

**ASPECTS OF THE HISTORY AND WORLD VIEWS
OF INDIAN RELIGIOUS TRADITIONS**

George Chemparathy

Some Problems in Determining the Number and the Names of the Vedic Upaniṣads

All religions, more particularly those with written scriptures, accept a certain number of texts as possessing a special sacredness and authority in the eyes of their faithful. This is because such texts are believed to have a superhuman origin, either in the sense of a divine origin or in the sense that the contents of those texts have been “perceived” by superior human beings endowed with special powers of spiritual vision. Even in the case of Buddhism, the founder of which claimed to be only a human being, the teachings contained in its holy scriptures are said to have been perceived by the Buddha *after* he had attained a special kind of religious experience, usually termed “Enlightenment.” Such scriptures, whether they were transmitted orally or in written form, were set apart as “holy scriptures,” clearly distinguished from all other scriptures, even religious. The list of such texts constituting the “holy scriptures” may be named, borrowing a term from Christian theology, “canonical texts” or texts belonging to a “canon.” The question here raised is whether ancient classical Hinduism – meant thereby is the Hinduism as portrayed by the six classical Hindu systems of thought (*darśana*) – possessed such a “canon” or list of texts that enjoyed a special authority as regards religious, moral, and social matters. The question is raised in particular about the last class of Vedic texts, namely the Upaniṣads: when the classical Hindu thinkers speak or write about the Upaniṣads as belonging to the corpus of the Veda, did they have in mind a definite or fixed number of Upaniṣads, and if so, what are their names? The question is very important for the following reason: on the one hand, a very large number of texts bearing the name “Upaniṣad” have come down to us; on the other hand, the vast majority of them do not seem to deserve the name of Vedic Upaniṣads, that is to say, Upaniṣads which belong in the strict sense to the Vedic corpus. The question is also raised whether there are criteria which could validly and convincingly enable us to fix the exact number and names of such Vedic Upaniṣads.

I. The Importance of this Question

The importance of this problem lies in the fact that classical Hindu thinkers made a well-defined and rigorously maintained distinction between the two classes of their ancient religious literature: the Śruti (another name for Veda) on the one hand, and the Smṛti, on the other. The fundamental difference between these two classes consisted in the fact that the former was believed to have a superhuman nature or origin, whereas the latter was unanimously recognized as consisting of compositions by human authors. According to the Mīmāṃsakas and the Vedāntins, the Veda is eternal (*nitya*) and authorless (*apauruṣeya*), and consequently one cannot speak of an origin of the Veda, but rather of its super-human nature. The followers of the Nyāya–Vaiśeṣika and Yoga, on the other hand, admit an origin of the Veda and hence also an author. This author, who is none other than God (*īśvara*), is said to have literally uttered the Veda – hence he is spoken of as the “speaker of the Veda” (*vedavaktṛ*) – in order to instruct the first humans that come into being at the beginning of every new creation (*sarga*) of the universe. Through oral instruction God gives a new origin to the very same Veda, which had ceased to exist when the last person who recited the Veda died at the time of the previous cosmic dissolution (*pralaya*).

An important consequence of such a superhuman nature or origin of the Veda is that it is free from all error. In the view of those who advocate an eternal and authorless Veda, the absolute inerrancy of the Veda ensues from the absence of an author who, they believe, could have been a source of error. By contrast, those who propose the theory that the Veda has an author in the person of God himself argue for the absolute truth of the Veda from the fact that he is omniscient, compassionate and undecieving – in short, from the fact that he is a supremely trustworthy person (*paramāpta*). The validity (*prāmānya*) or truthfulness of the Smṛti texts, on the other hand, is derived solely from the conformity of their statements with the Vedic statements. The validity or authority of the Śruti (or Veda) is primary and absolute whereas that of the Smṛti is derived and dependent on its conformity with the Veda.

There is thus a clear-cut demarcation between the Śruti or the Veda, on the one hand, and the Smṛti, on the other. If, and to the extent to which, a text bearing the name “Upaniṣad” belongs to the Vedic corpus, it participates in the super-human nature and absolute inerrancy that are characteristic to the Veda. Hence the importance of determining whether a so-called Upaniṣad genuinely forms part of the Vedic canon or not.

Important to note in this context is the fact that the classical Hindu thinkers, while referring to or quoting from ancient religious texts consistently made a sharp distinction between Śruti and Smṛti. Even such a text as the *Bhagavadgītā*, which has always played a very important role in the religious life of the Hindus even much more than the Upaniṣads, has been consistently referred to by these authors as a work belonging to the class of Smṛti – an incontestable testimony to the rigorous distinction maintained by them between these two classes of religious texts, a distinction ultimately based on the nature of their origin.

II. The Structural Position of the Upaniṣads among the Vedic Texts

The Vedic texts, or the texts constituting the Śruti, are classified under four main heads: the Saṃhitās, the Brāhmaṇas, the Āraṇyakas, and lastly the Upaniṣads. Of these, the Saṃhitās (or “Collections”) consisting of the *R̥gveda*, the *Yajurveda*, the *Sāmaveda*, and the *Atharvaveda* form the core of the Vedic texts, usually termed “Veda.” Among these four Vedas, the *Yajurveda* alone has two distinct Saṃhitās. One of these consists solely of Mantras (i.e. verses and sacrificial formulas), and it is known as the *White (śukla) Yajurveda*. The other, consisting of Mantras intermingled with Brāhmaṇas, came to be known as the *Black (kṛṣṇa) Yajurveda*. To each of these Saṃhitās were appended explanatory prose texts known as Brāhmaṇas. Whereas the Brāhmaṇa-portion of the *Black Yajurveda*, as stated above, is included in the Saṃhitā itself as part of it, the Brāhmaṇas of the three other Vedas as well as of those of the *White Yajurveda* are quite distinct from their Saṃhitās, and are separately classed as such. The third group of Vedic texts, the Āraṇyakas, form an intermediary class of texts, marking the transition from the ritualistic outlook of the earlier texts to the more mystical and spiritualized perspective of the later texts, the Upaniṣads. The Upaniṣads form the last class or portion of the Vedic texts, whence their name “Vedānta,” “the end of the Veda.” Such a fourfold distinction of Vedic texts, however, is not always maintained. As mentioned earlier, the Brāhmaṇa-portion of the *Black Yajurveda* forms part of the Saṃhitā itself. Likewise, parts of some of the ancient Upaniṣads bear the traits of Brāhmaṇas, while some Upaniṣads are imbedded within the Brāhmaṇas or Āraṇyakas. More often than not the Upaniṣads are attached to the Āraṇyakas either as forming their last portion or appended to them as independent treatises.¹

¹ For the Vedic literature in general, cf. A.A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, London 1900, repr. Delhi 1990, pp. 1-232; M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, Vol. 1, Leipzig 1908, repr. Stuttgart 1968;

III. The Number of Upaniṣads in General

It is to be noted that each of the Vedic Saṃhitās was transmitted orally along many ancient Brahmin families, mostly with minor differences in the text, thus giving rise to what is known as the Vedic “branches” (*śākhā*) or schools, a term which comes close to our term “recensions.” Each Vedic school had its own version of Vedic texts, all of which were believed to possess the characteristic of Veda (*vedatva*).

There are variations in the number of Vedic *śākhās*, as reported by ancient and later authors. According to Patañjali (second c. BC), for instance, the *Ṛgveda* had twenty-one *śākhās*, the *Sāmaveda* one thousand, the *Yajurveda* hundred and one, and the *Atharvaveda* nine (see *Mahābhāṣya* at I,1,5) – thus making up a total of 1.131 *śākhās*. This is also the view followed by Medhātithi (probably ninth c. A.D.) in his commentary on *Manusmṛti* (at II,6). On the other hand, *Caranavyūha*, a small text of uncertain date dealing with the Vedic schools, reckons five *śākhās* of the *Ṛgveda*, one thousand of the *Sāmaveda*, eighty-six of the *Yajurveda*, and nine of the *Atharvaveda*, thus making up a total of 1.100 *śākhās* of the Veda. According to Mahidāsa, commentator of *Caranavyūha*, the numeral eighty-six as numbering the *śākhās* of the *Yajurveda* is exclusive of the fifteen *śākhās* of the *White Yajurveda*; the total number of *śākhās* of both the *Black* and the *White Yajurveda* would then be the usually given hundred and one *śākhās*. The *Muktikā Upaniṣad* states that the *Ṛgveda* has twenty-one *śākhās*, the *Sāmaveda* one thousand, the *Yajurveda* hundred and nine and the *Atharvaveda* fifty, thus adding up to a total of 1.180 *śākhās* of the Veda. And, finally, according to Dayananda Sarasvati (1824–1883), the founder of the Ārya Samāj, there are 1.127 Vedic *śākhās*. As regards the reference to one thousand *śākhās* of the *Sāmaveda*, scholars are generally agreed that they refer rather to “thousand modes of chanting the Veda” than to as many *śākhās*.²

Of these numerous *śākhās* of the Veda, only a few have survived and come down to us. The existence of a few others is known to us only through references to them or through passages cited from them. Nevertheless, it seems quite probable that each Vedic *śākhā* or school had its own version of the Saṃhitā, the Brāhmaṇas, the Āraṇyakas and the Upaniṣads. If this assumption is true, even partly, many of the Upaniṣads that were composed during the Vedic period – and thus properly Vedic – must be presumed to have been lost, most probably due to the cessation of their oral transmission along the various ancient Brahmin families. How many Upaniṣads thus came to be lost remains – and will remain – an open question.

On the other hand, a large number of works, the vast majority of which are compositions from post-Vedic to modern times, have come down to us under the name of “Upaniṣad.” A. Weber counted in 1876 no less than 235 such works. More recently, M. Hiriyanna and T.M.P. Mahadevan speak of over 200 Upaniṣads, whereas, according to L. Renou there are nearly 300

on the Saṃhitās and the Brāhmaṇas in particular, cf. J. Gonda, *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Wiesbaden 1975.

² On Vedic *śākhās* cf. the classical work of L. Renou, *Les écoles védiques et la formation du Veda*, Paris 1947 (hereafter abbreviated as *Les écoles védiques*); R. Simon, *Beiträge zur Kenntnis der vedischen Schulen*, Kiel 1889; V. Raghavan, *The Present Position of Vedic Recitation and Vedic Śākhās*, Kumbhakonam 1962; J. Gonda, op. cit. (cf. n. 1), pp. 26-32; G.S. Rai, *An Introduction to the Vedic Śākhās*, Varanasi 1990. For Dayananda Sarasvati’s view, see his *Śatyārth Prakāś*, ed. Svāmi Jagadīśvarānanda Sarasvatī, Delhi 1995 (Samullās, 7), p. 149. Note that, for Dayananda, the *śākhās* are nothing but detailed explanations (*vyākhyā*) of the Veda and that, whereas the four Saṃhitās, which alone constitute the Veda, have God himself for author (*īśvarakṛt*), the *śākhās* are merely the work of human sages (*ṛṣīkṛt*) (p. 150) and form, therefore, no part of Śruti.

Upaniṣads.³ Some of them have no intrinsic relation whatever with the texts recognized as Vedic, and are even non-Hindu in content. Such is, for example, the Allah Upaniṣad, composed at the instance of Dārā Shukoh in the seventeenth century, which deals with Islamic doctrines. Such, too, is the Khristopaniṣad⁴ composed by Dhanjibhai Fakirbhai (1895–1967), who was professor of Physics at a college in Gujerat and a convert to Anglican Christianity, which has for its content the person of Jesus Christ and the union of the human soul with him. The sayings and teachings of the modern Hindu mystics, Ramakrishna Paramahansa (1836–1896) and Ramana Maharshi (1879–1950), collected under the name of Upaniṣads, are far remote in time from the Vedic period so that they cannot make any genuine claim to belong to the class of Vedic Upaniṣads.

Several lists with varying numbers of Upaniṣads have been mentioned or published either in the original Sanskrit or in translations. Among these, the list of 108 Upaniṣads enumerated in the *Muktikā Upaniṣad* seems to have enjoyed a certain popularity in the Hindu tradition. In this list, ten Upaniṣads were assigned to the *Ṛgveda*, nineteen to the *White Yajurveda*, thirty-two to the *Black Yajurveda*, sixteen to the *Sāmaveda*, and thirty-one to the *Atharvaveda*. As P. Deussen has justly pointed out, such assignations are arbitrary and lack any semblance of justification.⁵ Only a few of them are to be considered genuinely Vedic. It is worth noting that the first ten Upaniṣads in that list – namely *Īśā*, *Kena*, *Kāṭhaka*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Chāndogya*, and *Bṛhadāraṇyaka* – are traditionally recognized as genuinely belonging to the Vedic corpus.

The collections of Upaniṣads translated into European languages, too, show variations in number. Thus, the collection of Upaniṣads, which were translated by Anquetil Duperron (1731–1805), into Latin from a Persian translation of the same by some Hindu Pandits of Benares, and published under the title of *Oupnek'hat* (Strassburg 1801-1802) contains fifty Upaniṣads. P. Deussen (1845–1919), the eminent pioneer of Upaniṣadic studies in the West, translated into German the fifty Upaniṣads contained in the *Oupnek'hat* of Anquetil Duperron, together with ten more Upaniṣads assigned to the *Atharvaveda*, in his celebrated *Sechzig Upanishad's des Veda* (Leipzig 1897, 2nd ed. 1905, 3rd ed. 1921, 4th ed. Darmstadt 1963). However, he reckons only fourteen Upaniṣads as genuinely belonging to the Vedic corpus.⁶ His view has been followed by such distinguished scholars as A.B. Keith, M. Winternitz, L. Renou and H. Nakamura. From the time of Deussen onwards, the opinion of scholars wavered mostly from twelve to fourteen Vedic Upaniṣads. As though to indicate a sense of inevitable uncertainty about the exact number of Vedic Upaniṣads, scholars like M. Hiriyanna speak of “about a dozen Upaniṣads” that are properly Vedic. Probably for the same reason, modern scholars speak of “principal,” “chief” or “classical” Upaniṣads, avoiding the term “Vedic.” R.E. Hume’s English translation contains, as the title says, thirteen Upaniṣads (R.E. Hume, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, London 1921), whereas S. Radhakrishnan’s *The Principal Upaniṣads* (London 1953) contains the edition and English translation with annotations of eighteen Upaniṣads. More recently, P. Olivelle offers in his work *Upaniṣads* (Oxford / New York 1996) an English translation of only twelve Upaniṣads. The variations in the number of Upaniṣads, considered as Vedic or principal, in all these works

³ A. Weber, as reported by P. Deussen in his *Sechzig Upanishad's des Veda*, 3rd ed., Leipzig 1921, p. 532; M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, New Delhi 1974, pp. 29-30; L. Renou and J. Filiozat (eds.), *L'Inde classique*, Vol. 1, Paris 1947, pp. 381-382.

⁴ *Khristopaniṣad*, Bangalore 1965 (Indian Christian Thought Series 3).

⁵ Cf. P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 534.

⁶ Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (English translation by A.S. Geden), repr. New York 1966, pp. 22-25.

point to the lack of certainty about the exact number of Upaniṣads, which should be reckoned as genuinely belonging to the Vedic canon.

IV. Criteria for Determining which Upaniṣads are Genuinely Vedic

The criteria for determining which among the numerous texts that have come down to us under the name of “Upaniṣad” are Vedic in the strict sense and which are not can be distinguished under two main heads: intrinsic and extrinsic. Of these, the former constitutes the real foundation for an Upaniṣad being considered as truly Vedic or not, whereas the latter are the means by which a Hindu can come to know which Upaniṣads really possess the intrinsic quality proper to a Vedic text.

The intrinsic criterion for any text – hence also an Upaniṣad – to be considered genuinely Vedic is that it is not the composition of a human author, but that it has a superhuman origin or nature. Looked at from the perspective of the classical Hindu thinkers, it means that, to be Vedic, a text must be eternal (*nitya*) and authorless (*apauruṣeya*), as the Mīmāṃsakas and the Vedāntins maintain, or that it is non-eternal (*anitya*) and has an author (*pauruṣeya*) in the person of God (*īśvara*) himself, as the followers of Nyāya–Vaiśeṣika and Yoga assert. In both cases, the absolute inerrancy of the Veda – or *prāmāṇya*, as the classical Hindu thinkers would call it –, which is a *conditio sine qua non* for any text to be considered Vedic, is guaranteed. It is a quality inherent in the Vedic texts themselves, regardless of any human recognition of them as Vedic. Any Upaniṣad which is, or which claims to be, Vedic must possess this intrinsic quality.

As stated earlier, extrinsic criteria are the means by which a person can come to know for himself which texts possess the intrinsic quality of Veda. The main extrinsic criterion proposed by the classical Hindu thinkers is “the usage [of the term ‘Veda’] by those who are learned [in Vedic matters]” (*vrddhavyavahāra*). In other words, those texts which persons who are well-instructed in the Veda recognize as belonging to the corpus of the Veda and for which they use the term “Veda” are to be regarded as Vedic, whereas others which are not thus recognized do not belong to the canon of the Veda. Jayantabhaṭṭa, a Nyāya-thinker of the tenth century, makes this clear by an example. It is to be noted that he brings forward this example in the context of establishing the truly Vedic character of the *Atharvaveda*, the Vedic nature of which on an equal footing with the first three Vedas was either denied or at least called into question by some. A young man, who has just returned home at the end of his period of Vedic studies, he says, being asked which Veda he had learnt, answers that he has learnt the *Atharvaveda*. On hearing his answer, no one objects saying that the *Atharvaveda* is not a Veda.⁷ This implies not only that the Vedic character of the Veda was recognized by those well-versed in Veda but also that such a recognition was a guarantee for accepting the *Atharvaveda* as a Veda. Substituting the term “Upaniṣad” in the place of “*Atharvaveda*,” we can argue, *pari modo*, that those Upaniṣads which were recognized as belonging to the Vedic corpus by persons well-versed in Vedic matters are truly Vedic. By contrast, those texts which were not recognized by them as belonging to the Vedic corpus are not truly Vedic. A modern application of this criterion may be traced in the view of some scholars, who make Śaṅkara’s having written a commentary on, or having quoted from, an Upaniṣad, a criterion for determining which Upaniṣads are Vedic – a point to which we shall return.

⁷ Cf. *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Tippanī – Nyāyasaurabha by the Editor*, Vol. 1, ed. K.S. Varadacharya, Mysore 1969, p. 625, 18-23.

Having said this, we have also to point out how we can know which Upaniṣads were considered as genuinely Vedic by the ancient Vedic scholars. One of the ways to find this out is by ascertaining which Upaniṣads were studied and transmitted in ancient Vedic schools (*śākhā*) as part of the Veda. It is believed that each Vedic school taught and transmitted a particular Vedic Saṃhitā, together with the Brāhmaṇas, Āraṇyakas and Upaniṣads which were connected with it. Consequently, affiliation to one of the four Vedic Saṃhitās, either directly or, as is more often the case, through the intermediary of the Brāhmaṇas or the Āraṇyakas which are connected with it, can be considered as an extrinsic criterion for an Upaniṣad to be reckoned as genuinely Vedic. In the case of some Upaniṣads, which formed an integral part of the Saṃhitā, or which were imbedded in a Brāhmaṇa or an Āraṇyaka, or which formed the closing portion of an Āraṇyaka, an affiliation to one of the Vedas was generally recognized without hesitation. Such Upaniṣads found a place in all the diverse lists of Vedic Upaniṣads. In some other cases, such an affiliation was absent or at least not traceable. Nevertheless, Hindu tradition considered them as Vedic and transmitted them. The canonical status of such Upaniṣads was open to doubt, and they were excluded by some modern scholars from their list of what they called “important,” “principal” or “classical” Upaniṣads. The affiliation of an Upaniṣad to one of the first three Vedas assured for it a canonical status. However, the affiliation of numerous late Upaniṣads to the *Atharvaveda* – which was probably done in order to give them at least a semblance of Vedic nature – did not always guarantee them a place in the Vedic canon. Among the large number of Upaniṣads which have been ascribed to the *Atharvaveda*, only three – namely, *Muṇḍaka*, *Praśna*, and *Māṇḍūkya* – are generally recognized as belonging to the Vedic canon. The others were denied the Vedic status because of their late origin, as manifested in their language, style and content.

This brings us to another extrinsic criterion for ascertaining the Vedic character of an Upaniṣad: such a work should have been composed during what is generally accepted as the Vedic period. All the Upaniṣads which were composed during the Vedic period could make a claim to be considered as truly Vedic, whereas those which were composed after that period could not make such a claim. But here arises a new problem: the exact boundaries of the Vedic period are difficult to define, and modern scholars differ in their opinions on this matter. The view commonly held among the scholars is that the Vedic Upaniṣads – at least the ancient ones – were composed before the rise of Buddhism. Recent researches, however, on the dates of the Buddha’s birth and death raise questions about the time of the rise of Buddhism.⁸ In the light of the language, style and content of some Upaniṣads, which reveal a late origin compared with the so-called older or ancient Upaniṣads, one may tentatively set the *terminus ante quem* for the composition of Vedic Upaniṣads to around the fourth or third century BC.

V. Upaniṣads Generally Recognized as Vedic

It has been stated that affiliation to or connection with one of the four Vedic Saṃhitās was considered an essential condition for an Upaniṣad to be reckoned as Vedic. As said before, when an Upaniṣad is directly connected with a Vedic Saṃhitā as forming part of it, or when an Upaniṣad is imbedded in a Brāhmaṇa or, as is more often the case, when it forms the closing portion of an Āraṇyaka, its Vedic character was generally recognized without any doubt; for its

⁸ For recent discussions on the problem of the date of the Buddha, cf. H. Bechert, “The Problem of the Determination of the Date of the Historical Buddha,” in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* (hereafter *WZKS*) 33 (1989): 93-120. At p. 111 the author points out that, at a symposium on the date of the historical Buddha held in Hedemünden on April 11-18, 1988 under the auspices of the Akademie der Wissenschaften in Göttingen, no general agreement was reached among the participants of the conference concerning the Buddha’s *parinirvāna*.

connection with one of the Vedas was clearly manifest. The Vedic character of the following Upaniṣads was thus generally accepted.

1. *Īśā* (or *Īśāvāsyā*) *Upaniṣad* forms part of the *Vājasaneyi Saṃhitā* belonging to the *White Yajurveda* as its last, that is the fortieth, chapter.
2. The *Chāndogya Upaniṣad* is a section (consisting of the last eight chapters) of the *Chāndogya Brāhmaṇa*, which belongs to the Tāṇḍya school of the *Sāmaveda*. It may be noted here that, since the *Sāmaveda* has no *Āraṇyakas* specified as such, its Upaniṣads are connected to the Veda through its *Brāhmaṇas*, without the intermediary of an *Āraṇyaka*.
3. The *Aitareya Upaniṣad* is made up of the chapters four, five and six of the second book of the *Aitareya Āraṇyaka*, which is part of the *Aitareya Brāhmaṇa* belonging to the Aitareya school of the *Ṛgveda*.
4. The *Kauṣītaki Upaniṣad* consists of the third, fourth, fifth and sixth books of the *Kauṣītaki* (also called *Śāṅkhāyana*) *Āraṇyaka*, which is itself part of the *Kauṣītaki Brāhmaṇa* belonging to the Kauṣītaki school of the *Ṛgveda*.
5. The *Taittirīya Upaniṣad* is formed of book seven, eight and nine of the *Taittirīya Āraṇyaka*, which is but a continuation of the *Taittirīya Brāhmaṇa* belonging to the *Black Yajurveda*.
6. The last (namely the tenth) book of the *Taittirīya Āraṇyaka* constitutes the *Mahānārāyaṇa* (also called the *Yājñiki*) *Upaniṣad*.
7. The *Kena* (also called *Talavakāra* or *Jaiminīya*, after the name of the school to which it belongs) *Upaniṣad* forms chapters eighteen to twenty-one of the fourth book of the *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* belonging to the *Sāmaveda*.
8. The last six chapters of the fourteenth and the last book of the *Śatapatha Brāhmaṇa* belonging to the *White Yajurveda* constitute the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, the longest, the most important and probably the oldest of all the Upaniṣads.

In the case of a second group consisting of three Upaniṣads, all three attached to the *Black Yajurveda*, their affiliation to one of the Vedic schools rests only on ancient Hindu tradition and is consequently open to doubt.

9. The *Kaṭha* (or *Kāṭhaka*) *Upaniṣad* is attached to the Kāṭhaka school of the *Black Yajurveda*. No *Brāhmaṇa* nor *Āraṇyaka* belonging to this school has been preserved.
10. Likewise, Hindu tradition ascribes *Maitrī* (or *Maitrāyaṇī*) *Upaniṣad* to the *Maitrāyaṇīya Saṃhitā* of the *Black Yajurveda*. No *Brāhmaṇa* or *Āraṇyaka* of this school has survived. It is considered to be a late work, and according to J.A.B. van Buitenen, “it is neither a ‘principal’ or ‘classical,’ nor yet an entirely ‘minor’ Upaniṣad, but falls somewhere between these uncertain and arbitrary categories.”⁹

11. Tradition ascribes the *Śvetāśvatara* (also called *Mantra*) *Upaniṣad* to the Taittirīya school of the *Black Yajurveda*.

The last group of important Upaniṣads comprises three Upaniṣads, all three attached to the *Atharvaveda*. These are 12. the *Praśna*, 13. the *Muṇḍaka*, and 14. the *Māṇḍūkya Upaniṣads*. Although numerous Upaniṣads came to be attached to the *Atharvaveda* in the course of time, only these three are recognized to be its oldest and the most important Upaniṣads, enjoying some

⁹ Cf. J.A.B. van Buitenen, *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad*, The Hague 1962, p. 5.

canonical authority, and are found mentioned in all the lists of the important Upaniṣads. However, scholars generally agree that the connection of even these three Upaniṣads with the *Atharvaveda* is loose and merely nominal. Of these, the *Māṇḍūkya Upaniṣad*, on the Vedic nature of which there has been much discussion,¹⁰ is a short work in prose consisting of only twelve sentences, and its importance is largely due to the more famous Kārikās of Gauḍapāda known as *Gauḍapādakārikā* or *Āgamaśāstra*, usually associated with it.

Concluding this list of the fourteen Upaniṣads generally regarded as Vedic, we may observe that one of them, namely the *Īśā Upaniṣad*, is directly connected to a Saṃhitā text as forming a part of it, while seven others – namely *Aitareya*, *Taittirīya*, *Kauṣītaki*, *Chāndogya*, *Kena*, *Bṛhad-āranyaka*, and *Mahānārāyaṇa Upaniṣads* – have come down to us as parts of a Brāhmaṇa or an Āraṇyaka. The remaining six Upaniṣads – namely *Kaṭha* (or *Kāthaka*), *Śvetāśvatara*, *Maitrī*, *Praśna*, *Muṇḍaka* and *Māṇḍūkya* – have all been attached to a Veda on the basis of an ancient tradition.

All the fourteen Upaniṣads listed above have either an authentic or a putative affiliation with one of the four Vedas. It is, in fact, such an affiliation that lends them their canonical status and authority. Any Upaniṣad about the Vedic affiliation of which there are doubts possesses only a doubtful canonical status, whereas those Upaniṣads which lack such an affiliation are, in principle, excluded from the Vedic corpus.

On the other hand, not all the enumerated fourteen Upaniṣads have found equal favour with many Vedic savants. For example, the *Mahānārāyaṇa Upaniṣad*, the affiliation of which to the Taittirīya school of the *Black Yajurveda* has been generally recognized and from which Śaṅkara has quoted in his *Brahmasūtrabhāṣya*, has been excluded from the collections of translations of the principal Upaniṣads, like those of R.E. Hume, S. Radhakrishnan and P. Olivelle. Even those who enlist it among the Upaniṣads affiliated to a Vedic branch seem to ascribe to it a lower degree of canonical authority than to the other Upaniṣads either on the ground that it was appended to the *Taittirīya Āraṇyaka* as its last portion at a later period, or because it lacks an inherent connection with the *Taittirīya Āraṇyaka*, or because its connection with the Taittirīya school is said to be very loose and very uncertain.¹¹ On the other hand, in his masterly study of the *Mahānārāyaṇa Upaniṣad*, J. Varenne argues that it is, indeed, a part of the *Taittirīya Āraṇyaka*; for its doctrines, its language, its vocabulary as well as its heteroclitic admixture of Vedic Mantras with liturgical formulas are all characteristic of *Taittirīya Āraṇyaka*, of which it constitutes the last portion.¹²

As regards the *Śvetāśvatara Upaniṣad*, which is ascribed to the Śvetāśvatara Śākhā of the *Black Yajurveda*, there have been scholars who doubted the very existence of such a śākhā. And, even among those who admitted the existence of a śākhā of that name, there have been those who either called into question, or rejected altogether, any real connection of this Upaniṣad with that śākhā.¹³ On the other hand, the *Caranavyūha* makes mention of Śvetāśvatara as one of the

¹⁰ On this problem see V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, ed., tr., and annotated, Calcutta 1943 (repr. Delhi 1989), Introduction, pp. xxxi-lviii; T.M.P. Mahadevan, *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*, Madras 1960, pp. 30-64; R.D. Karmarkar, ed. and tr., *Gauḍapāda-Kārikā*, Poona 1953, pp. xxviii-xli; T. Vetter, *Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras*, Vienna 1979, pp. 27-74.

¹¹ Cf. A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, repr. Delhi 1998, p. 499.

¹² Cf. J. Varenne, *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, en annexe, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad, 2 vols., Paris 1960.

¹³ J.W. Hauer denied the existence of a Śvetāśvatara Śākhā and held that it was a “late Indian fiction” (“spätindische Fiktion”), while O. Schrader maintained that the *Śvetāśvatara Upaniṣad* had no genuine relation to a Veda. Th. Oberlies (“Die Śvetāśvatara-Upaniṣad,” *WZKS* 42 [1998]: 35-36 and 60, also *WZKS* 39 [1995]: 65, n. 15)

śākhās of the *Yajurveda*, though no *Samhitā*, *Brāhmaṇa* or *Āraṇyaka* belonging to this *śākhā* has been preserved. Nevertheless, regardless of a general agreement among scholars as to its late origin as compared to that of the other classical *Upaniṣads*, and despite the view of some scholars that it has “not even a nominal effective connexion with any extant [Vedic] text,”¹⁴ and, more strikingly still, in spite of its dominantly monotheistic doctrine, which goes counter to the general monistic character of the classical *Upaniṣads*, the *Śvetāśvatara Upaniṣad* has found a place in all the collections of editions and translations of principal *Upaniṣads*. Likewise, the *Īśā Upaniṣad*, which has found entry into all the lists of important *Upaniṣads*, has, in the view of some scholars, “nothing really to do” with the *Vājasaneyi Samhitā*, of which it forms the fortieth and the last chapter.¹⁵ On the other hand, the *Maitrī Upaniṣad*, which is wrongly attached to a Vedic school¹⁶ and “which is a late composition compared to the other classical *Upaniṣads*” (A.A. Macdonell, A.B. Keith, S. Radhakrishnan)¹⁷ and on which Śāṅkara neither wrote a commentary nor quoted from, has been included in the collections of principal *Upaniṣads* by R.E. Hume and S. Radhakrishnan.

These few examples show, on the one hand, the tenuous link which some *Upaniṣads* are said to have with the Vedic schools to which they are traditionally ascribed and, on the other, the ascription of different degrees of canonical authority of the *Upaniṣads* which are recognized as important or Vedic. Moreover, the divergence of opinion of scholars seems to indicate a certain arbitrariness in determining the Vedic character of an *Upaniṣad*. In any case, one is left with a sense of uncertainty as to exactly how many and which *Upaniṣads* are *really* to be reckoned as belonging to the *Śruti* which, as we said at the beginning, enjoys a very special sacredness and authority in the eyes of the classical Hindu thinkers.

VI. Śāṅkara’s “Use” of the *Upaniṣads* as a Criterion for Determining their Vedic Character

In the midst of such uncertainties, a new criterion has recently been advanced for determining which among the numerous texts bearing the name of *Upaniṣad* are to be reckoned as truly belonging to the Vedic corpus. It has been suggested that “one of the criteria by which the canonical nature of an *Upaniṣad* may be judged is by asking the question whether it has been commented upon or is quoted by a thinker like Śāṅkara.”¹⁸ Such a criterion can be said to be a modern version of the ancient criterion of “the usage of the learned” (*vrddhavyavahāra*), of which we made mention earlier, but interpreted with slight modifications. No one can question the “learnedness” (*vrddhatva*) of the great Advaita Master in matters related to the *Upaniṣads*; after all, he constructed his Vedāntic system of thought on the *Upaniṣads*, the texts that form “the end of the Veda” (*vedānta*). The term *vyavahāra* needs to be re-interpreted to mean the “usage” or the “use” of the *Upaniṣads*, by Śāṅkara either by writing a commentary on them or by quoting

rejects both these views and argues that there really was an independent *Śvetāśvatara Śākhā* belonging to the *Black Yajurveda* and that the *Śvetāśvatara Upaniṣad* belongs to that *śākhā*. A.A. Macdonell (*A History of Sanskrit Literature*, [cf. n. 1], p. 197) considers the traditional ascription of the *Śvetāśvatara Upaniṣad* to a school of *Black Yajurveda* as insufficiently founded. According to S.N. Dasgupta (*A History of Indian Philosophy*, Vol. 1, London 1963, p. 31), “the school to which the *Śvetāśvatara [Upaniṣad]* belongs cannot be traced, and has probably been lost.”

¹⁴ Cf. A.B. Keith, *The Religion and Philosophy* (cf. n. 11), p. 500.

¹⁵ A.B. Keith, op. cit., p. 502.

¹⁶ Cf. L. Renou, *Les écoles védiques* (cf. n. 2), p. 196.

¹⁷ A.A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature* (cf. n. 1), pp. 194-195; S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, London 1953, p. 793.

¹⁸ T.M.P. Mahadevan, *Invitation to Indian Philosophy*, New Delhi 1974, p. 30.

from them in his own works. Śaṅkara was undoubtedly the greatest authority of his time on the Upaniṣads, and hence his “use” of them has much to recommend it in determining the Vedic character of a doubtful Upaniṣad.

Nevertheless, despite its seeming allure, the value of such a criterion should not be exaggerated. In any case, such a criterion cannot serve as an adequate and absolute guide in a matter of such capital importance as the determination of the Vedic or Śruti character of an Upaniṣad. Several questions may be raised about its validity and applicability.

In the first place, there is diversity of opinion among scholars as to the number of commentaries on the Upaniṣads that are genuinely Śaṅkara’s. To Śaṅkara have been ascribed commentaries on the following Upaniṣads: *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Aitareya*, *Taittirīya*, *Īśā*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya* and *Śvetāśvatara*. No commentaries on the Upaniṣads *Kauṣītaki*, *Mahānārāyaṇa* and *Maitrī* ascribed to Śaṅkara have been handed down to us. Scholars generally agree that the commentaries on the first ten Upaniṣads mentioned above, which are ascribed to Śaṅkara, are authentically his. As regards the commentary on *Śvetāśvatara Upaniṣad*, while there is a wide agreement among scholars that the said commentary, at least in the form in which it has come down to us, is not truly his work,¹⁹ there are also some who accept it as genuinely Śaṅkara’s.²⁰ Thus, there remains a doubt about the authenticity of the ascription of that commentary to Śaṅkara, and consequently about the Vedic character of the *Śvetāśvatara Upaniṣad*.

In the second place, the absence of a commentary by Śaṅkara does not *by itself* and *necessarily* allow one to call into question or to deny the Vedic character of an Upaniṣad. It could very well be assumed that he did not write a commentary on a particular Vedic Upaniṣad simply because he considered it as uninteresting or even going counter to his theological interests. Taking the case of the *Śvetāśvatara Upaniṣad* as an example, and assuming that the extant commentary on it is not authentically Śaṅkara’s, – as maintained by several reputed scholars like S.N. Dasgupta, P. Hacker, M. Hiriyanna and S. Mayeda, to mention but a few – is it not imaginable that, despite this Upaniṣad being traditionally recognized as Vedic, Śaṅkara did not write a commentary on it because he considered it irrelevant and even inexpedient for his own system of thought? After all, it taught an indisputable form of monotheism, which was incompatible with the monistic system he represented, wherein a personal God enjoyed only a phenomenal reality, valid for a person in the state of ignorance (*avidyā*), but not an absolute and true reality! Moreover, we should bear in mind that, despite the diversity of views among scholars regarding the exact dates of Śaṅkara’s birth and death – these dates vary from 650 to 820 A.D. according to different scholars – there is a general agreement among them that the life span of the great Advaita Master was relatively short. Is it not conceivable that, had he lived longer, he might have written commentaries on one or more Upaniṣads which he might have considered Vedic, but due to his untimely death could not write commentaries on?

The exclusion of the extant commentary on *Śvetāśvatara Upaniṣad* from the list of works that are authentically Śaṅkara’s is largely based upon a criterion pioneered by the renowned German Indologist Paul Hacker (1913–1979).²¹ Without in the least disapproving or depreciating the

¹⁹ R. Hauschild, *Die Śvetāśvatara Upaniṣad*, Leipzig 1937, pp. 64-71, especially pp. 70-71; M. Hiriyanna, *Reviews*, Mysore 1970, p. 130; P. Hacker, *Kleine Schriften*, ed. L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, pp. 53, 241 and 479; S. Mayeda, *A Thousand Teachings: The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, Tokyo 1979, p. 6.

²⁰ Cf. S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads* (cf. n. 17), p. 21; Ram Gopal, *Vedic Heritage*, Rohtak 1999, p. 6.

²¹ P. Hacker suggested a set of criteria by means of which authentic works of Śaṅkara could be distinguished from those that are spuriously ascribed to him. Cf. P. Hacker, “Śaṅkarācārya and Śaṅkarabhagavatpāda. Preliminary Remarks Concerning the Authorship Problem,” *New Indian Antiquary* 9 (1947): 1-12 (reprinted in: id., *Kleine*

value of the criterion proposed by him – the wide welcome it has received among scholars of repute bears ample testimony to its value –, one may raise doubts as to whether such a criterion can always provide an *absolute* and *unquestionable* certainty about the genuine authorship of a work ascribed by tradition to Śaṅkara. And, to make the results of such a criterion the standard for determining whether a certain Upaniṣad is truly Vedic or not, as the advocates of the modern criterion of Śaṅkara's "use" of the Upaniṣads claim, is a matter of great consequence for the ancient Hindu thinkers, who upheld a clear and strict demarcation between Śruti and Smṛti. However, the *Śvetāśvatara Upaniṣad* escapes from being excluded from the Vedic canon by the alternatively proposed criterion, namely because Śaṅkara quoted from it in his *Brahma-sūtrabhāṣya*, a work universally recognized as authentically Śaṅkara's. Moreover, we should bear in mind that the conclusions of Hacker as well as of other scholars who follow his criterion are preceded by cautious and tempering words or phrases such as "probably," "almost certainly," "maybe" or similar expressions, or, as in the case of the commentary on *Śvetāśvatara Upaniṣad* ascribed to Śaṅkara, by limiting their conclusion to the commentary "in its present shape," – all of which indicates a lack of absolute certitude. Besides, as already stated, there are scholars who recognize the commentary on *Śvetāśvatara Upaniṣad* as genuinely Śaṅkara's work, without making a distinction between the commentary "in its present shape" and another preceding one, which might possibly have existed.

The application of the criterion of Śaṅkara's "use" as criterion for determining the Vedic character of Upaniṣads has far more serious consequences for the *Māṇḍūkya Upaniṣad* than for the *Śvetāśvatara Upaniṣad*. On the one hand, Hindu tradition consistently counted it among the important (meaning "Vedic") Upaniṣads, one of the three attached to the *Atharvaveda*. It has traditionally found a place in all the lists of important or classical Upaniṣads. The *Muktikā Upaniṣad*, which gives a list of 108 Upaniṣads, gives it the sixth place in its list, even before the older and more famous *Taittirīya*, *Aitareya* and the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣads*. Moreover, it gives the *Māṇḍūkya Upaniṣad* a priority of importance among all the listed 108 Upaniṣads, when it states that the *Māṇḍūkya Upaniṣad* alone suffices for the attainment of liberation (*māṇḍūkyam evālaṃ mumukṣūṅāṃ vimuktaye*, I, 26). On the other hand, the application of the new criterion would imply the wiping out of the *Māṇḍūkya Upaniṣad* from the list of Vedic Upaniṣads. For one thing, Śaṅkara has not quoted from it in any of his authentic works. For another, although scholars are generally agreed that Śaṅkara did, in fact, write a commentary on the *Māṇḍūkya Upaniṣad*, they maintain at the same time that, for Śaṅkara, it was not an Upaniṣad at all. The reason for such a view is that Śaṅkara's commentary on the *Māṇḍūkya Upaniṣad* is accompanied by a commentary of his on the *Gauḍapādīya-Kārikās* (also called *Āgamaśāstra*) as though the two together formed one single whole. And, since the *Gauḍapādīya-Kārikās* are recognized to be the composition of a human author, the *Māṇḍūkya Upaniṣad*, too, is believed to have a human authorship, which would exclude it from the class of Śruti texts. Scholars like P. Deussen and S. Mayeda are of the view that the *Māṇḍūkya Upaniṣad* was, for Śaṅkara, not an Upaniṣad at all. In a penetrating study on this question T. Vetter also came to the same conclusion.²² A.B. Keith is

Schriften, pp. 41-58) but more particularly his "Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īsvara," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 100 (1950): 246-286 (reprinted in his *Kleine Schriften*, pp. 69-109).

²² Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (cf. n. 6), pp. 30 and 32-34; S. Mayeda, "On the author of the Māṇḍūkyopaniṣad- and the Gauḍapādīya-Bhāṣya," in: *Professor V. Raghavan Felicitation Volume = Adyar Library Bulletin* 31-32 (1967-1968): 73-94, at p. 82; T. Vetter, *Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras* (cf. n. 10), pp. 12, 27 and 34-36. According to Ch. Bouy, "La Māṇḍūkya-Upaniṣad et l'Āgamaśāstra," *WZKS* 41 (1997): 119-158, at p. 120, the *Māṇḍūkya Upaniṣad* probably never formed an integral part of a Vedic text.

inclined to believe that the commentary on the *Māṇḍūkya Upaniṣad* ascribed to Śaṅkara is not the work of the author of the *Brahmasūtrabhāṣya*, but of another author of the same name.²³

In applying the modern criterion, the *Śvetāśvatara* and the *Kauṣītaki Upaniṣads* could be reckoned among the Vedic Upaniṣads, even in the absence of commentaries on them which are recognized to be authentically Śaṅkara's, by the fact that Śaṅkara quoted from them in his *Brahmasūtrabhāṣya*.²⁴ By contrast, by applying the same criterion, the *Māṇḍūkya Upaniṣad* loses every claim to form part of the Vedic canon on both grounds: firstly, because Śaṅkara does not quote from it in his *Brahmasūtrabhāṣya*, and secondly, because, though there is an authentic commentary of Śaṅkara on it, it is argued that Śaṅkara did not regard it as an Upaniṣad; it was, for him, only "a literary composition containing the essence of the Vedānta" (*vedāntārthasārasaṅgrahabhūtaṃ prakaraṇam*). Paradoxically, for Sureśvara, the direct disciple of Śaṅkara, the *Māṇḍūkya Upaniṣad* was, indeed, a Śruti; for in his *Bṛhadāraṇyakopaniṣadvārttika* (III,8,26) he quotes *Māṇḍūkya Upaniṣad* 6 as *māṇḍukeyaśrutivacas*. Without entering into further discussion on this matter, we may conclude by stating that the application of the modern criterion of Śaṅkara's "use" of the Upaniṣads as the standard for determining the Vedic character or otherwise of the Upaniṣads, gives rise to a lack of certainty as regards the Vedic nature of the *Māṇḍūkya Upaniṣad*, and consequently as regards its place in the Vedic canon.

Finally, if one accepts the modern criterion, it would follow that the *Jābāla* and *Paṅḍita Upaniṣads* also would acquire the status of Vedic Upaniṣads because Śaṅkara quotes from them in his *Brahmasūtrabhāṣya*,²⁵ even though they have no place in the list of the (fourteen) Upaniṣads which are generally recognized as important and classical.

In conclusion, while we do not deny altogether the value of such a criterion, we believe that its application leads to uncertainty about the Vedic nature of some Upaniṣads that are traditionally accepted as Vedic, and that consequently it is inexpedient to use it as the sole and definitive criterion for determining exactly the number and the names of the Upaniṣads which properly belong to the Vedic corpus.

VII. Concluding Remarks

The point of departure of our investigation is the fact that classical Hindu thought, as portrayed in the writings of the early thinkers of the classical Hindu systems, made a sharp and consistent distinction between works which were considered as belonging to the class of Śruti (or Veda) and other works. Such a distinction could have been made and maintained only on the assumption that these thinkers based themselves on a tradition, transmitted from ancient times, that there were certain religious texts which were accepted as having a superhuman nature or authorship and which, consequently, enjoyed a singular status of sacredness and authority. A list of such texts constituting the class of Śruti has not come down to us. Nevertheless, there are good reasons to assume that the ancient Vedic teachers had a certain number of texts in mind which they considered as belonging to Śruti and which they transmitted, along the different Vedic schools (*śākhā*) from generation to generation. This implicit list of texts can be designated by the term "canon."

²³ Cf. A.B. Keith, *The Religion and Philosophy* (cf. n. 11), p. 501.

²⁴ According to P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (cf. n. 6), p. 30, Śaṅkara has quoted in his *Brahmasūtrabhāṣya* fifty-three times from the *Śvetāśvatara Upaniṣad* and eighty-eight times from the *Kauṣītaki Upaniṣad*.

²⁵ P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (cf. n. 6), p. 30, states that Śaṅkara has quoted from the *Jābāla Upaniṣad* thirteen times and from *Paṅḍita Upaniṣad* ten times in his *Brahmasūtrabhāṣya*.

It is not the aim of this contribution to present a definite and exact list of the Upaniṣads that form part of the Vedic corpus. Rather, the purpose its author has in mind is to bring forward some reflections on the problems around the determination of the number and the names of the Upaniṣads that are properly Vedic. The present author is of the view that it is impossible for us, now, to determine with precision the number and the names of the Upaniṣads that form part of the Śruti literature. This statement is based on the following considerations.

In the first place, it is to be assumed that several – perhaps very many – Upaniṣads, which were once held to belong to the Vedic corpus, have been lost to us in such a manner that they can never be retrieved. It would seem that every Vedic school (*śākhā*) had its own Saṃhitā, its own Brāhmaṇa, its own Āraṇyaka and its own Upaniṣad.²⁶ Even if one may not give full credence to the statements of Patañjali and some Hindu texts concerning the huge number of Vedic schools – especially the assertion that the *Sāmaveda* had a “thousand *śākhās*,” which expression has now generally been accepted as meaning “thousand modes of chanting” the Sāman hymns –, it is beyond doubt that many Vedic texts, including the Upaniṣads, have been lost to us. The thesis that many – probably a large part – of the Vedic texts have been lost to us has been accepted not only by the classical Hindu thinkers but also by modern scholars on Hinduism. To take only the case of the *Black Yajurveda*, which according to tradition, had eighty-six schools, the Saṃhitās of only four schools – the Maitrāyaṇīya, the Kāṭha (or Kāṭhaka), the Kapiṣṭhala-Kāṭha and the Taittirīya – have hitherto come to light.²⁷ Of these, the Saṃhitā of the Kapiṣṭhala-Kāṭha school is found only in somewhat corrupt fragments. The existence of several Brāhmaṇas is known to us only through fragments cited from them.²⁸ It is to be assumed that many Upaniṣads shared the same fate as the lost Saṃhitās and the Brāhmaṇas. On the other hand, all – or at least many – of these lost Upaniṣads had been handed down as belonging to a Vedic school and, as such, they were considered, *at that time*, as belonging to the Vedic corpus. Hindu tradition, which recognizes the division of the period of existence of the created universe into four aeons (*yuga*), explains the loss of these Upaniṣads as well as of other Vedic texts as the consequence of the gradual decline, along the four aeons, of man’s mental powers to memorize and to retain in memory all the Vedic texts belonging to each particular Vedic school.²⁹ One should bear in mind that the Vedic texts were *essentially* oral in nature, that is to say, they existed only insofar as they were recited, chanted or otherwise expressed by word of mouth. Even after writing was known in India, the Vedic texts continued to be learnt by listening to the oral transmission of the teacher, without ever having recourse to a written text.³⁰ This oral nature of the Veda, combined with the gradual deterioration of the mental powers of man, led to the disappearance of many Upaniṣads, which were once held Vedic, simply by the fact that they ceased to be studied and transmitted.

²⁶ Cf. P. Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda* (cf. above p. 590), pp. 2-3; E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Vol. 1, Salzburg 1953, p. 43.

²⁷ On the numerous *śākhās* of the *Yajurveda*, cf. L. Renou, *Les écoles védiques* (cf. n. 2), pp. 129-171, esp. 170-171; on the lost Saṃhitās of the *Yajurveda*, cf. P. Thieme, *Pāṇini and the Veda*, Allahabad 1935, p. 64.

²⁸ B. Ghosh has collected and edited fragments of lost Brāhmaṇas in his *Collection of the Fragments of Lost Brāhmaṇas*, Calcutta 1935, repr. 1947 and Delhi 1982. According to M. Winternitz (*Geschichte der indischen Literatur*, Vol. 1 [cf. n. 1], p. 165) there must have been “very many” Brāhmaṇa-texts.

²⁹ On the gradual decline of the physical and mental capacities of man in the successive Yugas of the existence of the universe, cf. Udayana, *Āmatattvaviveka* (ed. with the *Nārāyaṇī* commentary by Pandit Dhunḍhirāja Śāstri, Benares 1940), p. 424,9-12 and *Nyāyakusumāñjali* by the same author (ed. Pt. Śrī Padmaprasāda Upādhyāya and Pt. Śrī Dhunḍhirāja Śāstri, Varanasi 1957), pp. 292,10ff. and 300,6-8.

³⁰ For more details on the essentially oral nature of the Veda, cf. G. Chemparathy, “A Fundamental Difference in the Nature of Bible and Veda as ‘Sacred Scriptures’,” in: A.Th. Khoury and G. Vanoni (eds.), *Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet: Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag*, Würzburg/Altenberge 1998, pp. 63-80.

Secondly, our investigation points to the fact that a purely academic approach to texts, through analysis of their language and content, has not led to unanimous conclusions of scholars as to the number and names of the Upaniṣads that are truly Vedic. For one thing, the investigation of modern scholars take into account only those Upaniṣads that have come down to us; the lost Upaniṣads are outside their purview. Moreover, even with regard to extant Upaniṣads, their study does not lead to absolutely certain conclusions in a matter of such paramount importance as the determination of Upaniṣads that truly form part of the Śruti literature. Particularly illustrative is the case of the *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Though upheld as a Vedic Upaniṣad through a long and continued tradition, this Upaniṣad loses its status of a Vedic or Śruti text at the hands of some modern scholars, who apply modern criteria. Such a statement is in no way intended to nullify or to belittle the need and usefulness of such a critical intellectual approach. Its need and usefulness for determining the date of composition and the authorship of ancient texts remain incontestable. The issue of the chronology or authorship of the Upaniṣads is irrelevant for a Hindu who believes that these texts are either eternal and authorless, or have been “uttered” or revealed by God, or “seen” by sages at the beginning of a mythical and cyclically repeating cosmic time. But the question of knowing, *with absolute certainty*, whether a particular text – in our case, an Upaniṣad – belongs to the Vedic corpus or not demands an unequivocal answer for a believing Hindu, who regards the texts belonging to the category of Śruti as possessing an altogether different category of sacredness and authority than the non-Śruti texts. The question is: can a purely academic study provide a believing Hindu the certainty he needs?

In the case of the canon of the Bible, Christian “councils” composed of bishops and other senior ecclesiastical authorities gave the Christian faithful certitude about the number and names of all the books that form the biblical canon,³¹ through their official pronouncements all the doubts and hesitations among the faithful concerning the biblical character of certain books vanished. Likewise, in the case of the Pāli Tipiṭaka, the “Three Baskets” constituting the canon of the sacred scripture of Theravāda Buddhism, Buddhist “councils” (*saṅgīti*), composed of monks, not only decided the names of the texts that constitute the canon but they even fixed the very words of the entire canon. Thus, the First Buddhist Council, convened not long after the Final Nirvāṇa of the Buddha at Rājagṛha, established for the first time the texts containing the “Buddha-words” (*buddhavacana*), which were then orally transmitted until they were written down in the first century BC. Recitation of the “Buddha-words,” as established in the canon, became an essential part of all the Buddhist “councils.” After the Fifth Buddhist Council, convened by the Burmese king Mindon at Mandalay in 1871, the verified and corrected texts of the Tipiṭaka were engraved on 729 marble tablets so that the accurate text of the Buddhist scripture of the Theravādins would remain unaltered.

In Hinduism, by contrast, there have been no “councils” or magisterial organs analogous to those of the Christians or of the Buddhists, which would pronounce officially and with authority as to *which* Upaniṣads – and *which alone* – are properly Vedic. In fact, given the large diversity of religious sects and sub-sects with widely different and not rarely contradictory views on religious matters within the fold of the one religion which we call “Hinduism,” such an organ or a person having religious authority over all the Hindus can hardly be expected. For ancient Hinduism, the “usage of the learned” (*vṛddhavyavahāra*) remained the final and the only criterion for knowing how many and which texts constituted the Veda. However, these “learned” persons, whether as individuals or as members of a learned assembly, remain, for us, quasi-

³¹ For the final and definitive canon of biblical books (for Catholics), cf. H. Denzinger and A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, 32nd ed., Freiburg i.B. 1963, Nos. 1334-1336 and 1501-1503.

anonymous entities. It is to be assumed that they had in mind a certain fixed number of Upaniṣads that formed part of the Śruti. In this sense, we may say that there was, in ancient Hinduism, an *implicit* and *closed* canon of Veda. Nevertheless, no list of such Upaniṣads has come down to us.

Under these circumstances, we cannot know with certainty the number and the names of the Upaniṣads that truly belong to the Vedic corpus, and we will have to content ourselves with an approximate number of “about a dozen” Upaniṣads, as has generally been proposed by modern scholars on the Upaniṣads. However, we should not forget that this approximate number takes into account only the extant Upaniṣads, to the exclusion of the lost ones.

Toru Yagi

Satyādhiṣṭhāna Reconsidered*

In *Tradition and Reflection* (p. 126, n. 101) Professor Wilhelm Halbfass, one of the leading figures in Indology, refers to the “barbarian” traditions of the Persians (*pārasika*, *maga*) which are referred to in numerous Buddhist texts, including Dharmakīrti’s *Pramāṇavārttika* with its auto-commentary (*PSV* p. 123,14-18), where the word *satyādhiṣṭhānabalā*[*t*]¹ appears. The text runs as follows:

*nanu na śaknivanty eva puruṣā mantrān kartum. etad uttaratra vicārayiṣyāmaḥ. api ca, na man-
tro nāmānyad eva kiṃcit. kiṃ tarhi. satyatapaḥprabhāvavatām samīhitārthasādhanam vacanam.
tad adyatve 'pi puruṣeṣu dṛṣyata eva, yathāsvam satyādhiṣṭhānabalā[d] viśadahanādīstambha-
darśanāt.*

Objection: People are certainly not able to create formulas. [Response:] This [issue] we will consider below. Moreover, what we call a formula is not something totally different [from a declaration as defined below]. What then [is a formula]? [It is] a declaration, which is a means of effecting a desired object, of [persons] possessing the supernatural power [inherent] in the truth or in “ascetic practice” (i.e., the merit-substance resulting from performing such practices). That (i.e., such declarations) is indeed observed among people even at the present time, because one individually observes the stopping of poison, fire and the like by the supernatural power of *satyādhiṣṭhāna*.

On the basis of the learned works of Burlingame, Lüders, Edgerton, Thieme and Wakahara, I will try to clarify the meaning of the word *satyādhiṣṭhāna* (*saccādhiṣṭhāna* in Pāli).² I dedicate this essay to the memory of Professor Wilhelm Halbfass.

1. The Meanings of the Word *Satya* (*Sacca*)

1.1 If someone not endowed with supernatural power (*iddhi*, *abhiññā*, *ānubhāva*, *teja*, *pabhāva*, *bala* or the like) wants to perform a miracle, they may well appeal to a supernatural being (Y) such as Sakka, to a being comparable with such a being, or to a formula or the like (*manta*; cf. also *paritta*, *rakkhā* and *vijjā*) which possesses the supernatural power to perform a miracle on their behalf. In this context we often find phrases such as *saccam* \sqrt{kr} , *saccakiriyaṃ* \sqrt{kr} , *satyavacanam* \sqrt{kr} , *satyavākyam* \sqrt{kr} , *satyopayācanam* \sqrt{kr} , *prañidhim* / *prañidhānam* \sqrt{kr} and *satyādhiṣṭhānam* (*saccādhiṣṭhānam*) \sqrt{kr} . The situations in which these phrases appear can be divided into two types. (1) The person declares: “A is B.” Then, for the purpose of convincing or proving to an observer (Z) that the declaration is true, the person appeals to somebody or something with the words: “Please cause Y to perform a miracle.”³ (2) Alternatively, after declaring as a truth that A is B, the person appeals to somebody or something to cause Y to perform a miracle,⁴ which amounts to the former type because the performance of the miracle by Y depends exclusively on the truth of the declaration. It is therefore clear that Y functions as witness. Both types of situation thus consist of two parts, that is,

* I express my deepest gratitude to Prof. Dr. Karin Preisendanz not only for having corrected some errors and misunderstandings but also for having improved my presentation. Possible remaining errors and misunderstandings are, of course, mine.

¹ In this reading I follow Sāṃkrtyāyana’s edition (*PSV* [*S*] p. 449,5).

² Cf. Yagi 2001: 74-79.

³ Cf. *JM* p. 97,28-31.

⁴ Cf. *J* VI.540, p. 91,16-27.

Wahrheitsformulierung (Declaration I) and *Zauberauftrag* (Declaration II), as has already been pointed out by Thieme.⁵

1.2 For convenience's sake, I shall first take up a passage from *Jātaka* (*J*) No. 444 (IV, pp. 32-33), which runs as follows:

sā “*atthi mayhaṃ ekaṃ saccaṃ, tava pana santike kathetuṃ na sakkomīti.*” “*bhadde yathā tathā me puttaṃ ārogaṃ karohīti.*” *sā* “*sādhū*” ‘*ti sampatiicchitvā saccaṃ karontī tatiyaṃ gātham āha:*
“āsiviso tāta pahūtatejo yo taṃ aḍatthi patarā udicca,
tasmiñ ca me appiyatāya ajja pitari ca n’ atthi koci viseso.
etena saccena suvatthi hotu, hataṃ visam, jīvatu Yaññadatto” ti.
saha sacca kiriyāya sabbaṃ visam bhassitvā paṭhavim pāvisi, Yaññadatto nibbisena sarīrena uṭ-
thāya kīlituṃ āraddho.

Said she, “I too have a Truth to tell, but in your presence I cannot declare it.” “Lady,” quoth he, “by all and any means make my son whole.” She answered, “Very well,” and her Act of Truth is given in the third stanza:

“The serpent that bit thee to-day
 In yonder hole, my son,
 And this thy father, are, I say,
 In my indifference, one:
 May this Truth a blessing give:
 Poison balked, the lad revive!”

No sooner done was this Act of Truth, than all the poison fell and sank into the ground; and Yaññadatta, rising with all his body purged of the poison, began to play. (Cowell 1990: 20)

1.3 To the above example I would like to add the following passage from the *Milindapañha* (*MP*) (p. 120,4-17):

“*kim pana mahārāja atthi loke saccam yena saccavādino sacca kiriyam karoti.*” “*āma bhante, atthi loke saccam nāma ... saccam yeva tattha hetu bhavati mahato meghassa pavassanāyāti.*”

“But, sire, is there such a truth in the world by which speakers of truth (can) make an asseveration of truth?” “Yes, revered sir, there is such a truth in the world ... the truth itself is there the cause for the great cloud shedding rain.” (Horner 1963-1964: 167-168)

Considering the two passages and in view of *P* 2.3.23,⁶ which prescribes the value “cause” (*hetu*) for the instrumental ending, *P* 1.4.55,⁷ which defines a “causal agent” (*hetu*), and the *Mahābhāṣya* (*MBh*) (p. 33,2-8) on *vārttika* 2 on *P* 3.1.26,⁸ which prescribes the formation of the causal base, we can formulate what is called *saccakiriyā* (**satyakriyā* in Skt.), consisting of Declaration I and II, as follows:

[*Z-aḥ purataḥ* “A is B” *iti satyena idaṃ satyaṃ karomi:*] “A is B.” [*tata idaṃ satyaṃ mad-yācanāsiddhim abhiyāce/prārthaye:*] “*he* (‘A is B’ *iti*) *satya yad Y-aḥ prayojakaḥ, me yāca-nāṃ kuru*” *iti.*

[On the ground of the truth “A is B” I formulate, in the presence of Z, this truth:] “A is B” (Declaration I). [Then, I appeal to this truth for the fulfillment of my request:] “Oh truth (namely, ‘A is B’), being the instigator of Y, please fulfill my request” (Declaration II).

Declaration II would be formulated as in the following sentences:

“*he satya, Y-ā me yācanāṃ kāraya.*” (“Oh truth, please cause Y to fulfill my request.”)

⁵ Cf. Thieme 1963: 70.

⁶ *hetau* (*trīyā*, cf. 2.3.18).

⁷ *tatprayojako hetuś ca.*

⁸ *hetumati ca* (*nic*, cf. 3.1.25).

“*idaṃ satyaṃ Y-ā me yācanāṃ kārāyatu.*” (“Let this truth please cause Y to fulfill my request.”)

“*anena satyena, he Y, me yācanāṃ kuru.*” (“Because of this truth, oh Y, please fulfill my request.”)

“*Y-s yasya prayojaka idaṃ satyaṃ me yācanāṃ karotu.*” (“Let Y whose instigator is this truth please fulfill my request.”)

“*he Y yasya prayojaka idaṃ satyaṃ, me yācanāṃ kuru.*” (“Oh Y, whose instigator is this truth, please fulfill my request.”)

“A is B,” in the situation described above as *Y-aḥ purataḥ* “A is B” *iti satyena idaṃ satyaṃ karomi*, is the truth (*sacca, satya*) not yet declared, and this truth naturally corresponds to the existent (*sat*) because it is (*atthi, asti*), as attested by *Amarakośa* (*AK*) 3.3.83cd: *satye sādhou vidyamāne praśaste ’bhyarhite ca sat*. One could term this truth a fact or reality. From the point of view of the action (*bhāva*) involved, “A is B” corresponding to Declaration I and appearing in Declaration II is (1) an act of declaring, i.e., a declaration (*kathā, ukṭi, bhāṣā, kathana, vacana, bhāṣaṇa*),⁹ or an act of formulating, i.e., a formulation (*kriyā*),¹⁰ and (2) an act of declaring the truth, i.e., a declaration of truth (*satyavacana*), or an act of formulating the truth (*satyakriyā*). Furthermore, from the point of view of the direct object (*karman*) of an action, “A is B” is (3) that which has been declared (*kathita, ukṭa, bhāṣita*)¹¹ or that which has been formulated (*kṛta*), in other words, a declaration or sentence (*kathā, ukṭi, bhāṣa*;¹² *kathana, vacana, bhāṣaṇa*)¹³, or a formula (*kriyā*).¹⁴ “A is B” is also (4) the truth which has been declared (*kathitaṃ/ukṭaṃ/bhāṣitaṃ satyam*) or the truth which has been formulated (*kṛtaṃ satyam*). Moreover, because “A is B” as determined under (3), i.e., as a declaration/sentence or as a formula, is in accordance with the truth “A is B,” it is nothing else but (5) a true declaration/sentence (*satyavacana, satyavākya*) or a true formula (*satyakriyā*).¹⁵ Similarly, because “A is B” is that which has been declared as object (cf. [3]) and because it is in accordance with the fact/reality “A is B” that has not yet been uttered, it is a declaration, sentence or formula which is [called] a truth (*satya*), namely, (6) a truth-declaration, truth-sentence or truth-formula (*satyavacana, satyavākya, satyakriyā*).¹⁶ It may be noted in passing that the word *satya* is formed according to *P* 4.4.98: *tatra sādhuḥ* (*yat*, cf. 75). In other words, anything that is in accordance with something existent is called truth.

To sum up, truth (*satya*), in the situation described above as *Y-aḥ purataḥ* “A is B” *iti satyena idaṃ satyaṃ karomi*, corresponds to the fact/reality “A is B” (*sat*) not yet declared, while truth (*satya*) corresponding to Declaration I and occurring in Declaration II corresponds to a true declaration/sentence/formula (*satyavacana, satyavākya, satyakriyā*).

1.4 Is supernatural power inherent in the truth in the sense of a fact/reality (*sat*) or the truth in the sense of a true statement (*satyavākya*)? Thieme proposes certain restrictions and additions to the idea and interpretation of truth as developed by Lüders.¹⁷ Vedic literature set aside, I

⁹ -a {aṅ} (*P* 3.3.105); -ti {ktin} (94); -a (103), *bhāve* (18); -yu {lyut} (115), *bhāve* (14).

¹⁰ a {śa} (*P* 3.3.100), *bhāve* (18).

¹¹ -ta {kta} (*P* 3.2.102), *karmaṇi* (4.70).

¹² *karmaṇi* (*P* 3.3.19: *akartari ca kārake* ...).

¹³ *karmaṇi* (*P* 3.3.113); *vākya-*, *karmaṇi* (4.70, cf. 7.3.52 and 67).

¹⁴ *karmaṇi* (*P* 3.3.119).

¹⁵ Cf. *P* 2.1.57: *viśeṣaṇaṃ viśeṣyeṇa* ... and *P* 6.3.42.

¹⁶ Cf. *P* 2.1.57: ... *bahulam*.

¹⁷ Cf. Thieme 1952: 109-110.

agree with Lüders, against Thieme, that the truth in question can be any truth. As Lüders points out:

Auf den Inhalt des Ausspruches kommt es also wenig an; das wahr gesprochene Wort, mag es sich beziehen worauf es will, übt eine zauberkräftige Wirkung aus ...¹⁸

what matters is the truth in the sense of a true statement, not the truth which is being formulated. In other words, what matters is that the declaration or sentence “A is B” accords with the fact or reality that A is B; the fact or reality that A is B, i.e., the specific content of the declaration or sentence “A is B,” is not of relevance. If a person is, in fact, virtuous, he/she possesses some kind of merit-substance called “virtue” (*punya*), which includes *satya*, *tapas* (as a merit-substance) and the like, and is often used as a surety in the context of an oath (*śapatha*); it results from the person’s meritorious deeds, such as speaking the truth and performing ascetic practices, and is transformable into a supernatural power when the need arises.¹⁹ This kind of supernatural power is inherent in the person’s virtue (*punya*).²⁰ Further, the supernatural power in question is inherent in any truth in the sense of a true statement, not in any specific truth in the sense of a fact/reality (such as “I am virtuous,” “All rivers run crooked,”²¹ “The teacher is a perfectly enlightened one,”²² “You are the beautiful daughter of king Druma, the king of Kinnaras,”²³ and the like), whether the latter is declared or not. Even if I am not always virtuous, the corresponding true statement possesses the supernatural power to effect a miracle because it is in accordance with the truth, i.e., fact or reality, that I am not always virtuous.²⁴ In conclusion, the truth (i.e., true statement) that A is B whose supernatural power is based on its accordance with the objective truth that A is B functions as a formula or spell (*mantra*) as soon as this fact or reality is declared. Thus the formulation of the truth (*satyakriyā*) is nothing else but a “mantra-ization” of reality, i.e., an act of creating formulas on the ground of the truth. Consequently, Declaration II comes to function as another *mantra* or *satya* because what is expressed in it will be fulfilled without fail inasmuch as it will always be in accordance with a future fact (*satya*).

2. Working Hypothesis

2.1 The following types of sentences may be considered as equivalent.

- 1) C is D *iti cittam/manam citte/manasi karoti*. (“He forms the thought that C is D in his heart/mind,” i.e., he thinks in his heart or mind that C is D).
- 2) C is D *iti cittam/manam (citte/manasi) karoti*.²⁵ (“He forms the thought that C is D [in his heart or mind],” i.e., he thinks [in his heart or mind] that C is D.)
- 3) C is D *iti (cittam/manam) citte/manasi karoti*.²⁶ (“He forms [the thought] that C is D in his heart/mind,” i.e., he thinks in his heart or mind that C is D.)
- 4) C is D *iti cittam uppādeti/ṭhāpeti*.²⁷ (“He causes the thought that C is D to arise / stand firm,” i.e., he thinks or thinks firmly that C is D.)

¹⁸ Cf. Lüders 1951: 18.

¹⁹ Cf. Hara 1979: 425, 454 and 460-462.

²⁰ Cf. *PJ* no. 10, p. 111,1-4.

²¹ Cf. Thieme 1952: 109.

²² Cf. *PD* p. 232,7.

²³ Cf. *MV* p. 97,16.

²⁴ Cf. *JIV*, p. 32,20-23.

²⁵ Cf. *DA* III, p. 260,18-19; p. 262,5-6; II, p. 87,11-12.

²⁶ Cf. *VM* p. 293,26-29.

²⁷ Cf. *J1*, p. 81,15-16; *DA* I, p. 348,10-13.

5) C is D *iti cittam cinteti*. (“He conceives the thought that C is D,” i.e., he thinks that C is D.)

6) C is D *iti (cittam) cinteti*.²⁸ (“He conceives [the thought] that C is D,” i.e., he thinks that C is D.)

The meaning of the verbal expressions in the above sentences depends on the content of the sentence “C is D.” If “C is D” is replaced by the sentence “I will give her my life,” the sentence “He thinks: ‘I will give her my life,’”²⁹ implies that he determines or resolves to give her his life. Or, if “C is D” is replaced by the sentence “Oh truth, please cause Y to fulfill my request,” expressing a command, request or benediction,³⁰ the sentence “He thinks: ‘Oh truth, please cause Y to fulfill my request,’”³¹ implies that he commands, requests or prays that the truth (in the sense of a true statement) should cause Y to fulfill his request.

2.2 The substratum (*ādhāra*) of the action denoted by the root $\sqrt{sthā}$ “to stop/stand” together with the preverb *adhi-* is technically not called a locus (*adhikaraṇa*), but a direct object (*karman*) according to *P* 1.4.46: *adhi-śīṅ-sthā-ās-ām karma (ādhāraḥ, cf. 45)*. Therefore, the substratum is normally put in the accusative case following *P* 2.3.2: *karmaṇi dvitīyā*. This results in the following types of sentences:

7) C is D *iti cittam adhiṭṭhati*.³² (“He ‘stands on’ [i.e., rests on or resorts to] the thought that C is D,” which implies that he thinks that C is D.)

8) C is D *iti (cittam) adhiṭṭhati*.³³ (“He ‘stands on’ [the thought] that C is D,” which implies that he thinks that C is D.)

Once *adhiṭṭhati* came to imply “to think,” the redundant word *cittam* may have been re-introduced and put in the locative (*citte*, in the heart) denoting the substratum of the action.

9) C is D *iti citte adhiṭṭhati*.³⁴ (“He thinks in his heart that C is D.”)

Similar to what we have seen above under 2.1, the meaning of the verbal expression *adhiṭṭhati* depends exclusively on the content of the sentence “C is D.” In other words, the verb *adhi-√sthā* “to stand on,” i.e., to rest on or resort to, generally implies “to think” (\sqrt{cint}).³⁵ Moreover, it may imply “to determine/resolve” or “to command/request/pray” depending on the specific content of the thought (*citta*). Roughly speaking, the sentence types 1) to 9) are all equivalent.

2.3 What are the possible meanings of the word *adhiṣṭhāna* (*adhiṭṭhāna*)? If the substratum of the verbal action “to stand on” is a thought (*citta*),³⁶ they are the following:

1) “The act of standing on,” i.e., in the present context “resting on / resorting to,” meaning “the act of thinking,” “the act of determining/resolving,” or “the act of commanding/request-

²⁸ Passim. Cf. *Jl*, p. 80,22-23.

²⁹ Cf. *PJ* pp. 304,15-16 and 331,12-13.

³⁰ Cf. *P* 3.3.161: *vidhīmantraṇāmantraṇādhiṣṭasampraśnaprārthaneṣu liṅ, P* 3.3.162: (*vidhi-...-prārthaneṣu*, from 161) *loṭ ca*, and *P* 3.3.173: *āśiṣi liṅloṭau*.

³¹ *MVa* pp. 135,13-16 and 255,21-34.

³² *PJ* p. 379,36-38.

³³ Passim. Cf. *MVa* p. 225,21-24.

³⁴ *PJ* p. 460,29-34.

³⁵ *PJ* p. 470,4-6.

³⁶ *PJ* p. 379,38.

ing/praying in the heart,” i.e., “thinking,” “determination/resolve” or “command/request/prayer/invocation/appeal in the heart.”

2) “That on which one stands,” i.e., the substratum (*ādhāra*) technically called a direct object (*karman*), in the present context a thought (*citta*), meaning “that which has been determined/resolved,” i.e., “determination/resolve” (in the objective/resultative sense), or “that which has been commanded/requested/invoked in the heart,” i.e., “command/request/prayer/invocation in the heart” (in the objective/resultative sense).

If the substratum of the verbal action is the truth (*satya*) in the sense of a true statement,³⁷ the following meanings are possible:

3) “The act of standing on,” i.e., “resting on / resorting to,” meaning “command/request/prayer/invocation/appeal to” a true statement.

4) “That on which one stands,” i.e., “the [last] resort” which is a truth (*satya*) in the sense of a true statement.

5) “That on which one stands,” i.e., a resort in the form of a declaration, sentence or formula (*vacana, vākya, kriyā*) which is in accordance with the facts or reality, i.e., a true “prayer/invocation” in the objective/resultative sense (cf. 2 above).

2.4 As the formulaic framework for a *satyādhiṣṭhāna* I suggest the following:

Z-aḥ purataḥ satyādhiṣṭhānaṃ karomi. A is B iti satyenedaṃ satyaṃ tāvat karomi: “A is B.” tata idaṃ satyaṃ adhitiṣṭhāmi: “he, A is B iti satya yad Y-aḥ prayojakaḥ, me yācanāṃ kuru” iti. satyādhiṣṭhānabalena (or: saha satyādhiṣṭhānena) yathādhiṣṭhitaṃ tathābhūt.

In the presence of Z, I make an appeal to the truth (i.e., a true statement). On the ground of the truth (i.e., fact/reality) that A is B I first formulate this truth: “A is B” [= Declaration I]. Then I appeal to this truth (i.e., this true statement): “Oh truth (i.e., true statement that A is B), as instigator of Y, please fulfill my request” [= Declaration II]. Because of the [supernatural] power of the prayer to / invocation of the truth (i.e., the true statement) (or: simultaneous with the appeal to it), [that which had been invoked by him/her] happened just as he/she had invoked it.

3. Conclusion

According to *vārttika* 1 on *P* 2.2.8 taking precedence over *P* 2.2.14, the word *satyādhiṣṭhāna*, referring to an appeal / prayer to / invocation of the truth in the sense of a true statement, is a *tatpuruṣa* compound. Its first member indicates a substratum, i.e., the “last resort,” technically called the direct object (*karman*), and refers to the truth (i.e., a true statement) corresponding to Declaration I; its second member refers to the action expressed in Declaration II. The compound *satyādhiṣṭhāna* meaning “the [last] resort of truth, i.e., the last resort which is a true statement,” is according to *P* 2.1.57 (... *bahulam*) a *karmadhāraya* compound and relates to Declaration I; according to the *MBh* (p. 438,22-24) on *P* 2.2.38 (*kaḍārāḥ karmadhāraye*) the word order of the members in the compound is reversible as *adhiṣṭhānasatya*, i.e., “the truth as a [last] resort.”³⁸ Finally, the word *satyādhiṣṭhāna*, meaning “a true prayer/invocation” in the objective/resultative sense, is a *karmadhāraya* compound according to *P* 2.1.57; both members of the compound relate to Declaration II.

³⁷ *PJ* p. 41,27.

³⁸ Cf. *PJ* no. 17, p. 202,30; no. 23, p. 286,13-14 and 22, etc., adduced at the end of the Appendix.

Appendix

A Collection of Relevant Phrases

GV p. 359,8: *satyādhiṣṭhānena carāmi* (“I proceed by appealing to a true statement”) (cf. also p. 359,11-12: *satyādhiṣṭhānaṃ jānāmi*; p. 359,11-12: *satyavacanādhiṣṭhānena* [“by the appealing to a true formula”]); p. 359,10: *satyavacanādhiṣṭhānena* (“because of the [last] resort of a true formula”).

SP p. 413,8: *satyādhiṣṭhānaṃ karomi* (“I make an appeal to a true statement”); cf. *ibid.*: *samanantarakṛte ’smin satyādhiṣṭhāne*.

AS p. 247,10-11: *satyādhiṣṭhānaṃ kariṣyāmi* (“I will make an appeal to a true statement”).

JM pp. 13,8, 98,1 and 100,16: *satyādhiṣṭhānabalāt* (“owing to the power of the [resultative] prayer to a true statement”); p. 110,10: *satyādhiṣṭhānaṃ ekam ārtāyanaṃ dadarśa* (“He saw appealing to a true statement as the only path for the afflicted”).

KB p. 682,1-6: *satyādhiṣṭhānāt* (“on account of appealing to a true statement”) (cf. p. 620,1-3 and Lüders 1959: 499).

ĀC p. 181,17-18: *satyādhiṣṭhānaṃ kariṣyāmi*. (This example lacks Declaration II; cf. *R* 6.104.24cd.)

PD p. 232,8: *saccādhiṣṭhānaṃ katvā*.

EM p. 154,35: *saha saccādhiṣṭhānena* (“simultaneous with appealing to a true statement”) (cf. Rhys Davids and Stede 1993: 28).

PJ (no. 4) p. 41,18 and 31: *saccādhiṣṭhānānubhāvena* (“because of the supernatural power of the prayer to a true statement”).

PJ (no. 10) p. 120,8-9: *saccādhiṣṭhānaṃ karontī*; cf. also p. 120,24: ... *karissāmi*; p. 120,25: ... *karohi*; p. 120,28: ... *karonto*.

PJ (no. 11) p. 150,9: *saccādhiṣṭhānena* (“by appealing to a true statement”); p. 150,10: *saccādhiṣṭhānapāramipūraṇena* (“by fulfilling the perfection of appealing to a true statement”); cf. also p. 153,5: *saccādhiṣṭhānaṃ nāma na vijahanti* (“They do not relinquish what is called the appeal to a true statement”); p. 153,6: *saccādhiṣṭhānapāramiṃ karissāmi* (“I will perform the perfection of appealing to a true statement”); cf. also p. 152,30: *saccādhiṣṭhānaṃ adhiṣṭhāhitvā* (“after appealing to the [last] resort which is a true statement”); cf. also p. 153,6-7: *saccādhiṣṭhānaṃ adhiṣṭhahanto* (“appealing to the [last] resort which is a true statement”); 152,31: *saccādhiṣṭhānānubhāvatejena* (“because of the splendour of the supernatural power of a [resultative] prayer to a true statement”); cf. also p. 153,10: *saccādhiṣṭhānabalena* (“because of the [supernatural] power of a [resultative] prayer to a true statement”).

PJ (no. 27) p. 325,28: *saccādhiṣṭhānaṃ karissāmi*; cf. *ibid.*: *saccādhiṣṭhānena* (“by appealing to a true statement”); p. 325,30: *saccādhiṣṭhānaṃ karontī*; p. 327,36: *saccādhiṣṭhānaṃ karontī*; p. 328,3: *saccādhiṣṭhānaṃ katvā*; p. 331,38: *saccādhiṣṭhānakiriyam karonto* (“performing the act of appealing to a true statement”); p. 332,1: *saccādhiṣṭhānakatasamanantaram* (“immediately after the appeal to a true statement having been made”); p. 333,33: *saccādhiṣṭhānaṃ karohi*; p. 333,37: *saccādhiṣṭhānaṃ karissāmi*; p. 333,38: *saccādhiṣṭhānaṃ karontī*; p. 325,37: *saccādhiṣṭhānakathanasamanantaram* (“immediately after the uttering of a prayer to a true statement”); p. 334,3: *saccādhiṣṭhānavacanakathanasamanantaram* (“immediately

after uttering the formula of a prayer to a true statement”); p. 334,7: *saccādhiṭṭhānānubhāvena*; cf. also p. 327,3-4: *saccādhiṭṭhānānubhāvatejena*; p. 334,2: *iminā saccādhiṭṭhānena* (“because of this [last] resort which is a true statement”).

PJ (no. 32) p. 376,12-13: *saccādhiṭṭhānaṃ karonto*.

PJ (no. 39) p. 470,4-5: *saccādhiṭṭhānaṃ katvā*.

PJ (no. 40) p. 479,11: *saccādhiṭṭhānakiriyaṃ karonto*; p. 483,21-22: *saccādhiṭṭhānakiriyānubhāvatejena* (“because of the splendour of the supernatural power of the formula of a [resultative] prayer to a true statement”).

PJ (no. 17) p. 202,30: *adhiṭṭhānasaccānubhāvatejena* (“because of the splendour of the supernatural power of a true statement as a [last] resort”).

PJ (no. 23) p. 286,13-14 and 22: *dalham adhiṭṭhānasaccaṃ karontī* (“firmly formulating a true statement as a [last] resort”); p. 286,17: *adhiṭṭhānasaccaṃ karontī*; p. 286,20: *adhiṭṭhānasaccānubhāvena* (“because of the supernatural power of a true statement as a [last] resort”); p. 286,25: *mama adhiṭṭhasaccena* (“because of my true statement as a [last] resort”);³⁹ p. 286,26: *adhiṭṭhānasaccānubhāvatejena* (“because of the splendour of the supernatural power of a true statement as a [last] resort”).

References

1) Primary sources

- AK *Amarakośa*, in *Amarakośa with the Unpublished South Indian Commentaries*, ed. A.A. Ramanathan, 2 vols., Madras 1971-1978.
- AS *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. P.L. Vaidya. Darbhanga 1960.
- ĀC *Āścaryacūḍāmani*. Ed. K.P.A. Menon. Delhi 1998.
- EM *Extended Mahāvamsa*. Ed. G.P. Malalasekera. Oxford 1988.
- KB *Kādambarī (Uttarabhāga)*. Ed. P.R. Shastri. Kashi 1964.
- GV *Gaṇḍavyūhasūtra*. Ed. P.L. Vaidya. Darbhanga 1960.
- J *Jātaka*, in *The Jātaka Together with its Commentary*, ed. V. Fausbøll, 7 vols., Oxford 1990-1992 (repr.).
- JM *Jātakamālā*. Ed. P.L. Vaidya. Darbhanga 1959.
- DA *Dhammapadatthakathā*. Ed. H.C. Norman. 4 vols. Oxford 1993.
- P *Pāṇini’s Aṣṭādhyāyī*, in *The Kāśikā*, ed. M. Mishra, Varanasi 1986.
- PJ *Paññāsa-Jātaka*. Ed. Padmanabh S. Jaini. London 1981-1983.
- PD *Paramattha-Dīpanī Theragāthā-Attakathā*. Ed. F.L. Woodward. Vol. 2. London 1977 (repr.).
- PSV *Pramāṇavārttikasavṛtti*, ed. in Raniero Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with Autocommentary*, Rome 1960.
- PSV (S) *Pramāṇavārttikasavṛtti*, ed. in *Karṇakagomin’s Commentary on the Pramāṇavārttikavṛtti of Dharmakīrti*, ed. Rāhula Sāṃkṛtyāyana, Kyoto 1982 (repr.).

³⁹ One should probably read *mama adhiṭṭhānasaccena* because one syllable is lacking here, whereas the expression on p. 286,19 (*iminā me adhiṭṭhena*) may be due to the metre.

- MP *The Milindapañho*. Ed. V. Trenckner. London 1986 (repr.).
 MBh *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*. Ed. F. Kielhorn. 3rd ed. 3 vols. Poona 1962-1972 (repr.).
 MV *Mahāvastu*. Ed. É. Senart. 3 vols. Tokyo 1977 (repr.).
 MVa *Mahāvamsa*. Ed. Wilhelm Geiger. London 1958 (repr.).
 R *The Vālmiki-Rāmāyaṇa*. Ed. P.L. Vaidya. Vol. 6. Baroda 1971.
 VM *Visuddhimagga*. Ed. Henry Clarke Warren (revised by Dharmananda Kosambi). Delhi 1989 (repr.).
 SP *Saddharmapuṇḍarīka*. Ed. H. Kern and Bunyiu Nanjio. Delhi 1992 (repr.).

2) Secondary sources

Burlingame, Eugene Watson

- 1917 “The Act of Truth (*saccakiriya*): A Hindu Spell and its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction.” *Journal of the Royal Asiatic Society*: 429-467.

Cowell, E.B. et al. (tr.)

- 1990 *The Jātaka or Stories of Buddha’s Former Births*. Delhi (repr.).

Edgerton, Franklin

- 1972 *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. Delhi (repr.).

Halbfass, Wilhelm

- 1992 *Tradition and Reflection*. Delhi.

Hara, Minoru

- 1979 *Koten Indo no Kugyō* (= Asceticism in Classical India), including as appendices three revised and enlarged editions of the articles “*Transfer of Merit*,” “*Tapo-dhana*” and “*Indra and Tapas*.” Tokyo.

Horner, I.B. (tr.)

- 1963-1964 *Milinda’s Questions*. 2 vols. London.

Lüders, Heinrich

- 1951 *Varuṇa I*. Göttingen.
 1959 *Varuṇa II*. Göttingen.

Rhys Davids, T.W. and William Stede

- 1993 *Pāli-English Dictionary*. Delhi (repr.).

Thieme, Paul

- 1952 “Brāhman.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102: 91-129.
 1963 “Agastya und Lopāmudrā.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 113: 69-79.

Wakahara, Yūshō

- 1954 “Shinjitsu (satya).” *Bukkyō Gaku Kenkyū* 50: 38-72.

Yagi, Toru
2001

“Once Again on the Forms of Oath in Classical India (III): In Connection with *Saccakiriyā*-.” *The Bulletin of the Cultural and Natural Sciences in Osaka Gakuin University* 43-44: 47-90.

Minoru Hara

Weapons of Virtue

Weapons and violence are essential attributes of the ruling and military caste in ancient India, whose members' primary duty was to protect their subjects (*prajāpālana*). When their territory was invaded by an enemy and the people suffered, they were expected to fight bravely against the invaders for the sake of their subjects. If they were slain on the battle-field when engaged in their duty of fighting, heaven was promised to these heroic warriors.¹

Weapons and violence are indispensable for the Kṣatriyas, not only for the purpose of defence, but also for aggressive offence in order to expand the territory, which eventually serves for the further benefit of their people. For these reasons their reliance upon weapons and violence is justified. As a matter of fact, compounds such as *śastranītya* (always being with a weapon)² and *śastrajīvin* (living by the weapon)³ are repeatedly used in Epic literature to describe the ideal Kṣatriya as a warrior.⁴

In contradistinction to the Kṣatriyas who are characterized by weapons (*śāstra*), Brahmins are characterized by their learning in the holy scripture (*śāstra*). Using the poetical device of alliteration, a verse in the *Hitopadeśa* (*H*) reads:

*vidyā śastrasya śāstrasya dve vidye pratipattaye |
ādyā hāsyaṅyā vṛddhatve dviṭīyādriyate sadā ||*⁵

The science of arms and that of holy scripture – these two are sciences (*vidyā*) to be pursued.
[Of these] the former exposes one to ridicule in old age, while the latter is ever respected.

It is clearly intended here that learning in the holy scripture (*śāstra*) is superior to proficiency in the martial arts (*śāstra*). This contrast of holy scripture and martial arts coincides with that of Brahmins and Kṣatriyas, the former representing sacred authority and the latter profane authority, with superiority attributed to the Brahmins.

This depreciation of martial arts and the emphasis on the Brahmins' superiority indicate that violence by way of weapons was basically foreign to the Brahmin ascetics. But what should Brahmin ascetics do if they are unjustly attacked and exposed to serious danger? Do they simply remain passive, without resistance, or are they allowed to employ some means of self-protection? It is true that they are sometimes advised to endure an attack even when they are exposed to serious danger,⁶ but if they are allowed to use some means of self-defence, what sort of weapon do they resort to? We shall investigate these points by presenting passages where holy sages or virtuous persons are exposed to danger and by examining how they react in these situations.⁷

¹ Cf. Hara 2001.

² Cf. *Mahābhārata* (*MBh*) 1.94.62 and 12.22.5.

³ Cf. *MBh* 7.54.21 and 32. Kṣatriyas are also called *yuddhena jīvika* (*MBh* 7.50.62, 14.2.16), and the attribute *bāhuvīryopajīvita* (*MBh* 5.130.7 and 29) is peculiar to them.

⁴ Jaina soldiers, however, are recommended to use weapons only in defence, never in assault. Cf. Jaini 2000: 15.

⁵ *H v. 7 = Indische Sprüche (IS) 6100.*

⁶ Cf. *MBh* 1.165.28 quoted below.

⁷ Though details are not given, *śīla* is said to be a weapon (*āvudha*) in *Theragāthā* (*Thag*) 614:

*śīlaṃ balaṃ appaṭimaṃ, śīlaṃ āvudham uttamaṃ |
śīlaṃ ābharaṇaṃ seṭṭhaṃ, śīlaṃ kavacam abbhutam ||*

1. Sages

1.1 First, we shall examine the passages where the Brahmin hermit Vasiṣṭha fights against the Kṣatriya Viśvāmitra. Having been refused the wish-fulfilling cow Nandī (or Nandinī), the king threatened to snatch her away forcibly. He was proud of his power and looked down on the sage:

*kṣatriyo 'haṃ bhavān vipras tapaḥsvādhyāyasādhanah |
brāhmaṇeṣu kuto vīryaṃ praśānteṣu dhṛtātmasu ||. (Mbh 1.165.18)*

I am a baron, you are a Brahmin with no more means than asceticism and Vedic study. How can there be resistance in Brahmins who are serene and have mastered themselves? (tr. van Buitenen 1973: 332)

Viśvāmitra goes on to say that if the sage does not grant the cow, he will resort to his *svadharmā* and take her by force.⁸ Here Viśvāmitra's *svadharmā* is nothing but the exercise of violence, which is permitted to the Kṣatriya caste under the name of *kṣatradharma*.

Faced with this threat, the sage prefers to stick to his vow of endurance (*kṣamā*), despite the imploring entreaty of the cow. He says to her:

*kṣatriyāṅgāṃ balaṃ tejo brāhmaṅgāṅgāṃ kṣamā balaṃ |
kṣamā māṃ bhajate tasmād gamyatāṃ yadi rocate ||. (Mbh 1.165.28)*

A baron's strength is his energy (*tejas*), a Brahmin's strength his forbearance (*kṣamā*). Forbearance possesses me; therefore, go if you wish.

Yet on seeing the cow's strong reluctance to leave him, the sage allows her to stay in his hermitage (*sthīyatām*) (v. 30). She then decides to fight against the king's army and finally completely defeats it. Amazed, the king speaks to himself:

*dṛṣtvā tan mahad āścaryaṃ brahmatejohavaṃ tadā |
viśvāmitraḥ kṣatrabhāvān nirviṅṇo vākyam abravīt ||
dhig balaṃ kṣatriyabalaṃ brahmatejobalaṃ balaṃ |
balābalaṃ viniścīya tapa eva paraṃ balaṃ ||. (Mbh 1.165.41-42)*

On seeing this great miracle that sprang from brahmanic power, Viśvāmitra became disgusted with his baronhood and said:

"A curse upon the power that is baronial power! Brahmanic power is *power*. On weighing weakness and strength, asceticism appears the superior power!"

He then relinquished his royal glory (*nṛpaśrī*) (v. 43) and decided to devote himself to asceticism, which eventually enabled him to attain brahminhood (*brāhmaṇatva*) (v. 44).⁹

"Virtue is an incomparable power, virtue is the supreme weapon; virtue is the best adornment; virtue is a wonderful coat of mail" (Norman 1969: 61). *paññā* (wisdom) is also called a weapon in the compound *paññāvudha* in *Thag* 763 and *Dhammapada* (*Dhp*) 40 (*yodhetha māraṃ paññāvudhena*). Cf. also *Thag* 1094 (*paññāmayam tikhiṇam asmim*) and 1095 (*paññāmayam uggatejaṃ sattham*).

⁸ *svadharmāṃ na prahāsyāmi naviṣye te balena gām* (*Mbh* 1.165.19cd).

⁹ For the superiority of Droṇa's brahminical power admitted by the baron Drupada, cf. *Mbh* 1.128.16f.:

*droṇena vairam drupadaḥ saṃsmaran na śaśāma hi |
kṣātreṇa ca balenāsyā nāpaśyat sa parājayam ||16||
hīnam viditvā cātmānaṃ brāhmaṇena balena ca |
putrajanma pariṣan vai sa rājā tad adhārayat ||17||.*

"Drupada, brooding on his feud with Droṇa, did not find peace; nor did he see how to vanquish him with baronial power, knowing it and himself to fall short of brahminical power. Waiting for the birth of a son, the king bore his grudge." See Scheuer 1982: 84, and *Mbh* 14.9.37 and 14.10.1.

1.2 The same story is told with some variations in *Rāmāyaṇa* (*R*) 1.52ff. Here, Viśvāmitra even dares to say that a king is entitled to take away others' treasure (*ratnaharī ca pārthivaḥ*, *R* 1.52.9d) if his request is rejected. On seeing the cow Śabalā being forcibly taken away by the king, the sage says to her:

na hi tulyaṃ balaṃ mahyaṃ rājā tv adya viśeṣataḥ |
balī rājā kṣatriyaś ca prthivyāḥ patir eva ca ||. (R 1.53.11)

My power is not equal to the king's, especially today. For he is a mighty Kṣatriya monarch, the lord of the earth.¹⁰ (tr. Goldman 1984: 226)

Following this remark, the cow responds:

na balaṃ kṣatriyasyāhur brāhmaṇo balavattaraḥ |
brahman brahmabalaṃ divyaṃ kṣatrāt tu balavattaram ||
aprameyabalaṃ tubhyaṃ na tvayā balavattaraḥ |
viśvāmitro mahāvīryas tejas tava durāsadam ||. (R 1.53.14-15)

They say that a Kṣatriya has no real power, and that a Brahmin is in fact more powerful; oh Brahman, the power of a Brahmin is divine and much greater than that of the Kṣatriyas.¹¹
Your power is immeasurable. Viśvāmitra is very powerful, but he is not mightier than you. Your power is unassailable.

The sage then allowed her to fight against the king. But when Vasiṣṭha sees that his own hermitage has been devastated by the king, he says in anger (*saroṣam*, *R* 1.54.26; *paramakruddha*, 28; *krodhāt*, 1.55.2):

kva ca te kṣatriyabalaṃ kva ca brahmabalaṃ mahat |
paśya brahmabalaṃ divyaṃ mama kṣatriyapāmsana ||. (R 1.55.4)

What comparison is there between your Kṣatriya power and the immense power of a Brahmin?
You are a disgrace to the Kṣatriyas and shall now witness my divine Brahmin's power!

Holding (*udyamya*) the *brahmadaṇḍa* (*R* 1.54.28, 55.5, 55.13), he swallows (*grasate*, *R* 1.55.13) all the weapons hurled by the king. Finally, the king resorts to the *brahmāstra*, which the sage also swallows (*R* 1.55.16) by means of the same *brahmadaṇḍa*. Seeing his weapons all wasted, the king says:

dhig balaṃ kṣatriyabalaṃ brahmatejobalaṃ balaṃ |
ekena brahmadaṇḍena sarvāstrāṇi hatāni me ||. (R 1.55.23)

The power of the Kṣatriyas is no power at all. Only the power of a Brahmin's energy is power indeed. All my weapons have been destroyed by a single Brahmin's staff.

Realizing the superiority of the Brahmin's power, the king decides to devote himself to *tapas*, which eventually enables him to attain Brahminhood (*brahmatvakāraka*, *R* 1.55.24).

1.3 In the stories quoted above, the power which Vasiṣṭha exercised is styled *brahmatejobala* (*MBh*), and the weapon he used is called *brahmadaṇḍa* (*R*). What is this *brahmadaṇḍa*? The following two stories from the *Bhāgavatapurāṇa* testify to the fact that the *brahmadaṇḍa* is nothing but a curse (*śāpa*).

1.3.1 In the story of the pious Vaiṣṇava king Ambarīṣa and the Brahmin Durvāsas in the *Bhāgavatapurāṇa* (*BhP*) the narrator Śuka speaks as follows:

nābhāgād ambarīṣo 'bhūn mahābhāgavataḥ kṛtī |
nāspṛśad brahmaśāpo 'pi yaṃ na pratihataḥ kvacit ||. (BhP 9.4.13)

¹⁰ Cf. *tenāsau balavattaraḥ* (*R* 1.53.12d).

¹¹ For *balavattara*, cf. also *Manusmṛti* (*MS*) 11.32b.

From Nābhāga was born the blessed Ambarīṣa, the pious Vaiṣṇava whom a Brahmin's curse (*brahmaśāpa*) did not touch even a little, but was itself overthrown instead.

Upon hearing this, King Parikṣit became curious and asked Śuka:

*bhagavan śrotum icchāmi rājarses tasya dhimataḥ |
na prābhūd yatra nirmukto brahmadaṇḍo duratyayaḥ ||. (BhP 9.14.14)*

Worshipful Sir! I am eager to hear why the irresistible Brahmin's staff (*brahmadaṇḍa*) of the wise royal sage did not prevail over him when it was discharged.

Here, the weapon hurled by Durvāsas is called both *brahmaśāpa* and *brahmadaṇḍa*.

1.3.2 Another equation of *brahmadaṇḍa* with *śāpa* is found in the counter-curse hurled by Bhṛgu against Śiva's followers:

*tasyaivaṃ dadataḥ śāpaṃ śrutvā dvijakulāya vai |
bhṛguḥ pratyasṛjac chāpaṃ brahmadaṇḍaṃ duratyayam ||. (BhP 4.2.27)*

Having heard of him, uttering a curse upon the group of Brahmins, Bhṛgu discharged a [counter-] curse, the irresistible Brahmin's staff.

These and other examples¹² prove that a curse pronounced by an angry Brahmin is called "the Brahmin's staff."

1.4 However, the destructive power attributed to *brahmadaṇḍa* is best illustrated in the story of the haughty King Jayāpīḍa and the Brahmin ascetic Iṭṭila told in the fourth chapter of the *Rājataranṅinī* (RT):

*pāninā tādayann urvīm tataḥ kruddho 'bhyadhād dvijaḥ |
mayi kruddhe kṣaṇād eva brahmadaṇḍaḥ paten na kim ||
tac chrutvā vihasan rājā kopād brāhmaṇam abravīt |
patatu brahmadaṇḍo 'sau kim adyāpi vilambate ||
nanv ayaṃ patito jālmety atha vipreṇa bhāṣite |
rājñāḥ kanakadaṇḍo 'ṅge vitānaskhalito 'patat ||. (RT 4.651-653)*

Then the twice-born, being angry and beating the ground with his hand, said, "Why does the *brahmadaṇḍa* not fall [upon you] right at this moment when I have become angry?"

On hearing this, the king laughed and said to the Brahmin in anger: "Let the *brahmadaṇḍa* fall! Why does it tarry even for this moment?"

Now, when the Brahmin said, "Just let it fall (lit.: it has fallen), o wretch!", there fell upon the king's body a golden pole (*kanakadaṇḍa*) which had broken off from the canopy.

Seriously wounded by the pole, the king soon died (v. 656). Prior to this accident, the sages had complained to the king as follows:

*manumāndhātrāmādyā babhūvuh pravaraṅ nṛpāḥ |
anabhāvi tadagre 'pi brāhmaṇair na vimānanā ||
sendraṃ svargaṃ saśailāṃ kṣamāṃ sanāgendraṃ rasātalam ||
nirdagdhuṃ hi kṣaṇenaiva viprāḥ śaktāḥ prakopitāḥ ||. (RT 4.641-642)*

Manu, Māndhātṛ, Rāma and others were pre-eminent kings. But the Brahmins had never experienced humiliation even in front of them. For Brahmins, if enraged, are able to destroy in a single moment heaven together with Indra, the earth with its mountains, and hell with the Nāga princes.

One should not provoke a Brahmin lest he hurl his curse upon the provoker.

¹² Cf. also BhP 4.13.18 (*yam aṅga śepuḥ kupitā vāgvajrā munayaḥ kila*) and 22 (*kiṃ vāṃho vena uddiśya brahmadaṇḍam ayūyujan*).

1.5 The curse (*śāpa*) is thus the weapon that a Brahmin ascetic may use if needed. Hence the Bahuvrīhi-compound *śāpāstra* (one who has a weapon in the form of a curse) which is sometimes used to characterize the Brahmin ascetics. A verse in the *Raghuvamśa* (*RV*) reads:

avekṣya rāmaṃ te tasmin na prajahuḥ svatejasā |
trāṇābhāve hi śāpāstrāḥ kurvanti tapaso vyayam ||. (RV 15.3)

Seeing Rāma [as their protector], these ascetics (i.e., the *munis* residing on the banks of the Yamunā) who have curses as their weapon (*śāpāstra*) did not hurl [their curses] upon him (i.e., the demon Lavaṇa) by means of their own splendour, for they expend their *tapas* only in the absence of a protector.¹³

An ascetic uses a curse as a final resort, and at the expense of his own *tapas*,¹⁴ when he cannot find a protector.

1.6 The weapon in the form of a curse (*śāpāstra*) is also called *vāgastra* (speech-weapon) and contrasted with the Kṣatriya's arm power (*bhujavīrya*):

brāhmaṇās tapasā sarve sidhyante vāgbalāḥ sadā |
bhujavīryā hi rājāno vāgastrās ca dvijātayaḥ ||. (MBh 13.36.13)

Brahmins accomplish everything by means of *tapas*, possessing strength in the form of speech (*vāgbala*). Kings have power in the form of their arms (*bhujavīrya*), while the twice-born ones have a weapon in the form of speech (*vāgastra*).¹⁵

More specifically, Manu, using the compound *vākśastra*, says:

śrutīr atharvāṅgirasīḥ kuryād ity avicārayan |
vākśastram vai brāhmaṇasya tena hanyād arin dvijaḥ ||
kṣatriyo bāhuvīryeṇa tared āpadam ātmanaḥ |. (MS 11.34-35ab)

Let him use without hesitation the sacred texts, revealed by Atharvan and Aṅgiras; the speech-weapon is indeed of the Brahmin.¹⁶ By this he may slay his enemies. A Kṣatriya shall pass through misfortune by the strength of his arms.

Occasionally *bhuja* is replaced by *bāhu*. Thus we read in Kṛṣṇa's abusive address to Karṇa:

bāhubhiḥ kṣatriyāḥ śūrā vāgbhiḥ śūrā dvijātayaḥ |
dhanuṣā phalgunāḥ śūrah karṇaḥ śūro manorathaiḥ ||. (MBh 7.133.23)

Warriors are heroes by means of their arms and the twice-born ones by means of speech. Phalgunā is a hero by means of the bow and Karṇa by means of imagination.¹⁷

The Kṣatriya's weapon in the form of his arms (*bāhvastra*) is more specifically a bow (*cāpa*), which by another poetical device is contrasted with *śāpa*. In the *Uttararāmacarita* (*UR*), King Janaka, a royal sage (*rājarsī*) who was in a position to resort to both *śāpa* and *cāpa* in his capacity as Brahmin as well as Kṣatriya, spoke out in rage:

¹³ Cf. Mallinātha's commentary (p. 376,18): *śāpadānāt tapaḥkṣayaḥ prasiddhaḥ*.

¹⁴ For the expense (*vyaya*) of *tapas*, cf. Hara 1997: 233-235.

¹⁵ Another compound, *vāgvajra*, is used to describe the *munis* in *BhP* 4.13.19.

¹⁶ One may also separate *vāk* and *śastra*, following Bühler: "Speech, indeed, is the weapon of the Brahmin."

¹⁷ For the contrast between the power of the arms (*bhujavīrya*) and the knowledge of *brahman*, cf. *IS* 4457:

bāhuvīryaṃ balaṃ rājño brāhmaṇo brahmaavid bālī |
rūpayauvanamādhuryaṃ strīṇām balaṃ anuttamam ||.

"Strength of the arms (*bāhuvīrya*) is the power of a king, and a Brahmin who knows *brahman* is endowed with power. Beauty, youth and sweetness are the highest power of women."

*etad vaiśasavajraghorapatanam śaśvan mamotpaśyataḥ |
krodhasya jvalitum jhaṭīty avasaraś cāpena śāpena vā ||. (UR 4.24)*

This is the dreadful fall of a thunderbolt in the form of calamity and, as I have been watching it constantly, it is time now for my wrath to flame up either with a bow or with a curse.¹⁸

The curse (*śāpa*) is hurled from the mouth of the Brahmin ascetic, as an arrow from the arms (*bāhu*, *bhuja*), or more precisely the bow (*cāpa*), of the Kṣatriya.

1.7 These contrasts, whose literary effect is further enhanced by the use of alliteration, viz. *śāstra* : *śastra*, *vāc* : *bāhu*, *śāpa* : *cāpa*, illustrate the supremacy of Brahmin ascetics over Kṣatriyas. Though both of them are endowed with power (*vīrya*, *bala*), representing the sacred and the profane authority respectively, the former surpasses the latter in its efficacy because it is repeatedly said that the Brahmin's power is divine (*divya*) and much stronger (*balavattara*).¹⁹

But why is the Brahmin's power said to be greater than that of the Kṣatriya? What is it that endows the weapon of curse with such strength and efficacy? That which endows a special power to the Brahmin's curse is nothing but *tapas*, the inner spiritual heat, which is cultivated and accumulated within him over the course of his practice of severe asceticism. His curse is an embodiment, so to speak, of his inner spiritual fire which can consume everything. Furthermore, whatever he states in all seriousness is always true (*satya*). Being ever sharpened by his asceticism, his true speech never fails to hit the mark, no matter where it may be located. Such being the case, this infallible weapon, although at the expense of the Brahmin's own *tapas*, can destroy a whole family,²⁰ even a whole kingdom.²¹

Compared to this far-reaching and infallible weapon of speech, the Kṣatriyas's weapon is next to nothing in efficacy. We suppose that herein consisted the absolute supremacy of the Brahmin caste in ancient Hindu society, for the speech-weapon (*vāgastra*) of the Brahmins by far excels in its strength and efficacy the arms-weapon (*bāhvāstra*) of the Kṣatriyas.

2. Chaste Women (*pativrātā*)

The weapon of virtue, however, is not a monopoly of the Brahmin ascetic, but is further utilized by the chaste woman (*pativrātā*). Like a Brahmin ascetic, she is also furnished with *tapas* as the result of faithful service to her husband. Furthermore, a sort of protective power is attributed to the virtue of chastity (*cāritra*) itself.

In the course of selflessly attending her husband (*patiśuśrūṣā*), a woman is thought to accumulate ascetic merit which protects her in danger, and even enables her to hurl a curse against anyone who approaches her with evil intention.

¹⁸ Cf. the commentary *Talasparsinī* (*TS*) (p. 124,15-17) which reads: *mama krodhasya śāpenāniṣṭopadhāyakasaṃkalpena cāpena ca mārakadhānuṣā ca jhaṭīty jvalitum avasaraḥ prāptakālatā. rājarsitvād iti bhāvah*. Cf. also Stchoupak 1925: 91-92, who adopted the reading *dhagiti* for *jhaṭīty*.

¹⁹ Occasionally, *tapas* itself is called the highest power: *tapa eva param balam* (*MBh* 1.165.42).

²⁰ Cf. *MBh* 13.3.3 and 3.287.29cd:

*tena hy amitavīryeṇa vasiṣṭhasya mahātmanaḥ |
hatam putraśatam sadyas tapasā prapitāmaha ||;
kopite tu dvijaśreṣṭhe kṛtsnam dahyeta me kulam ||.*

²¹ Cf. *MBh* 1.76.24cd and 5.40.7d:

*hanti vipraḥ sarāṣṭrāṇi purāṇy api kopitaḥ ||;
ekah kruddho brāhmaṇo hanti rāṣṭram ||.*

2.1 First, we shall see how chastity protects women themselves:

*samudrāvaraṇā bhūmiḥ prākārāvaraṇaṃ grham |
narendrāvaraṇā deśās cāritrāvaraṇāḥ striyaḥ ||* (IS 6862)

Earth is protected by the ocean, a house by a wall, countries by a king and women by chastity.²²

This protective power is called *tejas*. Because of it, the evil Rāvaṇa could not dishonour Sītā:

*imām api viśālākṣiṃ rakṣitāṃ svena tejasā |
rāvaṇo nātivarteta velām iva mahodadhīḥ ||* (R 6.106.15)

Rāvaṇa could not transgress the lady of charming eyes protected by her own splendour (*tejas*), just as the ocean cannot go beyond the sea-shore.²³

2.2 Next, we shall see how this *satītejas* actually functions. We quote below the well-known story of the *Nalopākhyāna*, where the heroine Damayantī, on perceiving the evil intention of a hunter, became angry and cursed him by resorting to *satyakriyā*:

*sa tu pāpamatiḥ kṣudraḥ pradharṣayitum āturaḥ |
durdharṣāṃ tarkayāmāsa dīptāṃ agniśikhāṃ iva ||
damayantī tu duḥkhārtā patirājyavinākṛtā |
atītavākpathē kāle śasāpainaṃ ruṣā kila ||
yathāhaṃ naiśadhād anyāṃ manasāpi na cintaye |
tathāyaṃ patatāṃ kṣudraḥ parāsur mṛgajīvanah |
uktamātre tu vacane tayā sa mṛgajīvanah |
vyasuḥ papāta medinyāṃ agnidagdha iva drumah ||* (MBh 3.60.35-38)

That evil-minded brute, sick with lust and ready to overpower her, noticed her to be unassailable like a blazing flame crest.

But Damayantī, miserable without a husband and kingdom, [having reached] a moment when the way of [usual] words was past, indeed cursed him in anger:

“If [it is true indeed that] my heart has never thought of any other man but Nala, then let this brute who lives off animals fall dead!”

No sooner had she spoken than the hunter fell lifeless to the ground, like a tree caught in a fire.

A summarized version is found in the *Kathāsaritsāgara* (KSS), where the compound *satītejas* is used:

*satītejaś ca mārge tām arakṣad vane lubdhakaḥ |
bhāsmūkrto 'hes trātāyāṃ tasyāṃ gatamanāḥ kṣaṇāt ||* (KSS 56.326)

On the way, the splendour of the chaste woman (*satītejas*) protected her in the forest. The lecher was reduced to ashes in a moment when he thought of her (with evil intention), though he himself (previously) saved her from (the danger of) a serpent.

2.3 It is proverbial that the power of chastity protects the chaste woman by reducing the violator to ashes:

yo 'syāḥ pativratāyāḥ śāsanam ativartate sa bhasmaiva bhavet. (Daśakumāracarita [DKC] p. 274,4)

He who transgresses the order of this chaste woman will be reduced to ashes.²⁴

The burning power of chastity is also inherent in the tears shed by a chaste woman. Tears of chagrin are supposed to be hot,²⁵ but those shed by a chaste woman are so hot that they may

²² It is also called *guṇa*. Cf. *rakṣitā tvadguṇair eṣā pativratāguṇais tathā* (MBh 13.2.81ab).

²³ The verb *parāmrṣ-* also appears in a similar context: *vayasya kaḥ pativratāṃ tām anyāḥ parāmrṣitum utsahate* (Śakuntalā [Ś] 6.10.4).

²⁴ For the power of chastity in general, cf. Kane 1930-1962: Vol. 2, pp. 567-568.

²⁵ Cf. Hara 1998.

turn into sparks. When Kalmāṣapāda devoured a Brahmin, his chaste wife shed tears of chagrin:

*tasyāḥ krodhābhībhūtāyā yad aśru nyapatad bhuvī |
so 'gñiḥ samabhavat dīptas taṃ ca deśaṃ vyadīpayat ||. (MBh 1.173.15)*

The woman, overcome with rage, shed a tear on the ground, and it blazed up into a fire that set the place aglow.²⁶

2.4 This power of chastity does not always function immediately; sometimes it manifests itself many years later. The curse of the chaste Gāndhārī brought about its effect after thirty-six years. On the point of cursing, Gāndhārī addressed Kṛṣṇa as follows:

*patiśuśrūṣayā yan me tapaḥ kiṃ cid upārjitam |
tena tvāṃ duravāpātmañ śapsye cakragadādharma ||
yasmāt parasparaṃ ghnanto jñātayaḥ kurupāṇḍavāḥ |
upekṣitās te govinda tasmāj jñātīn vadhiṣyasi ||. (MBh 11.25.39-40)*

Whatever ascetic merit (*tapas*) I have acquired through waiting dutifully on my husband, by that I shall curse you, whose soul is of difficult attainment (?), O Wielder of the discus and the mace! Since you were indifferent to the Kurus and Pāṇḍavas while they slew each other, O Govinda, you shall slay your own kinsmen!²⁷

Her curse proved true, as we see in the sixteenth book of the *Mahābhārata*.

3. The Buddha

Finally, let us look at some stories from Buddhist texts depicting the Buddha in danger.

3.1 The encounter of the Buddha with Māra²⁸ is variously narrated,²⁹ but here we only refer to three occurrences: one told in the *Padhānasutta* (*Suttanipāta* [SN] 425-449), another one related in the *Nidānakathā*, and the one described in the *Buddhacarita* (*BC*). The weapon the Buddha resorted to in his fight with Māra is described either as *prajñā* or *pāramī*.

²⁶ Cf. also Mandodarī's lament upon the death of Rāvaṇa:

*pravādaḥ satyam evāyaṃ tvāṃ prati prāyaśo nṛpa |
pativratānāṃ nākasmat patanty aśrūṇi bhūtale ||. (R 6, Appendix 68.66-67)*

"O king, in all probability the proverb that the tears of chaste women do not fall on the ground without any reason proved to be true in your case."

²⁷ Cf. also the fear expressed by Kṛṣṇa himself:

*pativratā mahābhāgā samānavratacārīṇi |
ugreṇa tapasā yuktā satataṃ satyavādini ||. (MBh 11.16.2)*

²⁸ He is described like a heroic Kṣatriya in SN 440:

*esa muñjaṃ parihare, dhir atthu idha jīvitam |
saṃgāme me mataṃ seyyo, yañ ce jīve parājito ||.*

"I wear *muñja* grass (i.e., I challenge you, I come for battle). Shame upon life (defeated) here. Death in battle is better for me than that I should live, (if) conquered" (Norman 1985: 72). Norman later suggested another rendering: "Should I be the one to wear *muñja* grass (= a sign of surrender), i.e., should I surrender? No, certainly not. It is better that I should die in battle" (Norman 1992: 229). Windisch (1895: 8, n. 1) compared this verse with *MBh* 1.145.40, but his comparison is not suitable in view of the context. One may better compare it with *MBh* 4.34.26:

*naiṣa pūrvāḥ smrto dharmāḥ kṣatriyasya palāyanam |
śreyas te maraṇam yuddhe na bhītasya palāyanam ||.*

Cf. the reconstructed reading in Windisch 1895: 30, and *Lalitavistara* (*Lv*) p. 262,10-11:

*varam mṛtyum prāṇaharo dhig grāmyaṃ nopajīvitam |
saṃgrāme maraṇam śreyo yac ca jīvet parājitaḥ ||.*

²⁹ The most systematic and philological study was made by Windisch more than a hundred years ago. Cf. also Malalasekera 1938: Vol. 2, pp. 611-620.

3.1.1 In the *Suttanipāta* we read:

*yaṃ te taṃ nappasahati senaṃ loko sadevako |
taṃ te paññāya bhecchāmi āmaṃ pattaṃ vānhanā ||* (SN 443)

That army of yours which the world together with the devas cannot overcome, that (army) of yours I shall break with wisdom, as if (breaking) an unfired pot with a stone. (tr. Norman 1992: 72)³⁰

He defeated Māra's army (*senā*) by wisdom (*paññā*, skt. *prajñā*).

3.1.2 In the *Nidānakathā* this *paññā* is replaced by ten perfections (*pāramī*):

māro kuddho kodhavegaṃ asahanto mahāpurisassa cakkāvuddhaṃ vissajjesi, taṃ tassa dasa pāramiyo āvajjentaṃ uparibhāge mālāvitānaṃ hutvā aṭṭhāsi. ... Idāni pana tasmim mālāvitānaṃ hutvā thite avasesā māraparisā "idāni pallaṃkato vuṭṭhāya palāyissati"ti mahantamahantāni selakūṭāni vissajjesuṃ, tāni pi mahāpurisassa dasa pāramiyo āvajjentaṃ mālāguḷabhāvaṃ āpajjivā bhūmiyaṃ patiṃsu. (JI, p. 74,1-9)

Māra, being enraged, could not control his anger and hurled the wheel-weapon against the great man. This stood still over him in the shape of a garland-canopy as he pondered over the ten perfections. ... This being so, now all of Māra's army hurled huge rocks, supposing that he might flee, abandoning the cross-legged posture, but this time again they changed into garland-clusters and fell upon the ground.³¹

Pondering (*āvajjana*) the ten perfections protected the Buddha, transforming Māra's weapon (*cakra*) into a canopy of garlands.³²

3.1.3 In the *Buddhacarita* of Aśvaghōṣa, the state of friendliness (*maitrīvihāra*) appears instead of wisdom.

*tadbodhimūle pravikīryamāṇam aṅgāravarsam tu savisphuliṅgam |
maitrīvihārād ṛṣisattamasya babhūva raktotpalapatravarsaḥ ||* (BC 13.42)

But the shower of hot coals, scattered full of sparks at the foot of the *bodhi* tree, became a shower of red lotus petals through the exercise of universal benevolence on the part of the best of sages.

As is well known, this *maitrīvihāra* is one of the four *brahmavihāras*.

In these stories of the Buddha's encounter with Māra, the former defeated the latter by means of wisdom, perfections and *maitrīvihāra*.

3.2 Among these three, the last, namely *maitrī*, is of special importance among the Buddhists. As is the case with the curse of Brahmin ascetics, benevolence (*maitrī*, pā. *mettā*) also serves as a means of self-protection.³³ It is not a weapon as such (*śāstra*),³⁴ but a person in danger is considered to be able to create by means of it a certain space between his assaulter and

³⁰ I have adopted here with Norman the reading *bhecchāmi* instead of *gacchāmi*. Cf. *Lv* pp. 262,22-263,1:

*yā te senā dharsayati lokaṃ enaṃ sadevakam |
bhetsyāmi prajñāya tāṃ te āmapātram ivāmbunā ||*

and *Mv* Vol. 2, p. 240,11: *tāṃ prajñāya te bhetsyāmi āmapātram va ambunā*. Windisch preferred *ambunā* to *amhanā* (p. 12, n. 2, and p. 31).

³¹ Malalasekera 1938: Vol. 2, p. 614.

³² Another attack by Ciñcāmānavikā (an infamous rumour) is described in *J* no. 472, where the Buddha is saved by the help of Sakka (Indra) (*J* IV, p. 188,27ff.). Cf. also Malalasekera 1938: Vol. 1, p. 864, and *J* I, pp. 437-440 (no. 120).

³³ Cf. Maithrimurthi 1999: 55ff. ("Selbstschutzfunktion"), 61 ("Schutzschild").

³⁴ See the formation of the word from the verbal root *śas* (to hurl) with the suffix *-tra*. Cf. Pāṇini 3.2.182 and Wackernagel and Debrunner 1959: II.2, pp. 701ff.

himself. This space is a kind of safety-zone, so to speak, within which no harm is ever possible. Here, benevolence seems to be a sort of fluid,³⁵ or radiation,³⁶ which pervades or suffuses space like the sound produced by a conch-blower (*saṅkhadhamopama*),³⁷ as indicated by the Pāli verb *pharati*.³⁸ This magical power attributed to benevolence had a special development in Buddhism.

3.2.1 The best-known story is that of the Buddha's subjugation of Nālāgiri, the fierce elephant.³⁹ The malicious Devadatta instigated this elephant to attack his cousin Buddha in order to kill him, but the Buddha subjugated the wild animal by means of benevolence. The final part of the story narrated in the *Vinayapiṭaka* (*Vin*) goes as follows:

atha kho bhagavā nālāgiriṃ haṭṭhiṃ mettena cittena phari. atha kho nālāgiri haṭṭhī bhagavato mettena cittena phuṭṭho soṇḍaṃ oropetvā yena bhagavā ten' upasaṃkamaṃ. upasaṃkamtivā bhagavato purato aṭṭhāsi. (Vin II, p. 195,22-25)

Then the Lord suffused the elephant Nālāgiri with his benevolent mind (*mettēna cittēna*). Then, the elephant Nālāgiri, being suffused with the Lord's benevolent mind, lowered its trunk and approached him and stood in front of him.⁴⁰

3.2.2 Another story of self-defence by means of benevolence is related in the *Dhammapadaṭṭhakathā* (*DhpA*). Out of jealousy a prostitute named Sirimā seized a pot of boiling oil and threw it at the head of the Buddha's lady-disciple Uttarā, but it became cold like water because of the latter's benevolence. The text reads:

sace mama etissā upari kodho atthi, idaṃ sappi maṃ dahatu, sace natthi mā dahī 'ti taṃ mettāya phari. tāya tassā matthake āsittaṃ pakkaṭṭhitasappo sītūdakaṃ viya ahosi. (DhpA III, p. 310,15-18)

"If I cherish anger towards her, may this ghee burn me. If not, may it not burn me." Thus thinking, she suffused [her enemy] with *mettā*. When she (i.e., Sirimā) flung the boiling ghee on her head, it became like cold water.⁴¹

The practice of benevolence enables its practitioner to turn heat into cold and protects her from injury.

3.2.3 A similar motif of attack with weapons and wild animals appears in a slightly corrupt passage in a Buddhist text-book on *yoga* (*YL*) discovered in Central Asia:

6) *punar maitrīprayu[k](ta) ... (kra)[ma]ti na viṣaṃ na śastraṃ kāye |*

c) *punar api [ca] sarvasatvāḥ sarvapraharaṇāgnivīsādīmś cādāya śiṃhavyāghrādayas ca tam abhidravayante. tasya maitrāśa(yasya) ... sarvaṃ gaga[na]m āpūrya prakāravat sarvasatvān upaguhya tiṣṭhati | te sa satvā muktasaṃrambhapraharaṇās tam eva praṇamaṃtīti. (YL pp. 124-126)*

Furthermore, (for the Yogin) engaged in the practice of benevolence ... neither poison nor weapon prevails over his body.

Then, again all the living beings fall upon him, taking up all kinds of weapons, fire, poison, etc. So also did the [wild animals] lions, tigers, etc. But he stands fast encircling all these beings, cov-

³⁵ Cf. Maithrimurthi 1999: 42, 62 ("eine Art Fluidum").

³⁶ Cf. "Ausstrahlen" (Maithrimurthi 1999: 44 and 60), "aura" (Schmithausen 1997a: 45), "irradiation" (Schmithausen 1997a: 32).

³⁷ Cf. Maithrimurthi 1999: 44 and 78ff.

³⁸ Hara 2000: 30-35.

³⁹ Cf. Malalasekera 1938: Vol. 2, p. 58. A comparative study on this subject has been made by B. Mukherjee (1966: 70-74). However, his rendering of the Chinese words 慈心三昧 (Taishō 22.19c.10) and 慈三昧力 (Taishō 23.262c.5-6) as *karuṇāsamādhi* (pp. 71, 72 and 66) should be corrected to *maitrīsamādhi*.

⁴⁰ Cf. Maithrimurthi 1999: 60.

⁴¹ Cf. Burlingame 1921: 105.

ering all the space with the wish of benevolence (*maitrāsaya*) as if with a wall. ... Then, all these living beings, leaving aside anger and weapons, pay great respect to him.

3.2.4 All dangerous weapons and wild animals have no effect upon the body of the sage who is engaged in the mental practice of benevolence. For example, the enumeration of weapon, fire and poison which appears in the *Buddhacarita* passage quoted above is also found in the *Lalitavistara*, where all are said to turn into flowers:

maitrāvatas tasya muneḥ śarīre viṣaṃ na śāstraṃ kramate na cāgniḥ |
kṣiptāni śāstrāṇi vrajanti puṣpatāṃ maitrī hi lokottarabhāvi tasya ||. (Lv 21.310.4-5)

On the body of this sage who has benevolence (*maitrā*), neither poison, weapon nor fire exercise an effect.

These weapons (*śastra*) once discharged became flowers, for his benevolence (*maitrī*) is extraordinary.⁴²

3.2.5 *maitrī* is not only directed at Māra or wild animals, but is also used to prevent abstract threats. An allegorical verse of the *Saundarananda* (*SauN*) reads as follows:

dveṣāyuddhaṃ krodhaviḥkīrṇabāṇaṃ vyāpādam antaḥprasavaṃ sapatnam |
maitrīpṛṣatkair dhṛtitūrṇasaṃsthaiḥ kṣamādhanurjyāvisṛtair jaghāna ||. (SauN 17.39)

Malevolence, the foe who is pregnant (of evil), whose weapon is hate and who discharges the arrows of wrath, he struck down by the arrows of benevolence which are placed in the quiver of firmness and fitted to the bow-string of patience. (tr. Johnston 1971: 105-106)

3.2.6 Another instance of the magical power (*ānubhāva*) attributed to benevolence is met with in the *Nandiyamigajātaka* (*J* no. 385). The Bodhisatta who was born as a pious deer practised benevolence, which eventually discouraged the king of Kosala from shooting him:

mahāsatto yathā aññe maraṇabhayatajjitā palāyanti evam apalāyivā nibbhayo hutvā mettāṃ
purecārikaṃ katvā mahāphāsukapassaṃ odahitvā niccalo aṭṭhāsi. rājā tassa mettānubhāvena sa-
raṃ visajjetum nāsakki. (J III, p. 273.12-15)

The Mahāsatta did not run away as others do being scared by the fear of death, but remained fearless. Taking *mettā* as a guide and turning his lovely flank toward the king, he stood firm. The king, owing to the efficacy of his *mettā*, could not discharge the arrow.

3.2.7 However, the power of benevolence is not ever-lasting, and becomes nullified as soon as the person in question gives up its practice. The efficacy of benevolence ceases with the advent of malevolence. To illustrate this, we shall quote a passage from the story of Sīhabāhu in the *Mahāvamsa* (*Mhv*). Sīhabāhu was the son of a lion and the human princess Susīmā. But when the country people were annoyed by the lion, he decided to kill his father, despite the advice of his mother. In the encounter between father and son, the father-lion cherished a strong affection toward Sīhabāhu, which deflected his son's arrows. But no sooner had the lion, seeing his son continue to fight, lost his affection and become angry than an arrow pierced his body and he died:

so taṃ gantvā guhādvāraṃ sihaṃ disvā va ārakā |
entaṃ puttasiṇehena vijjhitaṃ taṃ saraṃ khipi ||
saro nalātaṃ āhacca mettacittena tassa tu |
kumārapādamūle va nivatto pati bhūmiyaṃ ||
tathāsi yāvataṭṭhiyaṃ tato kujjhi migādhipo |
tato khitto saro tassa kāyaṃ nibbijjha nikkhami ||. (Mhv 6.28-30)

⁴² Cf. *YL* p. 25,2-3: (... *sarvaprāhara*)[*nā*]*ni kṣipaṃti tāni puṣpabhūtāni tara n(i)patanti.*

He (i.e., the son) approached the door-way of the cave and recognized the lion from afar. With the intention to kill, the son hurled an arrow at him who came out of affection for his son (*puttasineha*).

But the arrow returned to the foot of the young man and fell down upon the ground although hitting his forehead, because of his mind being full of benevolence (*mettacitta*).

This was repeated three times, but when the king of animals became angry the discharged arrow pierced his body.⁴³

As J. Filliozat once pointed out, the *mettacitta* contains “une puissance protectrice, une force magique.”⁴⁴

3.3 All the stories referred to give us the impression that the religious practice of benevolence creates a special space, so to speak, suffused (*phalita*) with the benevolence of the practitioner, within which all beings abandon their natural enmity and malice. This is due to the magical power attributed to the practice of benevolence.⁴⁵

Compared to the Hindu weapon of virtue, that is, the curse hurled by the ascetic and chaste woman, the Buddhist weapon is less magical and destructive. That is to say, while the Hindu curse could destroy a whole family (*kula*) or kingdom (*rāṣṭra*) and burn the offender down to ashes, the Buddhist devices of self-protection (*prajñā*, *pāramī*, *maitrī*) are not of a destructive nature and thus never injure the offenders. This is particularly the case with benevolence, for it simply nullifies the malicious intention of the offenders and subdues them, without actually hurting them, by way of creating an appeasing zone between the offender and the offended.

As is indicated by the recurring Pali verse *dhammo have rakkhati dhammacārim* (righteousness protects its practitioner),⁴⁶ the Buddhist way of self-protection is never violent, but rather ethical. In this respect, Buddhist devices such as wisdom, perfections and benevolence stand in sharp contrast to the Hindu device of curse, which is nothing but an outer manifestation of *tapas*, the inner spiritual fire cultivated by means of severe self-mortification. The difference may be traced back to different attitudes of Hindus and Buddhists toward severe self-mortification.

3.4.1 The space pervaded by the virtue of the Buddhist practitioner of benevolence finds its counterpart in the Hindu hermitages⁴⁷ where all animals live together peacefully in the pres-

⁴³ This story of the efficacy and inefficacy of the magical power of benevolence has a parallel in the tale of the ascetic Maṇḍavya. In the opening prose story of the *Kaṇhadīpāyanajātaka* (*J* no. 444), the king's men were unable to impale the ascetic by means of a stake made of acacia wood, a nimb stake or even an iron spike: *rājā anupaparikkhitvā va “gacchatha, naṃ sūle uttāsethā”ti āha. taṃ susānaṃ netvā khadirasūlaṃ āropayimsu. tāpasassa sarīre sūlaṃ na pavisati. tato nimbasūlaṃ āharimsu, taṃ pi na pavisati. ayasūlaṃ āharimsu taṃ pi na pavisati* (*J* IV, p. 29,2-6). “The king made no enquiry, but only said ‘Off with him, impale him upon a stake!’ To the burning ground they took him, and lifted him up on a stake made of acacia wood; but the stake would not pierce the ascetic's body. Next they brought a nimb stake, but this too would not pierce him; then an iron spike, and no more would that pierce his body.” Yet, suggested by the ascetic himself, they were able to impale him by means of a stake made of ebony wood (*kovilāra*), with which he had pierced a fly in his previous life (cf. Utgikar 1923: 228 and Kantawala 1995: 120).

⁴⁴ Filliozat 1974: 125. Cf. also Gonda 1991: 162.

⁴⁵ As is well known, the set of four *brahmavihāras* (or *apramādas*) appears in *Yogasūtra* (*YS*) 2.33 (*maitrikaruṇāmuditopekṣāṇām sukhaduḥkhaḥpunyāpunyaviṣayāṇām bhāvanās taś cīttaprasādanam*) and the first three are referred to in *YS* 3.23 (*maitryādiṣu balāni*). However, the suffusing function of benevolence is not fully analysed there. *Maitrī* also appears in Kṛṣṇamiśra's allegorical play *Prabodhacandrodaya* (*PC*) as a friend of Faith (*śraddhā*) (*aye me priyasakhī maitrī*, 4.1.6) and the four *brahmavihāras* are called four sisters (*catasro pi bhagīnyo vyaṃ ...*, 4.5.1; *etās ca maitryādayaś catasro bhagīnyaḥ ...*, 5.32.7-8). Cf. Pédraglio 1974: 96.

⁴⁶ E.g., *J* I, p. 31,30, IV, p. 496,13; cf. also *dharma eva hato hanti dharmo rakṣati rakṣitaḥ* (*IS* 3089).

⁴⁷ Cf. Schmithausen 1997a: 31-32.

ence of ascetics.⁴⁸ Just as the Buddha subjugates Nālāgiri, the Hindu ascetic tames wild animals in his hermitage. But we rarely meet the word *maitrī* in Hindu contexts, finding only *tapas* instead.

Sanskrit literature is replete with descriptions of the peaceful atmosphere in hermitages (*āśrama*), where mortal enemies live together without fear. We shall quote a few examples.

3.4.2 In the opening verses of the well-known story of an ungrateful dog, the goodness of character (*sadbhāva*) of an ascetic effected the taming of wild animals, including infuriated elephants of huge size (*matta mahāgaja*) comparable to Nālāgiri:

*tasya saṃdrśya sadbhāvam upaviṣṭasya dhimataḥ |
sarvasattvāḥ samīpasthā bhavanti vanacāriṇaḥ ||
siṃhavyāghrāḥ saśarabhā mattās caiva mahāgajāḥ |
dvīpinaḥ khaṅgabhallūkā ye cānye bhīmadarśanāḥ ||
te sukhaprasādāḥ sarve bhavanti kṣatajāsanāḥ |
tasyarṣeḥ śiṣyavac caiva nyagbhūtāḥ priyakāriṇaḥ ||. (MBh 12.117.5-7)*

Seeing the goodness of character of the wise man sitting there, all creatures of fierce outlook that wander about in the forest, subsisting upon blood, such as lions, tigers, infuriated elephants of huge size with their calves, leopards, rhinoceroses, bears and others, come close, greet this sage respectfully like disciples and act as humble benefactors.

3.4.3 In Upamanyu's hermitage, the taming of wild animals is due to his blazing asceticism (*dīptatapas*):

*krīḍanti sarpaḥ nakulā mṛgair vyāghrās ca mitravat |
prabhāvād dīptatapasāḥ saṃnikarṣaḥ guṇānvitāḥ ||. (MBh 13.14.42)*

Like friends mongooses play with snakes and tigers with deer, on account of the miraculous power of the blazing *tapas* (of Upamanyu). By virtue of his presence, they become endowed with [special] virtue (*guṇa*).⁴⁹

3.4.4 The same power is also attributed to non-violence (*ahiṃsā*) in *YS* 2.35: *ahiṃsāpratiṣṭhāyāṃ tatsaṃnidhau vairatyāgaḥ*. "In residing in non-violence, there is abandonment of enmity in his vicinity."⁵⁰ In the *Tattvavaiśārādī* (*TV*)⁵¹ and the *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa* (*YSV*)⁵² this is illustrated by way of the disappearance of enmity between horse and buffalo, rat and cat, and snake and mongoose. Here expressions referring to vicinity, such as *samīpa-*

⁴⁸ In the *Vessantarajātaka* we also read: *m-assa mettānubhāvena samantā tīyojane sabbe tiracchājāpi aññamaññaṃ mettaṃ paṭilabhiṃsu* (*J VI*, p. 520,27-28); *m-assa tejena tāva mahante araṇṇe koci vālamigo vā kañci na heṭhesi* (*J VI*, p. 591,13-14). It is noteworthy that here the words *mettānubhāva* and *teja* refer to the capacity to tame.

⁴⁹ Cf. also the following verses:

*tatra vyālamṛgān saumyān paśyan prītim avāpa saḥ || (MBh 1.64.18cd);
nīpānvayaḥ pāṛthiva eṣa yajvā guṇair yam āśritya paraspareṇa |
siddhāśramaṃ śāntam ivaitya sattvair naisargiko 'py utsarje virodhaḥ || (RV 6.46);
iha vītabhayās taponubhāvāj jahati vyālamṛgāḥ pareṣu vṛttim |
(Kirātārjunīya [KĀ] 13.4ab);
ūnaṃ na sattveṣv adhiko babādhe tasmin vanaṃ goptari gāhamāne || (RV 2.14cd).*

⁵⁰ For the relation between *mettā* and *ahiṃsā*, *abhaya*, cf. Maithrimurthi 1999: 58 and 117.

⁵¹ *śāśvatikavirodhā apy aśvamahiṣamūṣikamārjārāhinakulādayo 'pi bhagavataḥ pratiṣṭhitāhiṃsasya saṃnidhānāt taccittānukāriṇo vairam parityajanīti* (*TV* p. 110,22-24).

⁵² *śāśvatikavidveṣiṇām api sarpanakulādīnāṃ tasya ahiṃsakasya saṃnidhau vairatyāgo bhavati* (*YV* p. 21,16-17).

stha, *saṃnikarṣa* and *saṃnidhi*, indicate the personal influence of human spiritual perfection.⁵³

Bibliography

1) Primary sources

- IS *Indische Sprüche*, in Böhtlingk 1966.
- UR *Uttararāmacarita* with the Commentary *Talasparsīnī* by Vīrarāghava. Ed. Durgaprasad and Kashinath Pandurang Parab. Bombay 1949.
- KĀ *Kirātārjunīya with the Commentary (Ghaṇṭāpatha) of Mallinātha and Various Readings*. Ed. Narayan Ram Acharya. Bombay 1954.
- KSS *The Kathāsaritsāgara of Somadevabhaṭṭa*. Ed. Durgaprasad and Kashinath Pandurang Parab. Bombay 1930.
- J *The Jātaka*. Ed. V. Fausbøll. London 1962 (repr.).
- TV *Tattvavaiśārādī*. Ed. Jivananda Vidyasagara. Calcutta 1940 (repr.).
- TS *Talasparsīnī*, cf. UR.
- Thag *Theragāthā*. 2nd ed. Ed. K.R. Norman and L. Alsdorf. London 1966.
- DKC *The Daśakumaracarita of Daṇḍin with Three Commentaries: the Padacandrikā of Kavindra Sarasvatī, the Bhūṣaṇā of Śivarāma and the Laghudīpikā*. Ed. Narayana Balkrishna Godbole and Kashinath Pandurang Parab 1951 (repr.).
- DhA *Dhammapadaṭṭhakathā*. Ed. H.C. Norman. London 1970 (repr.).
- Dhp *Dhammapada*. Ed. O. von Hinüber and K.R. Norman. London 1994.
- PC *Prabodhacandrodaya*. Ed. and tr. in Pédraglio 1974.
- BC *Buddhacarita*. Ed. E.H. Johnston. Lahore 1936.
- BhP *Bhāgavatapurāṇa*. Ed. Narayan Ram Acharya. Bombay 1950 (repr. Delhi 1983).
- MBh *The Mahābhārata*. Critically ed. by V.S. Sukthankar and others. 19 vols. Poona 1933-1966.
- Mv *Le Mahāvastu*. Ed. É. Senart. 3 vols. Tokyo 1977 (repr.).
- MS *The Manusmṛti, with the Commentary Manvarthamuktāvalī of Kullūka*. Ed. Narayan Ram Acharya. Bombay 1946.
- Mhv *Mahāvamsa*. Ed. W. Geiger. London 1958.
- YL *Ein buddhistisches Yogalehrbuch: Textband*. Ed. D. Schlingloff. Berlin 1964.
- YV *Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇam of Śaṅkarabhagavatpāda*. Ed. Sri Rama Sastri and S.R. Krishnamurti Sastri. Madras 1952. (Madras Government Oriental Series 94)
- YS *Yogasūtra*, in YV.
- R *The Vālmiki-Rāmāyaṇa*. Critically ed. by G.H. Bhatt et al. 7 vols. Baroda 1960-1970.
- RT *Rājatarāṅginī of Kalhaṇa*. Ed. Vishva Bandhu. Hoshiarpur 1963. (V.V. Research Institute Publication 273)

⁵³ Cf. Schmithausen 1997a: 32.

- RV *The Raghuvamśa of Kālidāsa*. Ed. Narayana Rama Acharya. Bombay 1948.
 Lv *Lalita Vistara*. Ed. S. Lefmann. Halle 1908.
 Ś *Abhijñāna-Śakuntalā of Kālidāsa with the Commentary of Rāghavabhaṭṭa*.
 Ed. Narayana Balakrishna Godabole and Kashinath Pandurang Parab.
 Bombay. 2nd ed. 1886.
 SauN *Saundarananda*. Ed. and tr. in Johnston 1971.
 SN *Suttanipāta*. Ed. D. Andersen and H. Smith. London 1913.

2) Secondary literature

- Böhtlingk, O. von
 1966 *Indische Sprüche*. Osnabrück 1966 (repr.).
- Burlingame, E.W. (tr.)
 1921 *Buddhist Legends Translated from the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary*. Cambridge 1921. (Harvard Oriental Series 30)
- Filliozat, J.
 1974 “Maitreya l’invaincu.” In: *Laghuprabandhāḥ: choix d’articles d’Indologie par J. Filliozat*, Leiden, pp. 123-127.
- Goldman, Robert (tr.)
 1984 *The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India*. Vol. 1. Princeton.
- Gonda, J.
 1991 “Mitra and Mitra. The Idea of ‘Friendship’ in Ancient India.” In: *Selected Studies*, Vol. 4/1, Leiden, pp. 137-173.
- Hara, M.
 1997 “The Losing of Tapas.” In: Dick van der Meij (ed.), *India and Beyond: Aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought. Essays in Honour of Frits Staal*, London / New York, pp. 226-248.
 1998 “Hot Tears and Cold Tears.” In: R.I. Nanavati (ed.), *Purāṇa-Itihāsa-Vimarśaḥ: Prof. S.G. Kantawala Felicitation Volume*, Delhi, pp. 342-350.
 2000 “Jishinriki.” *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* 3: 394-356.
 2001 “Apsaras and Hero.” *Journal of Indian Philosophy* 29 (= *Gedenkschrift for D.H.H. Ingalls*): pp. 135-153.
- Jaini, P.S.
 2000 *Collected Papers on Jaina Studies*. Delhi.
- Johnston, E.H. (ed. and tr.)
 1971 *Saundarananda*. Kyoto (repr.).
- Kane, P.V.
 1930-1962 *History of Dharmasāstra*. 5 vols. Poona.
- Kantawala, S.G.
 1995 *Legends in Purāṇas*. New Delhi.

- Maithrimurthi, M.
1999 *Wohllollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*. Stuttgart.
- Malalasekera, G.P.
1938 *Dictionary of Pali Proper Names*. 2 vols. London.
- Mukherjee, B.
1966 *Die Überlieferung von Devadatta, dem Widersacher des Buddha, in den kanonischen Schriften*. München.
- Norman, K.R. (tr.)
1969 *The Elders' Verses*. Vol. 1. London.
1985 *The Rhinoceros Horn and Other Early Buddhist Poems*. London.
1992 *The Group of Discourses (Suttanipāta)*. Vol. 2. Oxford.
- Pédraglio, A. (ed. and tr.)
1974 *Le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamiśra: texte traduit et commenté*. Paris.
- Scheuer, J.
1982 *Śiva dans le Mahābhārata*. Paris.
- Schmithausen, L.
1997a *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature*. Wien.
1997b "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics." *Journal of Buddhist Ethics* 4: 1-74.
- Stchoupak, N. (tr.)
1935 *Uttararāmacarita, drame de Bhavabhūti, traduit et annoté*. Paris.
- Utgikar, N.B.
1923 "The Story of the Ṛṣi Aṇi-Maṇḍavya in its Sanskrit and Buddhistic Sources." In: *Proceedings and Transactions of the Second Oriental Conference*, Calcutta, pp. 221-238.
- van Buitenen, J.A.B. (tr.)
1973 *The Mahābhārata*. Vol. 1: *The Book of the Beginning*. Chicago/London.
- Wackernagel, J. and A. Debrunner
1959 *Altindische Grammatik*. Vol. 2. Göttingen.
- Windisch, E.
1895 *Māra und Buddha*. Leipzig.

Michael von Brück

Dharma und Daṇḍa
Religionswissenschaftliche Anmerkungen zum indischen Konzept
der sozialen Harmonie

Die folgenden skizzenhaften Anmerkungen werden sich in drei Teile gliedern. Zuerst werde ich auf einige methodologische Probleme hinweisen. Ein zweiter Teil wird in Auswahl einige maßgebliche literarische Zeugnisse analysieren, wobei ich exemplarisch auf die vedische Zeit, die Literatur der Artha- und Dharmasāstras sowie auf die *Bhagavadgītā* eingehen werde. In einem dritten Teil werde ich sehr knapp, aufbauend auf dem zweiten Teil, einige Perspektiven des gegenwärtigen Hinduismus zum Thema aufzeigen.

1.

Der religionswissenschaftliche Religionsbegriff ist nicht eindeutig. Und zwar deshalb, weil sich Religionen einerseits diachronisch in je eigenen geschichtlichen Prozessen nach einer kulturellen Semantik konstituieren, die nicht universal ist. Andererseits ist auch jede mögliche akademisch angelegte Fragestellung interessegeleitet und als solche abhängig von semantischen Vorentscheidungen bzw. Wertbegriffen (Ordnung, Harmonie, Gewalt), die kulturell und das heißt letztlich auch weltanschaulich bedingt sind. Alle Standards von Übersetzungen entfalten ihre Spielräume in diesem Rahmen der Vorprägungen, allgemeiner gesagt: Übersetzung ist partielle Überschneidung von Alterität und Eigensemantik. Die einander überlagernden semantischen Muster sind historisch bedingt, weshalb es nicht die eine gültige Übersetzung geben kann, sondern nur den immer neu konstituierten Übersetzungsdiskurs, der kulturhistorisch, politisch und hermeneutisch, letztlich allerdings auch wirtschaftlich bedingt ist, wie ein Blick in die Geschichte der Wissens- und Wissenschaftsorganisation und -soziologie lehrt.

Betrachtet man eine religiöse Konstellation wie das, was im Westen als "Hinduismus" klassifiziert wird, erscheint das eben angezeigte methodische Problem noch verschärft. Zwar kennt diese "Religion" durchaus einen historisch abgeschlossenen Kanon von Heiligen Schriften (*śruti*), die auf ihre Aussagen zu Harmonie und Gewalt untersucht werden könnten, aber damit erfaßte man weder "den" Hinduismus noch die Frage nach den tatsächlichen Faktoren, die religionssoziologisch in bezug auf die Umsetzung bestimmter normativer Anschauungen im Spiel sind. Dies hängt damit zusammen, daß das Konzept von *śruti* nicht nur historisch divergent und hinsichtlich des Geltungsbereichs in der indischen Geschichte selbst umstritten ist, sondern daß auch die Interpretationsnormen in der Geschichte der *darśanas* divergieren und je nach sozialem Kontext schwanken. Es wäre mithin methodologisch naiv, bestimmte Worte zum *dharma* aus der *śruti* zu zitieren, um danach Stellen der Konnotation von *daṇḍa* aufzulisten und damit zu intendieren, man habe Licht in die Sache der Fragestellung gebracht. Das vor allem deshalb, weil auf diese Weise die Frage nach den soziologischen und politischen bedingenden Faktoren des Themas und seiner Wahrnehmung in der indischen Religions- und Sozialgeschichte selbst nicht gestellt wäre.

Bekanntlich ist die Wirklichkeit des Hinduismus so komplex, daß sich allgemeine Urteile von selbst verbieten, und man spricht zu Recht in bezug auf den Hinduismus lieber von einem Komplex unterschiedlicher Religionen bzw. Wertvorstellungen und ritueller Gepflogen-

heiten, die den geographischen und sozialen Raum Indiens und einiger anderer Gebiete Südostasiens, Ozeaniens, der Karibik und vielleicht neuerdings auch Englands, Kanadas und der USA geistig und sozial prägen bzw. mitprägen. Besonders aus diesem Grunde muß thematisch eingegrenzt werden, was im hinduistischen Bereich unserer an abendländischen Traditionen gewachsenen Vorstellung der "sozialen Harmonie" überhaupt entsprechen könnte. Dies ist eine semantische Vorentscheidung, deren methodologisches Problem in einer präphilologischen Vorentscheidung liegt, die aber gar nicht zu vermeiden ist. Diese Einschränkung in Betracht gezogen, kann nun ein heuristischer Rahmen für die Evaluation von Wort- und Begriffsfeldern abgesteckt werden, wobei nicht nur der Begriff *śānti* zu beachten wäre, der vor allem in einem spirituellen und auch psychologischen Sinn gebraucht wird, sondern vor allem die im Mythos wurzelnden Vorstellungen von *ṛta*, *dharma* und *karman*, die hinduistische Wertbegriffe auch im sozialen und politischen Sinn entscheidend geprägt haben, wie in den Literaturen der Dharmasāstras und Arthasāstras überaus deutlich wird. Der durch Gandhi weltweit bekannt gewordene Begriff von *ahimsā*, Gewaltlosigkeit, stammt ursprünglich aus dem Jainismus, hängt aber geschichtlich mit Wertebildungen und Umformungen zusammen, die die gesamte indische Religionsgeschichte geprägt haben, namentlich den Buddhismus und unterschiedliche Strömungen der *bhakti*-Bewegungen. Ich werde später darauf zurückkommen. Die genannten Begriffe und semantischen Wortfelder sind in Indologie und Religionswissenschaft philologisch gut aufgeschlossen, wenn auch extensiv noch nicht hinreichend untersucht worden. Hier können nur einige allgemeine Ergebnisse summarisch zusammengefaßt werden.

Die kosmische Ordnung *ṛta* wird in vedischer Zeit durch das brahmanische Opfer aufrecht erhalten. Der *dharma* allerdings, der sich aus eben dieser Ordnung ableitet und bereits in spätvedischer Zeit eine semantische Dominanz hinsichtlich der Sozialordnung gewinnt, betrifft die gesamte Gesellschaft, das Handeln des Menschen in jeder Beziehung. Der *dharma* gliedert die Gesellschaft, setzt ein Wertesystem fest und weist jedem einzelnen Menschen bzw. sozialen Gruppen die angemessene Funktion und Bedeutung in den je divergenten Zusammenhängen des Gemeinwesens zu. Wird der *dharma* gepflegt und aufrechterhalten, ist dies ein heilvoller Zustand, der das Prädikat von "sozialer Harmonie" verdient, insofern Prestige-, Interessen- und Werteausgleich relativ stabil gehalten werden, wodurch das Individuum verlässliche soziale Bedeutung gewinnt, und zwar nicht nur durch einen konventionellen Sozialvertrag, sondern durch Repräsentation der kosmischen Gesetzmäßigkeiten. Wird dieser Zustand verletzt, herrscht Disharmonie. Dabei spielt kultische Harmonie ebenso eine Rolle wie psychische, soziale und politische. Es ist gerade charakteristisch, daß diese Bereiche zwar unterschieden, nicht aber getrennt werden.

Die soziale und politische *dharma*-Ordnung, die sich in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends herausgebildet und etabliert hat und die Werteskala der Oberschichten jahrhundertlang geprägt hat, kann vor allem in zwei hierarchischen Grundmustern erfaßt werden: im Kastensystem und darin besonders im Konzept der vier *varṇas* und im idealtypischen System der vier Lebenszeitalter (*āśrama*).

Das Kastensystem ist Resultat der indischen Geschichte, die in der Überlagerung verschiedener einheimischer Kulturen durch Einwanderungswellen von Indoeuropäern ein spezifisches Gepräge erhalten hat, das Krieg und Frieden in der sich ständig wandelnden Gesellschaft über Jahrtausende bis heute bestimmt. Stammeskulturen, dravidische Kulturen in Südindien und die städtischen Flußzivilisationen an Indus und Ganges haben bereits im zweiten vorchristlichen Jahrtausend existiert, bevor die indoeuropäischen Neuankömmlinge von Nord-

westen her den Subkontinent eroberten. Militärisch überlegen, ethnographisch schwächer und kulturell in vielem unterlegen (wie Lehnworte aus dravidischen Sprachen im Sanskrit beweisen), mußten sich die Indoeuropäer klimatisch–kulturell anpassen, um zu überleben, gleichzeitig aber in Distanz zur besiegten Vorbevölkerung gehen, um nicht aufgesogen zu werden. Das Resultat ist das exogame Kastensystem, das differenziert genug war, zusätzlich zu seiner rassentrennenden Funktion, die durch ideologisch begründete Apartheidsstrukturen sozial durchgesetzt und gesichert wurde, das Gemeinwesen in arbeitsteiligen Gesellschaften zu strukturieren. Die demographisch, sozial oder militärisch schwächeren Vorbevölkerungen (keineswegs alle drei Merkmale treffen dabei z.B. auf die dravidischen Völker zu) wurden dabei “sanskritisert” bzw. kolonisiert. Dieser Prozeß hält in gewisser Weise bis heute an, wobei sich etwa dravidische¹ Gegenbewegungen nicht erst während der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte, sondern bereits in klassischer Zeit z.B. mit der Bewegung der Nayanars und Alvars oder eigenen Werteordnungen, wie sie sich etwa in Tiruvalluvars *Tirukkural* äußern, etablierten und relativ erfolgreich waren. Das Kastensystem hat mithin eine über Jahrhunderte stabil gegliederte Gesellschaft geschaffen. Das System ist in gewissem Sinn ein Faktor sozialer Harmonie angesichts von Migrationen und sozial spannungsvollen Interdependenzen äußerst differenter Ethnien auf dem indischen Subkontinent, andererseits hat es sozial und politisch repressive Strukturen ausgebildet, was besonders seit der Konfrontation mit universalistischen Wertevorstellungen seit dem achtzehnten Jahrhundert bewußt geworden ist, woraus sich ein gewalterzeugendes und sozial desintegratives Potential ergibt. Selbstverständlich sind alle sozialen Organisationsmuster, ob sie nun religiös sanktioniert werden oder nicht, in diesem Sinne ambivalent.

2.

Ganz allgemein können unterschiedliche Faktoren von sozialer Harmonie und Gewalt im Hinduismus in zwei Gruppen eingeteilt werden:

1. Faktoren, die allgemein menschlich sind, wie etwa Gruppenverhalten, das evolutionsbedingt sowohl Abgrenzung nach außen und daher Aggression als auch Stabilisierung nach innen und somit Gruppensolidarität hervorbringt.
2. Faktoren, die historisch bedingt und spezifisch indisch sind, z.B.
 - das Kastensystem, das soziale Werte und Organisationsnormen stark lokalisiert und hierarchisiert, ferner
 - Regionalisierung, die durch Sprachen, Klimata, Migrationen gekennzeichnet ist, vor allem aber die
 - Eroberungen durch den Islam und später durch die europäisch–christlichen Kolonialmächte, die einen permanenten Identitätskonflikt bedeuten, der in seinen Folgen und Gegenreaktionen ganz spezifische Muster der Herausbildung nationaler Identität und Staatlichkeit erzeugt hat und das heutige Indien in die Zerreißprobe stellt.

Im hier untersuchten Zusammenhang interessiert nur die zweite Gruppe von Faktoren.

A) Vedische Zeit

Bereits die vedische Zeit bietet ein differenziertes Bild. Einerseits schwingt in den Vedas der Kriegsgott Indra seine Waffen und gewährt denen militärischen Erfolg, die ihn anrufen und

¹ H.-J. Klimkeit, *Anti-religiöse Bewegungen im modernen Südindien*, Bonn 1971.

mit Opfern günstig stimmen, die von Agni vermittelt werden. Durch diese Konnotation wird die Gewaltausübung bereits in einen dharmischen Zusammenhang gestellt. Denn Agni tritt als Priester auf, der Indras Handeln in die Semantik der dharmischen Opferritualistik einbindet. Denn bezeichnenderweise hängt der Segen aller Unternehmungen, auch der kriegerischen, daran, daß sie zum dharmisch gemäßen Zeitpunkt erfolgen. Historisch betrachtet ist es die Zeit der Eroberungen und Einwanderungen durch die Arier, wobei wir im Detail nichts Genaueres über die militärischen Situationen wissen, d.h. ob die Einwanderungen kriegerisch-plötzlich oder einsickernd-allmählich vor sich gingen. Vermutlich gab es beides. Die großen Kriege jedoch, von denen im *Mahābhārata* (*MBh*) berichtet wird, sind Erbfolgekriege bereits etablierter Dynastien. Diese Kriege werden gedeutet, und zwar nicht nur im Sinne der *svadharma*-Lehre, wie wir sie in der *Bhagavadgītā* (*BhG*) finden, sondern auch auf mythischem Hintergrund. Das Morden auf dem Schlachtfeld wird im *Mahābhārata* durchaus auch als ungeheuerlich und nicht wünschenswert empfunden: Boten werden zwischen den verfeindeten Armeen ausgetauscht, damit der Kampf verhindert werde, wobei der Autor allerdings resigniert feststellen muß, daß der Mensch Sklave seiner Begierden nach Besitz sei.² Eine interessante Geschichte hingegen erläutert einen anderen Reflexionszusammenhang auf das kriegerische Geschehen, das damit in eine gewisse demographische Rationalität und somit wiederum in die dharmische Ordnung eingefügt wird: Der Schöpfergott Brahma will wegen drohender Überbevölkerung ein weibliches Wesen auf die Erde schicken, um viele Menschen auszurotten. Mit Tränen in den Augen widersetzt sie sich und bittet, daß sich die Menschen wenigstens durch ihre eigenen Laster gegenseitig ausrotten mögen.³

Wie dem auch sei, Indra ist Herr des Universums, bewaffnet mit den kosmischen Kräften (Donner), er hat die Welt als seinen Wagen und wird angerufen, um im Kampf beizustehen, damit das Volk reichlich Beute machen kann.⁴ Es ist aber bezeichnend, daß Indra nicht nur dem Krieg vorsteht, sondern auch Frieden schafft, indem er die Mächte des Bösen besiegt.⁵ Er wird einerseits angerufen, um exklusiv nur seinen Schützlingen und niemandem sonst beizustehen.⁶ Dieser henothetisch-exklusive Zug der vedischen Götter wird aber andererseits überlagert von einer Mentalität, die bereits universalmetaphysische Fragen stellt und die Einheit des Kosmos sowie auch die Kohärenz der Geschichte zum Thema hat.⁷ Nicht nur das abstrakte Eine (*ekam*), das in *Rgveda* (*RV*) X,129 begegnet, sondern eben dieser mächtig-kriegerische Gott Indra enthält in sich bereits alle Welten und Ereignisse gleichsam als Saat. Die Entfaltung in der Vielfalt der Welt, die immer auch Entfaltung von Gegensätzen und Konflikten ist, stellt seine Selbstentfaltung dar.⁸ Dies ist ein paradigmatisches Muster, das die indische Religionsgeschichte prägen sollte. Später wechselten die Namen und die mythischen Konnotationen und Konstellationen: Śiva, der in seinem Tanz die Welt aus seiner eigenen Energie hervorbringt und wieder zerstört; Kālī, die als seine Kraft (*śakti*) identifiziert dieselbe Funktion übernimmt, oder der Kṛṣṇa der *Bhagavadgītā*, der hintergründig das Weltgeschehen lenkt und – auf höheren Bewußtseins Ebenen erfahrbar – auf schreckliche Weise alles

² *MBh* 6,41,36 (= 6,41,51, 66 und 77).

³ *MBh* 12,248-250; vgl. S. Bhattacharji, "The Concept of Peace in Ancient India," in: M. Siguan (ed.), *Philosophia pacis: Homenaje a Raimon Panikkar*, Madrid 1989, pp. 51-61, auf p. 58.

⁴ *RV* 1,7,4.

⁵ *RV* 3,46,2; 8,1,2; vgl. 1,7,5.

⁶ *RV* 1,7,10.

⁷ Vgl. *RV* 10,129, aber auch das Lied an Indra, der als alleiniger Herr der Welt gepriesen (*RV* 3,51,4) und als einziger König der ganzen Welt verehrt wird (*RV* 6,36,4).

⁸ *Atharvaveda* 10,7,30.

wieder⁹ zermalmt – es ist immer dieses Grundmuster der Einheit der Gegensätze vorhanden, die sich in geschichtlichen Konstellationen als gewalttätiges Schauspiel entfaltet oder zumindest dem menschlichen Auge so erscheint.

Politisch und ökonomisch ist die vedische Zeit bekanntlich vom Übergang der Nomadenkultur zu sesshaften Ackerbaukulturen geprägt, die nun ihr Territorium nach außen zu verteidigen haben, was die Herausbildung pluralistischer kosmologischer Muster und entsprechender Wertehierarchien begünstigen sollte. Unter den philosophischen Entwicklungen in spätvedischer Zeit und dann vor allem im Vedānta wird aber bereits spürbar deutlich, daß andere Völker, Götter, Weltgegenden und Herrschaftsansprüche *inklusiv* in den einen überschaubaren Bereich eingegliedert wurden. Was immer an Neuem begegnete – politisch, kultisch, psychologisch – konnte identifikatorisch mit bekannten Wahrnehmungs- und Verhaltensmustern verbunden, dadurch identifiziert und in die Struktur der einen Wirklichkeitsdeutung (*tad ekam*) eingeordnet werden. Erst diese Einordnung und Identifikation jedes Unbekannten ermöglichte die kulturelle Konstruktion einer deutbaren Welt. Genau dieser Prozeß ist es, der als *sānti* erlebt und beschrieben wird. Diese inklusivistische Lösung des Problems der Vielheit (auch der differenten Werte- und Machtansprüche) ist auf Grund politischer und kultureller Pragmatik bereits in frühester Zeit ausgeprägt worden und für den Hinduismus paradigmatisch prägend gewesen. Das System bleibt stabil, solange sich die Phänomene und Strömungen einordnen lassen, solange etwa die verschiedenen rassischen und sozialen Schichten im Kastensystem ihre Identität finden oder auch unterschiedliche Kulte und Gottesvorstellungen sich zuordnen lassen. Widersetzen sich Religionen oder politische Gruppen – wie der Islam, das Christentum und bestimmte niedere Kasten – diesem Inklusivismus und schicken sich an, das System zu sprengen, ist der gewaltsame Konflikt vorprogrammiert und unausweichlich.

B) Dharmaśāstras und Arthaśāstras

Der *dharma* als kosmisches Gesetz ist zugleich die Lebensordnung, der jeder einzelne Mensch wie auch die Gesellschaft, ja alle Lebewesen, zu entsprechen hat. Man kennt den *dharma* durch göttliche Offenbarung in den Vedas, die wiederum interpretiert werden durch die brahmanische Literatur, durchaus auch aber durch das konkrete Verhalten, d.h. die Gewohnheiten und Sittengesetze derjenigen, die sich auf die Vedas berufen. Im letzteren Sinne gibt es flexible Tradition und Anpassungsfähigkeit der Kultur.¹⁰ Diese Anpassung erfolgt diachronisch und diatopisch, wobei die *svadharmā*-Vorstellung ein Theoriemodell im letzteren Sinne darstellt. Das je Eigene interpretiert sich dabei nicht durch kontingente historische Prozesse, sondern durch strukturelle Merkmale, die wiederum in Entsprechungen makro- und mikrokosmischer Art stabilisiert werden. In diesem Sinne sind die vier Lebensziele (*puruṣārtha*) zu verstehen, die jeder Mensch in der ihm gemäßen und von seiner sozialen (kastenmäßigen) und geistigen Stellung abhängigen Weise zu erfüllen hat: *artha* (Wohlstand), *kāma* (Sinneslust), *dharma* (tugendhaftes und harmonisches Verhalten), *mokṣa* (Befreiung aus dem Daseinskreislauf). Die historisch interessante Frage, ob die drei ersten Ziele zunächst eine einheitliche Wertegemeinschaft bildeten, die später erst durch das vierte Ziel ergänzt und relativiert wurde, sei dahingestellt. Grundsätzlich sind die drei ersten Ziele innerweltlich, da sie im *saṃsāra* zu erfüllen sind, während *mokṣa* den *saṃsāra* transzendiert. Der *dharma* als

⁹ *BhG* 11,27.

¹⁰ P. Schreiner, "Das richtige Verhalten des Menschen im Hinduismus," in: P. Antes (ed.), *Ethik in nicht-christlichen Kulturen*, Stuttgart 1984, pp. 82-113, auf p. 91.

kosmisches Gesetz, das Harmonie verlangt, gilt aber auch in bezug auf *artha* und *kāma*, d.h. der spirituelle Wert muß sich auch im alltäglichen Verhalten darstellen.

Allerdings setzen diese vier Lebensziele Schwerpunkte, die, diachronisch, in den unterschiedlichen Lebensaltern des Menschen (*āśramadharmā*) zu verschiedenen Gewichtungen führen (Studium, Haushalterschaft, Leben in monastischer Gemeinschaft, völlige Abkehr von der Welt). Jedes Lebensalter weist dem Individuum spezifische Pflichten zu, die aber dem *dharma* insgesamt unterstehen. So lebt der *brahmacārin*, der Student, in der Familie des Lehrers (*gurukula*), dient ihm und empfängt Unterweisung, d.h. die soziale Hierarchie wird durch Gehorsam als überzeitlich begründete Tugend realisiert. In dieser Ordnung wird vor allem das gelernt, was *dharma* heißt, und schon dadurch ist das Handeln in den folgenden Stadien qualifiziert. Der Haushalter (*grhastha*) nämlich ist verpflichtet, Wohlstand (*artha*) zu schaffen und Sinnenlust (*kāma*) so zu genießen, daß in harmonischer Partnerschaft der universale *hieros gamos* in jedem ehelichen Akt neu vollzogen wird. Das menschliche Handeln ist eingebettet in die Harmonie des Kosmos, der Reichtum muß maßvoll bleiben bzw. im Sinne der Kastensolidarität dem Wohl des Gemeinwesens dienen. *vānaprastha*, das Leben in der Wald-einsiedelei, ist der nächste Schritt, eine Vervollkommnung in der spirituellen Praxis, die schließlich zur völligen Aufgabe aller Bindungen in *saṁnyāsa*, dem vierten Stadium, führt. Der *saṁnyāsin* lebt gewaltfrei, er nimmt nur, was ihm gegeben wird, und strahlt *śānti* in der Gesellschaft aus. Das ist sein *dharma*, der mit den anderen Lebensstadien in Zusammenhang steht gerade dadurch, daß er sie transzendiert und relativiert. Dieses idealtypische System ist so natürlich nie von der gesamten Gesellschaft in Reinkultur praktiziert worden. Es setzt aber Wertemuster, die unterschwellig in der indischen Gesellschaft wirksam waren und sind.

Schließlich ist das entscheidende soziale Muster die Kastengliederung, auf die im einzelnen einzugehen hier allerdings weder sinnvoll noch möglich ist.¹¹ In unserem Zusammenhang ist nur wichtig, daß die historisch bedingte und religiös sanktionierte¹² Kastengliederung dem Kṣatriya die Funktion zuschreibt, den *dharma* auch mittels Gewalt (*daṇḍa*) auszuüben und durch Kriegführung aufrechtzuerhalten. Gewalt dient zur Strafe und Abschreckung, Krieg gilt – so viele Stellen in der *Manusmṛti* (*Manu*)¹³ und vor allem in Kauṭilyas *Arthaśāstra* (*AŚ*)¹⁴ – als unvermeidlich. Dieser *daṇḍa* des Kṣatriya ist also nicht die Ausnahme von einer ansonsten harmonischen Gesellschaftsstruktur, sondern integraler Aspekt dieser Harmonie.

Gemäß der Klassifikationsschemata der indischen Gesellschaft bleibt der *dharma* nicht abstrakt, sondern bedeutet für jede Kaste den jeweiligen *svadharmā*, d.h. die eigene Pflicht, der das Individuum nachzukommen hat, damit die kosmische Ordnung aufrechterhalten und somit Harmonie und Frieden (*śānti*) erhalten werden. Wenn ein Brahmane etwa zur prinzipiellen Gewaltlosigkeit (*ahiṁsā*) verpflichtet ist – ein Konzept, das aus dem Jainismus stammt und ursprünglich so nicht für die brahmanischen Kreise verbindlich war –, so obliegt es dem König bzw. Kriegerstand, durch Ausübung von strafender Gewalt (*daṇḍa*) die Gesellschaft in Schranken zu halten. Ein König, der diesem seinem *svadharmā* nicht nachkäme, wäre ein Übel für das Land wie ein Brahmane, der das Studium der Vedas vernachlässigen würde.¹⁵

¹¹ Vgl. L.M. Dumont, *Gesellschaft in Indien: Die Soziologie des Kastenwesens*, Wien 1976.

¹² *RV* 10,90.

¹³ G. Jha, *Manu Smṛti: The Laws of Manu with the Bhasya of Medhatīti*, 5 vols., Calcutta 1926; die gebräuchlichste englische Übersetzung: G. Bühler, *The Laws of Manu*, Delhi 1967 (Sacred Books of the East 25).

¹⁴ R.P. Kangle, *The Kauṭīliya Arthaśāstra*, 3 vols., Bombay 1960-1965 (zuvor T.G. Sastri [ed.], *Arthaśāstra*, Mysore 1956; ins Deutsche übertragen und erläutert von J.J. Meyer, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, Leipzig 1926).

¹⁵ Zitiert nach B. Walker, "Danda," in: *Hindu World*, Vol. 1, New Delhi 1983, p. 267.

Dementsprechend waren auch vor dem Gesetz nicht alle gleich, obwohl auch Manu meint, alle Menschen seien gleich geboren, was zwar im metaphysischen, nicht aber im sozialen Sinn gilt.¹⁶ Wer sich etwa an Frauen aus niederen Kasten vergeht, hat nach altindischem Gesetz entsprechend der Kaste des Opfers abgestufte Geldstrafen zu zahlen. Wer aber einer Frau der oberen Kasten Gewalt antut, muß mit der Todesstrafe rechnen.

Manu und Kauṭilya sind zweifellos die bedeutendsten Autoren, die mit der *Manusmṛti* und dem *Arthaśāstra* die kosmo-sozialen Normen des Hinduismus ihrer Zeit (wohl etwa erstes bis zweites nachchristliches Jahrhundert, im Grundstock aber älter) beschrieben und zugleich systematisiert und geprägt haben. Alle einzelnen Regeln werden in den Kontext der kosmischen Ordnung gestellt und der kultische und ethische Aspekt der sozialen Vorschriften können gar nicht getrennt werden.¹⁷ Die Sozialordnung der Kasten ist ja legitimiert durch die Theogonie des *brahman* selbst und hat damit unumstößliche Geltung.¹⁸ Manu lehrt die Unterscheidung zweier Gewalten:

- a) Lehre und Erziehung, die den Brahmanen obliegt, und
- b) militärischer Schutz des Volkes vor inneren und äußeren Feinden, den die Kṣatriyas zu gewährleisten haben.

Vor allem ist damit die Aufrechterhaltung der Kastenordnung und ihrer Restriktionen gemeint.¹⁹ Der Schlüsselbegriff ist *daṇḍa*. Wie J.J. Meyer überzeugend nachgewiesen hat, ist damit nicht nur das königliche Strafhandeln im juristischen Sinn gemeint, sondern Gewalt- und Machtausübung überhaupt.²⁰ Schon im *Mahābhārata* heißt es, daß *daṇḍa* den Fortbestand des Universums ermögliche, „sonst fräßen, wie im Wasser die Fische, die Stärkeren die Schwächeren auf.“²¹ Gäbe es nicht *daṇḍa*, so bliebe das Mädchen nicht keusch, der Schüler würde nicht lernen, keiner würde die Kühe melken und Eigentum anerkennen, es gäbe Mord und Totschlag und auch die Tiere könnten nicht ins Joch genommen werden, um den Wagen zu ziehen.²² Allerdings gibt es unterschiedliche Formen des *daṇḍa*, die wiederum kastenspezifisch sind:

Der *daṇḍa* des Brahmanen geschieht durch das Wort, der des Kṣatriya durch die Anwendung des starken Arms, der des Vaiśya durch Weggeben (von materiellen Gütern). Der Śūdra hat keinen *daṇḍa*.²³

Was etwa den Vaiśya betrifft, so kann er in seiner Ausübung von *daṇḍa*, die in *dāna* (Geben) besteht, legitimiert das tun, was unter anderen Parametern als Bestechung zu bezeichnen wäre. Gewalt ist also ein Mittel, das entsprechend der kosmischen Ordnung einzusetzen ist, um die Harmonie zu erhalten. Allerdings sind die Menschen der unteren Kasten und die noch zahlreicheren Kastenlosen von *daṇḍa*, d.h. von Verantwortung und der Möglichkeit, *daṇḍa* auszuüben, ausgeschlossen.

Alles hängt an *daṇḍa*, und die Aufrechterhaltung des *dharma* ist nur durch *daṇḍa* möglich. Damit aber wird nicht nur das politische Geschehen, sondern der Verlauf des *samsāra* und

¹⁶ *Manu* 11,172.

¹⁷ T.M. Manickam, *Dharma According to Manu and Moses*, Bangalore 1977, p. 60.

¹⁸ *Manu* 1,31, 12,125 u.a.

¹⁹ *Manu* 7,2 und 35.

²⁰ J.J. Meyer, op. cit. (vgl. n. 16), Einleitung, p. LVIII.

²¹ *MBh* 12,67,12 (nach Meyer, loc. cit.; Krit. Ausg. Poona [Vol. 13, 1949-1950]: 12,67,16).

²² *MBh* 12,15,14ff. (nach Meyer, loc. cit.; Krit. Ausg. Poona: 12,15,36-38 und 41).

²³ *MBh* 12,15,9.

letztlich das Heil überhaupt, das ja aufgrund des Verhaltens im *samsāra* erlangt wird, von der Ausübung des *danḍa* abhängig gemacht.²⁴ Für Manu, der ein Preislied auf *danḍa* singt, ist die Gewaltausübung göttliches Geschenk.²⁵ Manu hält den Eroberungskrieg für möglich, schreibt allerdings die Verhältnismäßigkeit der Mittel vor.²⁶ Der Eroberungskrieg hat eine reinigende Wirkung, und dies sei im Kali-Yuga, dem Zeitalter der Gesetzlosigkeit, zur Erhaltung des *dharma* nötig. Es seien einige Einzelbeispiele aus Kauṭilyas *Arthaśāstra* angeführt.²⁷

Die Theorie der Politik wurzelt im harmonischen Ineinanderspiel der vier Kasten, die eine Art "konzertierte Aktion" bilden. Die Herrschaftsrollen werden mit Berufung auf Manu aus dem Mythos legitimiert. Es darf aber keine Willkürherrschaft geben, was zum Beispiel darin zum Ausdruck kommt, daß der König einmal verpachtetes Land nicht willkürlich konfiszieren darf. Brahmanen genießen allerdings besondere Privilegien, und zwar sowohl in bezug auf das Steuerrecht wie auch im Strafrecht angesichts der mildereren Strafen, mit denen ihre Vergehen geahndet werden.

Im sechsten Buch werden die Grundlagen des Staatenkreises erörtert. Bekanntlich knüpft Kauṭilya an die Vorstellung des *cakravartin*, des Weltenherrschers, an, die schon die Maurya-Kaiser als Königsideologie kannten. Bedeutendster Sohn dieses Hauses ist Aśoka (um 250 v. Chr.), der, zum Buddhismus konvertiert, als erster historischer Friedenskönig der Weltgeschichte gefeiert wird, nachdem er allerdings in blutigen Feldzügen sein Reich ausgedehnt und geeint hatte.²⁸ Der König ist (potentieller) Weltenherrscher, und es ist legitim, wenn er sein Reich vergrößert, um den *dharma*-Herrschaftsbereich auch quantitativ zu erweitern. Bei Kauṭilya entspricht diesem Konzept der *vijigīṣu*, der als expansiver Machtpolitiker im Zentrum eines Kreises vorgestellt wird, bei dem der nächste Ring angrenzender Staaten als feindlich gilt, die Staaten, die wiederum an die des ersten Ringes von außen angrenzen, als potentielle Verbündete usw. Mit allen Mitteln der Zweckmäßigkeit (was Lügen, Bestechung, Spionage usw. einschließt) ist dementsprechend geschickte Machtpolitik nicht nur erlaubt, sondern Pflicht des Königs. Friedensverträge sind als zweckmäßiges Mittel im Falle gleicher Kräfteverhältnisse sinnvoll, aber kein Zweck in sich.²⁹ Kauṭilya argumentiert gegen andere Autoritäten, daß einerseits weniger die Tatkraft eines Königs ausschlaggebend sei, sondern seine finanzielle Stärke, die es ihm erlaube, klugen Rat und vor allem Verbündete zu kaufen. Andererseits aber seien auf dieser Grundlage List und guter Rat von Vorteil, um die Kunst des Möglichen mit dem geringsten Einsatz von Mitteln zu praktizieren.³⁰ Im einzelnen werden Kriegslisten empfohlen, die vom Anstiften zum Verrat in den Reihen des Gegners über das Anlegen von Hinterhalten bis zur Kesselschlacht reichen.³¹

²⁴ J.J. Meyer, op. cit. (vgl. n. 16), p. LIX, der *MBh* 12,15,43 zitiert.

²⁵ *Manu* 7,14-25.

²⁶ W. Gensichen, *Weltreligionen und Weltfriede*, Göttingen 1985, p. 41.

²⁷ Es sei nur am Rande erwähnt, daß auch das tamilische Lebens- und Gesetzbuch, Tiruvalluvar's *Tirukkural*, den Erwerb von Reichtum und militärische Macht in engem Zusammenhang sieht und eine starke Armee hoch preist (Kural 76-78; deutsche Ausgabe: A. Frenz und K. Lalithambal, *Tirukkural von Tiruvalluvar*, Madurai 1977).

²⁸ S. Bhattacharji, op. cit. (vgl. n. 3), p. 53.

²⁹ *AŚ* 6,1.

³⁰ *AŚ* 9,1.

³¹ *AŚ* 10,3.

C) *Bhagavadgītā*

Wie kaum ein anderer Text hat die *Gītā* (*BhG*) nicht nur den Hinduismus der Gebildeten geprägt, sondern sich als Glaubensbuch und Wertemaßstab für das tägliche Leben bis in die untersten Volksschichten der Analphabeten Geltung verschafft. Die *Gītā* ist etwa zur gleichen Zeit wie die Dharmasāstras entstanden, sie ist eingebettet in das Epos *Mahābhārata*, und ein Erbfolgekonflikt, der in der Frühzeit kurz nach den Einwanderungen stattfindet, ist der Anlaß für die Belehrungen über den *dharma*, die in der *Gītā* differenziert, aber auch höchst widersprüchlich, gegeben werden.

Für Arjuna ist ein Pflichtenkonflikt entstanden, der klare Einsichten in das Problem des Zusammenspiels von *daṇḍa* und dem Ideal sozialer Harmonie erlaubt. Arjuna ist ein Kṣatriya-Herrscher, der auf dem Schlachtfeld steht und Zweifel bekommt, ob das Töten rechtens sei. Kṛṣṇa überredet den Prinzen zum Kampf.³² Arjuna ist nun zweifellos nicht kampfunwillig, weil er sich einem allgemeinen *ahimsā*-Prinzip verpflichtet fühlen würde oder pazifistische Skrupel bekommen hätte, sondern weil er erkennt, daß auf der gegnerischen Seite des Schlachtfeldes Verwandte zum Kampf angetreten sind. Die Bindung an Familie und Clan, die dem allgemeinen zeitlosen Sittenkodex (*sanātana kuladharmā*) entspricht, läßt ihn zögern.³³ Sein *svadharmā* als Kṣatriya steht dem entgegen, und Kṛṣṇa überzeugt ihn, daß diese Pflicht höher zu bewerten sei, da es sich um einen gerechten Krieg handle, der der Wiederherstellung der Ordnung (*dharma*) diene. Der Kampf Arjunas ist also nicht Aggression, sondern eine Form von *daṇḍa*. Das Schlachtfeld von Kurukṣetra wird damit zum *dharmakṣetra*.

Bezeichnend sind die Argumente, die Kṛṣṇa anführt, um Arjuna zum Kampf zu überreden. Es sind dies vor allem folgende drei: a) der Dualismus von Leib und Geist, b) die Lehre vom absichtslosen und ichfreien Handeln (*niṣkāma karman*) und c) der Hinweis auf die notwendige Partizipation am göttlichen Schöpfungs- und Ordnungshandeln.

a) Das erste Argument ist eine Beschwichtigung, die nur bedingt überzeugen kann. Kṛṣṇa erklärt, daß Arjuna ja gar nicht den ewigen (*nitya*) und ungeborenen (*aja*), darum auch unsterblichen (*avināśin*) Geist töten könne.³⁴ Das Unvergängliche wird zunächst nicht näher bezeichnet, es ist "der Verkörperte" (*śarīrin*), aber gemeint ist natürlich der *ātman*, der innere Lenker (*antaryāmin*), der gerade nicht das individuelle Ich bezeichnet. Der *ātman* ist dem Kreislauf der Geburten nicht unterworfen. Er wandelt sich nicht und wird darum auch nicht am Leben erhalten oder getötet. Die Folge dieser Argumentation ist, daß Kṛṣṇa damit zwar indirekt, aber logisch konsequent, diesen *samsāra* überhaupt als irrelevant für die Wahrheitsverwirklichung erklärt. Dann aber stellt sich die Frage, weshalb dem *dharma* überhaupt zur Geltung innerhalb des *samsāra* verholfen werden muß. Das Argument endet im Zirkelschluß.

b) Das Handeln in Pflichterfüllung darf nicht zweckorientiert sein in dem Sinne, daß das Ziel (*phala*) der Handlung in irgendeinem Sinne eigennützig wäre.³⁵ Nicht Abwägung des Erfolges oder Mißerfolges also motiviert zur Gewaltanwendung oder deren Unterlassung, sondern allein der rechtfertigende Hintergrund, der mit dem universalen Ordnungsprinzip (*dharma*) identisch ist. Damit ist der Ideologie widersprochen, die Kauṭilya vertritt. Wenn das Handeln nicht aus der Begierde nach einem Ziel entspringt und somit keine egoistische Motivation im Spiel ist, erzeugt die Tat auch kein *karman*. Die *Gītā* formuliert:

³² *BhG* 2.

³³ *BhG* 1,40.

³⁴ *BhG* 2,18.

³⁵ *BhG* 2,47.

Wenn er alle Begierden aufgibt, lebt der Mensch von Verlangen frei; frei von Besitzstreben, frei von Ich-Bewußtsein, erlangt er Frieden.³⁶

Und dies nicht im Sinne einer *nivṛtti*-Enthaltung, sondern im Sinne einer politischen Motivationsstruktur. Da Arjuna also, seinem *svadharma* entsprechend, kein *karman* auf sich lädt, wenn er ohne emotionsbestimmte Absicht wie Wut, Haß usw. tötet, entsteht ihm kein karmischer Nachteil. Die Tat wirkt nicht auf ihn selbst zurück. Arjuna kann also auch im Töten Frieden (*śānti*) finden, wenn er dabei nicht ichverhaftet ist.

c) Für Arjuna stellt sich nun das Problem, wodurch *mokṣa* erlangt werden könne. Kṛṣṇa antwortet im Sinne einer integralen mittleren Position, die auf dem Hintergrund der indischen sozialen Ausdifferenzierung in bezug auf jene Frage vermittelnd ist: weder durch Askese, noch durch den Versuch, überhaupt nicht zu handeln (was unmöglich ist), sondern durch Handeln im eben genannten Sinne, wodurch die notwendige Tat (*niyata karma*) getan wird. Notwendig ist sie als Opfer an die Götter, von denen letztlich jede Tat herkommt. Der höchste Schöpfer-Gott selbst ist in eben dieser Tat gegenwärtig, weil er durch sie die Welt erschafft und erhält.³⁷ Nicht Arjuna also ist der Täter im Töten, sondern es ist die göttliche Kraft durch die Prinzipien, die der schöpferischen und zerstörerischen Natur (*prakṛti*) innewohnen.³⁸

Lehrreich ist an diesem für den gesamten Hinduismus maßgeblichen Gespräch zweierlei: 1. die Verbindung von *dharma*, *svadharma* und *karman*; 2. die spirituelle Qualifikation des Handelns.

1. *karman* ist der zentrale Begriff. Er besagt, daß die Welt einen unauflöselichen Zusammenhang bildet und daß das Gesetz der Kausalität auch im moralischen Bereich gilt.³⁹ Jede Tat hat nicht nur eine äußere Wirkung, sondern sie wirkt insofern auf den Täter unmittelbar zurück, als sie sein karmisches Feld prägt, das eine Art Persönlichkeitsstruktur bzw. Charakter bildet, was wiederum Auswirkungen auf zukünftiges Denken und Handeln hat. Dieses Feld wird nicht unterbrochen, wenn der betreffende Mensch stirbt, sondern es schafft die Bedingungen für eine neue Existenz. Erst wenn alle karmischen Verknüpfungen aufgelöst sind, kann der Betreffende Heil oder Befreiung (*mokṣa*) erfahren. Wie dies im einzelnen geschieht, wird bekanntlich in den unterschiedlichen philosophischen Systemen (*darśana*) und kulturellen Traditionen (*saṃpradāya*) verschieden beurteilt, ohne daß dabei aber das eben genannte Grundmuster verändert würde.

Eine kriegerische Handlung oder auch sonst jede Aggression hat also nicht nur zur Folge, daß ein anderer verletzt oder getötet wird, sondern belastet vor allem das eigene *karman*. Die indischen Denker in nach-buddhistischer Zeit waren meist vielmehr an diesem als an jenem Aspekt interessiert. Dabei ist Aggressivität die Folge des Ich-Strebens, was auf der Illusion beruht, das individuelle Ich sei das, womit sich der Mensch zu identifizieren habe, um seiner Identität gewahr zu werden. Dies verbindet die Haltung der Hindus mit derjenigen der Buddhisten; was allerdings als tatsächlich existent geglaubt wird und womit sich der Mensch identifizieren solle, ist zwischen beiden wie aber auch innerhalb des Hinduismus höchst umstritten.

³⁶ BhG 2,71: *vihāya kāmān yaḥ sarvān pumāṃś carati niḥspṛhaḥ |
nirmamo nirahaṅkāraḥ sa śāntim adhigacchati ||*.

³⁷ BhG 3,15.

³⁸ BhG 3,24ff.

³⁹ Vgl. M. von Brück, *Einheit der Wirklichkeit: Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, 2. Aufl., München 1987, pp. 88ff.

Wir wollen die Ursachenbeschreibung für die Aggressivität hier nur kurz und dies wiederum nur mit Bezug auf den Vedānta erhellen. Mit geringen Modifikationen gilt sie für die meisten indischen Denksysteme:⁴⁰ Das Übel beruht auf dem Nichtwissen des *brahman*, des letzten und absoluten Grundes der Wirklichkeit, wobei aber schließlich auch das *brahman* durch seine *māyā*, die verschleiernde und zugleich schöpferische Kraft, Urheber der Verblendung ist.⁴¹ Wer meint, er sei vom *brahman* getrennt, identifiziert sich als isoliert dastehendes Ich. Um dieses Ich behaupten zu können, grenzt er sich ab und handelt dabei negativ, weil er die dharmische Ordnung stört. Denn durch die Isolation wird der Mensch von Angst befallen,⁴² und Angst ist die Wurzel der Aggressivität. Die Illusion (*avidyā*) erzeugt weiterhin falsche Identifizierung mit endlichen Dingen und Zielen,⁴³ und das hat den fortwährenden Ichbehauptungskampf der Individuen zur Folge.⁴⁴ Wenn man nicht erkennt, daß alle Wesen ihre Identität im *ātman* haben, dem wahren Selbst, das mit dem *brahman* identisch oder zumindest ganz eng verbunden ist, kann man nicht zur Befreiung (*mokṣa*) von dieser Illusion finden. Das Böse und die Aggressivität beruhen hier also auf einer existentiellen Illusion, die allerdings wirksam ist und die Menschen in eine Kette von Leiden stürzt. Warum das alles? Es ist die *līlā*, das Spiel Gottes.

2. Spirituelle Qualifikation des Handelns: Das Spiel verläuft nach Regeln, die durch den *dharma* gesetzt worden sind, an den sich der Mensch zu halten hat. *dharma* ist mithin nicht nur die Moral, die im Interim des *samsāra* Gültigkeit hätte, um dem Chaos der Leidenschaften Zügel anzulegen, sondern *dharma* ist, wie am Beispiel des Arjuna exemplarisch deutlich wird, die Verhaltensweise, die ein Handeln zuläßt, das kein neues *karman* erzeugt, den Menschen reinigt und somit der Befreiung näher bringt. Die ersten drei der vier *puruṣārtha* sind darum so aufeinander bezogen, daß ein Element im Zusammenhang der anderen entwickelt werden soll, alle aber dem *dharma* im absolut normativen Sinn entsprechen, damit letztlich die Bedingungen für das vierte Ziel, das der absoluten Normativität unverhüllten Ausdruck gibt, nämlich *mokṣa*, erfüllt werden. Gelassenheit, die aus der Loslösung vom Ich kommt, ist die Grundlage für das Handeln, auch für die Ausübung von Gewalt (*daṇḍa*), die dem König um der Erhaltung des *dharma* willen aufgetragen ist. Dies meint die Definition für Geduld (*kṣānti*), als Voraussetzung für Frieden (*sānti*), die Śaṅkara selbst gibt: Unveränderlichkeit des Gemütes, wenn einem dies oder das getötet wird.⁴⁵

3.

Im wesentlichen ist die Wirkungsgeschichte der genannten Argumente und Traditionsstränge in Indien bis heute spürbar. Dabei sind die Argumentationsmuster oft verborgen, d.h. die Vorstellungskomplexe sind weniger Instanzen, auf die man sich beruft, sondern sie bilden ein mehr oder weniger reflektiertes und keineswegs logisch kohärentes Wertesystem, in dem die sozial ausdifferenzierten sozialen Gruppen (Kasten und Klassen sowie Übergangsstrukturen) nach wie vor ihre Identität finden. Dabei sind die Neubildungen des Hinduismus im Sinne der "neo-hinduistischen Renaissance" ein interessantes Anschauungsmaterial. Es ist hier

⁴⁰ Dazu: G. Chemparathy, "The Nyaya-Vaisesika Quest after Everlasting Peace," in: M. Siguan, op. cit. (vgl. n. 3), pp. 97-113.

⁴¹ *BhG* 10,4f. Das Verhältnis von *brahman* und *māyā* ist nicht bestimmbar oder auflösbar (*anirvacanīya*).

⁴² Śaṅkara, *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* (*BSBh*) 1,4,19.

⁴³ Śaṅkara, *BSBh* 2,3,46.

⁴⁴ *BhG* 14,7.

⁴⁵ Śaṅkaras Kommentar zu *BhG* 13,7: *paraparāghaprāptau avikriyā*.

nicht der Ort, deren historische Genese und Dynamik nachzuzeichnen, sondern ich möchte nur auf einige Argumentationskomplexe aufmerksam machen, die auf eine Pluralisierung der Sozialmuster im Spannungsfeld der heutigen indischen Entwicklungen einwirken, deren Text sich gegenwärtig im Kontext der Tradition als soziale Textur politisch äußerst dynamisch entfaltet:

1. Der Hinduismus versucht, sich trotz größter kultischer und philosophischer Unterschiede als Einheit zu konstituieren. Der *dharma* als allgemeines Gesetz, das soziale Harmonie bewirkt, entspricht dem kosmischen *ṛta* sowie der individuellen Verantwortung im *karman*. Der *dharma* aber ist letztlich erfahrbar in einer spirituellen Erfahrung (*anubhava*), die alle konkreten Ausdrucksformen transzendiert. Kultisch ist die Exklusivität verschiedener sozialer Gruppen in Indien durchaus nicht die Ausnahme gewesen, d.h. Viṣṇuiten und Śivaiten etwa haben durchaus jeweils eigene und abgegrenzte Kultgemeinschaften gebildet, vor allem bevor die *bhakti*-Frömmigkeit etwa seit dem 11. Jh. n. Chr. übergreifende Strukturen etablierte. Trotz dieser Exklusivität aber ist die Verpflichtung, unter dem einen *dharma* zu leben, nie zerstört worden. Daran knüpft die politisch motivierte Rhetorik der Hindutva-Ideologie an.

2. Das Konzept von *adhikāra* (die je spezifische Amtsverpflichtung) erlaubt Toleranz auf pädagogischem Hintergrund. Je nach spiritueller Reife oder den Umständen und Fähigkeiten entsprechend, soll eine Person dieser oder jener Religionsform angemessen handeln. So können nach der *Gītā* das aktive Handeln (*karmamārga*), die hingebungsvolle Frömmigkeit (*bhaktimārga*) oder die intellektuelle Wahrheitssuche (*jñānamārga*), eine mehr am Kult oder mehr an der Kontemplation bzw. der Reflektion orientierte Frömmigkeit für den einen oder anderen zum angemessenen Ausdruck der Religion werden. Gemäß seinen eigenen karmischen Potenzen wächst der Mensch allmählich, ohne daß institutioneller Druck von seiten religiöser Autoritäten sinnvoll oder notwendig wäre. Die Vielfalt im hinduistischen Pantheon wird durch diese Klammer wirkungsvoll zusammengehalten, wie die *Bhagavadgītā* als Selbstaussage Kṛṣṇas klassisch formuliert:

Welche Gestalt auch immer ein Gottesverehrer mit gläubigem Vertrauen zu verehren wünscht, so bin doch ich es, der einem jeden seinen unerschütterlichen Glauben schenkt.⁴⁶

3. Die *bhakti*-Frömmigkeit hat schon immer sekten- und auch kastenübergreifend gewirkt. Als Utopie konnte diese Sehnsucht den Utilitarismus Kauṭilyas durchaus relativieren und den heutigen Hinduismus inspirieren. *daṇḍa* ist in diesem Kontext nicht nur die notwendige Erscheinungsform des *dharma*, sondern wird aufgehoben in die hingebungsvolle Aktivität, die den Gegensatz zu überwinden trachtet. Was das politisch heißen könnte, ist bei Gandhi angedeutet, sozialphilosophisch aber noch nicht wirklich ausformuliert worden.

⁴⁶ BhG 7,21: *yo yo yāṃ yāṃ tanuṃ bhaktaḥ śraddhayārcitum icchati | tasya tasyācalāṃ śraddhāṃ tām eva vidadhāmy aham ||*.

Albrecht Wezler

**Epische Streifzüge / Roaming Through the Indian Epics I
Plaintive Cry of a *Kṛta* Endangered by Traffic:
How Are We to React to It?**

1. The major part of the *Śāntiparvan* of the *Mahābhārata*, and all the 154 *adhyaayas* of the *Anuśāsanaparvan* except for the last one, are, as is well-known, taken up by “long sermons on ethics and philosophy” (Brockington 1998: 33), preached by Bhīṣma – who “is lying, still alive, on a bed of arrows”,¹ “in response to questions from Yudhiṣṭhira”. It cannot be denied that “(t)he *Anuśāsanaparvan* in particular is very mixed in its contents” (Brockington 1998: 33), but it is with approval and pleasure that it is noted that the new handbook on the Sanskrit Epics² abstains from passing judgment on the literary quality, and value, of these or the majority of the stories of the two “Books” of the *Mahābhārata* at issue – quite in contradistinction to scholars of the beginning of the last century such as e.g. Winternitz or Oldenberg.³ The former, although admitting that “many of the most beautiful legends, parables, dialogues and moral aphorisms are found” in the *Śāntiparvan*, characterizes other parts of it as “long, dry and often confused discussions about cosmogony, psychology, the foundations of ethics or the doctrine of liberation” (1909: 364);⁴ the *Anuśāsanaparvan* is characterized by him as a “textbook in law”, and said “to differ from the other texts on law (*dharmasāstras*) only by the fact that the dry presentation is frequently interrupted by – for the most part simple (‘einfältig’) and tasteless – legends”.⁵

The latter is even fonder of drawing a picture rich in contrast: “From weird masses of narrations ... the poems of Nala, and even more so of Sāvitrī, stand out by their depth”⁶ (1922: 66). “The richness of the programme” of Bhīṣma’s teaching “fully corresponds to the superficiality with which even that which by its nature rather calls for a penetrating, consolidated analysis and description is dealt with” (1922: 77).⁷

* My thanks are due to Dominic Goodall for correcting my English.

¹ On this idea cf. Hara 2001.

² Cf. also the review by Hildebeitel 2000.

³ For some methodological remarks on passing such judgements see Wezler (forthcoming b).

⁴ The German original reads thus (Winternitz 1909: 364): “Doch finden wir auch hier neben langen, trockenen und oft verworrenen Auseinandersetzungen über die Kosmogonie, die Psychologie, die Grundlagen der Ethik oder die Erlösungslehre auch viele der schönsten Legenden und Parabeln, Dialoge und moralischen Sentenzen”.

⁵ “Das XIII. Buch des Mahābhārata unterscheidet sich von den anderen Rechtsbüchern (Dharmaśāstras) nur dadurch, daß die trockene Darstellung oft durch die Erzählung von – meist höchst einfältigen und geschmacklosen – Legenden unterbrochen wird” (ibid.). See also his remark (Winternitz 1909: 364f.): “Es trägt alle Spuren eines recht modernen Machwerks an sich. Nirgends im Mahābhārata werden, um nur eines zu erwähnen, die Ansprüche der Brahmanen auf Vorherrschaft über alle anderen Gesellschaftsschichten in so anmassender und übertriebener Weise geltend gemacht als im XIII. Buch”.

⁶ The German original reads as follows (Oldenberg 1922: 66): “Wie heben sich aus den wirren Erzählungsmassen ... die Gedichte von Nala und vollends von Sāvitrī in ihrer Tiefe hervor”.

⁷ “Der Reichhaltigkeit des Programms entspricht vollauf die Oberflächlichkeit, mit der auch das abgehandelt wird, was seiner Natur nach eindringende, vertiefte Darstellung wohl verdienen würde” (Oldenberg 1922: 77). See also the sentences immediately following upon the passage quoted just now, viz.: “Von den philosophischen Gedankengängen, beispielsweise, die zur Sprache kommen, pflegen die Verfasser nur aus der Ferne gehört zu haben. Sie werfen mit deren Schlagworten sorglos und wichtigtuerisch um sich”, etc.

Oldenberg, however, also recognizes that “the fables and parts similar to them” “were fortunately able to preserve much of the liveliness typical of them: that could not be lost”, but only to go on to add that “they, too, did not, however, remain untouched by what fills their surroundings, [viz.] long-winded, worn-out, terribly monotonous language which dominates these mass produced parts of the *Mahābhārata* and due to which, together with the strongly prevailing thinness of the contents, ... the speeches of Bhīṣma appear to us as one of the most barren regions among the deserts of Indian literature” (1922: 77f.).⁸

Literary criticism, etc., i.e. aesthetic judgment in general, is not only a most natural response to poetry and literary writings, but as legitimate as necessary a part of the reception. Yet in the case of (e.g.) Winternitz and Oldenberg – and many more examples could be quoted from publications by both of them – one feels indeed tempted to object that their – ultimately Hegelian? – judgments seem to be a little premature if it is taken into consideration that the first volume of the critical edition of the *Mahābhārata* was published only in 1933 and that the knowledge of the history of Indian culture was not really advanced in their time. This is still the main, albeit not the only, reason for the reluctance of the present generation of Indologists to follow their example. On the other hand, it is equally patent, and cannot be disputed, that both of them were basically right in many regards, had the right feeling, so to say. Take for example what Oldenberg says (1922: 78) about the image of the Buddha in earliest and later Buddhist literature and about the image of the king in historically different parts of the *Mahābhārata*.⁹

The part of the *Anuśāsanaparvan* at which I want to take a closer look in the present essay, viz. *adhyāyas* 118-120, the so-called *Kītopākhyāna*, is rather to be classified, as I hope to demonstrate in the following, with those parts which, to repeat Oldenberg’s words, “were fortunately able to preserve the liveliness typical of them”, even though it certainly does not belong to the genre of “fables and parables” (1922: 66ff.; cf. p. 77).

2. *adhyāya* 118 begins (verses 1-3), as so often, with a question of Yudhiṣṭhira (henceforth Y.): He wonders which “station fixed by birth” (*yoni*) was attained by those fallen in the “great battle”, what the cause is for their being reborn in a “prosperous” (*samṛddha*), in a “good” (*śubha*), or, conversely, in a “not prosperous”, in a “bad”, form of existence, – after having gone through “the agony of death” (*prāṇa[pari-]tyāga*). Bhīṣma declares himself (118.4-5)¹⁰ willing to answer precisely this question – and even expresses his appreciation for this “proper subsequent question” (*samyak cāyam anupraśnas tvayoktaś ca*). Yet he continues by stating: “I am going to tell you, o king, the conversation between Dvaipāyana and the *kīta*, which is something that happened in former times”.¹¹

⁸ “Sie haben sich von dem ihnen eigenen Leben zum Glück viel bewahren können: das war eben unverlierbar. Unberührt aber sind doch auch sie nicht geblieben von dem, was ihre Umgebung erfüllt: von der weitläufigen, abgenutzten, unendlich eintönigen Sprache, die in der Massenproduktion dieser Teile des *Mahābhārata* herrscht und die zusammen mit der stark vorwaltenden Armseligkeit des Inhalts ... uns unter den Wüsten der indischen Literatur die Bhīṣmareden als eine der wüstesten erscheinen läßt” (Oldenberg 1922: 77f.)

⁹ A different question – which is not, however, addressed by Oldenberg – is how this development from description “of reality” to “phantasm” has to be explained.

¹⁰ Regarding the expression *yena bhāvena (niratāḥ prāninaḥ)* of *Mbh.* 13.118.5 cf. Dandekar’s (1966: II 1106) note: “*bhāva* = innate tendency (which determines one’s course of action or *dharma*), cf. 13.120.14 ab”.

¹¹ *atra te vartayiṣyāmi purāvṛttam idaṃ nṛpa |
dvaipāyanasya saṃvādam kītasya ca yudhiṣṭhira ||.*

In passing only I may be allowed to add that *purāvṛtta* is (most probably) functionally not different from *purāṇa itihāsaḥ*, and similar expressions, and that I hope to deal elsewhere, perhaps even at some length, with the Indian idea of “learning from history” – which is exemplified here too, as at so many places in the *Mahābhārata*.

It should also be noted that teaching-by-answering-questions is indeed a very old element of the Indian intellectual tradition,¹² and that it was – to some extent – also formalized and reflected upon quite early, and that the modern Praśnottarīs do not really continue this tradition, but are rather a hybrid result of the introduction of the British system of education and examination.¹³ Especially in connection with the *Mokṣadharmā*, all of us, however, also remember that the correlation between question(s) and answer(s) is not always of such a kind that we would speak of “consistency”, i.e. of answer(s) being entirely to the point, matching exactly what the interlocutor is enquiring about. In the case of the *Kīṭopākhyāna*, it is the editor of the *Anuśāsanaparvan* himself, R.N. Dandekar, who makes the remark (1966: II 1106) that “(t)he legend of Vyāsa and the *kīṭa* cannot be said to be particularly relevant to Yudhiṣṭhira’s question”. I agree with him but should like to add that in all other cases when the problem of the internal coherence and consistence of (an) Indian text(s) is at stake – e.g. regarding the sequence of sections in a Dharmaśāstra text¹⁴ – we have to make sure that we do not, prematurely, project our, or at least a particular stringent, conception of coherence, and “relevance”, on the material, which is not only separated from us by many many centuries, if not even one or two millenia, but also not sufficiently studied (precisely in this regard).

I shall return before long to the problem of the “relevance” of the *Kīṭopākhyāna* to Y.’s question, or rather to the problem of its main “message”; but let me first briefly paraphrase or translate that part on which I want to focus attention, viz. the first part (118.7-28).

3. Kṛṣṇadvaiṇāyana, so we are told, “in former times” (*purā*) when wandering about “absorbed in *brahma*” (?) (*brahmabhūta*)¹⁵ once saw a *kīṭa* quickly running across a street for bullock carts (*śakataṅgaman*). And it is here, at the very outset, that he is characterized – and the story will bear this out – as “one who knows the course-through-numerous-forms-of-life of all living beings” (*gatijñāḥ sarvabhūtānām*) and, most remarkably, as “one who understands the cries [of beasts and birds, i.e.] of embodied beings” (*rutajñāś ca śarīriṇām*)¹⁶ and as “omniscient”:¹⁷ The readers, or rather listeners, are prepared for what they are being told next, viz. the – miraculous – capacity of Vyāsa to converse with an animal of the class called *kīṭa* – even though a little later (118.15)¹⁸ the *ṛṣi*¹⁹ himself explicitly and somewhat contra-

¹² Which can in fact be traced back to the Vedic period, i.e. the Brāhmaṇas, etc.

¹³ The history of this class of literary works – found in many different strands not only of Hinduism but also e.g. of Jainism – has, however, still to be written. As was recently pointed out to me by Mr. Diwakar Acharya, a comparative diachronical study of the modern Praśnottarīs, Sottarapraśnas, etc., would reveal the decline of the knowledge of Sanskrit in India (and Nepal).

¹⁴ Cf. e.g. Olivelle 1999: XXXVIf.

¹⁵ Or does this expression (here) have the meaning “as / similar to (embodied?) *brahman*”?

¹⁶ It is noteworthy that the *kīṭa* is not regarded as being able to speak with a human voice, but that the *ṛṣi* is said to be able to understand animal language(s) (*rutajñā* not denoting an “augur” here). According to 13.119.5 *vāg*, *buddhi*, *pāṇi* and *pāda* are what man is endowed with. (This verse poses, however, some problems on which cf. Dandekar 1966: II 1106.)

¹⁷ *sarvataḥ* immediately following upon *sarvajñāḥ* (13.118.8 c), marked by a wavy line in the critical edition, could be rendered as “in every regard”, yet is clearly logically redundant.

¹⁸ The stanza reads as follows:

dictorily²⁰ states that the *kīṭa* because of being a *kīṭa* “does not know sound, touch, taste, smell, and all the various objects of enjoyment and that, hence, it is better for him to die [than to live on in this form of existence]”.²¹ And this is how Vyāsa addresses the *kīṭa*:²² “You look like somebody who is frightened, *kīṭa*,²³ and seem to be in a great hurry. Where are you running to, tell me, [and] what are you afraid of / why are you so frightened?”²⁴

4. The answer, covering altogether four verses (118.10-13),²⁵ can be rendered as follows:

When I heard the noise of this large bullockcart I was filled with fear, o prudent one, for this sound that is heard is really frightful; I am running away lest I be killed. And I hear the sound of the oxen nearby, puffing,²⁶ being driven on [and] pulling a heavy load; my lord; and various sounds are heard of the men who drive [the cart]. This / this [sound] cannot be endured by [animals] like us, born in the class of *kīṭa*(s). Therefore I take to flight, because of this dreadful danger. For death is suffering for living beings, and life is difficult to obtain.²⁷ Therefore I am running away in fear; I do not want to go from happiness to unhappiness.

Vyāsa directly takes up the keyword *sukha*; he disputes the very possibility of the *kīṭa* experiencing anything like happiness!

“I think”, he says, “death would be happiness for you, for you are an animal” (*tiryagyoni*).²⁸ The next verse is that already quoted above²⁹ (“you don’t know/recognize sound”) which culminates in repeating “the best for you is to die”.

śabdaṃ sparśaṃ rasaṃ gandhaṃ bhogāṃś coccāvacaṃ bahūn |
nābhijānāsi kīṭa tvaṃ śreyo maraṇam eva te ||

¹⁹ Cf. 13.119.8 c.

²⁰ One could perhaps assume that the author of this *upākhyāna* gave way here to his didactic intentions and therefore overrode logical and narrative consistency.

²¹ For the original see n. 18 above.

²² In my view the contents of this verse (113.18.9) only superficially contradict the preceding statement about Vyāsa being “omniscient”.

²³ As in so many other cases in the *Mahābhārata*, the change of speaker, or here the fact that a verse is somebody’s direct speech, is indicated by, in addition to *abravīt* at the very end of 13.118.8, this vocative, and, of course, by the use of the corresponding person of the verb.

²⁴ *Mbh.* 13.118.9:

kīṭa saṃtrastarūpo 'si tvaritaś caiva lakṣyase |
kva dhāvasi tad ācakṣva kutas te bhayaṃ āgatam ||

²⁵ The original reads thus:

śakatasyaśya mahato ghoṣaṃ śrutvā bhayaṃ mama |
āgatam vai mahābuddhe svana eva hi dāruṇaḥ |
śrūyate na sa mām hanyād iti tasmād apākrame ||10||
śvasatām ca śṛṇomy evaṃ goputrāṇām procodyatām |
vahatām sumahābhāraṃ saṃnikarṣe svanaṃ prabho |
nṛṇām ca saṃvāhayatām śrūyate vividhaḥ svanaḥ ||11||
soḍhum asmadvidhenaiṣa na śakyaḥ kīṭayoninā |
tasmād apakrāmy eṣa bhayād asmād sudāruṇāt ||12||
duḥkhaṃ hi mṛtyur bhūtānām jīvitam ca sudurlabham |
ato bhītaḥ palāyāmi gaccheyaṃ nāsukhaṃ sukhāt ||13||

²⁶ Perhaps the author wants to intimate that the oxen, too, suffer; cf. *Buddhacarita* 14.23.

²⁷ Does the *kīṭa*, or rather the author, really want to say that it is difficult to be (re)born among this class of living beings? And if so, what does he have in mind? Plants? Or does he think of a long / comparatively long period between death and rebirth? Or do we have to do with the projection of the human concern about rebirth as a human being on the *kīṭa* or of the idea that rebirth as a human being is not easily achieved?

²⁸ *Mbh.* 13.118.14 cd: *marāṇam te sukhaṃ manye tiryagyonau hi vartase ||*

²⁹ See n. 18 above.

The *kīṭa*'s answer, of course, is looked forward to by every reader with no little anticipation, and it indeed deserves our full attention, though it may be regarded as, philosophically, not satisfactory.

What I consider and experience as my happiness, here in this world (*ihāpi*), is [the command] “Live taking delight in everything”; it is for this reason that I want to live. Here (in this world) each and every sense-object is used / put forth according to one's body; men and animals have different objects/spheres of enjoyment, above all. I was a human being in former times, a *śūdra* of great wealth, not favourable to Brahmins, mischievous (*nr̥śamsa*), stingy, a usurer,³⁰ of harsh/offensive speech, (a man) who regarded dishonesty and fraud as wisdom,³¹ a thief [who stole] everything in every way, one whose wealth was kept secret,³² [but] who took pleasure in stealing / taking away other people's property. Servants and guests³³ were fed by me with stale food,³⁴ out of envy [by me] who was myself fond of delicate [food], who was mischievous (*nr̥śamsa*), [but] wanted to prosper. Food, for the Gods or for the sake of a *pitṛyajña* which is given out of faith (*śraddhā*), was not given [by me], as I was desirous of wealth; food to be given [for those purposes] verily purifies. People who came [to me] for protection in peril/distress seeking refuge with a secret shelter, were, for no reason, forsaken by me³⁵ out of fear, and those wishing to be given safety were not protected [by me].³⁶ I have seen the splendour of men,³⁷ [viz.] wealth, corn, a dear wife, a carriage, and marvellous residence, [but] I am displeased with [it] as it is useless, [I] was jealous when seeing the happiness of other people, [I,] a murderer / aggressive man (*ātātāyin*) who did not wish prosperity to others,³⁸ who destroyed the group of three [aims of life] of others and followed [only] his own wishes/will. Much *karma* characterized by mischievous (*nr̥śamsa*) properties was done by me in former times. Remembering it I am full of remorse [like a man] who forsook his own dear son. [Yet] I also know/recognize the result of good deeds done [by me]: my old mother was treated respectfully by me, and a Brahmin honoured who once came to my house in the course of his peregrinations,³⁹ a man endowed with [all] the qualities of his class; he was respectfully treated by me as a guest, o Brahmin, because of this [good deed] memory [of my former existence as a *śūdra*] did not forsake me. Whether because of this deed I [may] entertain the hope of enjoyment here (in this world), this - [which would mean] bliss [to me] – I want to hear from you, o great ascetic. (13.118.16-28)

5. The *kīṭa* is thereupon taught otherwise by the sage, viz. that he, Vyāsa, is responsible for his, the *kīṭa*'s not being bewildered, i.e. being able to remember all this in spite of the fact that he is an animal; it is all due only to the *darśana* of Vyāsa, which the *kīṭa* had in his former birth, or rather is having presently.⁴⁰

³⁰ Cf. Dandekar 1966: II 1106.

³¹ Cf. Dandekar, loc. cit.

³² On the problem involved cf. Dandekar, loc. cit.

³³ Note that *jana* is used here in order to denote plurality.

³⁴ Cf. Dandekar, loc. cit. As is well known, the consumption of stale food, albeit with certain exceptions, is forbidden, already in the Dharmasūtras (cf. e.g. *ĀpDhS* 1.17.17ff.).

³⁵ Cf. Dandekar, loc. cit.

³⁶ Cf. Dandekar, loc. cit.

³⁷ Note that *śriyam* could also be taken to represent the last member of the enumeration of mundane achievements.

³⁸ Cf. Dandekar, loc. cit.

³⁹ This is Dandekar's (loc. cit.) suggestion. He however adds a question mark; and indeed *saṃgatya* could also be rendered (freely) by “having met him”.

⁴⁰ That is to say, I hesitate to agree here with Dandekar (loc. cit.) as regards the interpretation of this verse: I think that *darśana* cannot but refer to the present “meeting”, although Vyāsa admittedly contends that he favoured the living being which is now a *kīṭa* already earlier, and might therefore be the Brahmin honoured by the *kīṭa* in his former life.

The understanding of the following parts of the *Kītopākhyāna*,⁴¹ (viz. 119.3-120.14) largely depends on what one takes verse 119.8 to mean, which reads thus:

*sa tatheti pratiśrutyā kīto vartmany atīṣṭhata |
tam ṛṣim draṣṭum agamat sarvāsv anyāsu yoniṣu ||.*

Dandekar (1966: 1107) draws attention to verse 599*⁴² which “(s)eeks to fill the hiatus between 8ab and 8cd”; and he goes on to explain: “The life of the *kīta* as *kīta* ended; the *kīta* then passed through different states of existence (st. 9), until at last it was born as a *kṣatriya*. In each of these states of existence, the *kīta* (preserving its memory) went and paid homage to Vyāsa”.⁴³ It is, of course, clear why the author of this verse felt puzzled, and prompted to “explain the situation”. Unfortunately, Dandekar keeps silent as regards his own opinion about the spurious verse, and the text-critical problem; but the term “hiatus” used by him seems to point in the direction of an agreement, with, and acceptance of, at least the “diagnosis” of the author of the spurious stanza. I, however, disagree with him, and also Dandekar; for in my view, there is no “hiatus” here in 119.1.8, but just a change of narrative perspective – a shifting of scenes. Yet, in order to fully understand this stanza it is necessary to realize that the finite verb of 8b *atīṣṭhata* is rather loaded with meaning: “He (the *kīta*) stayed on the road (i.e. did not continue his running to the other side) [and was killed by the/a bullock-cart]”! In other words, the *kīta* did not just reply “yes”, but by this particle expressed his full agreement with and unconditioned belief in what the *ṛṣi* had just now, implicitly advised him to do, viz. to give up his existence as a *kīta*,⁴⁴ and promised, viz. that he would lead him⁴⁵ not just to the state of a human being, but ultimately even that of a Brahmin.⁴⁶

The essential “message” of the *Kītopākhyāna* is hence rebirth, and *karman*, the idea that all beings without exception, gods as well as animals as also men,⁴⁷ are subject to the same law of retribution, and that they move through almost endless series of births, in various forms of existence, that the state of a human being, and among them the state of a Brahmin is the best and highest one, something which one should try to reach by all means.

⁴¹ It was, in my view, misunderstood by earlier scholars such as e.g. Jacobi (1903: 171).

⁴² It reads as follows:

*śakataṅvrajaś ca sumahān āgataś ca yadṛcchayā |
cakrākrameṇa bhinnāś ca kītaḥ prāṇān mumoca ha |
sambhūtaḥ kṣatriyakule prasādād amitaujaśah ||.*

⁴³ See, however, verse 13.120.2 according to which it is Vyāsa who visits the *kīta* reborn as king, prompted by the latter’s *vipulaṃ tapaḥ*.

⁴⁴ Cf. 13.118.15 cd (quoted already above, n. 18) *nābhijānāsi kīta tvam śreyo maraṇam eva te |*; cf. also 13.118.14 cd: *maranaṃ te sukhaṃ manye tiryagyonau hi vartase ||.*

⁴⁵ The expression used here (13.119.7) is *vineṣyāmi*. In the *triṣṭubh*, i.e. verse 13.119.23 (cf. n. 48 below) which marks the end of the original *Kītopākhyāna* (cf. on such verses in general the remarkable dissertation by [Mrs.] M.C. Smith [1992]) – the idiom (*śūdra*-)*tām/vaiśyatvam*, etc., *abhyupaiti* is used instead. This verse, however, poses several problems in that the rebirth as a *śūdra* is the second stage, after (an) existence as an animal, and in that the subject is not specified.

⁴⁶ Reference is to 13.119.6-7:

*jīvan hi kurute pūjāṃ viprāgryaḥ śāsisūryayoh |
bruvann api kathāṃ puṇyāṃ tatra kīta tvam eṣyasi ||6||
guṇabhūtāni bhūtāni tatra tvam upabhokṣyase |
tatra te ’haṃ vineṣyāmi brahmatvaṃ yatra cecchasi ||7||.*

⁴⁷ Cf. 13.119.4:

*karma bhūmikṛtaṃ devā bhuñjate tiryagās ca ye |
dharmād api manuṣyeṣu kāmo ’rthaś ca yathā guṇaiḥ ||.*

We are now in a position to take a second, and closer look at the problem of the “relevance” of the *Kīṭopākhyāna* to Y.’s question, pointed out to us by Dandekar (s. above p. 643): The eldest of the Pāṇḍavas wants to be instructed about the future destiny of those fallen in the “Great Battle”, and the reason of their future rebirths; the answer he is given is a rather general one, in both these respects; the laws of *karman* and rebirth can at best be stated to be demonstrated by the example of the *kīṭa*. In spite of the effort of the redactor(s) of the *Mahābhārata* to connect the *upākhyāna*, at its very end,⁴⁸ with Y.’s questions at the beginning, it is indeed difficult not to subscribe to Dandekar’s observation that the legend is not “particularly relevant” to Y.’s question; but is this type of answer, a generalisation in the garb of a particular story, impossible in terms of the logic of association?

6. Let us now return to the first part of the legend.⁴⁹ It is, at least now, i.e. after the clarification given in the foregoing, patent that the impression one might gather when listening to the “plaintive cry” of the *kīṭa*, viz. that it is *ahiṃsā*, or *ahiṃsā* only which these three *adhyāyas* are about – like not a few of the preceding ones⁵⁰ – and that it is for this “message’s” sake that the readers’ sympathy with the little creature is aroused – that this impression would largely be wrong; such an impression would, by the way, also be sharply contrasted by clear pieces of evidence for non-vegetarianism in a later part of the *Kīṭopākhyāna*.⁵¹ It is rather the animal form of life which is in the focus of this narrative’s attention, and a rather low form at that: The readers are given a vivid and emotionally touching picture of the horrible life a/the *kīṭa* lives, a life under constant threat, running for dear life. On the other hand, it has already been noted, and has to be examined a bit more closely, that the conception of animal existence attested in this section of the *Mahābhārata* stands out for various reasons among the sources at our disposal.

The enumeration of only four sense organs, or rather their corresponding sense-objects, in 118.15, viz. sound, touch, taste and smell (*śabda, sparśa, rasa, gandha*),⁵² can certainly not be taken as indicating that *kīṭas* are considered by the author to belong to the class of *eken-*

⁴⁸ Viz. 13.120.14 which reads as follows:

ye 'pi yasmāt svabhāvena hatāḥ kṣatriyapuṃgavāḥ |
samprāptās te gatim puṇyam tasmān mā śoca putraka ||.

If this *adhyāya* (120), however, is a later accretion (cf. n. 45 above), one would have to examine the last verses of *adhyāya* 119 regarding the problem of the legend’s relevance to Y.’s question. These verses form part of a speech of Vyāsa addressed to the *kīṭa* who was reborn as king and do not contain a statement that is meant to clarify the connection of the *upākhyāna* with Y.’s initial question. Yet, the expression *prāṇān hutvātmīyān raṇājire* (119.21 cd) and the fact that the *kīṭa*/king is assured, in 119.22 cd, that he will go to heaven might be interpreted to indicate the destiny of those fallen in the “Great Battle”. After all, the idea of a systematic ascent from the state of an animal upwards through the four *varṇas* and finally to heaven is clearly expressed in the last *trīṣṭubh* at the end of this *adhyāya* which reads thus:

tiryagyonyāḥ śūdratām abhyupaiti
śūdro vaiśyatvaṃ kṣatriyatvaṃ ca vaiśyaḥ |
vṛttaślāghī kṣatriyo brāhmaṇatvaṃ
svargaṃ puṇyam brāhmaṇaḥ sādhuṃvṛttaḥ ||.

⁴⁹ If Western literary categories are to be applied at all, Dandekar’s “legend” would indeed be better than “fable” since the animal called *kīṭa* is a real representative of its species and not just an animal which is to represent human circumstances.

⁵⁰ Cf. e.g. 13.114ff.

⁵¹ Viz. 13.119.13 d: *aśnāmi piśītaudanam*, “rice cooked with meat”, as rightly explained by Dandekar (1966: II 1107). Note that this forms part of a passage describing the luxury, comfort and delights of a king (*rājaputra*).

⁵² The sequence seems to be rather arbitrary, except perhaps for the first member.

driyas or even that of the *nigodas*.⁵³ No Jainism, here, I am afraid, and in any case *ekendriyas* would be *sthāvaras*, i.e. represent vegetal, and not animal, life. The enumeration of just four, these four sense-organs, does not imply that *kīṭas* have only the fifth one, the power of seeing. Even if visual perception is not referred to, or at least, not also covered, by the expression *bhogāṃś coccāvacān bahūn*, of 118.15, there is no evidence, also not in the narrower or wider context of this passage, that would warrant the conclusion that the *kīṭa* is said to be endowed with this particular sense-organ only, and that he is regarded – similar to certain classes of low creatures by the Jains⁵⁴ – as having less than five senses. It is rather the other way round: Visual perception is not mentioned because being the foremost and dominant of the senses it is taken for granted.⁵⁵ Most importantly, however, Vyāsa’s contention (of 118.15) is quite clearly refuted or at least rectified, by 118.16 and 17, i.e. the first two verses of the passage translated last.⁵⁶ The *kīṭa* himself states, at least implicitly, that he has all five senses. It is, however, possible, that the *kīṭa* is said to have these senses and legs so that he is able to run⁵⁷ – because only thus the narrative could be told – in order to achieve the didactic goal its author had set himself. On the other hand, it is not clear, at least not to me, whether the *kīṭa* owes this equipment, exclusively or mainly, to Vyāsa’s favour, or not. In any case, the *kīṭa* possesses mental capacities: he is able to think, to speak, to remember⁵⁸ – as rightly emphasized by Dandekar –, he has emotions such as fear and certain enjoyments. Apart from these “realistic” features, the *Kīṭopākhyāna* reminds us of a number of ideas of which Indology is aware since quite some time, but which were repeated and partially brought out more clearly in recent studies, viz. Schmithausen (1995), Malinar (1998) and Halbfass (2000) – whom we continue to lament. These ideas are 1. the discovery of the *ātman* (Malinar 1998: 152), and, of course, of *karman* as such (Halbfass 2000), 2. that the bodily frame is a gauge of the “purity” of the soul (Malinar 1998: 152), 3. that rebirth as an animal is a – karmic – punishment (Schmithausen 1995: 65; cf. Malinar 1998: 158 and 160), and 4. that animal existence does not offer the chance of liberation (Malinar 1998: 154). The idea mentioned last confirms what Schmithausen (1995: 51) emphasizes, albeit with regard to the earlier Vedic evidence for rebirth, viz. that it is basically “anthropocentric” – in that it is the *gati* of human beings, on which attention is focussed (cf. Halbfass 2000: 201).

Finally, the *Kīṭopākhyāna* arrests an Indologist’s attention because its author does not subscribe to the prevailing opinion (Halbfass 2000: 161) that animals, i.e. human beings reborn as animals, do not produce new *karman*:⁵⁹ the *kīṭa* is reborn as king precisely because of the *tapas*, i.e. the great pain of death deliberately experienced by him, i.e. because of performing suicide. Therefore, there is a clear and close connection, at least in terms of the Indian intellectual history, between this narrative and *Manusmṛti* 11.240 as this verse reads as follows:

⁵³ On both of which see (e.g.) Jaini 1979: 109f. (and 168); cf. also Halbfass 2000: 71f.

⁵⁴ Cf. Jaini 1979: 110, n. 10. – Bollée (1992: 442) rightly states that we do not yet know why it was the Jains who took “particular interest in smallest creatures, insects, etc.”.

⁵⁵ Cf. *Śatapathabrāhmaṇa* 1.3.1.27: ... *tāsmād yād idāniṃ dvāu vivādamānāv eyātām, ahām adarśam ahām aśrauṣam iti yā evā brūyād ahām adarśam iti tāsmā evā śradaddhyāma ...*

⁵⁶ They read as follows:

*sarvatra nīrato jīva iṭhāpi sukhaṃ mama |
cetaṃyāmi mahāprājña tasmād icchāmi jīvitum ||
iṭhāpi viṣayaḥ sarvo yathādehaṃ pravartitaḥ |
mānuṣās tiryagās caiva prthagbhogā viśeṣataḥ ||.*

⁵⁷ That is the reason for my assumption (cf. § 7) that *kīṭa* here refers to a caterpillar.

⁵⁸ Just as Śāntarakṣita thought (cf. Halbfass 2000: 198); for a particular story about memory of an animal because of its merit(s) in a former birth cf. Malinar 1998: 176.

⁵⁹ My friend Lambert Schmithausen referred my attention here to *Majjhimanikāya* No. 130.

*kīṭās cāhipataṃgās ca paśavaś ca vayāṃsi ca |
sthāvarāṇi ca bhūtāni divaṃ yānti tapobalāt ||.*

Time and space being limited, I am not in a position to address even a single of the many problems involved by this verse. But I should at least mention that one of the commentators, Nandana, refers to the “*Kīṭākhyāna*” – and, like not a few of his colleagues, also to the “*Kapotākhyāna*” (i.e. *Mbh.* 12.141ff.) – and that one of them thinks of the Samsāramocakas, i.e., as was proposed by Halbfass (1991: 97-111), finally the Zoroastrians who migrated to India. In this regard it is important to note that one of the Manu commentators, viz. Bhārucci, warrants the inclusion of the *kīṭas* by referring to their peculiar “entering the fire”, i.e. self-immolation (*agnipraveśa*),⁶⁰ without mentioning a(ny) Epic *ākhyāna*. Yet, their inclusion may be simply due to the fact that man, except for certain ascetics, can hardly avoid to kill them inadvertently.

7. At this point at the latest, the present essay should turn to the central semantic problem posed by *Mbh.* 13.118-120, viz. the meaning of the Sanskrit word *kīṭa*. Yet, even though a really comprehensive study cannot be undertaken by me, what I am able to do instead would inevitably run into ten or fifteen pages.⁶¹ For this very reason it has to be published elsewhere. Only its result can be mentioned here: The original meaning of *kīṭa* is “larvae”, i.e. what is denoted by us as maggots and caterpillars, and in the case at issue, the *Kīṭopākhyāna*, it most probably refers to an individual belonging to the latter group.

8. Notwithstanding, we are reminded by this *upākhyāna*, and rightly so, of not a few texts / parts of texts / passages which in fact deal with the doctrine of *ahiṃsā* and want to instill it into the reader by the author putting himself in the position of (a) suffering animal(s), by drawing an anthropomorphized picture of animals, meant to arouse sympathy and commiseration and a corresponding ethical behaviour towards them. No matter whether, or to what extent such imagination is a projection not or not fully borne out by ethology, animal psychology,⁶² etc., i.e. biological sciences, the creative, literary capacity of the authors is very similar indeed in both cases, *ahiṃsā* texts and the *upākhyāna* at issue here. In the present case it is even particularly developed, nay remarkable⁶³ in that it is not only an individual about which we are told – quite in contradistinction to the usual association of these classes of beings without their “uncountable” quantities –,⁶⁴ but he⁶⁵ speaks to us directly, addressing his “plaintive cry” – via Vyāsa – to us also.

⁶⁰ Cf. also *Buddhacarita* 11.35 where it is however *śalabhas* (“locusts”) that are stated “to fly into the fire”, yet “for its brightness” (*rūpārtham*). Bhārucci cannot, of course, have taken *kīṭa* to refer to caterpillars.

⁶¹ Cf. Wezler forthcoming a.

⁶² The impression I gathered from books on animal psychology anyway is that it is very difficult indeed to interpret animal behaviour in terms of psychology, i.e. that still the projection of human self-awareness on animals is not entirely avoided.

⁶³ Perhaps even more remarkable is the fact that empathy with even insects is found also among uneducated people in present day South Asia. An excellent example is a Nepalese hill woman who according to Coburn 1991: 47 made the following statement: “Animals and humans are really of the same blood, the same substance. If someone comes to harm you, you naturally try to protect yourself, don’t you? Small animals and insects do the same thing. Their habit is to protect themselves if you go to touch them. They must be of the same substance that we are.”

⁶⁴ Cf. my article on the meaning of *kīṭa*, i.e. Wezler forthcoming b.

⁶⁵ “He” is for that very reason justified, and it is to be preferred to Dandekar’s “it”.

And why does it appeal to us? Why do we feel embarrassed even though most of us do not believe in rebirth and many of us not even in the existence of an eternal soul? My answer is, as indicated already by the title of my contribution: because it makes us realize the almost unimaginable extent to which insects have been and, nowadays even more than ever before, are victims of traffic, killed everyday by the thousand, if not by the million. And nobody seems to give this daily destruction of life even a thought! The relics of the bodies of insects which are run over or rather simply squashed in hundreds and thousands on the windscreens and other parts of the front of all types of vehicles, cars, trucks, trains, etc., moving forward with great speed, are generally perceived only as “dirt”, to be removed with special sprays, etc., that are offered for sale at petrol stations. Cleaning the windscreen of one’s car is a routine activity of people driving on highways, etc., whenever they stop for petrol. The lack of any ethical sensibility in this regard, nay, the indifference towards these acts of killing, is so unlimited that the fact that “a thousand flies are smashed to pieces on the steep windscreen per 100 kilometres”, is even included in the advertisement of a particular off-road car, and people are enticed into buying it by the assurance that when driving this car they get the “pleasant feeling of unconditional exclusivity”.⁶⁶

Zoologists, admittedly, are an exception: They cannot be said to be indifferent to the phenomenon of “insect road casualties”, but are clearly aware of it and hence devote also studies to it.

Now, how are we to react to *these* traffic casualties, provided we take the ethical position that animals, even those which are far removed from mammals, and other high classes of animals, must not be killed, neither deliberately nor because of negligence, or must, at least, not be killed except for the sake of man’s (overriding) vital interest, viability, etc.⁶⁷ We can, and should raise our voice, broadcast, so to say, the *kīṭa*’s “plaintive cry”, and, if possible, intensify it. But can we suppose that any public appeal – no matter how well-phrased and no matter who authored or signed it – could have a noticeable, let alone lasting effect?

I am rather in agreement with those scientists who want to examine the reasons of the death-on-the-road of insects and to arrive at conclusions about possible, and effective, means of prevention and protection. Man is first of all a tool-making animal, and therefore it is not possible even to dream of divorcing mankind from technology. But the possibility of changing technology, of developing and improving it, is a real one; after all this seems to have kept man occupied since of old. And so we may dream of designers who use wind-tunnel experiments, etc., not only in order to improve the streamlined bodies of vehicles – which is, no doubt, important in terms of the reduction of global energy consumption – but also to design high speed trains and other vehicles which no longer smash insects, – if this is at all possible, and the “losses” not simply unavoidable just because of the high speed.⁶⁸

⁶⁶ The German original is: “Wenn der G.”, i.e. a Mercedes Geländewagen, “ein 3,6-Liter-Sechszylinder, dann mit Siebenmeilenstiefeln über die Autobahn eilt und 1000 Fliegen je 100 Kilometer an der steilen Windschutzscheibe zerschellen, stellt sich das wohlige Gefühl unbedingter Exklusivität ein”. Quoted from *Der Spiegel* 38/1992 which in its turn quotes the *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

⁶⁷ As for the idea that it is meritorious to diminish the quantity of animals by a human being, cf. the *locus classicus* in Indian literature, *Yogabhāṣya* on *YS* 2.30.

⁶⁸ The windscreen, in fact the whole front of the engine of a German ICE train, though very sloping indeed, is, except perhaps for winter time, almost black, i.e. covered by dead insects, after a ride of a couple of 100 kilometres.

List of References

1) Primary sources

Anuśāsana-
parvan *The Anuśāsanaparvan Being the Thirteenth Book of the Mahābhārata, the Great Epic of India*. Part II. Crit. ed. R.N. Dandekar. Poona 1966.

2) Secondary sources

Bollée, Willem

1992 “Review of A. Mette, *Durch Entsagung zum Heil*.” In: *Orientalistische Literaturzeitung* 87 4/15: 442-443.

Brockington, John

1998 *The Sanskrit Epics*. Leiden.

Coburn, Broughton

1991 *Nepali Aama: Portrait of a Nepalese Hill Woman*. 2nd ed. Chico, Calif.

Halbfass, Wilhelm

1991 *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Albany.

2000 *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. München.

Hiltebeitel, Alf

2000 “John Brockington, *The Sanskrit Epics*.” In: *Indo-Iranian Journal* 43: 161-169.

Jacobi, Hermann

1903 *Mahābhārata: Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben*. Bonn.

Malinar, Angelika

1998 “Wechselseitige Abhängigkeiten und die Hierarchie der Körper: Zum Verhältnis zwischen Tieren und Menschen in hinduistischen Traditionen nach der episch-purāṇischen Literatur.” In: Paul Münch and Rainer Walz (eds.), *Tiere und Menschen: Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Paderborn/München/Wien/Zürich, pp. 147-177.

Oldenberg, Hermann

1922 *Das Mahabharata: Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form*. Göttingen.

Olivelle, Patrick

1999 *Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Oxford.

Schmithausen, Lambert

1995 “Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden.” In: Gerhard Oberhammer (ed.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst: Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition*, Wien, pp. 43-74.

Smith, Mary Carroll

1992 *The Warrior Code of India's Sacred Song*. New York / London.

Wezler, Albrecht

forthcoming a "On the Original Meaning of Sanskrit *kīṭa*."

forthcoming b "Max Mueller and Indian Philosophy: Aspects and Limitations of its Perception and Evaluation. A Critical Analysis." (To be published in *Studien zur Indologie und Iranistik* 24)

Winternitz, Moriz

1909 *Geschichte der indischen Literatur*. Vol. 1. 2nd ed. Leipzig.

Horst Brinkhaus

“Weltuntergang” (*pralaya, pratisam̐cara* etc.) in den Purāṇas*

Während die vedische Literatur Zeugnisse unterschiedlicher Vorstellungen zur Entstehung der Welt bietet, scheint man an ein Ende der Welt, einen Weltuntergang also, zu jener Zeit, jedenfalls nach Ausweis der überlieferten Texte, noch nicht gedacht zu haben. Am Ende des Veda aber, konkret in den Upaniṣaden, setzte das zyklische Denken sowohl auf anthropologischer Ebene (Wiedergeburt mit *karman*-Kausalität) als auch auf kosmologischer Ebene (*prabhavāpyaya* der Welt) ein, was zwangsläufig auch ein Nachdenken über ganz neue eschatologische Fragestellungen nach sich zog. In zahlreichen Passagen der epischen Sanskrit-Literatur wie auch der Purāṇas sind uns unterschiedliche Vorstellungen vom Untergang der Welt oder auch vom Ende des Lebens in der Welt bezeugt. Die beiden einschlägigen Arbeiten zu altindischen eschatologischen Vorstellungen von W. Kirfel und M. Biarreau¹ behandeln jeweils ein ganzes System von entsprechenden Konzepten. Die dort behandelte systematischen Darstellungen der altindischen Literatur sind indes als Endprodukte einer langen, fast tausendjährigen Entwicklung zu betrachten. Mir geht es in meinen diesbezüglichen Untersuchungen in erster Linie um die historische Entwicklung sozusagen von Null im Veda bis hin zum fertig ausgestalteten System, wie es sich in den Purāṇas findet.

Wie die von W. Kirfel kompilierte purāṇische Darstellung zum Thema “Eschatologie von Welt und Leben” (1959) zeigt, wurden in diesem System drei (bzw. später vier) Arten von *pratisam̐cara* (“Auflösung”) nebeneinander aufgeführt. Kirfels rekonstruierter Text umfaßt fünf Kapitel folgenden Inhalts:

▪ 1. und 2. Kapitel:

Schilderung des Kaliyuga und Überlegungen zu Heilmöglichkeiten in diesem Zeitalter.

▪ 3. Kapitel und erster Teil des 4. Kapitels:²

naimittikaprasam̐cara (“bedingte Auflösung”) am Ende eines Kalpas, d.h. eines Tages des Gottes Brahmā: Vāsudeva in Gestalt Rudras leitet am Ende des Kaliyugas eine Dürre ein, die Sonne vervielfältigt sich. Alle Lebewesen auf der Erde verbrennen, bis diese schließlich kahl erscheint “wie ein Schildkrötenrücken”. Rudra verbrennt als Endzeitfeuer (*kālāgni*) die unteren drei der “sieben Welten” (*saptaloka*). Deren Bewohner fliehen in höhere Himmelswelten. Wolken bringen Regen, welcher das Feuer löscht und zu einer Überschwemmung führt, die im Urozean (*ekārṇava*) endet. Viṣṇus Atemwind vertreibt die Wolken. Haris Yogaschlaf während der Brahmā-Nacht beginnt.

* Dieser Beitrag bildet die Fortsetzung eines bereits im Jahre 2000 publizierten Aufsatzes mit dem Titel “Weltuntergang (*pralaya*) im alten Indien” (Brinkhaus 2000a), der sich speziell mit den Schilderungen zum Thema Weltuntergang in der epischen Sanskritliteratur befaßt. Der vorliegende Beitrag sei Wilhelm Halbfass gewidmet, auch wenn er den Bereich der altindischen Schulphilosophie nur eben streift und nicht unmittelbar an einen der Themenschwerpunkte des leider allzu früh verstorbenen Kollegen anknüpft. Ich hatte das Glück, Wilhelm Halbfass während seiner Lehrstuhlvertretung in Münster in den 70er Jahren näher kennengelernt und aus erster Hand von seinen Vorbereitungsarbeiten zu seinem später erschienenen Hauptwerk *Indien und Europa* profitiert zu haben. Ich erinnere mich gern an Wilhelm Halbfass als einen wahren Meister seines Faches.

¹ Kirfel 1959 und Biarreau 1981.

² Kirfel folgt hier in der Kapiteileinteilung der Vorgabe im *BrP* und *ViP*.

▪ Zweiter Teil des 4. Kapitels:

prākṛtikapratisam̐cara (“elementare Auflösung”) am Ende eines *para*, d.h. am Ende von Brahmās Lebensspanne: Der Untergang beginnt wie der *naimittikaprasam̐cara* und führt zum *ekārṇava*. Sodann nimmt das Wasser die Erdqualität Geruch auf, das Feuer die Wasserqualität Geschmack usw., d.h., die je größeren Elemente gehen in die feineren ein, bis sich schließlich alles über *bhūtādi* und *mahābuddhi* in den Zustand undifferenzierter Urmaterie (*prakṛti*) auflöst, neben der dann nur noch das rein geistige Brahman existiert. Beide werden abschließend vom *paramātman* Viṣṇu absorbiert.

▪ 5. Kapitel:

ātyantikapratisam̐cara (“endgültige Auflösung”) als Ideal der Befreiung aus den Fesseln des weltlichen Daseins:³ Hier wird in aller Ausführlichkeit die Leidhaftigkeit des Lebens in der Welt dargelegt und auf die Möglichkeit hingewiesen, durch erlösende Erkenntnis göttliche Gnade zu erringen und sich so in eine allem Leiden enthobene Sphäre zu retten.

Als Hauptquellen hat Kirfel hier zwei fast gleichlautende Stücke des *Brahmapurāṇa* (*BrP*) und des *Viṣṇupurāṇa* (*ViP*) zugrunde gelegt. Darüberhinaus sind auch noch damit verwandte Textstücke aus dem *Agnipurāṇa* (*AgP*) sowie aus dem *Brahmāṇḍapurāṇa* (*BḍP*) und *Vāyupurāṇa* (*VāP*) herangezogen worden,⁴ die Kirfel aber für abhängig von der Fassung des *BrP* bzw. *ViP* hielt. Da inzwischen aber eine Abhängigkeit des *BrP* vom *ViP* als erwiesen gelten kann,⁵ ist aus heutiger Sicht die Fassung des *ViP* in Kirfels Kompilation als die wichtigste Quelle zu betrachten.

In dieser Zusammenstellung von *pratisam̐cara*-Arten sind insbesondere zwei Auffälligkeiten festzustellen, auf die nachfolgend einzeln näher eingegangen werden soll:

(1) Zunächst einmal zeugen die beiden darin ausführlicher dargelegten Weltuntergangsschilderungen von zwei ganz unterschiedlichen Perspektiven, aus denen die Welt und deren Untergangsprozeß gesehen wird: Die erstere (*naimittika*) vertritt eine eher mythologische Sicht und scheint insbesondere konkreter Naturbeobachtung entlehnt zu sein, während der zweiten (*prākṛtika*) abstrakte naturphilosophisch–ontologische Theorie zugrunde liegt, wie sie uns aus der altindischen Schulphilosophie etwa des Sāṃkhya-Systems gut bekannt ist.

(2) Als weitere erklärungsbedürftige Eigentümlichkeit fällt hier die Zusammenstellung und Parallelsetzung grundlegend unterschiedlicher und in gewissem Sinne sogar gegensätzlicher Themen ins Auge: Der Darstellung schrecklicher Naturkatastrophen, die zum Untergang der ganzen Welt und letztlich zur kosmischen Totalauflösung führen, wird hier nun eine speziell

³ Im *AgP* wird an entsprechender Stelle dem *ātyantika*- auch noch eine vierte Art von *pratisam̐cara*, genannt *nityapratisam̐cara*, hinzugefügt (vgl. hierzu weiter unten).

⁴ Kirfels Textkompilation umfaßt folgende Quellen:

	<i>ViP</i> VI	<i>BrP</i>	<i>AgP</i>	<i>BḍP</i> III	<i>VāP</i>
1. Kapitel:1,1-58		229,1-59			
2. Kapitel:2,1-40		229,60-82			
3. Kapitel:3,1-41		231,1-40	368,1-11		
4. Kapitel:4,1-12		232,1-12	368,12-17		
4,13-28		232,13-28	368,18-23	3,6-21b	102,6-20b
4,29a		232,29a			
4,29b-31		232,29b-31	368,24ab		102,26c-28
4,32-49		232,32-49	368,24c-26		
5. Kapitel:5,1-87		233,1-75	369,1-2		

⁵ Vgl. Brinkhaus 1990: 420-421 (dort auch Verweise auf mehrere Arbeiten dazu von Peter Schreiner).

auf das menschliche Individuum bezogene Heilslehre im Sinne einer Erlösungsdoktrin zur Seite gestellt, indem beide Erscheinungen unter ein und demselben Begriff *pratisamcara* subsumiert und damit gewissermaßen parallelgesetzt werden.

Zu (1): Mythologische contra philosophische Sicht des Weltuntergangsprozesses

Die erstgenannte Auffälligkeit einer grundlegenden Verschiedenheit der beiden kosmologischen Konzepte findet ihre Erklärung in zwei in der älteren Zeit zunächst unabhängig voneinander und offenbar in ganz verschiedenen Autorenkreisen entwickelten Vorstellungen, die sich beide in separaten Textpassagen in didaktisch geprägten Teilen des *Mahābhārata* (*MBh*), nämlich im *Vanaparvan* (III) und *Śāntiparvan* (XII), finden. Soweit überhaupt in den epischen Zeugnissen in Zeitalterkategorien gedacht worden ist, was eher ausnahmsweise der Fall gewesen zu sein scheint, ist nach Ausweis der Belege damals noch nicht über den Zeitraum eines Kalpas hinausgegangen worden; beide genannten Weltuntergangskonzepte sind explizit auf das Ende eines Kalpas bezogen und stehen somit untereinander in Konkurrenz. Bei meiner Arbeit am ersten Aufsatz zum Thema Weltuntergang⁶ habe ich sämtliche mir bekannten einschlägigen Zeugnisse aus dem *MBh* und dem *MBh*-Anhang, dem *Harivaṃśa* (*HV*),⁷ untersucht und dabei festgestellt, daß sie alle noch frei sind von der in den purāṇischen Texten praktisch durchgängig thematisierten oder doch vorausgesetzten harmonisierenden Systematisierung, wie sie weiter oben für Kirtfels purāṇische Eschatologie-Kompilation schon kurz vorgestellt worden ist.

Daß aber überhaupt das Thema Weltuntergang in der nachepischen, also der purāṇischen Sanskrit-Literatur, erneut aufgegriffen und eingehend systematisch neu gestaltet wurde, hat seinen besonderen Grund darin, daß im Denken der Paurāṇikas die Weiterentwicklung kosmologischer Konzepte offenbar eine wichtige Rolle gespielt hat. Eines der Grundthemen gerade der älteren purāṇischen Literatur war die Darlegung einer Weltgeschichte. Diese aber wurde nunmehr räumlich und zeitlich in neuen Dimensionen vorgestellt:

- Räumlich wurde das ältere “Dreiwelt”-Schema (*triloka*: Erde, Luftraum, Himmel) durch vier weitere Himmelsebenen ergänzt und so das Schema der sieben Welten (*saptaloka*: *bhūr*-, *bhuvar*-, *svar*-, *mahar*-, *jana*-, *tapo*- und *satya*- bzw. *brahmaloka*) geschaffen.⁸
- Zeitlich wurde das Schema der Yugas und Kalpas einerseits durch eine Folge von insgesamt vierzehn Manu-Zeitaltern (*manvantara*),⁹ die zusammen ein Kalpa ausfüllen sollen, ergänzt¹⁰ und andererseits die Zeitdimension des Kalpas, der einem Tag bzw. einer Nacht Brahmās entspricht, um den Zeitraum der Lebensspanne Brahmās, genannt *para*, erweitert.

Beide Schemata spielten für die Systematisierung der aus der älteren Zeit aufgegriffenen Weltuntergangsvorstellungen eine erhebliche Rolle, wie noch zu zeigen sein wird.

⁶ S. n. *.

⁷ Das zweite große Sanskrit-Epos, das *Rāmāyaṇa*, enthält keine Darstellungen des Weltuntergangs.

⁸ Oder soweit das *triloka*-Schema auf die drei Bereiche Unterwelt-Erde-Himmelswelt bezogen wurde, wurde die Unterwelt in sieben Unterweltsebenen differenziert, darunter wurden weitere sieben Höllenwelten angenommen, und darüber galt das schon genannte *saptaloka*-Schema.

⁹ Auf den gegenwärtigen Kalpa bezogen, handelt es sich dabei um sieben vergangene, ein gegenwärtiges und sechs zukünftige Manvantaras.

¹⁰ Aus der Tatsache, daß dies rechnerisch schwierig ist, wird schon deutlich, daß es sich hier vermutlich um ein ursprünglich unabhängiges Schema handelt, das der *yuga-kalpa*-Ordnung nachträglich eingepaßt worden ist.

Entsprechend einer alten Definition von “Purāṇa” waren es “fünf Merkmale” (*pañcalakṣaṇa*), die zentral in dieser Literaturgattung behandelt worden sein sollen, und die entsprechenden fünf Themen machen zusammen die Darstellung einer Weltgeschichte aus. Das Modell, das nach meiner Vermutung diesem welthistorischen Bericht in den älteren Purāṇas zugrunde lag, findet sich im *HV*. Der *HV* ist nach der indischen Tradition als Anhang zum *MBh* konzipiert worden, und in seinem Kerntext zum *pañcalakṣaṇa* war es zunächst nur darum gegangen, die im *MBh* geschilderten Hauptereignisse weltgeschichtlich einzuordnen, weshalb die entsprechende Darstellung hier auch nur von der Schöpfung bis zur erzählerischen Gegenwart, d.h. nur wenige Generationen über die Zeit des großen *MBh*-Krieges hinaus, reichte. Das Thema Weltuntergang wurde in diesem Kerntext des *HV* überhaupt nicht berührt.

Dies änderte sich in den Purāṇas, in denen das Weltalterschema inzwischen eine so wichtige Rolle spielte, daß das in der *HV*-Version vorgegebene Modell entsprechend verändert und ergänzt wurde. Am klarsten zeigt sich diese Neuerung in dem von Kirfel rekonstruierten *Bḍ-Vā*-Kern:¹¹ Die Darstellung der Weltgeschichte wurde nun auf den Zeitraum eines ganzen Kalpas ausgedehnt, und da man sich ein Kalpa-Ende mit einem Weltuntergang verbunden vorstellte, ergab sich als Abschluß der welthistorischen Darstellung zwangsläufig eine Schilderung der Weltauflösung. Diese aber wurde im vorliegenden Fall – wie übrigens auch im ähnlich gelagerten Fall des *ViP* (und damit des zuvor angesprochenen von Kirfel kompilierten Textes) – dann zugleich dazu benutzt, das Thema Eschatologie umfassend systematisch zu behandeln und zu erweitern, offenbar um auf diese Weise die Einbettung des insgesamt geschilderten Kalpas in die wiederum nächstgrößere Dimension eines Paras, also der zahlreiche Kalpas umfassenden Lebensspanne Brahmās, vorzunehmen.

Zu der hier angedeuteten Parallelität zwischen dem *Bḍ-Vā*-Kern und dem *ViP* ist aber nun Folgendes zu sagen: Während sich der Gesamttext des *Bḍ-Vā*-Kerns insgesamt als chronologisch konsequent geordnet erweist,¹² ist in den Parallelpassagen des *ViP* diese zeitliche Ordnung teilweise durchbrochen, was auch zur Folge hat, daß die dort ebenfalls am Ende des Gesamtwerkes befindliche *pratisamṅcara*-Behandlung sich nicht in gleicher Weise aus der vorangehenden inneren Ordnung des Gesamtwerkes ergibt wie im *Bḍ-Vā*-Kern.¹³ Dies könnte durchaus zu der Vermutung Anlaß geben, daß die textliche Anordnung im *ViP* auf der Grundlage der Version des *Bḍ-Vā*-Kerns neugestaltet worden sei; aber die Frage nach dem genaueren Verhältnis dieser beiden Textfassungen zueinander bedarf sicherlich noch eingehenderer Untersuchungen für eine abschließende Entscheidung. Was hingegen speziell das *pratisamṅcara*-Textstück betrifft, so scheint mir die Fassung des *ViP* doch deutlich auf der

¹¹ Zu dem aus den wörtlichen Parallelen des *BḍP* und *VāP* rekonstruierten gemeinsamen Textkern (*Bḍ-Vā*), der nach Kirfel planvolle Gestaltung vermutlich eines individuellen Kompilators verrät, vgl. Kirfel 1927: X-XIX.

¹² Einleitend wird zunächst vom Übergang vom vergangenen zum gegenwärtigen Kalpa und von der Schöpfung zu Beginn des gegenwärtigen Kalpas berichtet. Das erste Manvantara dieses Kalpas wird sodann ausführlicher, das zweite bis sechste dagegen pauschaler abgehandelt. Es folgt das gegenwärtige siebte Manvantara, dessen Darstellung sich über die Vergangenheit und erzählerische Gegenwart hinaus auch auf die zukünftigen Dynastien im bereits angebrochenen Kaliyuga erstreckt. Sodann folgt eine Kurzbehandlung der sieben zukünftigen Manvantaras, ehe schließlich zum Kalpa-Ende von einem Weltuntergang berichtet wird.

¹³ Im *ViP* ist die Behandlung der vierzehn Manvantaras in einem Abschnitt (III,1-2) zusammengefaßt, so daß die im Buch IV gebotene Schilderung der Sonnen- und Monddynastie außerhalb der Zeitalterordnung erscheint, gefolgt vom ausführlichen *Kṛṣṇacarita* (Buch V). Auch das abschließende Buch VI, in welchem das Thema *pratisamṅcara* erörtert wird, schließt jedenfalls chronologisch nicht an die vorangehenden Bücher IV-V an, in welchen lediglich die vergangenen bis zukünftigen Genealogien des gegenwärtigen siebten Manvantaras behandelt werden.

Bḍ-Vā-Version zu basieren und nicht umgekehrt, wie Kirfel es sah.¹⁴ Dies jedenfalls ist das Ergebnis eines Textvergleichs, der sich nicht auf die von Kirfel herangezogene Parallele der *prākṛtikapṛatisaṃcara*-Darstellungen beschränkt, sondern auch die beiden inhaltlich wie auch zum Teil durchaus sprachlich miteinander verwandten Abschnitte zum *naimittikapṛatisaṃcara* mit einbezieht und mit beiden Textstücken vor allem auch die einschlägigen Parallelen im *MBh* zum Vergleich heranzieht. Ich gebe im Anhang eine Konkordanz der Parallelpassagen dieser drei Texte. Wie dieser Tabelle auf einen Blick zu entnehmen ist und nähere Untersuchungen der textlichen Entsprechungen bestätigen, lehnen sich die Darstellungen beider *pṛatisaṃcara*-Arten im *Bḍ-Vā*-Kern inhaltlich und in Gestalt sprachlicher Anklänge eng an die beiden *MBh*-Textstücke III,186,56-76 und XII,224,74-225,16 an.¹⁵ Die Parallelpassagen des *ViP* hingegen, die inhaltlich und teilweise auch sprachlich denen des *Bḍ-Vā*-Kerns entsprechen, stehen den *MBh*-Stücken deutlich ferner, so daß sich die *ViP*-Fassung zwanglos aus der *Bḍ-Vā*-Version als Zwischenglied erklären läßt. Damit darf nun auch die Annahme einer direkten Abhängigkeit der genannten purāṇischen Weltuntergangsdarstellungen von den früher bereits besprochenen einschlägigen *MBh*-Quellen als erwiesen gelten, und somit wäre dann die Herkunft der ersten genannten Auffälligkeit im purāṇischen System als geklärt zu betrachten.

Zu (2): *pṛatisaṃcara* als Weltuntergang und individuelle Erlösung

Daß die Paurāṇikas die beiden in der epischen Literatur noch untereinander konkurrierenden Weltuntergangsauffassungen in der Weise harmonisierten, daß sie die eine Art weiterhin dem Beginn von Brahmās Nacht, die andere Art aber nunmehr dem Zeitpunkt von Brahmās Tod zuordneten, deutet darauf hin, daß sie die beiden *pralaya*-Arten als qualitativ unterschiedlich beurteilten: Der *naimittika*-Untergang, also die mythologische Vorstellung der sich beim Kalpa-Wechsel regelmäßig wiederholenden Auflösung der Dinge der Welt im Wasser des Urozeans (*ekārṇava*), wurde offenbar als ein deutlich weniger radikaler Einschnitt gesehen als der *prākṛtika*-Untergang, der als ein philosophisches Konzept elementarer Resorption der Welt in die absolut undifferenzierte Urmaterie (*prakṛti*) nur als ein ganz außergewöhnlich seltenes Ereignis angenommen wurde. Der Untergang beim Kalpa-Ende wurde offensichtlich als eine graduell unvollkommene, eine nicht zu Ende geführte Auflösung, also als eine Art Teiluntergang, im Gegensatz zur Totalauflösung am Para-Ende aufgefaßt. Der qualitative Unterschied der beiden Weltuntergangs-Typen ist aber in den purāṇischen Quellen noch durch eine weitere Spezifikation verstärkt worden, indem hier nun eine neue Differenzierung eingeführt wurde, die den Unterschied von Teilvernichtung contra Totalvernichtung noch sehr viel deutlicher hervortreten läßt. Die in dieser Neuerung zum Ausdruck kommende geänderte Denkart aber scheint mir zugleich zur Erklärung der zweiten genannten Auffälligkeit im System, nämlich der Parallelsetzung von Weltuntergang und individueller Erlösung, von ganz entscheidender Bedeutung zu sein.

In den zuvor untersuchten epischen Quellen war es im Prinzip jeweils undifferenziert die ganze Welt mit allen darin lebenden Wesen und nur mit der einen Ausnahme des Gottes

¹⁴ Vgl. Kirfel 1959: 68-70.

¹⁵ Dabei ist besonders interessant zu beobachten, daß im *Bḍ-Vā*-Text genau diejenigen Textteile von *MBh* XII,224-225, die gedanklich dem Weltuntergangskonzept von *MBh* III,186 entsprechen und von daher angeregt sein dürften (vgl. Brinkhaus 2000a: 89f.), genau dahin zurücksortiert werden, indem sie nunmehr in der *naimittikapṛatisaṃcara*-Beschreibung Verwendung finden, so daß nur diejenigen Textteile, die die reine Resorptionslehre enthalten, als Quellen zur *prākṛtikapṛatisaṃcara*-Schilderung genutzt worden sind.

Brahmā selbst gewesen, die dem Untergang anheim fiel.¹⁶ Dies aber sollte sich nun in den purānischen Darstellungen grundlegend ändern. Bei der Weltauflösung zum Kalpa-Ende werden nun nämlich die höheren Weltsphären und damit natürlich auch deren Bewohner vom Untergang ausgenommen, so daß danach nur noch ganz bestimmte, nämlich die niedrigeren Weltebenen mit den sie bevölkernden Lebewesen als der Vernichtung preisgegeben galten.¹⁷

Erste Ansätze zu einer solchen Differenzierung finden sich allerdings auch schon in der epischen Literatur, wenn auch dort noch nicht in den zuvor behandelten Weltuntergangsdarstellungen, die, wie gesagt, alles Leben in der Welt ohne Unterschied betroffen sein ließen. Anders stellt sich dies aber etwa in der *Bhagavadgītā*-Passage 8,17-22 (= *MBh* VI,30,17-22) dar:

- 17 Am Kalpa-Ende geht ein Tag Brahmās zu Ende, und eine Brahmā-Nacht beginnt.
- 18-19 Wie bei Tagesanbruch "alle Entfaltungen aus dem Unentfalteten entstehen" (*avyaktād vyaktayaḥ sarvāḥ prabhavanti*), so vergehen diese mitsamt den Lebewesen (*bhūtagrāma*) bei Anbruch der Nacht wieder in das Unentfaltete (*praliyante tatraivāvyaktasamjñake*).
- 20-22 Kṛṣṇas Wohnstatt (*dhāma paramam*) jedoch bleibt unberührt davon, und Kṛṣṇa selbst ist als der höchste Puruṣa eine Zuflucht für seine Verehrer (*bhaktiyā labhyaḥ*).

Hiernach wurde also ein Ort angenommen, der vom Untergang unberührt bleibt und an dem fromme Menschen zu gegebener Zeit Zuflucht finden können. Auf eine ähnliche Differenzierung zwischen Lebewesen, die dem Untergang unterliegen, und solchen, die ihm entrinnen, in einer weiteren Passage der *Bhagavadgītā*, nämlich in 11,21-32 (= *MBh* VI,33,21-32), hat A. Hildebeitel aufmerksam gemacht:¹⁸

- 21-22 [In Kṛṣṇas Epiphanie sieht Arjuna, daß] Götter, Halbgötter und Siddhas [unversehrt] in Kṛṣṇas Körper eintreten;
- 26-29 Krieger hingegen stürzen sich (*tvaramānā viśanti*) in Kṛṣṇas Mäuler, wo sie von dessen Zähnen zerkaut werden.
- 30 Ebenso verschlingt und verbrennt Kṛṣṇa die Welten.
- 32 So gibt sich Kṛṣṇa als die weltvernichtende Zeit aus (*kālo 'smi lokakṣayakṛt*).

Beide *Bhagavadgītā*-Passagen haben gemein, daß unterschieden wird zwischen vollkommeneren Lebewesen, die dem Untergang entweder entgehen oder doch zumindest nicht darunter zu leiden haben, und auf dem Heilsweg weniger vorangekommenen Wesen, die unabdingbar dem grausamen Schicksal der Vernichtung unterworfen sind.

Die in dieser Weise in der epischen Literatur vorgeprägte Unterscheidung zweier Gruppen von Lebewesen ist in der purānischen Systematik im Sinne einer Teilvernichtung der Welt am Kalpa-Ende aufgegriffen und der kosmischen Totalauflösung am Para-Ende entgegengestellt worden. Und zwar wurde nunmehr mit Bezug auf die neu entwickelte *saptaloka*-Lehre folgende Differenzierung eingeführt:

- In dem zuvor behandelten *pratisamcara*-Text des *Bḍ-Vā*-Kerns wird in der Schilderung des *naimittika*-Typs mehrfach betont, daß nur die unteren vier der insgesamt sieben Welten

¹⁶ Eine weitere Ausnahme in *MBh* III,186 bildete das Überleben Märkaṇḍeyas, aber dies wird ja dort ausdrücklich als ganz große Besonderheit markiert!

¹⁷ Hierauf ist Biardeau (1981: 91ff.) ausführlich eingegangen.

¹⁸ Hildebeitel 1976: 116-118.

zugrunde gehen;¹⁹ und im Paralleltext des *ViP* sind es sogar ausdrücklich nur die unteren drei Welten.²⁰

▪ Umgekehrt heißt es mit Bezug auf den *prākṛtikapṛatisaṃcara* in einer wörtlich übereinstimmenden Passage beider Textversionen zwar eher beiläufig, aber doch eben explizit, daß das ganze “[Welt]- Ei” mitsamt allen sieben Lokas untergehe.²¹

Da aber diese Weltebenen insbesondere durch die darin lebenden Bewohner und deren jeweils erworbene Grade spiritueller Vervollkommnung maßgeblich geprägt oder sogar definiert sind, erweist sich auch hier als das Entscheidende, daß speziell beim *naimittikapṛatisaṃcara* nur ein Teil der Lebewesen der Vernichtung anheim fällt, während ein anderer Teil verschont bleibt.

Offenbar war besonders dem Kompilator des *Bḍ-Vā*-Kerns dieser Punkt ein ganz spezielles Anliegen; jedenfalls wird in diesem Werk hierauf in bemerkenswerter Ausführlichkeit eingegangen, und zwar insgesamt in drei verschiedenen Textpassagen: zunächst in einer Art Einleitungstück noch vor der Einführung der verschiedenen *pṛatisaṃcara*-Kategorien,²² dann in einem, wie es scheint, eigens zu diesem Zwecke zwischen die beiden Weltuntergangsdarstellungen eingefügten Zwischenstück²³ und schließlich noch ein drittes Mal an ganz anderer Stelle, nämlich in einem gleich zu Beginn des Gesamtwerks eingefügten Abschnitt, der à propos der dort geschilderten Schöpfung zu Anfang des gegenwärtigen Kalpas den vorangegangenen Kalpa-Wechsel (*pṛatisaṃdhi*) behandelt.²⁴ In teilweise sogar wörtlich übereinstimmenden Wendungen wird in allen drei Abschnitten davon berichtet, daß bestimmte spirituell fortgeschrittene Wesen angesichts des drohenden Untergangs aus den drei unteren Welten in die nächsthöhere Himmelswelt, den Maharloka, fliehen. Da diese vierte Weltebene aber noch von der Weltvernichtung erfaßt wird, nützt dies nur denen, die es schaffen, wiederum eine Ebene höher in den fünften Loka, den Janaloka, aufzusteigen und damit zugleich den Weg in Richtung auf den höchsten Loka, den Brahmaloaka, und zur endgültigen Erlösung hin zu beschreiten. Die übrigen hingegen bleiben an ihre Körperlichkeit im Wiedergeburtskreislauf gebunden und unterliegen damit weiterhin dem Schicksal der vier unteren Lokas.²⁵

Hier wird deutlich, daß sich der Blick der Paurāṇikas gegenüber dem der Autoren epischer Zeugnisse inzwischen verschoben hat: Zwar wurden in den hier zur Debatte stehenden purāṇischen Zeugnissen immer noch die alten Berichte vom Prozeß des Weltuntergangs in ihren Grundzügen übernommen (und systematisiert), aber es ging nun nicht mehr einfach um eine Betroffenheit der Gesamtwelt mitsamt Insassen, sondern es rückte nun das Schicksal der Lebewesen selbst ins Zentrum des Interesses, und es wurden die Möglichkeiten natürlich insbesondere für die Menschen ausgelotet, von den leidhaften Weltprozessen verschont zu werden. Diese Verschiebung von der kosmologischen Sicht hin zu einer anthropologischen Fragestellung nach dem Schicksal des Individuums drückte sich einerseits darin aus, daß der *naimitti-*

¹⁹ *caturlokaṃ imaṃ sarvaṃ dahanti śikhinaḥ tadā* (*BḍP* III,1,140 [vgl. auch 146] bzw. *VāP* 100,144 [vgl. auch 150]) und *bhūrlokaṃ ca (Vā: tu) bhūvarlokaṃ svarlokaṃ ca mahas tathā | ghoro (Vā: ghoram) dahati kālāgnir evaṃ lokacatuṣṭayam* (*BḍP* III,1,156c-157b bzw. *VāP* 100,160).

²⁰ In *ViP* VI,3,21-27 wird viermal *trailokyam* genannt, was ausdrücklich in 25c-26 mit *bhūmi*, *bhuvar* und *svar* erklärt wird.

²¹ ... *sarvaṃ aṇḍam apsu praliyate | saptaadvīpasamudrāntaṃ saptalokaṃ saparvatam* || (in Kirfels Eschatologie-Text 4,31 = *VāP* 102,27c-28b bzw. *ViP* VI,4,30).

²² *BḍP* III,1,117-126 bzw. *VāP* 100,119-130.

²³ *BḍP* III,2 bzw. *VāP* 101.

²⁴ *BḍP* I,6 bzw. *VāP* 7.

²⁵ Vgl. besonders *BḍP* I,6,23c-44 bzw. *VāP* 7,21c-40 sowie *BḍP* III,2,1-52 bzw. *VāP* 101,1-54.

ka-Untergang nun auf nur einen Teil der Welt eingeschränkt wurde, andererseits aber auch darin, daß den beiden älteren Weltuntergangskonzepten, nun als *pratisamcara* (“Auflösung”) markiert, sozusagen als Alternative die individuelle “Auflösung” im Sinne einer endgültigen “Erlösung” (*mokṣa*) vom Weltenlauf (*samsāra*) unter der Bezeichnung *ātyantikaprisamcara* zur Seite gestellt wurde. Auf der Grundlage dieser Bedeutungsverschiebung mag im purānischen System der sonst üblichen Bezeichnung *pralaya* (“Untergang”) der Terminus *pratisamcara* (“Auflösung”) vorgezogen worden sein: So konnte *pralaya* nach wie vor speziell den Weltuntergang bezeichnen, während *pratisamcara* nunmehr als umfassender eschatologischer Begriff sowohl den Untergang des jeweils existierenden Weltganzen wie auch das Endschicksal der darin lebenden Individuen einschloß.²⁶

Entsprechend eingehend wurde dann auch in den beiden in Rede stehenden purānischen Darstellungen der *pratisamcara*-Systematik, nämlich in denen des *Bḍ-Vā*-Kerns und des *ViP*, der *ātyantika*-Typ behandelt. Im einschlägigen Textstück des *Bḍ-Vā*-Kerns werden nach einer kurzen Einleitung die drei Termini für die *pratisamcara*-Unterarten zunächst einmal aufgezählt und diese dann anschließend kurz näher bestimmt.²⁷ Daraufhin folgen die ausführlichen Schilderungen des *naimittika*- und *prākṛtikaprisamcara*, von denen zuvor die Rede war. Nach dem – allerdings nicht ganz sicher markierten – Abschluß der letzteren²⁸ wird im weiteren Text zwar nicht der Terminus *ātyantikaprisamcara* erneut genannt, aber es werden eingehend die Bindungen an die Welt, hier nun als *samsāra* gekennzeichnet, behandelt, und es wird unter Zuhilfenahme speziell der Begrifflichkeit der Sāṃkhya-Philosophie von möglichen Erlösungswegen berichtet. Am Ende des *Adhyāyas* heißt es schließlich, damit seien nun die drei Arten von *pratisarga*,²⁹ was hier wohl im Sinne von *pratisamcara* gemeint sein dürfte, abgehandelt.

Ähnlich stellt sich die entsprechende Textpassage im *ViP* dar, deren Inhalt ja zuvor schon anhand von Kirfels Textkompilation zur Eschatologie kurz referiert worden ist. Auch hier werden zu Beginn die drei *pratisamcara*-Unterarten aufgezählt und anschließend zunächst das *naimittika*- und das *prākṛtikaprisamcara* ausführlich geschildert. Hier wird aber nun die Behandlung des *prākṛtika*-Typs ordentlich abgeschlossen und gleich darauf diejenige des *ātyantikaprisamcara* angekündigt. Der nachfolgende Text geht dann zunächst ausführlichst auf die unterschiedlichsten Arten des Leidens in der Welt ein und kommt in diesem Zusammenhang auch auf grausame Bestrafungen in den unterweltlichen Höllen zu sprechen, um abschließend die Möglichkeit der erlösenden Erkenntnis zu betonen, zu der auch das Wissen um das Brahman als Viṣṇus Höchste Stätte und um den alles durchdringenden und zugleich überragenden Gott Vāsudeva gehöre.

Ähnlich präsentiert sich die Behandlung des Themas im *AgP*. Kirfel hat das entsprechende Textstück in seiner Eschatologie-Kompilation berücksichtigt, aber auch deutlich gemacht, daß es sich hierbei lediglich um eine Art Exzerpt aus der Fassung des *BrP* bzw. *ViP* handle. Auf eine inhaltliche Abweichung der *AgP*-Version ist aber noch besonders hinzuweisen: Zu Beginn des entsprechenden Abschnitts werden hier ausdrücklich nicht drei, sondern vier *pra-*

²⁶ Dem trägt Kirfels Buchtitel *Zur Eschatologie von Welt und Leben* genau Rechnung.

²⁷ *BḍP* III,1,128-130 bzw. *VāP* 100,132-134.

²⁸ Ein solcher findet sich explizit nur im Text des *VāP*; in 102,46 heißt es: *ity evaṃ prākṛtaḥ prokṛtaḥ pratisargaḥ*. Das Fehlen einer Parallele hierzu in *BḍP* III,3 ist vielleicht so zu deuten, daß dieser Abschluß nachträglich eingebracht worden sein könnte und somit der Text hier ursprünglich keine klare Abgrenzung zur nachfolgenden *ātyantikaprisamcara*-Behandlung aufgewiesen hätte.

²⁹ *ity eṣa pratisarga vas trividhaḥ kīrtito mayā* || *BḍP* III,3,113 bzw. *VāP* 102,135ab.

laya-Arten aufgezählt,³⁰ indem den drei bekannten Arten noch ein *nityalaya* beigelegt wird, welches an Ort und Stelle kurz und knapp als das sich kontinuierlich ereignende individuelle Sterben in der Welt definiert wird.³¹ Aber diese *pralaya*-Art wird im folgenden Text in keiner Weise wieder aufgegriffen. Offenbar basiert die *AgP*-Fassung hier noch auf einer anderen Abhandlung zum Thema “Untergang”. In der Tat findet sich das entsprechende Viererschema auch noch in anderen purāṇischen Zeugnissen. Mir ist es aus dem *KūP* und dem *BhāgP* bekannt.

Das *KūP* nennt in seinem “Untergangs”-Kapitel³² zunächst wiederum die vier *pratisamcara*-Arten und definiert sodann jede Art in je einem Śloka. Dabei wird der *nitya*-Typ hier kurz und prägnant mit “*loke bhūtakṣayas tv iha*” (43,6b) bestimmt. Zum *ātyantikapralaya* heißt es hier, er sei bereits anderweitig behandelt worden. Ausführlich werden dann im nachfolgenden Text nur die beiden Weltuntergangsarten behandelt; der Text stimmt hier über weite Strecken wörtlich mit demjenigen des *Bḍ-Vā*-Kerns überein und dürfte von dort übernommen worden sein. Am Schluß der *prākṛtikaprasarga*-Beschreibung kommt der Text dann doch noch einmal kurz auf den *ātyantikalaya* zu sprechen, aber nur um zu erwähnen, daß es Śiva sei, der den Yogins den damit verbundenen Weg der erlösenden Erkenntnis eröffne.

Schließlich hat auch noch das *BhāgP*, hierin vermutlich dem Vorbild des *ViP* folgend,³³ dem *pralaya*-Thema einen ganzen Abschnitt am Schluß des Werkes (Adhyāya XII,4) gewidmet. Darin werden zunächst wiederum der *naimittika*- und der *prākṛtikapralaya* ausführlich beschrieben (3-22). Darauf folgt eine philosophisch-epistemologische Erörterung der auf die letzten Dinge bezogenen Erkenntnismöglichkeiten, welche auf das Problem des erlösenden Wissens zusteuert und schließlich auf die Bestimmung des “endgültigen Untergangs” (*ātyantikasamplava*) hinausläuft (23-34). Schließlich wird dann noch vom beständig sich ereignenden Entstehen und Vergehen aller Lebewesen, von Geburt und Tod in der Welt berichtet,³⁴ ehe die vorangehenden Ausführungen mit der Aufzählung der vier bekannten *pralaya*-Arten (in 38) abgeschlossen werden. Diese vier werden hier nun aber in der auch vom *AgP* und *KūP* her bekannten und vermutlich als systematisch angemessener empfundenen Reihenfolge *nitya – naimittika – prākṛtika – ātyantika* aufgeführt.

Damit sind nun die mir bislang bekannt gewordenen purāṇischen Zeugnisse behandelt, welche einerseits die beiden *pralaya*-Konzepte der epischen Literatur aufgegriffen und systematisch nebeneinander geordnet haben und welche andererseits diese nun unter dem Oberbegriff *pratisamcara* subsumierten kosmologischen Erscheinungen um eine bzw. teilweise auch zwei weitere Arten von “Auflösung” ergänzt haben, obwohl letztere eher dem anthropologischen Bereich zuzurechnen sind.

Das epische *pralaya*-Konzept war noch einem Denken verhaftet gewesen, das den Lauf der Welt als stetig sich verschlechternd empfand³⁵ und auf eine große kosmische Katastrophe hinauslaufen sah und das einer besonders mit dem Schicksalsgott Brahmā verbundenen fatalistischen Weltauffassung verpflichtet war. Diesem Schicksalsglauben wurde aber bereits

³⁰ *AgP* 368,1 beginnt: *caturvidhas tu pralayo ...* .

³¹ *AgP* 369,1b-c: *... nityo yaḥ prāṇināṃ layaḥ | sadā vināśo jātānām ...* .

³² Das Thema wird in *KūP* II,43-44,25 wiederum relativ ausführlich behandelt, und hier erscheinen im Wechsel die Termini *pratisamcara*, *pratisarga* und *pralaya*.

³³ Der enge Anschluß des *BhāgP* speziell an das *ViP* ist bereits von Winternitz (1908: 464f.) betont und in der jüngeren Purāṇa-Forschung für einzelne Teile bestätigt worden (etwa Hacker 1960: 98; Rüping 1970: 38).

³⁴ *BhāgP* XII,4,35: *nityadā sarvabhūtānām ... utpattipralayau ...*, und 36: *nityadā ... janma-pralaya-...* .

³⁵ So gesehen, paßte es eher zum Schema der vier Yugas als zum Kalpa-Schema, da ja im letzteren, auf das Ganze gesehen, die absteigende Linie einem gleichbleibenden Auf und Ab gewichen ist.

etwa in der genannten *Bhagavadgītā* das Konzept einer Gnadenreligion entgegengesetzt, wonach der Mensch durch rechtes Handeln und vor allem durch Hingabe (*bhakti*) an Gott dem leidhaften weltlichen Dasein entgehen konnte. Menschen, die diesen Weg erfolgreich beschritten, galten nunmehr als den Leiden des weltlichen Daseins und damit den Schrecknissen eines Weltuntergangs entzogen. Im *pratisam̄cara*-System bestimmter Purāṇas wurde dem Rechnung getragen, indem nun einerseits zwischen weltlichen Sphären mitsamt darin wohnenden Lebewesen unterschieden wurde, die dem Untergang ausgesetzt waren, und solchen, die davon unberührt blieben, und andererseits die individuelle Erlösung als alternative "Auflösung" weltlichen Daseins den Weltauflösungskonzepten parallel gesetzt wurde. War aber dieser Schritt nun einmal vollzogen, so war es nur noch ein kleiner Schritt, dem System weltlicher Auflösungsarten schließlich auch noch den alltäglichen Tod von Individuen anzugliedern, wie dies in einigen Purāṇas geschehen ist.

Eine purāṇische Sonderentwicklung: *pralaya* am Ende eines Manvantaras

Zum Abschluß meiner Darlegungen sei aber wenigstens noch kurz auf eine Sonderentwicklung hingewiesen, auf die ich in zwei purāṇischen Texten, nämlich in einschlägigen Abschnitten des *Viṣṇudharmottarapurāṇa* (*ViDhP*) und des *SkP* gestoßen bin.³⁶ Und zwar scheint diese Entwicklung auf den ersten Blick vom logisch-systematischen Gesichtspunkt her sogar deutlich plausibler zu sein als der hier bislang beschriebene Traditionsstrang des Systems der behandelten drei bzw. vier *pratisam̄cara*-Arten, in dem ja deutlich unterschiedlichen Bereichen zuzurechnende Vorstellungen im zuvor beschriebenen Sinne zusammengeschlossen worden sind. In dem genannten Sonderstrang sind in gleicher Weise, wie wir dies in den behandelten purāṇischen Quellen kennengelernt haben, die beiden althergebrachten Weltuntergangskonzepte harmonisiert worden, indem das eine einem Kalpa-Ende und das andere einem Para-Ende zugeschrieben wurde. Aber diesen beiden ist hier nun noch eine dritte Art eines sich ebenfalls am Ende eines Zeitalters ereignenden – wiederum partiellen – Weltuntergangs angegliedert worden, und zwar nunmehr zum Ende eines Manu-Zeitalters (*manvantara*).³⁷

Die entsprechenden drei *pralaya*-Arten sind in *ViDhP* I,75-77 folgendermaßen aufgeführt worden:

- I,75 Am Ende eines Manu-Zeitalters steigen niedere Götter in den Maharloka, die Hochgötter Indra usw. sowie Manu und die ihn begleitenden sieben Ṛṣis hingegen in den Brahmaloکا auf. Es erfolgt eine Überschwemmung der Erde, aus der nur noch die höchsten Berge (Mahendra bis Meru) herausragen. Fast alle Erdenwesen kommen um, lediglich der zukünftige Manu und seine Begleiter, die zukünftigen sieben Ṛṣis, werden in einem Schiff mit Hilfe von Viṣṇus Fisch-Avatāra gerettet.
- I,76 Am Ende eines Brahmā-Tages werden die unteren vier Lokas (*bhūr* bis *mahar*) ausgebrannt und überschwemmt, bis sie schließlich vollständig im Urozean aufgelöst sind und Brahmā sich zur Ruhe legen kann.
- I,77 Am Ende eines *mahākalpa* geht Brahmā in den Puruṣa ein, und auch die Brahmaloکا-Bewohner werden erlöst. Das ganze Weltei löst sich auf, die jeweils größeren Elemente werden von den je feineren resorbiert, bis daraus das "Unentfaltete" (*avyakta*) wird, das schließlich ebenfalls in den Puruṣa eingeht.

³⁶ Den Hinweis auf die *SkP*-Stelle verdanke ich allerdings Dange 1986-1990, s.v. "Doom (Pralaya)".

³⁷ Zur generellen Annäherung der in Indien mit Manu (später: den Manus) verbundenen Sintflutsage an das Konzept eines Weltuntergangs vgl. Brinkhaus 2000b: bes. 64-69.

Die enge Verwandtschaft mit purāṇischen Darstellungen, wie sie zuvor besprochen worden sind, ist nicht zu leugnen. Daher ist anzunehmen, daß die hier zu verzeichnende Hauptabweichung des dritten Weltuntergangs zum Manvantara-Ende in bewußter Absetzung vom *pratisam̐cara*-System der anderen Purāṇas vorgenommen worden ist. Allerdings ist hier die Konzipierung des neu hinzugekommenen Untergangs zum Manvantara-Ende, die in deutlicher Anlehnung an den *naimittika*-Typ gestaltet ist, zugleich aber offenbar davon abgesetzt werden sollte, wohl als nicht ganz geglückt zu bezeichnen, da die Überschwemmung der Erde den Aufstieg in den Mahar- bzw. Brahmaloка nicht befriedigend zu erklären vermag. Dennoch scheint mir dieses Dokument geistesgeschichtlich nicht unbedeutend zu sein, belegt es doch, daß die Problematik des Zusammenschlusses ganz unterschiedlicher Konzepte im *pratisam̐cara*-System den Paurāṇikas selbst nicht unbemerkt geblieben ist.

Und immerhin ist auch das System der drei *pralaya*-Arten, wie es sich im *ViDhP* findet, weiter verfolgt worden, wie dies etwa im Abschnitt II,7 des *SkP* bezeugt ist, wenn auch hier unter Verwendung einer neuen Terminologie wie auch teilweise abweichender Bestimmungen des Umfangs der jeweiligen Vernichtungen. Auch im *SkP* werden zunächst drei *pralaya*-Arten aufgezählt, nämlich der *mānavapralaya* am Ende eines Manu-Zeitalters, der *dainam̐dinapralaya* am Ende eines Brahmā-Tages und der *brāhmapralaya* am Ende von Brahmās Leben (23c-24). Zum *mānavapralaya* heißt es anschließend, es seien die unteren drei der sieben Lokas betroffen, aber es handle sich nur um eine Vernichtung der Lebewesen, nicht der Welten selbst (26-27), während beim *dainam̐dinapralaya* fast die ganze Welt untergehe und hiervon lediglich der Satyaloka ausgenommen sei (28-29). Zum *brāhmapralaya* schließlich werden an dieser Stelle weiter keine Erläuterungen geboten, vermutlich weil mit Bezug auf diesen allumfassenden Weltuntergang ja auch keinerlei Einschränkungen zu nennen waren.

(Aus textgestalterischen Gründen wurde der Rest dieser Seite frei gelassen.)

Appendix

Die folgende erste Konkordanz betrifft die Darstellung des *naimittikapratisaṃcara*. Sie zeigt die wörtlichen Parallelen einerseits zwischen zwei *MBh*-Quellen und dem gemeinsamen Text im *BḍP* und *VāP* und andererseits zwischen dem *Bḍ-Vā*-Kern und dem gemeinsamen Text des *ViP* und *BrP*, wie er sich in Kirfels Eschatologie-Kompilation repräsentiert findet:

<i>MBh</i> III,186	<i>MBh</i> XII,224-25	<i>BḍP</i> III,1	<i>VāP</i> 100	Kirfel: Eschatologie, 3. Kapitel (<i>Br-Vi</i>)
56-57b		132-133	136-137	14-16
	225,1	134ab	138ab	
		134c-139b	138c-143b	
58ab		139cd	143cd	
		140ab	144ab	20
		140c	144c	
	224,75	140d	144d	
		141-143b	145-147b	
		143cd	147cd	22
		144ab	147ab	
	225,8	144c	148c	21
		144d-146	148d-150	
	224,75c-225,2	147-149	151-153	23 und 27
59a		147c ³⁸	151c	
		150ab	154ab	
59c-64		150c-156b	154c-159	
		156c-158	160-161	
65-69		159-166b	162-168	31-36
71ab		166cd	169ab	
		167	169c-170b	
72cd		168ab	170cd	
		168c-169b	171	
		169c-170b	172	38
73cd		170cd	173ab	39
		(171-172a)	173c-175	
74-75a			176-177a	
75b-d		172b-d	177b-d	
		173	178	

Die folgende zweite Konkordanz betrifft den *prākṛtikapratisaṃcara* und zeigt wiederum die wörtlichen Parallelen einerseits zwischen dem *MBh*-Stück XII,224-25 und speziell der gemeinsamen Textfassung im *Bḍ-Vā*-Kern, und sie nimmt andererseits die von Kirfel in seiner

³⁸ Hier wird die Kompilation aus *MBh* III und *MBh* XII besonders deutlich: Das Fehlen aller Bäume und Gräser nach dem Weltenbrand aus *MBh* III ist mit dem Bild aus *MBh* XII, die Erde erscheine wie ein Schildkrötenrücken, verbunden worden.

Eschatologie-Kompilation für die entsprechende Passage aufgezeigte Parallelität zwischen dem *Bḍ-Vā*-Text und *Br-Vi*-Text auf.

<i>MBh XII</i>	Kirfels Eschatologie-Kompilation, 4. Kapitel: ³⁹		
	nur <i>Bḍ-Vā</i>	<i>Bḍ-Vā</i> + <i>Br-Vi</i>	nur <i>Br-Vi</i>
			1-10
224,74	11-12		11-12 ⁴⁰
	12.1-3		
		13	
225,3		14	
		15a	
225,4		15b-16a	
			16b
225,5		17	
		18a	
	18b		18b
		19-20a	
225,7ab		20b	
	21a		21a
		21b	
225,7cd		22a	
		22b	
225,8-9		23-24	
673*		25	
		26ff.	

Bibliographie

1) Textausgaben

- AgP *Agnipurāṇa*. Ed. B. Upādhyāya. Varanasi 1966. (Kashi Sanskrit Series 174)
 KūP *The Kūrmapurāṇa*. Critically ed. by A.S. Gupta. Varanasi 1971.
 BḍP *Brahmāṇḍapurāṇa*. Ed. J.L. Shastri. Delhi 1973.
 BrP *Brahmapurāṇa*, s. Kirfel 1959.
 BhāgP *Śrīmad Bhāgavata Mahāpurāṇa*. Sanskrit text and English translation C.L. Goswami. Gorakhpur 1971.
 MBh *The Mahābhārata*. Critically ed. by V.S. Sukthankar and others. 19 vols. Poona 1933-1966.
 VāP *Śrīvāyumahāpurāṇam*. Ed. N.S. Singh. Delhi 1983.

³⁹ Die Verszählung ist hier aus Kirfels Kompilation übernommen (zu beachten: Kleinbuchstaben markieren bei Kirfel ganze Zeilen und nicht Pādas).

⁴⁰ Hier weist der *MBh*-Vers deutliche sprachliche Verwandtschaft nur mit der *Bḍ-Vā*-Version auf!

- ViDhP *Viṣṇudharmottarapurāṇa*. Bombay 1912.
 ViP *Viṣṇupurāṇa*, s. Kirfel 1959.
 SkP *Skandamahāpurāṇam*. Arranged by N.S. Singh. 3 vols. Delhi 1984 (repr.).
 HV *The Harivaṃśa*. Critically ed. by P.L. Vaidya. 2 vols. Poona 1969-1971.

2) Sekundärliteratur

Biardeau, Madelaine

- 1981 *Études de mythologie hindoue*. Tome 1: *Cosmogonies purāṇiques*. Paris.

Brinkhaus, Horst

- 1990 "Zur Entstehung und textgeschichtlichen Entwicklung des Harivaṃśa." In: Werner Diem und Abdoldjavad Falaturi (eds.), *XXIV. Deutscher Orientalistentag in Köln 1988: Ausgewählte Vorträge*, Stuttgart, pp. 415-425.
 2000a "Weltuntergang (*pralaya*) im alten Indien." In: Christine Chojnacki, Jens-Uwe Hartmann und Volker M. Tschannerl (eds.), *Vividharatnakaraṇḍaka: Festgabe für Adelheid Mette*, Swisttal-Odendorf, pp. 83-97.
 2000b "The Mārkaṇḍeya-Episode in the Sanskrit Epics and Purāṇas." In: Piotr Balcerowicz and Marek Mejer (eds.), *On the Understanding of Other Cultures: Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanislaw Schayer in Warsaw 1999*, Warsaw, pp. 59-70.

Dange, S.A.

- 1986-1990 *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices*. 5 vols. New Delhi.

Hacker, Paul

- 1960 *Prahlāda: Werden und Wandlungen einer Idealgestalt*. Wiesbaden. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1959, Nr. 9 und 13)

Hiltebeitel, Alf

- 1976 *The Ritual of Battle: Kṛṣṇa in the Mahābhārata*. Ithaca.

Kirfel, Willibald

- 1927 *Das Purāṇapañcalakṣaṇa: Versuch einer Textgeschichte*. Bonn.
 1959 *Zur Eschatologie von Welt und Leben: Ein purāṇischer Text nebst Übertragung in textgeschichtlicher Darstellung*. Bonn.

Rüping, Klaus

- 1970 *Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra: Ein Beitrag zur purāṇischen Mythen- und Religionsgeschichte*. Wiesbaden.

Winternitz, Moriz

- 1908 *Geschichte der indischen Litteratur*. Band 1. Leipzig.

Gerhard Oberhammer

Ahīrbudhnyasaṃhitā 37
Ein Beitrag zur Geschichte der *śaraṇāgati*

Die religiöse Praxis des bei Gott “Zufluchtnehmens” (*śaraṇāgati*, *prapatti*) in der Hoffnung auf Gottes Heil gewährende Gnade, das im Laufe der Geschichte zu einem eigenen Ritual wurde,¹ ist in der Rāmānuja-Schule spätestens seit 1200 n. Chr. ein wichtiges, wenn nicht sogar ein zentrales Phänomen ihrer Spiritualität. Wie diese Praxis als Ritual in der Schule aufgekommen ist, ist beim heutigen Stand der Forschung eine noch nicht zureichend geklärte Frage. Als spirituelles Phänomen geht sie jedenfalls auf *Bhagavadgītā* 18.66, den sogenannten Caramaśloka, und die Vaiṣṇava-Theologie zurück, die an die *Bhagavadgītā* und den in diesem Vers zum Ausdruck kommenden Glauben anschließt. Ihre Ritualisierung innerhalb der Schule scheint jedoch konkret dem Pāñcarātra zugeschrieben werden zu müssen, wie dies aufgrund von Vatsyavaradagurus *Prapannapārijāta* (*PraP*), Kapitel 1, vermutet werden kann.² In diesem Zusammenhang kommt dem hier untersuchten Text von *Ahīrbudhnyasaṃhitā* (*AhīrS*) 37 eine vielleicht entscheidende Bedeutung zu, da er einer der ältesten Pāñcarātra-Texte sein dürfte, in dem das “Zufluchtnehmen” bei Gott, konkret handelt es sich um den höchsten Gott in Form Sudarśanas, als ein Ritual bezeugt wird.

Wenn man den Text genauer analysiert, zeigt sich, daß er sowohl inhaltlich als auch formal uneinheitlich ist, was wohl nur im Sinne von historisch unterschiedlichen Schichten interpretiert werden kann. Nach den einleitenden drei Versen, in welchen die Frage nach Zweck und Durchführung der rituellen Verehrung Sudarśanas in seiner sechzehnarmigen Form gestellt und diese in den Zusammenhang des Kontextes gestellt wird, gliedert sich der Text oberflächlich betrachtet in drei Abschnitte:

- 37.4-21 (a) Die Meditation (*dhyāna*) über Sudarśana als alles verzehrende Zeit zur Vernichtung der Feinde eines Königs
37.22-49 (b) Belehrung über das “Zufluchtnehmen” in Form des *nyāsa*
37.50-57 (c) Wichtigkeit und Notwendigkeit der dargelegten Verehrung Sudarśanas.

Ahīrbudhnyasaṃhitā 37.1-57

Nāradaḥ

ākhyātaṃ bhavatā sarvaṃ bhagavan paramēśvara |
saudarśanasya yantrasya mantrasya svasya ca prabho ||1||
astrāṇāṃ cāpi mātmyaṃ svarūpaṃ lakṣaṇaṃ tathā |
ārādhanaṃ ca yogaś ca svabhāvaś ca viśeṣataḥ ||2||

¹ Als Kriterium dafür, daß die *śaraṇāgati* zu einem Ritual geworden ist, muß man wohl wenigstens den Umstand betrachten, daß sie mit einem bestimmten Mantra vollzogen wurde und in ihrem Zusammenhang die Frage nach der Berechtigung (*adhikāra*) gestellt wurde sowie die Frage, ob es genügte, sie ein einziges Mal zu vollziehen.

² Siehe dazu Oberhammer 2004: 97 und 111ff.

*bhujaiḥ ṣoḍaśabhir veti proktaṃ rūpopavarṇane |
tat kadā kena kartavyaṃ kim arthaṃ kīdṛśaṃ vada ||3||*

Ahīrbudhnyah

*parair abhibhave prāpte rājñāṃ balasamanvitaiḥ |
nagareṣu pradagdheṣu rājñāṃ vidrāvite bale ||4||
uparuddheṣu bhogeṣu tattadviśayavāsinām |
pīḍyamāne parabalair itthaṃ rāṣṭre mahāmune ||5||
sthitāv anupapannāyāṃ rājño 'vyucchinnavairiṇaḥ |
kārayet ṣoḍaśabhujāṃ sudarśanam avāritam ||6||
apāram aparicchedyam avānmanasagocaram |
raktavarṇam udārāṅgaṃ pītakauśeyavāsasam ||7||
vidyutpuñjapratīkāśaiḥ keśair ūrdhvamukhair yutam |
piṅgalāghūrṇamānogradetratritayabhīṣaṇam ||8||
daṣṭādharasphuṭālaksyadamṣṭrāniṣṭhyūtapāvakaṃ |
kvaṇatkiṅkiṇijālena kāñcīdāmnā virājitam ||9||
nītalambinopetaṃ jvalatkauśeyakeṇa ca |
dadhānaṃ kiṅkiṇīmālāṃ tv alimālānināditām ||10||
āpādalambiniṃ divyāṃ muktāratnācitām tathā |
jhaṇajjhaṇitamāñjiraśobhamānapadāmbujam ||11||
hārakeyūratāṅkamukūṭair upaśobhitam |
anyair maṇimayaiś citrair bhūṣaṇaiḥ samalaṃkṛtam ||12||
krameṇa cakraparaśukuntadaṇḍāṅkuśāni ca |
śāstrāṇi śatavaktrāṇi khaḍgaśaktī ca bibhratam ||13||
karair ūrdhvamukhair dīrghair dakṣiṇair aṣṭabhiḥ paraiḥ |
vāmaiḥ śaṅkhadhanuḥpāśahalavajrāṇi ca kramāt ||14||
gadāmusalāsūlāni bhīmāny etāni bibhratam |
svasamāśritaśatrūtthakrodhena mahatāvṛtam ||15||
bhug nabhrūkuṭilam vaktraṃ dhārayantaṃ vibhīṣaṇam |
pratyālīdhaviśeṣeṇa tiṣṭhantaṃ dīptimālinam ||16||
kāḷāgnirudrarūpeṇa saṃharantaṃ idaṃ jagat |
evam sudarśanaṃ dhyāyet kālātmānaṃ mahādyutim ||17||
rājā taddhyānamātreṇa niḥsapatno bhavet kṣaṇāt |
na kvāpy upasthitis teṣāṃ sapatnānām mahītale ||18||
naśyanti śatrasvaṣ tatra yatra yatra ca vidrutāḥ |
evam enam anārādhyā rājāno 'mitavikramāḥ ||19||
sapatnair abhibhūyante niḥśrikāś ca bhavanti vai |
ya enaṃ pūjayed bhaktyā pūrvoktenaiva vartmanā ||20||
bāhyena cāntareṇāpi yogākhyena mahāmune |
nyāseṇa vā sukhī so 'tra paratra ca na saṃśayaḥ ||21||*

Nāradaḥ

*bāhya ābhyantaraś cāpi mama yogaḥ puroditāḥ |
nyāsākhyam sādhanam proktaṃ tan me brūhi maheśvara ||22||*

Ahīrbudhnyah

*etan mahopaniṣadam devānām guhyam uttamam |
abhīṣṭārthapradam sadyaḥ sarvapāpaprāṇāśanam ||23||*

avācyam etat sarvasmai nābhaktāya kadācana |
 bhakto 'si me sthiraś ceti vakṣyāmi hitakāmyayā ||24||
 yad yena kāmakāmena nāsādyam sādhanāntaraiḥ |
 mumukṣuṇā yat sāmṅkhyena yogena na ca bhaktitaiḥ ||25||
 prāpyate paramam dhāma yato nāvartate punaḥ |
 tena tenāpyate tat tan nyāsenaiiva mahāmune ||26||
 paramātmā ca tenaiiva sādhyate puruṣottamaḥ |
 ṣoḍhā hi vedaviduṣo vadanty enaḥ mahāmune ||27||
 ānukūlyasya saṅkalpaḥ prātikūlyasya varjanam |
 rakṣiṣyatīti viśvāso gopṭṛtvavaraṇam tathā ||28||
 ātmanikṣepakārpaṇye ṣaḍvidhā śaraṇāgatīḥ |
 upāye gṛharakṣitroḥ śabdaḥ śaraṇam ity ayam ||29||
 vartate sāmpratam caīṣa upāyārthaikavācakah |
 aham asmy aparādhānām ālayo 'kiṃcano 'gatīḥ ||30||
 tvam evopāyabhūto me bhaveti prārthanāmatīḥ |
 śaraṇāgatir ity uktā sā deve 'smin prayujyatām ||31||
 bhagavan sarvavijayi sahasrārāparājita |
 śaraṇam tvām prapanno 'smi śrīkaram śrīsudarśanam ||32||
 anenaiva prapannasya bhagavantam sudarśanam |
 tasyānubandhāḥ pāpmānaḥ sarve naśyanty asaṃśayam ||33||
 kṛtāny anena sarvaṇi tapāṃsi tapatām vara |
 sarve tīrthāḥ sarvayajñāḥ sarvadānāni ca kṣaṇāt ||34||
 kṛtāny anena mokṣaś ca tasya haste na saṃśayaḥ |

Nāradaḥ

katham tapāṃsi yajñāś ca tīrthadānāni sarvaśaḥ ||35||
 tasyaiva nyāsamātreṇa sidhyante tad vada prabho |

Ahīrbudhynaḥ

yāni niḥśreyasārthāni coditāni tapāṃsi vai ||36||
 teṣāṃ tu tapasāṃ nyāsam atiriktam tapaḥ śrutam |
 samitsādhanakādīnāṃ yajñānāṃ nyāsam ātmanaḥ ||37||
 namasā yo 'karod deve sa svadhvara udīritaiḥ |
 yāgasādhanabhūtena svātmanā vedyam īśvaram ||38||
 ayajat tāni dharmāṇi prathamānīti naḥ śrutam |
 yajñarūpadharam devaṃ yajate svātmanaiva yaḥ ||39||
 tena sarve kṛtā yajñā bhavantīha mahātmanā |
 yajñarūpadharasyāsyā śarīram vedir iṣyate ||40||
 āsyam āhavanīyāgnir hṛdayam dakṣiṇānalah |
 athāsyā gārhapatyāgnir udaram śruticoditam ||41||
 yajamāno manastattvam buddhiḥ patnī prakīrtitā |
 svāśritapratyanīkā ye paśavas te prakīrtitāḥ ||42||
 lomāni barhiṣas tv asya jīvam havyam pracakṣate |
 savanāni śiromadhyagātrapādāḥ prakīrtitāḥ ||43||
 daśa yajñāyudhāny asya jñānakarmendriyāṇy api |
 ṛtvijaḥ ṣoḍaśa bhujā devasyāsyā mahāmune ||44||
 bhaktarakṣaṇasaṅkalpo dikṣā devasya nārada |
 ṛgyajuḥsāmaghoṣo 'sya bhūṣaṇārāva iṣyate ||45||

sadasyā bhūṣaṇāny asya dayā devasya dakṣiṇā |
juhūr dhruvā sruvaś caiva prāśitraharaṇam tathā ||46||
mekṣaṇopabhṛtau veda idāpātrī tathaiva ca |
dārupātram ca yoktram ca camasaḥ sṛṣṭir eva ca ||47||
piṣṭodvapany ājyasthāly āvidhmapravraścanaṃ tathā |
madantīty asya śastreṣu cakrādyeṣu samāśritāḥ ||48||
evamrūpaṃ tam abhyarcya prakṣiṇāśeṣapātakaḥ |
anuṣṭhitakratuśato bhaved eṣa na saṃśayaḥ ||49||
evam bahuvidhai rūpair upetaṃ taṃ sudarśanam |
kṛtvā tam apratiṣṭhāpya rājāno mantriṇo 'pi vā ||50||
vinaṣṭasampadaḥ sadyaḥ paribhūtās ca śatrubhiḥ |
arcanābhāvato rājyād bhraṣṭās ciram upadrutāḥ ||51||
svarājyaṃ brahmahatyādidoṣair duṣyen mahāmune |
samid ity asya ṛgvedaśrutir āha dayāvati ||52||
anabhidhyānato hy asya viśve viṣayavāsinaḥ |
aparaktās ca jāyante mahārāje kṛtāgasi ||53||
āsraddadhānās caitasminn iha janmani duḥkhinaḥ |
pretyādho 'dhaḥ patanty eva nāpnuvanti sukhaṃ kvacit ||54||
tadyajñarūpaṃ susamāśritānāṃ rakṣāvidhāne kṛtadīkṣam īsam |
subhīṣaṇam ṣoḍaśabāhuyuktaṃ svaśatrupakṣaksapaṇapravṛttam ||55||
yathoktarūpaṃ dhṛtasarvaśastram upetaṃ astrair api mūrtimadbhiḥ |
paṭe likhitvā śilayāthavārcāṃ vidhāya lohair uta bimbam asya ||56||
samarcayed yo nṛpatih pratiṣṭhām vidhāya bhaktyātha sudarśaneśam |
kṣaṇena sidhyanti manīṣitāni vipakṣanāśās ca bhaved amuṣya ||57||.

Übersetzung

Nārada:

“Von Euch, erhabener höchster Herr, wurde alles verkündet, die Erhabenheit, das Eigenwesen [und] ebenso das Merkmal von Sudarśanas Yantra, Mantra [und] seiner selbst, Herr, auch der Waffen, näherhin [seine] Verehrung, der Yoga und [seine] Eigenwirklichkeit (1-2). Bei der Darlegung [seiner] Gestalt wurde gesagt: ‘oder mit sechzehn Armen’.³ Wann und von wem diese [Gestalt] zu welchem Zweck [und] wie beschaffen auszuführen ist, das sage [mir nun] (3).”

Ahīrbudhnya:

“(a) Wenn Herrscher von machtvollen Feinden bedrängt werden, Städte niedergebrannt werden [und] die Streitkraft der Herrscher zerstreut ist; (4) wenn das Wohl der Bewohner der betreffenden Gebiete beeinträchtigt wird, wenn die Herrschaft durch die Feinde derart in Bedrängnis gerät, großer Muni, (5) [und] die Existenz des Herrschers, der beständig den Feinden ausgesetzt ist, in Frage steht, möge er Sudarśana mit sechzehn Armen verfertigen lassen (6), der unwiderstehlich, unendlich, unermesslich und dem irdischen Denken (*avāg-manas*) unzugänglich ist: Rotgefärbt mit majestätischem Körper, ein gelbseidenes Gewand tragend (7), mit aufstehenden Haaren widerstrahlend [wie] ein Bündel von Blitzen, furcht-

³ *AhīrS* 26.6.

erregend mit seinen drei gelben schrecklichen rollenden Augen (8), mit [seinen] bißbereiten (?) bleckenden Zähnen Feuer speiend, schön gegürtet mit einem Gürtelband voll tönender Glöckchen (9), ein flammendes Schwert an der Hüfte hängend, eine himmlische Girlande von Glocken bis zu den Füßen tragend, tönend [wie] ein Schwarm von Bienen (10) [und] bedeckt mit Perlen und Edelsteinen; dessen strahlende Lotusfüße geschmückt sind mit tönenden Knöchelreifen (11), geschmückt mit Halsband, Armreifen, Ohrringen und Diadem, geziert mit mannigfaltigen anderen perlenreichen Schmuckstücken (12), der – der Reihenfolge nach – die mit der ‘Hundertmündigen’ [beschwörten] Waffen Diskus, Axt, Lanze (*kunta*), Stock (*daṇḍa*) und Elefantentachel (*aṅkuśa*) sowie Dolch [und] Śakti (13) in den nach oben ausgestreckten rechten Händen trägt und in den anderen acht linken [Händen] [ebenfalls] der Reihenfolge nach Muschel, Bogen, Schlinge (*pāśa*), Pflug [und] Vajra (14) [sowie] die furchterregenden [Waffen] Keule, Mörser (*musala*) und Speiß (*śūla*) trägt, mit mächtigem Zorn erfüllt gegen die Feinde dessen, der sich ihm zugewandt hat (15), mit furchterregendem Gesicht, dessen Augenbrauen [finster] gerunzelt sind, mit vorgezogenem linken Fuß [schußbereit] stehend [und] vom Strahlenglanz umschlossen (16) [und] in Form des Kālāgni-Rudra diese Welt verzehrend, so soll man den glorreichen Sudarśana in seinem Wesen als Zeit meditierend vergegenwärtigen (17).

Nur durch dessen meditierende [Verehrung] wird der Herrscher sogleich von den Feinden befreit. Nirgends auf Erden gibt es für diese Feinde ein Bleiben (18). Zugrunde gehen [seine] Feinde, wohin immer sie sich geflüchtet haben. Könige, die ihn nicht in dieser Weise zufrieden stellen, werden, [auch] wenn sie unermeßliche Macht haben, glücklos, von den Feinden überwältigt (19-20b). Wer diesen [Sudarśana] in Bhakti mit Hilfe des zuvor erwähnten Vorgehens,⁴ sei es mit Hilfe des äußeren und des inneren, Yoga genannten Weges, verehrt, großer Muni, oder mit Hilfe des Nyāsa, der ist ohne Zweifel hier und in der anderen [Welt] glücklich (20cd-21).”

Nārada:

“Der äußere wie auch der innere Yoga wurde mir [von Dir] zuvor verkündet. Das eben erwähnte Mittel, das Nyāsa genannt ist, das sage mir, Maheśvara! (22)”

Ahirdudhnyā:

“(b) Dieses höchste Geheimnis der Götter, das eine große Upaniṣad ist [und] das Erwünschte sogleich verleiht [und] alles Böse vernichtet (23), das darf niemandem, der keine Bhakti hat, jemals mitgeteilt werden. Du bist mein Bhakta und [in ihr] festgegründet, [daher] werde ich [es Dir] aus Wohlwollen mitteilen (24): Was von ihm, der einen Wunsch hegt, durch andere Mittel nicht zu verwirklichen ist, was von dem, der nach Emanzipation strebt, weder durch Sāṃkhya [und] Yoga noch auch durch Bhakti (25) erlangt wird, [jene] höchste Stätte, von wo es keine Wiederkehr gibt, von dem wird jeweils das betreffende durch Nyāsa erlangt, großer Muni (26); dadurch [allein] wird das höchste Wesen, der höchste Ātman erlangt.

Fürwahr, die den Veda kennen, sagen, daß der [Nyāsa] sechsfach ist, großer Muni (27): Wollen, was entsprechend ist (*ānukulya*), Meiden, was nicht entsprechend ist (*prātikulya*); das Vertrauen: ‘Er wird [mich] beschützen’, ebenso das zum Beschützer Erwählen (28), das Darbringen seiner selbst [und] Armseligkeit (*ātmanikṣepakārpaṇya*) ist das sechsfache Zufluchtnehmen (*śaraṇāgati*). Im Falle von Haus [und] Beschützer hat das Wort *śaraṇa* die Bedeu-

⁴ D.h. als furchterregenden Gott; vgl. *AhirS* 37.6cd-17ab.

tung von ‘Mittel’ (29) und drückt im vorliegenden [Kontext] allein die Bedeutung ‘Mittel’ aus. Die Gesinnung der Bitte ‘Ich bin eine Stätte der Fehler, ein Nichts, ohne [Aus]weg (30). Sei Du mir Mittel [des Heils]!’ wird *śaraṇāgati* genannt. Sie soll man diesem Gott gegenüber praktizieren (31).

‘Erhabener, Du Alles-Besieger, Du Tausend-Strahliger, Unbesiegter! Ich habe meine Zuflucht zu Dir genommen (*prapanna*), Du Heilbringer, Sudaršana’ (32). Ihm, der mit dieser [Bitte] zum erhabenen Sudaršana [seine] Zuflucht nimmt, schwindet, ohne Zweifel, alles [ihm] anhangende Böse (33). Dadurch ist alle Aszese derer, die Tapas üben, Teurer, alle Wallfahrten, alle Opfer und alle Spenden augenblicks vollbracht (34), und wird er durch diesen [Nyāsa] der Emanzipation teilhaftig. [Daran] gibt es keinen Zweifel.”

Nārada:

“Wie werden durch den Nyāsa allein aszetische Praktiken, Opfer, Wallfahrten und Spenden für diesen vollständig verwirklicht? Das sage mir, Herr (35-36ab).”

Ahīrbudhnya:

“Es ist [in der Śruti] gehört, daß der Nyāsa ein diese aszetischen Praktiken, die um des höchsten Heiles willen vorgeschrieben sind, übertreffendes Tapas ist (36cd-37ab). Wer bei den Opfern, die mit Brennholz gemacht werden, usw., mit *namas* den Nyāsa seiner selbst dem Gott darbringt, wird gerühmt als einer, der ein gutes Opfer darbringt (37cd-38ab). So sagt von ihm die *samit*-Śruti des Ṛgveda, die mitleidvolle.⁵

Das eigene Selbst als Mittel des Opfers opfert er dem zu gewinnenden Herrn. Dies sind die vortrefflichen Verdienste. So ist es [uns] in der Śruti [geoffenbart] (38cd-39ab). Wer in der Weise eines, der die Form des Opfers auf sich nimmt, eben sein eigenes Selbst dem Gott opfert, von diesem Großmütigen sind hier alle Opfer vollzogen (39cd-40ab). Für den, der die Form eines Opfers auf sich nimmt, wird dessen Körper als die Vēdi betrachtet (40cd). In der Śruti ist [sein] Mund als das Āhavanīya-Feuer, [sein] Herz als das Feuer des Südens und sein Bauch als das Gārhapatya-Feuer vorgeschrieben (41). Die Wesenheit [seines] Manas ist als der Opferherr [und seine] Buddhi als [seine] Gattin verkündet, seine jeweiligen Feinde sind als die [Opfer-]Tiere verkündet (42). [Seine] Körperhaare werden aber als die Opferstreu, dessen Jīva als Opferspende genannt. Als die drei Somaspenden sind Kopf, mittlerer Teil des Körpers und die Füße verkündet (43). Auch sind die zehn Opferinstrumente [seine] Erkenntnis- und Tatsinne. Opferpriester sind die sechzehn Arme dieses Gottes, Du großer Muni (44). Die Dīkṣā, o Nārada, ist der Wille des Gottes, den Bhakta zu schützen, o Nārada. Der Klang des Schmuckes ist als das Tönen von Ṛg, Yajus und Sāman betrachtet (45). Seine Schmuckstücke sind die Sadasya[-Priester und] das Mitleid des Gottes ist die Dakṣiṇā (46ab). Juhū, Dhruvā und Sruva, ebenso das Prāṣitra-Gefäß, Mekṣaṇa und Upabhṛt und ebenso das Spendengefäß (*īdāpātrī*), der Holzlöffel und die Schnur (*yotra*), das Opfergefäß (*camasa*), ebenso die Sṛṣṭi [und] die Piṣṭodvapanī, das Gefäß für die geschmolzene Butter und das Messer zum Zerkleinern des Brennholzes erfreuen sich, sofern sie mit Seinen Waffen wie Cakra usw. gleichgesetzt sind (*samāśrita*), [himmlischer Lust] (46cd-48). Wenn er diesen in derartiger Form verehrt hat, sind alle seine Vergehen getilgt [und] ist er einer, der hundert Opfer dargebracht hat. Da gibt es keinen Zweifel (49).

⁵ Siehe n. 6.

(c) Wenn dieser Sudarśana versehen mit vielfältigen Formen verfertigt wurde, ohne daß man ihn feierlich installiert hat, [werden] die Könige oder auch [ihre] Minister (50) sogleich ihres Glückes beraubt und gedemütigt und, da [Er] nicht verehrt wird, von Feinden angegriffen und schnell ihrer Herrschaft verlustig sein (51). O großer Muni! Seine Herrschaft wird durch Sünden wie Brahmanenmord usw. schuldig werden (52ab).⁶ Wenn der König Schuld auf sich geladen hat, werden sich wegen der fehlenden Verehrung alle seine Untertanen von ihm abwenden (53). Ohne Vertrauen sind sie in diesem Leben unglücklich, und, dahingegangen, fallen sie tiefer und tiefer. Nirgends werden sie Heil finden (54).

Der Fürst aber, der nach der entsprechend dem Gebot zum Schutze derer, die Zuflucht genommen haben, vollzogenen Dikṣā den [göttlichen] Herren Sudarśana in dieser Form des Opfers verehrt, nachdem er [diesen] furchterregenden Herrscher mit [seinen] sechzehn Armen, den Vernichter seiner Feinde, in der dargelegten Form, mit allen Waffen, auch den Wurf Waffen in ihrer [sichtbaren] Gestalt versehen, auf einem Stück Stoff oder besser als Kultbild in Stein oder dessen Abbild in Bronze installiert hat [und] die Konsekration [voll] Bhakti vorgenommen hat, [dessen] Wünsche verwirklichen sich im selben Augenblick, und [dessen] Feinde gehen zugrunde (55-57).“

Bemerkungen zum Text

Schon O. Schrader hat darauf hingewiesen, daß das Kapitel 37 der *Ahirbudhnyasamhitā* zwei unterschiedliche Abschnitte enthält, ohne jedoch daraus weitere Schlüsse zu ziehen, da er nur kurz den Inhalt des Kapitels angeben wollte.⁷ Versucht man, den Aufbau und Inhalt dieses Kapitels genauer zu analysieren und zu verstehen, dann zeigt sich, daß beides differenzierter zu sehen ist, als dies zunächst den Anschein hat.

Eine weitgehend homogene Struktur scheinen jedenfalls Abschnitt (a) und Abschnitt (c) zu bilden. Sie entsprechen als Antwort genau Nāradas Frage, wer zu welchem Zweck und zu welchem Zeitpunkt Sudarśana in seiner sechzehnarmigen Gestalt verehren sollte (*AhirS* 37.3), auch wenn man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren kann, daß der Abschnitt (c) nach dem in den Versen 17-20ab Gesagten im Grunde eine Art Doublette darstellt. Jedenfalls schließt Vers 50 mit den Worten *evaṃ bahuvīdhai rūpāḥ upetaṃ taṃ sudarśanaṃ kṛtvā* nicht an den Abschnitt (b) an, wo von keinen Gestalten Sudarśanas die Rede ist, sondern direkt an den Abschnitt (a).⁸ Beide Abschnitte sprechen offensichtlich von dem Bild Sudarśanas mit sechzehn Armen als endzeitliches, die Welt verzehrendes Feuer (vgl. *kālāgnirudrarūpeṇa* in Vers 17), das der bedrängte König meditierend verehren soll. In diesem kontextuellen Zusammenhang erscheint der Abschnitt (b) mit seiner Darlegung des als *śaraṇāgati* verstandenen *nyāsa* wie ein Fremdkörper.

⁶ 52cd ist, wie auch der Herausgeber (Anm. 1 auf p. 360) vermerkt, fehl am Platz und nach 38ab einzuschieben.

⁷ Schrader 1916: 128f.

⁸ Vgl. *kārayet ṣoḍaśabhujaṃ sudarśanaṃ avāritam* (*AhirS* 37.6) und *paṭe likhitvā śīlayāthavārcāṃ vidhāya lohair uta bimbam asya* (*AhirS* 37.56), die sich ebensowenig auf die Weise dessen, der die Gestalt des Opfers auf sich genommen hat (*yajñarūpadhara*), von der Abschnitt (b) allein spricht, beziehen können; auch Vers 53a bezieht sich mit dem Ausdruck *anabhidhyānataḥ* auf den Abschnitt (a). Das Kompositum *tadyajñarūpa* (Vers 55), das an die Darstellung des “Selbstopfers” (Vers 40ff.) anzuschließen scheint, kann, da der Kontext sich auf die in den Versen 7-17 beschriebene Meditation bezieht, nur ein sekundärer Einschub zur Harmonisierung des Textes sein.

Tatsächlich macht dieser Abschnitt den Eindruck einer neu einsetzenden Belehrung. Nicht nur daß Nārada ausdrücklich den Abschnitt mit der neuen Frage nach dem Mittel des *nyāsa*, von dem bisher keine Rede war, einleitet, erwecken auch die diesen Abschnitt einleitenden Verse 23f. den Eindruck, daß nun etwas Neues und Wichtiges⁹ verkündet wird. Auffallend ist dabei ein doppeltes: in dem Abschnitt (b) spricht Ahirbudhnya zunächst vom *nyāsa*¹⁰ und dann in den Versen 27cd-32 von der *śaraṇāgati* als rettendem Ritual, wobei es nicht recht einsichtig ist, wie das im Abschnitt (b) beschriebene in der Meditation vergegenwärtigte Selbstopfer als *śaraṇāgati* verstanden werden kann.

Betrachtet man zunächst jenen Abschnitt (Vers 27-31), der der spirituellen Praxis des als *śaraṇāgati* verstandenen *nyāsa* gewidmet ist, näher, so fragt man sich, wo hier ein Bezug zu einem in Bedrängnis geratenen Herrscher zur Erscheinung kommt, und zu welchem Zweck diese Praxis geübt werden soll. Im Unterschied zu den Abschnitten (a) und (c) gibt es hier keine Notsituation eines Herrschers. Worum es geht, ist das Erlangen eines Wunsches, den man anders nicht erlangen kann, vor allem aber um das Erreichen der höchsten Stätte und der Teilhabe am höchsten Ātman¹¹ beziehungsweise um die Tilgung alles Bösen, das man getan hat, einerseits¹² und andererseits darum, daß man durch den *nyāsa*, der nun nicht mehr mit der *śaraṇāgati* gleichgesetzt zu sein scheint, alle traditionellen Formen des religiösen Lebens wie Opfer, Wallfahrten und aszetische Praktiken (*tapas*) in einem diese Formen übertreffenden Maße verwirklicht.¹³

Die Spiritualität, die hier unter dem Begriff des *nyāsa* (= *śaraṇāgati*) verkündet wird, ist deutlich von viṣṇuitisch-brahmanischer Tradition geprägt, auch wenn sie tantrische Züge aufweist. Dazu fügt sich bruchlos das über die *śaraṇāgati* in den Versen 27cd-31 Gesagte, das wenigstens in den entscheidenden Versen 28f. vom Text ausdrücklich “Kennern des Veda” (*vedaviduṣaḥ*) zugeschrieben wird. Diese Verse begegnen wortwörtlich auch im *Lakṣmī-tantra* (LT 17.23f.) und in einem im überlieferten Text der Saṃhitā nicht enthaltenen Abschnitt der *Viṣvaksenasamhitā*, der von Varadaguru zitiert wird,¹⁴ und sind hier in der *Ahirbudhnyasamhitā* sicher nicht ursprünglich.¹⁵

Wenn man daher zunächst die Verse, in denen die Vorstellung der *śaraṇāgati* vorkommt, beiseite läßt und nach dem im Abschnitt (b) entscheidenden Begriff des *nyāsa* fragt, gewinnt man die Möglichkeit, diesen Interpretationsansatz zu vertiefen. Was meint dieser Begriff des *nyāsa*? Die Antwort auf diese Frage geben die Verse 37-48, in denen der *nyāsa* als “Opfer seines Selbstes”¹⁶ verstanden ist. Auffallend ist dabei, daß dieses Verständnis des *nyāsa* in

⁹ Vgl. *etan mahopaniṣadaṃ devānāṃ guhyam uttamam* bzw. *avācyam etat sarvasmai* etc.

¹⁰ Vgl. die Verse 26cd *tena tenāpyate tat tan nyāsenaiḥ*, 27cd *ṣoḍhā hi vedaviduṣo vadanty enam* (!), 33ab *anenaiva prapannasya bhagavantaṃ sudarśanam*, 36ab *tasyaiva nyāsamātreṇa sidhyante tad vada*, 37ab *teṣāṃ tu tapasāṃ nyāsam atiriktaṃ tapaḥ śrutam*, und 37d *nyāsam ātmanaḥ*.

¹¹ Vgl. die Verse 25-27ab.

¹² Vgl. die Verse 33 und 49ab.

¹³ Vgl. die Verse 34 und 36cdff.

¹⁴ Siehe *PraP* 1.30cdf.

¹⁵ Dies ergibt sich nicht nur aus dem Hinweis auf die “Vedakenner”, sondern auch aus der sprachlichen Form des Hinweises, wo die im fraglichen Vers genannte *ṣaḍvidhā śaraṇāgatiḥ* mit dem maskulinen Pronomen *enam* auf *nyāsaḥ* bezogen wird, und der Begriff *śaraṇāgati* im Abschnitt (b) außer im Zusammenhang mit diesen Versen nicht vorkommt.

¹⁶ Vgl. *yāgasādhanabhūtena svātmanā vedyam īsvaram ayajat* bzw. *yajñarūpadharaṃ devaṃ yajate svātmanaiva yaḥ* ... (*AhirS* 37.38cdf.).

diesen Versen ausdrücklich auf die Śruti zurückgeführt wird,¹⁷ so daß es den Anschein hat, daß diese Vorstellung vom *nyāsa* als “Selbstopfer” aus “vedisierender” Tradition und nicht unmittelbar aus der Tradition des Pāñcarātra stammt.

Es ist Vatsya Varadaguru (zweite Hälfte des 13. Jh. n. Chr.), der in seinem *Prapannapārijāta* einen möglichen Hinweis auf diese “vedisierende” Tradition gibt. Er spricht dort davon, daß die *prapatti* im “Veda der Taittirīyas”, konkret handelt es sich um *Mahānārāyaṇa-Upaniṣad* (*MNār*) 24.2f., unter der Bezeichnung *nyāsa* als Darbringung des eigenen Selbstes gelehrt sei.¹⁸

Diese Stelle, auf die sich Varadaguru hier bezieht, verdient, in Zusammenhang mit der Lehre der *Ahīrbudhnyasamhitā* vom *nyāsa* als “Selbstopfer” näher betrachtet zu werden. Dort heißt es: “... Daher sagen sie, daß der *nyāsa* [alle] diese *tapas*[-Formen] übertrifft. (1) Liebenswert wie Reichtum [und] allmächtig [bist Du]. Im *prāṇa* bist Du der Zusammenbringer, o Brahma, der alles Hervorbringende bist Du. Du bist es, der dem Feuer Glanz, der Sonne [ihre] strahlende Kraft [und] dem Mond [seinen] Schein gibt. Du bist es, der mit dem *Upayāma* genommen wurde. Mit dem *Om*[-Laut] möge man den *Ātman* mit dem machtvollen Brahman vereinen. Dies ist, fürwahr, die große Entsprechung, das Geheimnis der Götter. (2) ... Für den, der so weiß, ist der *Ātman* der Opferherr des Opfers, das Vertrauen [dessen] Gattin, [sein] Körper das Brennholz, [seine] Brust die *Vedi*, dessen Körperhaare die Opferstreu, [sein] Haarschopf das [sakrifizielle] Grasbüschel, das Herz der Opferpfosten, [sein] Begehren die geschmolzene Butter (*ājya*), [sein] Zorn das Opfertier, seine *Ascese* (*tapas*) das [Opfer]feuer, [seine] Beherrschung, der Zerstörer [seiner Leidenschaften] ist der Opferlohn, [seine] Stimme der *Hotṛ*, [sein] Atem der *Udgātṛ*, [sein] Auge der *Adhvaryu*, [sein] Denken der *Brahmān* [und] das Gehör der *Agnīdh* ...”¹⁹

Es bedarf keines besonderen Beweises, daß Varadaguru diesen Text im Lichte seiner Lehre von der *prapatti* (= *śaraṇāgati*) interpretiert hat, wobei man den Eindruck gewinnt, daß er hier auf eine ihm vorliegende Interpretation dieser *Upaniṣadenstelle* durch in der Tradition der *Upaniṣaden* stehende Brahmanen zurückgreift. Es begegnet hier bei Varadaguru dasselbe

¹⁷ Vgl. *AhīrS* 37.37; 39; 52cd.

¹⁸ *PraP* 1.1-6ab:

prapattis taittirīyāṇām vede tāvad vidhīyate |
nyāsākhyā saprayogāsau vasuraṇyeti mantrata ||1||
tatropāsyam yathā brahma sarvakāraṇam ucyate |
prapattavyam tathaiveti vibhur viśvasṛg ity api ||2||
sūryādīnām yathāpūrvam tejaḥkalpayitāpi ca |
vasuvat ramaṇīyo 'sīty evam brahma guṇaiḥ stutam ||3||
jīvātmānaṃ haviḥ kṛtvā taccharīre mahīyasi |
brahmāgnau juhuyād om ity anena dvayanamnāya ||4||*
iti prapatter āmnātaḥ prayogaḥ praṇavātmanā |
tasyaivaṃ viduṣo yajño śarīre tatra kalpitah ||5||
prapattiṃ tapasām eṣāṃ nyāsākhyām āhur uttamām |.

* Die Lesung *dvayarūpiṇā* ist vorzuziehen; vgl. Anm. 9 des Herausgebers. – Vgl. dazu Oberhammer 2004: 70f.

¹⁹ *MNār* 24.1f. und 25: ... *tasmān nyāsam eṣāṃ tapasām atiriktam āhuḥ* (1). *vasuraṇyo vibhūr asi prāṇe tvam asi sandhātā brahman tvam asi viśvasṛk tejodās tvam asy agner varcodās tvam asi sūryasya dyumnodās tvam asi candramasah. upayāma grhīto 'si. brahmaṇe tvā mahasa om ity ātmānaṃ yuñjīta. etad vai mahopaniṣadaṃ devānām guhyam ...* (2). *tasyaivaṃ viduṣo yajñasyātmā yajamānaḥ śraddhā patnī śarīram idhma uro vedir lomāni barhir vedah śikhā hṛdayam yūpaḥ kāma ājyam manyuḥ paśus tapo 'gnir damaḥ śamayitā dakṣiṇā vāgghotā prāṇa udgātā cakṣur adhvaryur mano brahmā śrotam agnī ...* (25).

Verständnis des *nyāsa* als Darbringung des eigenen Selbstes wie in Abschnitt (b) der *Ahīrbudhnyasaṃhitā*, das sich grundlegend von dem *nyāsa* der Upaniṣadenstelle unterscheidet, wo das Wort *nyāsa* die Lebensform des Waldaszeten (*vanaprastha*) meint und nicht die Darbringung des eigenen Ātman.

Daß der Abschnitt (b) der *Ahīrbudhnyasaṃhitā* die gleiche Interpretation von *MNār* 24f. voraussetzt wie Vatsya Varadaguru, geht aus der Bemerkung *teṣāṃ tu tapasāṃ nyāsam atiriktam tapaḥ śrutam* in *AhīrS* 37.37ab, die nahezu wörtlich aus *MNār* (24.1) übernommen ist,²⁰ und aus der formalen Analogie zwischen der meditativen Struktur des “Selbstopfers” in *AhīrS* 37.40-48 und jener des Opfers in *MNār* 25 hervor, die einer der Ansatzpunkte für die exegetische Uminterpretation des *nyāsa* als Selbstopfer gewesen sein dürfte. Beides kann kein Zufall sein, zumal *AhīrS* 37.37ab ausdrücklich auf die Śruti verweist. Sowohl die erwähnte Stelle bei Vatsya Varadaguru²¹ als auch der Abschnitt (b) der *Ahīrbudhnyasaṃhitā* setzen jedenfalls voraus, daß der *nyāsa* des Upaniṣadentextes bereits im Sinne von “Selbstopfer” verstanden ist, so daß man nicht annehmen kann, daß die *Ahīrbudhnyasaṃhitā* sich auf die *Mahānārāyaṇa-Upaniṣad* selbst bezieht, sondern auf eine exegetische Interpretation der Upaniṣadenstelle zurückgeht, die den *nyāsa* der Upaniṣad bereits als Darbringung des eigenen Selbstes verstanden hat.

In Zusammenhang mit der formalen Analogie zwischen der meditativen Struktur des “Selbstopfers” und dem Opfer in *MNār* 25 bedarf der Ausdruck *yajñarūpadhara* in *AhīrS* 37.39cd²² einer Erklärung. O. Schrader versteht *yajñarūpadharam* als Attribut zu *devam*,²³ was bei näherer Analyse Schwierigkeiten bereitet: Zunächst fällt auf, daß die Darstellung in *AhīrS* 37.40-48 offenbar bemüht ist, die Wirklichkeit des Meditierenden, die mit Elementen des vedischen Opfers gleichgesetzt wird, von der bestimmten Opferelementen entsprechenden Wirklichkeit Gottes zu unterscheiden. In den Versen 40-44ab wird immer nur das Demonstrativpronomen *asya* verwendet,²⁴ während in den Versen 44d, 45d und 46b statt *asya* das Substantiv *devasya* verwendet ist.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich, wenn man sich fragt, warum gerade der Gott die Form des Opfers besitzen sollte (*yajñarūpadhara*), wenn die Opfergabe (*havya*) der *jīva* des Meditierenden ist und die Opferinstrumente (*yajñāyudha*) dessen Erkenntnis- und Tatsinne sind. Schließlich bestätigt der Parallelismus von *AhīrS* 37.40-48 mit *MNār* 25 der auch bei der Auffassung Schraders gegeben ist, daß *yajñarūpadharam* nicht gut ein Attribut zu *devam* sein kann, sondern die meditative Situation meinen dürfte, in der der Meditierende sein Selbst dem Gott darbringt und die Gleichsetzung sowohl des Subjektes wie des Gottes mit Elementen des Opfers erfordert. In diesem Sinne ist das Wort *yajñarūpadharam* wohl nur als Adverbium zu *yajate* zu verstehen, falls man nicht eine Konjektur machen will.

In der Darstellung der Strukturelemente des “Selbstopfers” fällt jedoch nicht nur die Parallelität mit *MNār* 25 auf, sondern auch, daß die diese Darstellung prägende Spiritualität eine

²⁰ Vgl. *MNār* 24.1: *tasmān nyāsam eṣāṃ tapasāṃ atiriktam āhuḥ*.

²¹ *PraP* 1.4-6ab.

²² *yajñarūpadharam devam yajate svātmanaiva yaḥ ...*

²³ Vgl. Schrader 1916: 129: “the devotee should meditate on God as a sacrifice (*yajñarūpadhara*)”.

²⁴ Vers 40c; 41c; 43a, wo *asya* mit *jīvam* konstruiert ist und sicher nicht den Gott meinen kann, und 44a, wo ebensowenig angenommen werden kann, daß es sich um die Erkenntnis- und Tatsinne des Gottes handelt. Beide Stellen können in Zusammenhang mit Vers 38cd und 39cd wohl nur auf den das Ritual Ausführenden bezogen werden.

grundsätzlich andere geworden ist. War in der Upaniṣad die Interiorisierung des vedischen Opfers in den Lebensvollzug des Subjektes das entscheidende Anliegen, so ist das Opfer des eigenen Selbstes an Sudarśana²⁵ seinem Wesen nach ein tantrischem Denken verpflichteter *kāmya*-Ritus zur Vernichtung der Feinde geworden.²⁶

Berücksichtigt man diesen tantrischen Charakter der Darstellung zusammen mit der voraussetzenden Nähe zur vedāntischen Tradition, möchte man annehmen, daß ursprünglich der *nyāsa* als Darbringung des eigenen Selbstes von dem Pāñcarātra verpflichteten “vedisierenden” Brahmanen²⁷ im Rahmen der Exegese von *MNār* 24f. gelehrt wurde und diese Lehre in die vermutlich ältere Darstellung der meditativen Verehrung des sechzehnarmigen Sudarśana im 37. Kapitel der *Ahīrbudhnyasamhitā* eingefügt wurde. Daß diese Meditation über den sechzehnarmigen Sudarśana die ursprünglichere Praxis gewesen sein dürfte, wird nahegelegt, weil diese dem ursprünglichen Kontext und dem Anliegen des ganzen Kapitels sowohl sachlich wie sprachlich nahtlos entspricht, während die Darstellung der Darbringung des eigenen Selbstes sich wie eine Doublette des tantrischen Rituals zur Errettung eines Herrschers vor übermächtigen Feinden ausnimmt, die sekundär mit der sicher jüngeren Deutung des *nyāsa* als *śaraṇāgati* harmonisiert wurde.

Daß es sich um eine sekundäre Harmonisierung der Lehre vom “Selbstopfer” mit einer jüngeren Auffassung des *nyāsa* als *śaraṇāgati* handelt, ergibt sich daraus, daß nicht die Lehre vom *nyāsa* als “Selbstopfer” mit der Lehre von der *śaraṇāgati* harmonisiert ist, sondern die Lehre von der *śaraṇāgati* in den Zusammenhang der Darstellung des *nyāsa* eingefügt ist. Es gibt an keiner Stelle, wo vom *nyāsa* als Selbstopfer die Rede ist, irgendeinen Bezug zur *śaraṇāgati*, während umgekehrt immer wieder versucht wird, die Lehre von der *śaraṇāgati* mit der ursprünglichen tantrischen Verehrung Sudarśanas zu verschmelzen. Der ganze Abschnitt *AhīrS* 37.27-33 ist letztlich der Versuch, die spirituelle Praxis der *śaraṇāgati* mit der tantrischen Verehrung Sudarśanas zu verbinden; nicht nur, daß die Lehre von dieser ausdrücklich “Kennern des Veda” zugeschrieben wird, es wird von dieser so eingeführten *śaraṇāgati* auch gesagt, daß sie dem Gott Sudarśana gegenüber vorzunehmen sei (Vers 31), wird in dem Mantra des Zufluchtnehmens (Vers 32) ausdrücklich Sudarśana angerufen und in Vers 33 nochmals Sudarśana als jener genannt, zu dem man “Zuflucht nehmen” soll. Andererseits begegnet die Lehre von der *śaraṇāgati* im Abschnitt (c), welcher nur noch vom tantrischen Ritual zur Errettung des Herrschers handelt, überhaupt nicht mehr. Die Verse 55-57 können sich nicht auf die Darstellung des “Selbstopfers” (*nyāsa*) beziehen, sondern nur auf das Ritual der Meditation über den sechzehnarmigen Sudarśana (Verse 6cdff.), weil im Abschnitt (b) von keinem anzufertigenden Bild dieses Gottes die Rede ist.

Wenn all diese Beobachtungen und Überlegungen richtig sind, müßte man annehmen, daß Kapitel 37 der *Ahīrbudhnyasamhitā* ursprünglich die tantrische Meditation über den sechzehnarmigen Sudarśana als Ritual zur Vernichtung der Feinde eines Herrschers beschrieben hat, mit dem schon relativ früh die Beschreibung des *nyāsa* als Darbringung des eigenen Selbstes als Opfer an Sudarśana unter dem Einfluß einer dem Taittirīya-Veda nahestehenden brahmanischen Tradition verbunden wurde. Als letzter Schritt in der Tradierung des Textes

²⁵ Auch wenn in der Darstellung selbst Sudarśana nicht genannt ist, so geht dies aus den Versen 30cd-33 deutlich hervor.

²⁶ Vgl. Vers 25ab und 26cd sowie die in Vers 42cd als “Opfertiere” (*paśu*) erwähnten Feinde.

²⁷ Vermutlich der Taittirīya-Schule.

wurde die Darstellung des *nyāsa* dann im Sinne der Lehre von der *śaraṇāgati* überarbeitet, wodurch dieses Kapitel die überlieferte Textgestalt erhalten hat.

Bibliographie

1) Primärquellen

- AhirS *Ahirbudhnyasaṃhitā of the Pāñcarātrāgama*. 2 vols. Ed. M.D. Ramanujacharya under the Supervision of F. Otto Schrader. Rev. V. Krishnacharya. Adyar 1986. (The Adyar Library Series 4)
- PraP *Prapanna Parijata in Sanskrit with Translation in English by Nadadoor Ammal*. Madras 1971.
- MNār *Mahānārāyaṇa-Upaniṣad*, in *Upaniṣat-Saṃgrahaḥ: Containing 188 Upaniṣads*, ed. with Sanskrit Introduction by J.L. Shastri, Delhi/Varanasi/Patna 1970, 152-165.

2) Sekundärliteratur

- Oberhammer, Gerhard
2004 *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule*. Vol. 7: *Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (śaraṇāgatiḥ) vor Veṅkaṭanātha*. Wien 2004. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 710 = Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens 36)
- Schrader, F.O.
1916 *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*. Madras.