Ueber tejas, vâyu, âkâça, speciell in der Vaiçeshika Philosophie.

Von

Dr. H. Jacobi.

Die Hauptschwierigkeit, welche sich uns beim Studium der indischen Philosophie entgegenstellt, ist die elementare Verschiedenheit indischer Vorstellungen und Verhältnissbegriffe von den unsrigen. Daher ist eine wörtliche Uebersetzung eines philosophischen Werkes der Inder in eine europäische Sprache nicht möglich, weil eben die Begriffe sich zu wenig decken; ja selbst eine umschreibende Uebersetzung würde ohne Herbeiziehung des Originals immer nur ein verschwommenes Bild von den Gedanken der indischen Philosophen geben können. Es ist offenbar dies, was Shashi shekhara Sányála in Pandit vol. II p. 118 veranlasste zu behaupten: „but it is a singular fact that all the translations which have been made of some of the Sanscrit philosophical works are not at all accurate“. Aber die Schuld liegt weniger an den Uebersetzern, als an ihrer, für accurate Wiedergabe indischer Begriffe so wenig geeigneten Sprache, wie sich sogleich an dem genannten Kritiker selbst zeigte, als er versuchte einige Zeilen der Vedânta paribhâshâ ins Englische zu übertragen. Die in der Incongruenz der indischen und europäischen Begriffe liegende Schwierigkeit kann nur dadurch überwunden werden, dass man durch Einzeluntersuchungen den Werth der indischen Begriffe feststellt. Auf solche Weise kann erst das genaue Verständniss der indischen Philosopheme ermöglicht werden. Dazu beizutragen ist die Bestimmung der vorliegenden Untersuchung über die Anschauung, welche den drei Elementen tejas, vâyu und âkâça zu Grunde liegt.

Die Fünfzahl der Elemente ist nicht nur in der indischen Philosophie eine ausgemachte Sache, sondern sie kommt schon, wie M. Müller Z. D. M. Ges. VI, 19, Anm. 4 bemerkt, in den brâhmana vor. Sie sind somit die physikalische Grundlage der indischen Philosophie, wie die Vorstellungen von âtman und manas die psy-

chologische. Prithivī (Erde) feste Körper und āpas Wasser sind an sich klar; dagegen tritt schon bei tejas die verschiedene Auffassung der Erklärer hervor. Während nämlich in Vedānta Sāṃkhya und Yoga tejas mit fire, Feuer wiedergegeben wird, scheint den Erklärern des Nyāya-Vaiṣeṣhika light, Licht besser zu entsprechen, als wenn die letztere, mehr auf physikalische Begriffe eingehende, Philosophie über die gewöhnliche Bedeutung von tejas, nämlich Feuer, hinausgegangen wäre und einen subtileren Stoff, das Licht, als drittes Element angenommen hätte. Mir scheint diese Hypothese unhaltbar, denn der Begriff des Lichtes (bhāsvaratva: paraprakāṣakatva) ist nicht mit dem von tejas identisch, sondern sie verhalten sich zu einander wie guṇa und dravya. Vaiṣeṣhika Darṣana II 1, 3: tejo rūpasparṇavat. Dazu Upaskāra: rūpam bhāsvaram sparṇaḥ co śhṇas tadvat teja ity arthaḥ; — bhāsvaratvam paraprakāṣakatvam. Rūpa ist nämlich siebenfach als çukla nila pīta rakta harita kapiçā citra. Çukla ist zweifach abhāsvaram çuklam jale, çuklam bhāsvaram tejasi (Sarka Saṃgraha 22). Das Licht gilt also als eine Modification der weissen Farbe und ist ein guṇa, kein dravya; tejas mit Licht zu übersetzen ist also gänzlich unstatthaft. Wie das Licht, so ist auch die Hitze eine Eigenschaft, guṇa, des tejas; cf. das oben citirte Sūtra des V. D. und tejasa ushṇatā [lakṣhaṇam] II 2, 4. Es ist offenbar, dass tejas nur Feuer in der gewöhnlichen Bedeutung ist, denn nur beim Feuer finden sich beide Eigenschaften, Licht und Hitze. Dass den Indern das Feuer als ein Stoff galt, wird Niemand Wunder nehmen, da dieselbe Vorstellung auch bei den Völkern des classischen Alterthums sich findet. — Da Licht und Hitze bei keinem andern Elemente als dem Feuer vorkommen, so schloss der Inder überall, wo er Licht oder Hitze wahrnahm, auf das Vorhandensein von Feuer. Darum bestehen der Mond, die Metalle, die Edelsteine aus Feuer, weil sie leuchten, aber durch die Beimischung von Wasser oder fester Substanz wird die Hitze nicht wahrgenommen; umgekehrt tritt bei einem heissen Eisen, bei der heissen Jahreszeit das Licht nicht in die Erscheinung, weil hier das Feuer an eine feste Substanz gebunden, oder atomisch vertheilt ist. (Muktavali zu çl. 40. Upaskāra zu V. D. II 13 etc.) Lediglich leuchtende Substanzen sind somit dem Inder schon verundeutlichte Erscheinungen des tejas; die Natur des tejas ist also nicht in ihnen rein zu erkennen, wie man annehmen müsste, wenn man tejas als Licht oder Lichtmaterie deuten wollte. Es kann also kein Grund gegen das vorhin aufgestellte Resultat aufgeführt werden, dass nämlich auch in der Philosophie die gemeine Anschauung von Feuer als einem von Natur leuchtenden und heissen Stoffe beibehalten wurde. Wenn daher Ballantyne zu T. S. 14 bemerkt: „the Nyāya regards light and heat as one and the same substance; modern research has discovered striking analogies — between light and heat;“ oder M. Müller Z. D. M. Ges. VI 22: „In Bezug auf Licht ist es

bemerkenswerth, dass Licht und Wärme als Eine Substanz betrachtet werden“, so beruht dies auf einer totalen Verkennung der Sachlage: Licht und Wärme gelten nicht als eine Substanz, sondern als zwei verschiedene Eigenschaften derselben Substanz. Wollte man darin keinen Unterschied erkennen, so würde man mit demselben Rechte behaupten können, dass die Inder weisse Farbe und Kälte als Eine Substanz betrachten, weil sie beides dem Wasser als Eigenschaften beilegen.

Wie wir eben nachgewiesen haben, dass der Inhalt der gemeinen Vorstellung und des philosophischen Begriffes von tejas „Feuer“ im Grunde derselbe ist, so wollen wir jetzt auch dasselbe bei vāyu und âkāça zeigen. vāyu ist dem naiven Beobachter, wie der Sprachgebrauch erweist, ein stets bewegter, tangibler Stoff: Wind; âkāça aber ist Luft, verschieden von Wind und mehr mit Himmel und Raum verwandt. So finden sich im Amaraḥa die Synonyma für Wind I, 1, 1, 57 u. 58 von denen für Luft und Himmelsraum I, 1, 2, 1 u. 2 gesondert. Und in der That wird die erste unreflektirte Anschauung von Wind allenthalben die eines besondern Stoffes sein, welcher aus irgend einer Gegend, sei es der Wohnung des Aeolus oder sonst woher ankommend durch Fenster und Thüren eindringt. Davon wird die Luft als die uns stets umgebende Atmosphäre (ὁ περιέχων) verschieden gedacht. Untersuchen wir jetzt in wie weit die Philosophie diese volkstümliche Vorstellung beibehielt, oder ob die Erklärer von Nyāya-Vaiçeshika berechtigt waren, vāyu mit air, Luft und âkāça mit ether, Aether wiederzugeben.

Vāyu erhält als viertes Element im Bhâshâ Par. die Benennungen marut çl. 2 und pavana çl. 41., zwei Synonyma für Wind, welche wohl nie die allgemeinere Bedeutung Luft haben. In der Dîpikâ zu T. S. 3 wird dem vāyu sadâgatimattva beigelegt, gerade wie Amarak. I, 1, 1, 57 sadâgati unter den Synonymen des Windes aufgeführt wird cf. satatagati Megh. 68. Die stete Bewegung kann aber nur von dem Winde, nicht von der Luft im Allgemeinen ausgesagt werden. Ebendarauf führt das Beiwort des vāyu im Upaskâra zu V. D. II 1, 14, II 2, 4.: tiryaggamanasvabhâva, in Bhâshâ Par. 42 tiryaggamanavân. Betrachten wir jetzt die charakteristischen Merkmale des vāyu. V. D. II 1, 9 sparçaç ca vâhoḥ. Dazu der Upaskâra: lîngam iti çeshah, cakârât çabdadhritikampâḥ samucciyante. Da man den vāyu nämlich nicht sehen kann, so muss man ihn aus einer andern Wahrnehmung erschliessen. Eine solche ist die weder warm noch kalte Berührung, welche bei wehendem Winde eintritt. Dîpikâ zu T. S. 15 yo 'yam vāyau vâti anushnâçitasparço bhâsate, sa sparçaḥ kvacidâçritah, gunatvât rūpavat. — yah pratîyamânasparçâçrayah sa vāyuh. Das Rascheln der Blätter beim wehenden Winde ist ebenfalls ein Beweis für die Existenz einer unsichtbaren, tangibeln Substanz, vāyu, welche durch ihr Aufschlagen auf die Blätter jenes Geräusch hervorbringt, Upask.

z. a. O. Ferner sind das Forttraffen von Grashalmen, Bewegen von Rohr etc. in ähnlicher Weise Merkmale jener Substanz vāyu. Da alle diese Merkmale nur beim Wehen des Windes wahrgenommen werden, so gelten sie auch nur für den Wind, nicht für die Luft im Allgemeinen. Wenn wir vollends hören, dass es viele vāyu giebt (V. D. II 1, 14: vāyor vāyusammūrchanaṃ nānātvaliṅgam), dass dieselben von verschiedener Ausdehnung sind (Up. z. V. D. II. 1, 9), so müssen wir unsere Vorstellung von Luft bei der Erklärung von vāyu fallen lassen. Auch in der Philosophie wird der Wind als solcher für eine selbstständige Substanz angesehen.

Zur Vollständigkeit gestatte man mir noch eine Bemerkung über die indische Vorstellung vom Athmungsprocess. Der Wind im menschlichen Körper ist nur einer, obschon er nach seinen verschiedenen Functionen und dem Befinden in verschiedenen Körpertheilen verschiedene Benennungen erhält. Das Athmen geschieht durch den prāṇa; es ist derjenige Theil des körperlichen Windes, welcher aus Mund und Nase ausgestossen und alsdann wieder eingesogen wird. Unsere Erklärung des Athmungsprocesses war den Indern also unbekannt. Muktāvalī zu Bhāshā Par. 43 citirt aus dem ākara, der von der Dinakarī als Praçastapādabhāshyādi erklärt wird: prāṇas tv eka eva hṛidādīnāsthānavāçan mukhanirgamanādīnānkriyābhedaç ca nānāsamjñāni labhate. Darüber Dinakarī: prāṇas tv eka eve 'ti. katham tarhy apānādivyavahāra? ity ata āha: sthānavāçād iti.

hṛidi prāṇo gude 'pānaḥ samāno nābhisamsthitaḥ |

udānaḥ kaṇṭhadeçastho vyānaḥ sarvaçarīragaḥ ||

iti. sthānabhedād ity arthaḥ. kriyābhedaç ce 'ti: mukhanāsikābhyāṃ nishkramaṇapraveçanāt prāṇaḥ; malādīnām adhonayanād apānaḥ; āhāreshu pākārthaṃ vahneḥ samunnayanāt samānaḥ; nāḍimukheshu vitananād vyāna; iti. kriyābhedaḥ dhi pañcasamjñām labhate. na tu samjñābhedenā samjñābheda iti bhāvaḥ. Hierzu die Rāmarudrī: samunnayanam uddīpanam. vahner vāyusakhatvena vāyusahakāreṇai 'va tadabhivṛiddhir iti bhāvaḥ. vitananād annarasasya vistāraṇād ity arthaḥ. —

Wenn man vāyu mit Luft übersetzte und somit dem fraglichen Element eine allgemeinere Bedeutung beilegte, als der Sprachgebrauch erlaubt, und, wie ich bewiesen zu haben glaube, auch die Philosophie dem vāyu beilegte, so musste man, nachdem man also die vier bekannten Elemente mit solchen der ind. Philosophie identificirt hatte, den ākāṣa als ein rein fictives Element der Inder ansehen. Deshalb haben denn auch Alle ¹⁾, von Colebrooke an, in der Philosophie ākāṣa mit ether, Aether wiedergegeben. Eine Rechtfertigung versucht M. Müller Z. D. M. Ges. VI, p. 19, Anm. 4: „Man muss im Sanskrit unterscheiden zwischen ākāṣa in der ge-

1) Ausgenommen Graul in seiner Bibliotheca Tamulica, welcher die Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Aether (oder Luft) bezeichnet.

wöhnlichen Sprachbedeutung, und âkâça als technisch-philosophischem Ausdruck. Es kann kein Zweifel sein, dass die letztere Bedeutung die spätere ist, und dass man das Wort âkâça, welches ursprünglich die höhere Luftregion bedeutete, erst nachher für die philosophische Sprache herbeizog. Âkâça war ursprünglich die helle obere Luft, und insofern dasselbe wie der griechische αἰθήρ. Indra heisst âkâçça, der Herr des Aethers, wie Ζεὺς αἰθέρα ναίων II. XV, 192. Auch kommt âkâça in der allgemeinen Bedeutung von Luft ἄήρ vor. Im Naighaṅṭuka wird âkâça als Synonym von antariksha gegeben, was Bopp mit „durchsichtig“ übersetzt, während die Inder es von antar (zwischen) und ṛiksha (Stern) ableiten“. M. Müllers Angabe, dass âkâça ursprünglich die helle obere Luft war, ist aber unbegründet. Das Petersburger Wörterbuch führt als erste belegte Bedeutung von âkâça (s. v.): „freier Raum“ an. Wenn die etymologische Bedeutung „Licht“ in Wörtern wie anâkâça, nirâkâça noch zu erkennen ist, so bedeutet doch das simplex in der uns vorliegenden Sprache den uns umgebenden von der Erde zum Himmel reichenden Raum oder die Luft.¹⁾ Die Uebersetzung von âkâçça als „Herr des Aethers“ beruht auf der falschen Voraussetzung, âkâça = helle obere Luft. Der Vergleich von âkâçça mit Ζεὺς αἰθέρα ναίων ist aber unstatthaft, weil das Gebiet Indra's gerade die Wolkenregion ist, wo seine Kämpfe mit Ahi, Vṛitra etc. stattfinden. M. Müllers Ansicht über den Ursprung des indischen Aethers a. a. O., abgesehen davon, dass sich nichts davon in den philosophischen Lehrbüchern findet, hat die schon widerlegte Identificirung von vāyu mit Luft zur Voraussetzung.

Lässt sich keine specielle Beziehung von âkâça auf die helle obere Luft nachweisen, so schwindet damit die letzte Analogie zwischen âkâça und αἰθήρ: âkâça ist also der Luftraum, die Luft, als verschieden vom Winde gedachte, âkâça ist der feinste allerfüllende Stoff. Hat nun die Philosophie diese sprachliche Bedeutung von âkâça = Luft verworfen, oder ist von der Philosophie das Wort âkâça für einen andern Stoff verwandt worden, als für die Luft? Fände eine solche Verschiedenheit der philosophischen Anschauung von der volksthümlichen Statt, so würden im Bhâshâparicheda nicht die Synonyma für Luft, Luftraum kha çl. 32, vyoman çl. 2 für âkâça gebraucht sein, und sich nicht in der Muktâvali zu 43 der Ausdruck gaganâtmakam für âkâça finden. Für den Philosophen war eben âkâça dasselbe, was es für den gemeinen Mann war.

Die Definition von âkâça in Nyâya-Vaiçeshika als der Träger des Schalles, ein anatomischer continuirlicher Stoff, gilt nicht für die übrigen Systeme. In letztern besteht er aus Theilen und ist erschaffen. Z. B. im Sâmkhya: „a diffused, ethereal fluid (âkâsa), occupying space: it has the property of audibility being the vehicle

1) Cf. lat. per inane, per inania = durch die Luft.

of sound, derived from the sonorous rudiment or atom.“¹⁾ Gegen letztere Ansicht richtet sich der Vaiṣeṣhika: der Schall als Eigenschaft ist ganz anderer Art als die Eigenschaften Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit, welche den Atomen der vier ersten Elemente von Ewigkeit inhären (nityāḥ) oder in den Erdatomen durch Verbindung mit Feuer entstehen (pākajāḥ). Wenn der Ton eine dergleichen, Atomen inhärende, Eigenschaft wäre, müsste er ebenso dauerhaft sein, wie jene andern Eigenschaften, Farbe etc. Weil er dies nicht ist, kann er auch nicht Eigenschaft der atomischen Substanzen sein. Der Ton ist akāraṇapūrvaka, nicht schon in der materiellen Ursache des ākāṣa enthalten, oder avyāpavṛitti an bestimmtem äussere Bedingungen geknüpft und kṣhanika, momentanen Bestandes (Mukt. und Dinak. zu Bh. Par. 43. Bh. Par. 26); deshalb kann der Träger des Tones nicht atomisch, sondern er muss kontinuierlich sein. Weil der Ton überall gehört werden kann, muss sein Träger unendlich gross, allumfassend vibhu (sarvamūrtadravayasamyogitvaṃ vibhutvaṃ, mūrtatvaṃ parichinnaparimānavattvaṃ kriyāvattvaṃ vā, Dīpikā zu T. S. 17) und einheitlich sein. Dies ist im Wesentlichen Alles, was die Philosophie von ākāṣa auszusagen weiss; dadurch wird die populäre Vorstellung von ākāṣa = Luft nicht aufgehoben, sondern nur bestimmter gefasst und bereichert. Deshalb sehe ich mich berechtigt, auch in der Philosophie ākāṣa mit Luft zu übersetzen, natürlich mit dem Vorbehalt, dass man Wind als selbstständig davon unterscheidet. Diese für's erste befremdende Vorstellung wird aufhören so zu erscheinen, wenn man bedenkt, dass in Indien starke und regelmässige Winde mit vollständiger Windstille wechseln, wodurch begreiflicher Weise dem Beobachter der Wind als seiner Natur nach von der regungslosen Luft verschieden erschien, während in Europa die fast stets bewegte Atmosphäre leichter zur Erkenntnis der Identität von Wind und Luft führen musste. Dazu kam, dass in der abendländischen Philosophie sich jene Theorie von der Schichtung der Elemente nach ihrer Schwere ausbildete, während dem Inder nur Erde und Wasser als schwer gelten, die andern Elemente aber Imponderabilien sind, weshalb sich die Elemente auch nicht schichten konnten. Daher glaubte auch der Inder nicht, dass über den Wolken oder dem Monde eine totale Aenderung der Dinge einträte. Denn auch im Weltraum wehen Winde, welche die Sterne und Planeten in ihrem Umschwung um die Erde erhalten (Siddhānta Ćiromaṇi Cap. IV, 1, 2) und die Sonne ist für den Inder eine Feuerkugel, die Planeten und Sterne aber Wasserkugeln (Sūrya Siddhānta citirt von Utpala bei Kern, Bṛihat Saṃhitā, preface 44 Anm. †.)

tejasāṃ golakāḥ sūryo graharkṣhāny ambugolakāḥ |
prabhāvanto hi dṛiṣyante sūryaraṣṇmivīdīpitāḥ ||

1) Colebrooke, Miscellaneous Essays, second edition I, 255.