

Sind nach dem Sāṅkhya-Lehrer Pañcaśikha die *Puruṣas* von Atomgrösse ?

VON HERMANN JACOBI

IM Yogabhāṣya zu i, 36 findet sich ein anonymes Zitat, das nach Vācaspatimīśra von Pañcaśikha stammt : (*yatre'dam uktam*) : „ *tam aṅumātram ātmānam anuvīdyā'smī'ty evaṃ tāvat samprajānīte.* “ Garbe hat in seinem Beitrag zum *Festgruss an Rudolf von Roth* (Stuttgart, 1893) „ Pañcaśikha und seine Fragmente “ folgendermassen übersetzt : „ Wenn er dieses atomgrosse (*aṅu-mātra*) Selbst erkannt hat, so ist er sich dessen bewusst, was es heisst ‚ Ich bin ‘,“ und er bemerkt dazu : „ Alle Lehrer von Ísvarakṛṣṇa (s. Kārikā 10, 11) an erklären den Ātman (i.e. *puruṣa*) für alldurchdringend, allgegenwärtig, unendlich gross (*vibhu, vyāpaka, parama-mahant*), und es wird von ihnen geradezu gegen die Theorie, dass die Seele ein Atom sei, polemisiert. Hierin (i.e. in Pañcaśikha's Lehre) ist ein offener Einfluss der Vedānta-Philosophie auf das Sāṅkhya zu erkennen.“ Der Ansicht Garbe's stimmt A. B. Keith (*The Sāṅkhya System*, p. 43) vollkommen bei. J. H. Woods im *Yoga-System of Patanjali*, p. 74, note, scheint Bedenken gegen Garbe's Deutung des Fragments zu haben. Er sagt : „ might it not however refer to a particular state only of the self ? “ Da der *puruṣa* keine verschiedenen Zustände haben kann, so scheint Woods unter „ self “ nicht den *puruṣa*, sondern das *antaḥkaraṇam* verstanden zu haben. Er war, wie sich zeigen wird, der Wahrheit auf der Spur.

Wenn man sich nämlich Pañcaśikha's Ausspruch im Geiste des Sāṅkhya überlegt, so leuchtet ein, dass er mit seinem *ātman* nicht den *puruṣa* gemeint haben könne.¹ Denn das Ichbewusstsein beruht auf dem *ahaṃkāra* und wird nicht durch die Erkenntnis des *puruṣa* (*ātmāsākṣātkāra*) oder ein Nachdenken über ihn (*anuvīdyā = amucintya*, Vācaspati), erzeugt. Durch letzteres könnte allenfalls die *sattvapuruṣaḍnyatākhyāti*, die Ursache des *kaivalya*, zustande kommen; jedoch wird dadurch das Ichbewusstsein endgültig aufgehoben.—Wie ausdrücklich, worauf mich Prof. O. Schrader aufmerksam macht, in Kār. 64 gesagt wird: *evaṃ tattvābhyāsān 'nā' smi, na me, nā 'ham' ity aparīṣeṣam | aviparyayād viśuddham kevalam upadyate jñānam* ||—Die Erörterung von *aṅumātra* stelle ich vorläufig zurück.

¹ Vācaspati erklärt hier *ātmānam* mit *ahaṃkāraśpadam*.

Die Richtigkeit unserer theoretischen Überlegung wird durch die Erwägung des Zusammenhangs, in dem Pancaśikha's Ausspruch im Yogabhāṣya erscheint, vollends bestätigt. Es sei vorab daran erinnert, dass im Yoga es nicht drei *antaḥkaraṇa* : *buddhi*, *ahaṃkāra* und *manas* gibt, sondern nur eins, das einheitliche *citta*, welches die Funktionen jener je nach der Sachlage ausübt, und dann im Sūtra oder Bhāṣya bald *buddhi*, bald *manas* genannt wird.¹ *Ahaṃkāra* kommt im Sūtra nicht vor, zum Ersatz dient *asmitā*, das im Sāṅkhya unbekannt ist. *Asmitā*, ein reiner Yogabegriff, ist der zweite *kleśa* (*avidyāsmūtārāgadvēṣābhīniveśāḥ pañca kleśāḥ*, ii, 3) und wird erklärt als die scheinbare Identität von *puruṣa* (*drkṣakti*) und *citta* (*darśanaśakti*) (*dr̥gdarśanayor ekātmatē 'vā 'smitā*, ii, 6). Der im Samsāra Befindliche hält sein *citta* für eins mit dem *puruṣa*, und so entsteht in ihm die irrige Vorstellung, dass er ein selbständiges Ich sei. Es handelt sich nun im Bhāṣya zu i, 36, um eine echte Yogalehre, zu deren sachlichem Verständnis uns Vācaspati's Erklärungen verhelfen. Doch auch hier werden zum Teil Sāṅkhya-Termini statt der dem Yoga angemessenen gebraucht. Der Yogin soll sein *citta* in dem mystischen Herzlotus lokalisieren, der sich beim Ausatmen (*recaḥa*) aufwärts wendet. Dort verharrend, wird das *citta* von der Vorstellung des Glanzes von Sonne, Mond, Sternen oder Edelsteinen erfüllt, d.h. es wandelt sich in der Form je des einen oder anderen um. Wenn aber das *citta* sich vereinselbt (*samāpanna*) mit der *asmitā*, dann ist es wie die glatte Oberfläche des Ozeans, ruhig, unendlich, es ist *asmitāmātra*. Zu dieser Vorstellung von *asmitāmātra*, die dem Sāṅkhya fremd ist, wird nun aus ihm als Parallele (weil es dazu kein genau entsprechendes Gegenstück geben kann) der obige Ausspruch Pancaśikha's angeführt. Wenn man auch *asmitā* mit *ahaṃkāra* parallelisieren könnte, so kann mit *asmitāmātra*, dem damit vereinselbtigen *citta*, nur der innere Sinn, das *manas*, das aus dem *ahaṃkāra* hervorgegangen ist, auf eine Linie gestellt werden. Zur Funktion des inneren Sinnes gehören die Vorstellungen. Hier handelt es sich aber um eine Vorstellung ohne jeden objektiven Inhalt (wie Glanz der Sonne etc.). Die allgemeinste Vorstellung, die über allen inhaltlich bestimmten steht, ist das „ich bin“. Die Reflexion über das Denken (*anuvīdyā*), so könnte man sagen, führt also zu dem Satze : *cogito ergo sum*. In dieser Konsequenz des Sāṅkhya, dem „*asmi*“ findet das Bhāṣya eine Parallele zum *asmitāmātra*. Pancaśikha meint also das *manas* mit dem *aṇumātra ātmā*.

¹ Siehe meine Abhandlung „Über das ursprüngliche Yogasystem“ : *SPAW.* 1929, p. 587.

Das *manas* wird nämlich ausdrücklich im Sāṅkhya Sūtra, iii, 14, als *aṅuparimāṇa* bezeichnet (*aṅuparimāṇaṃ tat, kṛtiśruteḥ*). Zwar ist dem Sāṅkhya die Atomistik fremd, aber die Vorstellung von *paramāṅu* und *paramamahat* ist Sāṅkhya- und Yoga-Autoren geläufig, so spricht Gauḍapāda zu Kār. 7 und 22 anstandslos von *paramāṅus*, und im Yogasūtra, i, 40, werden *paramāṅu* und *paramamahat* nebeneinander genannt. Allerdings gilt im Sāṅkhya Sūtra *aṅu* (= *paramāṅu*) nicht als *unteilbar*: *na nirbhāgatvaṃ, tadযোগ্গ্ৰহণাত্মকত্বং*, v, 71. Anirudha beruft sich, zu dieser Stelle, darauf, dass auch die Atome aus Teilen bestehen: *ṣaṭkena yugapad yogāt¹ paramāṅūnām sabhāgavatsiddhiḥ*. Also konnte Pancaśikha das *manas* mit *aṅumātra ātmā* bezeichnen. Wahrscheinlich gebraucht er die Bezeichnung *aṅumātra ātmā* für das *manas* im Gegensatz zur *buddhi* als dem *mahān ātmā*. Denn dass der Name *Mahān*, masc., aus *mahān ātmā* entstanden oder dazu zu ergänzen ist, steht wohl fest: die Bezeichnung *mahān ātmā* im Sinne der *buddhi* des Sāṅkhya ist mehrfach belegt im *Mahābhārata*, xiv, 40, 1 ff.

Nach unserer Erklärung des fraglichen Ausspruches Pancaśikha's darf man sich auf ihn nicht dafür berufen, dass auch im Sāṅkhya die Seelen als unendlich klein angesehen worden seien. An sich wäre das nicht unmöglich, jedenfalls wäre es verständlicher als Īśvarakṛṣṇa's Lehre und die aller folgenden Sāṅkhyalehrer, dass alle *puruśas* unendlich gross (*vibhu*) seien. So sagt auch A. B. Keith an der oben genannten Stelle: „it is clear that with an infinity of spirits the doctrine of their infinite extent is difficult.“ Wenn er aber diese Lehre für ein Anzeichen von Vedānta-Einfluss halten möchte, so ist mir dies nicht wahrscheinlich. Denn im Vedānta ist die Seele zwar unendlich gross (*vibhu*), insofern sie identisch mit *brahma* ist (Śankara zu *BS.*, ii, 3, 29); es gibt aber nicht *unendlich viele* Seelen von unendlicher Ausdehnung, die zugleich denselben Raum einnehmen. Dagegen stimmt die Lehre des Sāṅkhya genau überein mit der des Vaiśeṣika, wonach der *ātman* (wie der *ākāśa*) unendlich gross ist, weil er mit allen materiellen Dingen in Verbindung steht (*vibhavāt*).²

Da nämlich das *adṛṣṭa* (*dharma* und *adharmā*) eine Eigenschaft des *ātman* ist, so könnte es nicht in äusseren Dingen eine Tätigkeit hervorrufen,³ wenn der *ātman* nicht mit ihnen in Verbindung stände,

¹ Die vollständige Zeile lautet *ṣaṭkena yugapad yogāt paramāṅūnām ṣaḍamśatā*. Aus Vasubandhu's *Vimśatikā*, v, 12. Siehe *Nyāyavārtika*, p. 521.

² *VD.*, vii, 1, 22: *vibhavān mahān ākāśas, tathā'tmā*.

³ Vgl., *VD.*, v, 2, 2.13.17. Für die Erklärung von Naturvorgängen wird vom Vaiśeṣika *adṛṣṭa* vielfach in Anspruch genommen.

oder mit anderen Worten bis zu allen Dingen reichte und sie in sich umfasste. Nun lehrte aber das Vaiśeṣika,¹ dass es viele Seelen gäbe. Somit ergab sich durch Systemzwang die ungeheuerliche Vorstellung, dass alle die zahllosen Seelen den ganzen Raum erfüllten und doch gesondert nebeneinander (*pr̥thak*) beständen. Dieselbe Annahme galt ja schon hinsichtlich *ākāśa*, *kāla* und *dīś*, wo sie eher denkbar ist; von da aus mag ihre Übertragung auf die Vielheit der *ātman*s weniger bedenklich erschienen sein. Dieses Vaiśeṣika-Dogma hat, wie ich glaube, Īśvarakṛṣṇa übernommen, ebenso wie er die Darstellungsmethode des Vaiśeṣika nach *sādharmya* und *vaidharmya* nachahmt und dadurch seinen Lehrstoff auf die knappste Form zusammendrängt.² Ob vor Īśvarakṛṣṇa im Sāṅkhya die Frage nach der Grösse der *puruṣas* überhaupt erörtert worden sei, ist mir zweifelhaft. Es brauchen ja nicht alle Probleme, die aufgestellt werden können oder im Laufe der Zeit diskutiert wurden, schon von Anfang an aufgetaucht zu sein. „Zeit“ und „Raum“ waren im ursprünglichen Sāṅkhya auch noch nicht nach dessen Prinzipien erklärt, und erst spät versuchte man, diese Lücke im System auszufüllen.³ So mag auch die Frage nach der Grösse der Seelen zuerst von den Vaiśeṣikas erörtert und dann erst von den Sāṅkhyas samt ihrer Lösung aus dem Vaiśeṣika übernommen worden sein.

¹ VD., iii, 2, 20 f.: *vynvasthāto nānā*; *śāstrasāmānyāc ca*.

² *Über das ursprüngliche Yogasystem*, p. 588, n. 3.

³ A.a.O., p. 620.