissen des Erhabenen, des höchsten Weisen, ist von vollkommener Gestalt. Deshalb bedarf es nicht der Mittel gültiger Erkenntnis.”<sup>129</sup>

---

*sambandhaṃ praty ākāmṅkṣāvanti bhavanti, siddharūpaṃ tu bhagavataḥ paramarṣer jñānam. tasmād asya sādhanasambandhaṃ praty ākāmṅkṣā nopapadyata iti.*

<sup>125</sup> YD 74,22: *āha – pratibhā tarhi pramāṇāntaraṃ bhaviṣyati.*

<sup>126</sup> YD 75,19–22: *ārṣapratyayasambhavād ayuktam iti cet syād etat, asty ārṣo hi drṣṭādivyatiरेकेण sarvavadārtheṣu sāmīdhdhikāḥ pratyayaḥ. sa prātibho bhaviṣyati. etac cāpy ayuktam. kasmāt. uktatvāt. uktam etat siddharūpaṃ bhagavataḥ paramarṣer jñānam. ato na pramāṇāpekṣam iti.*

<sup>127</sup> S. YD 75,18: *tasmān na tebhyo 'rthāntaraṃ pratibhā.*

<sup>128</sup> Eine Definition von *drṣṭa* bietet YD 70,12: “[Unter] diesen [Mitteln gültiger Erkenntnis] ist ‘Wahrnehmung’ das Feststellen, das eintritt durch die Funktion der Sinnesvermögen, die sich das [jeweilige] Objekt angeeignet hat” (*tatra drṣṭam nāma upātaviṣayendriyavrtty upanipātī yo 'dhyavasāyāḥ.* Hierzu siehe Oberhammer et al. 1996 s.v. *drṣṭam.*

<sup>129</sup> Auf eine Auseinandersetzung mit der Übersetzung der Yuktidīpikā durch Kumar und Bhargava (1990, 1992) wurde durchgehend verzichtet, da sie wissenschaftlichen Ansprüchen, zumal höheren, nur wenig genügt (s.a. Wezler 1990: 130, Anm. 13).

7. In ihrem Kommentar zu Sāṃkhyakārikā 2d führt die Yuktidīpikā aus, dass “das Entfaltete drei Merkmale habe: Form, Tätigwerden und Ergebnis”. Letzteres sei “zweifach, sichtbar und unsichtbar. Und von diesen [beiden] sei das Sichtbare das, was die Vollkommenheiten, die Zufriedenheiten, die Kräfte und die Irrtümer zum Merkmal habe, das Unsichtbare das Annehmen eines Körpers im Samsāra, der von Brahmā bis hin zu Grashalmen reicht” (YD 49,8–14). Wie andere Stellen der Yuktidīpikā zeigen, dürfte dies so zu verstehen sein, dass die in den “Fünzig Begriffen” – als da sind: die acht Vollkommenheiten etc. – gefasste meditative Kultivierung der Bhāvas, der “Zustände [der Buddhi]”, Einfluss auf die Art künftiger Geburt haben. Fassbar sind hier Bestrebungen, zum Heil zu gelangen, und sogar ein regelrechter Heilsweg, die spezifisch für das Sāṃkhya sind. Sie haben die Entfaltungsprodukte der Urmaterie zu ihrem Gegenstand, jene dreiundzwanzig Tattvas also, die das genannte “Merkmal” *Form* des Entfalteten bilden. Besonders die “Zufriedenheiten”, von der Māṭharavṛtti (*ad* SK 46) mit einem Sich-Begnügen mit erstem, oberflächlichem Wissen verglichen, zeigen sehr anschaulich das Ineinandergreifen von Kosmologie und Psychologie, das als so charakteristisch für das Sāṃkhya gilt. Um die als Zufriedenheit bezeichnete Versenkung, vom Text Yoga genannt, richtig nachzeichnen zu können – dies das vornehmliche Ziel dieses Aufsatzes –, ist es notwendig, den genauen Verlauf der Entfaltung der Urmaterie, so wie sie das alte Sāṃkhya konzipiert hat, und die damit verbundene Kosmographie aufzuzeigen. Dies geschieht auf Grundlage der Ausführungen der Yuktidīpikā, im Anschluss an die Ergebnisse eines früheren in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatzes. Was dort zum weisen Kapila, sofern er in den kosmogonischen Entwürfen des frühen Sāṃkhya eine wichtige Rolle spielt, gesagt wurde, wird hier durch die restlichen Aussagen der Yuktidīpikā ergänzt.

### Primärliteratur

- Harivaṃśa                      *The Harivaṃśa, Being the Khila or Supplement to the Mahābhārata.* For the First Time Critically Edited by Parashuram Lakshman Vaidya. Vol. I. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969.
- Māṭharavṛtti                    *Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa: with the Māṭharavṛtti of Māṭharācārya and the Jayamaṅgalā of Śaṅkara.* Edited by Pt. Viṣṇu Prasād Śarmā. [The Chowkhamba Sanskrit Series 296]. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1970.
- Samarāicca Kahā              *Haribhadra – Samarāicca Kahā. A Jaina Prākṛta Work.* Edited by Hermann Jacobi. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1926.
- SK                                 Sāṃkhyakārikā. Siehe YD (ed. Wezler – Motegi), pp. 278–285.
- YD                                 *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā.* Critically Edited by Albrecht Wezler and Shujun Motegi. Vol. I. [Alt- und Neu-Indische Studien 44]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.

- YD<sup>1</sup> *Yuktidīpikā*. Critically Edited for the First Time from Original Manuscripts by Pulinbehari Chakravarti. [The Calcutta Sanskrit Series 23]. Calcutta: Metropolitan Printing and Publishing House, 1938.
- YD<sup>2</sup> *Yuktidīpikā. An Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*. Edited by R.Ch. Pandeya. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1967.

### Sekundärliteratur

- Bronkhorst 1983 J. Bronkhorst, God in Sāṃkhya. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie* 27 (1983) 149–161.
- Bronkhorst 1984 Id., Patañjali and the Yoga Sūtras. *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1984) 191–212.
- Bronkhorst 1999 Id., The Contradiction of Sāṃkhya: On the Number and the Size of the Different *tattvas*. *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 53.3 (1999) 679–691.
- Bronkhorst 2000 Id., *Karma and Teleology. A Problem and Its Solutions in Indian Philosophy*. [Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XV]. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2000.
- Chakravarti 1975 P. Chakravarti, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, <sup>2</sup>1975.
- Chemparathy 1987 G. Chemparathy, Nature and Role of *Apta* in Nyaya-Vaisesika Thought. In: M.S. Nagaraja Rao (ed.), *Kusumāñjali. New Interpretation of Indian Art & Culture. Sh.C. Sivaramamurti Commemoration Volume*. Vol. I. Delhi: Agam Kala Prakashan, 1987, pp. 39–47.
- Chevillard 2009 J.-L. Chevillard, The Metagrammatical Vocabulary Inside the Lists of 32 Tantrayukti-s and Its Adaptation to Tamil: Towards a Sanskrit–Tamil Dictionary. In: E. Wilden (ed.), *Between Preservation and Recreation. Tamil Traditions of Commentary. Proceedings of a Workshop in Honour of T.V. Gopal Iyer*. [Collection Indologie 109]. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry – Paris: École Française d’Extrême Orient, 2009, pp. 71–132.
- Franco 1991 E. Franco, Whatever Happened to the Yuktidīpikā? *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 35 (1991) 123–137.
- Frauwallner 1953 E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*. I. Band: *Die Philosophie des Veda und des Epos – Der Buddha und der Jina – Das Samkhya und das klassische Yoga-System*. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953.
- Frauwallner 1984 Id., *Nachgelassene Werke*. I. *Aufsätze, Beiträge, Skizzen*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 19]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984.
- Hara 2009 M. Hara, Divine Procreation. *Indo-Iranian Journal* 52 (2009) 217–249.

- Harzer 2006 E. Harzer, *The Yuktidīpikā. A Reconstruction of Sāṃkhya Methods of Knowing*. Aachen: Shaker Verlag, 2006.
- Honda 1975 M. Honda, Pañcādhikaraṇa, a Sāṃkhya Teacher. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 24 (1975) 518–514.
- Jacobi 1929 H. Jacobi, *Über das ursprüngliche Yogasystem*. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1929, 581–624 (= *Kleine Schriften*, ed. B. Kölver. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970, pp. 682–725).
- Jacobsen 1999 K.A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga. Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*. New York: Peter Lang, 1999.
- Jacobsen 2008 Id., *Kapila. Founder of Sāṃkhya and Avatāra of Viṣṇu*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 2008.
- Kimball 2013 J. Kimball, The Soteriological Role of the ṛṣi Kapila, According to the *Yuktidīpikā*. *Journal of Indian Philosophy* 41 (2013) 603–614.
- Kirfel 1920 W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder; nach den Quellen dargestellt*. Bonn – Leipzig: Schroeder, 1920.
- Kumar – Bhargava 1990 S. Kumar – D.N. Bhargava (tr.), *Yuktidīpikā*. Vol. I. Delhi: Eastern Book Linkers, 1990.
- Kumar – Bhargava 1992 Id., *Yuktidīpikā*. Vol. II. Delhi: Eastern Book Linkers, 1992.
- Larson 1984 G.J. Larson, The *pratyayasarga* or Intellectual Creation in Classical Sāṃkhya as Interpreted by the *Yuktidīpikā*. In: Pranabananda Jash (ed.), *Religion and Society in Ancient India. Sudhakar Chattopadhyaya Commemoration Volume*. Calcutta: Roy and Chowdhury, 1984, pp. 60–71.
- Lele 1981 W.K. Lele, *The Doctrine of the Tantrayukti-s*. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 1981.
- Malinar 2010 A. Malinar, Something Like Liberation: *prakṛtilaya* (Absorption in the Causes of Creation) in Yoga and Sāṃkhya. In: A. Bigger et al. (ed.), *Release from Life – Release in Life. Indian Perspectives on Individual Liberation*. [Worlds of South and Inner Asia 1]. Bern: Peter Lang, 2010, pp. 129–156.
- Motegi 2006 Sh. Motegi, Śabda in the *Yuktidīpikā*. *Acta Asiatica* 90 (2006) 39–54.
- Nowotny 1941 F. Nowotny, *Die Sāṃkhya-Philosophie auf Grund der Yuktidīpikā und der Fragmente der Werke alter Sāṃkhya-Lehrer*. Inaugural-Dissertation. Universität Wien, 1941.
- Oberhammer 1961 G. Oberhammer, On the ‘Śāstra’ Quotations of the *Yuktidīpikā*. *The Adyar Library Bulletin* 25 (1961) 131–172.
- Oberhammer 1977 Id., *Strukturen yogischer Meditation*. [Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 13]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977.
- Oberhammer 1991 Id., *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie*. Band I. [Beiträge zur Kultur- und Geistesge-

- schichte Asiens 9]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991.
- Oberhammer et al. 1996 G. Oberhammer – E. Prets – J. Prandstetter, *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie*. Band II. [Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 17]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.
- Oberhammer et al. 2006 Id., *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie*. Band III. [Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 49]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006.
- Oberlies 1998 Th. Oberlies, Śvetāśvatara-Upaniṣad V: Der Körper der Māhātmya-śārīras und der ātmaguṇa. (Studien zu den “mittleren” Upaniṣads III). In: H. Preissler – H. Stein (ed.), *Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement 11* (1998) 498–507.
- Oberlies 2006 Id., Vom “Stoff” der Körper der Götter. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 50 (2006) 177–197.
- Preisendanz 1994 K. Preisendanz, *Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspati Mīśras II*. Teil 2. [Alt- und Neu-Indische Studien 46]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.
- Vetter 1989 T. Vetter, Zum ersten Kapitel der Yogasūtras. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie* 33 (1989) 159–176.
- Wezler 1970 A. Wezler, Der Gott des Sāṃkhya: Zu Nyāyakusumāñjali 1.3. *Indo-Iranian Journal* 12 (1970) 255–262.
- Wezler 1990 Id., On Two Medical Verses in the Yuktidīpikā. *Journal of the European Āyurvedic Society* 1 (1990) 127–148.
- Wezler 1993 Id., On a Prose Passage in the Yuktidīpikā of Some Significance for the History of Indian Medicine. *Journal of the European Āyurvedic Society* 3 (1993) 282–304.
- Wezler 2000 Id., *Sampad* of Bhagavadgītā XVI Reconsidered. In: R. Tsuchida – A. Wezler (ed.), *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Reinbek: Dr. Inge Wezler, 2000, pp. 433–454.
- Windisch 1908 E. Windisch, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*. Leipzig: Teubner, 1908.