

Zum Begriff ‘nāmarūpa:’  
Das Individuum im Pāli-Kanon

Liudmila Olalde

Zum Begriff ‘nāmarūpa:’  
Das Individuum im Pāli-Kanon

Liudmila Olalde

Lumbini International Research Institute  
Lumbini 2014

Lumbini International Research Institute  
P.O.Box 39  
Bhairahawa, Dist. Rupandehi  
NEPAL  
E-mail: liri@mos.com.np

© Lumbini International Research Institute

*All rights reserved.*

*Apart from any fair dealing for the purpose of private study, research, criticism or review, no part of this book may be reproduced in any form, by print, photocopy, microfilm, scanner or any other means without prior written permission. Enquiries should be made to the publisher.*

ISBN: 978-9937-553-07-0

ISBN: 978-3-95490-002-2

First published in 2014

Printed in Nepal by Dongol Printers, Kathmandu

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Fach Klassische Indologie am Südasien-Institut der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 2009/2010 unter dem Titel “Zum Begriff ‘nāma-rūpa:’ Das Individuum im Pāli-Kanon” als Magisterarbeit eingereicht. Für die vorliegende Publikation wurde die Arbeit nur unwesentlich verändert. Danken möchte ich Prof. Dr. Axel Michaels, der die Betreuung der Arbeit übernommen hat, PD Dr. Jowita Kramer und Simon Cubelic für ihre wertvollen Literaturhinweise und Andreas Roock, der mich in das Studium des Pāli eingeführt hat. Bedanken möchte ich mich auch bei Dr. Christoph Cüppers, Direktor des Lumbini International Research Institute, der diese Arbeit als Publikation angenommen hat, und Dr. Michael Pahlke, der mich bei der Fertigstellung des Manuskripts beraten hat. Mein besonderer Dank gilt meinem Lehrer und Zweitgutachter Dr. Mudagamuwe Maithrimurthi, der mich den ganzen Bearbeitungszeitraum hindurch menschlich wie fachlich immer unterstützt und damit erheblich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen hat. Für alle Mängel, Fehler und Unzulänglichkeiten trage ich alleine die Verantwortung.



## Inhaltsverzeichnis

Einführung	1
1. <i>Nāmarūpa</i> in den vedischen Texten und Upaniṣaden	7
1.1 <i>Nāman</i> in den vedischen Texten	7
1.2 <i>Rūpa</i> in den vedischen Texten	14
1.3 “Vorläufer” von <i>nāmarūpa</i>	19
1.4 <i>Nāmarūpa</i> in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden	23
1.5 Zusammenfassung	39
1.6 Buddhismus und Upaniṣaden	48
2. <i>Nāmarūpa</i> im Pāli-Kanon	53
2.1 Vorbemerkungen zu <i>nāmarūpa</i> und dem <i>paṭiccasamuppāda</i>	53
2.2 <i>Nāmarūpa</i> und die <i>khandhas</i>	62
2.3 <i>Nāmarūpa</i> und <i>viññāṇa</i>	72
2.3.1 <i>viññāṇa</i> → <i>nāmarūpa</i>	75
2.3.2 <i>nāmarūpa</i> → <i>viññāṇa</i>	95
2.4 <i>Nāmarūpa</i> , <i>phassa</i> und <i>saḷāyatana</i>	104
2.5 <i>Nāmarūpa</i> außerhalb des <i>paṭiccasamuppāda</i>	112
2.6 Zusammenfassung	126
3. Abkürzungen und Literaturverzeichnis	131
3.1 Textausgaben	131
3.2 Übersetzungen	132
3.3 Sekundärliteratur	135
4. Indices	143
4.1 Allgemeiner Index	143
4.2 Stellenindex	146
Englische Zusammenfassung (abstract)	153



## Einführung

Die Begriffe *nāman*<sup>1</sup> “Name” und *rūpa* “Form/Gestalt” treten bereits in vedischen Texten<sup>2</sup> nebeneinander auf, und zwar sowohl in der üblichen Reihenfolge *nāman rūpa* (AV 11.7.1, TB 3.12.7, 3.10.5) als auch umgekehrt *rūpa nāman* (AV 12.5.9, ŚB 11.2.3.3, 11.2.3.6). Hingegen ist das Kompositum *nāmarūpa* erst in späteren Texten belegt (BĀU 1.4.7, 1.6.3; ChU 6.3.2, 6.3.3, 8.14.1; AVPar1.16.1 usw.). Die Tatsache, daß man beide Begriffe selbst im Pāli-Kanon – hier allerdings immer in der üblichen Reihenfolge – als unabhängige Wörter nebeneinander findet, ohne daß sich dadurch die Bedeutung von der des Kompositums unterscheidet (DN I 223, DN III 212, SN I 13, SN I 15, SN I 35, SN I 60, SN I 165, Sn 872, Sn 1037), zeugt davon, daß sie im Laufe der Zeit eine semantische Einheit bildeten, unabhängig davon, ob sie als Kompositum auftreten oder nicht. Man kann also mit Hume von einer festen Wendung reden.<sup>3</sup>

*Nāmarūpa* spielt eine bedeutende Rolle in den Upaniṣaden. Dort bezeichnet es die “Individualität”<sup>4</sup> sowie “die empirische Realität,”<sup>5</sup> die gerade durch Individualität und Vielfalt gekennzeichnet

---

<sup>1</sup> Des weiteren wird *nāman* gebraucht, wenn es sich um nicht buddhistische Sanskrit-Texte handelt. Die Form *nāma* wird dagegen bei buddhistischen Texten verwendet ungeachtet dessen, ob diese in Sanskrit oder Pāli verfaßt sind.

<sup>2</sup> Im folgenden wird die Bezeichnung “vedische Texte” für alle vedischen Texte ausschließlich der Upaniṣaden verwendet.

<sup>3</sup> “the Sanskrit idiom for ‘individuality’” (Hume 1921: 242 Anm. 1; vgl. auch 273 Anm. 3; 367 Anm. 2; 376 Anm. 3).

<sup>4</sup> Vgl. Kern (1882: 432): “Durch Name und Form stellt sich jedes Ding als solches, als Individuum dar. Darum erhält das zusammengesetzte Wort *nāmarūpam* Name-und-Form den Sinn oder die Bedeutung von Individualität;” Frauwallner (1953: 93): “[...] die Vorstellung von Namen und Form (*nāmarūpam*) als formendem Prinzip, welches Wesen und Eigenart der verschiedenen Dinge bestimmt.” Das Wörterbuch von Stchoupak/Nitti/Renou (1959: 358a s. v. *nāman*) bietet für *nāmarūpa* die Definition “individualité.”

<sup>5</sup> Deussen 1963: 909. Vgl. auch Staal (1979: 12): “[...] a general expression for the empirical world is: the world of name and form (*nāmarūpa*)” und Falk (1943: 1): “The definition of worldly reality as *nāma-rūpa*.”



ist. Im Buddhismus tritt *nāmarūpa* als eins der Glieder der Formel der Entstehung in Abhängigkeit (*paṭiccasamuppāda*) auf. Dort wird es in der Regel als ein Individuum verstanden, welches aus den fünf *khandhas* besteht. Während die vielseitige Bedeutung von *rūpa* als “(sichtbare) Gestalt” oder “Körperlichkeit” beibehalten wurde, wurde *nāma* als “das Geistige” im Menschen uminterpretiert und mit den vier immateriellen *khandhas* – *vedanā*, *saññā*, *sankhāra*, *viññāṇa* – gleichgesetzt.<sup>6</sup> Obwohl einige Autoren<sup>7</sup> versucht haben, den Zusammenhang zwischen *nāmarūpa* in den vedischen Texten, den Upaniṣaden und dem Pāli-Kanon zu klären, kommen sie zu sehr unterschiedlichen Schlüssen. Während Wayman und Hamilton das buddhistische *nāmarūpa* als eine Person verstehen,<sup>8</sup> interpretieren es andere als Bezeichnung für die ganze (von Menschen wahrnehmbare) Welt.<sup>9</sup> In der vorliegenden Arbeit soll deshalb der Zusammenhang zwischen dem vorbuddhistischen *nāmarūpa* und seiner buddhistischen Auslegung beleuchtet und die obengenannten Interpretationen auf ihre Plausibilität untersucht werden. Als erstes soll die Bedeutung von *nāman* und *rūpa* als unabhängige Begriffe in den vedischen Texten behandelt werden, wobei ausführlich auf *nāman*, den problematischen Teil bei der Auslegung des buddhistischen *nāmarūpa*, eingegangen werden soll. Daraufhin sollen die Stellen besprochen werden, die als “Vorläufer” von *nāmarūpa* gelten können, dann die Stellen in den Upaniṣaden und schließlich die im Pāli-Kanon. Bei den Übersetzungen, die nicht von mir angefertigt wurden, wird der Name des Übersetzers in Klammern angegeben. Zunächst aber einige Überlegungen über die Rolle von Namen im allgemeinen.

Das Sanskrit *nāman*, Pāli *nāma*, genauso wie das deutsche “Name,” haben sowohl die engere Bedeutung “Eigennamen” und

<sup>6</sup> Wie in AK III 30a: *nāma tv arūpiṇaḥ skandhāḥ* “Le *nāman*, c’est les *skandhas* qui ne sont pas *rūpa*” (de la Vallée Poussin 1926: 94).

<sup>7</sup> Wayman [1982] 1997; Reat 1987, 1996; Hamilton 1996, 2000.

<sup>8</sup> Wobei Wayman ([1982] 1997) die abhidharmische Auslegung von *nāmarūpa* als die fünf *khandhas* annimmt, Hamilton (1996, 2000) hingegen es als “the ‘blueprint’ of the individual in terms of concept and conceived” interpretiert (Hamilton 1996: 127).

<sup>9</sup> Reat (1987, 1996) und Bucknell (1999), der Reats These weiterführt.

insbesondere “Personenname,” als auch die weitere Bedeutung “Benennung” oder “Bezeichnung,”<sup>10</sup> d. h. daß nicht nur Personen, sondern auch Dinge einen “Namen” tragen können.<sup>11</sup> Letzteres führt – vor allem im westlichen Denken – oft dazu, Namen mit Sprache gleichzusetzen, wobei u. a. die Frage der Grammatik unterschlagen wird, was nach Frits Staal “one of the most misleading notions of mankind” darstellt, nämlich “the idea that language is naming.”<sup>12</sup> Im Gegensatz dazu habe man in Indien, so Staal, nicht nur lose Wörter, sondern größere Spracheinheiten in Betracht gezogen: “[...] more characteristic of the Indian approach to language, is a feature that is implicit in much Indian speculation and accordingly neglected in Western studies: the Indian theorists tend to look at larger units of language than words.”<sup>13</sup> Staal betont auch, Sprache sei in Indien in erster Linie als performativ und nicht referentiell verstanden worden: “In India, language is not something with which you *name* something. It is in general something with which you *do* something.”<sup>14</sup> Neben Staals Beobachtungen gibt es auch andere Gründe, die eine stillschweigende Gleichsetzung von *nāman/nāma* mit Sprache fraglich erscheinen lassen. Einerseits muß man bedenken, daß es auch im indischen Raum unterschiedliche Auffassungen von Sprache gibt, so daß man schwer verallgemeinern kann. Andererseits darf man nicht vergessen, daß es in Sanskrit und Pāli auch andere Bezeichnungen für Sprache gibt, wie etwa Skt. *vāc*, die unserem Begriff von “Sprache” oft nicht ganz entsprechen. Im folgenden wird also “Name” im weitesten Sinne als “Benennung” verwendet, darf jedoch nicht als Sprache überhaupt verstanden werden.

<sup>10</sup> Vgl. Mayrhofer 1992–2001: II 35 s. v. *nāman*-, Böhtlingk/Roth 1855–1875: IV 112f. s. v. *nāman*, Stchoupak/Nitti/Renou 1959: 357b s. v. *nāman*, Monier-Williams 2002: 536b s. v. *nāman*, PTSD 350a s. v. *nāma*.

<sup>11</sup> “The word *nāman* could be used for names of persons and things” (Wayman [1982] 1997: 507).

<sup>12</sup> Staal 1979: 4. Dieser Vorwurf trifft allerdings weder auf die Rhetorik noch auf die moderne Linguistik zu, welche Sprache nicht auf die Lexik reduziert, sondern auch Grammatik und Pragmatik u. a. berücksichtigt.

<sup>13</sup> Staal 1979: 9.

<sup>14</sup> Staal 1979: 9. Zu dem performativen Charakter von Namen siehe Fußnote 43.

Jede Spekulation über Namen, ob religiös, philosophisch, linguistisch usw., muß sich mit der Frage nach der Identität vom Namen *mit* dem Benannten oder Bezeichneten befassen, ungeachtet dessen, ob diese bejaht oder bestritten wird. Dabei lassen sich drei Aspekte unterscheiden, unter denen der Name auftreten kann, die ich religiös-magisch, kognitiv und sozial nenne. Obwohl diese Aspekte bloße heuristische Kategorien darstellen, die sich nur grob voneinander trennen lassen, können sie bei der vorliegenden Diskussion behilflich sein, zumal die Wörter "Name" und *nāman* aufgrund ihrer Mehrdeutigkeit<sup>15</sup> je nach Kontext die unterschiedlichsten Assoziationen hervorrufen können.

Unter dem religiös-magischen Aspekt ist der Name in der Regel identisch mit dem Bezeichneten oder zumindest mit ihm mittels Korrespondenz verbunden, dadurch kann der Name Wirksamkeit oder Einfluß auf den Namensträger haben – wie etwa in Ritualen – oder diesen sogar erst hervorbringen – z. B. in der Kosmogonie –, d. h. daß Namen hier überwiegend eine performative Funktion aufweisen und zwar nicht nur bei der Namengebung, sondern auch wenn sie sonst genannt oder ausgesprochen werden. Unter dem kognitiven Aspekt tritt der Name als Mittel bzw. Hindernis der Erkenntnis auf, je nachdem, ob man ihn für konventionell und somit irreführend hält oder nicht. Schließlich ist der Name unter dem sozialen Aspekt insbesondere der Eigenname, welcher als Erkennungszeichen für die Person und ihre Gruppenzugehörigkeit dient.<sup>16</sup> In den vedischen Texten hat vor allem der religiös-magische Aspekt von *nāman* die Aufmerksamkeit westlicher Forscher

---

<sup>15</sup> Beispielsweise kann im Deutschen "Name" auch "Ruf, Ruhm" bedeuten und tritt in zahlreichen Redewendung im metaphorischen Sinne auf, wie "etwas im Namen der Wahrheit sagen," "im Namen des Gesetzes handeln," "die Dinge beim rechten Namen nennen" u. a. Auf die Mehrdeutigkeit von *nāman* wird unten ausführlich eingegangen.

<sup>16</sup> Wir können heute noch Leute durch ihre Vornamen – von den Nachnamen gar nicht zu sprechen – einordnen, denn diese markieren in der Regel nicht nur das Geschlecht, sondern auch die Herkunft und manchmal sogar die Glaubensrichtung. Nachnamen markieren noch viel stärker die soziale oder ethnische Herkunft, weil sie nicht frei gewählt werden können und von einer Generation in die andere weitergegeben werden.

auf sich gezogen,<sup>17</sup> was sich daraus erklärt, daß dort vorwiegend Namen – etwa Götternamen – im Zusammenhang mit Ritualen oder kosmologischen Erklärungen auftreten. Dagegen hat man in der Buddhismuskunde u. a. aufgrund der oben genannten Umdeutung von *nāma* als die vier immateriellen *khandhas* den kognitiven Aspekt hervorgehoben, so daß selbst Autoren, die die Gleichsetzung mit den *khandhas* bestreiten, *nāma* für etwas Kognitives halten.<sup>18</sup> Dabei zeigt sich eine starke Tendenz, *nāma* metonymisch als “Benennen” und somit als kognitiven Prozeß, d. h. Konzeptualisieren, zu deuten.<sup>19</sup> Der soziale Aspekt hat in der Indologie jedoch weniger Beachtung gefunden, was wahrscheinlich auf die untersuchten Textsorten zurückzuführen ist.<sup>20</sup>

Unabhängig davon, unter welchem Aspekt Namen betrachtet werden, implizieren sie immer Unterscheidung. Sie dienen also dazu, Sachen bzw. Menschen voneinander zu scheiden d. h. als einzelne Individuen erkennbar zu machen, aber auch dazu, sie in Gruppen zu klassifizieren. Namen tragen somit einerseits zur Kategorienbildung – Namen im weitesten Sinne des Wortes – andererseits zur Individualisierung – vorwiegend Eigennamen – bei. Es

<sup>17</sup> Vgl. Gonda 1970; Bronkhorst 1999; Oldenberg 1919: 102ff.; Silburn 1955: 21, 53f., 58f.; Kern 1882: 429.

<sup>18</sup> Wie etwa Walleser ([1904] 1925: 52), der *nāmarūpa* als “das phänomenale Sein in seiner Gesamtheit” verstand und es als “ein Komplex von qualitativ Formhaftem [d. h. *rūpa*] und begrifflich Differenziertem [d. h. *nāma*]” erklärte.

<sup>19</sup> Dies ist der Fall bei Autoren die *nāma* in *nāmarūpa* als “the process of ideation within the individual” (Williams 1974: 48) oder “the conceptualization of a given object of consciousness” (Reat 1987: 18) erklären. Vgl. auch Bucknell (1999: 323ff.) und Hamilton (2000: 150): “in order for the factors of experience to be meaningfully interpreted and communicable, all those factors—in their multitudes of varieties, tangible and intangible, concrete and abstract—are verbally differentiated by means of language.

The structure of this cognitive system, and the association of naming with recognisability, and therefore with having a place in the order of reality of the experiential world, is indicated in the early Pali texts by the terms *nāma*, name, and *rūpa*, form, often found together in the compound *nāma-rūpa* [...].”

<sup>20</sup> Eine Ausnahme in der Buddhismuskunde stellt z. B. die Arbeit von Schopen (2004) dar.

ist gerade die unterscheidende Funktion des Namens, die an vielen Stellen in den vedischen Texten im Vordergrund steht und zur Entstehung des Begriffs *nāmarūpa* beigetragen hat.

# 1. *Nāmarūpa* in den vedischen Texten und Upaniṣaden

## 1.1 *Nāman* in den vedischen Texten

Das Sanskrit-Wort *nāman* ist bereits im Ṛgveda als Substantiv und Adverb belegt. Der adverbielle Gebrauch ist für die Zwecke dieser Arbeit jedoch nicht von Belang und wird deshalb hier nicht behandelt. Als Substantiv weist *nāman* ein weites Bedeutungsspektrum auf, und zwar tritt es nicht nur als “Benennung” auf, sondern auch als “Kennzeichen,”<sup>21</sup> “Merkmal; Erscheinungsform, Form, Art und Weise,”<sup>22</sup> “a characteristic mark or sign, form, nature, kind, manner.”<sup>23</sup> Diese Bedeutung ließe sich am besten mit dem von Grassmann<sup>24</sup> und Böhrtlingk/Roth<sup>25</sup> angegebenen Etymon *jñā* “erkennen” vereinbaren. Demnach wäre *nāman* gerade das, woran man etwas erkennt. Die Herkunft des Wortes ist jedoch nicht gesichert<sup>26</sup> und *nāma* wird etwa im Abhidharma auf die Wurzel *nam* “beugen” zurückgeführt.<sup>27</sup> Was sich trotzdem feststellen läßt, ist

---

<sup>21</sup> Mayrhofer 1992–2001: II 35 s. v. *nāman*-.

<sup>22</sup> Böhrtlingk/Roth 1855–1875: IV 112 s. v. *nāman*.

<sup>23</sup> Monier-Williams 2002: 536b s. v. *nāman*.

<sup>24</sup> Grassmann [1872] 1964: 724 s. v. *nāman*.

<sup>25</sup> Böhrtlingk/Roth 1855–1875: IV 112 s. v. *nāman*.

<sup>26</sup> Vgl. Monier-Williams 2002: 536b s. v. *nāman*. Mayrhofer (1992–2001: II 35f. *nāman*-) gibt selber kein Etymon an, sondern verweist auf mögliche idg. Grundformen.

<sup>27</sup> So etwa in Vism 558: *nāman ti ārammaṇābhimukhaṃ namanato vedanādayo tayo khandhā* “Als das Geistige (*nāma*) gelten hier die 3 Gruppen: Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen (*vedanā, saññā, saṅkhāra*), u. zw. deshalb, weil sie dem Objekte zugeneigt (*√nam*) sind” (Nyanatiloka). Und in AKBh III 30a *nāmendriyārthavaśenārtheṣu namatīti nāma* “*nāman* signifie ‘ce qui se ploie,’ *namatīti nāma*. Les *skandhas* immatériels se ploient, [c’est-à-dire ‘sont actifs,’ *pravartante*, ‘naissent,’ *utpadyante*], vers les objets (*artha*) en raison du nom (*nāman*), des organes, de l’objet” (de la Vallée Poussin 1926: 94). Vgl. auch Wayman ([1982] 1997: 507): “[...] we mention the Buddhist Abhidharma etymology from *nam*- (to bend, bow), which is a false etymology of the ancient word *nāma*. Thus, both Vasubandhu and Saṃghabhadra in their comments of *Abhidharmakośa* III, 30a, say that the four formless aggregates [...] go toward the objects (*artha*) as though naming them, thus

daß *nāman* an zahlreichen Orten im Ṛgveda und anderen vedischen Texten (AV, TB, ŚB) besser zu verstehen ist, wenn man mit Grassmann von der Grundbedeutung “Erkennungszeichen” ausgeht.<sup>28</sup> Hierzu erklärt Grassmann, daß *nāman* auch erscheint,

[...] um das Wesen des einzelnen Dinges oder das ganze Geschlecht, dem dieser Name zugehört, darzustellen [...]. Da ferner derselbe Gegenstand z. B. Agni je nach seinen verschiedenen Erscheinungsformen mit verschiedenen Namen benannt wird, so erscheint *nāma* auch in der Bedeutung ‘Erscheinungsform, Art, wie sich etwas zeigt oder erweist.’<sup>29</sup>

In Grassmanns Erklärung werden die zwei oben genannten Funktionen des Namens erkennbar, denn der Name ist zwar immer ein Erkennungszeichen, kann aber einerseits als kategorienbildendes Gattungsmerkmal auftreten, wie etwa in ṚV 7.103.6,<sup>30</sup> wo von den Fröschen gesagt wird, daß sie trotz ihrer Unterschiede denselben Namen tragen: *gomāyur eko ajamāyur ekaḥ pṛśnir eko harita eka eṣām | samānaṃ nāma bibhrato virūpāḥ* “Der eine blökt wie eine Kuh, der andere meckert wie ein Bock. Der eine unter ihnen ist gefleckt, der andere grün. Sie führen den gleichen Namen und sind doch verschiedenfarbig”<sup>31</sup> (Geldner). In dieser Funktion kann *nāman* auch mit einem Adjektiv oder Substantiv im Genitiv in der Bedeutung “Gruppe” oder “Geschlecht” auftreten,<sup>32</sup> wie z. B. ṚV 10.23.2 *dāsasya nāma cit* “Ich schleife sogar den Namen [d. h. das

---

‘bending’ toward them. They give a second explanation that these aggregates are called ‘name,’ because when the body disintegrates these aggregates so to say, bend toward another existence.”

<sup>28</sup> Grassmann [1872] 1964: 724 s. v. *nāman*.

<sup>29</sup> Grassmann [1872] 1964: 724 s. v. *nāman*. In dieselbe Richtung gehen Mayrhofer (1992–2001: II 35), der auch die Bedeutungen “Wesen, Eigentümlichkeit” anführt, und Böhlingk/Roth (1855–1875: IV 113 s. v. *nāman*), die auch die Bedeutungen “Name so v.a. Person, Wesen” – nur im ṚV belegt –, und “Name, so v.a. Geschlecht, Art” – im ṚV und AV belegt – angeben.

<sup>30</sup> Das Auftreten von *rūpa* im Zusammenhang mit *nāman* in den hier angeführten Stellen wird im Kapitel 1.3 erläutert.

<sup>31</sup> “Verschiedengestaltig” wäre vielleicht eine bessere Übersetzung von *virūpāḥ*.

<sup>32</sup> Vgl. Grassmann [1872] 1964: 724 s. v. *nāman* und Gonda 1970: 38f.

Geschlecht] des Dāsa ab” (Geldner) und ṚV 10.77.8 *ādityena nāmā* “under the name of *Ādityas*” (Wilson).<sup>33</sup> Andererseits kann der Name aber auch den unterscheidenden besonderen Aspekt oder die Art einer einzelnen Sache oder eines Wesens darstellen.<sup>34</sup> Ein Beispiel dafür ist ṚV 10.169.2, das in dieser Hinsicht ein Gegenstück zu der oben angeführten Stelle über die Frösche – ṚV 7.103.6 – darstellt, denn hier werden die Kühe nicht nur durch ihr Aussehen, sondern auch durch ihre Namen unterschieden: ṚV 10.169.2 *yāh sarūpā virūpā ekarūpā yāsām agnir iṣṭyā nāmāni veda* “die gleichfarbigen, verschiedenfarbigen, einfarbigen [Kühe], deren Namen Agni durch das Opfer kennt” (Geldner).

Darüber hinaus werden Name und Namensträger meistens als identisch betrachtet:

Over and over again authors [in ancient India] give evidence of their conviction that the connections between a name and its bearer, whether this is a person or a thing, is so intimate that there is for all practical purposes question of identity, interchangeability or inherent participation or that the name may reveal to the man who understands it well the nature and essence of the bearer.<sup>35</sup>

Dies betrifft vor allem den Namen in seiner individualisierenden Funktion. Die verschiedenen Namen der Götter sind, wie bereits von Lüders angemerkt,<sup>36</sup> nicht bloße Benennungen, sie *sind* die Götter selbst in ihren unterschiedlichen Aspekten oder Erschei-

<sup>33</sup> Ich schließe mich der Meinung von Gonda (1970: 38) an: “Translations and explanations such as Geldner’s ‘dem āditischen Namen,’ ‘ein aditischer oder āditya-artiger Name, d. h. Charakter’ are not adequate. The phrase corresponds to, and may be identical in origin with, the Latin *nomen romanum* ‘whatever is (called) Roman, i. e. the Roman nation, power or *dominium*,’ *nomen latinum, Atheniensium*.”

<sup>34</sup> Vgl. Oldenberg 1919: 104.

<sup>35</sup> Gonda 1970: 7. Etwas zurückhaltender ist Bronkhorst, der zwar nicht von Identität redet aber trotzdem feststellt, daß die vedischen Spekulationen “[...] trahissent l’idée que les mots et les choses sont liés beaucoup plus étroitement qu’on ne le perçoit à première vue. C’est ce lien qui confère leur efficacité aux formules magiques, et qui permet de tirer des conclusions quant à la nature des choses sur la base de leurs noms” (Bronkhorst 1999: 8).

<sup>36</sup> Vgl. Lüders 1959: 526.



nungsformen, wie an folgenden Stellen ersichtlich wird:

ṚV 10.63.2 *viśvā hi vo namasyāni vandyā nāmāni devā uta yajñīyāni vaḥ*

Denn alle eure Namen sind ehrwürdig, lobwürdig, ihr Götter, und anbetungswert (Geldner).<sup>37</sup>

ṚV 10.54.4 *catvāri te asuryāni nāmādābhyāni mahiṣasya santi | tvam aṅga tāni viśvāni vitse yebhiḥ karmāṇi maghavañ cakartha*

Vier sind deine [Indra], des Büffels, Herren-Namen, die untrüglichen. Du weißt alle diese, mit denen du, Gabenreicher, deine Taten vollbracht hast (Lüders).<sup>38</sup>

ṚV 9.75.1 *abhi priyāni pavate canohito nāmāni*

Befriedigt läutert er [Soma] sich zu seinen lieben Namen (Lüders).<sup>39</sup>

ṚV 8.11.5 *martā amartyasya te bhūri nāma manāmahe | viprāso jātavedasaḥ*

Wir Sterblichen gedenken deiner [Agnis] vielen Namen, des Unsterblichen, des Jātavedas, wir Redekundigen (Geldner).

ṚV 1.123.4 *gṛhaṃ gṛham ahanā yāty acchā dive dive adhi nāmā dadhānā*

Zu jedem Hause kommt die unverwüstliche (?), Tag für Tag ihren (besonderen) Namen tragend (Geldner).

De maison en maison elle va, lascive; de jour en jour, portant ses noms (distinctifs) (Renou).<sup>40</sup>

Ferner kann der Name auch die Eigenart schlechthin darstellen. In

<sup>37</sup> Renou erklärt *viśvā nāmāni* als Substitut von *viśve devās* und kommentiert: “le ‘nom’ étant du reste la personnalité même” (Renou 1958: 116).

<sup>38</sup> Lüders 1959: 526.

<sup>39</sup> Lüders 1959: 526.

<sup>40</sup> Renou 1957: 54. Geldner erläutert diese Stelle wie folgt: “Sie heißt und ist jeden Tag die Ūṣas, *nāman* ist der besondere Name. Jede neue Ūṣas hat ihre eigene Individualität” (Geldner [1951] 2003: I 170 Anm. zu 1.123.4b). Renou seinerseits vermerkt: “U. dispose chaque jour des noms [...], ce qui revient à dire qu’elle crée chaque jour des structures nouvelles en assumant (comme qui dirait) des noms sans cesse nouveaux. Idée du renouvellement et de la répétition” (Renou 1957: 57).

diesem Fall ist er also das (wahre) Wesen des Namensträgers.<sup>41</sup> Auf diese Weise wird *nāman* in RV 10.45.2 – *vidmā te nāma paramaṃ guhā yad vidmā tam utsaṃ yata ājagantha* “Wir kennen deinen [Agnis] höchsten Namen, der geheim ist; wir kennen den Quell, von wannen du gekommen bist” (Geldner) – von Böhlingk/Roth als “dein höchstes Wesen, das verborgene”<sup>42</sup> übersetzt. Der geheime Name Indras ist sein Name als Weltschöpfer: RV 10.55.2 *mahat tan nāma guhyam puruspr̥g yena bhūtaṃ janayo yena bhavyam* “Das ist der große geheime vielbegehrte Name, mit dem du alles Gewordene und werdende erzeugt hast” (Geldner).

Daß dieser Name oft im R̥gveda als *guhya* “verborgen” bezeichnet wird, hängt mit der Vorstellung zusammen, daß dieser wahre richtige Name schwer zu erkennen ist.<sup>43</sup> “Verborgen” war hier jedoch nicht (nur) bildlich, sondern wohl auch örtlich gemeint.<sup>44</sup> Der geheime Name Indras soll, laut RV 10.55.1, weit in der Ferne sein: *dūre tan nāma guhyam*. Der Opferpfosten weiß, wo die geheimen Namen der Götter sind: RV 5.5.10 *yatra vettha vanaspate devānāṃ guhyā nāmāni | tatra havyāni gāmaya* “Wo du, Opferpfosten, die geheimen Namen der Götter weißt, dorthin

<sup>41</sup> Vgl. Lüders 1959: 526 und Oldenberg 1919: 103.

<sup>42</sup> Böhlingk/Roth 1855–1875: IV 113.

<sup>43</sup> Andererseits herrscht auch die Vorstellung, daß der richtige Name geheimgehalten werden soll, weil er Einfluß auf den Namensträger (ob Mensch, Gott oder Ding) ausüben kann. Vgl. Gonda (1970: 21ff., 48, 84) und Lüders (1959: 523ff.), der im übrigen darauf hinweist, daß der Glaube an die magische Wirkung von Namen sich “keineswegs auf Indien beschränkt” und Beispiele aus Europa anführt. Damit verbunden ist auch die Vorstellung, daß man besser geschützt ist, wenn man mehrere Namen hat: ŚB 6.1.3.9 *tam prajāpatir̥ abravūt | kunāra kiṃ rodiṣi yac chramāt tapaso 'dhi jāto 'sīti so 'bravid̥ anapahatapāpmā vā asmy ahitanāma nāma ma dhehīti tasmāt putrasya jātasya nāma kuryāt pāpmānam evāsyā tad apahanty̥ api dviṭīyam̥ api tṛtīyam̥ abhipūrvam̥ evāsyā tat pāpmānam apahanti* “Prajāpati said to him, ‘My boy, why criest thou, when thou art born out of labour and trouble?’ He said, ‘Nay, but I am not freed from (guarded against) evil; I have no name given me: give me a name!’ Hence one should give a name to the boy that is born, for thereby one frees him from evil;—even a second, even a third (name), for thereby one frees him from evil time after time” (Eggeling).

<sup>44</sup> So bemerkt Falk (1943: 2): “[...] the unsensuous character of *nāman* does not preclude its having a kind [...] of spatial existence.”

schaffe die Opfergaben” (Lüders).<sup>45</sup> Soma kann die geheimen Namen der Götter bekannt machen – ṚV 9.95.2 *devo devānām guhyāni nāmā viṣkṛṇoti barhiṣi pravāce* “Der Gott offenbart der Götter geheime Namen, um sie auf dem Barhis zu verkünden” (Geldner) –, weil diese laut ṚV 9.92.4 in seinem Geheimnis (*ninye*) sind, was für Gonda so viel bedeutet wie: “kept secret by him, probably in a secret place which then must be Soma’s heavenly residence where all the gods meet.”<sup>46</sup> Zu dieser Stelle macht Gonda eine weitere interessante Bemerkung: “The poet does not refer to ‘the forms under which the gods hide themselves’ [Geldner] but to their unmanifest transcendence.”<sup>47</sup> Demnach wäre der geheime Name der Gegensatz zu den einzelnen Namen, d. h. Erscheinungsformen oder Manifestationen der Götter.

Während diese Vorstellung vom Namen als Wesen oder Erscheinungsform die Identität des Namens mit dem Namensträger oder zumindest mit einem Aspekt von ihm impliziert, zeigt sich in späteren Texten (AV, AVPar, TB, JU, ChU) eine andere Vorstellung auf, nach der der Name nicht mehr identisch mit dem Namensträger, sondern ein Bestandteil vom ihm ist. So wird *nāman* im *Atharvaveda* aufgezählt, wenn von der Konstitution des Menschen die Rede ist: AV 10.2.12 *ko amsmin rūpam adadhāt ko mahmānam ca nāma ca | gātuṃ ko asmin kaḥ ketuṃ kaś caritrāṇi pūruṣe ||*<sup>13</sup> *ko asmin prāṇam avayat ko apānam vyānam u | samānam asmin ko devo ’dhi śīsrāya pūruṣe* “Who set form in him? who both bulk and name? who [set] in him progress? who display? who [set] behaviours in man? <sup>13</sup> Who wove in him breath? who expiration and respiration? what god attached conspiracy to man here?” (Whitney). Der Name kann zudem laut AV 12.5.6–11 unter gewissen Umständen dem Menschen abhanden kommen:

AV 12.5.6 *apa krāmati sūnrtā vīryam puṇyā lakṣmīḥ ||*<sup>7</sup> *ojaś ca tejaś ca sahaś ca balaṃ ca vāk cendriyam ca śrīś ca dharmāś ca ||*<sup>8</sup> *brahma ca kṣatram ca rāṣtram ca viśaś ca tviṣiś ca yaśaś ca varcaś ca draviṇam ca ||*<sup>9</sup> *āyus ca rūpaṃ ca nāma ca kīrtiś ca prāṇaś*

<sup>45</sup> Lüders 1959: 527.

<sup>46</sup> Gonda 1970: 84.

<sup>47</sup> Gonda 1970: 88.

*cāpānaś ca cakṣuś ca śrotraṃ ca* || <sup>10</sup> *payaś ca rasaś cānnaṃ cānnādyam cartam ca satyam ceṣṭam ca pūrtaṃ ca prajā ca paśvaś ca* || <sup>11</sup> *tāni sarvāṇy apa krāmanti brahmagavīm ādadānasya jinato brāhmaṇam kṣatriyasya* ||

AV 12.5.6 There departs the happiness, the heroism, the good luck. <sup>7</sup> Both force, and brilliancy, and power, and strength, and speech, and sense, and fortune, and virtue,— <sup>8</sup> and holiness, and dominion, and kingdom, and subjects, and brightness, and glory, and honor, and property,— <sup>9</sup> and life-time, and form, and name, and fame, and breath, and expiration, and sight, and hearing,— <sup>10</sup> and milk, and sap, and food, and food-eating, and righteousness, and truth, and sacrifice, and bestowal, and progeny, and cattle:— <sup>11</sup> All these depart from the Kshatriya who takes to himself the Brahman-cow, who scathes the Brahman (Whitney).

Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch in JU 3.20.5 und 3.20.8, wo der Opferherr (*yajamāna*) die Erde (*ṛṥhivī*) darum bittet, ihm seinen Namen und Körper zurückzugeben: JU 3.20.8 *nāma me śarīram me pratiṣṭhā me | tan me tvayi tan me punar dehīti | tad asmā iyam ṛṥhivī punar dadāti* “‘My name, my body, my foundation. That of me is in thee; give that back to me.’ That this earth gives back to him” (Oertel).

Auffällig ist, daß *nāman* oft in der Konstellation der Lebenskräften vorkommt: AV 19.53.7 *kāle manaḥ kāle prāṇaḥ kāle nāma samāhitam* “In time is mind, in time is breath, in time is name collected” (Whitney). AVPar 1.16.1 *prāṇo ’pāno vyānaḥ samāna udānaś cakṣuḥ śrotraṃ vāṇi manas tan navamaṃ ..... daśamaṃ nāmarūpe ekādaśadvādaśe* “Lebensatem, Einatmen, durchquerender Atem, verbindender Atem, nach oben wandelnder Atem, Sehen, Hören, Rede, Geist [ist] das Neunte, ... [ist] das Zehnte, Name und Form [sind] das Elfte und Zwölfte.”<sup>48</sup> TB 3.10.5 *bhūr bhuvah svah, ojo balam, brahma kṣatram, yaśo mahat, satyam tapo nāma rūpam, amṛtam, cakṣuḥ, śrotraṃ, mana āyuh, viśvam yaśo mahaḥ samaṃ tapo haro bhāḥ* “Earth! Atmosphere! Heaven! — Energy, strength; holy power, kṣatriya-authority; great glory; truth, asceticism; name, form; immortality; sight, hearing; mind, vital power; universal glory; greatness; constant heat, fiery energy,

<sup>48</sup> Bei der Übersetzung der *prāṇas* folge ich Olivelle 1998: 22f.

splendor” (Dumont). Und auch in ChU 7.1–15 steht *nāman* als erstes Glied einer Aufzählung von “progressively greater realities:”<sup>49</sup> *vāc* “speech,”<sup>50</sup> *manas* “mind,” *saṅkalpa* “intention,” *citta* “thought,” *dhyāna* “deep reflection,” *viñāna* “perception,” *bala* “strength,” *anna* “food,” *ap* “water,” *tejas* “heat,” *ākāśa* “space,” *smara* “memory,” *āśā* “hope,” *prāṇa* “lifebreath.” Daraus schließt Gonda, daß *nāman* als eine Potenz galt:

[...] *nāman*- was regarded in many ancient milieus, as a special Daseinsmacht [Glasenapp], that is a potency, a ‘power-substance’ which empirically, or within some form of experience is supposed to be present in persons, things and phenomena, and by virtue of which these are more or less powerful, effective, or endowed with something which is beyond man’s control and understanding. [...] names are as essential a part of man’s personality as his physical strength, his organs, his life-breath, ritual power etc.<sup>51</sup>

Es wäre also möglich, daß die buddhistische Deutung von *nāman* mit dieser Vorstellung zusammenhängt.

## 1.2 *Rūpa* in den vedischen Texten

Als Grundbedeutung von *rūpa* kann “äußere Erscheinung, sowohl Farbe (namentlich pl.) als Gestalt, Form”<sup>52</sup> gelten. Daß *rūpa* sich in erster Linie auf das Sichtbare bezieht, ist nicht nur an der Bedeutung “Farbe” zu erkennen – ṚV 7.97.6 *rūpam aruṣam* “rötliche Farbe” (Geldner); ṚV 10.96.3 *rūpā haritā* “die goldgelben Farben” (Geldner); ṚV 10.21.3 *kṛṣṇā rūpāṇy arjunā* “schwarze und weiße Farben” (Geldner) –, sondern auch an der Bedeutung “schöne Gestalt,” d. h. “schönes Aussehen, Schönheit:” ṚV 1.71.10 *nabho na*

<sup>49</sup> Olivelle 1998: 168.

<sup>50</sup> Die Übersetzung der einzelnen Termini entnehme ich Olivelle 1998.

<sup>51</sup> Gonda 1970: 44.

<sup>52</sup> Böhtlingk/Roth 1855–1875: VI 421 s. v. *rūpa*. So auch Monier-Williams (2002: 885c) “any outward appearance or phenomenon or colour (often pl.), form, shape, figure” und Mayrhofer (1992–2001: II 455) “Form, äußere Erscheinung, Gestalt.” Vgl. auch Grassmann [1872] 1964: 1179 s. v. *rūpā*. Die Etymologie hingegen ist nicht klar und ein Anschluß an *varpas-* ist nach Mayrhofer (1992–2001: II 456 s. v. *rūpā-*) formal nicht begründbar.

*rūpaṃ jarimā mināti* “Das Alter schädigt die Gestalt wie die Wolke” (Witzel/Gotō); ṚV 9.65.18 *ā naḥ soma saho juvo rūpaṃ na varcase bhara* “Bring uns die Überlegenheit, o Soma, Schnelligkeit wie Schönheit unserem Aussehen” (Geldner). Dazu tritt *rūpa* an manchen Stellen eindeutig als Objekt des Sehens auf, wie wenn im ṚV 10.136.4 erzählt wird, daß der Muni durch die Lüfte fliegt, “auf alle Gestalten herabschauend” (Geldner): *antarikṣeṇa patati viśvā rūpāvacākaśat*. Oder wenn die Gestalt von Vāyu als unsichtbar bezeichnet wird: ṚV 1.164.44 *dhrājir ekasya dadṛṣe na rūpaṃ* “das Dahingleiten des einen ist sichtbar, nicht die Gestalt” (Witzel/Gotō); ŚB 11.8.3.8 *rūpaṃ eva vāyor ādatta tasmād etasya lelayata ivaivopaśṛṇvanti na tv enam paśyanty ātmaṃ hy asya rūpaṃ ā ha vai dviṣato bhrātṛvyasya rūpaṃ datte ya evaṃ veda* “He took to himself Vāyu’s form; whence people hear it (the wind), as it were, shaking, but do not see it, for its form has been taken from it; and, verily, he who knows this takes away the form of his spiteful enemy” (Eggeling).

Was die unterschiedlichen Bedeutungsnuancen von *rūpa* in den vedischen Texten angeht, bietet Oldenberg in *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte* eine m. E. beachtenswerte Untersuchung,<sup>53</sup> die ich im folgenden wiedergebe. Als erstes bemerkt Oldenberg, daß *rūpa* sehr oft hinsichtlich der Beziehung zweier Sachen gebraucht wird, wobei die eine als “Erscheinungsform” (*rūpa*) der anderen auftritt. Die Beziehung, die auf diese Weise zwischen den zwei Sachen hergestellt wird, läßt sich, so Oldenberg, anhand folgender Denkmotive erklären.

Das Motiv von Wesen und Erscheinung (*rūpa*) kommt da vor, wo sich dieselbe Wesenheit in verschiedenen *rūpas* darstellt, wie z. B. Indra: ṚV 6.47.18 *rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva tad asya rūpaṃ praticakṣaṇāya | indro māyābhiḥ pururūpa īyate yuktā hy asya harayaḥ śatā daśa* “Indra, the prototype [*pratirūpo*], has assumed various forms, and such is his form as that which (he adopts) for his manifestation: Indra, multiform by his illusions, proceeds (to his many worshippers), for the horses, yoked to his

<sup>53</sup> Oldenberg 1919: 102–109.

car are a thousand” (Wilson);<sup>54</sup> ṚV 3.53.8 *rūpaṃ rūpaṃ maghavā bobhavīti māyāḥ kṛvānaś tanvaṃ pari svām* “Maghavan becomes repeatedly (manifest) in various forms, practicing delusions [*māyāḥ kṛvānaś*] with respect to his own peculiar person [*tanū*]” (Wilson).<sup>55</sup> Bezeichnend an diesen Stellen ist, daß die Hervorbringung von *rūpas* durch ihre Verbindung mit *māyā* als Zauberwerk gestempelt wird.<sup>56</sup>

Mit dem Motiv des Allgemeinen und Besonderen erklärt Oldenberg die Fälle, wo *rūpa* sowohl für das Besondere als auch für das Allgemeine steht, wie etwa ŚB 8.7.1.3–4, wo gesagt wird, daß jede Jahreszeit zugleich die Form aller Jahreszeiten und ihre einzelne Form besitzt:

*ṛtavo vā asṛjyanta te sṛṣṭā nānaivāsan ||<sup>4</sup> te 'bruvan | na vā itthaṃ santah śakṣyāmaḥ prajanayituṃ rūpaiḥ samāyāmeti ta ekaikam ṛtuṃ rūpaiḥ samāyaṃś tasmād ekaikasminn ṛtau sarveṣāṃ ṛtūnāṃ rūpaṃ tā yan nānāprabhṛtayo nānā hy asṛjyantātha yat samānodarkā rūpair hi samāyan*

[...] for the seasons were created, and, when created, they were different.

They spake, “While being thus, we shall not be able to procreate: let us unite with our forms!” They united in each single season with their forms, whence there is in each single season the form of all the seasons. As to their (formulas) beginning in a different way, it is because they were created different (or separately); and as to their ending in the same way, it is because they united with their

<sup>54</sup> Griffith übersetzt es ähnlich: “In every figure he hath been the model [*pratirūpo*]: this is his only form for us to look on. Indra moves multiform by his illusions; for his Bay Steeds are yoked, ten times a hundred.” Geldner weicht jedoch beträchtlich von diesen beiden ab: “Jeglicher Gestalt hat er sich angepaßt; diese (wahre) Gestalt von ihm [*pratirūpo?*] ist (in allen) wieder zu erkennen. Vermöge seiner Zauberkünste geht Indra in vielen Gestalten, denn zehn hundert Falben sind für ihn angespannt.” Ich sehe allerdings keinen Grund anzunehmen, daß hier von einer “wahren” Gestalt die Rede sein sollte.

<sup>55</sup> Geldner tilgt den illusorischen Charakter von *māyā*: “In jegliche Gestalt verändert sich der Gabenreiche, am eignen Leib [*tanū*] Verwandlungen annehmend [*māyāḥ kṛvānaś*].”

<sup>56</sup> Vgl. Oldenberg (1919: 106 Anm. 1), der sich wiederum auf Hillebrandt beruft.

forms (Eggeling).

Ähnliches wird in BĀU 1.5.21 geschildert. Dort beschließen die Lebensfunktionen, zur Form (*rūpa*) des Atems (*prāṇa*) zu werden, worin, so Oldenberg “[...] zugleich Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine und Erscheinen des vornehmsten Besondern in dem minder vornehmen liegt:”<sup>57</sup> *tāni [karmāṇi] jñātuṃ dadhrire | ayaṃ [madhyamaḥ prāṇaḥ] vai naḥ śreṣṭho [...] hantāsyaiṃ sarve rūpam asāmeti | ta etasyaiṃ sarve rūpam abhavan | tasmād eta etenākhyāyante prāṇā iti* “So they [the vital functions]<sup>58</sup> sought to know him [the central breath], thinking: ‘He is clearly the best among us [...]. Come, let us all become forms of him!’ So they all became merely forms of him. Therefore, they are called ‘breaths’ (*prāṇa*) after him” (Olivelle). Um Oldenbergs Interpretation zu folgen, müßte man, anders als Olivelle, *rūpa* im Singular stehen lassen: “‘Laßt uns alle zu seiner Form werden.’ Sie alle wurden zu seiner Form.” Diese Doppelrolle von *rūpa* als das Allgemeine im Besonderen und gleichzeitig das Besondere im Allgemeinen spiegelt die kategoriebildende und die individualisierende Funktionen des Namens wider. Deshalb haben Jahreszeiten und Lebenskräfte jeweils einen gemeinsamen Namen, der sie als Gruppe kennzeichnet (*rtu*, *prāṇa*), und einen individuellen Namen, der sie von den anderen unterscheidet (*vasanta*, *grīṣma*, *varṣa*, *hemanta*; *vāc*, *cakṣus*, *śrotra*, usw.).

Als letztes erwähnt Oldenberg das Motiv des Ganzen und der Teile. Hier tritt *rūpa* als Teil auf, wie in ŚB 10.4.3.21 ersichtlich wird: *tān nu sarvān ekam ivaivācakṣate ’gnir ity etasya hy evaitāni sarvāṇi rūpāṇi yathā saṃvatsarasyāhorātrāṇy ardhamāsā māsā ṛtava evam asyaitāni sarvāṇi rūpāṇi* “diese alle [Feuertäre] benennt man wie einen: Agni, denn dessen *rūpa* sind sie alle. Wie (*rūpa*) des Jahres die Tage und Nächte, die Halbmonate, Monate,

<sup>57</sup> Oldenberg 1919: 106 Anm. 3.

<sup>58</sup> Das Bezugswort zu *tāni* ist *karmāṇi* aus dem vorhergehenden Satz. Olivelle übersetzt dieses mit “vital functions (*prāṇa*).” Da sie aber an dieser Stelle den Namen *prāṇa* noch nicht erhalten haben, würde ich Humes Übersetzung “activities,” “active functions” bevorzugen. Vgl. BĀU 1.4.7 und 1.6.1, siehe unten S. 34ff.



Jahreszeiten, so sind sie alle dessen *rūpa*” (Oldenberg).<sup>59</sup>

Jedoch als Haupttypus der *rūpa*-Vorstellung in den Brāhmaṇas gilt für Oldenberg die Gepflogenheit, “[...] das eine Wesen als *rūpa*, als Erscheinungsform des anderen [zu] betrachten [...]”.<sup>60</sup> Dadurch werden zwei verschiedene Wesen vorwiegend in Ritualen identifiziert – *A* ist *rūpa* von *B* – und austauschbar gemacht. Der Stier ist also *rūpa* des Indra – ŚB 2.5.3.17 *indrasya rūpa yad ṛṣabhaḥ* –, der “dreifachgefleckte Stachelschweinstachel”<sup>61</sup> *rūpa* des dreifachen Wissens – ŚB 2.6.4.5 *yā tryeṇī śalalī sā trayyai vidyāyai rūpam*. Hier wird manchmal auch zwischen einem “verborgenem” und einem “offensichtlichen” *rūpa* unterschieden. So sind Brennhölzer, laut ŚB 2.2.3.18, das verborgene (*paro’kṣa*) *rūpa* Agnis, während das Feuer das offensichtliche (*pratyakṣa*) ist:

*sa āśrāvyāha samidho yajeti tad āgneyaṃ rūpam paro’kṣaṃ tv agnīn yajeti tv eva brūyāt tad eva pratyakṣam āgneyaṃ rūpam*

Having uttered his call (and having been responded to by the Āgnīdhra), he says (to the Hotri), “Pronounce the offering-prayer to the Samidhs (kindling-sticks)!”—the latter being one of Agni’s mystic forms of manifestation (*rūpa*); but he may also say, “Pronounce the offering-prayer to the fires!”—that being Agni’s real (exoteric) form (Eggeling).

Zu dem Verhältnis von *rūpa* und *tanū* (Körper) bemerkt Oldenberg, beide seien ursprünglich “[...] durchaus verschieden gedacht [...]”.<sup>62</sup> *Tanū* sei “das vonseiten seiner Körperlichkeit betrachtete Wesen oder dessen körperlicher Bestandteil bz. die als solcher vorgestellte Eigenschaft,” während *rūpa* “das Wesen vonseiten seiner Erscheinung oder kurzweg seine Erscheinung, eine seiner vielen Erscheinungen” darstelle.<sup>63</sup> Dies zeige sich beispielsweise an der oben zitierten Stelle RV 3.53.8,<sup>64</sup> wo “*tanū* das Wesenhafte, *rūpa* das Blendwerk der Erscheinungen”<sup>65</sup> sei.

<sup>59</sup> Oldenberg 1919: 107.

<sup>60</sup> Oldenberg 1919: 107.

<sup>61</sup> Oldenberg 1919: 107.

<sup>62</sup> Oldenberg 1919: 109.

<sup>63</sup> Oldenberg 1919: 109.

<sup>64</sup> Siehe oben S. 16.

<sup>65</sup> Oldenberg 1919: 109.

Der Unterschied, fährt Oldenberg fort, sei jedoch leicht verschwommen, wie etwa in ŚB 2.2.3.2 *agnau ha vai devāḥ sarvāṇi rūpāṇi nidadhire yāni ca grāmyāṇi yāni cāranyāni vijayaṃ vopapraiṣyantaḥ kāmācārasya vā kāmāyāyaṃ no gopiṣṭho gopāyad iti vā* “Now once upon a time the gods deposited with Agni all forms (*rūpa*), both domestic and wild; either because they were about to engage in battle, or from a desire of free scope, or because they thought that he (Agni) would protect them as the best protector” (Eggeling).<sup>66</sup>

### 1.3 “Vorläufer” von *nāmarūpa*

Schon Oldenberg wies in seinen *Noten* zum Ṛgveda darauf hin, daß “ein Vorspiel des späteren Begriffs *nāmarūpa*” möglicherweise in ṚV 3.38.7, 5.43.10, 7.103.6 und 10.169.2 zu finden sei.<sup>67</sup> Dieselbe Meinung teilt Lüders, der dazu noch andere Stellen im Atharvaveda nennt: AV 10.2.12, 11.7.1, 12.5.9.<sup>68</sup> Ähnliche Stellen konnte ich auch in AVPar 1.16.1, TB 3.10.5 und 3.12.7 finden. Falk sieht es jedoch anders als Lüders und Oldenberg. Für sie war die Vorstellung von *nāmarūpa* als weltliche Wirklichkeit im Ṛgveda bereits ausgereift: “[...] it appears, even in the oldest records, with such a wealth of ideological implications and in a speculative structure so highly specified as to prove the very contrary of an undeveloped and groping notion.”<sup>69</sup> Den Ursprung dieser Vorstellung findet Falk in der Ideologie, die dem ṛgvedischen kosmischen Mythos von Puruṣa und Vāc zugrunde liegt:

It hinges on the idea that before the beginning of things, before the

<sup>66</sup> Ich würde lieber *vā* nicht als “oder,” sondern als “und” lesen (vgl. Wilson 1832: 746a s. v. *vā* und Monier-Williams 2002: 934b s. v. *vā*<sup>1</sup>). Dann würden die Götter gemäß ihrem Wunsch (*kāmāya*), sich frei bewegen zu können, und im Glauben, Agni sei der beste Beschützer, ihre *rūpas* bei ihm ablegen, kurz bevor sie in den Kampf ziehen.

<sup>67</sup> Oldenberg 1909: 248. Vgl. auch Oldenberg 1912: 68, 362, sowie 1919: 102ff.

<sup>68</sup> Lüders 1959: 525.

<sup>69</sup> Falk 1943: 2.

manifestation of multiplicity, all rūpas were one rūpa, viz. the unmanifest shape of the universal Puruṣa, and all nāmas were one nāma, viz. the unuttered universal Vāc. The negative valuation implicit in the notion of *nāma-rūpa* is due to the fact that it was laden with sense of the differentiation of the original infinite unity.<sup>70</sup>

Demzufolge bedeute wahre Erkenntnis den Rückgang von der Vielfältigkeit in die ursprüngliche Einheit. Falks Betrachtungen hinsichtlich der nicht buddhistischen Texte verdienen es, erwähnt zu werden, aber für die Zwecke der vorliegenden Arbeit haben sie den Nachteil, daß sie nicht auf dem tatsächlichen Vorkommen der hier behandelten Begriffe beruhen. Falk geht methodologisch einen anderen Weg und verfolgt die unterschiedlichen Ausprägungen der oben genannten Ideologie vom Ṛgveda bis in die buddhistischen Texte, die den Hauptteil ihrer Untersuchung ausmachen.

Nun aber zurück zu den sogenannten Vorgängern. Oldenberg beläßt es bei einem Hinweis und Lüders kommentiert nur kurz RV 5.43.10. Bei näherer Betrachtung der Textstellen lassen sich folgende Aussagen treffen: In vier Fällen – AV 10.2.12, 12.5.9, AVPar 1.16.1 und TB 3.10.5 – handelt es sich um Aufzählungen,<sup>71</sup> aus denen leider nicht hervorgeht, in welcher Beziehung *nāman* und *rūpa* zueinander stehen. Die Häufigkeit ihres gemeinsamen Auftretens spricht zwar dafür, daß dies nicht rein zufällig geschieht, jedoch läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob es sich hier um eine sich erst herausbildende oder bereits ausgereifte Vorstellung handelt. In AV 11.7.1 könnten *nāman* und *rūpa* tatsächlich die empirische Wirklichkeit bezeichnen: *ucchiṣṭe nāma rūpaṃ cocchiṣṭe loka āhitaḥ | ucchiṣṭa indraś cāgniś ca viśvam antaḥ samāhitam* “In the remnant [are set] name and form, in the remnant [is] set the world; within the remnant both Indra and Agni, everything is set together” (Whitney). Grund für diese Annahme wäre, daß *nāma rūpaṃ* zusammen mit *loka* vorkommen, und daß gleich im nächsten Vers die Wirklichkeit bzw. die Welt in ihren

<sup>70</sup> Falk 1943: 2.

<sup>71</sup> Siehe oben S. 12ff.

Bestandteilen zerlegt wird: AV 11.7.2 *ucchiṣṭe dyāvā-prthivī viśvaṃ bhūtaṃ samāhitam | āpaḥ samudra ucchiṣṭe candramā vāta āhitaḥ* “In the remnant heaven-and-earth, all existence is set together; in the remnant the waters, the ocean, the moon, the wind is set” (Whitney). In TB 3.12.7 tauchen *nāman* und *rūpa* erneut in einer Aufzählung auf. Im Gegensatz zu TB 3.10.5<sup>72</sup> scheint Dumont sie hier als feste Wendung zu verstehen: TB 3.12.7 *satyaṃ śraddhāṃ tapo damam, nāma rūpaṃ ca bhūtānām* “Truth, faith, asceticism, (and) self-control, and name and form (i. e., that which produces the individuality) of the beings” (Dumont). Für Dumonts Auffassung spricht die Verbindung mit *bhūtānām*, mehr läßt sich m. E. dieser Stelle nicht entnehmen.

ṚV 3.38.7 ist eine sehr dunkle Stelle, zu der ich leider nichts beitragen kann. Dort heißt es: *tad in nv asya vṛṣabhasya dhenor ā nāmabhir mamire sakmyaṃ goḥ | anyad anyad asuryaṃ vasānā nī māyino mamire rūpaṃ asmin*. Geldner übersetzt “Dies ist das (Werk) dessen, der Stier und Kuh ist. Sie haben den Gesellen der Kuh mit Namen ausgestattet. Indem sie immer andere asurische (Gestalt) anlegten, haben die Zauberkundigen ihre Gestalt ihm angepaßt”<sup>73</sup> und erklärt die Stelle wie folgt: “Die Seher haben jenem Urgott, der zugleich Stier und Kuh, d. h. Zeuger und Gebärer ist, Namen und Gestalt verliehen.”<sup>74</sup>

Viel klarer sind dagegen die übrigen Stellen im Ṛgveda. In ṚV

<sup>72</sup> *satyaṃ tapo nāma rūpaṃ* “truth, asceticism; name, form” (Dumont).

<sup>73</sup> Oldenbergs Übersetzungsvorschlag kann ich leider keinen Sinn entnehmen: “Dies ist seine (Eigenschaft, sein Schicksal) des Kuh-Stiers: mit Namen haben sie ausgemessen was dem Rinde anhängt” (Oldenberg 1909: 248).

<sup>74</sup> Geldner [1951] 2003: I 379. Vgl. auch Falk: “[...] the Androgyne [Vāc-Puruṣa] is represented as ‘Bull-Cow’ [...]. His Name is great, his Form universal [...]” (Falk 1943: 3). Und Silburn (1955: 21): “Les poètes à l’activité démiurgique, ‘qui mesurent les mondes avec leur mesure,’ sont appelés *māyin*, magiciens mesurateurs; ce sont eux qui ont mesuré par les noms ou essences (*nāma*) le compagnon de la vache, le *sakmya* (la partie mâle de l’androgyne originaire), le taureau-vache (mentionné dans le même vers); en lui, qui revêt sans cesse une forme asurienne nouvelle, les magiciens (*māyin*) ont mesuré la forme (*rūpa*).”

7.103.6<sup>75</sup> treten Name und Gestalt zwar zusammen aber nicht als Einheit auf. Die Individualität der Frösche untereinander ergibt sich nur daraus, daß sie anders aussehen, nicht aber aus ihrem Namen,<sup>76</sup> der sie bloß von anderen Tieren bzw. Sachen unterscheidet. Name und Gestalt stehen somit auf zwei verschiedenen Ebenen der Individualisierung, wobei die Gestalt dem Namen untergeordnet ist. Anders ist der Fall in ṚV 10.169.2.<sup>77</sup> Dort befinden sich Name und Gestalt auf derselben Ebene und machen zusammen das Individuum aus, denn jede Kuh hat ihre eigene Gestalt und Eigennamen. Dasselbe gilt auch für ṚV 5.43.10: *ā nāmabhir maruto vakṣi viśvān ā rūpebhir jātavedo huvānaḥ* “Führe, o Jātavedas, wenn du angerufen wirst, alle Maruts herbei mit ihren Namen und Gestalten.”<sup>78</sup>

Besonders interessant ist eine andere Stelle, die Lüders als Vergleich zu ṚV 5.43.10 heranzieht und auch von den Maruts handelt: ṚV 7.57.6 *uta stutāso maruto vyantu viśvebhir nāmabhir naro havīmṣi* “Und nachdem sie mit allen Namen gepriesen sind, sollen die Herren Marut die Opferspenden gern in Empfang nehmen” (Geldner). Lüders bezweifelt jedoch, daß Geldner recht hat, wenn er *nāmabhiḥ* mit *stutāsaḥ* verbindet. Seiner Meinung nach bitte “der Dichter [...] vielmehr, daß sie [die Maruts] auf seinen Preis hin die Opfergaben ‘mit allen ihren Namen,’ d. h. jeder Einzelne von ihnen, vollzählig, in Empfang nehmen.”<sup>79</sup> Ähnlich versteht es Gonda: “[...] the Maruts [...] are supposed to enjoy the offerings ‘with all (their) names’ (*viśbhebhira nāmabhiḥ*) which must mean ‘appearing as a group of individuals, recognizable by their

<sup>75</sup> Siehe oben S. 8.

<sup>76</sup> *samānam nāma bibhrato virūpāḥ* “sie führen den gleichen Namen und sind doch verschiedenfarbig” (Geldner). In diesem Fall würde ich *virūpa* eher als “verschiedenartig, verschiedengestaltig” übersetzen.

<sup>77</sup> Siehe oben S. 9.

<sup>78</sup> Lüders 1959: 525. Und nicht wie Geldner “Führ alle Marut nach ihren Namen heran, nach ihren Gestalten.” Auch Renou versteht die Stelle wie Lüders: “La juxtaposition *nāman/rūpa*, qui évoque le *nāmarūpa* des textes ultérieurs, donne un sens équivalent à ‘tous et avec toutes leurs qualités’” (Renou 1958: 68).

<sup>79</sup> Lüders 1959: 525 Anm. 3.

names’.”<sup>80</sup> Folgt man der Interpretation von Lüders und Gonda, so könnte man vermuten, daß *nāman* hier für *nāman* samt *rūpa* steht. Daraus könnte man schließen, daß *nāman*, wenn es nicht nur als Bezeichnung, sondern als die Erscheinungsform selbst auftritt,<sup>81</sup> *rūpa* in sich einschließt, d. h. *nāman* (Erscheinungsform) = *nāman* (Benennung) + *rūpa*. Aus diesem Grund wäre es nicht nötig gewesen, *rūpa* extra zu erwähnen. Die Verbindung mit *rūpa* hätte die zwei Aspekte der Individualität verdeutlicht bzw. unterschieden. Im Gegensatz zu *nāman* konnte *rūpa* allein zwar auch im Sinne von Erscheinung vorkommen<sup>82</sup> aber nicht *nāman* umfassen. Die Tatsache, daß diese Begriffe anfangs nur sporadisch zusammen auftraten und später zu einer festen Wendung wurden, könnte darauf hindeuten, daß die semantische Überscheidung sie erstens zusammenführte und dann, um eine Art Pleonasmus zu vermeiden, verursachte, daß sie weiter ausdifferenziert wurden, so daß *nāman* zum Gegenstück von *rūpa* wurde.<sup>83</sup> Es wäre aber auch möglich, daß *nāman* im Laufe der Zeit nicht mehr *rūpa* in sich getragen hat, so daß es nötig wurde beide Begriffe zusammenzubringen. Die Klärung dieses Sachverhaltes wäre jedoch Thema einer anderen Arbeit und soll deshalb hier nur als reine Vermutung stehen.

#### 1.4 *Nāmarūpa* in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden

In den Brāhmaṇas und den früheren Upaniṣaden kommt *nāmarūpa* vorwiegend in kosmogonischen Erzählungen vor (TB 2.2.7.1, JU 4.22.8, BĀU 1.4.7, ChU 6.3.2–3). In anderen Zusammenhängen ist *nāmarūpa* auch in BĀU 1.6.1, 1.6.3, ChU 8.14.1, MuU 1.1.9, 3.2.8 und PrU 6.5. zu finden. Hierzu können zwei weitere Stellen im *Śatapathabrāhmaṇa* – ŚB 6.1.3.10–18 und 11.2.3.1–6 – als Zeugnisse von der *nāmarūpa*-Vorstellung gelten, obwohl *nāman* und *rūpa* dort nicht als feste Wendung vorkommen. ŚB 11.2.3.1–6 bietet eine Parallelstelle zu den oben genannten kosmogonischen Erzählungen

<sup>80</sup> Gonda 1970: 38.

<sup>81</sup> Siehe oben S. 7f.

<sup>82</sup> Siehe oben S. 15.

<sup>83</sup> Siehe unten S. 28.

und soll deshalb zusammen mit diesen behandelt werden. ŚB 6.1.3.10–18 ist dagegen sehr aufschlußreich für das Verhältnis zwischen *nāman* und *rūpa* und wird nun als erstes besprochen. Dort tritt *nāman* als gestaltende Kraft auf, die *rūpa* hervorbringt:

ŚB 6.1.3.10 *tam abravīd rudro 'sīti | tad yad asya tan nāmākarod agnis tad rūpam abhavad agni vai rudro yad arodīt tasmād rudraḥ so 'bravīj jyāyān vā ato 'smi dhehy eva me nāmeti*

<sup>11</sup> *tam abravīt sarvo 'sīti | tad yad asya tan nāmākarod āpas tad rūpam abhavann āpo vai sarvo 'dbhyo hīdam sarvaṃ jāyate so 'bravīj jyāyān vā ato 'smi dhehy eva me nāmeti*

ŚB 6.1.3.10 He [Prajāpati] said to him, “Thou art Rudra.” And because he gave him that name, Agni became suchlike (or, that form), for Rudra is Agni: because he cried (*rud*) therefore he is Rudra. He said, “Surely, I am mightier than that: give me yet a name!”

<sup>11</sup> He said to him, “Thou art Sarva.” And because he gave him that name, the waters became suchlike, for Sarva is the waters, inasmuch as from the water everything (*sarva*) here is produced. He said, “Surely, I am mightier than that: give me yet a name!” (Eggeling)

Es folgen dann weitere Namen und Gestalten und das Ganze schließt mit folgender Bemerkung ab: ŚB 6.1.3.18 *tāny etāny aṣṭāv agnirūpāni | kumāro navamaḥ saivāgnis trivṛttā* “These then are the eight forms of Agni. Kumāra (the boy) is the ninth: that is Agni’s threefold state” (Eggeling). Die Beziehung zwischen Namen und Gestalt ist demnach alles andere als beliebig, sie entsprechen einander und sind von Beginn an unmittelbar miteinander verbunden. Der Name ist hier also nicht die Erscheinungsform selbst, sondern ihr Gestalter. Jedem Namen entspricht eine Gestalt. Deshalb ist es möglich, von der Bedeutung des Eigennamens auf die Natur des Namensträgers zu schließen.

In ChU 6, im Dialog zwischen Uddālaka und seinem Sohn Śvetaketu, erscheinen *nāman* und *rūpa* in einem anderen Licht. Als erstes erklärt Uddālaka “that rule of substitution by which one hears what has not been heard of before, thinks of what has not been thought of before, and perceives what has not been perceived before” (Olivelle): ChU 6.1.3 *ādeśam [...] yenāśrutam śrutam*

*bhavaty amataṃ matam avijñātaṃ vijñātam*. Diese besagt, daß Name – womit hier Benennungen und nicht (nur) Eigennamen gemeint sind – und Stoff unterschiedlich sind. Namen machen die Vielfältigkeit der Welt aus, das Wirkliche jedoch ist der Stoff: ChU 6.1.4 *yathā soṃyaikena mṛtṇḍena sarvaṃ mṛṇmayam vijñātaṃ syāt | vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam mṛttikety eva satyam* “It is like this, son. By means of just one lump of clay one would perceive everything made of clay—the transformation is a verbal handle, a name—while the reality is just this: ‘It’s clay’” (Olivelle).<sup>84</sup> Es folgen dann ähnliche Erklärungen mit Kupfer (*loha*) und Eisen (*kārṣṇāyasa*). Bis dahin ist von *rūpa* noch nicht die Rede, was sich daraus erklärt, daß *rūpa* danach in einer anderen Bedeutung vorkommt. Der Name dagegen tritt hier implizit als Gestalter auf, ähnlich wie in ŚB 6.1.3.10–18. Unterschiedlich ist jedoch, daß er in diesem Fall die Erscheinungsform bzw. Gestalt mit einschließt – d. h. *nāman* = Benennung + Gestalt – und negativ gewertet wird, obwohl in beiden Fällen Namen mit der Vielfalt der Erscheinungen zusammenhängen. Dies ließe sich als Perspektivenwechsel erklären, weg von einem analytischen Vorgang in ŚB zu einem synthetischen in ChU. In ŚB ist von den verschiedenen Eigennamen des Gottes Agni die Rede, deren Kenntnis dazu führt, die unterschiedlichen besonderen Aspekte oder Charakterzüge des Gottes zu erfassen. Dies gilt dort als positiv, weil es behilflich sein kann, wenn man z. B. den Gott anrufen möchte.<sup>85</sup> Dagegen handelt ChU nicht von Eigennamen, sondern von Benennungen im allgemeinen, und es geht nicht darum, einen einzelnen Gott in seiner Vielfalt zu erfassen, sondern das Wirkliche. In ŚB ist der Gott sozusagen schon bekannt, soll aber besser verstanden werden. In ChU ist das Wirkliche verdeckt und soll erst durch Aufhebung der Vielfalt herausgefunden werden. Dies bedeutet allerdings nicht, daß hier *nāman* als bloßer Name ohne Verbindung zu dem Be-

<sup>84</sup> “Just as, my dear, by one piece of clay everything made of clay may be known—the modification is merely a verbal distinction, a name; the reality is just ‘clay’” (Hume).

<sup>85</sup> “Pronouncing, in ritual contexts, the names of divine powers, calling these by their names, is also a means of dealing with them, of bringing them into a definite position” (Gonda 1970: 24).



nannten steht. Denn der Name mag hier zwar keine direkte Beziehung zu dem Stoff, d. h. dem Wirklichen haben, mit den einzelnen Erscheinungen ist er aber genetisch verbunden. Das Problem liegt darin, daß das, was der Name benennt und gleichzeitig schafft, nicht das Wirkliche ist.

Uddālakas Erklärung geht dann weiter:

ChU 6.2.2 [...] *sat tv eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam* ||  
<sup>3</sup> *tad aikṣata bahu syām prajāyeyeti | tat tejo 'srjata | tat teja*  
*aikṣata | bahu syām prajāyeyeti | tad apo 'srjata [...]* || <sup>4</sup> *tā āpa*  
*aikṣanta bahvyaḥ syāma prajāyema hīti | tā annam asrjanta [...]* ||  
 6.3.1 *teṣām khalv eṣām bhūtānām trīṇy eva bijāni bhavanty*  
*āṇḍajaṃ jīvajam udbhijjam iti* || <sup>2</sup> *seyaṃ devataikṣata hantāham*  
*imās tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe*  
*vyākaravāṇīti* || <sup>3</sup> *tāsām trivṛtaṃ trivṛtam ekaikāṃ karavāṇīti |*  
*seyaṃ devatemās tisro devatā anenaiva jīvenātmanānupraviśya*  
*nāmarūpe vyākarot* || <sup>4</sup> *tāsām trivṛtaṃ trivṛtam ekaikāṃ akarot |*  
*yathā tu khalu somyemās tisro devatās trivṛt trivṛd ekaikā bhavati*  
*tan me vijānīhīti* ||

6.4.1 *yad agne rohitāṃ rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ | yac chuklaṃ tad*  
*apām | yat kṛṣṇaṃ tad annasya | apāgād agner agnitvam |*  
*vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam trīṇi rūpāṇīty eva satyam* ||

ChU 6.2.2 [...] On the contrary, son, in the beginning this world was simply what is existent—one only, without a second. <sup>3</sup> And it thought to itself: “Let me become many. Let me propagate myself.” It emitted heat. The heat thought to itself: “Let me become many. Let me propagate myself.” It emitted water. [...] <sup>4</sup> The water thought to itself: “Let me become many. Let me propagate myself.” It emitted food. [...]

6.3.1 There are, as you can see, only three sources from which these creatures here originate: they are born from eggs, from living individuals, or from sprouts. <sup>2</sup> Then that same deity<sup>86</sup> thought to itself: “Come now, why don’t I establish the distinctions of name and appearance by entering these three deities here with this living self (*ātman*), <sup>3</sup> and make each of them threefold.” So, that deity established the distinctions of name and appearance by entering these three deities here with this living self (*ātman*), <sup>4</sup> and made each of them threefold. Learn from me, my son, how each of these

<sup>86</sup> Nach Olivelle (1998: 559), Hume (1921: 242) und Frauwallner (1953: 206) ist darunter das Seiende zu verstehen.

deities becomes threefold.

6.4.1 The red appearance of a fire is, in fact, the appearance of heat, the white, that of water, and the black, that of food. So vanishes from the fire the character of fire<sup>87</sup> —the transformation is a verbal handle, a name— while the reality is just, “It’s the three appearances” (Olivelle).

Es folgt dasselbe Erklärungsmuster bei der Sonne (*ādiṭya* 6.4.2), dem Mond (*candramas* 6.4.3) und dem Blitz (*vidyut* 6.4.4). Danach geht es wie folgt weiter:

ChU 6.4.5 *etad dha sma vai tad vidvāṃsa āhuḥ pūrve mahāśālā mahāśrotriyaḥ | na no 'dya kaścanāśrutam amatam avijñātam udāhariṣyati | iti hy ebhyo vidāṃ cakruḥ ||*<sup>6</sup> *yad u rohitam ivābhūd iti tejasas tad rūpam iti tad vidāṃ cakruḥ | yad u śuklam ivābhūd ity apāṃ rūpam iti tad vidāṃ cakruḥ | yad u kṛṣṇam ivābhūd ity annasya rūpam iti tad vidāṃ cakruḥ ||*<sup>7</sup> *yad v avijñātam ivābhūd ity etāsām eva devatānāṃ samāsa iti tad vidāṃ cakruḥ |*

ChU 6.4.5 It was, indeed, this that they knew, those extremely wealthy and immensely learned householders of old, when they said: “Now no one will be able to spring something upon us that we have not heard of or thought of or understood before.” For they derived that knowledge from these three—<sup>6</sup> when they noticed anything that was reddish, they knew: “That is the appearance of heat;” when they noticed anything that was whitish, they knew: “That is the appearance of water;” when they noticed anything that was blackish, they knew: “That is the appearance of food;”<sup>7</sup> and when they noticed anything that was somehow indistinct, they knew: “That is a combination of these same three deities” (Olivelle).

Die Entstehung der Welt erfolgt, so Uddālaka, in vier Stufen: 1) aus dem Seienden entspringt das Feuer, 2) aus dem Feuer das Wasser, 3) aus dem Wasser die Nahrung, 4) dann werden alle drei vom Seienden durchdrungen (*anupraviśya*),<sup>88</sup> vermennt und durch

<sup>87</sup> Zu *agnitva* notiert Olivelle (1998: 559): “[it] indicates both that what makes fire fire, i. e., the individual nature of fire and the name ‘fire’ that we ascribe to it [...]. So, one gets at the reality of fire not by saying, ‘It’s a fire,’ but by saying ‘It’s the three appearances’.”

<sup>88</sup> Wayman, anders als Olivelle und Hume, übersetzt *anupraviśya* nicht als “enter,” sondern als “imitate,” wobei er sich auf *anupraveśa*, welches laut Monier-Williams auch “imitation” bedeuten kann, beruft, und interpretiert

Name und Gestalt ausgesondert. Daß “dreifach” (*trivṛt*) hier wohl nicht als Dreifachwerden jedes einzelnen *rūpas*, sondern als “dreifach Vermengtsein” zu verstehen ist, wird an den Beispielen deutlich.<sup>89</sup> So wie alle Lebewesen nur aus drei Sachen entstehen können, so entsteht bzw. setzt sich alles aus den drei *rūpas* zusammen. Auf diese Weise erklärt Frauwallner, die drei *rūpas* seien “[...] nicht die gewöhnlichen Elemente [...], sondern Urelemente, aus denen nicht nur die übrigen Dinge entstehen, sondern durch deren Mischung auch die gewöhnlichen Elemente gebildet werden.”<sup>90</sup> Alles läßt sich auf die drei *rūpas* zurückführen, und derjenige, der sie erkennt, kennt alles.

Das Auffällige an dieser Stelle ist, daß hier mit *rūpa* nicht irgendeine Gestalt gemeint ist, sondern ausschließlich die drei “Grundelemente” Feuer, Wasser und Nahrung. Es stellt sich also die Frage, wie *rūpa* in *nāmarūpa* zu verstehen ist. Eine Möglichkeit wäre, *-rūpa* als Sammelbezeichnung für die drei *rūpas* zu nehmen.<sup>91</sup> Demnach wäre der Name, genauso wie in ŚB 6.1.3.10–18, sowohl eine partikuläre Benennung als auch eine partikuläre Gestalt der drei Grundelemente. *Rūpa* wäre somit das Wirkliche im Gegensatz zu *nāman*. Die andere Möglichkeit, die mir wahrscheinlicher erscheint, wäre, zwischen zwei Arten von *rūpas* zu unterscheiden. Mit *nāmarūpa* wären auf diese Weise die einzelnen Namen und Gestalten, die die vermengten *rūpas* annehmen kön-

---

die Stelle wie folgt: “The idea of ‘imitating’ (*anupraviśya*) is to duplicate these three divinities in each given thing that can be referred to as ‘*nāmarūpa*’” (Wayman [1982] 1997: 516).

<sup>89</sup> Dieser Interpretation folgt auch Olivelle (1998: 559): “Edgerton (1965) is right in thinking that the triplication is done by adding to each the other two, thus producing in the concrete the various combinations of all three.”

<sup>90</sup> Frauwallner 1953: 91.

<sup>91</sup> Wie es Oldenberg anscheinend tut: “‘Verschwunden,’ sagt die Upanishad, ‘ist des Feuers Feuersein; nur am Wort haftet es; es ist eine Umwandlung, ein (bloßer) Name: die drei *rūpa*, die allein sind das Wahre.’ Aus dem Dasein des Zusammengesetzten also wird die Wahrheit in dessen Elemente verlegt, und indem diese hier vonseiten ihrer sichtbaren, farbigen Erscheinung als *rūpa* bezeichnet werden, gelangt in diesem Zusammenhang *rūpa* als das Wesentliche zur Gegenüberstellung gegen die ‘Umwandlung,’ den bloßen ‘Namen’” (Oldenberg 1919: 105).

nen, gemeint. In diesem Fall wäre *nāmarūpa* – und nicht nur *nāman* – der Gegensatz zu den drei *rūpas* d. h. dem Wirklichen.

An einer anderen Stelle – ŚB 11.2.3.1–6 – wird jedoch *nāman* eindeutig *rūpa* untergeordnet:

ŚB 11.2.3.1 *brahma vā idam agra āsīt tad devān asrjata tad devān sṛṣṭvaiṣu lokeṣu vyārohayad asminn eva loke 'gniṃ vāyum antarikṣe divy eva sūryam* <sup>2</sup> *atha ye 'tha ūrdhvā lokāḥ tad yā ata ūrdhvā devatās teṣu tā devatā vyārohayat sa yathā haivema āvirlokā imās ca devatā evam u haiva ta āvirlokās tās ca devatā yeṣu tā devatā vyārohayat* <sup>3</sup> *atha brahmaiva parārdham agacchat tat parārdham gatvaiḥsata katham nv imāṃ lokān pratyaveyām iti taddvābhyām eva pratyavaid rūpeṇa caiva nāmnā ca sa yasya kasya ca nāmāsti tan nāma yasyo api nāma nāsti yad veda rūpeṇedaṃ rūpam iti tad rūpam etāvad vā idaṃ yāvad rūpaṃ caiva nāma ca* <sup>4</sup> *te haite brahmaṇo mahatī abhve sa yo haite brahmaṇo mahatī abhve veda mahad dhaivābhvam bhavati* <sup>5</sup> *te haite brahmaṇo mahatī yakṣe sa yo haite brahmaṇo mahatī yakṣe veda mahad dhaiva yakṣam bhavati taylor anyataraj jyāyo rūpam eva yad dhy api nāma rūpam eva tat sa yo haitaylor jyāyo veda jyāyān ha tasmād bhavati yasmāj jyāyān bubhūṣati* <sup>6</sup> *martyā ha vā agre devā āsuḥ sa yadaiva te brahmaṇāpurathāmṛtā āsuḥ sa yam manasa āghārayati mano vai rūpam manasā hi vededaṃ rūpam iti tena rūpam āpnoty atha yaṃ vāca āghārayati vāg vai nāma vācā hi nāma grhṇāti teno nāmāpnoty etāvad vā idaṃ sarvaṃ yāvad rūpaṃ caiva nāma ca tat sarvam āpnoti sarvaṃ vā akṣayyam eteno hāsyākṣayyaṃ sukṛtam bhavaty akṣayyo lokāḥ*

ŚB 11.2.3.1 Verily, in the beginning, this (universe) was the Brahman (neut.). It created the gods; and, having created the gods, it made them ascend these worlds: Agni this (terrestrial) world, Vāyu the air, and Sūrya the sky. <sup>2</sup> And the deities who are above these he made ascend the worlds which are above these; and, indeed, just as these (three) worlds and these (three) deities are manifest, so are those (higher) worlds and those (higher) deities manifest—(the worlds) which he made those deities ascend. <sup>3</sup> Then the Brahman itself went up to the sphere beyond. Having gone up to the sphere beyond, it considered, “How can I descend again into these worlds?” It then descended again by means of these two—Form and Name. Whatever has a name, that is name; and that again which has no name, and which one knows by its form, “This is (of a certain) form,” that is form: as far as there are Form and Name

so far, indeed, extends this (universe).<sup>4</sup> These, indeed, are the two great forces of the Brahman; and, verily, he who knows these two great forces of the Brahman becomes himself a great force.<sup>5</sup> These, indeed, are the two great manifestations<sup>92</sup> of the Brahman; and, verily, he who knows these two great manifestations of the Brahman becomes himself a great manifestation. One of these two is the greater, namely Form; for whatever is Name, is indeed Form; and, verily, he who knows the greater of these two, becomes greater than he whom he wishes to surpass in greatness.<sup>6</sup> In the beginning, indeed, the gods were mortal, and only when they had become possessed of the Brahman they were immortal. Now, when he makes the libation to Mind—form being mind, inasmuch as it is by mind that one knows, “This is form”—he thereby obtains Form; and when he makes the libation to Speech—name being speech, inasmuch as it is by speech that he seizes (mentions) the name—he thereby obtains Name;—as far as there are Form and Name, so far, indeed, extends this whole (universe): all this he obtains; and—the all being the imperishable—imperishable merit and the imperishable world thus accrue to him (Eggeling).

Brahman läßt die Götter aus sich entspringen, verteilt sie in den verschiedenen Sphären und zieht sich ins Jenseits (*parārdha*) zurück. Dann kommt es mit Gestalt und Name wieder herunter. Name und Gestalt werden zuerst als *abhva* “great force” (Eggeling), dann als *yakṣa* “great manifestation” (Eggeling) Brahman bezeichnet. Für Oldenberg bedeutet dies, daß Name und Gestalt “[...] nicht immer nur der Name, die Gestalt irgend eines bestimmten Wesens [sind], sondern es gibt zwei ungetüme Riesendinge, die sich hierhin und dorthin bewegen können: von denen ist das eine der ‘Name’ an sich, das andre die ‘Gestalt’ an sich.”<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Eggeling fügt an dieser Stelle folgende Anmerkung hinzu: “Or phantasmagories, illusive representations” (Eggeling [1882–1900] 1963: V 28 Anm. 1).

<sup>93</sup> Oldenberg 1919: 103. Oldenbergs Interpretation wird von BĀU 2.3.1 gestärkt: *dve vāva brahmaṇo rūpe mūrtaṃ caivāmūrtaṃ ca martyaṃ cāmṛtaṃ ca sthitaṃ ca yac ca sac ca tyam ca* “There are, indeed, two visible appearances (*rūpa*) of brahman—the one has a fixed shape, and the other is without a fixed shape; the one is mortal, and the other is immortal; the one is stationary, and the other is in motion; the one is Sat, and the other is Tyam” (Olivelle).

Oldenberg scheint keinen Unterschied zwischen *abhva* und *yakṣa* zu spüren, die er jeweils mit “großes Riesenwesen” und “großes Wunderwesen” übersetzt.<sup>94</sup> Eine ähnliche Interpretation bietet Wayman, der Śaṅkaras Theorie eines entfalteten und eines unentfalteten *nāmarūpa* mit dieser Stelle in Verbindung setzt. Demnach wären, so Wayman, *nāman* und *rūpa* als *abhva* “great monsters” das Unentfaltete, als *yakṣa* “great tempting appearances” das Entfaltete.<sup>95</sup> Eines steht jedenfalls fest: Obwohl *nāman* und *rūpa* hier für Vielfältigkeit stehen, werden sie nicht negativ gewertet. Derjenige, der sie beide erlangt, erlangt das All, das Unvergängliche (ŚB 11.2.3.3–4).

Wichtig in unserem Zusammenhang ist ferner, daß sich hier das Verhältnis zwischen *nāman* und *rūpa* eindeutig umkehrt. Während alles, was einen Namen trägt, auch Gestalt ist – *rūpam eva yad dhy api nāma* ŚB 11.2.3.5 –, hat nicht jede Gestalt einen Namen – *yasyo api nāma nāsti yad veda rūpeṇedaṃ rūpam iti tad rūpam* (ŚB 11.2.3.3). *Rūpa* ist hier also weder von *nāman* abhängig, noch in ihm enthalten. Die Überlegenheit von *rūpa* wird zudem deutlich ausgesprochen: *tayor anyataraj jyāyo rūpam eva* (ŚB 11.2.3.5). Interessant ist auch, daß *nāman* mit *vāc* – *vāg vai nāma* – und *rūpa* mit *manas* – *mano vai rūpam* – gleichgesetzt werden (ŚB 11.2.3.6). Hierzu bemerkt Silburn:

En dépit de la prééminence accordée dans l’Inde entière, et à toutes les époques, au nom sur la forme, il est dit dans les Brāhmaṇa que la forme l’emporte sur le nom [...].

La *forme* est ici comprise au sens de *structure mentale* qui renferme également le nom; *elle n’est pas un ensemble de qualités d’ordre sensible, configuration ou couleur*.<sup>96</sup>

Folgt man Silburn, so ist diesmal *nāman* in *rūpa* einbegriffen: *rūpa* = *rūpa* + *nāman*. Zudem wird hier *rūpa* und nicht *nāman*, das sonst gerne mit dem kognitiven Prozeß verbunden wird,<sup>97</sup> mit dem Geist (*manas*) gleichgesetzt.

<sup>94</sup> Oldenberg 1915: 66.

<sup>95</sup> Vgl. Wayman [1982] 1997: 512ff.

<sup>96</sup> Silburn 1955: 58. Hervorhebung von mir.

<sup>97</sup> Siehe oben S. 5.

Andere Texte schildern auf ähnliche Weise die Entstehung des Kosmos, sie sind aber nicht so ergiebig, was *nāmarūpa* angeht:

JU 4.22.1 *āsā vā idam agra āsīd bhaviṣyad eva | tad abhavat | tā āpo 'bhavan |* <sup>2</sup> *tās tapo 'tapyanta | tās tapas tepānā huss ity eva prācīḥ prāśvasan | sa vāva prāṇo 'bhavat |* <sup>3</sup> *tāḥ prāṇyā 'pānan | sa vā apāno 'bhavat |* <sup>4</sup> *tā apānya vyānan | sa vāva vyāno 'bhavat |* <sup>5</sup> *tā vyānya samānan | sa vāva samāno 'bhavat |* <sup>6</sup> *tās samānyo 'dānan | sa vā udāno 'bhavat |* <sup>7</sup> *tad idam ekam eva sadhamādyam āsīd aviviktam |* <sup>8</sup> *sa nāmarūpam akuruta | tenāinad vyavinak | vi ha pāpmano vicyate ya evaṃ veda |*

JU 4.22.1 Verily this was in the beginning space, being about to become. It became. It became the waters. <sup>2</sup> They performed penance. Having performed penance [uttering] *huss*, they breathed forth forward. That became breath. <sup>3</sup> Having breathed forth, they breathed out. That became exhalation. <sup>4</sup> Having breathed out, they breathed asunder. That became the *vyāna*. <sup>5</sup> Having breathed asunder, they breathed together. That became the *samāna*. <sup>6</sup> Having breathed together, they breathed up. That became the *udāna*. <sup>7</sup> This [all] was one, associated, not distinguished. <sup>8</sup> He<sup>98</sup> made name and form. Thereby he distinguished it. Distinguished from evil is he who knows thus (Oertel).

TB 2.2.7.1 *prajāpatiḥ prajā asrjata | tās sṛṣṭās samaśliṣyan | tā rūpeṇānu prāviśat | tasmād āhuḥ | rūpaṃ vai prajāpatir iti | tā nāmnānu prāviśat | tasmād āhuḥ | nāma vai prajāpatir iti*

TB 2.2.7.1 Prajāpati schuf die Geschöpfe. Als diese geschaffen waren, klebten sie noch aneinander [*samaśliṣyan*]. Da ging er in sie ein mit der Form. Darum sagt man: Prajāpati ist die Form. Da ging er in sie ein mit dem Namen. Darum sagt man: Prajāpati ist der Name (Frauwallner).<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Oertel macht keine weiteren Angaben zu dem Bezugswort und mir gelang es leider auch nicht, es festzulegen. Es könnte sich schwer auf Brahman beziehen, wegen der mangelnden Genuskongruenz. Vielleicht antizipiert es den Puruṣa im Auge in 4.24.13, der mit Indra und Prajāpati identifiziert wird.

<sup>99</sup> Frauwallner 1953: 206. Bronkhorsts Übersetzung dagegen gibt zu verstehen, daß die Geschöpfe anfänglich getrennt waren und sich dann zusammen taten, was mir wenig einleuchtend vorkommt: "Prajāpati créa les

An diesen Stellen heißt es, daß Name und Gestalt das Ungeschiedene absondern. Jedoch ähnlich wie in ChU 6.3 stellt *nāmarūpa* nicht die allererste Stufe bei der Vervielfältigung des Einen dar. Was *nāmarūpa* unmittelbar vorhergeht, trägt schon Unterschiede in sich, es ist bloß noch nicht ausgesondert, deshalb wird es in JU 4.22.7 als *sadhamādyā*, was wörtlich “convivial” heißt<sup>100</sup> und Oertel mit “associated” wiedergibt, und *a-vivikta* – PPP von der Wurzel *vivic* –, das sowohl “nicht unterschieden” als auch “nicht getrennt” bedeuten kann,<sup>101</sup> beschrieben. Demnach könnte man *vyavinak* – 3. Sg. Imperfekt Parasmaipada derselben Wurzel – im folgenden Satz, nicht als “unterscheiden,” sondern als “abtrennen” verstehen. In TB 2.2.7.1 waren die Geschöpfe (*prajā*) bereits vor *nāmarūpa* da, aber sie “klebten aneinander” – *samaśliṣyan*, 3. Pl. Imperfekt Parasmaipada von *saṁśliṣ*.<sup>102</sup> *Nāmarūpa* würde auf diese Weise nicht den gesamten Vervielfältigungs- bzw. Emanationsprozeß darstellen, sondern ihn bloß fortsetzen, oder wie Jurewicz es formuliert: “In Vedic cosmogony, the act of giving a name and a form marks the final formation of the Creator’s *ātman*.”<sup>103</sup>

In BĀU 1.4 findet sich eine ausführlichere kosmogonische Erzählung, die ebenfalls mit *nāmarūpa* endet. Am Anfang (*agre*) war Ātman, in der Gestalt eines Mannes (*puruṣa*, BĀU 1.4.1). Er

---

créatures. Une fois créées, elles se conjoignirent [*samaśliṣyan*]” (Bronkhorst 1999: 9).

<sup>100</sup> Monier-Williams 2002: 1140b s. v. *sadha*<sup>1</sup>.

<sup>101</sup> Monier-Williams 2002: 987c s. v. *vivic*.

<sup>102</sup> Monier-Williams 2002: 1118c s. v. *saṁśliṣ*.

<sup>103</sup> Jurewicz 2000: 89. Vgl. ferner PrU 6.4, wo auch *nāman* einen Schöpfungsprozeß abschließt: *sa prāṇam asṛjata | prāṇāc chraddhāṃ khaṇi vāyur jyotir āpaḥ pṛthivindriyaṃ mano ’nnam annād vīryaṃ tapo mantrāḥ karma lokā lokeṣu ca nāma ca* “He [the person *puruṣa*] then created the lifebreath, and from the lifebreath, faith, space, wind, fire, water, earth, senses, mind, and food; from food, strength, austerity, vedic formulas, rites, and worlds; and in the worlds, name” (Olivelle). Wäre es möglich, daß hier *nāma* für *nāmarūpa*, das im PrU 6.5 erwähnt wird (siehe unten S. 38), steht? Dies wäre dann ein ähnlicher Fall wie Rv 5.43.10 und 7.57.6, wo einmal von den Namen und Gestalten der Maruts die Rede ist, und einmal nur von den Namen, obwohl dasselbe gemeint ist (siehe oben S. 22f.).



teilt sich in zwei, nämlich in Ehemann (*pati*) und Ehefrau (*patnī*), sie kopulieren und es entstehen die Menschen (BĀU 1.4.3). Die Ehefrau wird dann zu einer Kuh, der Ehemann zum Rind, sie kopulieren wieder und es entsteht das Vieh. Und indem sie sich in immer neue Tiere verwandeln und kopulieren, entstehen alle Tiere (BĀU 1.4.4). Dann bringt Ātman das Feuer (*agni*) und Soma hervor sowie alle Götter. Dies wird als Brahmans Überschöpfung (*atisrṣṭi*) bezeichnet, da Brahman, selbst ein Sterblicher (*martya*), die unsterblichen Götter schuf (BĀU 1.4.6). Da wird folgende Bemerkung gemacht: BĀU 1.4.7 *tad dhedaṃ tarhy avyākṛtam āsīt | tan nāmarūpābhyām eva vyākriyatāsau nāmāyam idaṃ rūpa iti | tad idam apy etarhi nāmarūpābhyām eva vyākriyate 'sau nāmāyam idaṃ rūpa iti* “Verily, at that time the world was undifferentiated. It became differentiated just by name and form, as the saying is: ‘He has such a name, such a form.’ Even today this world is differentiated just by name and form, as the saying is: ‘He has such a name, such a form’” (Hume). Hier ist wieder das oben besprochene Problem anzutreffen: Vor *nāmarūpa* sind bereits Unterschiede vorhanden – Tiere und Götter (BĀU 1.4.3–6) –, trotzdem wird gesagt, alles sei “ununterschieden” (*avyākṛta*) gewesen (BĀU 1.4.7). Olivelles freiere Übersetzung bringt m. E. etwas Klarheit:

At that time this world was without *real* distinctions; it was distinguished *simply* in terms of name and visible appearance—“He is so and so by name and has this sort of an appearance.” So even today this world is distinguished *simply* in terms of name and visible appearance, as when we say, “He is so and so by name and has this sort of an appearance” (Olivelle).<sup>104</sup>

Die Unterschiede waren damals bereits vorhanden, sind aber nicht wesentlich. Dieses wird im weiteren Verlauf des Textes deutlicher:

BĀU 1.4.7 [...] *sa eṣa iha praviṣṭa ā nakhāgrebhyo yathā kṣurāḥ kṣuradhāne 'vahitaḥ syād viśvaṃbharo vā viśvaṃbharakulāye | taṃ na paśyanti | akṛtsno hi saḥ | prāṇann eva prāṇo nāma bhavati vadan vāk paśyaṃś cakṣuḥ śṛṇvañ chrotraṃ manvāno manaḥ | tāny asyaitāni karmanāmāny eva | sa yo 'ta ekaikam upāste na sa veda |*

<sup>104</sup> Hervorhebung von mir.

*akṛtsno hy eṣo 'ta ekaikena bhavati | ātmety evopāsīta | atra hy ete sarva ekaṃ bhavanti |*

BĀU 1.4.7 Penetrating this body<sup>105</sup> up to the very nail tips, he remains there like a razor within a case or a termite within a termite-hill.<sup>106</sup> People do not see him, for he is incomplete as he comes to be called breath when he is breathing, speech when he is speaking, sight when he is seeing, hearing when he is hearing, and mind when he is thinking. These are only the names of his various activities. A man who considers him to be any one of these does not understand him, for he is incomplete within any one of these. One should consider them as simply his self (*ātman*),<sup>107</sup> for in it all these become one (Olivelle).

Die Unterschiede, die Name und Gestalt ausmachen, sind nicht wirklich da, weil alles aus Brahman/Ātman entstanden ist und, noch viel wichtiger, weil Brahman/Ātman in der Vielfalt verborgen blieb<sup>108</sup> – ähnlich wie in ŚB 11.2.3.3 und Prajāpati in TB

<sup>105</sup> Humes wörtliche Übersetzung von *sa eṣa iha* wäre m. E. an dieser Stelle passender: “He entered in here.”

<sup>106</sup> Hume folgt der traditionellen Interpretation und übersetzt *viśvambhāro viśvambhārakulāye* mit “fire in a fire-holder.” In einer Anmerkung weist er jedoch auf die unklare Bedeutung von *viśvambhāra* und zitiert Whitney, der vermutete, damit könnte möglicherweise eine Art Insekt gemeint sein, so wie im späteren Wortgebrauch (Hume 1921: 82 Anm. 2). Olivelle seinerseits kommentiert: “the meaning of the term *viśvambhāra* (also at KsU 4.20), here translated as ‘termite,’ is unclear. Suggested meanings include ‘fire,’ ‘insect,’ and ‘scorpion’ [...]. The term may refer not specifically to termites, but to ants and anthills in general” (Olivelle 1998: 493). Überzeugende Argumente für die Bedeutung “Feuer” bietet dennoch Diwakar Acharya (2013: 35 Anm. 46): “Actually, earlier than this BĀU passage, *viśvambhāra* is used only once in the masculine, namely in AVŚ II.16.5≈AVP II.43.5. [...] I find that, if we reflect properly on the AV passage, we can decide the matter. That brief AV passage reads as follows: *viśvambhāra viśvena mā bhārasā pāhi svāhā*. Here the deity invoked as *viśvambhāra* is asked to protect the invoker with all-fostering power (*viśva-bhāras*). This means that he is regarded as the deity responsible for or in control of *viśva-bhāras*. Now if we check for such a deity, he is none other than Agni.”

<sup>107</sup> Hume übersetzt *ātmety evopāsīta* mit “One should worship with the thought that he is just one’s self (*ātman*).”

<sup>108</sup> Für Jurewicz stellt der hier beschriebene Schöpfungsakt einen kognitiven Prozeß dar: “the *ātman*, having given name and form to the created world,

2.2.7.1. Name und Gestalt sollen deshalb überwunden werden, um Brahman/Ātman wiederzuerkennen.<sup>109</sup>

Hervorzuheben ist ferner, daß *nāman* hier mit *karman* “Handlung” in Verbindung gebracht wird. Die unterschiedlichen Handlungen bzw. Lebensfunktionen des Ātmans/Brahmans erhalten unterschiedliche Namen.<sup>110</sup> Wurde im RV der Name mit einem Teilaspekt oder Charakterzug gleichgesetzt, so tritt er nun als partikuläre Funktion auf. Auf diese Weise wird später im selben Text die Welt als eine Triade beschrieben: BĀU 1.6.1 *trayaṃ vā idaṃ nāma rūpaṃ karma* “Clearly, this world is a triple reality: name, visible appearance, and action” (Olivelle). Von diesen drei wird aber erneut gesagt, daß sie in Wirklichkeit eins sind: BĀU 1.6.3 [...] *tad etat trayaṃ sad ekam ayam ātmā | ātmo ekaḥ sann*

---

enters it ‘up to the nail tips.’ Thus, being the subject (or we could say, being the *viñāna*), he recognizes his own identity with the object and finally shapes it. At the same time and by this very act he continues the process of his own creation as the subject [...]. As the father lives in his son, so the *ātman* undertakes cognition in his named and formed self.

But self-expression through name and form does not merely enable the Creator to continue self-cognition. At the same time, he hides himself and—as if divided in different names and forms—loses the ability to be seen as a whole. Thus the act of giving name and form also makes cognition impossible, or at least difficult” (Jurewicz 2000: 89).

<sup>109</sup> Bronkhorst versteht diese Stelle allerdings anders und ist der Meinung, hier sei nicht von einer Trennung der Welt *in* Name und Gestalt die Rede, sondern von der Trennung *des* Namens *von* der bezeichneten Sache (*rūpa*): “Ce passage semble affirmer qu’au début le monde ne connaissait pas de division entre les noms et les formes. Autrement dit: les mots et les choses dénotées constituaient une seule unité, et les mots n’étaient pas distincts de leurs objets. Cette interprétation, qui reste proche de l’original sanscrit, est naturellement inséparable de l’idée d’un lien étroit entre les mots et les choses” (Bronkhorst 1999: 9). Die Interpretation von *rūpa* als “chose dénotée,” scheint mir an dieser Stelle unververtretbar. Dies könnte man, wenn überhaupt, dann eher in ChU 6.3–4, wo es um die drei ursprünglichen *rūpas* geht, oder in ŚB 11.2.3.3–5, wo von *rūpa* ohne Namen und von der Überlegenheit von *rūpa* gegenüber *nāman* die Rede ist. Aber in BĀU 1.4.7 finden sich keine Hinweise, die auf ein hierarchisches Verhältnis zwischen *nāman* und *rūpa* hindeuten. Ich finde Olivelles Interpretation überzeugender: “This account of creation shows how both things *and* their names originated” (Olivelle 1998: 492, Hervorhebung von mir).

<sup>110</sup> Vgl. BĀU 1.5.21, siehe oben S. 17.

*etat trayam | tad etad amṛtaṁ satyena cchannam | prāṇo vā amṛtam | nāmarūpe satyam | tābhyām ayaṁ prāṇaś channaḥ* “While this is a triple reality, yet it is one—it is this self (*ātman*). While the self is one, yet it is this triple reality. Now the immortal here is veiled by the real.<sup>111</sup> Clearly, the immortal is breath, while the real is name and visible appearance; the breath here is veiled by these two” (Olivelle).

In MuU 1.1.9 treten Name und Gestalt wieder in einer dreier Konstellation auf, diesmal aber nicht mit *karman*, sondern mit der Nahrung (*anna*): *yaḥ sarvajñāḥ sarvavidyasya jñānam ayaṁ tapaḥ | tasmād etad brahma nāma rūpam annaṁ ca jāyate* “He is omniscient, he knows all; knowledge is his austerity: From him is born this *brahman*, as also name, appearance, and food” (Olivelle). Etwas anders versteht es Hume: “He who is all-knowing, all-wise, whose austerity consists of knowledge—from Him are produced the *Brahma* here, [namely] name and form, and food” (Hume). Hume nimmt Name, Gestalt und Nahrung als Apposition zu *etat brahma*, das er mit “the *Brahma* here” übersetzt, womit ein *Brahman* dort – d. h. im Jenseits? – impliziert wird. Wenn ich Hume richtig verstehe, meint er damit, daß *Brahman* hier durch Name, Gestalt und Nahrung gekennzeichnet ist. Olivelles Übersetzung kann ich inhaltlich leider nicht nachvollziehen.

Das Verhältnis von *Brahman* zu *nāmarūpa* wird in ChU 8.14.1 ein bißchen anders dargestellt. Hier ist *Brahman* nicht in Name und Gestalt verborgen, sondern umgekehrt: Name und Gestalt befinden sich im *Brahman*: *ākāśo vai nāma nāmarūpayor nirvahitā | te yadantarā tad brahma tad amṛtaṁ sa ātmā* “Now, what is called space is that which brings forth name and visible appearance. That within which they are located—that is *brahman*; that is the immortal; that is the self (*ātman*)” (Olivelle). Nach Silburn spielt der Luftraum (*ākāśa*) eine doppelte Rolle, es ist der Ort, wo sich alles vervielfältigt aber auch eins wird: “Si dans l’espace toutes les choses convergent et s’unifient, à partir de lui aussi se disperse la multiplicité: ‘En vérité, c’est l’*ākāśa* qui rend sensibles le nom et la

<sup>111</sup> Olivelles Anmerkung lautet: “*the real*: here opposed to the immortal, is the manifest world” (Olivelle 1998: 498).

forme, ce en quoi ils se trouvent, est le *bráhman*, est l'immortalité, est l'*ātman*'."<sup>112</sup>

Mir sind nur zwei weitere Stellen in den früheren Upaniṣaden bekannt, wo *nāmarūpa* anzutreffen ist, nämlich PrU 6.5 und MuU 3.2.8. Dort wird die Befreiung des einzelnen Menschen als Aufgabe der Individualität und Vereinigung mit Puruṣa im Gleichnis von den Flüssen und dem Meer geschildert:

PrU 6.5 *sa yathemā nadyaḥ syandamānāḥ samudrāyaṇāḥ samudraṃ prāpyāstaṃ gacchanti | bhidyete tāsāṃ nāmarūpe | samudra ity evaṃ procyate | evam evāsya paridraṣṭur imāḥ ṣoḍaśa kalāḥ puruṣāyaṇāḥ puruṣaṃ prāpyāstaṃ gacchanti | bhidyete cāsāṃ nāmarūpe | puruṣa ity evaṃ procyate | sa eṣo 'kalo 'mṛto bhavati*

PrU 6.5 Now, take these rivers. They flow toward the ocean and, upon reaching it, merge into the ocean and lose their name and visible appearance; one simply calls it the ocean. In just the same way, these sixteen parts of the person who is the perceiver proceed toward the person and, upon reaching him, merge into that person, losing their names and visible appearances; one simply calls it the person. He then becomes partless and immortal (Olivelle).<sup>113</sup>

MuU 3.2.8 *yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre astaṃ gacchanti nāmarūpe viḥāya | tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parāt paraṃ puruṣaṃ upaiti divyam*

MuU 3.2.8 As the rivers flow on and enter into the ocean giving up their names and appearances; So the knower, freed from name and appearance, reaches the heavenly Person, beyond the very highest (Olivelle).

Bei diesen Stellen, vor allem bei der letzten, könnte man sich fragen, ob mit *nāmarūpa* Name und Gestalt des Betroffenen gemeint sind, oder die von ihm bis dahin wahrgenommene Wirklichkeit. Der Vergleich mit ChU 6.10.1, wo dasselbe Bild vorkommt, diesmal jedoch ohne Erwähnung von *nāmarūpa*, ist erfreulicher-

<sup>112</sup> Silburn 1955: 111.

<sup>113</sup> Hume erklärt die Stelle wie folgt: "the sixteenfold human person tends to return to, and merge into, the immortal Person, and therein to lose his finite individuality" (Hume 1921: 389 Anm. 1).

weise in dieser Hinsicht eindeutig:

ChU 6.10.1 *imāḥ soṃya naḍyaḥ purastāt prācyah syandante paścāt pratīcyah | tāḥ samudrāt samudram evāpiyanti | sa samudra eva bhavati | tā yathā tatra na vidur iyaṃ ahaṃ asmīyam ahaṃ asmīti ||*  
<sup>2</sup> *evam eva khalu soṃyemāḥ sarvāḥ prajāḥ sata āgamyā na viduḥ sata āgacchāmaha iti | ta iha vyāghro vā siṃho vā vṛko vā varāho vā kīṭo vā pataṅgo vā daṃśo vā maśako vā yad yad bhavanti tad ābhavanti ||*

ChU 6.10.1 “Now, take these rivers, son. The easterly ones flow toward the east, and the westerly ones flow toward the west. From the ocean, they merge into the very ocean; they become just the ocean. In that state they are not aware that: ‘I am that river,’ and ‘I am this river.’<sup>2</sup> In exactly the same way, son, when all these creatures reach the existent, they are not aware that: ‘We are reaching the existent.’ No matter what they are in this world—whether it is a tiger, a lion, a wolf, a boar, a worm, a moth, a gnat, or a mosquito—they all merge into that” (Olivelle).

Am Wahrscheinlichsten scheint mir also, daß *nāmarūpa* in MuU 3.2.8 und PrU 6.5 sich ganz konkret auf eine Person bezieht, die durch seinen (Eigen-)Namen und seine wahrnehmbare Gestalt als Individuum bis zum geschilderten Zeitpunkt existiert hatte. Damit schließe ich nicht aus, daß die Aufgabe der eigenen Namen und Gestalt *impliziert*, daß für den Betroffenen dann die Wirklichkeit nicht länger eine Vielfalt von Namen und Gestalten darstellt. Dies ist aber trotzdem nicht das, was in diesem Bild ausdrücklich geschildert wird.

## 1.5 Zusammenfassung

In den früheren Kapiteln wurde gezeigt, daß *nāman* als Erkennungszeichen zu verstehen ist, und daß es als solches zwei Funktionen erfüllen kann: *a)* eine klassifizierende, als kategorienbildendes Gattungsmerkmal, wie etwa “Frosch,” oder *b)* eine individualisierende Funktion, hier vor allem als Eigenname, wobei der Name in manchen Fällen die Eigenart schlechthin – d. h. das Wesen oder die Essenz – in anderen Fällen einen besonderen Aspekt des Namensträgers darstellen kann. Andererseits wurde an mehreren

Textbeispielen deutlich, daß die Identität – und keine bloße Korrespondenz! – des Namens mit dem Namensträger sehr oft vorausgesetzt wird. In dieser Hinsicht möchte ich ausdrücklich betonen, daß hier der Name gegen unsere Erwartungen *nicht* als sprachliches Zeichen zu verstehen ist. Denn er *verweist* hier *nicht* auf etwas anderes, was er selbst nicht ist, sondern *ist* selber das, was er bezeichnet. Schließlich wurde dazu eine andere Auffassung des Namens erkennbar, nämlich die des Namens als wesentlicher Bestandteil eines Lebewesens. Darunter ist allerdings keine abstrakte Identität zu verstehen, sondern eher mit Gonda eine Art “power-substance.”<sup>114</sup>

Was *rūpa* betrifft, wurde gezeigt, daß es in erster Linie die Bedeutung “äußere Erscheinung” aufweist, was wohl im engeren Sinne als *appearance* zu verstehen ist, weshalb *rūpa* auch “Farbe” oder “Gestalt” bedeuten kann und als Objekt des Sehens vorkommt. Auf diese Weise können die verschiedenen Erscheinungsformen oder Arten einer Wesenheit als *rūpa* bezeichnet werden, wobei die Motive von Wesen und Erscheinung, des Allgemeinen und Besonderen, sowie des Ganzen und der Teile zum Ausdruck kommen können.

Der Vergleich beider Begriffe machte ferner deutlich, daß sie keinesfalls Gegensätze bilden, sondern sich vielmehr größtenteils überschneiden. So wurde an einigen Beispielen gezeigt, daß *nāman* sogar *rūpa* einschließen kann (*nāman* = Benennung + Erscheinungsform), wogegen *rūpa* an keiner Stelle *nāman* im Sinne von Benennung umfaßt.

Die Bedeutung der Wendung *nāmarūpa* als Individualität ist im Prinzip klar. Wenig einleuchtend ist jedoch, wie diese Bedeutung zustande gekommen ist. Von der Grammatik her läßt sich das Kompositum auf zwei verschiedene Weisen erklären. Als Dvandva würde man Name und Gestalt als Synekdoche für die Gesamtheit der Namen und Gestalten, die diese Welt ausmachen, verstehen. Als substantivierter Bahuvrīhi würde es heißen: “das, was einen Namen trägt und eine Gestalt hat.” Ich würde letzteres vorziehen, weil es die Möglichkeit offen läßt, *nāmarūpa* entweder auf ein be-

---

<sup>114</sup> Gonda 1970: 44. Siehe oben S. 14.

stimmtes Individuum oder auf die ganze individualisierte Welt zu beziehen. Daß Name und Gestalt die Hauptmerkmale dieser Welt darstellen, läßt sich daraus erklären, daß sowohl *nāman* als auch *rūpa*, wie gezeigt, eine unterscheidende Funktion haben. Die Frage aber, warum gerade diese und nicht andere Termini dazu gewählt wurden, muß ich an dieser Stelle unbeantwortet lassen.

Daß *nāmarūpa* sich sowohl konkret auf ein Individuum als auch auf die individualisierte Wirklichkeit beziehen kann, beweisen die oben behandelten Texte. Personen oder personifizierte Wesen sind jedoch stärker individualisiert als Dinge im allgemeinen, weil sie nicht nur als Vertreter einer Gattung auftreten – etwa als Mensch, Gott, Mann, Kind usw. –, sondern auch als Individuen innerhalb der Gattung. Kennzeichen ihrer Einzigartigkeit sind dann ihre Gestalt und ihr Eigenname. Bei der Hälfte der Stellen, die als “Vorläufer” von *nāmarūpa* angeführt wurden, bezieht sich *nāmarūpa* eindeutig auf Individuen: in R̥V 5.43.10 auf die Maruts, in R̥V 10.169.2 auf die Kühe und in TB 3.12.7 auf die Lebewesen. Die anderen Stellen – AV 10.2.12, 12.5.9, AVPar 1.16.1 und TB 3.10.5 – gaben leider keinen Aufschluß darüber, was damit genau gemeint sein könnte. Nur in AV 11.7.1 könnte man Hinweise finden, die für *nāmarūpa* als empirische Wirklichkeit sprechen. Im Gegensatz dazu bezieht sich *nāmarūpa* in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden in den meisten Fällen auf die empirische Wirklichkeit – ŚB 11.2.3.1–6, BĀU 1.4.7, BĀU 1.6.1–3, JU 4.22.8, TB 2.2.7.1, ChU 6.3.2–3, 8.14.1, MuU 1.1.9 – und nur zweimal auf ein Individuum – MuU 3.2.8 und PrU 6.5.

Unklar ist dennoch, wie *nāman* und *rūpa* als Teile der Wendung zu verstehen sind, zumal ihr Verhältnis zueinander in der Regel nicht erläutert wird. Mein Versuch, dies jeweils anhand der Textpassagen sowie des in diesen Texten sonst belegten Wortgebrauchs zu beleuchten, hat ergeben, daß man nicht von einer homogenen Vorstellung reden kann. Gründe dafür sind einerseits die oben angesprochene Überschneidung beider Begriffe, andererseits die Mehrdeutigkeit von *nāman* und – nicht zu unterschätzen – auch die von *rūpa*.<sup>115</sup> Es ist also unangemessen, von einer einheitlichen Vor-

---

<sup>115</sup> Vgl. ChU 6.2–4.



stellung auszugehen und von *nāmarūpa* “in the Upaniṣadic sense”<sup>116</sup> oder “the Upaniṣadic understanding of *nāmarūpa*”<sup>117</sup> zu sprechen.

Auch deshalb finde ich es äußerst problematisch, wenn *nāmarūpa* ohne weiteres als “les mots et les choses dénotées,”<sup>118</sup> “the conceptual and apparitional aspects of a given object”<sup>119</sup> oder “name and named”<sup>120</sup> interpretiert wird, denn dabei wird eine Dichotomie zwischen *nāman* und *rūpa* aufgebaut und verallgemeinert, die sich in der Form in den Texten nicht finden läßt und vielmehr an unsere moderne Auffassung von Sprache als konventionelles Zeichensystem erinnert. Obwohl *nāmarūpa* auffallende Parallelen zu den heutigen theoretischen Auffassungen vom Sprachzeichen aufweist und eine Untersuchung unter diesem Gesichtspunkt durchaus ergiebig sein könnte, bezweifle ich, daß man *nāman* auf etwas Abstraktes reduzieren und mit einem Konzept gleichsetzen kann, wie es etwa Reat tut: “More abstractly, name is that which was thought to account for the relationship among different forms which are nonetheless similar enough to be given the same verbal designation. In this sense, the term *nāma* is similar to ‘a concept’.”<sup>121</sup> Indem Reat ausschließlich die kategorisierende Funktion von Namen erläutert, läßt er Eigennamen sowie deren individualisierende Funktion außer Betracht. Damit umgeht er gleichzeitig das Problem der Identität vom Namen mit dem Bezeichneten, die hauptsächlich bei Eigennamen auftritt und bei *nāmarūpa* nicht auszuschließen ist, da diese Wendung sich auch auf Personen beziehen kann, was Reat im übrigen auch unerwähnt läßt.<sup>122</sup> Reat geht dann auf *nāmarūpa* im Schöpfungsprozeß ein:

<sup>116</sup> Reat 1987: 15.

<sup>117</sup> Hamilton 1996: 123.

<sup>118</sup> Bronkhorst 1999: 9.

<sup>119</sup> Reat 1987: 15.

<sup>120</sup> Hamilton 1996: 127.

<sup>121</sup> Reat 1987: 18.

<sup>122</sup> Auch in einem späteren Aufsatz erklärt Reat *nāmarūpa* in den Upaniṣaden als “[...] a general designation for any discrete phenomenon. According to Upaniṣadic reasoning, all phenomena are characterized by their names and forms. ‘Name’ is more than a verbal designation. It implies a concept, existing in the mind of the perceiver, which is at least potentially nameable. ‘Form’ does not necessarily imply substance, but rather appearance or

When it is said in the Upaniṣads that creation consisted of the differentiation of the universe by means of *nāma-rūpa*, what is implied is that the myriad discrete entities thus produced were and still are related in an orderly fashion by virtue of the fact that they bear names, which makes possible the conceptual ordering of manyness. Language was thought of as a discovery of the inherent conceptual relationships among things, so that from a very early period in Indian thought conceptualization was thought of as primarily a verbal phenomenon.<sup>123</sup>

Anzumerken ist, daß Reat scheinbar Namen als Sprache versteht<sup>124</sup> und die Differenzierung der Welt auf das Kategorisieren durch Benennen beschränkt. Die Textstellen auf die er sich stützt – BĀU 1.4.7, ChU 6.3.2–3 und 8.14.1 – sagen jedoch etwas anderes. Die dort geschilderte Schöpfung ist ein Prozeß, wo die Absonderung stufenweise erfolgt und erst am Schluß die Namengebung, wenn man es so will, stattfindet.<sup>125</sup> Dort wird jedoch nirgends gesagt, daß die Absonderung des Universums vollkommen auf *nāmarūpa* und schon gar nicht auf *nāman* allein beruht. Reats Interpretation scheint also die Rolle von *nāmarūpa* zu überschätzen.

Auch Hamilton beteuert “the conceptual nature of *nāma*”<sup>126</sup> und beruft sich dabei auf BĀU 3.2.12, wo Yājñavalkya Ārtabhāga erklärt, das Einzige was einen Mann beim Sterben nicht verlasse sei der Name: *Yājñavalkyeti hovāca | yatrāyaṃ puruṣo mriyate kim enaṃ na jahātīti | nāmeti | anantaṃ vai nāmānantā viśve devāḥ |*

---

perceptibility. According to Upaniṣadic reasoning, in order to exist in any meaningful sense of the term, a phenomenon must present a *form* perceivable by the senses, and must be greeted in consciousness with a *concept* corresponding to that form. In short, consciousness and the objects of consciousness are interdependent” (Reat 1996: 45).

<sup>123</sup> Reat 1987: 18. Zu *nāmarūpa* als Strukturieren der Wirklichkeit siehe ferner Silburn 1955: 58; zu *nāman* alleine siehe auch ebd. S. 139.

<sup>124</sup> Warum die Gleichsetzung von *nāman* mit Sprache unangemessen ist, wurde am Anfang dieser Arbeit besprochen. Siehe oben S. 3.

<sup>125</sup> In ChU 6.2–3 entsteht aus dem Seienden das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser Nahrung. Erst dann kommt *nāmarūpa* ins Spiel. In BĀU 1.4 entstehen aus dem Ātman Ehefrau und Ehemann, durch ihre vielfache Verwandlung, alle Tiere, dann das Feuer und Soma. Erst dann tritt *nāmarūpa* auf. ChU 8.14.1 stellt keinen Schöpfungsakt dar.

<sup>126</sup> Hamilton 1996: 122.

*anantam eva sa tena lokaṃ jayati* || “‘Yājñavalkya,’ Ārtabhāga said again, ‘tell me—when a man dies, what is it that does not leave him?’ ‘His name,’ replied Yājñavalkya. ‘A name is without limit, and the All-gods are without limit. Limitless also is the world he wins by it’” (Olivelle). Hamilton deutet die Stelle wie folgt: “[...] in the giving of a name, some sort of abstract or notional identity is established which is independent of the empirical thing or individual. We need only consider that when someone we know dies, their name and all that is associated with it does not die, but conceptually represents that person to us in our memories. Likewise with, say, a book: its name persists even if the book itself is destroyed.”<sup>127</sup> Die Frage Ārtabhāgas ist jedoch nicht, was vom Verstorbenen bei uns bleibt, sondern was ihn (*enam*) nicht verläßt (*jahāti*), wenn er stirbt (*mriyate*). Mit *nāman* ist hier also keinesfalls die abstrakte Vorstellung, die wir von einem Verstorbenen als Erinnerung behalten, gemeint. Vielmehr tritt der Name hier wieder als Bestandteil der Person auf, und zwar als der einzige, mit dem der Verstorbene in eine andere Welt gelangt.<sup>128</sup> Hamiltons Interpretation scheint vielmehr unter dem Einfluß einer anderen Stelle im Pāli-Kanon zu stehen, nämlich SN I 43: *rūpaṃ jīrati maccānaṃ, nāmagottaṃ na jīrati* “Der Körper der Sterblichen verfällt, das Geschlecht (*nāmagotta*) nicht.”<sup>129</sup> Jedoch würde ich auch hier *nāmagotta* eher mit der ṛgvedischen Bedeutung von *nāman* als “Geschlecht” in Zusammenhang bringen als mit einer abstrakten Erinnerung.<sup>130</sup>

Hamilton zieht noch BĀU 1.6.1–2 heran, dort wird gesagt:

[...] *teṣāṃ nāmnāṃ vāg ity etad eṣāṃ uktham | ato hi sarvāṇi*

<sup>127</sup> Hamilton 1996: 121.

<sup>128</sup> Vgl. die vedische Vorstellung von der “spatial existence” (Falk 1943: 2) von Namen. Siehe oben S. 11f.

<sup>129</sup> Zu *nāmagotta* als “Geschlecht” vgl. PTSD 350b s. v. *nāma*: “ancestry, lineage” sowie Mylius 1997: 203a: “Ahnenreihe.” Eine wörtliche Übersetzung liefern hingegen Bodhi: “name and clan;” Geiger “Name und Sippe;” Rhys Davids/Sūriyagoḍa “their name, their family.” Aber selbst bei einer solchen Übersetzung bliebe dennoch unklar, ob der (Eigen-?)Name hier tatsächlich im Sinne einer abstrakten Erinnerung zu verstehen wäre.

<sup>130</sup> Siehe oben S. 8.

*nāmāny uttiṣṭhanti | etad eṣāṁ sāma | etad dhi sarvair nāmabhīḥ samam | etad eṣāṁ brahma | etad dhi sarvāṇi nāmāni bibharti ||*<sup>2</sup>  
*atha rūpānām cakṣur ity etad eṣāṁ uktham | ato hi sarvāṇi rūpāny uttiṣṭhanti | etad eṣāṁ sāma | etad dhi sarvai rūpaiḥ samam | etad eṣāṁ brahma | etad dhi sarvāṇi rūpāni bibharti ||*

[...] Speech is the Uktha among names, because all names arise from it. It is the Sāman among them, because it is the same as all the names. It is *brahman* among them, because it bears all the names.<sup>2</sup> Sight is the Uktha among visible appearances, because all visible appearances arise from it. It is the Sāman among them, because it is the same as all visible appearances. It is *brahman* among them, because it bears all visible appearances (Olivelle).<sup>131</sup>

Dazu kommentiert Hamilton:

Everything that is *nāma* arises from speech (*vāc*); and everything that is *rūpa* arises from the eye. *Vāc* was an important term in the Brahmanical religion prior to the time of the Buddha as it was one of the subjects of speculation about the nature of the self and the universe in the late *Vedic* and early *Upaniṣadic* period. Here, however, apart from connotations associated with such speculation, the association of *nāma* with *vāc* suggests the conceptual nature of *nāma*: that it is the conferral of differentiation by verbal means, i. e. the practice of naming [...].<sup>132</sup>

Ich sehe jedoch nicht in welcher Form die Verbindung von *nāman* mit *vāc* auf “the conceptual nature of *nāma*” weder hier noch an anderen Stellen hinweisen soll. Anlaß dazu würde eher ChU 6.1.4 bieten,<sup>133</sup> wo gesagt wird, daß die Vielfältigkeit der Objekte nur auf deren unterschiedlichen Bezeichnungen beruht. Aber auch dort ist von Stoffen die Rede – zuerst von Ton 6.1.4, Kupfer 6.1.5 und Eisen 6.1.6, später von Feuer, Wasser und Nahrung 6.2.3–4 – und daß diese voneinander unterschieden sind, wird nicht mit ihren

<sup>131</sup> “Uktha is the technical term for R̥gvedic verses that are recited during a sacrifice [...]. The term *brahman* [...] in this passage refers, in all likelihood, to the Yajus formulas. The basis for the triple identification here is again the phonetic similarity of the terms—*uktha* and *uttiṣṭhati* (‘arises’ [...]); *sāman* and *sama* (‘same’); *brahman* and *bibharti* (‘bears’)” (Olivelle 1998: 497).

<sup>132</sup> Hamilton 1996: 122.

<sup>133</sup> Siehe oben S. 25f.

Namen in Verbindung gebracht. Ich würde vielmehr die Tatsache ernst nehmen, daß *nāman* in diesen Texten immer wieder mit *vāc*, meines Wissens jedoch nicht mit *manas* oder ähnlichen Begriffen assoziiert wird.<sup>134</sup> So erklärt Yājñavalkya in BĀU 3.2.1, es gebe “eight graspers and eight overgraspers” (Olivelle)<sup>135</sup> – *aṣṭau grahā aṣṭāv atigrahāḥ* –, Termini, die nach Olivelle hier einen doppelten Sinn aufweisen: “Within the ritual, *graha* refers to a cup used to draw out Soma and *atigraha* refers to the offering of extra cupfuls of Soma. In the context of the body, *graha* is a sense organ and *atigraha* is the sense object grasped by it.”<sup>136</sup> Als Yājñavalkya diese acht aufzählt, ordnet er *vāc nāman*,<sup>137</sup> *caḥṣur rūpa*,<sup>138</sup> und *manas kāma* zu.<sup>139</sup> Wenn Nārada in ChU 7.1.5 Sanatkumāra fragt, ob es etwas Größeres gebe als *nāman* – *nāmno vāva bhūyo ’stīti* –, antwortet Sanatkumāra mit einer langen Auflistung, wo jedes Glied vom nächsten übertroffen wird. Sie fängt mit *nāman* an und

<sup>134</sup> Selbst KauṣU 1.7, wo Brahman Namen, die Neutra sind, *manas* zugeordnet werden, kann nicht verallgemeinert werden im Sinne vom *nāman* als Objekt von *manas*, weil seine weibliche und männliche Namen jeweils *prāna* und *vāc* zukommen. Diese Verbindung beruht ausschließlich auf die Korrespondenz im Genus (vgl. Olivelle 1998: 586). KauṣU 1.7: *tam āha kena me pauṁśnāni nāmāny āpnoṣīti | prāneneti brūyāt | kena napuṁśakānīti | manaseti | kena strīnāmānīti | vāceti | kena gandhān iti | ghrāneneti* “Brahman then asks him: ‘By what means do you grasp my masculine names?’ He should reply: ‘With my breath.’ ‘And my neuter names?’ ‘With my mind.’ ‘And my feminine names?’ ‘With my speech.’ ‘And my odors?’ ‘With my sense of smell’” (Olivelle).

<sup>135</sup> “eight apprehenders and eight over-apprehenders” (Hume).

<sup>136</sup> Olivelle 1998: 506.

<sup>137</sup> BĀU 3.2.3 *vāg vai grahaḥ | sa nāmātigrāheṇa gṛhītaḥ | vācā hi nāmāny abhivadati* “Speech is a grasper, which is itself grasped by word, the overgrasper; for one utters words by means of speech” (Olivelle).

<sup>138</sup> BĀU 3.2.5 *caḥṣur vai grahaḥ | sa rūpeṇātigrāheṇa gṛhītaḥ | caḥṣuṣā hi rūpāni paśyati* “Sight is a grasper, which is itself grasped by visible appearances, the overgrasper; for one sees visible appearances by means of sight” (Olivelle).

<sup>139</sup> BĀU 3.2.7 *mano vai grahaḥ | sa kāmēnātigrāheṇa gṛhītaḥ | manasā hi kāmān kāmāyate* “The mind is a grasper, which is itself grasped by desire, the overgrasper; for one entertains desires by means of the mind” (Olivelle).

kulminiert in *prāṇa*.<sup>140</sup> Dort wird zwar *nāman* von *vāc*, und *vāc* wiederum von *manas* übertroffen, danach folgen aber mehrere Glieder, die mit geistigen Prozessen zu tun haben, sowie Glieder, die eher Konkretes darstellen, so daß sich ein komplexes Bild ergibt, in dem *nāman* und *vāc* nicht als Sammlung von Konzepten gedeutet werden können. Die Auffassung von *nāman* und *vāc* als Laute bzw. Sprachlaute könnte hier hingegen eine viel wichtigere Rolle spielen. Ähnliches könnte in KauṣU 3.3 der Fall sein, wenn beschrieben wird, was bei einem Sterbenden passiert:

[...] *tad enaṃ vāk sarvair nāmabhiḥ sahāpyeti | cakṣuḥ sarvai rūpaiḥ sahāpyeti | śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti | manaḥ sarvair dhyānaiḥ sahāpyeti | sa yad asmāc charīrād utkrāmati sahaivaitaiḥ sarvair utkrāmati* ||

[...] his speech merges into it [breath, *prāṇa*] together with all the names; his sight merges into it together with all the visible appearances; his hearing merges into it together with all the sounds; and his mind merges into it together with all the thoughts. And when the breath finally departs from this body, it is together with all these that it departs (Olivelle).<sup>141</sup>

Auch an einer anderen Stelle in KauṣU wird *vāc* erneut mit *nāman*, *manas* hingegen mit *dhyāna* assoziiert: KauṣU 3.2. [...] *na hi kaścana śaknuyāt sakṛd vācā nāma prajñāpayitum cakṣuṣā rūpaṃ śrotreṇa śabdaṃ manasā dhyānam* “For, no one is able to bring himself to perceive separately a name with his speech, a visible appearance with his sight, a sound with his hearing, or a thought with his mind” (Olivelle).

Zum Schluß möchte ich noch hervorheben, daß in ŚB 11.2.3.6 deutlich gesagt wird, *rūpa* sei Geist – *mano vai rūpam* –, während *nāman* wie sonst üblich mit *vāc* gleichgesetzt wird – *vāg vai nāma*. Es gäbe also Grund genug, *rūpa* anstatt *nāman* mit Silburn als “structure mentale”,<sup>142</sup> zu interpretieren. In diesem Sinne wäre Smalls Vermutung, Saussure könnte in *nāmarūpa* einen Anstoß für seine Zeichentheorie gefunden haben, nicht so verkehrt. *Nāman*

<sup>140</sup> Siehe oben S. 14.

<sup>141</sup> Vgl. KauṣU 4.20.

<sup>142</sup> Silburn 1955: 58.

würde dann für den Signifikant – *image acoustique* –, *rūpa* für das Signifikat – *concept* – stehen.<sup>143</sup> Obwohl ich vorsichtig wäre, *nāman* nur als lautliches Element zu verstehen, scheint mir eine solche Auffassung *nāman* näher zu kommen als die einer abstrakten Vorstellung.

Kategorien wie “Abstrakt” und “Konkret” erweisen sich als wenig brauchbar aufgrund der Fülle an Bedeutungen, die *nāman* und *rūpa* aufweisen, sowie aufgrund der verschiedenen Vorstellungen, die mit ihnen verbunden werden. Weder läßt sich *nāman* auf etwas Abstraktes beschränken, noch *rūpa* auf etwas Konkretes. Darüber hinaus impliziert der Gebrauch solcher Begriffe eine Unterscheidung zwischen Vorstellung und sogenannter objektiver Wirklichkeit, die diesen Texten nicht gerecht wird. Man darf ferner nicht vergessen, daß in den Upaniṣaden sehr heterogenes Material zusammengetragen wurde, so daß man nur allzu schwer verallgemeinern und von “upaniṣadischen” Vorstellungen reden kann. So erklärt Olivelle: “These documents were composed over several centuries and in various regions, and it is futile to try to discover a single doctrine or philosophy in them.”<sup>144</sup>

## 1.6 Buddhismus und Upaniṣaden

Die Frage, ob man von einem Einfluß der Upaniṣaden auf den frühen Buddhismus ausgehen kann, ist weiterhin umstritten. So verwarf Horsch 1968 die These, der Buddha sei von den Upaniṣaden beeinflusst worden. Seiner Meinung nach habe die chronologische und geographische Kontinuität von Buddhas Lehren und den älteren Upaniṣaden, sowie die inhaltlichen Affinitäten – wie etwa die Wiedergeburtstheorie und das *karma*-Gesetz – Wissenschaftler dazu verleitet,

[...] allgemein auf eine direkte Berührung zwischen den beiden Richtungen [zu schließen], wobei schon in zeitlicher Hinsicht der Einfluss von den Upaniṣaden, insbesondere der Bṛhadāraṇyaka und der Chāndogya, ausgehen musste. Diese *communis opinio* konnte

<sup>143</sup> Vgl. Small 1987: 455.

<sup>144</sup> Olivelle 1998: 4.

sich bis zu einem ‘vedāntischen Buddhismus’ überspitzen.<sup>145</sup>

Horsch argumentierte u. a., nur die Veden – mit Ausnahme vom AV – seien im Pāli-Kanon bekannt gewesen, nicht aber die Brāhmaṇas und Upaniṣaden, weil sie im Kanon unerwähnt blieben.<sup>146</sup> Horsch vertrat also die These, die Ähnlichkeiten seien vielmehr auf eine gemeinsame, mehr volkstümliche Quelle zurückzuführen:

Die Verwendung verwandter Metapher, Gleichnisse und Redewendungen darf [...] nicht als direkte Übernahme bzw. Beeinflussung gedeutet werden, denn allein schon die sprachliche Affinität weist auf einen gemeinindischen, soziologisch und ideologisch unbestimmten Hintergrund hin, eben jenen breiten, diffusen geistigen Nährboden, aus dem die differenzierten Weltanschauungen des Brahmanismus und Śramaṇatums entstanden sind.<sup>147</sup>

Vetter seinerseits bemerkte 1988, in den frühesten Schichten der buddhistischen Texte ließe sich keinen upaniṣadischen Einfluß nachweisen, aber in späteren Methoden seien doch gewisse Einflüsse spürbar.<sup>148</sup> Horsch's Meinung entgegen erklärte Norman 1994: “We find echoes of Upaniṣadic statements in the Buddha’s sermons, and it would therefore seem likely that any technical terminology he employed which has parallels in the Upaniṣads would be heard by those who were already conversant, if only to a limited extent, with the Upaniṣadic usage.”<sup>149</sup> Und Gombrich beteuerte

---

<sup>145</sup> Horsch 1968: 462.

<sup>146</sup> Vgl. Horsch 1968: 463ff.

<sup>147</sup> Horsch 1968: 475. Ähnliches schlägt Oltramare (1923: 189 Anm. 1) vor: “Il n’y a pas lieu de s’en étonner. Les emprunts remontent sans doute à une époque où les écoles n’étaient pas encore différenciées; et d’ailleurs, elles ont de tout temps utilisé un matériel commun de mots et de concepts.” Vgl. auch Nakamura ([1987] 1989: 59): “Early Buddhism in the process of formation did not have special technical terms peculiar to Buddhism, therefore Buddhists used the term which was current throughout all religions, and was in common with other schools.”

<sup>148</sup> “No trace of any influence from the oldest Upaniṣads can be found in what I consider the most ancient layer of Buddhism. But there is some evidence of such influence in the method of discriminating insight and the technique of meditation in spheres” (Vetter 1988: XII).

<sup>149</sup> Norman 1997: 25.



sogar: “The central teachings of the Buddha came as a response to the central teachings of the old Upaniṣads, notably the *Brhad-āraṇyaka*.”<sup>150</sup> Doch Bronkhorst steht in seinem Buch *Greater Magadha* Normans und Gombrichs Thesen kritisch gegenüber und argumentiert:

Literal quotations of Upaniṣadic passages are not to be found in the early Buddhist texts, nor indeed familiarity with the name Upaniṣad for a literary genre. There are, however, some claimed similarities in thought, which have led some researchers to conclude that the Buddha knew the earliest Upaniṣads and reacted to their teachings.

[...] it is important to consider the following. We are at present investigating the relative chronology of certain Brahmanical and Buddhist texts, and we are not therefore taking the chronological priority of any of them for granted. In this situation similarities of thought and expression (if there are any) will not, without further questioning, be interpreted as proof of the dependence of one on the other. Other possibilities will be considered, such as the fact that both groups of texts were produced in the same broad geographical area, where similar issues were discussed by adherents of different religious movements. The claim that adherents of different religious movements discussed the issues of rebirth and karmic retribution is not in need of proof, for we have seen that these ideas ‘spilled over’ from Greater Magadha into the early Vedic Upaniṣads. This means that we cannot *a priori* exclude the possibility of similarities of thought and diction between the early Upaniṣads and the early Buddhist texts, even if we were to come to the conclusion that the early Upaniṣads were not known to the Buddhists authors. It is imperative to avoid hasty conclusions.<sup>151</sup>

Bronkhorst kommt einige Zeilen später zu folgendem Schluß:

There is no need to deny that the early Buddhist texts contain features which suggest a society in which certain Brahmanical ideas were known. Certain expressions and concepts (e.g., *brahmabhūta*, *brahmasahavyatā*) leave little doubt in this regard. One may hope that their detailed study will one day clarify their relationship with the Brahmanical ideas which we find in late-Vedic literature. This

<sup>150</sup> Gombrich 1996: 31.

<sup>151</sup> Bronkhorst 2007: 215.

task will not be undertaken in this book. Here we try to answer the question whether the early Upaniṣads were known to the authors of the early Buddhist texts. The answer we are obliged to accept is that no evidence has been presented so far that they were.<sup>152</sup>

Die Autoren, die sich mit dem Zusammenhang zwischen dem nicht-buddhistischen und dem buddhistischen *nāmarūpa* beschäftigt haben, gehen mit der Frage des Einflusses unterschiedlich um. Reat äußert sich anfangs vorsichtig, nimmt aber trotzdem an, der Buddha sei mit der Terminologie der Upaniṣaden vertraut gewesen:

It is not clear how much access the Buddha had to the Upaniṣadic tradition, which, though orthodox, must not be imagined to represent the standard Brāhmaṇism which the Buddha often criticized on the basis of caste discrimination, ritualism and dogmatism. Nonetheless, it seems safe enough to assume that Upaniṣadic terminology represents more or less the prevalent verbal conventions of the age contemporary with and immediately prior to the time of the historical Buddha, and that the Buddha did not deviate from these conventions without a compelling cause.<sup>153</sup>

Hamilton<sup>154</sup> thematisiert das Problem nicht und nimmt das, was sie unter *nāmarūpa* in den Upaniṣaden versteht,<sup>155</sup> als Grundlage für ihre eigene Interpretation von *nāmarūpa* im Pāli-Kanon als “the ‘blueprint’ of the individual in terms of concept [d. h. *nāman*] and conceived [d. h. *rūpa*].”<sup>156</sup> Auf dieselbe Argumentationsart greift auch Reat zurück:

The following discussion assumes what would appear obvious: that the Buddha chose to use the term *nāma-rūpa* because, in the common parlance of his age, it meant approximately what he wanted to say. [...]

In general, then, the term *nāma-rūpa* is a comprehensive designation of the individuality of a perceived thing. It refers to both the appearance and the conceptualization of a given object of

---

<sup>152</sup> Bronkhorst 2007: 218.

<sup>153</sup> Reat 1987: 15.

<sup>154</sup> Hamilton 1996 und 2000.

<sup>155</sup> Siehe oben S. 43ff.

<sup>156</sup> Hamilton 1996: 127.

consciousness, and as such is employed in early Buddhism in much the same way that it is used in the *Upaniṣads*.<sup>157</sup>

Anders ist bei Wayman der Fall, der im Gegensatz zu Reat und Hamilton keine alternative Interpretation von *nāmarūpa* im frühen Buddhismus anstrebt und am Anfang seines Aufsatzes erklärt:

[...] Buddhism seems unaware of the usages of the terms *nāma* and *rūpa* found in the Vedas and subsequent literature culminating in the great Upaniṣads. Even so, Buddhism appears to have inherited the connotations of these terms and to have adequate explanations for the two in compound as occurring in its oldest scriptures.<sup>158</sup>

Die Frage, ob man von einem direkten oder indirekten Einfluß der Upaniṣaden auf die Lehre Buddhas ausgehen kann, sei nun dahingestellt. Denn im Hinblick auf eine alternative Interpretation von *nāmarūpa* in Pāli-Kanon bringt auch das sogenannte “upaniṣadische” *nāmarūpa* keine endgültige Lösung, weil es selber keine homogene Vorstellung darstellt. Es ist deshalb unangebracht, ein einheitliches “upaniṣadisches” *nāmarūpa* stillschweigend vorzusetzen und zugunsten der eigenen Interpretation als Argument zu verwenden.

---

<sup>157</sup> Reat 1987: 18.

<sup>158</sup> Wayman [1982] 1997: 506.

## 2. *Nāmarūpa* im Pāli-Kanon

### 2.1 Vorbemerkungen zu *nāmarūpa* und dem *paṭiccasamuppāda*

Obwohl der Begriff *nāmarūpa* im Pāli-Kanon auch in anderen Kontexten vorkommt,<sup>159</sup> ist er in erster Linie als Glied der Formel des Entstehens in Abhängigkeit, *paṭiccasamuppāda*, bekannt. Wie anfangs bereits erwähnt, wird *nāmarūpa* in der Regel als Sammelbezeichnung für die fünf *khandhas* verstanden und daher oft als “Geist und Körper” wiedergegeben.<sup>160</sup> Die traditionelle Gleichsetzung von *nāmarūpa* mit den fünf *khandhas* bringt jedoch Probleme mit sich, wenn *viññāṇa* ausdrücklich genannt wird, was nach Langer “[...] die Annahme von zwei *viññāṇas* zu Folge hätte.”<sup>161</sup> Ein solcher Fall stellt z. B. der *paṭiccasamuppāda* dar,<sup>162</sup> denn wenn *nāma* tatsächlich für *vedanā* “Gefühl,” *saññā* “begriffliche Vor-

---

<sup>159</sup> DN I 223, MN III 17, AN III 400, AN IV 385, SN I 12, SN I 13, SN I 15, SN I 23, SN I 25, SN I 35, SN I 60, SN I 165, SN II 24/12.19, SN II 100/12.63, SN III 61/22.56, SN III 64/22.57, SN III 102/22.82, Sn 355, Sn 530, Sn 537, Sn 756, Sn 872, Sn 909, Sn 950, Sn 1036, Sn 1037, Sn 1100, Th 1275, Dh 221, Dh 367, It 35.

<sup>160</sup> In Übersetzungen und wissenschaftlichen Arbeiten finden sich ferner zahlreiche Formulierungen, die demselben Muster folgen, wie etwa “esprit et corps” (Masson-Oursel 1915: 32); “das Geistige und Materielle” (Geiger 1925: 2); “Geistigkeit und Körperlichkeit” (Nyanatiloka [1953] 1983: 132); “psychischer und physischer Organismus” (Frauwallner 1953: 212); “psychophysique” (Sugunasiri 1995: 415); “mentality-materiality” (Bodhi [1995] 2005: 30) usw.

<sup>161</sup> Langer 2000: 27.

<sup>162</sup> Andere Fälle finden sich in DN I 223 (*ettha nāmañ ca rūpañ ca asesañ uparujjhati, viññāṇassa nirodhena etth’ etaṃ uparujjhati* “Dort hören Name und Gestalt restlos auf. Dort hören diese durch das Aufhören der Wahrnehmung auf”); Sn 1037 (*yattha nāmañ ca rūpañ ca asesañ uparujjhati viññāṇassa nirodhena etth’ etaṃ uparujjhati* “[...] wo Name und Gestalt restlos aufhören, dort hören diese durch das Aufhören der Wahrnehmung auf”); AN III 400 (*nāmañ kho āvuso eko anto, rūpañ dutiyo anto, viññāṇaṃ majjhe, taṇhā sibbanī* “Name, oh Herren, ist das eine Ende, Gestalt ist das andere Ende, Wahrnehmung ist in der Mitte, Durst ist die Näherin”); sowie in SN III 61/22.56, SN III 64/22.57 und MN III 17, wo im Gegensatz zum *paṭiccasamuppāda* gesagt wird, *viññāṇa* sei von *nāmarūpa* abhängig.

stellung,” *saṅkhāras* “Impulse” und *viññāṇa* “Wahrnehmung” steht, wie ist es dann zu erklären, daß *viññāṇa* im *paṭīccasamuppāda* als unabhängiges Glied angeführt wird und sogar vor *nāmarūpa* steht? Auf diese Frage haben die buddhistischen Schulen unterschiedliche Antworten gegeben. So besagt z. B. die Theravāda Interpretation, daß *nāma* im Kontext des *paṭīccasamuppāda* sich ausschließlich auf drei der vier immateriellen *khandhas* beziehe, nämlich *vedanā*, *saññā* und *saṅkhāra*.<sup>163</sup> Ansonsten schließe es aber alle vier ein.<sup>164</sup> Dagegen soll *nāma* nach den kanonischen Abhidharma-Texten der Sarvāstivādins auch im Rahmen des *paṭīccasamuppāda viññāṇa* umfassen.<sup>165</sup>

Ein anderes Problem für das Verständnis von *nāmarūpa* stellt die Interpretation des *paṭīccasamuppāda* selbst dar. Auch hier sind abweichende Auslegungen innerhalb der buddhistischen Schulen anzutreffen, auf die hier nicht im Detail eingegangen werden kann. Frauwallner faßt sie wie folgt zusammen: anfangs habe der *paṭīccasamuppāda* “das Gesetz, nach dem sich Verstrickung und Erlösung aus dem Wesenskreislauf vollzieht,”<sup>166</sup> dargestellt, dann

<sup>163</sup> Siehe unten Fußnote 224.

<sup>164</sup> So erklärt Nyanatiloka ([1969] 1982: 27): “‘Mentality’ (*nāma*) refers here [im *paṭīccasamuppāda*] only to 3 of the mental groups, i. e. feeling, perception and mental formations [...]. Apart from the *paṭīcca-samuppāda* formula, Mentality, or *nāma*, is a name for all 4 mental groups.” Bhikkhu Bodhi hingegen erklärt *nāmarūpa* grundsätzlich als “the psychophysical organism exclusive of consciousness, which serves as its condition” (Bodhi 1984: 18).

<sup>165</sup> “[...] in the canonical Abhidharma texts of the Sarvāstivādins [...] cp. DhSk<sub>D</sub> 35f. (DhSk<sub>C</sub> 507c25ff.) [...] in the explanation even of ‘*nāmarūpa-pratyayaṃ vijñānam*’ *nāman* is consistently interpreted as including *vijñāna* too” (Schmithausen 1987: 464 Anm. 1114).

<sup>166</sup> Frauwallner [1956] 1994: 48. Schmithausen (2000: 43) vertritt eine ähnliche Meinung: “Die buddhistische Tradition hat die zwölfgliedrige Formel überwiegend als Analyse der (zumindest in der irdischen Welt) zwangsläufig mit *Ungemach* verbundenen *Wiedergeburt* und ihrer Bedingungen aufgefaßt, wobei das Ziel dieser Analyse darin besteht, den Punkt aufzuzeigen, an dem die spirituelle Praxis eingreifen und so den zu erneuter Wiedergeburt führenden Prozess zum Stillstand bringen kann. [...] Es findet sich jedoch schon in den alten Auslegungstraditionen gelegentlich (meist *neben* einer primär auf die Wiedergeburt ausgerichteten) eine Interpretation, welche sämtliche Glieder der zwölfgliedrigen Formel

sei er im Zusammenhang mit der Herausbildung der *dharma*-Lehre als “das Gesetz, welches die gesamte Entwicklung [...] [des] Persönlichkeitsstromes selbst beherrscht und seine Daseinsform zum Ausdruck bringt,”<sup>167</sup> verstanden worden und schließlich habe die Madhyamaka-Schule ihn als “das beherrschende Gesetz der gesamten Erscheinungswelt”<sup>168</sup> gedeutet.<sup>169</sup>

In der Buddhismuskunde wurde der *paṭiccasamuppāda* auf unzählige Arten interpretiert. So beklagte Oltramare bereits 1909 den entmutigenden Forschungsstand aufgrund der disparaten zur damaligen Zeit zirkulierenden Erklärungen<sup>170</sup> und Frauwallner erklärte 1953 den *paṭiccasamuppāda* für einen “[...] der umstrittensten Sätze des Buddhismus.”<sup>171</sup> Die Schwierigkeiten bei der Interpretation des *paṭiccasamuppāda* führten sogar Schrader dazu, den *paṭiccasamuppāda* eher abwertend als eine “dem ältesten Evangelium fremde, nicht sehr glückliche Nachbildung gewisser

---

oder zumindest die meisten von ihnen auf einen einzigen Augenblick bezieht.” Und Cox (1993: 127) kommentiert: “[...] it would appear that in these early accounts [d. h. in den *sūtras*], conditioning or causation, as such, is important neither as an abstract descriptive principle nor as an explanation for the process of rebirth, but rather insofar as it explains the presence of suffering and thereby makes possible its termination.” Vgl. auch Oldenberg 1915: 302f. sowie Oltramare 1909: 27f. und 1923: 193.

<sup>167</sup> Frauwallner [1956] 1994: 48.

<sup>168</sup> Frauwallner [1956] 1994: 48.

<sup>169</sup> Vgl. die Darstellung von Cox, die größtenteils mit der von Frauwallner übereinstimmt: “With the emergence of an independent and abstract causal theory, dependent origination and its twelve member formulation, which had remained a stable but not doctrinally evolving teaching throughout the early Sarvāstivādin texts, was activated, as it were through reinterpretation: it received its own particularized role, as an explanation of the process of rebirth, completely divorced from general causal theory.

The later Sarvāstivādin Abhidharma texts [...] appear to innovate by connecting dependent origination to causality such that dependent origination becomes the conditioning principle underlying all specific causal interaction. As a general conditioning principle, dependent origination is then applied to all conditioned phenomena [...]” (Cox 1993: 136).

<sup>170</sup> “La revue que nous venons de faire est singulièrement décourageante. La formule causale a été tournée et retournée de toutes les manières” (Oltramare 1909: 26).

<sup>171</sup> Frauwallner 1953: 209.

Evolutionsreihen der heterodoxen Philosophie<sup>172</sup> zu bezeichnen, während Frauwallner darin “[...] das Bedeutendste, was der alte Buddhismus zur theoretischen Begründung seiner Erlösungslehre zu sagen hat,<sup>173</sup> erkannte. Die Meinungsverschiedenheit bezüglich des *paṭiccasamuppāda* ist bis heute vorherrschend, so daß es zwecklos wäre, eine umfassende Darstellung der verfügbaren Interpretationen anzustreben. Hervorzuheben ist jedoch, daß Wissenschaftler oft die zentrale Rolle des zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda* in der frühesten Lehre voraussetzen.<sup>174</sup> Diese Annahme ist jedoch in mehreren Hinsichten problematisch. Zum einen könnte man einwenden, daß der Zeitpunkt des Erwachens in den verschiedenen Buddhabigraphien nicht immer mit der Erkenntnis des zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda* zusammenfällt.<sup>175</sup> Zum anderen, und hier liegt die eigentliche Schwierigkeit, ist der *paṭiccasamuppāda* nicht nur in der zwölfgliedrigen Fassung – *avijjā* “Unwissen” → *saṅkhāras* “Impulse” → *viññāṇa* “Wahrnehmung” → *nāmarūpa* “Name und Gestalt” → *saḷāyatana* “sechsfache Basis” (d. h. die sechs Sinnesvermögen) → *phassa* “Berührung” → *vedanā* “Gefühl” → *taṇhā* “Durst” → *upādāna* “Aneignung” → *bhava* “Werden” → *jāti* “Geburt” → *jarāmaṇaṇa sokaparideva-dukkhadomanassūpāyāsā* “Altern-und-Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Mißstimmung und Bedrücktheit” –,<sup>176</sup> sondern auch in zahlreichen Versionen im Kanon überliefert,<sup>177</sup> was unausweich-

<sup>172</sup> Schrader 1902: 6.

<sup>173</sup> Frauwallner 1953: 197.

<sup>174</sup> “To date, the majority of the scholarly investigations of dependent origination [...] often assume the centrality of dependent origination and of its twelve member formulaic expression even within the earliest stratum of Buddhist teaching” (Cox 1993: 121).

<sup>175</sup> Vgl. Bernhard 1968: 54, Williams 1978: 39f. und Lamotte 1980: 120ff.

<sup>176</sup> Bei der Übersetzung der Glieder folge ich bis auf *phassa*, bei dem ich die wörtliche Übersetzung “Berührung” bevorzuge, Schmithausen 2000: 42.

<sup>177</sup> Einige Beispiele davon sind: kürzere Ketten ohne *avijjā* (SN II 83–84/12.51, SN II 106/12.65); ohne *avijjā*, *saṅkhāra* und *nāmarūpa* (SN II 13–14/12.12); ohne *avijjā* und *saṅkhāra* (SN II 66/12.39, SN II 91/12.59); ohne *avijjā*, *saṅkhāra* und *viññāṇa* (SN II 90–91/12.58); nur von *taṇhā* bis *jarāmaṇaṇa* (SN II 84–90/12.52–12.57); nur von *nāmarūpa* bis *vedanā* (AN I 176); mit den *āhāras* anstelle von *upādāna*, *bhava*, *jāti* und *jarāmaṇaṇa* (SN II 12/12.11 und MN I 261). Eine große Erweiterung des

lich zu der Frage führt, ob die unterschiedlichen Ketten als Vorstufen<sup>178</sup> oder Abkürzungen<sup>179</sup> des zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda* zu verstehen sind, oder ob sie vielmehr auf abweichende<sup>180</sup> Erklärungsversuche hinweisen.

In der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesen Fragen lassen sich grob zwei Tendenzen erkennen. Die eine lehnt sich an die Kommentare bzw. Interpretationen verschiedener buddhistischer Schulen an. Die andere versucht, den *paṭiccasamuppāda* als Ergebnis einer historischen Entwicklung zu ergründen. Ein Beispiel für die zuerst erwähnte Richtung stellt Glasenapp dar, der davon ausgeht, der *paṭiccasamuppāda* sei ohne Kenntnis der Abhidharma-Werke nicht zu erklären.<sup>181</sup> In Anlehnung an die *dharm*a-Theorie interpretierte er den *paṭiccasamuppāda* als “eine Aufzählung der *dharm*a, die gesetzmäßig aufeinanderfolgen, wenn schließlich *jāti* und *jarāmarāṇa* das Endergebnis sind.”<sup>182</sup> Das Problem der verschiedenen Versionen umging Glasenapp mit folgender Erklärung:

[...] die einzelnen *dharm*a [müssen] als immer weiter wirkend gedacht werden [...], so daß also nicht etwa mit der Entstehung der *saṅkhāra*s die Wirkung von *avijjā* aufgehört hätte usw. Schließlich sei noch hervorgehoben, daß, wenn der *paṭiccasamuppāda* nicht eine Entwicklung aus einem Uranfang, sondern einen sich wiederholenden Prozeß darstellen soll, man seine Darlegung mit jedem

---

*paṭiccasamuppāda* bietet hingegen SN II 30–32/12.23, wo im Anschluß an *dukkha* – das hier den Platz von *jarāmarāṇa* einnimmt – der Heilsweg stufenweise dargestellt wird. Daneben kommen aber auch Ketten vor, die in einer Schleife enden, wie etwa die zehngliedrige Formel (ohne *avijjā* und *saṅkhāra*), in der sich *nāmarūpa* und *viññāṇa* gegenseitig bedingen (SN II 104–105/12.65, SN II 113/12.67 und DN II 31–32) oder die neungliedrige Kette im *Mahānidānasutta* (DN II 55–56), in der hierzu noch *saḷāyatana* fehlt. Eine andere Variante mit Schleife findet sich ferner in MN I 48–55, wo die Standardformulierung um ein Glied erweitert wird und *avijjā* auf die *āsava*s (d. i. *kāma*-, *bhava*-, *avijjāsava*) und diese wiederum auf *avijjā* zurückgeführt werden.

<sup>178</sup> Vgl. Frauwallner 1953: 211, Williams 1978: 41ff., Reat 1987: 21ff., Schmithausen 2000.

<sup>179</sup> Vgl. Glasenapp 1938: 400 und Bodhi 2000: I 522f.

<sup>180</sup> Vgl. die Diskussion in Williams 1978: 46 und Vetter 1988: 49.

<sup>181</sup> Vgl. Glasenapp 1938: 399.

<sup>182</sup> Glasenapp 1938: 400.



seiner Glieder beginnen könnte. Daraus folgt, daß man dem Umstand, daß er an manchen Stellen nur teilweise aufgeführt wird, keine textgeschichtliche Bedeutung beizumessen hat.<sup>183</sup>

In bezug auf die Frage, warum gerade diese und nicht andere *dharmas* genannt werden, stellte Glasenapp die Vermutung an, die getroffene Wahl ließe sich vielleicht aus psychologischen Gründen erklären:

Eine Erlösungslehre ist in erster Linie daran interessiert, die unheilvollen Folgen des Tuns in diesem Leben plastisch vor Augen zu führen, während sie sich bei der Betrachtung der Vergangenheit vor allem mit dem zu beschäftigen hatte, was auf die Gestaltung der Gegenwart eine Wirkung ausgeübt hat.<sup>184</sup>

Bahnbrechend für die andere Richtung war Frauwallners Schlußfolgerung, der zwölfgliedrige *paṭiccasamuppāda* stelle "eine Weiterbildung der ersten Verkündigung des Buddha" dar.<sup>185</sup> Diese Entwicklung schrieb er dem Buddha selbst zu und erklärte sie wie folgt:

Ursprünglich hatte der Buddha [...] nur den Durst als Ursache der Wiederverkörperung betrachtet [...].<sup>186</sup> Dann hatte sich ihm der Gedanke aufgedrängt, daß die letzte Ursache der Verstrickung in den Wesenskreislauf im Nichtwissen gesucht werden müsse [...]. So waren zwei ähnliche Ursachenreihen gebildet, welche beide

---

<sup>183</sup> Glasenapp 1938: 400. Zu einem ähnlichen Schluß kam auch Hamm ([1957] 1975), der die Abweichungen als verschiedene Akzentsetzungen, welche die zugrunde liegende Anschauung nicht verändern, verstand. Hamm, anders als Glasenapp, führte jedoch die Variationen im *paṭiccasamuppāda* auf die Textsorte zurück und erklärte, der Buddha habe den Inhalt an seinen jeweiligen Gesprächspartner angepaßt.

<sup>184</sup> Glasenapp 1938: 401.

<sup>185</sup> Frauwallner 1953: 211.

<sup>186</sup> Frauwallner beruft sich auf das *Dhammacakkappavattanasutta*, wo der Buddha den Durst (*taṇhā*) und nicht das Unwissen (*avijjā*) als Ursache des Leidens nennt: SN V 421/56.11 *idaṃ kho pana bhikkhave dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ, yāyaṃ taṇhā ponobbhavikā nandirāgasahagatā tatrataṭṭarābhinandinī* "Dies ist ferner, ihr Mönche, die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens. Es ist der Durst, der zur Wiedergeburt führt, der von Wohlgefallen und Begierde begleitet da und dort Gefallen findet" (vgl. Frauwallner 1953: 196).

schilderten, wie sich ein Dasein aus dem anderen entwickelt. Nun galt es diese beiden Reihen zu einer Einheit zu verschmelzen, und das ist in der zwölfgliedrigen Ursachenkette geschehen, wenn auch in recht äußerlicher Weise.<sup>187</sup>

Frauwallner räumte allerdings “die rein mechanische Verschmelzung”<sup>188</sup> der zwei Ketten ein und führte diesen Umstand auf eine persönliche Schwäche des Buddhas zurück.<sup>189</sup> Frauwallners These, der zwölfgliedrige *paṭiccasamuppāda* sei aus der Verschmelzung verschiedener Teilketten, die frühere Erklärungsansätze darstellen, entstanden, hat großen Einklang gefunden. Auf diese Weise betonte Conze: “[...] we must consider the possibility that the chain of twelve links, as presented by the orthodoxy of the Theravādins and Sarvāstivādins, is a later scholastic version of a slightly different earlier theory.”<sup>190</sup> Bernhard seinerseits zeigte anhand einer nur tibetisch erhaltenen Übersetzung des *Udānavargavivaraṇa*, es habe tatsächlich zwei unabhängige Ketten gegeben, die jeweils mit *avidyā* und *trṣṇā* anfangen.<sup>191</sup> Auch Nakamura geht davon aus, die zwölfgliedrige Formel sei eine spätere Entwicklung,<sup>192</sup> und findet Vorformulierungen des zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda* in den älteren Teilen des Suttanipāta.<sup>193</sup> Vetter kommt zu demselben Schluß wie Frauwallner:

The problem [...] is that the philologist as well as the traditional commentator arrives at an interpretation of the first two terms (ignorance and dispositions) of this sequence as conditions belonging to an earlier existence. The whole sequence would then be a too

---

<sup>187</sup> Frauwallner 1953: 211.

<sup>188</sup> Frauwallner 1953: 212.

<sup>189</sup> “[...] der Mangel an Systematik, die Unfähigkeit, verschiedene Anschauungen und Lehrsätze zu einer großen Einheit fest zu verschmelzen, [war] vielleicht die größte Schwäche des Buddha [...]” (Frauwallner 1953: 213; vgl. auch ebd. 243).

<sup>190</sup> Conze 1962: 157.

<sup>191</sup> Vgl. Bernhard 1968.

<sup>192</sup> “It is likely that the formula of the Twelve Links was formed in later stages of the development of early Buddhism” (Nakamura 1980: 165).

<sup>193</sup> “The original prototype of the theory is found in the older portions of the *Suttanipāta*; and some similar sayings can be found in Jain works” (Nakamura [1987] 1989: 69). Vgl. ferner Nakamura 1980.

complicated manner to teach that craving is dependent on ignorance. Literally it states that our ignorance in this life will predispose us for craving in the next life which inevitably leads to another life as insight can be of no help then. To avoid this undesired conclusion Buddhist commentators have claimed that ‘craving’ also means ‘ignorance’ (and ‘ignorance’ also ‘craving’).

The historian is allowed to seek a solution which does not strain terms in such a way. It seems obvious that two different chains of dependent origination of suffering were superficially combined into the twelvefold chain. The first part (links 1–7 [d. h. *avijjā* bis *vedanā*]) is a more developed attempt at explaining the origin of suffering than the second part [d. h. *taṇhā* bis *jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā*].<sup>194</sup>

Im Gegensatz dazu ist Frauwallners Annahme, die Entwicklung des *paṭiccasamuppāda* sei auf den Buddha selbst zurückzuführen, heute nicht mehr haltbar. So betont Vetter:

Frauwallner came to the plausible conclusion that the twelvefold chain of dependent origination was discovered and revealed by the Buddha some time after the Buddha first discovered and taught the four noble truths. Unfortunately we just cannot stop thinking at this point in the reasoning. In the last few years a whole series of inconsistencies in the transmission of the Buddha’s word have been uncovered. Especially André Bareau and, to a greater degree, Lambert Schmithausen have pointed to serious incompatibilities. Consequently we are no longer able to simply attribute all these differences to a development in the Buddha’s own thought.<sup>195</sup>

Diese Ergebnisse werden jedoch nicht allgemein akzeptiert, so meint Reat: “[...] there is equally good reason to believe that such amalgamation [d. i. of three originally separate, though possibly overlapping formulas] reflects a deliberate systematization of very early Buddhist doctrine, an amalgamation which may have occurred even during the Buddha’s lifetime.”<sup>196</sup>

Bei den wissenschaftlichen Interpretationen des zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda* lassen sich ferner zwei dominierende Ansätze

<sup>194</sup> Vetter 1988: 47.

<sup>195</sup> Vetter 1988: XXI. Vgl. auch Schmithausen 2000: 46f.

<sup>196</sup> Reat 1996: 44.

erkennen, welche sich dadurch auszeichnen, daß sie jeweils die Relevanz der eigenen Perspektive in den früheren Materialien voraussetzen. Cox stellt sie wie folgt dar: “These two approaches emphasize either the role of dependent origination as a generalized and logical principle of abstract conditioning applicable to all phenomena, or its role as the descriptive model for the operation of action (*karman*) and the process of rebirth.”<sup>197</sup> Auf diese Weise wird *nāmarūpa* im ersten Fall des öfteren als die gesamte phänomenale Welt gedeutet,<sup>198</sup> im zweiten hingegen als eine Person.<sup>199</sup>

Ich gehe jedoch mit Frauwallner und anderen Autoren<sup>200</sup> davon aus, daß die Übertragung des *paṭiccasamuppāda* auf die ganze Welt eine spätere Entwicklung der Lehre darstellt. Die hier vertretene These ist also, daß *nāmarūpa* anfangs zwar keine Sammelbezeichnung für die *khandhas* war, sich aber als Glied des *paṭiccasamuppāda* nicht auf die Gesamtheit der Phänomene bezog,<sup>201</sup> sondern auf eine Person.<sup>202</sup> Im folgenden sollen die Textstellen in den Nikāyas besprochen werden, in denen *nāmarūpa* vorkommt, dabei sollen ausschließlich die Varianten und Interpretationen des *paṭiccasamuppāda* erläutert werden, die direkte Fol-

---

<sup>197</sup> Cox 1993: 121.

<sup>198</sup> So definiert Walleser ([1904] 1925: 56) *nāmarūpa* als “die sinnliche Objektivität,” Yamada (1980: 267) als “mental and physical phenomena, i. e., the objects of cognition or mind and body,” Reat (1996: 45) als “a general designation for any discrete phenomenon” und Bucknell (1999: 325), in Anschluß an Reat, als “a collective term for the six types of sense object.”

<sup>199</sup> Wie z. B. Oldenberg [1881] 1906: 267, Oltramare 1923: 196, teilweise auch bei Glasenapp 1938: 404 und Olendzki 1996: 50.

<sup>200</sup> Vgl. Frauwallner [1956] 1994: 48, Oltramare 1909: 15 Anm. 1, Cox 1993: 137, Schmithausen 2000: 43 und Shulman 2008: 315.

<sup>201</sup> Warum man bei einer solchen Interpretation nicht auf eine ältere, sogenannte “upaniṣadische” Vorstellung als Argument zurückgreifen kann, wurde im ersten Teil dieser Arbeit gezeigt. Siehe oben S. 41.

<sup>202</sup> Vgl. Oltramare (1923: 196): “En établissant la théorie de la causalité, le bouddhisme primitif n’a évidemment pensé qu’à l’homme: ce qui fait du *nāmarūpa* un être voué au désir, au devenir et à la souffrance, c’est qu’il est intelligent et conscient. La théologie ne s’est pas maintenue sur ce terrain. Étendant à d’autres règnes la portée du *Pratīyasamutpāda*, elle a fini par en faire une loi universelle applicable à tous les êtres.”

gen auf die Auslegung von *nāmarūpa* mit sich bringen. Darüber hinaus sollen die Stellen außerhalb des *paṭiccasamuppāda* näher untersucht werden, an denen eine Interpretation von *nāmarūpa* als wahrgenommene Welt durchaus möglich wäre.

## 2.2 *Nāmarūpa* und die *khandhas*

Schon vor hundert Jahren legten Kern<sup>203</sup> und Oltramare nahe,<sup>204</sup> die *khandha*-Theorie und die Einführung der *nāmarūpa*-Vorstellung in die buddhistische Lehre seien als unabhängige Erklärungsmodelle zu betrachten, die erst später miteinander in Verbindung gebracht wurden. Einige Jahre später kam auch C.A.F. Rhys Davids zu dem Schluß, die Analyse des Menschen als aus fünf Bestandteilen bestehend müsse jünger sein,<sup>205</sup> was die Arbeit von Vetter neulich bestätigt hat.<sup>206</sup> Hauptgrund für diese Annahme ist die Tatsache, daß die fünf *khandhas* in den Nikāyas nur selten erwähnt werden.<sup>207</sup> Im Gegensatz dazu ist *nāmarūpa* auch in den äl-

---

<sup>203</sup> “Es ist klar, dass die Theorie von Name-und-Form und die von 5 Skandha’s aus verschiedenen Quellen geflossen sind und trotz aller Sophismen nicht in gegenseitige Übereinstimmung gebracht werden können” (Kern 1882: 435 Anm. 1).

<sup>204</sup> “Tout indique en effet que l’enseignement du Bouddha ne fut rien moins que systématique. La théorie des agrégats, la loi du karman et la formule de la causalité avaient à ses yeux une égale importance pratique; il les a donc juxtaposées. Si elles sont incompatibles entre elles, cela ne prouve qu’une chose, c’est qu’elles ne sont pas nées dans sa pensée en connexion les unes avec les autres.

Mais [...] les disciples ont très vite senti la nécessité d’établir des contacts entre les doctrines fondamentales” (Oltramare 1909: 18).

<sup>205</sup> “[...] the fivefold scheme lacks the appearance of having been there from the birth of the teaching” (Rhys Davids 1937: 406). Diese Meinung teilte auch Falk (1943: 137 Anm. 42): “[...] the doctrine of this pentad as constituting man can by no means be claimed to belong to the earliest strata of the Buddhist teaching.”

<sup>206</sup> “When one also takes note of parallels in Sanskrit fragments and Chinese translations, one cannot help to assume that the reciters of AN and DN originally ignored the teaching of the five items” (Vetter 2000: 15).

<sup>207</sup> “In MN, the portion of suttas with five-item passages, is about 16%. This corresponds to the percentage in SN. In the long suttas of DN a percentage is difficult to assess, but it is certainly lower, and in AN it is extremely

testen Teilen des Kanons mehrmals anzutreffen.<sup>208</sup>

Nach C.A.F. Rhys Davids soll vor dem Aufkommen der *khandha*-Theorie eine andere Vorstellung geherrscht haben, die den Menschen in *viññāṇa* und *kāya* aufteilte.<sup>209</sup> Dabei sei *viññāṇa* in seiner älteren Bedeutung zu verstehen, und zwar nicht als Teil oder Aspekt des Geistes, sondern als “[...] the man-as-minding, and [...] the man-as-persisting beyond life of the body, as we find it used in the both early Upanisad (BrU 2.1.15)<sup>210</sup> and certain Pali Suttas.”<sup>211</sup> Dieser Ausdruck sei irgendwann von *nāmarūpa* ersetzt

---

low: about 2,8% [...]. In the verse texts collected in the Khuddakanikāya (including the prose parts of the Suttanipāta) no passages mentioning the five items are found, but some of them sporadically seem to hint at them by means of the term *khandha*” (Vetter 2000: 14). Vgl. auch Rhys Davids 1937: 409.

<sup>208</sup> Wie etwa im Pārāyana und im Aṭṭhakavagga des Suttanipāta (Sn 872, 909, 950, 1036, 1037, 1100), und im Sagāthavagga des Saṃyuttanikāya (SN I 12, SN I 13, SN I 15, SN I 23, SN I 25, SN I 35, SN I 60, SN I 165).

<sup>209</sup> Etwa in der Formulierung *saviññāṇako kāyo* “bewußter Körper” (MN III 18, MN III 32, SN II 252/18.21, SN II 253/18.22, SN III 80/22.71, SN III 80–81/22.72, SN III 103/22.82, SN III 136/22.91, SN III 136–137/22.92, SN III 169/22.124, SN III 170/22.125, AN I 132–133, AN IV 53). Auch sonst in DN I 76–77 und MN II 17 bei folgender Beschreibung: *ayaṃ kho me kāyo rūpī cātummahābhūṭiko mātāpettikasambhavo odanakummāsupacayo anicc’ ucchādanaparimaddanabhedanavidhamsanadhammo idaṃ ca pana me viññāṇaṃ ettha sitaṃ ettha paṭibaddhaṃ ti* “Das hier ist mein Körper. Er hat eine Gestalt, besteht aus den vier Elementen, wurde von Mutter und Vater gezeugt, wird mit Reis und saurer Milch ernährt, ist vergänglich und Verfall, Auflösung und Zerstörung unterworfen. Und das hier ist meine Wahrnehmung, die in ihm feststeckt und an ihn gebunden ist.” An anderen Stellen kommt *citta* anstelle von *viññāṇa* vor, z. B. AN V 300 (vgl. Maithrimurthi 1999: 76 Anm. 100).

<sup>210</sup> BĀU 2.1.17 in Olivelles Ausgabe: *yatraiṣa etat supto ’bhūd ya eṣa vijñānamayaḥ puruṣas tad eṣaṃ prāṇānaṃ vijñānena vijñānam ādāya ya eṣo ’ntar hṛdaya ākāśas tasmīṃ chete | tāni yadā gṛhṇāty atha haitat puruṣaḥ svapiti nāma* “When this man was asleep here, the person consisting of perception, having gathered the cognitive power of these vital functions (*prāṇa*) into his own cognitive power, was resting in the space within the heart. When that person takes hold of them, then the man is said to be asleep” (Olivelle).

<sup>211</sup> Rhys Davids 1937: 407. Dieselbe Meinung vertrat Frauwallner, der in DN I 76 (siehe Fußnote 209) *viññāṇa* neben den vier Elementen als psychischen Bestandteil einer Person verstand und auf andere Stellen im Kanon

worden. Anlaß dazu soll die Mehrdeutigkeit von *kāya* gegeben haben, welches neben “Körper” auch “Gruppe” bedeuten kann. Die damalige Tendenz – etwa in ChU und BĀU –, den Geist als eine Vielfalt aufzufassen und zu zergliedern, habe dazu geführt, eine angemessenere Bezeichnung für “Körper” zu suchen, dabei habe sich *rūpa* als die beste Alternative erwiesen. Da *rūpa* bereits ein festes Paar in der Wendung *nāmarūpa* besaß, habe man diese als Ganzes übernommen und erst nachträglich *nāma* im Zuge einer neueren Auffassung von *viññāṇa*, das nun nicht mehr als das Überdauernde im Menschen, sondern als einen Aspekt des Geistes verstanden wurde, umgedeutet.<sup>212</sup>

C.A.F. Rhys Davids’ Vermutung, *rūpa* habe den Anstoß für den Wechsel zu *nāmarūpa* gegeben, wird dadurch gestärkt, daß der *rūpakkhandha* sich auf den Körper und nicht auf jegliche “sichtbare Gestalt” oder “Materie” im allgemeinen bezieht.<sup>213</sup> Auf die Frage, warum man dennoch die Bezeichnung *rūpa* gewählt haben könnte, bietet Vetter folgende Erklärung: “It was probably preferred to other words for body such as *kāya*, *deha* or *sarīra*, because it showed the body as attractive to the eye, and as such causing attachment.”<sup>214</sup> Eine andere Möglichkeit für diese Wahl könnte gewesen sein, daß *rūpa* als Eigenschaft eines lebendigen Organismus verstanden wurde, wie in JU 3.32.2–3 ersichtlich wird: *tad etad ekam eva rūpam prāṇa eva | yāvad dhy eva prāṇena prāṇiti tāvad rūpam bhavati tad rūpam bhavati |*<sup>3</sup> *tad atha yadā prāṇa utkrāmati dārv eveva bhūto ’narthyah pariśiṣyate na kiṃ cana rūpam* “That same one form is breath. For as long as one breathes with breath so long there is form; that is form.<sup>3</sup> And when breath departs he is left useless, having become just like a log, [and] no form whatever [is left]” (Oertel).<sup>215</sup>

Falk führte C.A.F. Rhys Davids’ Überlegungen weiter und be-

---

verwies, an denen von sechs Bestandteilen die Rede ist, nämlich den vier Elementen, *viññāṇa* und *ākāsa* (vgl. Frauwallner 1953: 203).

<sup>212</sup> Vgl. Rhys Davids 1937: 409f.

<sup>213</sup> Vgl. Vetter 2000: 20.

<sup>214</sup> Vetter 2000: 20.

<sup>215</sup> Zu dieser Stelle kommentiert Oldenberg (1919: 104): “die Leiche ist eben nur gestaltlose Masse.”

tonte, die *khandha*-Theorie sei nicht von der früheren zweifachen Teilung des Menschen abhängig, sondern habe sich parallel dazu entwickelt:

The Author [d. i. C.A.F. Rhys Davids (1937)] has noted the fact that ‘the newer five have been inserted into the older two’ (p. 410), but does not raise the question whether the two had developed into the five. In fact, the assumption that in the older twofold division *viññāṇa* was originally meant to be the ‘man’ or ‘self,’ and that, on the other hand, the *skandha*-teaching was always bent on denying the ‘self,’ precludes any hypothesis of a genetic connection.<sup>216</sup>

Schrader seinerseits vermutete, die Uminterpretierung von *nāma* sei als Folge der Zergliederung von *rūpa* zu betrachten:

Nach Ansicht F.O. Schraders (mündliche Mitteilung) ist die *Khandha*-Theorie durch den Wunsch hervorgerufen worden, nach Analogie des aus vier Elementen bestehenden ‘*rūpa*’ auch das ‘*nāman*’ als ein Kompositum aus vier Bestandteilen, d. h. als etwas ebenso Vergängliches, erscheinen zu lassen.<sup>217</sup>

Während Schrader und C.A.F. Rhys Davids andeuteten, die *khandha*-Theorie habe ihre endgültige Form erst nach der Einführung von *nāmarūpa* erreicht, sah Frauwallner das Ganze etwas anders:

Mit der allmählichen Entwicklung der Bezeichnung Form (*rūpam*) zum Ausdruck für die Materie im allgemeinen verschob sich aber auch die Bedeutung dieses Begriffes im Doppelausdruck Name und Form und wurde immer mehr zur reinen Bezeichnung für die Körperlichkeit. [...] Hand in Hand damit verschob sich aber auch die Bedeutung des Begriffes Name. Es lag nahe, im Gegensatz zur

<sup>216</sup> Falk 1943: 137 Anm. 42.

<sup>217</sup> Strauss 1925: 270 Anm. 74. Im Lichte dieser Erklärungen für die Bedeutungsverschiebung von *nāma* und *rūpa*, scheinen mir Reats Einwände (siehe Zitat unten) wenig überzeugend, obwohl ich mit ihm darin übereinstimme, daß *nāma* anfänglich nichts mit geistigen Vorgängen zu tun hatte: “Literally, *nāma* means ‘name’ and *rūpa* means ‘form or appearance.’ There are several appropriate Sanskrit and Pali words for ‘mind’ or ‘consciousness,’ notably *citta* and *viññāna*. *Kāya* or *śarīra* are immediately obvious terms for ‘body.’ It is thus very doubtful that *nāmarūpa* originally meant ‘mind and body’” (Reat 1996: 45).



Körperlichkeit darunter die psychischen Faktoren zu verstehen, welche neben dem Erkennen die irdische Persönlichkeit ausmachen. [...] Und da es bereits einen Begriff gab, der, wenn auch aus anderen Gedankengängen heraus geschaffen, ebenfalls dazu bestimmt war, die irdische Persönlichkeit in ihren Bestandteilen zu bestimmen und abzugrenzen, nämlich die fünf Gruppen (*skandhāḥ*), so ergab sich als natürliche Folgerung, daß man diese beiden Begriffskreise, Name und Form und die fünf Gruppen, miteinander in Einklang zu bringen versuchte.<sup>218</sup>

Im Gegensatz zu Schrader scheint Frauwallner davon auszugehen, die Umdeutung von *nāmarūpa* sei erst durch die ausgereifte *khandha*-Theorie angeregt worden. Für Frauwallners These könnten diejenigen *suttas* sprechen, in denen die *upādānakkhandhas*<sup>219</sup> neben dem *paṭiccasamuppāda* behandelt werden, ohne daß beide Themen bzw. *nāmarūpa* und die *khandhas* miteinander in Zusammenhang gebracht werden. So wird etwa im *Mahāpadānasutta* berichtet, der Bodhisattva Vipassin habe den *paṭiccasamuppāda* erkannt, der dort im übrigen in der zehngliedrigen Fassung vorkommt,<sup>220</sup> dann ist von den fünf *upādānakkhandhas* die Rede, die hier allerdings nicht aufgezählt werden: DN II 35 *Vipassī Bodhisatto aparena samayena pañcas' upādānakkhandhesu udayavyayānupassī vihāsi* [...] *na cirass' eva anupādāya āsavehi cittaṃ vimucci* "In der folgenden Zeit betrachtete der Bodhisattva Vipassin ununterbrochen das Aufgehen und den Niedergang in bezug auf die fünf Aneignungsgruppen. [...] Nach kurzer Zeit wurde (sein) Geist, der an nichts mehr hing, von den Lastern erlöst." Ähnlich wird in SN 12.23 gesagt, die Zerstörung der Laster (*āsavas*) finde bei demjenigen statt, der Ursprung und Ende von *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhāra*, und *viññāṇa* erkennt (SN II 29/12.23). Danach werden die Ursachen, die zu dieser Erkenntnis führen, aufgezählt. Daraus ergibt sich eine sehr lange Kette, an die

<sup>218</sup> Frauwallner 1953: 207.

<sup>219</sup> Zu dieser Bezeichnung kommentiert Vetter (2000: 19): "The statistics strongly suggest *rūpa*, etc. were only after some time summarized as *upādānakkhandha* and this term was then abbreviated [...]."

<sup>220</sup> Siehe oben Fußnote 177.

der zwölfgliedrige *paṭiccasamuppāda* angeschlossen wird.<sup>221</sup> Der *paṭiccasamuppāda* bietet auf diese Weise die Erklärung für den leidhaften Zustand der Existenz – *dukkha* steht hier anstelle von *jarāmaraṇa* “Altern-und-Sterben” –, welcher wiederum eine Person dazu führen kann, sich auf den im zweiten Teil der Kette dargestellten Heilsweg zu begeben. Obwohl hier ein thematischer Zusammenhang zwischen dem *paṭiccasamuppāda* und den *khandhas* besteht, finden sich keine klaren Hinweise darauf, daß hier die *upādānakhandhas* mit *nāmarūpa* gleichzusetzen wären. Es läßt sich also nicht ausschließen, daß diese Stellen möglicherweise eine Stufe darstellen könnten, in der die *khandha*-Theorie noch nicht mit *nāmarūpa* in Verbindung gebracht worden war, wengleich in beiden Fällen eine Auslegung von *nāmarūpa* als die *khandhas* nicht problematischer wäre als sonst im Rahmen des *paṭiccasamuppāda*.

Doch die Tatsache, daß *nāma* in den Nikāyas nirgends als *vedanā* “Gefühl,” *saññā* “begriffliche Vorstellung,” *saṅkhāras* “Impulse” und *viññāṇa* “Wahrnehmung” definiert wird, wohl aber als *vedanā*, *saññā*, *cetanā* “willentliche Impulse,” *phassa* “Berührung” und *manasikāra* “Aufmerksamkeit,”<sup>222</sup> würde eher

<sup>221</sup> SN II 30–32/12.23: *āsavānaṃ khaye nāṇa* “Erkenntnis in bezug auf die Zerstörung der Laster” ← *vimutti* “Befreiung” ← *virāga* “Verblässen der Leidenschaft” ← *nibbidā* “Überdruß” ← *yathābhūtāṇāṇadassana* “Einsicht in das Wissen über die wahre Wirklichkeit” ← *samādhi* “Geistessammlung” ← *sukha* “Wohlsein” ← *passaddhi* “Wohlbefinden von Körper und Geist” ← *pīti* “Freude” ← *pāmojja* “aufgehende Freude” ← *saddhā* “gläubiges Vertrauen” ← *dukkha* ← *jāti* ← *bhava* ← *upādāna* ← *taṇhā* ← *vedanā* ← *phassa* ← *saḷāyatana* ← *nāmarūpa* ← *viññāṇa* ← *saṅkhāra* ← *avijjā*.

<sup>222</sup> SN II 3–4/12.2: *katamaṃ ca bhikkhave nāmarūpaṃ* || || *vedanā saññā cetanā phasso manasikāro* || *idaṃ vuccati nāmaṃ* || || *cattāro ca mahābhūtā catunnaṃ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ* || *idaṃ vuccati rūpaṃ* “Mönche, was ist Name und Gestalt? Gefühl, begriffliche Vorstellung, willentliche Impulse, Berührung (und) Aufmerksamkeit. Das nennt man ‘Name.’ Die vier Elemente sowie die Körperlichkeit, die von den vier Elementen abhängig ist, das nennt man ‘Gestalt’.” MN I 53: *vedanā saññā cetanā phasso manasikāro, idaṃ vuccat’ āvuso nāmaṃ; cattāri ca mahābhūtāni catunnaṃ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ, idaṃ vuccat’ āvuso rūpaṃ* “Gefühl, begriffliche Vorstellung, willentliche Im-

dafür sprechen, daß die Umgestaltung von *nāma* entweder zu einer Zeit stattfand, als die *khandha*-Theorie noch nicht zu ihrer endgültigen Form gekommen war, oder von einer anderen ähnlichen Gedankenrichtung angeregt wurde, die sich am Ende nicht durchsetzen konnte. Es sei ferner hervorgehoben, daß diese Auslegung von *nāma* bei der Erläuterung der Glieder des *paṭiccasamuppāda* stattfindet. Interessant dabei ist, daß *viññāṇa*, das an beiden Stellen als die sechsfache Wahrnehmung dargelegt wird,<sup>223</sup> *nāma* nicht zugeordnet wird. Auf diese Weise ließe sich die hier gebotene Analyse von *nāma* mit Buddhaghosas Erklärung, nach der *nāma* im *paṭiccasamuppāda* *viññāṇa* nicht einschließt, vereinbaren.<sup>224</sup> Bei einer solchen Deutung werden *cetanā*, *phassa* und *manasikāra* in der Regel der “Gruppe der Impulse” (*saṅkhārakkhandha*) zugerechnet.<sup>225</sup> Eine andere Interpretation liefern jedoch Williams, der *manasikāra* als “Vertreter” von *viññāṇa* versteht,<sup>226</sup> und Reat, der diesen Stellen idealistische Implikationen abzugewinnen versucht, indem er Berührung (*phassa*) als “Berührung durch Bezeichnung” (*adhivacanasamphassa*) im Sinne einer Berührung des Geistes (*manas*) mit einem Konzept

---

pulse, Berührung (und) Aufmerksamkeit. Das nennt man ‘Name,’ o Herren. Die vier Elemente sowie die Körperlichkeit, die von den vier Elementen abhängig ist, das nennt man ‘Gestalt’.”

<sup>223</sup> SN II 4/12.2 (= MN I 53) *cha yime bhikkhave viññāṇakāyā* || *cakkhuvīññāṇaṃ sotaviññāṇaṃ ghānaviññāṇaṃ jivhāviññāṇaṃ kāyaviññāṇaṃ manoviññāṇaṃ* || *idaṃ vuccati bhikkhave viññāṇaṃ* “Das sind die sechs Gruppen der Wahrnehmung: Wahrnehmung durch das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, den Körper und den Geist. Das nennt man ‘Wahrnehmung’.”

<sup>224</sup> So etwa bei der Erklärung von *viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ* (Vism 558): *nāman ti [...] vedanādayo tayo khandhā* “Unter ‘Name’ sind (hier) die drei Gruppen (zu verstehen), nämlich Gefühl usw. [d. i. *vedanā*, *saññā*, und *saṅkhāra*].” Und auch bei der Erklärung von *nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ* (Vism 562): *nāman ti vedanādikkhandhattayam* “Unter ‘Name’ ist die Dreiergruppe (zu verstehen), nämlich Gefühl usw.”

<sup>225</sup> Vgl. Bodhi 2000: I 727 Anm. 6 und Harvey 1981: 92.

<sup>226</sup> “[...] the literal translation of this compound word [*manasikāra*] as ‘production (or ‘application’) of the mind.’ This, plus the more usual translation ‘attention,’ both point to a man’s faculty of discrimination, which is the prime characteristic of *viññāṇa*” (Williams 1974: 48).

(*nāma*) interpretiert.<sup>227</sup> Problematisch an Reats Auslegung scheint mir die Gleichsetzung von *phassa* mit *adhivacanasamphassa*, ein Terminus, der in den Nikāyas nur im *Mahānidānasutta* (DN II 62) vorkommt, und zwar an einer Stelle, die beträchtliche Abweichungen in den sonst überlieferten Fassungen aufweist<sup>228</sup> und deren Bedeutung äußerst unklar ist.<sup>229</sup> Offenbar teilte Reat die verbreitete und von Vetter stark kritisierte Annahme, die Pāli-Version dieses *suttas* “[...] repräsentiere die älteste uns zugängliche Überlieferung.”<sup>230</sup> Nun möchte ich aber das *Mahānidānasutta*, von dem noch öfters die Rede sein wird, auf sich beruhen lassen, und zu dem Verhältnis zwischen *nāmarūpa* und der *khandha*-Theorie zurückkommen.

Ähnlich wie C.A.F. Rhys Davids nahm auch Harvey die Vorstellung des Menschen als *viññāṇa* + *kāya* als Grundlage seiner Überlegungen und schlug vor, *nāmarūpa* als Synonym von *kāya* zu verstehen, doch ohne auf eine historische Entwicklung hinweisen

---

<sup>227</sup> “The enumeration of the components of *nāma* [...] seems to be an enumeration of the conditions surrounding consciousness of a name, i. e. a concept generated by previous consciousness. If this is so, then of these components of *nāma*, *phassa* is to be interpreted specifically as *adhivacana-samphassa*, based on the conceptual content of *vedanā* and *saññā* (for example ‘pleasant and red’), and its perception by *manas*. The term *manasikāra*, often translated as ‘attention’ but meaning literally ‘making or doing in the mind,’ apparently refers to the specific functioning of *manas* in perceiving the conceptual (*nāma*) aspect of a given object (*rūpa*)” (Reat 1987: 25).

<sup>228</sup> Vetter 1994: 147f.

<sup>229</sup> Vgl. Bodhi 1984: 18 und Schmithausen 2000: 56.

<sup>230</sup> Vetter 1994: 140. Dazu notiert Vetter (1994: 140): “Diese Meinung wird bei einem vorurteilslosen Umgang mit den Sanskrit-Fragmenten und den drei ersten chinesischen Übersetzungen nicht bestätigt. Es drängt sich dann auf, daß die Pāli-Version (genauso wie die zwei mittleren chinesischen Versionen) auch noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten Erweiterungen erfahren hat. Die Erweiterungen verraten oft etwas über die Dominanz bestimmter Ideen.” Vgl. auch Schmithausen (2000: 48): “Die Textgestalt der Pāli-Version verschleiert allerdings die Ausgangssituation. Wie T. Vetter (1994, S. 143–145) gezeigt hat, kann die ursprüngliche Textform durch einen Vergleich der überlieferten Versionen wiedergewonnen werden und ist, was die hier relevanten Aspekte angeht, am besten in der Sarvāstivāda-Version bewahrt [...]”

zu wollen. Im Unterschied zu C.A.F. Rhys Davids versuchte Harvey, seine Interpretation mit der *khandha*-Theorie in Einklang zu bringen. Dafür lieferte er eine erweiterte Definition von *kāya* als “sensitive organism,”<sup>231</sup> der nicht bloß Körper (*rūpa*) sei, sondern auch eine geistige Komponente besitze, nämlich *vedanā*, *saññā* und *saṅkhāra*.<sup>232</sup> Auf diese Weise setzt er *nāmarūpa* nur mit den ersten vier *khandhas* gleich.<sup>233</sup> Harvey lehnte sich dabei an Warder, der zuvor *nāmarūpa* als “sentient body” übersetzt hatte, ohne weiter darauf einzugehen.<sup>234</sup> Warder fügte Jahre später – im Vorwort zur dritten Ausgabe seines *Indian Buddhism* – eine Erläuterung zu seiner Übersetzung hinzu, die mit Harveys Interpretation übereinstimmt:

The somewhat obscure pre-Buddhist term *nāmarūpa*, generally translated here as ‘sentient body’ (matter plus sentience, a living body), is a compound of *rūpa*, meaning originally ‘appearance,’ then in Buddhism split into ‘sight’ (object) and ‘matter,’ and *nāma*, covering ‘language,’ ‘intelligibility’ and ‘organisation,’ in Buddhism ‘sentience’ or the functioning of perception and volition.<sup>235</sup>

Für Harvey sind also die Ausdrücke *saviññāṇako kāyo* und *nāmarūpaṃ saha viññāṇena* (DN II 64) äquivalent.<sup>236</sup> Diese Aufteilung deutet seiner Meinung nach darauf hin, daß damals nicht die Trennung zwischen Materiellem (*rūpa*) und Immateriellem (*arūpa*) wichtig war, sondern die zwischen *viññāṇa*, dem wichtigsten *khandha*, und den übrigen.<sup>237</sup>

<sup>231</sup> Harvey 1981: 91.

<sup>232</sup> Vgl. Harvey 1981: 91–93.

<sup>233</sup> Vgl. auch Bodhi (2000: I 518), der *nāmarūpa* als “sentient organism” umschreibt.

<sup>234</sup> Vgl. Harvey 1981: 92 und 438 Anm. 147 sowie Warder [1970] 2000: 110.

<sup>235</sup> Warder [1970] 2000: v.

<sup>236</sup> Vgl. Harvey 1981: 439 Anm. 152. Falk dagegen war der Auffassung *nāmarūpa* beinhalte *viññāṇa*: “[...] the binomium [*nāmarūpa*] appears in the synonymous formulation *saviññāṇako kāyo* ([SN] III, p. 72 [sic], 80f., 136, etc.)” (Falk 1943: 107).

<sup>237</sup> Vgl. Harvey 1981: 93. Eine ähnliche Auffassung legte wahrscheinlich Oldenberg zugrunde, als er die Umdeutung von *nāma* auf die Gleichsetzung des Ausdrucks *nāmarūpaṃ saha viññāṇena* mit dem System der fünf *khandhas* zurückführte (vgl. Oldenberg [1881] 1906: 262 Anm. 2).

Den oben zitierten Autoren – Harvey ausgenommen – ist gemeinsam, daß sie von *rūpa* ausgehen, um die Einführung von *nāmarūpa* und die nachträgliche Umdeutung von *nāma* zu erklären. Was sie allerdings nicht erläutern, ist, welche Bedeutung *nāmarūpa* – und nicht bloß *rūpa* – im buddhistischen Kontext vor seiner Gleichsetzung mit den *khandhas* gehabt haben könnte. Noch verweisen sie auf Textstellen, wo sich eine solche Bedeutung feststellen ließe. Man könnte hier einwenden, es liege auf der Hand, die ältere *nāmarūpa*-Vorstellung vorauszusetzen. Leider stellt diese ältere Vorstellung – wie im ersten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde – ein komplexes Gebilde dar, das keine endgültige Lösung mit sich bringt. Denn es kann sich sowohl auf eine Person als auch auf die gesamte wahrgenommene Welt beziehen, und es ist ferner nicht klar, ob *nāman* als quasi Synonym von *rūpa* zu verstehen ist, oder als einen besonderen stoffähnlichen Bestandteil.<sup>238</sup>

Erfreulicherweise haben sich andere Autoren zu diesem Thema geäußert und zwar alle in bezug auf das viel diskutierte *Mahānidānasutta*.<sup>239</sup> So verstand Oldenberg *nāmarūpa* in DN II 62 als einen Körper mit Namen.<sup>240</sup> Vetter hingegen nahm *nāmarūpa* als “eine lebende Person, bestehend aus psychischen Vorgängen und einem lebendigen, Perzeptionen ermöglichenden Körper,”<sup>241</sup> was sich eigentlich problemlos mit Harveys und Warders Auslegung vereinbaren ließe. Auch Langer war der Meinung, die Umgestaltung von *nāmarūpa* habe erst im Laufe der Zeit stattgefunden und *nāmarūpa* bedeute in zahlreichen Stellen im Kanon, wie z. B. an einer anderen Stelle im *Mahānidānasutta* (DN II 63), “wohl nicht mehr als ‘lebendiger, empfindungsfähiger Körper’.”<sup>242</sup> Langers Formulierung hat den Nachteil, daß sie der von Vetter, Warder und Harvey extrem ähnlich ist, obwohl sie anscheinend etwas anderes meint. In dieser Hinsicht wäre Schmithausens unmißverständliche Erklärung vorzuziehen:

---

<sup>238</sup> Siehe oben Kap. 1.5 und 1.6.

<sup>239</sup> Insbesondere auf DN II 62–63. Siehe unten S. 75ff., 104ff.

<sup>240</sup> Vgl. Oldenberg [1881] 1906: 262 Anm. 2.

<sup>241</sup> Vetter 1994: 148.

<sup>242</sup> Langer 2000: 27.

Ein gewisses Problem sehe ich allerdings insofern, als ich mir nicht sicher bin, ob der Begriff schon hier [DN II 62] (im Sinne späterer Definitionen) auch *aktuelle* geistige Vorgänge einschließt und nicht eher nur den lebendigen, zu Wahrnehmungen und Gefühlen *fähigen* Körper bezeichnet.<sup>243</sup>

Wenngleich *nāmarūpa* fast überall dort, wo es vorkommt, sich in irgendeiner Form als die fünf oder zur Not nur vier *khandhas* – d. h. ohne *viññāṇa* – interpretieren läßt, ist dies noch lange kein Beweis dafür, daß es von Anfang an so gemeint war. Aus diesem Grund möchte ich nun versuchen, herauszufinden, an welchen anderen Stellen Schmithausens Deutung sinnvoller und wahrscheinlicher erscheint. Dabei verdienen vor allem die Stellen, an denen *viññāṇa* nicht als sechsfache Wahrnehmung verstanden werden kann, besondere Aufmerksamkeit. Des weiteren möchte ich der Frage nachgehen, ob *nāma-* noch an einigen Stellen die Bedeutung “Name” bzw. “Eigename” aufweist, denn dies würde dafür sprechen, daß es bei der Übernahme von *nāmarūpa* nicht als bloßer “Platzhalter” für nachträgliche Interpretationen gedient hat.

### 2.3 *Nāmarūpa* und *viññāṇa*

*Nāmarūpa* und *viññāṇa* werden an verschiedenen Stellen miteinander verbunden. So tritt *viññāṇa* im zwölfgliedrigen *paṭicca-samuppāda* als Bedingung von *nāmarūpa* auf, an anderen Stellen wird aber umgekehrt gesagt, *viññāṇa* sei von *nāmarūpa* abhängig.<sup>244</sup> In den zehngliedrigen<sup>245</sup> und neungliedrigen<sup>246</sup> Varianten des *paṭiccasamuppāda* bedingen sich dagegen *viññāṇa* und *nāmarūpa* gegenseitig. Bucknell führt diesen Umstand darauf zurück, daß *nāmarūpa* von Anfang an ein unscharfer Begriff war: “[...] the more technical term *nāma-rūpa* appears (from the con-

<sup>243</sup> Schmithausen 2000: 56. Vielleicht dachte Oldenberg an etwas Ähnliches, als er die Abhängigkeit des *nāmarūpa* von *viññāṇa* mit folgenden Worten beschrieb: “[...] der Geist [findet] seinen Leib, der Leib seinen Geist [...]” (Oldenberg [1881] 1906: 270).

<sup>244</sup> MN III 17, SN III 61/22.56, SN III 64/22.57, SN III 102/22.82.

<sup>245</sup> SN II 104–105/12.65, SN II 113/12.67, DN II 31–32.

<sup>246</sup> DN II 55–56.

flicting definitions of it) to have been a source of some confusion since early times. Such confusion would have facilitated modification of the causal relationships involving *nāma-rūpa*.”<sup>247</sup>

Eine mögliche Interpretation der Beziehung zwischen *viññāṇa* und *nāmarūpa* ist, sie als Interdependenz zu verstehen, wie es etwa Reat tut, der *nāmarūpa* als die Objekte von *viññāṇa* und den *paṭiccasamuppāda* somit als “[...] a quasi-immaterialist treatment of the repeated arising and passing away of phenomena existing in mutual interdependence with consciousness”<sup>248</sup> versteht. Eine andere Möglichkeit, der ich nachgehen werde, ist, diese Aussagen im Zusammenhang mit zwei unterschiedlichen Auffassungen von *viññāṇa* zu betrachten, nämlich einer älteren, nach der *viññāṇa* den transmigrierenden und Erlösung erlangenden Kern einer Person darstellt, und einer moderneren, die *viññāṇa* als die sechsfache Wahrnehmung versteht.<sup>249</sup> So betont Vetter:

Originally neither a set of five constituents nor a theory of streams of momentary entities seems to have been connected with this link [*viññāṇa*]. But it is very probable that, given the name of the third link, perception [d. i. *viññāṇa*] was thought of as transmigrating (perhaps accompanied by faint feeling, apperception and emotions). This perception was seen as a kind of substance, though not (or, no longer) as unchanging.<sup>250</sup>

Das Nebeneinander dieser Vorstellungen im Kanon hat allerdings wenig Beachtung gefunden,<sup>251</sup> und diese zwei Auffassungen wer-

<sup>247</sup> Bucknell 1999: 332.

<sup>248</sup> Reat 1996: 46. Vgl. auch Yamada (1980), der den gesamten *paṭiccasamuppāda* als Interdependenz versteht und darin die ursprüngliche Intention des Buddhas zu erkennen meint.

<sup>249</sup> Vgl. Vetter 2000: 63ff., Rhys Davids 1937: 407ff., Falk 1943: 137 Anm. 42, Geiger 1925: 2, sowie die ausführliche Arbeit von Langer (2000) zu diesem Thema.

<sup>250</sup> Vetter 1988: 50. Vgl. auch Vetter 2000: 66.

<sup>251</sup> Eine Erklärung darüber, warum westliche Wissenschaftler diese Frage vernachlässigt haben und vielmehr dazu tendieren, die *suttas* als ein System zu betrachten, das mit der scholastischen Auslegung übereinstimmen muß, bietet Vetter (2000: 68 Anm. 146): “It was perhaps the desire for a rational religion agreeing with modern science that made this tradition so successful with Western Buddhists and buddhologists. The main initiator



den des öfteren mittels späterer Terminologie erklärt.<sup>252</sup> Auf diese Weise erklärt Schmithausen:

Es dürfte zugleich deutlich werden, daß dieses *vijñāna* [in DN II 63]<sup>253</sup> mit ‘Wahrnehmung’ etwas irreführend wiedergegeben ist, daß es sich vielmehr um einen (im Kanon auch in anderen Kontexten sporadisch faßbaren) subtilen Träger des Lebens und Bewußtseins handelt, um ein *Vermögen*, das sich in den intermittierenden aktuellen Wahrnehmungsvorgängen bloß äußert und ihnen zugrunde liegt. Diese Seite des *vijñāna* ist in den Systematisierungsversuchen der aktualistisch eingestellten Abhidharma-Schulen meist verdrängt und erst in der späteren Entwicklung rehabilitiert worden, vor allem in Gestalt des *ālayavijñāna* der Yogācāras.<sup>254</sup>

Da das Abhängigkeitsverhältnis zwischen *nāmarūpa* und *viññāṇa* nicht überall als wechselseitig dargestellt wird, werde ich im fol-

---

of this anti-historical trend seems to have been Otto Rosenberg with his book ‘Die Probleme der buddhistischen Philosophie’ (1924). When in 1921 he had been sent to Japan, he had become fascinated by the Abhidharmakośa, then nearly unknown in the West, but studied in most Buddhists sects. His book has the great merit to have drawn attention to the achievements of this kind of Buddhist philosophy. But at the same time, and quite unnecessary, he conveyed and recommended the attitude of neglect of those sects in respect of the pre-mahāyāna canonical scriptures: the Abhidharmakośa represents their essence; so one need not really explore them.”

<sup>252</sup> Wie z. B. de la Vallée Poussin (1913: 13): “D’une part, le *vijñāna*, principe spirituel qui descend dans la matrice (*pratisamḍhi*, *JPTS.* 1893, p. 139), y exerce sans doute une action sur les éléments matériels de la génération, mais il n’y descendrait pas s’il ne devait y trouver ces éléments matériels; d’autre part, au cours de l’existence (*pravṛtti*), le *vijñāna*, c’est-à-dire les *vijñānas*, les ‘connaissances’ qu’on peut appeler ‘actuelles’ (*prativijñāpti*), les six corps (*kāya*), groupes ou séries (*saṃtati*) de connaissance (visuelle, etc.), sont en fonction du corps, des organes de connaissance, de la matière (*rūpa*).” Auch Williams (1978: 43) greift auf den Terminus *paṭisandhiviññāṇa* zurück.

<sup>253</sup> Siehe unten S. 75.

<sup>254</sup> Schmithausen 2000: 57. Vgl. Frauwallner (1953: 202): “Das Erkennen (*vijñānam*), das als drittes Glied [im *paṭiccasamuppāda*] erscheint, ist das zentrale psychische Organ. Diese Stellung des Erkennens kommt zwar in den buddhistischen Lehrtexten im allgemeinen nicht deutlich zum Ausdruck. Das beruht auf dem Streben, zu vermeiden, daß etwas als fester Träger der Persönlichkeit, als Ich, erscheinen könnte.”

genden beide Aussagen getrennt behandeln.

### 2.3.1 viññāṇa → nāmarūpa

Eine der bekanntesten und meist diskutierten Stellen über die Abhängigkeit des *nāmarūpa* von *viññāṇa* findet sich bei der Darlegung des neungliedrigen *paṭiccasamuppāda* im *Mahānidānasutta* (DN II 62–63). Dort gibt der Erhabene Ānanda folgende Erklärung:

*viññāṇapaccayā nāmarūpan ti iti kho pan' etaṃ vuttaṃ, tad*  
*Ānanda iminā p' etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā viññāṇa-*  
*paccayā nāmarūpaṃ. viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchiṃ na*  
*okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātu kucchismiṃ*  
*samucchissathā ti*

*no h' etaṃ bhante.*

*viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchiṃ okkamitvā vakkamissatha,*  
*api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissathā ti*  
*no h' etaṃ bhante.*

*viññāṇaṃ va hi Ānanda daharass' eva sato vocchijjissatha*  
*kumārassa vā kumārīkāya vā, api nu kho nāmarūpaṃ vuddhiṃ*  
*virūhiṃ vepullaṃ āpajjissathā ti*  
*no h' etaṃ bhante*

“Es ist gesagt worden: ‘Aufgrund der Wahrnehmung entsteht Name und Gestalt.’ Das, Ānanda, ist auf diese Weise zu verstehen, nämlich wie Name und Gestalt aufgrund der Wahrnehmung entsteht. Ānanda, wenn die Wahrnehmung nicht in den Mutterleib herabstiege, würde sich Name und Gestalt im Mutterleib zusammenballen?<sup>255</sup> “Nein, Ehrwürdiger.” “Ānanda, wenn die Wahrnehmung in den Mutterleib herabstiege und dann aber entweichen<sup>256</sup> würde, würde Name und Gestalt den hiesigen Zustand erlangen?” “Nein, Ehrwürdiger.” “Wenn die Wahrnehmung bei einem Kind, sei es ein Junge oder ein Mädchen, abgebrochen wäre, würde Name und Gestalt zum Wachsen, zum Großwerden und zur Entwicklung gelangen?” “Nein, Ehrwürdiger.”

An dieser Stelle werden Empfängnis und frühe Entwicklung eines Menschen geschildert. Dabei tritt *viññāṇa* unverkennbar als subti-

<sup>255</sup> Die Übersetzung “zusammenballen” für *samucchissatha* entnehme ich Frauwallner [1956] 1994: 38.

<sup>256</sup> Bei der Übersetzung von *vokkamissatha* folge ich Schmithausen 2000: 57.

ler Lebensträger auf,<sup>257</sup> der sich in den Mutterleib begibt und die Entstehung von *nāmarūpa*, d. h. einem lebendigen Organismus ermöglicht.<sup>258</sup> Daß hier von einem “Herabsteigen” (*okkamissatha, okkamitvā*) des *viññāṇa* die Rede ist, macht einen befremdlichen Eindruck, so warnt Bhikkhu Bodhi davor, diesen Ausdruck wörtlich zu nehmen.<sup>259</sup> Langer geht ausführlicher darauf ein und erklärt, es handle sich

[...] um ein altes – oder zumindest sehr früh adaptiertes – Konzept des Wiedergeburtsvorganges [...], das nicht eliminiert werden konnte. Darauf deutet auch der Umstand hin, daß spätere Kommentatoren versucht haben, diesen Begriff im Sinne einer Entwicklung umzudeuten. Auch entsteht der Eindruck, daß es eine Tendenz gab [...], Formulierungen mit *avakkanti* direkt im Anschluß durch die *Prāṭīyasamutpāda*-Formel zu ‘neutralisieren,’ um der Gefahr vorzubeugen, daß eine herabsteigende Entität (*viññāṇa*) angenommen und mit dem Begriff des Selbst identifiziert wird.<sup>260</sup>

Auch westliche Wissenschaftler tun sich schwer, die eindeutige Beschreibung der Empfängnis eines Menschen im *Mahānidāna-sutta* hinzunehmen. So interpretierte Walleser diese Stelle ohne weiteres metaphorisch und zog sie sogar als Beleg für seine Interpretation von *nāmarūpa* als “das phänomenale Sein in seiner Gesamtheit” heran.<sup>261</sup> Und auch Reat, der dieses *sutta* für eine ähnliche Interpretation berücksichtigt hat,<sup>262</sup> übergang die unpassende Stelle mit der Bemerkung:

<sup>257</sup> Vgl. Oldenberg [1881] 1906: 264, Oltramare 1909: 15, de la Vallée Poussin 1913: 12f., Frauwallner 1953: 205, Vetter 1988: 49f., Langer 2000: 21.

<sup>258</sup> Siehe oben S. 71. Schmithausen hatte im übrigen schon früher nahegelegt, *nāmarūpa* in DN II 63 sei als “animated matter, i. e. the embryo” zu verstehen (Schmithausen 1987: 302 Anm. 238). Auch Macy könnte denselben Gedanken gehabt haben, als sie *nāmarūpa* mit “physicality” umschrieb: “Here [in *paṭiccasamuppāda*] physicality is represented in the factor of *nāma-rūpa*, name and form” (Macy 1979: 45).

<sup>259</sup> “The description of consciousness as descending is metaphorical; it should not be taken literally as implying that consciousness is a self-identical entity which transmigrates from one life to another” (Bodhi 1984: 22).

<sup>260</sup> Langer 2000: 8.

<sup>261</sup> Vgl. Walleser [1904] 1925: 52, 56f.

<sup>262</sup> Siehe oben S. 68 sowie Fußnote 227.

There is, however, no indication in the *suttas* that the first four links of the standard enumeration of *paṭiccasamuppāda* culminating with the phrase ‘*viññāṇa* conditions *nāma-rūpa*,’ are to be construed as confined to an explanation of rebirth. Instead, the conditioning of *nāma-rūpa* by *viññāṇa* refers to the arising of any instance of consciousness. The conditioning of *nāma-rūpa* by *viññāṇa* may describe the arising of consciousness in rebirth, but this is only a specific instance of the general arising of consciousness.<sup>263</sup>

Ich sehe allerdings keinen Grund, sich von der wörtlichen Aussage des Textes abzuwenden. Zu *nāmarūpa* wird gesagt, daß es, “sich zusammenballt” (*samucchissatha*), nachdem *viññāṇa* in den Mutterleib herabgestiegen ist (*okkamissatha*). Vermutlich orientierte sich Frauwallner, dem ich bei der Übersetzung von *samucchissatha* folge, an das Skt. *sam-mūrch* “zusammengerinnen, sich zusammenballen, sich verdichten, festwerden.”<sup>264</sup> Nach Schmithausen könnte damit entweder “coagulation [of semen and blood]” oder “coalescence [of pre-embyonic matter and mind]”<sup>265</sup> gemeint sein.<sup>266</sup> Mit *nāmarūpa*

<sup>263</sup> Reat 1987: 17. Auch in einem späteren Absatz notiert er: “[...] ‘name-and-form’ [...] is taken to denote the conscious and corporeal aspects of the human being developing in the womb. This construal of the term ‘name-and-form,’ though supported in the *Śālistamba Sūtra*, is dubious on lexicographical, historical and conceptual grounds, and the overall interpretation is awkward at several points. [...] the problem remains that there is little in the Pali *sūtras* themselves to suggest that ‘name-and-form’ refers to the conscious and corporeal duality often supposed to constitute a human being” (Reat 1996: 44).

<sup>264</sup> Böhlingk/Roth 1855–1875: V 853 s. v. *sam-mūrch*.

<sup>265</sup> Schmithausen 1987: 302 Anm. 238. Zur Bedeutung dieses Verbs vgl. auch Schmithausen 1987: 302 Anm. 239.

<sup>266</sup> Bhikkhu Bodhis Übersetzung “to take shape” (Bodhi 1984: 59) könnte sich auf Monier-Williams’ Definition von *sam-murch*/mūrch “to congeal into a fixed form, become dense, thicken, coagulate” (Monier-Williams 2002: 1180c s. v. *sammurch*) sowie auf *sammūrchūvat* “one who has formed or shaped” (Monier-Williams 2002: 1180c s. v. *sammūrcha*) stützen. Letzteres ist nach Böhlingk/Roth (1855–1875: V 853 s. v. *sam-mūrch*) als Kausativ in der Bedeutung “gestalten, formen” aufzufassen. Das PTSD bietet “to be consolidated, to arise” (687b s. v. *sammucchati*) und Geiger ([1916] 2005: § 157) gibt die Bedeutung “to originate” an.

ist also hier ohne Zweifel der Embryo gemeint.<sup>267</sup> Die Entwicklung von *nāmarūpa* bleibt aber noch lange von *viññāṇa* abhängig, denn wenn dieses “entweichen würde” (*vokkamissatha*), dann würde *nāmarūpa* “den hiesigen Zustand nicht erlangen” (*itthattāya abhinibbattissatha*), d. h. es würde nicht geboren werden. Zuletzt wird gesagt, daß *nāmarūpa* – d. h. die lebendige Person,<sup>268</sup> ob Junge oder Mädchen – sich nicht weiter entwickeln würde, wenn *viññāṇa* “abbrechen würde” (*vocchijjissatha*). Nach Schmithausen soll der Text bei dieser Erklärung

[...] offenbar nur an der Anfangsphase des Lebens (bis zur Stabilisierung des *nāma-rūpa*, oder bis zur vollen Ausbildung einer differenzierteren Kommunikation mit der Umgebung?) interessiert [sein]. Anderen Stellen zufolge würde der Verlust des *viññāṇa* aber auch in den späteren Lebensphasen das Ende des Lebens, und damit von *nāma-rūpa*, bedeuten.<sup>269</sup>

Daß hier ausdrücklich auf den Reifungsprozeß beim jungen *nāmarūpa* eingegangen wird, könnte auch damit zusammenhängen, daß dies (DN II 62) die einzige Stelle ist, wo die sechsfache Basis (*saḷāyatana*) nicht zwischen *nāmarūpa* und die Berührung (*phassa*) eingeschoben wird. Wenn man also die sechsfache Basis als das Reifen funktionierender Sinnesorgane interpretiert, dann wäre hier dieser Prozeß in *nāmarūpa*, dessen Entwicklung vom Embryo bis

<sup>267</sup> Vgl. de la Vallée Poussin 1913: 12 und Schmithausen 1987: 302 Anm. 238.

<sup>268</sup> Vgl. de la Vallée Poussin 1913: 13.

<sup>269</sup> Schmithausen 2000: 57 Anm. 64; vgl. auch 1987: 469 Anm. 1137. Langer ihrerseits kommentiert (2000: 22): “Allerdings ist nicht ganz klar, worin sich dieser Vorgang, daß das *viññāṇa* eines Kindes ‘abgeschnitten’ wird, vom Tod eines Erwachsenen unterscheidet, denn hier ist wohl die Rede vom Tod im frühen Kindesalter. [...] nicht nur die körperliche sondern auch die geistige Entwicklung ist ja noch nicht abgeschlossen. Ein Kleinkind ist nur bedingt fähig, Akte im Sinne von *puñña* oder *pāpa* zu begehen [...]. Es ist daher durchaus vorstellbar, daß diese Beobachtungen zu Rückschlüssen auf einen ‘labilen’ Zustand des *viññāṇa* in den ersten Lebensjahren geführt haben. Möglicherweise markiert *kumāra* das Ende einer kritischen Phase in der Entwicklung des Kindes. Auch Buddhaghosa versteht die Bedingtheit von *nāmarūpa* durch *viññāṇa* offenbar als einen Prozeß, der mit der Empfängnis beginnt und sich über ‘einen ersten Zeitraum von zehn Jahren’ (*dasa-vass’-ādi-kāle*) erstreckt.”

zum heranwachsenden Menschen geschildert wird, miteinbegriffen.

Wenngleich keine vollkommen identische Erklärung woanders anzutreffen ist, handelt es sich hierbei keineswegs um eine einmalige Darstellung des Empfängnisprozesses im Rahmen des *paṭicca-samuppāda*. Einen interessanten Vergleich bietet MN I 266, in der auch Empfängnis und Entwicklung eines Organismus geschildert werden, ohne jedoch die im *paṭticasamuppāda* übliche Terminologie zu verwenden:

*mātāpitaro ca sannipatitā honti, mātā ca utunī hoti, gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti, evaṃ tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassāvakkanti hoti. tam enaṃ bhikkhave mātā nava vā dasa vā māse gabbhaṃ kucchinā pariharati mahatā saṃsayena garum bhāraṃ. tam enaṃ bhikkhave mātā navannaṃ vā dasannaṃ vā māsānaṃ accayena vijāyati mahatā saṃsayena garum bhāraṃ. taṃ enaṃ jātaṃ samānaṃ sakena lohiteṇa poseṭi. lohitaṃ h' etaṃ bhikkhave ariyassa vinaye yadidaṃ mātuthaññaṃ. sa kho so bhikkhave kumāro vuddhim anvāya indriyānaṃ paripākam anvāya yāni tāni kumārakānaṃ kīlāpanakāni tehi kīlāti [...] sa kho so bhikkhave kumāro vuddhim anvāya indriyānaṃ paripākam anvāya pañcahi kāmaguṇehi samappito samaṅgībhūto paricāreti, cakkhuvīññeyyehi rūpehi iṭṭhehi kantehi manāpehi piyarūpehi kāmūpasamhitehi rajanīyehi, sotaviññeyyehi saddehi – ghānaviññeyyehi gandhehi – jīvāviññeyyehi rasehi – kāyaviññeyyehi phoṭṭhabbehi iṭṭhehi kantehi manāpehi piyarūpehi kāmūpasamhitehi rajanīyehi.*

Wenn Mutter und Vater miteinander schlafen, die Mutter fruchtbar ist und der Gandharva anwesend ist, durch das Zusammenkommen von diesen drei findet die Herausbildung des Embryos (oder: “das Herabsteigen [und Werden zum] Embryo”) statt. Diesen Embryo trägt die Mutter neun oder zehn Monate im Mutterleib mit großer Sorge wie eine schwere Last. Nach neun oder zehn Monaten gebärt ihn die Mutter mit großer Sorge wie eine schwere Last. Wenn er geboren ist, nährt sie ihn mit ihrem eigenen Blut. Denn ‘Blut’ heißt in der Disziplin des Edlen ‘Muttermilch.’ Wenn der Junge, o Mönche, wächst und seine Sinnesvermögen reifen, spielt er mit allen Spielzeugen, die es für Jungen gibt [...]. Wenn der Junge gewachsen ist und seine Sinnesvermögen gereift sind, erfreut er sich, der mit fünf Arten von Sinnesgenüssen versehen ist, an den Formen, Lauten, Gerüchen, Geschmücken und tastbaren

Sachen, die durch Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper wahrnehmbar (und) wünschenswert, angenehm, erfreulich, liebenswert, mit Sinnesgenüsse verbunden und Lust erregend sind.

Im Mittelpunkt dieser Schilderung stehen die Nahrungen (*āhāras*), die hier mit dem *paṭiccasamuppāda* in Verbindung gebracht werden.<sup>270</sup> Auffällig ist, daß hier kein Wort über *viññāṇa* verloren wird. Anstatt dessen werden drei Bedingungen für die Empfängnis genannt: das Kopulieren der Eltern, die Fruchtbarkeit der Mutter und die Anwesenheit des Gandharvas.<sup>271</sup> *Nāmarūpa* wird hier auch nicht erwähnt, an dessen Stelle tritt hier das "Herabsteigen des Embryos" *gabbhassāvakkanti*. Anders als beim Herabsteigen des *viññāṇa* (*viññāṇassa avakkanti*) macht hier eine Auffassung von *gabbhassa* als *genitivus subjectivus* es zwingend, von der wörtlichen Bedeutung von *avakkanti* wegzugehen und es vielmehr im

<sup>270</sup> Vgl. die Bedingungskette, die dieser Erklärung vorangeht (MN I 261). Dort werden die Nahrungen (*āhāras*) direkt an *taṇhā* angeschlossen, so daß sie die Stelle von *upādāna*, *bhava*, *jāti* und *jarāmaraṇa* annehmen.

<sup>271</sup> Zu der Bedeutung von *gandhabba* (Skt. *gandharva*) erklärt Langer (2000: 12f.): "Es scheint mir nämlich durchaus möglich, daß es sich bei der standardisierten Formel von den drei Bedingungen für Empfängnis um ein Stück 'volkstümliche Weisheit' handelt. Es ist leicht vorzustellen, daß die Erfahrung, daß es, selbst wenn die biologischen Bedingungen erfüllt scheinen, nicht notwendigerweise zu einer Empfängnis kommen muß, zu der Annahme geführt hat, daß ein 'befruchtender Geist' mitwirken muß. Offenbar liegt Lord Chalmers['] ...] Übersetzung des Majjhimanikāya [d. i. MN I 265: *gandhabbo ca na paccupaṭṭhito hoti* 'if there is no presiding deity of generation (*gandhabba*) present' (Chalmers 1926: 189)] eine ähnliche Interpretation zugrunde. Diese Rolle scheint mir auch durchaus vereinbar mit dem Bild des vedischen *gandharva*, für den ja eine enge Verbindung mit Fruchtbarkeit schon festgestellt worden ist." Vor diesem Hintergrund hält Langer eine Identifikation von *gandhabba* und *viññāṇa* für problematisch (vgl. Langer 2000: 17). Bhikkhu Bodhi vertritt jedoch die gegenteilige Meinung: "The exact import of the word *gandhabba* in relation to the rebirth process is not explained in the Nikāyas, and the word in this sense occurs only here and at 93.18. DN 15/ii.63 speaks of consciousness as 'descending into the mother's womb,' this being a condition for rebirth to take place. Thus we might identify the *gandhabba* here as the stream of consciousness, conceived more animistically as coming over from the previous existence and bringing along its total accumulation of kammic tendencies and personality traits" (Bodhi [1995] 2005: 1234 Anm. 411).

Sinne von “Herausbildung” zu verstehen. Nähme man dagegen *gabbhassa* als *genitivus objectivus*, dann wäre unklar, was hier in den Embryo herabsteigen soll. Danach wird berichtet, daß der Embryo (*gabbha*) nach neun Monaten geboren wird. Während dieser Zeit wird außer der Mutter, die ihn in ihrem Leib trägt, keine andere Bedingung für seine Entwicklung genannt. Der Neugeborene bekommt Muttermilch und wächst weiter. Bis hier wird also das Heranwachsen eines Menschen auf die materielle Nahrung zurückgeführt (*kabaḷiṃkāro āhāro*). Wenn dann die Sinnesvermögen (*indriya*) gereift sind, finden Wahrnehmung durch die fünf Sinnesorgane und Gefühl statt. Das *sutta* geht dann mit einer ausführlichen Erläuterung des Gefühls (*vedanā*) und seiner Folge, dem Ergreifen (*upādāna*) weiter.

In dieser Beschreibung nehmen also der Embryo (*gabbha*) und das junge Kind (*kumāro*) den Platz ein, den *nāmarūpa* in DN II 63 besetzte.<sup>272</sup> Die Sinnesvermögen (*indriya*) fallen hier nicht mehr unter *nāmarūpa*, sondern werden getrennt aufgeführt und wären ein Äquivalent zu der sechsfachen Basis (*saḷāyatana*). Die Berührung (*phassa*) wird hingegen nicht erwähnt, obwohl sie stattfindet. Interessanterweise tritt *viññāṇa* hier nicht als Lebensträger, sondern implizit als aktuelle Wahrnehmung (*-viññeyya*) auf. Anzumerken ist, daß hier nur von fünf Arten der Wahrnehmung, und nicht wie sonst üblich von sechs – d. h. die fünf Sinnesorgane und *manas* “Geist” – die Rede ist.

Anders verhält es sich jedoch in AN I 176, wo *gabbhassāvakkanti* auch vorkommt, aber nun als Vorbedingung von *nāmarūpa*:

*channaṃ bhikkhave dhātūnaṃ upādāya gabbhassāvakkanti hoti okkantiyā sati nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanaṃ paccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vediyamānassa kho pañāhaṃ bhikkhave idaṃ dukkhaṃ ti paññāpemi ayaṃ dukkhasamudayo ti paññāpemi ayaṃ dukkhanirodho ti paññāpemi ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti paññāpemi.*

<sup>272</sup> Bhikkhu Bodhi sieht es anders: “The ‘descent of the embryo’ (*gabbhassāvakkanti*)—spoken of at MN I 265,35–266,6, II 156,29–157,3, and AN I 176,31—presumably refers to the descent of the consciousness that initiates conception” (Bodhi 2000: I 768 Anm. 151).



Auf der Grundlage der sechs Elemente [Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther (*ākāsa*) und Wahrnehmung (*viññāṇa*)]<sup>273</sup> findet die Herausbildung des Embryos (oder: “das Herabsteigen [und Werden zum] Embryo”) statt, wenn das Herabsteigen stattgefunden hat, (entsteht) Name und Gestalt. Aufgrund von Name und Gestalt (entsteht) die sechsfache Basis, aufgrund der sechsfachen Basis findet Berührung statt, aufgrund der Berührung entsteht Gefühl. Für den Fühlenden verkünde ich, Mönche: Das ist Leid. Das ist der Ursprung vom Leid. Das ist das Aufhören vom Leid. Das ist der Weg, der zum Aufhören vom Leid führt.

*Gabbha* bezeichnet hier offensichtlich ein frühes Stadium von *nāmarūpa*. Unklar ist wieder, ob *gabbhassa* als *genitivus subjectivus*<sup>274</sup> oder *objectivus* aufzufassen ist. Schwierig beim *genitivus objectivus* wäre, zu entscheiden, welches dann das Subjekt vom “Herabsteigen” wäre. *Viññāṇa* als Subjekt zu nehmen, scheint mir etwas unsicher, obwohl *okkanti* hier an seine Stelle tritt und *viññāṇa*, wenngleich nicht namentlich genannt, bei den sechs Elementen miteinbegriffen ist und wahrscheinlich sogar eine wesentliche Rolle bei der Empfängnis spielt, wie es de la Vallée Poussin nahelegt: “Le *vijñāna* est évidemment la partie prenante, la cause efficiente: encore qu’il soit qualifié *dhātu* et comparé à la terre, etc., il est individualisé et individualise les éléments matériels qui s’organisent en raison de sa présence.”<sup>275</sup> Führt man diese Erklärung weiter, so könnte man sagen, daß in AN I 176 *nāmarūpa* implizit als die Elemente Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther, die durch das Einwirken des *viññāṇa* geformt und belebt werden, definiert wird.

Die Geburt des *nāmarūpa* wäre nach Vetter zwischen der sechs-

<sup>273</sup> Diese werden kurz davor aufgezählt (AN I 175f.): *cha yimā bhikkhave dhātuyo: – paṭhavīdhātu āpodhātu tejodhātu vāyodhātu ākāsadhātu, viññāṇadhātu.*

<sup>274</sup> Vgl. auch Nyanatilokas Übersetzung “die Empfängnis des Embryo.”

<sup>275</sup> De la Vallée Poussin 1913: 17. Vgl. auch Langer (2000: 7): “[es] entsteht der Eindruck, daß eben diese sechs Elemente zum ‘Herabstieg des *gabbha*’ führen oder diesen vielleicht sogar konstituieren. Wie schon bemerkt, nimmt in der nun folgenden Pratītyasamutpāda-Formel *okkanti* die Stelle des *viññāṇa* ein, welches ja schon als eines der Elemente als Voraussetzung für Empfängnis genannt war.”

fachen Basis und der Berührung anzusiedeln.<sup>276</sup> Jedoch ein Vergleich dieser Darstellung mit den oben behandelten Stellen (DN II 63, MN I 266) würde eher dafür sprechen, daß die Geburt hier zwischen *nāmarūpa* und der sechsfachen Basis, die erst im Laufe der ersten Lebensjahre reift, stattfindet. Dies würde ferner dafür sprechen, daß mit *nāmarūpa* hier noch keinerlei geistige Tätigkeit gemeint ist.

Es gibt ferner eine andere Variante des *paṭiccasamuppāda*, in der von einem “Herabsteigen” (*avakkanti*) des *viññāṇa* die Rede ist (SN II 91/12.59):

*saññojaniyesu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharato viññāṇassa avakkanti hoti || viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ || pe || ||  
evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti ||*  
[...]

*saññojaniyesu bhikkhave dhammesu ādīnavānupassino viharato viññāṇassa avakkanti na hoti || viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho ||  
pe || || evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti || ||*

Für denjenigen, der das Vorteilhafte an den Daseinskonstituenten, die fesseln, [in dieser Existenz] ununterbrochen betrachtet, ist das Herabsteigen der Wahrnehmung [in einer künftigen Existenz] bestimmt. Aufgrund von Wahrnehmung entsteht Name und Gestalt usw. Dies ist der Ursprung von diesem ganzen Haufen Leid.

[...]

Für denjenigen, der das Nachteilhafte an den Daseinskonstituenten, die fesseln, [in dieser Existenz] ununterbrochen betrachtet, ist das Herabsteigen der Wahrnehmung [in einer künftigen Existenz] nicht bestimmt. Aufgrund des Aufhörens der Wahrnehmung hört Name und Gestalt auf usw. Dies ist das Aufhören von diesem ganzen Haufen Leid.

An dieser Stelle werden zwei Wiedergeburtsvorgänge geschildert, der erste mit dem “Herabsteigen der Wahrnehmung” (*viññāṇassa avakkanti*), das zur Entstehung eines lebendigen Organismus (*nāmarūpa*) führt, der zweite mit der Geburt (*jāti*). Im Unterschied

<sup>276</sup> “[...] a short *paṭiccasamuppāda* suggests life begins depending on six elements (probably in ‘individual’ form); then the embryo can grow till all senses are ready and birth offers contact with external objects resulting in (mainly) unpleasant feeling” (Vetter 2000: 72 Anm. 152).

zur zwölfgliedrigen Kette werden hier jedoch *avijjā* und *saṅkhāra* nicht erwähnt. Interessanterweise ist diese Aufzählung in fünf weitere Variationen anzutreffen,<sup>277</sup> von denen nur die in SN II 90/12.58 für *nāmarūpa* relevant ist.

*saññojaniyesu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharato nāmarūpassa avakkanti hoti || nāmarūpapaccayā saḷāyatanam || pe || evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti || ||*

Für denjenigen, der das Vorteilhafte an den Daseinskonstituenten, die fesseln, [in dieser Existenz] ununterbrochen betrachtet, ist die Herausbildung von Name und Gestalt (oder: “das Herabsteigen [und Werden zu] Name und Gestalt”) [in einer künftigen Existenz] bestimmt. Aufgrund von Name und Gestalt (entsteht) die sechsfache Basis usw. Dies ist der Ursprung von diesem ganzen Haufen Leid.

Da an dieser Stelle *viññāṇa* überhaupt nicht erwähnt wird, ist *nāmarūpassa avakkanti* wohl so gemeint, daß Name und Gestalt “sich bildet,”<sup>278</sup> sowie bei *gabbhassāvakkanti* in MN I 266 und AN I 176. Da *avakkanti* die Herausbildung von *nāmarūpa* bezeichnet, ist anzunehmen, daß damit schlicht und einfach die Entstehung und Entwicklung eines lebendigen empfindungsfähigen Organismus gemeint ist.

Der Ausdruck *nāmarūpassa avakkanti* kommt außerdem in anderen Texten als unmittelbare Folge des Sichfestsetzens (*patiṭṭhā*) von *viññāṇa* vor, wie etwa in SN II 66/12.39:

*yañ ca bhikkhave ceteti yañ ca pakappeti yañ ca anuseti || ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa ṭhitiyā || ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti || tasmim patiṭṭhite viññāṇe virūḷhe nāmarūpassa avakkanti hoti || || nāmarūpapaccayā saḷāyatanam || || saḷāyatana-paccayā phasso || || phassapaccayā vedanā || pe || || taṇhā || || pe || ||*

<sup>277</sup> In SN 12.53, 12.54 und 12.57 beginnt die Aufzählung erst mit *taṇhā*: *saññojaniyesu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharato taṇhā pavaddhati* “Bei demjenigen, der das Vorteilhafte an den Daseinskonstituenten, die fesseln, ununterbrochen betrachtet, nimmt der Durst zu” usw. In SN 12.52, 12.55, 12.56 ist hierzu nicht von *saññojaniyesu dhammesu* die Rede, sondern von *upādāniyesu dhammesu* “things that invite appropriation” (Vetter 2000: 79).

<sup>278</sup> Geiger übersetzt “tritt Name und Form in Erscheinung.”

*upādānaṃ || || pe || || bhavo || pe || jāti || pe || jarāmaṇaṃ ||  
sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti || || evam etassa  
kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti || ||*

Worüber auch immer man (sehnsüchtig) denkt, was auch immer man sich (wünschend) vorstellt oder woran auch immer man hängt,<sup>279</sup> das wird zur Grundlage für das Verweilen der Wahrnehmung. Wenn die Grundlage (da) ist, findet das Sichfestsetzen der Wahrnehmung statt. Wenn die Wahrnehmung sich festgesetzt hat und gewachsen ist, bildet sich Name und Gestalt (oder: “findet das Herabsteigen [des *viññāna*] in Name und Gestalt statt”). Aufgrund von Name und Gestalt entsteht die sechsfache Basis, aufgrund der sechsfachen Basis Berührung, aufgrund der Berührung Gefühl, aufgrund des Gefühls Durst, aufgrund des Durstes Aneignung, aufgrund der Aneignung Werden, aufgrund des Werdens Geburt, aufgrund der Geburt Altern-und-Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Mißstimmung und Bedrücktheit. Das ist der Ursprung von diesem ganzen Haufen Leid.

Im Gegensatz zu der vorigen Stelle (SN II 90/12.58) spricht hier nichts dagegen, den Genitiv in *nāmarūpassa avakkanti* entweder als *genitivus subjectivus* oder *objectivus* zu lesen.<sup>280</sup> Der *genitivus objectivus* würde sogar die Auffassung von *nāmarūpa* als Materie, die durch das Herabsteigen des *viññāna* belebt wird, unterstützen. Darüber hinaus liegt es nahe, diese Stelle so zu interpretieren, daß das Sichfestsetzen (*patiṭṭhā*) – hier im Sinne von “Anhaften”<sup>281</sup> des *viññāna* an den Objekten der gedanklichen Tätigkeit – in einer früheren Existenz stattfindet und zur Bedingung für die Wiedergeburt (*nāmarūpassa avakkanti*) in einer neuen Existenz wird.<sup>282</sup> Dafür spricht, daß in SN II 65/12.38 “Wiedergeburt in der Zukunft”

<sup>279</sup> Bei der Übersetzung von *ceteti*, *pakappeti* und *anuseti* folge ich Schmithausen 2000: 65.

<sup>280</sup> Vgl. Schmithausen 2000: 59 Anm. 72.

<sup>281</sup> Vgl. Langer 2000: 33 und Harvey 1981: 115ff.

<sup>282</sup> Auch Langer teilt diese Auffassung. Sie deutet das “Wachstum” (*virūlhi*) des *viññāna* als “wieder (aufs neue) wachsen, wie z. B. ein von der Mutterpflanze abgetrennter Teil woanders wieder anwächst. Damit würde dann *virūlhi* den Beginn einer neuen Existenz markieren, denn das Verhaftetsein des *viññāna* (*patiṭṭhite viññāne*) in den Intentionen, welches dem ‘Wiederanwachsen’ des *viññāna* als Bedingung dient, ist wohl der vorangehenden Existenz zuzurechnen” (Langer 2000: 32).

(*āyatim punabbhavābhiniḅbatti*)<sup>283</sup> anstelle von *nāmarūpassa avakkanti* tritt.<sup>284</sup> Ähnliches könnte auch in SN II 13/12.12 der Fall sein,<sup>285</sup> wenn gesagt wird, die Nahrung Wahrnehmung sei die Ursache für eine Wiedergeburt in der Zukunft: *viññāṇhāro āyatim punabbhavābhiniḅbatiyā paccayo*. Buddhaghosa<sup>286</sup> erklärt *āyatim punabbhavābhiniḅbati* als *ten'eva viññāṇena samuppannāmarūpaṃ* “the name-and-form arisen along with that same consciousness” (Bodhi).<sup>287</sup> Unklar ist dennoch der nächste Satz (SN II 13/12.12): *tasmim bhūte sati saḷāyatanaṃ*. Wörtlich übersetzt würde es heißen: “wenn es geworden ist und (da) ist, (entsteht) die sechsfache Basis.” Das Problem wäre dann, das Subjekt zu bestimmen. Bhikkhu Bodhi läßt die Frage offen, er übersetzt: “When *that which* has come into being exists, the six sense bases [come to be]”<sup>288</sup> und kommentiert: “The conjunction *bhūte sati* is unusual and the redundancy can only be avoided if the past

<sup>283</sup> Ich fasse das Kompositum *punabbhavābhiniḅbatti* als Karmadhāraya “Wiedergeburt und (Neu)Entstehung” auf und nicht als Tatpuruṣa wie Bhikkhu Bodhi “production of future renewed existence.” Allerdings bin ich der Meinung, daß hier der Pleonasmus zur Betonung dient und nicht mit Geiger als “Wiedergeburt und Neuerstehung” oder ähnliches übersetzt werden muß.

<sup>284</sup> SN II 65/12.38: *yañ ca bhikkhave ceteti yañ ca pakappeti yañ ca anuseti || ārammaṇaṃ etaṃ hoti viññāṇassa ṭhitiyā || ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti || tasmim patiṭṭhite viññāṇe virūḷhe āyatim punabbhavābhiniḅbatti hoti || āyatim punabbhavābhiniḅbatiyā sati āyatim jāti jarāmaranaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti || evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti* “Worüber auch immer man (sehnsüchtig) denkt, was auch immer man sich (wünschend) vorstellt oder woran auch immer man hängt, das wird zur Grundlage für das Verweilen der Wahrnehmung. Wenn die Grundlage (da) ist, findet das Sichfestsetzen der Wahrnehmung statt. Wenn die Wahrnehmung sich festgesetzt hat und gewachsen ist, (findet) eine Wiedergeburt in der Zukunft (statt). Wenn eine Wiedergeburt in der Zukunft stattgefunden hat, entstehen Geburt, Altern-und-Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Mißstimmung und Bedrücktheit Dies ist der Ursprung von diesem ganzen Haufen Leid.”

<sup>285</sup> So versteht es z. B. Bhikkhu Bodhi (2000: I 760 Anm. 115).

<sup>286</sup> Spk II 31.

<sup>287</sup> Bodhi 2000: I 733 Anm. 24.

<sup>288</sup> Hervorhebung von mir.

participle *bhūte* is here understood to function as a noun denoting the being that has come to be.”<sup>289</sup> Buddhaghosa erklärt *tasmim bhūte* “wenn es geworden ist” als *nāmarūpe jāte* “wenn *nāmarūpa* geboren worden ist.”<sup>290</sup> Jedoch eine andere Möglichkeit wäre, die Redundanz hinzunehmen und den Satz wie folgt zu verstehen: “Wenn das [d. h. die Wiedergeburt] zustande gekommen ist.” An der sechsfachen Basis wird dann der *paṭiccasamuppāda* angeschlossen.

Ein anderes Beispiel für *nāmarūpassa avakkanti* bietet SN II 101/12.64:

*kabaḷimkāre ce bhikkhave āhāre atthi rāgo atthi nandī atthi taṇhā paṭiṭṭhitam tattha viññāṇaṃ virūḷhaṃ || || yattha paṭiṭṭhitam viññāṇaṃ virūḷhaṃ || || atthi tattha nāmarūpassa avakkanti || yattha atthi nāmarūpassa avakkanti atthi tattha saṅkhārāṇaṃ vuddhi || yattha atthi saṅkhārāṇaṃ vuddhi atthi tattha āyatim punabbhavābhiniṅgati || yattha atthi āyatim punabbhavābhiniṅgati atthi tattha āyatim jātijarāmaṇaṃ || yattha atthi āyatim jātijarāmaṇaṃ sasokantaṃ bhikkhave sadaraṃ sa-upāyāsaṃ ti*

Wenn es Begierde, Gefallenfinden,<sup>291</sup> Durst in bezug auf materielle Nahrung gibt, dort setzt sich die Wahrnehmung fest und wächst. Wo sich die Wahrnehmung festsetzt und wächst, dort bildet sich Name und Gestalt (oder: “findet das Herabsteigen [des *viññāṇa*] in Name und Gestalt statt”). Wo die Herausbildung von Name und Gestalt (oder: “das Herabsteigen [des *viññāṇa*] in Name und Gestalt”) stattfindet, dort findet das Wachsen der Impulse statt. Wo das Wachsen der Impulse stattfindet, dort findet künftig eine Wiedergeburt statt. Wo eine Wiedergeburt künftig stattfindet, dort gibt es künftig Geburt, Altern und Sterben. Wo es künftig Geburt, Altern und Sterben gibt, gibt es Kummer, Angst und Bedrücktheit.

Dieselbe Erklärung wiederholt sich dann mit den anderen Nahrungen (*āhāras*): “Berührung” (*phassa*), “geistige Tätigkeit” (*mano-sañcetanā*) und “Wahrnehmung” (*viññāṇa*). Auch hier halte ich es für wahrscheinlicher, die Stelle so zu verstehen, daß das Sich-

<sup>289</sup> Bodhi 2000: I 733 Anm. 25.

<sup>290</sup> Spk II 31.

<sup>291</sup> Bei der Übersetzung von *rāga* und *nandī* folge ich Schmithausen 2000: 66.

festsetzen (*patiṭṭhita*) des *viññāṇa* – hier wohl Sichfestsetzen in einem lebendigen Organismus – in einer früheren Existenz stattfindet und zur Herausbildung (*avakkanti*) eines neuen *nāmarūpa* führt *oder* die Ursache dafür ist, daß *viññāṇa* in dieses “herabsteigt” (*avakkanti*) und es dadurch belebt.<sup>292</sup>

In Anbetracht der bisher besprochenen Texte ist die Abhängigkeit des *nāmarūpa* von *viññāṇa* im *paṭiccasamuppāda* so zu verstehen, daß *nāmarūpa* bei der Empfängnis durch *viññāṇa* belebt und im Laufe seiner Existenz am Leben gehalten wird. Da *viññāṇa* hier in seiner älteren Bedeutung als Lebens- und Bewußtseinsträger auftritt,<sup>293</sup> scheint es mir angemessen, *nāmarūpa* als sein Gegenstück, d. i. *kāya*, zu verstehen. Dies würde ferner erklären, warum das Nebeneinander von *viññāṇa* und *nāmarūpa* damals nicht als störend empfunden wurde.

Außerhalb des *paṭiccasamuppāda* finden sich auch Stellen, die auf die Abhängigkeit des *nāmarūpa* von *viññāṇa* hinweisen, wie z. B. SN II 100/12.63. Dort werden die Nahrungen (*āhāras*) mittels Gleichnissen erklärt. Für *viññāṇa* wird folgendes erzählt: Ein Dieb wird gefangen und zum König gebracht. Als Strafe verhängt dieser, daß der Verbrecher am Morgen mit hundert Speerhieben hingerichtet werde. Da dieser die Tortur überlebt, befiehlt der König, dasselbe am Mittag zu wiederholen. Doch ist der Verbrecher am Abend immer noch am Leben, so daß der König die Strafe ein weiteres Mal ausführen läßt. Abschließend wird dann gesagt:

*evam eva khvāhaṃ bhikkhave viññāṇāhāro daṭṭhabbo ti vadāmi ||  
viññāṇe bhikkhave āhāre pariññāte nāmarūpam pariññātaṃ hoti ||  
nāmarūpe pariññāte ariyasāvakassa n' atthi kiñci uttariṃ karaṇīyaṃ  
ti vadāmīti ||*

Auf diese Weise ist die Nahrung Wahrnehmung zu betrachten, sage ich. Wenn die Nahrung Wahrnehmung vollkommen verstanden wird, wird auch Name und Gestalt vollkommen verstanden. Ist Name und Gestalt vollkommen verstanden worden, dann ist für den edlen Schüler nichts mehr, was gemacht werden muß.

<sup>292</sup> Vgl. Schmithausen 2000: 66.

<sup>293</sup> Vgl. Schmithausen 2000: 57.

Die schmerzvolle Hinrichtung, die dreimal erfolglos ausgeführt wird, kann als wiederholtes Sterben – und das damit verbundene Leid – in der Vergangenheit (Morgen), der Gegenwart (Mittag) und der Zukunft (Abend) interpretiert werden. Daß man Name und Gestalt vollkommen versteht, wenn man *viññāṇa* vollkommen verstanden hat, bezieht sich wahrscheinlich darauf, daß *nāmarūpa* (d. h. der lebendige Körper) nur (wieder-)entsteht und weiter lebt, wenn *viññāṇa* da ist.

Ein anderes Beispiel für die Abhängigkeit des *nāmarūpa* von *viññāṇa* stellt DN I 223, wo diese allerdings nur negativ ausgedrückt wird, d. h. hinsichtlich seines Aufhörens (*nirodha*) und nicht mehr seines Entstehens, wie zuvor:

*viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pahaṃ.  
 ettha āpo ca paṭhavī tejo vāyo na gādhati,  
 ettha dīghañ ca rassaṅ ca anuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,  
 ettha nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati,  
 viññāṇassa nirodhena etth' etaṃ uparujjhati.*

Die Wahrnehmung ist ohne Merkmale, ohne Ende, nach allen Seiten strahlend. Dort finden Wasser, Erde, Feuer und Wind keine Stütze. Dort (hört) das Lange, das Kurze, das Subtile, das Grobe, das Schöne, das Nicht-Schöne (auf). Dort hören Name und Gestalt restlos auf. Dort hören diese durch das Aufhören der Wahrnehmung auf.

Über diese Stelle wurde sehr viel spekuliert. Ich werde mich nun auf die Aspekte beschränken, die für *nāmarūpa* von Belang sind. Eine sehr gute Analyse der Schwierigkeiten, die mit deren Interpretation verbunden sind, bietet Langer:

[...] das *viññāṇam anidassanam* [enthält] sowohl Züge des kosmischen *viññāṇadhātu* als auch solche des (lichthaften) *ātman* der Upaniṣaden (und hier vor allem der Yājñavalkya-Lehre) [...]. Dieses strahlende, im Körper steckende Geisteselement findet sich in verschiedenen Formen sowohl im Hīnayāna (*pabhassaraṃ cittam*) als auch im Mahāyāna (*tathāgatagarbha*), und damit verbunden auch das Problem, es vom Begriff des *ātman* abzugrenzen, was in mehr oder weniger expliziter Form geschieht. In unserem Fall stellt ein besonderes Problem die eindeutige Identifikation dieses *viññāṇam anidassanam* mit *nibbāna* dar, wobei die Analogie zum



upanisadischen Konzept des *ātman/brahman* offensichtlich ist. Daher vermute ich, daß es sich bei dem *viññānam anidassanam* um ein Randkonzept handelt, welches – möglicherweise durch Brahmanen, die zum Buddhismus konvertierten – in den Kanon getragen wurde, dort aber nicht integriert, sondern im Gegenteil ‘neutralisiert’ wurde. Dies wird besonders am Beispiel des letzten Verses in DN I 223 deutlich, wo meines Erachtens ein alter Vers als Mittel diente, das suspekte, dem *ātman* zu nahe kommende *viññāna* wieder auf den Status eines innerweltlichen Phänomens zu reduzieren, insofern es eben letztlich dem Aufhören (*nirodha*) unterworfen ist.<sup>294</sup>

Als erstes ist hervorzuheben, daß hier die Elemente – Wasser, Erde, Feuer und Wind – sowie das Lange, das Kurze usw. mit *nāmarūpa* offenbar gleichgesetzt werden. Nun stellt sich die Frage, ob sie denn makrokosmisch oder mikrokosmisch zu verstehen sind. Die erste Möglichkeit wird von Walleser und Reat bevorzugt, die auf diese Weise *nāmarūpa* als “die phänomenale Welt” interpretieren.<sup>295</sup> Es gibt aber auch genug Gründe, Letzteres vorzuziehen. Denn einerseits wird *rūpa* als *upādānakkhandha* sowie als Teil von *nāmarūpa*<sup>296</sup> als die vier Elemente (*mahābhūta*) und die davon abhängige Körperlichkeit (*rūpa*) definiert. Andererseits kommen diese Elemente auch als Bestandteile des Körpers (*kāya*) in Beschreibungen der Person als *kāya + viññāna* vor.<sup>297</sup> Auf diese Weise interpretiert Buddhaghosa das Lange, das Kurze usw. als abhängige Gestalt (*upādārūpa*),<sup>298</sup> was nach Nāṇananda nichts anderes bedeutet, als daß lang, kurz usw. sich auf die körperlichen Merkmale eines Individuums beziehen. *Nāma* wäre somit sein Name und *rūpa* sein Körper.<sup>299</sup> Dieser Interpretation, die ich sehr

<sup>294</sup> Langer 2000: 66.

<sup>295</sup> Walleser [1904] 1925: 62 Anm. 1. Vgl. Reat: “[...] just as consciousness does not arise without an object, so does an object not arise without consciousness” (Reat 1987: 20).

<sup>296</sup> MN I 53 und SN II 3–4/12.2.

<sup>297</sup> DN I 76 und MN II 17. Siehe oben Fußnote 209. Vgl. auch AN I 176.

<sup>298</sup> Sv II 393.

<sup>299</sup> Vgl. Nāṇananda [1971] 1986: 68.

überzeugend finde, teilte auch T.W. Rhys Davids<sup>300</sup> sowie Oltramare, der im übrigen auch erklärte:

Faire du *viññāna* la condition première de ce qui a nom et forme, c'était ouvrir la porte à l'idéalisme pur des temps qui suivront. Le texte scripturaire cité plus haut [DN I 223], en parlant de la terre, du grossier, etc. a sans doute en vue les éléments qui sont parties constituantes de l'individu. Ne suffisait-il pas de généraliser l'idée pour que le monde objectif fût considéré comme le produit de la conscience subjective?<sup>301</sup>

Insofern wäre hier mit dem Aufhören (*uparujjhati*) von *viññāṇa* das Erlangen des endgültigen *nibbāna* gemeint, wenn *nāmarūpa* (d. h. der lebendige Körper) samt seinen Eigenschaften restlos (*asesa*),<sup>302</sup> d. h. mit dem Tode, aufhört und sich kein neues mehr bildet, weil keine Wiedergeburt stattfindet.<sup>303</sup>

Eine Variation der letzten zwei Verse ist ferner in Sn 1036–1037 anzutreffen. Die Aussage dieser zwei Verse ist trotz der veränderten Struktur dieselbe wie in DN I 223:

- 1036 *paññā c' eva sati ca icc āyasmā Ajito*  
*nāmarūpañ ca mārisa,*  
*etaṃ me puṭṭho pabrūhi, katth' etaṃ uparujjhati.*
- 1037 *yam etaṃ pañhaṃ apucchi, Ajita taṃ vadāmi te,*  
*yattha nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati*  
*viññāṇassa nirodhena etth' etaṃ uparujjhati.*

<sup>300</sup> Er übersetzte *nāmarūpa* mit "that union of qualities that make a person" (Rhys Davids zit. nach Walleser [1904] 1925: 62 Anm. 1).

<sup>301</sup> Oltramare 1909: 15 Anm. 1.

<sup>302</sup> Vgl. hierzu den Terminus *anupādisesa* (z. B. Sn 876), den Vetter definiert als "[...] release where no psycho-material substratum remains" (Vetter 1990: 51).

<sup>303</sup> Ñāṇananda versteht im Gegenteil *uparujjhati* nicht als Synonym von *nirujjhati* "vollständig aufhören" mit dem Tode, sondern als "holding-in-check" oder "cutting-off" während des Lebens: "The last line of the verse stresses the fact that the four great elements do not find a footing—and that name-and-form (comprehending them) can be cut-off completely—in that *anidassana-viññāṇa* (the 'non-manifestative consciousness') of the Arahant, by the cessation of his normal consciousness which rests on the data of sense-experience. [...] This consciousness of the Arahant is one that manifests nothing out of our world of concepts" (Ñāṇananda [1971] 1986: 66, siehe auch ebd. Anm. 1).

Ajita sagte: “Einsicht und Achtsamkeit, Name und Gestalt. O Herr, von mir über dieses gefragt, sag, wo dieses aufhört.” “In bezug auf die Frage, die du gestellt hast, Ajita, sage ich dir (nun): wo Name und Gestalt restlos aufhören, dort hören diese durch das Aufhören der Wahrnehmung auf.”

Dazu kommt noch eine ähnliche Stelle in SN I 15, die sich von den zwei anderen darin unterscheidet, daß dort *viññāṇa* nicht genannt wird:

*kuto sarā nivattanti || kattha vaṭṭam na vaṭṭati ||  
kattha nāmañ ca rūpañ ca || asesam uparujjhatīti || ||  
yattha āpo ca pathavī || tejo vāyo na gādhati ||  
ato sarā nivattanti || ettha vaṭṭam na vaṭṭati ||  
ettha nāmañ ca rūpañ ca || asesam uparujjhatīti || ||*

“Woher kehren die Fluten zurück? Wo dreht sich der Kreis nicht (mehr)? Wo hören Name und Gestalt restlos auf?” “Wo Wasser, Erde, Feuer und Wind keine Stütze haben, von dort kehren die Fluten zurück, dort dreht sich der Kreis nicht (mehr), dort hören Name und Gestalt restlos auf.”

Im ersten Vers wird erneut das *nibbāna* angesprochen. Diesmal jedoch nicht mittels einer positiven Beschreibung wie in DN I 223 (*viññāṇaṃ anidassanaṃ*), sondern ausschließlich durch Lokaladverbien: “woher” (*kuto*, *kattha*), “wo” (*yattha*), “daher” (*ato*), “dort” (*ettha*). Auch hier ist m. E. vom restlosen Aufhören (*asesam uparujjhati*) von *nāmarūpa* beim Eintreten des endgültigen *nibbāna* die Rede.<sup>304</sup> Im Unterschied zu den vorigen Stellen wird jedoch diesmal die unmittelbare Bedingung dafür – nämlich das Aufhören des *viññāṇa* – nicht thematisiert. Dasselbe gilt für SN I 13 (= SN I 165):

*antojaṭā bahijaṭā || jaṭāya jaṭitā pajā ||  
taṃ taṃ Gotama pucchāmi || ko imaṃ vijaṭaye jaṭan ti || ||  
sīle patiṭṭhāya naro sapañño || cittaṃ paññañ ca bhāvayaṃ ||  
ātāpī nipako bhikkhu || so imaṃ vijaṭaye jaṭan ti || ||*

<sup>304</sup> Dies war auch die Auffassung von C.A.F. Rhys Davids, die bei ihrer Übersetzung dieser Stelle notierte: “By ‘hence,’ ‘here’ [d. i. *ato*, *ettha*] Nibbāna is meant; not the Nibbāna during life, known by the Arahant, but the absolute farewell to life, which can only be conceived or expressed as cessation of life” (Rhys Davids 1917: 23 Anm. 2).

*yesaṃ rāgo ca doso ca || avijjā ca virājitā ||*  
*khñāsavā arahanto || tesam vijaṭitā jaṭā ||*  
*yattha nāmañ ca rūpañ ca || asesam uparujjhati ||*  
*paṭiḡhaṃ rūpasāññā ca || ettha sā chijjate jaṭā ||*

“Innen verstrickt, außen verstrickt, zu einem Knoten verstrickt sind die Wesen. Dies frage ich dich, Gotama: Wer könnte diesen Knoten lösen?” “Ein Mensch, der Einsicht hat und im sittlichen Verhalten feststeht, seinen Geist und Einsicht kultiviert, (nämlich) der eifrige kluge Mönch, der könnte den Knoten lösen. Bei denjenigen ist der Knoten gelöst, bei denen Leidenschaft, Haß, Unwissenheit verblaßt sind, (nämlich) den Arhats, die frei sind von Lastern.

Wo Name und Gestalt restlos aufhören, sowie der Widerstand und die Vorstellung von Körperlichkeit, dort wird der Knoten zerstört.”

Noch einmal wird das *nibbāna* negativ beschrieben als das Gegenteil des Verstricktseins (*jaṭāya jaṭitā*) im *saṃsāra*. Neu ist allerdings die Erwähnung des Heilswegs (*sīla, paññā*), welcher durch Verblässen von Leidenschaft, Haß und Unwissenheit zur Zerstörung der Laster (*āsavas*) führt. Befreit von den *āsavas* sind die Arhats, deshalb ist bei ihnen “der Knoten gelöst” (*vijaṭitā jaṭā*), d. h. sie sind zwar befreit, haben aber noch Name und Gestalt (*nāmañ ca rūpañ ca*). Endgültig zerstört (*chijjate*) ist hingegen der Knoten erst dann, wenn Name und Gestalt mit dem Tode restlos aufhören (*asesam uparujjhati*). In diesem Sinne scheint mir diese Stelle eine Darstellung der zwei Arten des *nibbāna* zu sein, die Collins wie folgt erklärt: “first, ‘*nibbāna*-with-substrate’ (*sopādisesa-nibbāna*), where the monk is released from desire and suffering, but there is still a name-and-form to provide the possibility of continued human life; secondly, ‘*nibbāna*-without-substrate’ (*anupādisesa-nibbāna*), or ‘final *nibbāna*’ (*parinibbāna*), when the released man dies.”<sup>305</sup>

<sup>305</sup> Collins 1979: 235. Zu der genaueren Verwendung beider Termini in den Nikāyas siehe Bodhi 2000: I 49ff. Olendzki seinerseits schlägt vor, diese zwei Phasen des *nibbāna* mit dem Aufhören verschiedener Glieder des *paṭiccasamuppāda* zu verbinden. Auf diese Weise würden beim *nibbāna sa-upādisesa dukkha, taṇhā, upādāna, bhava, jāti, jarāmarāṇa* und *avijjā* aufhören, beim *nibbāna anupādisesa* die übrigen Glieder, nämlich *vedanā*,

Schließlich ist der Vers über das Aufhören (*uparujjhati*) von *nāmarūpa* in SN I 35 (= SN I 60) zu finden. Dort berichtet die Gottheit Ghaṭṭikara dem Erhabenen, daß sieben Mönche, die im Aviha-Himmel wiedergeboren worden waren, die Erlösung erlangt haben (*vimutta*). Daraufhin fragt der Erhabene, wer diese Mönche sind, die ihren menschlichen Körper (*mānusaṃ deha*) aufgegeben und die himmlische Fessel überwunden haben (*dibbayogam upaccagam*). Ghaṭṭikara nennt ihm die Namen und dann ergibt sich folgendes Gespräch:

*kusalaṃ bhāsasi tesaṃ || mārapāsappahāyinaṃ ||  
 kassa te dhammam aññāya || acchiduṃ bhavabandhanan ti || ||  
 na aññatra Bhagavatā || n' aññatra tava sāsanaṃ ||  
 yassa te dhammam aññāya || acchiduṃ bhavabandhananṃ || ||  
 yattha nāmañ ca rūpañ ca || asesam uparujjhati ||  
 taṃ te dhammam idha ñāya || acchiduṃ bhavabandhanan ti || ||*

“Heilvolles sagst du von denen, die Māras Fesseln losgeworden sind. Wessen Lehre haben sie verstanden, als sie das Band des Werdens abgeschnitten haben?” “Keine andere als deine, kein anderer als der Erhabene [ist es], dessen Lehre sie verstanden haben, als sie das Band des Werdens abgeschnitten haben. Die Lehre, in der Name und Gestalt restlos aufhören, diese haben sie verstanden, als sie das Band des Werdens abgeschnitten haben.”

Vor dem Hintergrund der Belegstellen, scheint es mir angemessen, den Ausdruck *nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati* als eine Umschreibung des *parinibbāna* zu verstehen. Hinweise auf makrokosmische Dimensionen von *nāmarūpa* sind nur in zwei Fällen vorhanden (DN I 223, SN I 15) und auch dort, wie gezeigt, könnten mit den Elementen die Bestandteile des Körpers gemeint sein. Darüber hinaus kann *nāmarūpa*, im Sinne von Makrokosmos, nur schwer als Produkt des *viññāṇa* in SN I 15 gedeutet werden, weil dort *viññāṇa* überhaupt nicht erwähnt wird. Inwiefern aber *nāma* hier als Eigenname des Betroffenen – wie es Ñāṇananda vorschlägt – oder als jegliche mögliche Bezeichnung – Frau, Mutter usw. – zu verstehen ist, läßt sich nicht festlegen. Jedenfalls geht eine Ausle-

---

*phassa, saḷāyatana, nāmarūpa, viññāṇa* und *saṅkhāra* (vgl. Olendzki 1996: 51f.).

gung von *nāma* im Sinne von psychischen Bestandteilen aus den Texten selbst nicht hervor. Nur in SN I 13 (= SN I 165) könnte man Indizien für eine solche Interpretation finden, wenn man einen Zusammenhang zwischen “Vorstellung von Körperlichkeit” (*rūpa-saññā*) und *nāma* annimmt. Dann könnte man *nāma* als Metonymie im Sinne von Vorstellung samt sonstigen geistigen Vorgängen, die dabei mitspielen, auffassen. Es wäre dabei aber auch möglich, *nāma* wörtlich als Eigenname oder Bezeichnung zu verstehen, dann würde *nāma* nur einen Teil der “Vorstellung von Körperlichkeit” darstellen.

### 2.3.2 *nāmarūpa* → *viññāṇa*

Die Aussage, *viññāṇa* sei von *nāmarūpa* abhängig, findet nicht nur in Varianten des *paṭiccasamuppāda* – von denen später die Rede sein wird – statt, sondern auch bei der Erläuterung der fünf *khandhas*. Auf diese Weise werden in MN III 17 (= SN III 101/22.82) zuerst die fünf *khandhas* erklärt und zwar alle nach demselben Muster: *yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dure santike vā, ayaṃ viññāṇakkhandho* “Welche Wahrnehmung auch immer, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, innen oder außen, grob oder fein, niedrig oder erhaben, in der Ferne oder in der Nähe, das ist die Gruppe der Wahrnehmung.” Danach werden die Bedingungen für die Manifestation (*paññāpanāya*) der jeweiligen *khandhas* genannt. Hier treten die vier Elemente (*cattāro mahābhūtā*) als Bedingung von *rūpa*, *phassa* als Bedingung von *vedanā*, *saññā* und *saṅkhāra*, und schließlich *nāmarūpa* als Bedingung von *viññāṇa* auf: *nāmarūpaṃ kho, bhikkhu, hetu nāmarūpaṃ paccayo viññāṇakkhandhassa paññāpanāya* “Name und Gestalt, Mönche, ist der Grund, Name und Gestalt ist die Bedingung für die Manifestation der Gruppe der Wahrnehmung.”

Eine ähnliche Erklärung findet sich in SN III 61/22.56 (= SN III 64/22.57). Auch hier werden die einzelnen *khandhas* erklärt und deren Bedingungen genannt. Anders als in MN III 17 (= SN III 102/22.82) werden diesmal nicht die vier Elemente als Bedingung

für die Entstehung von *rūpa* erwähnt, sondern die Nahrung (*āhāra*), die hier wohl im engeren Sinne als materielle Nahrung zu verstehen ist. Berührung (*phassa*) hingegen tritt wieder als Bedingung für die Entstehung von *vedanā*, *saññā* und *saṅkhāra* auf. Die hier (SN III 61/22.56 = SN III 64/22.57) gebotene Darlegung von *viññāna* lautet:

*katamañ ca bhikkhave viññānaṃ || cha yime bhikkhave viññānakāyā  
|| cakkhuvīññānaṃ sotavīññānaṃ ghānavīññānaṃ jivhāvīññānaṃ  
kāyavīññānaṃ manovīññānaṃ || idaṃ vuccati bhikkhave viññānaṃ  
|| || nāmarūpasamudayā viññāṇasamudayo || nāmarūpanirodhā  
viññānanirodho*

Was ist Wahrnehmung? Es gibt sechs Arten von Wahrnehmung: Wahrnehmung durch das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, den Körper und den Geist. Das nennt man "Wahrnehmung." Aufgrund des Entstehens von Name und Gestalt entsteht Wahrnehmung. Aufgrund des Aufhörens von Name und Gestalt hört die Wahrnehmung auf.

An diesen Stellen wird *viññāna* als aktuelle Wahrnehmung definiert und es wird zudem gesagt, daß es nur stattfinden kann, wenn *nāmarūpa* auch da ist. Was dies zu bedeuten hat, legt Langer wie folgt dar:

Eine offensichtliche Erklärung für die Abhängigkeit des *viññāna* von *nāmarūpa* ist die, daß – zumindest im *kāmadhātu* – die Wahrnehmungsprozesse auf der Basis der Sinnesorgane, d. h. einer körperlichen Grundlage, stattfinden, und daher ein funktionierendes *viññāna* (im Sinne der sechs *viññāṇas*) einen Körper voraussetzt.<sup>306</sup>

Bhikkhu Bodhi stimmt im ersten Teil seiner Interpretation mit Langer überein, geht dann aber etwas weiter, indem er die Definition von *nāma*- in SN II 3/12.2 und MN I 53 heranzieht:

[...] consciousness requires mentality-materiality not only at conception, but all throughout life. It depends on a vital functioning body with its brain, nervous system, and sense faculties. It also depends on the mental body, as there can be no cognition of an object without the more specialized functions performed by

<sup>306</sup> Langer 2000: 25.

contact, feeling, perception, volition, attention, and the rest.<sup>307</sup>

Langer bleibt mit ihrer Interpretation näher an den Texten und nimmt die Tatsache ernst, daß sich dort keine Hinweise auf psychische Vorgänge bei *nāmarūpa* oder auf eine Teilung in *nāma* und *rūpa* finden lassen.

Wenn man *nāmarūpa* hier (SN III 61/22.56, SN III 64/22.57 und MN III 17 = SN III 102/22.82) als körperliche Grundlage für das “Funktionieren” des *viññāṇa* versteht, dann wäre also möglich, seine Entstehung (*samudaya*) als Empfängnis bei der Wiedergeburt zu deuten und sein Aufhören (*nirodha*) als vollständiges Aufhören bei der Erlösung, wenn keine Wiedergeburt und somit kein neues *nāmarūpa* zustande kommt. Diese Auslegung könnte auch auf SN V 184/47.42 zutreffen, das von den vier Objekten des Ausrichtens der Aufmerksamkeit (*satipatṭhāna*) – Körper (*kāya*), Gefühl (*vedanā*), Geist (*citta*) und Daseinsfaktoren (*dhamma*) – handelt. Dort wird gesagt, die Entstehung (*samudaya*) von (materieller) Nahrung (*āhāra*) führe zur Entstehung des Körpers (*kāya*), die der Berührung (*phassa*) zu der des Gefühls (*vedanā*), die von *nāmarūpa* zu der des Geistes (*citta*)<sup>308</sup> und schließlich die der Aufmerksamkeit (*manasikāra*) zu der der Daseinsfaktoren (*dhamma*). Im Unterschied zu den bisher besprochenen Stellen, tritt hier *citta* anstelle von *viññāṇa* auf, wobei *citta* als Synonym von *viññāṇa* aufzufassen ist.<sup>309</sup> Darüber hinaus scheint in diesem Fall das alte Muster *kāya/nāmarūpa + viññāṇa/citta* zugrunde zu liegen.<sup>310</sup>

Wie schon angesprochen sind darüber hinaus Varianten des *paṭiccasamuppāda* in vier *suttas* des Pāli-Kanons<sup>311</sup> belegt, in

<sup>307</sup> Bodhi 1984: 23. Zu SN II 3/12.2 und MN I 53 siehe oben Anm. 222.

<sup>308</sup> SN V 184/47.42: *nāmarūpasamudayā cittassa samudayo || nāmarūpa-nirodhā cittassa atthagamo* “Aufgrund der Entstehung von Name und Gestalt (findet) die Entstehung des Geistes (statt). Aufgrund des Aufhörens von Name und Gestalt findet das Ende des Geistes statt.”

<sup>309</sup> “In this passage *citta* is taken to be synonymous with *viññāṇa*” (Bodhi 2000: II 1928 Anm. 181). Vgl. auch Vetter 2000: 66.

<sup>310</sup> Siehe oben S. 63 und Fußnote 209.

<sup>311</sup> *Nagara* (SN II 104–107/12.65), *Naḷakalāpiya* (SN II 113–114/12.67), *Mahāpadāna* (DN II 31–35) und *Mahānidāna* (DN II 55–56). Insofern ist Reats Äußerung, solche Bedingungsketten seien “not uncommon” unangebracht (vgl. Reat 1987: 21 und 28 Anm. 18). Darüber hinaus ist der



denen *avijjā* und *saṅkhāra* fehlen und anstatt dessen gesagt wird, *nāmarūpa* sei von *viññāna* bedingt und dieses wiederum von *nāmarūpa*, woraus sich eine zehngliedrige Kette – im *Mahānidāna* eine neungliedrige, da die sechsfache Basis (*saḷāyatana*) nicht erwähnt wird – ergibt, die mit einer Bedingungsschleife endet (*nāmarūpa* ← *viññāna* ← *nāmarūpa*).<sup>312</sup> Zu diesen Varianten gibt es die unterschiedlichsten Erklärungen, von denen ich nur einige kurz wiedergeben werde. Hamm z. B. mißt der zehngliedrigen Kette nicht mehr Bedeutung als den übrigen Varianten des *paṭiccasamuppāda* zu und meint, “[...] aus den bisherigen Variationen eine gewisse Tendenz dahingehend [zu erkennen], daß man ein Ende des Leidens finden kann, ohne daß die Kausalitätsformel in ihrer Gänze erkannt und ihre Auflösung in allen zwölf Gliedern verwirklicht worden ist [...]”.<sup>313</sup> Bucknell seinerseits legt nahe, beide Ketten seien aus zwei verschiedenen älteren Versionen entstanden.<sup>314</sup> Doch andere Autoren verstehen die neun- und zehngliedrigen Ketten als eine Vorstufe des zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda*. Auf diese Weise meint Williams, die zehngliedrige Kette sei erweitert worden, weil der Umstand, daß die sechsfache Wahrnehmung nicht zu der Entstehung von *nāmarūpa* führen kann, unbefriedigend gewesen sei.<sup>315</sup> Eine komplexere Erklärung bietet Schmithausen, der in der neungliedrigen Formulierung des *Mahānidānasutta* eine unmittelbare Vorstufe der zehngliedrigen Kette sieht, aus der später die zwölfgliedrige entstanden sei.<sup>316</sup> Im Gegensatz dazu ist Vetter der Meinung, die zehngliedrige Kette sei eine spätere Entwicklung. Grund dafür sieht er darin, daß *viññāṇa*

---

zehngliedrige *paṭiccasamuppāda* in zwei dieser *suttas* nicht die einzige Variante, die vorkommt. Auf diese Weise werden im *Nagarasutta* (SN 12.65) noch eine elfgliedrige Kette ohne Schleife und mit *saṅkhāra* und im *Naḷakalāpiyasutta* die zwölfgliedrige Kette genannt. Auf diese komplexe Problematik kann ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht eingehen. Für die Bedeutung von *nāmarūpa* wäre sie zudem nicht sehr ergiebig.

<sup>312</sup> Dies ist jedoch nicht in allen Versionen dieser *suttas* der Fall. Siehe Schmithausen 2000: 46f. Anm. 21, 22 und 25.

<sup>313</sup> Hamm [1957] 1975: 337.

<sup>314</sup> Vgl. Bucknell 1999.

<sup>315</sup> Vgl. Williams 1978: 43.

<sup>316</sup> Vgl. Schmithausen 2000: 48.

in der standardisierte Formulierung als etwas Substanzartiges auftritt.<sup>317</sup> Diese ältere Vorstellung sei dann in Widerspruch zu der sechsfachen Wahrnehmung geraten, und deshalb sei die zehngliedrige Kette entstanden.<sup>318</sup> Ich möchte nun die Erklärungen der Bedingungsketten dabei belassen und mich den Textstellen zuwenden.

Im *Mahāpadāna* (DN II 32) sowie im *Nagarasutta* (SN II 104/12.65) kommt nach der Aufzählung des *paṭiccasamupāda* folgende Bemerkung vor:

*pacchudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā nāparaṃ gacchati. ettāvata jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā, yadidaṃ nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyataṇaṃ [...]*

Die Wahrnehmung kehrt zurück, es geht nicht über Name und Gestalt hinaus (oder: “Die Wahrnehmung kehrt von Name und Gestalt zurück, es geht nicht weiter”<sup>319</sup>). Solange wird man geboren, altert, stirbt, scheidet dahin und wird wiedergeboren, d. h. (solange) es Wahrnehmung aufgrund von Name und Gestalt gibt, Name und Gestalt aufgrund der Wahrnehmung, die sechsfache Basis aufgrund von Name und Form [...]

Der Hauptpunkt bei der Interpretation dieser Stelle ist zu entscheiden, ob hier nur ein *nāmarūpa* ins Spiel kommt oder nicht eher zwei, nämlich das *nāmarūpa* (d. h. der lebendige Körper) der früheren Existenz und das *nāmarūpa* der jetzigen. In der Regel wird diese Aussage bzw. die Schleife *nāmarūpa* → *viññāṇa* → *nāmarūpa* so verstanden, als wäre hier nur von einer Existenz und somit von nur einem *nāmarūpa* die Rede. Bei dieser Interpretation geht man

<sup>317</sup> Dabei betont er allerdings folgendes: “This is a relic of an ancient idea that ‘perception,’ as the subtlest part of a person, is the transmigratory entity. [...] But we must be cautious. This part of the twelvefold chain, though showing traces of old ideas, probably presupposes discriminating insight at a stage where ‘perception’ was considered transient as well” (Vetter 1988: 49).

<sup>318</sup> Bucknell meint jedoch genau das Gegenteil. Nach ihm sollen die sechs Arten der Wahrnehmung erst nachträglich als “rebirth consciousness” umgedeutet worden sein (vgl. Bucknell 1999: 339).

<sup>319</sup> Diese Interpretation legt die DN-Edition der Pali Text Society zugrunde, in der ein Komma zwischen *nāmarūpamhā* und *nāparaṃ* gesetzt wurde.

in der Regel von einer Auffassung von *viññāṇa* als die sechs Arten der Wahrnehmung (*viññāṇakāya*) aus, obwohl diese in den *suttas*, wo das gegenseitige Bedingen von *nāmarūpa* und *viññāṇa* ausgesprochen wird, eigentlich nicht erwähnt werden.<sup>320</sup> Da dieses *viññāṇa* zwar eine gute Erklärung dafür ist, daß *viññāṇa* im Verlauf des Lebens von *nāmarūpa* bedingt ist (*nāmarūpa* → *viññāṇa*), aber nicht für die Wiedergeburt (*viññāṇa* → *nāmarūpa*) taugt, muß man annehmen, daß implizit zwei Arten bzw. Funktionen des *viññāṇa* angesprochen werden.<sup>321</sup> Deshalb erklärt man letzteres *viññāṇa* mit einem Terminus, der im Kanon selbst nicht vorkommt, als “Wiedergeburtsbewußtsein” (*paṭisandhiviññāṇa*).<sup>322</sup>

Eine andere Erklärung bietet Langer, die hervorhebt, *viññāṇa* sei in zweifacher Hinsicht von *nāmarūpa* abhängig:

[...] [es] läßt sich festhalten, daß *viññāṇa* bei der Empfängnis als das belebende und lebenstragende Prinzip auftritt und insofern als Bedingung für den lebenden Körper (*nāmarūpa*) bezeichnet wird. Umgekehrt ist eben dieser lebendige Körper Bedingung für *viññāṇa*, zum einen, weil er dem lebenstragenden Prinzip (*viññāṇa*) als Stützpunkt dient, den dieses erst beim Tode wieder verläßt, zum anderen, weil die Wahrnehmungen (*viññāṇakāya*) gemeinhin auf der Basis der (körperlichen) Sinnesorgane stattfinden.<sup>323</sup>

Faßt man jedoch die Schleife *nāmarūpa* → *viññāṇa* → *nāmarūpa* so auf, als wäre hier von zwei *nāmarūpas* die Rede, dann verlief die Kette weiterhin linear und es wäre nicht notwendig, zwei Arten von *viññāṇa* anzunehmen, wodurch man der Tatsache, daß *nāmarūpa* zweimal und *viññāṇa* dagegen nur einmal erwähnt werden, Aussagekraft verleihen würde. Schmithausen wies auf die Möglichkeit dieser Interpretation hin, als er in bezug auf SN II

<sup>320</sup> Diese werden an anderen Stellen erwähnt, wie etwa im Rahmen der *upādānakkhandhas* (z. B. SN III 61/22.56, SN III 64/22.57) oder sogar als Glied des *paṭiccasamupāda* (z. B. MN I 53 und SN II 4/12.2).

<sup>321</sup> Die andere Möglichkeit wäre – wie oben bereits erwähnt –, das gegenseitige Bedingen als Interdependenz zu deuten. Auf diese Interpretation werde ich aber später ausführlicher eingehen.

<sup>322</sup> Siehe Fußnote 252.

<sup>323</sup> Langer 2000: 27.

66/12.39 kommentierte: “Versteht man unter dem, woran sich das *viññāna* festgesetzt hatte, die Konstituenten der Person, also ‘Name-und-Gestalt’ (der früheren Existenz), so ließe sich dies durchaus auch mit der Feststellung des *Mahānidānasutta*, daß *viññāna* seinerseits durch ‘Name-und-Gestalt’ bedingt sei, auslegen.”<sup>324</sup> Diese Deutung ließe sich zudem mit der Erklärung der Abhängigkeit des *viññāṇa* von *nāmarūpa*, die im *Mahānidānasutta* (DN II 63) gegeben wird, vereinbaren:

*nāmarūpapaccayā viññāṇan ti iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad  
 Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā nāmarūpa-  
 paccayā viññāṇaṃ. viññāṇaṃ va hi Ānanda nāmarūpe patiṭṭhaṃ  
 nālabhissatha, api nu kho āyatiṃ jātijarāmaṇadukkhasamudaya-  
 sambhavo paññāyethā ti  
 no h’ etaṃ bhante.*

“Es ist gesagt worden: ‘Aufgrund von Name und Gestalt entsteht Wahrnehmung.’ Das, Ānanda, ist auf diese Weise zu verstehen, nämlich wie Wahrnehmung aufgrund von Name und Gestalt entsteht. Wenn die Wahrnehmung keine Stütze in Name und Gestalt erlangen würde, würde künftig die Entstehung der Ursache von Geburt, Altern, Sterben und Leid manifest werden?”

“Nein, Ehrwürdiger.”

Ähnlich wie in den besprochenen Stellen (SN II 66/12.39, SN II 65/12.38, SN II 101/12.64) wird hier das Sichfestsetzen (*patiṭṭhaṃ alabhissatha*) des *viññāṇa* als Ursache der Wiedergeburt genannt. Jedoch im Unterschied zu den vorigen Stellen, wird hier ausdrücklich gesagt, daß *viññāṇa* sich in *nāmarūpa* festsetzt (*patiṭṭhaṃ alabhissatha*). Dies wird dann zur Ursache für eine künftige Wiedergeburt usw. (*āyatiṃ jāti-*). Auf diese Weise wäre hier unter dem *viññāṇa*, das sich in *nāmarūpa* festsetzt (*patiṭṭhaṃ alabhissatha*), das *viññāṇa* als Träger des Lebens, das sich in einem lebendigen Körper (*nāmarūpa*) wörtlich festsetzt bzw. einnistet, zu verstehen.<sup>325</sup> Daß es sich hier um diese ältere Vorstellung handelt, wird dadurch bestätigt, daß zum Abschluß der Erläuterung

<sup>324</sup> Schmithausen 2000: 59.

<sup>325</sup> Vgl. Schmithausen 2000: 57 und 1987: 466 Anm. 1122; Langer 2000: 33. Harvey (1981: 115ff.) ist dagegen der Meinung, auch damit sei die sechsfache Wahrnehmung, die in den Objekten eine Stütze findet, gemeint.

der Glieder des *paṭiccasamuppāda* von “*nāmarūpa* mit *viññāṇa*” (*nāmarūpaṃ saha viññāṇena*) die Rede ist, was mit großer Wahrscheinlichkeit eine Umformulierung des Ausdrucks “bewußter Körper” *saviññāṇako kāya* ist (DN II 63–64).<sup>326</sup>

*ettāvatā kho Ānanda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā, ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaraṃ, ettāvatā vaṭṭaṃ vaṭṭati itthattaṃ paññāpanāya, yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena.*

Solange wird man geboren, altert, stirbt, scheidet dahin und wird wiedergeboren, solange gibt es eine Möglichkeit der Bezeichnung, der Erklärung, der Benennung. Solange (gibt es) einen Bereich der Einsicht. Solange dreht sich der Kreis, um den hiesigen Zustand mitzuteilen. Nämlich, solange (es) Name und Gestalt mit Wahrnehmung (gibt).

Diese Äußerung ähnelt derjenigen in DN II 32 und SN II 104/12.65,<sup>327</sup> aber nur der erste Teil stimmt überein. Der Rest könnte sich auf die Unmöglichkeit, jenseits des hiesigen Zustands (*itthatta*) etwas – d. h. das *nibbāna*? – mit Worten und Erklärungen zu beschreiben.<sup>328</sup>

Eine ganz andere Erklärung für das gegenseitige Bedingen von *nāmarūpa* und *viññāṇa* bietet das *Naḷakalāpiyasutta* (SN II 114/12.67):

*seyyathā pi āvuso dve naḷakalāpiyo aññam aññam nissāya tiṭṭheyyuṃ || evam eva kho āvuso nāmarūpapaccayā viññāṇam viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ || nāmarūpapaccayā saḷāyatanam || saḷāyatanapaccayā phasso || pe || || evam etassa kevalassa dukkha-kkhandhassa samudayo hoti || || tāsaṃ ce āvuso naḷakalāpinam*

<sup>326</sup> Siehe oben S. 63. Diese ältere Vorstellung könnte auch bei AN III 400 mitgespielt haben, wo mehrere Dreiergruppen aufgezählt werden, darunter auch *nāma*, *rūpa* und *viññāṇa*: *nāmaṃ kho āvuso eko anto, rūpaṃ dutiyo anto, viññāṇaṃ majjhe, taṇhā sibbanī* “Name, o Herren, ist das eine Ende, Gestalt ist das andere Ende, Wahrnehmung ist in der Mitte, der Durst ist die Näherin.”

<sup>327</sup> Siehe oben S. 99.

<sup>328</sup> Doch für Vetter handelt es sich um einen korrupten Satz, der erst spät hinzugefügt wurde (vgl. Vetter 1994: 138, 151ff.).

*ekam ākaḍḍheyya ekā papateyya aparāṇ ca ākaḍḍheyya aparā papateyya || evam eva kho āvuso nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho || viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho || nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho || saḷāyatananirodhā phassanīrodho || pe || evam ev' etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotīti || ||*

Es ist, wie wenn zwei Rohrbündel aneinander gestützt stünden. Genauso, Ehrwürdiger, [entsteht] Wahrnehmung aufgrund von Name und Gestalt, Name und Gestalt aufgrund der Wahrnehmung. Aufgrund von Name und Gestalt [entsteht] die sechsfache Basis, aufgrund der sechsfachen Basis [entsteht] Berührung usw. Dies ist der Ursprung von diesem ganzen Haufen Leid. Wenn man einen von diesen Rohrbündeln wegnehmen würde, würde der andere herunter fallen. Genauso, Ehrwürdiger, hört Wahrnehmung durch das Aufhören von Name und Gestalt auf. Durch das Aufhören der Wahrnehmung hört Name und Gestalt auf, durch das Aufhören von Name und Gestalt hört die sechsfache Basis auf, durch das Aufhören der sechsfachen Basis hört die Berührung auf usw. Dies ist das Aufhören von diesem ganzen Haufen Leid.

Im Unterschied zum *Mahānidānasutta* legt das Gleichnis der Rohrbündel es nahe, die Beziehung von *nāmarūpa* und *viññāṇa* als Interdependenz zu verstehen. Wie aber eine solche im Zusammenhang des *paṭiccasamupāda* zu verstehen ist, erklärt Schmithausen:

[Interdependenz] besteht, nach der zehngliedrigen Formel, nur zwischen einerseits dem *vijñāna*, insofern dieses nicht so sehr Wahrnehmungsakt als vielmehr Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen ist, und andererseits 'Name-und-Gestalt' im Sinne des lebendigen, diese Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit beherbergenden Körpers, zu dem man vielleicht auch die (in der [...] Kette des *Mahānidānasutta* nicht als eigenes Glied genannten) Sinnesvermögen als besondere Ausformungen rechnen kann. Eine Interdependenz zwischen Wahrnehmung oder Sinnesvermögen und den *Objekten* hingegen ist, soweit ich sehe, nirgendwo ausgesprochen oder auch nur angedeutet.<sup>329</sup>

Interessanterweise beziehen sich die Autoren, die die Interdependenz von *nāmarūpa* und *viññāṇa* im Sinne einer Abhängigkeit von Wahrnehmung (*viññāṇa*) und deren Objekten (*nāmarūpa*) inter-

<sup>329</sup> Schmithausen 2000: 74.

pretieren, nur nebenbei auf diese Stelle und stützen ihre Argumentation hauptsächlich auf den Teil des *Mahānidānasutta*, in dem diese Beziehung eigentlich nicht erklärt wird, sondern die zwischen *nāmarūpa* und der Berührung (*phassa*), die Gegenstand des nächsten Kapitels ist.<sup>330</sup>

#### 2.4 Nāmarūpa, *phassa* und *saḷāyatana*

Eine direkte Verbindung zwischen *nāmarūpa* und *phassa* im Rahmen des *paṭiccasamupāda* ist meines Wissens nur im *Mahānidānasutta* belegt und zwar deswegen, weil dort die sechsfache Basis nicht genannt wird.<sup>331</sup> Auffällig ist, daß dieses *sutta* zwei verschiedene Erklärungen der Berührung (*phassa*) liefert, die nicht miteinander in Einklang zu bringen sind. Während bei der Erklärung der Abhängigkeit des Gefühls (*vedanā*) von der Berührung (*phassa*) die sechs Arten der Berührung aufgezählt werden – d. i. Berührung durch das Auge, durch das Ohr, durch die Nase, durch die Zunge, durch den Körper und durch den Geist (DN II 62) –, werden bei der Erklärung der Abhängigkeit der Berührung von *nāmarūpa* nur zwei Arten der Berührung erwähnt, und zwar eine Berührung durch Widerstand (*paṭighasamphassa*) und eine durch sprachliche Bezeichnung (*adhivacanasamphassa*) (DN II 62):

*nāmarūpapaccayā phasso ti iti kho pan' etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p' etaṃ pariṅgāyena veditabbaṃ, yathā nāmarūpapaccayā phasso. yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho rūpakāye adhvaca-*

<sup>330</sup> Vgl. Walleser [1904] 1925: 52ff., Reat 1987: 21ff. Eine ähnliche Meinung vertritt Harvey ([1989] 1994: 87): “This interweaving of these two states exists because consciousness arises with mental and physical phenomena as its objects (as DN II 63 explains, consciousness has *nāma-rūpa* as its ‘support’) and consciousness then goes on to condition the continual arising of the mental and physical phenomena that comprise its accompanying sentient body. It is attachment that binds these two states together so that consciousness keeps ‘turning back round on to’ *nāma-rūpa*.”

<sup>331</sup> Dies ist jedoch nicht in allen Versionen dieses *suttas* der Fall (vgl. Schmithausen 2000: 46 Anm. 22 und Dietz 1984: 19 Anm. 17).

*samphasso paññāyethā ti*

*no h' etaṃ bhante.*

*yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi rūpakāyassa paññāti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho nāmakāye paṭiḥhasamphasso paññāyethā ti*

*no h' etaṃ bhante.*

*yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññāti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho adhivacana-samphasso vā paṭiḥhasamphasso vā paññāyethā ti*

*no h' etaṃ bhante.*

*yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmarūpassa paññāti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho phasso paññāyethā ti*

*no h' etaṃ bhante.*

“Es ist gesagt worden: ‘Aufgrund von Name und Gestalt entsteht Berührung.’ Das, Ānanda, ist auf diese Weise zu verstehen, nämlich wie Berührung aufgrund von Name und Gestalt entsteht. Wenn es die Arten, Kennzeichen, Merkmale und Hinweise, durch die die Gruppe des Namens zum Ausdruck kommt, nicht gäbe, wäre eine Berührung durch sprachliche Bezeichnung bei der Gruppe der Gestalt wahrzunehmen?”

“Nein, Ehrwürdiger.”

“Wenn es die Arten, Kennzeichen, Merkmale und Hinweise, durch die die Gruppe der Gestalt zum Ausdruck kommt, nicht gäbe, wäre eine Berührung durch Widerstand bei der Gruppe des Namens wahrzunehmen?”

“Nein, Ehrwürdiger.”

“Wenn es die Arten, Kennzeichen, Merkmale und Hinweise, durch die die Gruppe des Namens und die Gruppe der Gestalt zum Ausdruck kommen, nicht gäbe, wären Berührung durch sprachliche Bezeichnung und Berührung durch Widerstand wahrzunehmen?”

“Nein, Ehrwürdiger.”

“Wenn es die Arten, Kennzeichen, Merkmale und Hinweise, durch die Name und Gestalt zum Ausdruck kommt, nicht gäbe, wäre eine Berührung wahrzunehmen?”

“Nein, Ehrwürdiger.”

Diese zwei Arten von Berührung werden in den Nikāyas sonst nicht erwähnt. Daß hier von einer “Berührung durch Widerstand



bei der Gruppe des Namens” (*nāmakāye paṭiḡhasamphasso*) die Rede ist, interpretierte Oldenberg als ein Überbleibsel der älteren Vorstellung von *nāma* als ein eigenes stoffähnliches Element, das mit dem Körper verbunden ist und deshalb berührt werden kann.<sup>332</sup> Diese Definition wird aber auch gerne von Autoren herangezogen, die den kognitiven Charakter von *nāma* hervorheben. Das Verhältnis zwischen *nāma* und *rūpa* wird dann als Interdependenz gedeutet, unabhängig dessen, was man genau unter *nāma* und *rūpa* versteht. Wie an folgenden Zitaten zu erkennen ist:

‘Form’ (*rūpa*) can secure a basis in consciousness only in collaboration with ‘name’ (*nāma*) [d. i. *vedanā saññā cetanā phasso manasikāro*] and this is where the concept comes in.<sup>333</sup>

[...] this passage also states the interdependence of concept (*nāma*) and thing conceptualized (*rūpa*), or name and named.<sup>334</sup>

[...] name identifies the form. And in this context of referring to the recognisability of a person, name and form are said to be mutually dependent.<sup>335</sup>

Walleser seinerseits sah diese Stelle als eine Bestätigung seiner These, nach der die Abhängigkeit des *nāmarūpa* von *viññāṇa* nichts anderes bedeute, als daß “die sinnliche Welt [...] etwas Bewußtseinsimmanentes, [...] ein Erzeugnis des Bewußtseins” ist.<sup>336</sup> Daß die Welt empfunden und vorgestellt wird, soll dadurch bedingt sein,

[...] daß die einzelnen objektiven Elemente in eine reale Berührung (*paṭiḡha-samphassa*) mit den sinnlichen Organen eintreten, die einzelnen objektiven Elemente sind aber nicht nur qualitativ von einander abgegrenzt, sondern auch begrifflich durch ihre verschiedenen Bezeichnungen (*adhivacana*), und so erfolgt denn zugleich mit jener realen Berührung eine begriffliche. Daraus geht aber hervor, daß das objektive Sein ein Komplex von qualitativ

<sup>332</sup> Vgl. Oldenberg [1881] 1906: 262 Anm. 2.

<sup>333</sup> Nānananda [1971] 1986: 80.

<sup>334</sup> Reat 1987: 22.

<sup>335</sup> Hamilton 2000: 153.

<sup>336</sup> Walleser [1904] 1925: 56.

Formhaftem und begrifflich Differenziertem ist, und daß die Bezeichnung *nāma-rūpa* nur eben diese zwei Aspekte des Phänomenalen Ausdruck bringen soll.<sup>337</sup>

Mit einer ähnlichen These stellt Reat diese Stelle in den Mittelpunkt seiner Argumentation, nach der *nāmarūpa* nicht mit den Sinnesorganen (*ajjhattikāni āyatanāni*), sondern mit den Sinnesobjekten (*bāhirāni āyatanāni*) identisch sein soll, und zwar nicht nur in der neungliedrigen Kette:

[...] this short list is an explanation of *nāma-rūpa* [...] which proves that the omission of the sense spheres [im *Mahānidānasutta*] was not merely an oversight.

Actually the arising of the sense spheres is implied by the arising of *viññāṇa*. Even with regard to the more common tenfold and twelvefold enumerations of *paṭiccasamuppāda* it would be incorrect to think that first *viññāṇa* arises, then *nāma-rūpa*, then the six sense spheres, then contact. In fact, all of these necessarily arise simultaneously.<sup>338</sup>

[...] if *nāma-rūpa* is to be identified with any other set of terms in early Buddhist thought, it must be with the six ‘external’ sense spheres and not with the five aggregates.<sup>339</sup>

Obwohl die oben angeführten Meinungen den Eindruck erwecken könnten, daß die Definition der zwei Arten von Berührung relativ klar sei, ist Vetter eher vom Gegenteil überzeugt. Nach einem Vergleich der erhaltenen Versionen des *Mahānidānasutta* kommt er zu dem Schluß, “[...] ein relativ einfaches Argument für *nāmarūpa* → *phassa*- [sei] unnötig verwickelt [...]” worden, und dieser Stelle sei ohne Eingriffe keinen Sinn abzugewinnen.<sup>340</sup> Schmithausen, der seiner Analyse des *Mahānidānasutta* Veters Ausführungen zugrunde legt, erklärt dann die Stelle wie folgt:

Ich verstehe sie mit Vetter dahingehend, daß von einem ‘Berührtwerden’ (*-saṃsparśa*) durch sprachliche Bezeichnungen (*adhivacana*) oder Widerstand (*pratigha*, d. h. materielle Gegenstände)

<sup>337</sup> Walleser [1904] 1925: 52.

<sup>338</sup> Reat 1987: 21.

<sup>339</sup> Reat 1987: 25.

<sup>340</sup> Vetter 1994: 147.

im Sinne einer Beeindruckung der betreffenden Person nur dann die Rede sein kann, wenn sie (unwillkürliche oder absichtliche) Reaktionen zeigt, die auf das Vorhandensein von ‘Name’ bzw. ‘Gestalt’ bei ihr verweisen. [...] die Rede des Textes von einem ‘Berührtwerden’ durch sprachliche Bezeichnungen und materielle Gegenstände [läßt] noch deutlich die ursprüngliche Bedeutung von *nāma-rūpa* durchschimmern [...]: Name und (sichtbare, materielle) Gestalt als die beiden Faktoren, die jemanden bzw. etwas zu dem machen, was er/sie/es ist. Eine Person fühlt sich besonders ‘berührt,’ wenn man sie anstößt oder bei ihrem Namen nennt. In unserem Text klingt eine solche Vorstellung aber wohl eher nur noch nach [...] <sup>341</sup>

Neben DN II 62 werden *nāmarūpa* und *phassa* auch im *Kalahāvivādasutta* des Suttanipāta direkt miteinander verbunden. <sup>342</sup> Dort werden das Aufkommen von Auseinandersetzungen und Streitigkeiten (*kalahā vivādā*) usw. erläutert, woraus sich eine Bedingungskette ergibt (Sn 862–872), die Nakamura als eine der frühesten Vorstufen des zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda* betrachtet: <sup>343</sup> Auseinandersetzungen und Streitigkeiten u. a. (*kalahā vivādā*) entstehen aufgrund der Sachen, an denen man Gefallen findet (*piya*), diese entstehen aufgrund des Habenwollens (*chanda*), dies entsteht aufgrund des Gedanken “Dies ist angenehm, dies ist unangenehm” (*sāta-asāta*), dieser entsteht aufgrund der Berührung (*phassa*) und schließlich entsteht Berührung aufgrund von Name und Gestalt (*nāmañ ca rūpañ ca*). Die Erklärung von der Abhängigkeit der Berührung von *nāmarūpa* lautet:

871. *phasso nu lokasmiṃ kutonidāno,*

<sup>341</sup> Schmithausen 2000: 56.

<sup>342</sup> Im Gegensatz dazu halte ich das Heranziehen vom ersten Teil des *Dvayatānupassanāsutta* (Sn 724–751) als eine Variante des *paṭiccasamuppāda* ohne *nāmarūpa* und *saḷāyatana* für unangemessen. Denn es handelt sich dabei um keine Bedingungskette. Alle “Glieder” werden nacheinander als Ursache des Leids genannt. Mehrere Autoren betrachten diese Aufzählung als ein Vorgänger des *paṭiccasamuppāda* (vgl. Oltramare 1909: 35f.; Bernhard 1968: 55f.; Bucknell 1999: 317f.). Schmithausen hingegen vertritt die Meinung, dieses *sutta* zeige vielmehr den Einfluß des zwölfgliedrigen *paṭiccasamuppāda* (vgl. Schmithausen 2000: 70).

<sup>343</sup> Vgl. Nakamura 1980.

- pariggahā vā pi kuto pahūtā,  
kismiṃ asante na mamattam atthi,  
kismiṃ vibhūte na phusanti phassā.*
872. *Nāmañ ca rūpañ ca paṭicca phassā,  
icchānidānāni pariggahāni,  
icchā na santyā na mamattam atthi,  
rūpe vibhūte na phusanti phassā.*
873. *kathaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,  
sukhaṃ dukhaṃ vā pi kathaṃ vibhoti,  
etaṃ me pabrūhi yathā vibhoti,  
taṃ jāniyāma iti me mano ahū.*
874. *na saññasaññī na visaññasaññī  
no pi asaññī na vibhūtasaññī, –  
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,  
saññānidānā hi papañcasamkhā.*
871. “Was ist der Ursprung von der Berührung in der Welt? Aus was entstehen die Sachen, die man sich aneignet? Was muß fehlen, damit Besitzergreifen nicht entsteht? Was muß aufhören zu existieren, damit die Berührungen nicht berühren (d. h. nicht stattfinden)?”
872. “Aufgrund von Name und Gestalt entstehen Berührungen. Die Sachen, die man sich aneignet, haben das Verlangen als Ursprung. Wenn das Verlangen nicht ist, gibt es kein Besitzergreifen. Wenn Gestalt aufhört zu existieren, berühren die Berührungen nicht.”
873. “Wie ist derjenige zusammengesetzt, bei dem Gestalt aufhört zu existieren? Wie hört Freude oder Leid auf, zu existieren? ‘Wir sollen das wissen’ war mein Wunsch.”
874. “Er ist nicht einer, der Vorstellung hat, noch einer der (zeitweise) keine Vorstellung hat, noch einer ohne Vorstellung, noch einer der Vorstellung von dem hat, was aufgehört hat zu existieren. Bei so einem hört Gestalt auf zu existieren. Denn das, was als Vielfalt bezeichnet wird, hat seinen Ursprung in der Vorstellung.”<sup>344</sup>

<sup>344</sup> Bei der Übersetzung von Sn 874 folge ich Norman. Vgl. aber Nāṇanandas Übersetzung: “Neither a person with normal consciousness nor one who has an abnormal consciousness, nor one who is in a non-conscious state, nor one who has put an end to consciousness—‘form’ ceases to function for one who is thus constituted; for concepts characterised by prolificity have perception as their source” (Nāṇananda [1971] 1986: 134).

Auffällig an diesen Versen ist, daß *nāma* nur im ersten Satz von Sn 872 erwähnt wird. Danach ist nur von *rūpa* die Rede. Gómez und Vetter verstehen trotzdem *rūpa* als *nāmarūpa*.<sup>345</sup> Der Umstand, daß hier *nāma* – womöglich aus metrischen Gründen? – problemlos weggelassen werden kann, würde also darauf hindeuten, daß *nāmarūpa* anfänglich tatsächlich nur eine Bezeichnung für den Körper war und *nāma* eher als Platzhalter diente. Auf diese Frage werde ich im letzten Kapitel zurückkommen. Vetter bittet zudem eine einleuchtende Erklärung dieser Verse:

We may add that according to the question in 873 for such a person not only form (*rūpa*) ceases, but also pleasure and pain. Looking at 872 we may also say that ‘name and form’ (*nāmarūpa*) ceases. Contrary to the being conditioned of *nāmarūpa* by *viññāṇa* and the causes of *viññāṇa* in the twelvefold chain of dependent origination, here *nāmarūpa* appears to be dependent on *saññā* and ceases in this very life (we may interpret: does not appear for a while), and not only (and definitively) after death.<sup>346</sup>

So betrachtet ändert die Tatsache, daß die Sinnesorgane bzw. die sechsfache Basis (*saḷāyatana*) hier keine Erwähnung finden, nichts an der Bedeutung von *nāmarūpa* als lebendigem Körper. Schmithausen ist der Meinung, das *Kalahavivādasutta* könnte von einer älteren Tradition zeugen, in der ein selbstständiges Glied “sechsfache Basis” gefehlt habe. Die neungliedrige Kette könnte sich also auf diese Tradition gestützt haben.<sup>347</sup> Eine nachträgliche Auslassung der sechsfachen Basis im neungliedrigen *paṭiccasamuppāda* wäre nach Schmithausen “[...] kaum zu erklären; dies umso weniger, als die sechs Sinne im Rahmen der Erläuterung der Bedingtheit des Gefühls (*vedanā*) durch den Eindruck (*sparśa*) sehr wohl erwähnt werden.”<sup>348</sup>

Es liegt also nahe, die nicht erwähnte sechsfache Basis (*saḷāyatana*) im *Mahānidānasutta nāmarūpa* zuzurechnen.<sup>349</sup> Da-

<sup>345</sup> Vgl. Gómez 1976: 161 Anm. 34 und Vetter 1990: 49.

<sup>346</sup> Vetter 1990: 49.

<sup>347</sup> Schmithausen 2000: 58.

<sup>348</sup> Schmithausen 2000: 58.

<sup>349</sup> So versteht es auch de la Vallée Poussin (1913: 19): “Certains documents omettent la mention des six organes et rattachent directement au *nāmarūpa*

für spricht, daß anderenorts *nāmarūpa* nicht erwähnt wird und die sechsfache Basis möglicherweise an seinen Platz steht, wie etwa in SN III 46/22.47, wo von der “Herausbildung (wörtlich ‘Herabsteigen’) der sechsfachen Basis” (*pañcannam indriyānam avakkanti*) die Rede ist.<sup>350</sup> Auch in SN II 13/12.12 wird *nāmarūpa* nicht genannt, wohl aber die sechsfache Basis. Dort fragt Moliya Phagguna den Erhabenen, wer sich von der Nahrung Wahrnehmung ernährt (*ko nu kho bhante viññāṇāhāram āhāreti*). Der Erhabene bewertet die Frage als unangebracht (*no kallo*) und formuliert sie um:

*kissa nu kho bhante viññāṇāhāro ti || esa kallo pañho || tatra kalam veyyākaraṇam || viññāṇāhāro āyatiṃ punabbhavābhiniḅbatiyā paccayo || tasmim bhūte sati saḷāyatanaṃ saḷāyatanapaccayā phasso ti ||*<sup>351</sup>

“Wovon ist Wahrnehmung die Nahrung?” Das (wäre) eine angemessene Frage. Hier (wäre) die angemessene Erklärung: “Die Nahrung Wahrnehmung ist die Ursache für eine Wiedergeburt in der Zukunft. Wenn das zustande gekommen ist,<sup>352</sup> entsteht die sechsfache Basis. Aufgrund der sechsfachen Basis findet Berührung statt.”

Wenn wir annehmen, daß hier *nāmarūpa* nicht erwähnt wird, um Moliya Phagguna keinen Anlaß zu bieten, an einem Subjekt (*ko*) festzuhalten,<sup>353</sup> dann würde hier die sechsfache Basis tatsächlich

le *sparśa*, contact (des objets et des sens) (*Suttanipāta*, vers 870, et *Dīgha*, ii, 62): ce qui s’entend aisément, car les six organes ne sont qu’une définition ou une précision du *nāmarūpa*.” Vgl. auch Harvey 1981: 438 Anm. 146.

<sup>350</sup> So scheint es zumindest auch Bodhi zu verstehen: “I take this terse sentence to be describing the rebirth process contingent upon the persistence of the delusion of personal selfhood. Elsewhere ‘descent’ (*avakkanti*)—of consciousness, or of name-and-form—indicates the commencement of a new existence (as at 12:39, 58, 59)” (Bodhi 2000: I 1057 Anm. 62).

<sup>351</sup> Vgl. DhSk<sub>D</sub> 33, 5v7–8: (*viññānaṃ*) *phalguna āhāraṃ yāvad evāyatyāṃ punarbhavasyābhiniḅvṛttaye prādurbhāvāya* “Das Bewußtsein, Phalguna, ist die Nahrung, so daß es auch in Zukunft zum Entstehen, zum Erscheinen einer Wiedergeburt [führt]” (Dietz 1984: 19).

<sup>352</sup> Auf andere Übersetzungsmöglichkeiten bin ich oben eingegangen. Siehe S. 86.

<sup>353</sup> Oetke meint, es sei jedoch nicht zwingend diese Stelle so aufzufassen, daß hier eine Theorie der Subjektslosigkeit propagiert werde. Die Frage

den Platz von *nāmarūpa* nehmen. Auf diese Weise halte ich Reats Argument, die Auslassung der sechsfachen Basis sei ein Beweis dafür, daß *nāmarūpa* nicht mit diesen identifiziert werden kann,<sup>354</sup> für unhaltbar.

## 2.5 *Nāmarūpa* außerhalb des *paṭiccasamuppāda*

Von den Stellen, an denen *nāmarūpa* in einem anderen Kontext als dem *paṭiccasamuppāda* vorkommt, gilt SN II 24/12.19 – auf das ich gleich im Detail eingehen werde – als Nachweis dafür, daß *nāmarūpa* auch in buddhistischen Texten die ältere – oder sogenannte “upaniṣadische” –<sup>355</sup> Bedeutung aufweist, nämlich als Bezeichnung für sämtliche Objekte bzw. die wahrgenommene Welt. Grund dafür ist, daß dort dem Körper “Name und Gestalt außen” (*kāyo bahiddhā ca nāmarūpam*) gegenübergestellt wird. Daraus werden die unterschiedlichsten Schlüsse gezogen. Autoren, die eine Interpretation von *nāmarūpa* als phänomenale Welt bevorzugen, sehen an dieser Stelle den Beweis dafür, daß *nāmarūpa* überall gleichermaßen zu verstehen ist. So erklärt Falk: “[...] the compound *nāma-rūpa* occurs frequently, as a designation of differentiated contingent existence, both individual and cosmic (the texts speak also of *bahiddhā nāmarūpa*)”<sup>356</sup> und fügt in einer Anmerkung hinzu: “The comparatively much lesser frequency of its

---

könnte auch unangebracht sein, weil sie nicht heilsrelevant ist: “Es ist nun aber auch denkbar, daß der Frage ein omnitemporaler Sinn unterstellt ist, so als sollte danach gefragt werden, welchem Wesen die erwähnten Bestimmungen als ständiger Besitz zukommen” (Oetke 1988: 127). Vetter seinerseits vermutet, dieses *sutta* sei jünger als z. B. SN 12.51, wo eine Person (*purisapuggala* SN II 82) den *paṭiccasamuppāda* durchmacht: “As it is improbable that referring to a person entered the formula later on, it is very likely an older version than those that do not mention a person, or the discussion in SN 12.12 [...] that suggests that neutral formulas were consciously introduced (probably not in order to deny the existence of a person or a transmigrating mind, but to avoid the danger of clinging to this pseudo-self)” (Vetter 2000: 43).

<sup>354</sup> Siehe oben S. 107.

<sup>355</sup> Warum ich die Bezeichnung “upaniṣadisch” für unangebracht halte, habe ich im ersten Teil dieser Arbeit erklärt. Siehe oben S. 41f.

<sup>356</sup> Falk 1943: 56. Hervorhebung von mir.

occurrence in the latter sense is merely proportionate to the uneven distribution of interest between the two unit-aspects of concrete existence, the individual and the extra-individual as shown in these texts.”<sup>357</sup> Obwohl Falk beteuert, *nāmarūpa* tauche “oft” in dieser Bedeutung auf, nennt sie nur SN II 24/12.19. Darüber hinaus gibt sie zu verstehen, der Ausdruck *bahiddhā nāmarūpa* sei mehrmals in den (Pāli-?)Texten belegt. Dieser kommt im Pāli-Kanon jedoch nur einmal vor.<sup>358</sup> Etwas vorsichtiger betont Reat: “[...] a few Pali passages clearly intend an Upaniṣadic construal of the term ‘name-and-form’.”<sup>359</sup> Als Beispiel zitiert er SN II 24/12.19 und verweist auf Sn 909, 1037 und 1073 (wohl 1074?). Danach bemerkt er: “Most occurrences of the term *nāmarūpa* in the Pali *sūtras* are readily amenable to interpretation as ‘concept-and-appearance,’ and only a very few, if any, actually appear to refer to ‘mind-and-body’.”<sup>360</sup> Hamilton, die *nāmarūpa* im *paṭiccasamuppāda* als Person versteht, versuchte, das Problem, das SN II 24/12.19 darstellt, zu lösen, indem sie zwischen zwei Anwendungen des Terminus unterschied, wodurch sie Falk und Reat sehr nahe kommt: “in its most common context, the *paṭiccasamuppāda* formula, it refers to name and form of the individual human being; *in other contexts* it refers to the name and form of any objects.”<sup>361</sup> Als Beispiel nennt sie, neben SN II 24/12.19, Sn 909.

Im Gegensatz dazu betrachtete de la Vallée Poussin SN II 24/12.19 als Ausnahmefall und kommentierte: “[...] *passage presque isolé dans la littérature, et où le monde extérieur reçoit le nom de nāmarūpa: ce nom vise peut-être le double caractère des choses connues en vertu du contact, leur réalité physique, leur intelligibilité?*”<sup>362</sup> Scheinbar hatte auch er andere Stellen im Auge – schließlich spricht er von einer “*fast* isolierten Passage” –, aber

---

<sup>357</sup> Falk 1943: 56 Anm. 1.

<sup>358</sup> In Sn 530 beziehen sich *ajjhataṃ* “innen” und *bahiddhā* “außen” nicht auf *nāmarūpa*, sondern auf *rogamūla* “die Wurzel der Krankheit,” siehe unten S. 125.

<sup>359</sup> Reat 1996: 45.

<sup>360</sup> Reat 1996: 45f.

<sup>361</sup> Hamilton 1996: 135. Hervorhebung von mir.

<sup>362</sup> De la Vallée Poussin 1913: 18. Hervorhebung von mir.



leider verweist er auf keine weiteren Stellen. Auch Bhikkhu Bodhi machte in bezug auf SN II 24/12.19 eine ähnliche Bemerkung: “*Occasionally* in the suttas the range of the term is extended to include the external bases as well. [...] In such cases mentality-materiality becomes the entire experiential situation available to consciousness, the sentient organism together with its objective spheres.”<sup>363</sup> Doch bleibt es weiterhin unklar, welche Stellen mit “gelegentlich” gemeint sein sollten. Zuletzt erklärte auch Schmithausen: “Begriffsgeschichtlich ist *nāma-rūpa* ja nicht auf Lebewesen festgelegt, sondern kann, etwa im vedischen Sprachgebrauch, alle möglichen individuierten Dinge bezeichnen [...] – eine Verwendung, mit der vielleicht auch in alten buddhistischen Vers-texten noch zu rechnen ist (so etwa Sn 950 = 1100).”<sup>364</sup>

Diese Äußerungen zeugen von dem unbefriedigenden Umstand, daß es tatsächlich unklar ist, wie *nāmarūpa* in anderen Kontexten zu verstehen ist. Wie an Falks Bemerkungen ersichtlich wird, bietet die Auffassung von *nāmarūpa* als Oberbegriff für alles, was einen Namen und eine Gestalt hat, die Möglichkeit, darunter sowohl Dinge im allgemeinen als auch die Untergruppe “Person” zu verstehen, ohne dadurch in Widersprüche zu geraten. Dies bedeutet, daß sich diese Interpretation nur schwer endgültig ausschließen läßt. Aus diesem Grund werde ich mich im folgenden nicht auf die Unterscheidung zwischen *nāmarūpa* als Ding und *nāmarūpa* als Person konzentrieren, sondern auf eine, die mir viel relevanter erscheint, nämlich die zwischen einem *subjektiven* und einem *objektiven* *nāmarūpa*, mit anderen Worten, zwischen dem eigenen *nāmarūpa* – “mein Name und meine Gestalt” – und dem *nāmarūpa* “außen” (*bahiddhā*).<sup>365</sup> Im folgenden sind also unter “Objekte” Dinge und Personen gemeint. Vorerst möchte ich aber daran erinnern, daß *nāmarūpa* in den vedischen Texten und Upaniṣaden sich sowohl auf ein Individuum, d. h. eine Person, als auch auf die gesamte Welt beziehen kann, wobei die Verwendung bei Individuen sogar älter ist. Wie im ersten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde,

<sup>363</sup> Bodhi 1984: 18. Hervorhebung von mir.

<sup>364</sup> Schmithausen 2000: 68 Anm. 103.

<sup>365</sup> Vgl. hierzu PrU 6.5, MuU 3.2.8 und ChU 6.10.1. Siehe oben S. 38f.

repräsentieren Name und Gestalt gerade das, was ein Ding oder eine Person von anderen unterscheidet. Jedoch im Unterschied zu den Dingen im allgemeinen, werden Menschen nicht nur durch Namen – im Sinne von Bezeichnung – kategorisiert – etwa als Frau, Ehefrau, Tochter, Mutter, Nonne, Fremde, Freundin, Lehrerin usw. –, sondern auch durch ihre Eigennamen zu “Unikaten” gemacht. Auf diese Weise scheint es mir nicht verkehrt, *nāmarūpa* im Falle von Individuen auch im Sinne von Identität zu verstehen. Denn in der Tat halten wir die Namen, die wir erhalten, für einen wesentlichen Teil unserer Identität. So meinen wir z. B., daß jemand, der mit unserem Namen respektlos umgeht, uns selber nicht respektiert und haben unter unerwünschten Spitznamen das ganze Leben zu leiden. Im Unterschied zu Hamilton meine ich jedoch mit “Name” tatsächlich den Eigennamen und nicht eine abstrakte Identität basierend auf Konzepten.<sup>366</sup>

Ich beginne nun mit SN II 23–24/12.19. Dort wird gleich zu Beginn des *sutta* folgendes gesagt:

*avijjānīvaraṇassa bhikkhave bālassa taṇhāya sampayuttassa evam  
ayaṃ kāyo samudāgato || iti ayaṃ c’ eva kāyo bahiddhā ca nāma-  
rūpam || ith’ etaṃ dvayaṃ dvayaṃ paṭicca phasso saḥ evāyatanāni  
|| yehi puṭṭho bālo sukhadukkhā paṭisamvediyati || etesaṃ vā  
aññātarena ||*

Für den Dummen, gehindert durch Unwissenheit und mit dem Durst gefesselt, ist eben dieser Körper entstanden. Auf diese Weise ist dieser Körper und außen Name und Gestalt. Das hier ist Dualität. Aufgrund der Dualität (entsteht) Berührung. Durch die sechs (Sinnes-)Bereiche berührt,<sup>367</sup> erfährt der Dumme Angenehmes oder Unangenehmes, oder (wenn er) durch eines von ihnen (berührt wird).

Diese Passage bietet ausreichende Indizien dafür, daß *nāmarūpa* sich nicht auf eine Person beziehen kann. Zum einen wird hier der Körper (*kāya*) des Betroffenen dem “*nāmarūpa* außen” entgegengesetzt, woraus Dualität und Kontakt entstehen. Zum anderen begegnet man an anderen Stellen dem parallelen Ausdruck “dieser

<sup>366</sup> Vgl. Hamilton 1996: 135.

<sup>367</sup> Ich folge bei der Satztrennung Bhikkhu Bodhis Übersetzung.

bewußte Körper und alle Objekte außen” (*imasmīṃ saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu*),<sup>368</sup> was nach Schmithausen die Deutung von *nāmarūpa* als Objekte zwingend macht. Schmithausen räumt allerdings ein, dieser Gebrauch sei im Buddhismus sehr ungewöhnlich geworden.<sup>369</sup> Dies gehe

[...] deutlich aus Buddhaghosas Erklärung hervor, der *nāmarūpa* an der vorliegenden Stelle – im Kontext wenig überzeugend – auf den mit *viññāṇa* versehenen Körper *anderer* beziehen möchte (*Sārattha-ppakāsīnī* II 38, 27–28). Akzeptabel dagegen die Erklärung der *Yogācārabhūmi* (T 1579.30, S. 832c2–3), wonach es sich um belebte *und unbelebte* Namen-und-Gestalten ‘draußen’ handelt.<sup>370</sup>

Wollte man hier “*nāmarūpa* außen” mit Buddhaghosa als “andere Personen” auffassen, so könnte man auf eine spätere Stelle im selben *sutta* zurückgreifen, in der erklärt wird, daß man durch eine religiöse Lebensführung (*brahmacariya*) der Wiedergeburt entkommt (SN II 24/12.19), wodurch der Nachdruck auf das sexuelle Verhalten und somit auf das Verhältnis zu anderen gelegt wird. Die Schwierigkeit bei einer solchen Interpretation läge jedoch darin, zu erklären, warum man die eine Person als *kāya*, die anderen hingegen als *nāmarūpa* bezeichnen sollte. Darüber hinaus bliebe noch die Frage offen, warum die Dualität sich ausschließlich auf Personen und nicht auf Sachen beziehen sollte.

Daß hier *nāmarūpa* tatsächlich für die Objekte steht, bedeutet allerdings nicht, daß diese als Produkt des *viññāṇa* verstanden

<sup>368</sup> Etwa in MN III 18: *kathaṃ pana, bhante, jānato kathaṃ passato imasmīṃ ca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṃkāramamaṃkāramānānusayā na hontīti* “Wie ist es denn, daß der Wissende, der Erkennende, nicht die Einbildung und die latente Neigung zur Ich-Behauptung und Mein-Behauptung in bezug auf diesen bewußten Körper und alle Objekte außen hat?”

<sup>369</sup> Vgl. auch Bodhi (2000: I 48): “In the expression *bahiddhā nāmarūpa*, ‘external name-and-form’ (at II 24,2), we seem to find a *vestige* of the original meaning—the world as distinguished according to its appearances and names—but divested of the monistic implications.” Hervorhebung von mir.

<sup>370</sup> Schmithausen 2000: 68 Anm. 103.

werden können.<sup>371</sup> Denn erstens wird *viññāṇa* überhaupt nicht erwähnt und zweitens wird hier die Entstehung der Berührung (*phassa*) geschildert, nicht die der Objekte.<sup>372</sup>

Interessanterweise hat AN IV 385, wo eine ähnliche Verwendung von *nāmarūpa* nachzuweisen wäre, kaum Beachtung gefunden:

*āyasmantaṃ Samiddhiṃ āyasmā Sāriputto etad avoca kim-  
ārammaṇā Samiddhi purisassa saṅkappavitakkā uppajjanṭīti nāma-  
rūpārammaṇā bhante ti*

Der ehrwürdige Sāriputta sagte zum ehrwürdigen Samiddhi: “Aus was für einer Grundlage entsteht die intensive Gedankentätigkeit des Menschen?” “Aus der Grundlage Name und Gestalt.”

An dieser Stelle tritt *nāmarūpa* als Grundlage, d. h. Objekt (*ārammaṇa*), der intensiven Gedankentätigkeit (*saṅkappavitakkā*) auf. Es ist also das, worüber man sich immer wieder Gedanken macht. Auf diese Weise könnte hier *nāmarūpa* sowohl für Objekte im allgemeinen als auch für die eigene Person bzw. Identität stehen. Ersteres wäre sozusagen eine neutrale Beschreibung. Letzteres würde gerade das zum Ausdruck bringen, was in unseren Gedanken konstant bleibt. Denn die Objekte mögen sich ändern, wir kommen aber alle immer wieder auf uns selbst zurück.

Neben dem im Kapitel 2.3.1 besprochenen Vers *nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati* “Name und Gestalt hören restlos

<sup>371</sup> Wie es Reat (1987: 27) vorschlägt.

<sup>372</sup> Auf diese Weise erklärt Schmithausen (2000: 69): “Nicht hingegen läßt sich SN 12.19 zur Begründung der Auffassung verwenden, daß auch in der zwölfgliedrigen Formel mit Name-und-Gestalt die Sinnesobjekte gemeint seien. Denn in der zwölfgliedrigen Kette werden ‘Name-und-Gestalt’ ausdrücklich als durch das *viññāna* bedingt bezeichnet. Das paßt für den lebendigen, empfindungsfähigen Körper, der nur durch das *viññāna* zu einem solchen wird, wäre aber für die Objekte überraschend (wir haben es schließlich mit dem alten Kanon zu tun, und nicht mit einem Yogācāra-Text). In der Tat ist in SN 12.19 keine Rede davon, daß ‘Name-und-Form draußen,’ also die Objekte, vom *viññāna* bedingt seien. Sie werden einfach als zweite Bedingung des Eindrucks herangezogen; über ihren Ursprung sagt der Text nichts.” Dieselbe Meinung vertritt Hamilton (1996: 135): “The texts do not suggest that [...] such an object is dependent on *viññāna* for its existence.” Vgl. auch Harvey 1981: 130.

auf,<sup>373</sup> wird *nāmarūpa* auch an anderen Stellen im Zusammenhang mit dem *nibbāna* erwähnt. So wird im Suttanipāta berichtet, daß Vaṅḡisa nach dem Tode seines Lehrers Nigodhakappa sich nicht sicher war, ob dieser erloschen war (*parinibbuta* Sn 346) oder nicht. Mit dieser Frage ging er dann zum Erhabenen (Sn 354–355 = Th 1274–1275):

- 354 *yadatthiyaṃ brahmacariyaṃ acāri*  
*Kappāyano, kacci' ssa taṃ amogaṃ,*  
*nibbāyi so ādu sa-upādiseso,*  
*yathā vimutto ahu taṃ suṇāma.*
- 355 *acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe ti Bhagavā*  
*Kaṇhassa<sup>374</sup> sotaṃ dīgharattānusayitaṃ,*  
*atāri jātimaraṇaṃ asesam —*  
*icc abravī Bhagavā pañcaseṭṭho.*

- 354 “Das, wofür Kappa ein religiöses Leben geführt hat, das war nicht umsonst für ihn, oder? Ist er tatsächlich erloschen oder hatte er noch Brennstoff übrig? Wie er befreit wurde, das wollen wir hören.”
- 355 Der Erhabene sagte: “Er rottete den Durst nach Name und Gestalt im Diesseits aus. Er überquerte ohne Rest den lange Zeit unterschwelligen Strom Kaṇhas, nämlich Geburt und Tod.” So sprach der Erhabene, der in bezug auf die fünf [Sinnesorgane?] vollkommen ist.

Kappa ist also von dem Kreislauf der Wiedergeburt befreit und somit endgültig erloschen (*parinibbuta* Sn 346). Anzumerken ist, daß hier *sa-upādisesa* nicht wie sonst als Bezeichnung des *nibbāna* zu Lebzeiten aufgefaßt werden kann, weil Nigodhakappa schon gestorben ist. Anders als die Stellen wo *nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati* vorkommt, wird hier *nāmarūpa* nicht erwähnt, um zu beschreiben, was beim endgültigen Erlöschen (*parinibbāna*) passiert, sondern wie man zum Erlöschen (*nibbāna*) gelangt. Kernaussage dieser Verse (Sn 354–355 = Th 1274–1275) ist also, daß man durch Beseitigung des Durstes nach *nāmarūpa* von der Wiedergeburt befreit wird.

Der Vers *acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe* kommt aber auch in

<sup>373</sup> Siehe oben S. 89ff.

<sup>374</sup> In Th 1275 steht *taṇhāya* “Durst” anstelle von *kaṇhassa*.

SN I 23 (= SN I 12) vor:

*pahāsi saṅkhaṃ na vimānam ajjhagā ||*  
*acchecchi taṅham idha nāmarūpe ||*  
*tam chinnagantham anighaṃ nirāsaṃ ||*  
*pariyesamānā na ca ajjhagamuṃ ||*  
*devā manussā idha vā huraṃ vā ||*  
*saggesu vā sabbanivesanesu || ||*

Er gab das Rechnen<sup>375</sup> auf und erfuhr keine Verachtung. Er rottete den Durst nach Name und Gestalt im Diesseits aus. Diesen Losgelösten, Unerschütterlichen, Begierdefreien fanden die suchenden Götter und Menschen nicht, weder im Diesseits noch im Jenseits, noch in den Himmelsreichen, noch in allen Wohnstätten.

Der Kontext ist diesmal anders, aber die Kernaussage des Verses bleibt gleich. Daß der Betroffene nirgends (wohl nach seinem Tode) zu finden ist, deutet darauf hin, daß er das endgültige *nibbāna* erlangt hat.<sup>376</sup> Es bleibt jedoch weiterhin unklar, was mit *nāmarūpa* gemeint sein könnte. Das Thema in beiden Fällen (Sn 354–355 = Th 1274–1275 und SN I 12 = SN I 23) ist die Befreiung von der Wiedergeburt. Wenn dafür nur eine Bedingung genannt wird, dann muß diese prägnant genug sein. So betrachtet ist mit der Ausrottung des Durstes nach *nāmarūpa* höchstwahrscheinlich der Durst nach der eigenen Person bzw. Identität gemeint. Nimmt man hingegen *nāmarūpa* als die Gesamtheit der Objekte, dann wird der Zusammenhang zwischen dieser Aussage und der Wiedergeburt schleierhaft.

Vor der Stelle mit *acchecchi taṅham idha nāmarūpe* stehen ferner in SN I 23 andere Verse, in denen *nāmarūpa* auch erwähnt wird und die auch woanders auftreten (Dhp 221 und SN I 25):

*kodhaṃ jahe vipphaheyya mānaṃ*  
*saññojanaṃ sabbaṃ atikkameyya*

<sup>375</sup> Zu *pahāsi saṅkhaṃ* kommentiert Bhikkhu Bodhi (2000: I 356 Anm. 38): “Spk understands *pahāsi saṅkhaṃ* to mean that the arahant can no longer be described by such concepts as lustful, hating, or deluded, but the point is more likely to be that he has stopped forming *papañcasaiṅāsāṅkhā*, ‘ideas and notions arisen from mental proliferation’.”

<sup>376</sup> Zu diesem Vers erklärt Bhikkhu Bodhi (2000: I 356 Anm. 38): “Pādas of seem to be describing the arahant after his parinibbāna [...].”

*taṃ nāmarūpasmim asajjamānaṃ  
akiñcanaṃ nānupatanti dukkhā*<sup>377</sup>

Man soll den Zorn aufgeben, den Hochmut preisgeben. Man soll alle Fesseln überwinden. Die Leiden befallen nicht denjenigen, der nicht an Name und Gestalt hängt, der nichts hat.

Diese Verse könnte man als eine knappe Schilderung des Heilsweges lesen, bei dem das Nicht-Hängen (*asajjamāna*) an *nāmarūpa* eine wesentliche Rolle spielt. Da hier Zorn (*kodha*) und Hochmut (*māna*) erwähnt werden, liegt es meiner Meinung nach nahe, *nāmarūpasmim asajjamānaṃ* als “nicht an der eigenen Person bzw. Identität hängend” zu verstehen. Denn einerseits bezeichnen Hochmut (*māna*) und Zorn (*kodha*) Geisteszustände, die hauptsächlich auf zwischenmenschliche Beziehungen beruhen. Andererseits ist die Ursache für ihre Entstehung letztendlich nicht so sehr das Anhängen an Sachen oder an anderen Menschen, sondern eher an sich selbst. Bringt man dagegen *nāmarūpa* mit *akiñcana* in Verbindung, dann könnte man *nāmarūpa* als die Objekte – dann wohl im Sinne von Besitzt? – verstehen, auf die “derjenige, der nichts hat” verzichtet. In dem Fall wäre aber der Zusammenhang zur ersten Hälfte wenig einleuchtend. Da diese Verse aber auch an zwei weiteren Stellen zusammen (SN I 25 und Dhṃ 221) vorkommen, würde ich eher davon ausgehen, daß sie auch inhaltlich als eine aussagekräftige Einheit betrachtet wurden.

Weniger Anhaltspunkte bietet dagegen Sn 1100:

*sabbaso nāmarūpasmim vītagedhassa brāhmaṇa  
āsavāssa na vijjanti, yehi maccuvasaṃ vaje*

O Brahmane, bei einem, der völlig frei von Gier nach Name und Gestalt ist, befinden sich keine Laster, durch die er in die Gewalt des Todes geraten könnte.

Der Wortlaut ist hier ganz anders als zuvor. Da die Beseitigung der Gier (*vītagedha*) nach *nāmarūpa* erneut als Vorbedingung für Befreiung von der Wiedergeburt genannt wird, würde ich auch an dieser Stelle dazu neigen, *nāmarūpa* als die eigene Person bzw. Identität zu verstehen. Jedoch würde nichts gegen die Auffassung

<sup>377</sup> In SN I 25 steht *saṅgā* “ties” (Bodhi) anstatt *dukkhā*.

von *nāmarūpa* als Objekte sprechen.

In Sn 950 wird das Besitzergreifen (*mamāyita*) in bezug auf *nāmarūpa* thematisiert:

- 948 *yo' dha kāme accatari saṃgaṃ loke duraccayaṃ,  
na so socati nājjheti chinnaṃ abandhanaṃ.*
- 949 *yaṃ pubbe, taṃ virosehi, pacchā te māhu kiñcanaṃ,  
majjhe ce no gahessasi, upasanto carissasi.*
- 950 *sabbase nāmarūpasmim yassa n' atthi mamāyitaṃ,  
asatā ca na socati, sa ve loke na jiyati*
- 951 *yassa n' atthi idam me ti paresaṃ vā pi kiñcanaṃ,  
mamattaṃ so asaṃvindaṃ n' atthi me ti na socati.*
- 948 Wer im Diesseits die Sinnesgenüsse überwunden hat, den schwer zu überquerenden Fessel in (dieser) Welt, der trauert nicht, verzweifelt nicht. Der Strom [der Begierde] ist bei ihm abgeschnitten, er ist losgelöst.
- 949 Laß das, was früher (war) austrocknen. Künftig soll dir nichts sein. Wenn du in der Mitte nicht haftest, wirst du ruhig leben.
- 950 Wer in bezug auf Name und Gestalt das Gefühl “mein” ganz und gar nicht hat und nicht wegen (deren) Nicht-Existenz trauert, der verliert nichts in dieser Welt.
951. Wer nicht (über irgendetwas) [den Gedanken hat] “Das ist meins” oder “Das ist von anderen,” der trauert nicht [bei dem Gedanken] “Das ist nicht meins,” weil er das Gefühl “mein” nicht kennt.

*Nāmarūpa* könnte sich hier sowohl auf die eigene Person bzw. Identität als auch auf Objekte beziehen. Ersteres würde bedeuten, daß man von Körper und Namen Besitz ergreift, d. h. sich mit ihnen identifiziert, und um deren Nicht-Existenz – wohl nach dem Tode – trauert. Letzteres würde aber im Zusammenhang mit den umgebenden Versen mehr Sinn ergeben. Dann würde *nāmarūpa* die Sinnesgenüsse (*kāme*) in Sn 948 und “irgendetwas” (*kiñcanaṃ*) in Sn 949 und 951 wieder aufgreifen. Die Kernaussage wäre dann durchgehend dieselbe: wer auf sämtliche Besitzansprüche, und zwar sowohl in bezug auf Dinge als auch auf andere Lebewesen, verzichtet, ist schon in dieser Welt vom Leid befreit. Eine Variante von Sn 950 kommt in Dh 367 vor:



*sabbaso nāmarūpasmim̐ yassa n' atthi mamāyitaṃ  
asatā ca na socati sa ve bhikkhū ti vuccati.*

Wer in bezug auf Name und Gestalt das Gefühl “mein” ganz und gar nicht hat und nicht wegen (deren) Nicht-Existenz trauert, der wird “Mönch” genannt.

Hier wird in verkürzter Form die Lebensführung eines Mönches skizziert. Die Veränderung trägt aber nichts zur Interpretation von *nāmarūpa* bei.

An den bis jetzt besprochenen Stellen – SN II 24/12.19 und AN IV 385 ausgenommen –, standen Durst (*taṇhā* Sn 355, Th 1275, SN I 12, SN I 23), Gier (*gedha* Sn 1100), Anhängen (*-sajjamāna* SN I 25, Dhp 221) oder Besitzergreifen (*mamāyitaṃ* Dhp 367, Sn 950) im Vordergrund. Anders verhält es sich an den kommenden Stellen, wo Wissen eine wichtige Rolle spielt. So etwa Sn 537:

*dukkhavepakkaṃ yad atthi kammaṃ  
uddhaṃ adho ca tiriyaṅ cāpi majjhe  
parivajjayitā pariññācāri  
māyaṃ mānam atho pi lobhakodhaṃ  
pariyantam akāsi nāmarūpaṃ  
taṃ paribbājakam āhu pattipattan ti*

Wer oben, unten, querdurch und in der Mitte die Taten, die Leid verursachen, gemieden hat, indem er mit Erkenntnis lebte; wer Trügerischem, Arroganz, Gier, Zorn sowie Name und Gestalt ein Ende gesetzt hat, den nennt man “Wanderasket,” einen, der erreicht hat, was zu erreichen ist.

Die ersten vier Verse stellen den Heilsweg dar. Mit *pariyantam akāsi nāmarūpaṃ* “er setzte Name und Gestalt ein Ende” ist wohl nichts anderes gemeint als das *nibbāna*. Wäre am Ende nicht von einem “Wanderasket” (*paribbājaka*) die Rede, so würde ich ohne Bedenken diesen Satz als Beschreibung des *parinibbāna* auffassen, ähnlich wie *nāmaṅ ca rūpaṅ ca asesam uparujjhati* “Name und Gestalt hören restlos auf.”<sup>378</sup> Demnach wäre darunter zu verstehen, daß der eigene Körper (*nāmarūpa*) mit dem Tode aufhört und sich kein neuer mehr bildet. Man kann aber den Vers auch als Be-

<sup>378</sup> Siehe oben S. 89ff.

schreibung des *nibbāna* zu Lebzeiten auffassen. Dann wäre *nāmarūpa* nicht als bloßer Körper, sondern vielmehr als die Identität, bzw. die Einbildung, eine feste Identität zu besitzen, zu verstehen. Mit dieser Deutung ließe sich zudem die Bezeichnung “Wanderasket” (*paribbājaka*) problemlos vereinbaren. Für eine Interpretation von *nāmarūpa* als Objekte sehe ich dagegen keinen Grund. Denn hier ist nicht von den Objekten oder dem Verhältnis zu den Objekten die Rede. Es ist die sittliche Lebensführung, die im Vordergrund steht. Durch diese werden leidverursachende Handlungen und Geisteszustände gemieden, die einerseits von einer Person ausgeführt bzw. erfahren werden, und andererseits auf andere Lebewesen gerichtet sind. Eine Anspielung auf die Sinnesobjekte könnte man bei *māyā* “dem Trügerischen” oder *lobha* “der Gier” sehen. Jedoch weist im Text sonst nichts darauf hin, daß es sich bei *pariyantam akāsi nāmarūpaṃ* um das Aufhören der Objekte handelt.

Im Unterschied zu Sn 537, wo die Erkenntnis (*pariññā*) zwar genannt aber nicht direkt auf *nāmarūpa* bezogen wird, tritt in Sn 756 *nāmarūpa* als irreführende Vorstellung auf:

*anattani attamānaṃ passa lokaṃ sadevakaṃ  
niviṭṭhaṃ nāmarūpasmiṃ idaṃ saccaṃ ti maññati*

Sieh die Welt samt den Göttern, wie sie sich ein Selbst in dem, was Nicht-Selbst ist, einbildet, an Name und Gestalt festklammert und sich einbildet “Dies ist wahr.”

Hier wird scheinbar die Frage von Selbst und Nicht-Selbst angesprochen.<sup>379</sup> Der darauffolgende Vers legt nahe, daß hier Selbst und Nicht-Selbst im Sinne von beständig und unbeständig zu verstehen sind: Sn 757

*yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññathā,  
taṃ hi tassa musā hoti, mosadhammaṃ hi ittaraṃ.*

Denn wie auch immer sie es sich einbilden, es verändert sich und stellt sich für sie [d. i. die Welt samt den Göttern] als falsch heraus. Denn was von Natur aus falsch ist, ist unbeständig.

<sup>379</sup> Vgl. Gómez 1976: 160 Anm. 31.

Mir scheint es wahrscheinlicher, *nāmarūpa* als die eigene Identität aufzufassen, die man irrtümlich für etwas Wahres oder Reales, d. h. Beständiges hält. Es wäre aber auch möglich, *nāmarūpa* als Objekte, d. h. die wahrgenommene Welt zu verstehen. Interessant ist eine Variante von Sn 537, in der kein Wort über das Selbst verloren wird: It 35 § 41

*paññāya parihānena  
passa lokaṃ sadevakaṃ |  
niviṭṭham nāmarūpasmim  
idaṃ saccan ti maññati ||*

Sieh die Welt samt den Göttern, wie sie durch fehlende Einsicht sich an Name und Gestalt festklammert und sich einbildet “Dies ist wahr.”

Das Sicheinbilden (*maññati*) wird hier explizit auf die fehlende Einsicht (*paññāya parihānena*) zurückgeführt. Aber es bleibt weiterhin offen, ob *nāmarūpa* hier subjektiv oder objektiv zu nehmen ist. Eine ähnliche Formulierung ist ferner in Sn 909 anzutreffen:

*passaṃ nara dakkhiti nāmarūpaṃ,  
disvāna v’ aññassati tānimeva:  
kāmaṃ bahuṃ passatu appakaṃ vā,  
na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti*

Ein sehender Mensch sieht Name und Gestalt. Nachdem er [diese] gesehen hat, wird er eben diese kennen. Er mag nach Belieben viel oder wenig sehen. Die Erfahrenen sagen aber, daß Reinheit nicht dadurch (entsteht).

Aufgrund der Kritik, die in den letzten zwei Verse ausgeübt wird, würde ich das Verb “sehen” (*passaṃ, dakkhiti*) im ersten Vers wörtlich nehmen und den Satz so auffassen, daß ein Mensch, der sehen kann oder sich umsieht, nichts anderes als Name und Gestalt sieht und deshalb nur das kennt. Inwiefern sich *nāmarūpa* hier auf alle Objekte oder bloß auf die eigene Person bezieht, läßt sich m. E. nicht festlegen.<sup>380</sup>

<sup>380</sup> Oltrameres Bemerkung zu dieser Stelle ist in dieser Hinsicht wenig einleuchtend: “Il est tellement vrai que le *nāmarūpa* désigne l’individu avec

In Sn 530 wird *nāmarūpa* mit der Vielfalt (*papañca*) in Zusammenhang gebracht:

*anuvicca papañca nāmarūpaṃ  
ajjhataṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ  
sabbarogamūlabandhanā pamutto  
anuvīdīto tādi pavuccate tathattā.*

Wer das vielfältige Name und Gestalt<sup>381</sup> verstanden hat, (das) innen und außen die Wurzel der Krankheit (ist), wer befreit ist von allen Fesseln zu den Wurzeln der Krankheit, so einer wird wahrheitsgemäß “Wissender” genannt.

Man könnte hier “das vielfältige *nāmarūpa*” als gleichbedeutend mit “der vielfältigen Welt” betrachten. Wenig einleuchtend wäre allerdings, warum die vielfältige Welt als Wurzel der Krankheit (*rogamūla*) genannt werden sollte. Die Interpretation von *nāmarūpa* als eigene Person bzw. Identität wirkt vorerst unpassend. Doch Ñāṇananda, der *papañca* nicht bloß als “Vielfalt,” sondern als “conceptual proliferation”<sup>382</sup> auffaßt, bietet gute Argumente für eine solche Auslegung. Er übersetzt *papañca nāmarūpaṃ* als “name and form characterised by the prolific tendency”<sup>383</sup> und erklärt:

The ‘*papañca*’ which taints the worldling’s concept of his individuality is none other than the notion of an ego [...]. This wrong notion is said to be the root of all sickness within the individual and out in the society. The diseases in the case of the individual, are lust (*rāga*), hatred (*dosa*) and delusion (*moha*), while some of their symptomatic manifestations in the society are quarrels (*kalaha*), strife (*viggaha*), dispute (*vivāda*), conceit (*mānātīmāna*), slander (*pesuñña*), jealousy and avarice (*issāmacchariya*).<sup>384</sup>

---

toutes ses contingences, que l’on dit ‘voir’ le *nāmarūpa*” (Oltramare 1909: 14).

<sup>381</sup> “*nāmarūpa* as manifoldness” (Hamilton 1996: 130).

<sup>382</sup> Ñāṇananda [1971] 1986: 25.

<sup>383</sup> Ñāṇananda [1971] 1986: 35.

<sup>384</sup> Ñāṇananda [1971] 1986: 35.

## 2.6 Zusammenfassung

Das Vorkommen von *nāmarūpa* in den ältesten Teilen des Pāli-Kanons – etwa im Pārāyana und im Aṭṭhakavagga des Suttanipāta – deutet darauf hin, daß dieser Begriff Eingang in den Pāli-Kanon gefunden hat, bevor der zwölfgliedrige *paṭiccasamuppāda* und die *khandha*-Theorie ihre endgültige Form angenommen haben. Darüber hinaus zeugen die im Kapitel 2.5 besprochenen Stellen davon, daß *nāmarūpa* – d. h. das, was einen Namen und eine Gestalt hat – in beiden bis dahin gängigen Bedeutungen übernommen wurde, nämlich als Individuum bzw. Person und als wahrgenommene Welt. Dabei zeigt sich aber schon die Tendenz, *nāmarūpa* auf eine Person zu beziehen und den Begriff eher subjektiv zu gebrauchen im Sinne von “mein Name und meine Gestalt (d. h. mein Aussehen, mein Körper).” Wenn man aber annimmt, *nāmarūpa* sei hier in seiner “vorbuddhistischen” Bedeutung anzutreffen, dann besteht kein Grund, *nāma* als abstraktes Konzept zu interpretieren. Denn wie bereits erklärt, ist *nāman* in den vedischen Texten des öfteren alles andere als ein sprachliches Zeichen, das auf den Namensträger durch bloße Konvention verweist. Ganz im Gegenteil wird sehr oft der Name als mit dem Namensträger identisch betrachtet.<sup>385</sup> Daneben tritt vorwiegend in den Upaniṣaden auch die Vorstellung des Namens als wesentlichen feinstofflichen Bestandteils einer Person auf. Auf diese Weise sehe ich keinen Grund, von diesen beiden *nāman*-Vorstellungen abzuweichen. Denn gerade die Tatsache, daß *nāma* leicht mit dem Kern einer Person oder mit einer den Tod überdauernden Komponente identifiziert werden konnte,<sup>386</sup> würde für die Notwendigkeit seiner Umdeutung sprechen. Ein Beleg dafür, daß *nāma* im Pāli-Kanon noch seine vedische Bedeutung aufweist, könnte SN I 39 darstellen:

*kiṃsu sabbam addhabhavi || kismā bhīyo na vijjati ||  
kissassa ekadhammassa || sabbe va vasam anvagū ti || ||  
nāmam sabbam addhabhavi || nāmā bhīyo na vijjati ||  
nāmassa ekadhammassa || sabbe va vasam anvagū ti || ||*

<sup>385</sup> Siehe Kapitel 1.5. Vgl. auch Oldenberg 1919: 103.

<sup>386</sup> Vgl. hierzu BÄU 3.2.12. Siehe oben S. 43.

Was hat alles überwältigt? Außer wem ist nichts mehr zu finden? Was ist der eine Faktor, in dessen Gewalt alle [andere Faktoren] gekommen sind?

Der Name hat alles überwältigt. Außer dem Namen ist nichts mehr zu finden. Der Name ist der eine Faktor, in dessen Gewalt alle [andere Faktoren] gekommen sind.<sup>387</sup>

An die vedischen Texte erinnert hier einerseits die Identifizierung des Namens mit dem Namensträger (*nāmā bhīyo na vijjati*), andererseits die Macht, die dem Namen zugesprochen wird. Man könnte hier einwenden, daß sich die Identifizierung auch als etwas Kognitives im Sinne von einem Schaffen der Dinge durch Konzeptualisieren deuten läßt. Jedoch wäre eine solche Vorstellung an dieser Stelle eine Innovation, denn solche Implikationen gehen nicht aus den in dieser Arbeit behandelten Stellen hervor. Dagegen wird der religiös-magische Aspekt des Namens durch die Erwähnung seiner Macht, bzw. seiner Wirksamkeit, hervorgehoben.

Auch Schopen vermutet, die Gepflogenheit, die Namen der Spender in den *stūpas* von Sāñcī einzugravieren, sei darauf zurückzuführen, daß die vedische Vorstellung des Namens im frühen Buddhismus noch vorhanden war:

If it is true that when a person's name is present, the person is present; if it is true that, in physical absence by journey or death, if a person's name is left behind, so too is his person, then we must begin to suspect that having one's name carved in stone and permanently placed near a powerful religious 'object' must have placed the person there as well, regardless of whether that person was otherwise occupied, absent, or what we call dead. And this, I suggest, is precisely the purpose behind the early donative inscriptions at Sāñcī when seen from the point of view of the donor. They did not intend to leave a record, so it did not much matter whether it could be seen or read or understood.<sup>388</sup>

Das bisher Gesagte würde also C.A.F. Rhys Davids' These unter-

---

<sup>387</sup> "What has weighed down everything? / What is most extensive? / What is the one thing that has / All under its control?" // "Name has weighed down everything; / Nothing is more extensive than name. / Name is the one thing that has / All under its control" (Bodhi).

<sup>388</sup> Schopen 2004: 392.

stützen, nach der *nāmarūpa* zu einem gewissen Zeitpunkt mit der Vorstellung der Person als *viññāṇa* + *kāya* gleichgesetzt wurde und Ausdrucksweisen wie *saviññāṇako kāyo* “bewußter Körper” ersetzte. Auf diese Weise wäre zu erklären, daß die Bedeutung von *nāmarūpa* allmählich eingeengt wurde und der Begriff schließlich nur noch für Personen gebraucht wurde. Dabei hat mit aller Wahrscheinlichkeit *rūpa* den Platz von *kāya* übernommen. *Nāma* könnte sogar kurzweilig den Platz von *viññāṇa*, das damals noch als Lebensträger verstanden wurde, angenommen haben. Dies würde allerdings nicht bedeuten, daß beide Begriffe miteinander gleichgesetzt worden wären. Eine Zwischenstufe in einer solchen Entwicklung könnte in Sn 1074 eine Spur hinterlassen haben, wo *nāmakāya* “Name und Körper” vorkommt:<sup>389</sup>

*accī yathā vātavegena khitto Upasīvā ti Bhagavā*  
*atthaṃ paleti na upeti saṃkham,*  
*evaṃ muni nāmakāyā vimutto*  
*atthaṃ paleti na upeti saṃkham.*

Der Erhabene sagte: “Upasīva, so wie eine Flamme, die durch einen Luftzug ausgeblasen wird, verschwindet und nicht bezeichnet werden kann, genauso verschwindet der Weise, befreit von Name und Körper, und kann nicht bezeichnet werden.”

Doch, falls es tatsächlich Ansätze gab, *viññāṇa* durch *nāma* zu ersetzen, so müssen sie schnell gescheitert sein, weil *nāmarūpa* sehr früh neben *viññāṇa* vorkommt.<sup>390</sup> Möglicherweise ließ die allmähliche Verdrängung des *viññāṇa* als Lebensträger, die vedische

<sup>389</sup> Mehrere Autoren stimmen darüber ein, *nāmakāya* als *nāmarūpa* zu verstehen, wie etwa Falk 1943: 142 Anm. 10, Gómez 1976: 145 und 161 Anm. 34, Collins 1998: 162. Vgl. auch Frauwallner 1953: 229 und Lamotte 1980: 130, die das Kompositum als ein Dvandva auffassen. Einer anderen Meinung sind jedoch Hamilton (1996: 136 Anm. 25) und Norman (1984: 170), der “mental body” übersetzt. Ich halte es aber für äußerst unwahrscheinlich, *nāma* hier schon als Sammelbezeichnung für geistige Prozesse zu verstehen. Überzeugender fände ich in dem Fall Horner und Rahulas (1984: 171) Übersetzung “the category of name,” womit dann, wenn ich es richtig verstehe, die Gruppe von Benennungen, die man einer Person geben kann, gemeint wäre.

<sup>390</sup> Siehe Kap. 2.3.

Vorstellung von *nāma* im Kompositum verblassen. Ich würde jedoch nicht so weit gehen und behaupten, daß *nāma* dann seine Bedeutung vollkommen verloren hat und für eine Weile als Platzhalter geblieben ist. Viel wahrscheinlicher scheint mir, *nāma* an den Stellen, wo *nāmarūpa* schlicht und einfach “lebendiger empfindungsfähiger Körper” bedeutet, als Eigenname zu verstehen. Demnach könnte *nāmarūpa* als Bezeichnung für einen Körper, der einen Eigenname trägt, d. h. eine Person, gedient haben.<sup>391</sup> Da *nāma* trotz seiner abgeschwächten Bedeutung immer noch Anlaß zur Identifizierung mit einem Kern oder Essenz der Person bot, wurde es schließlich umgedeutet und in Bestandteilen zergliedert, zuerst in *vedanā* “Gefühl,” *saññā* “begriffliche Vorstellung,” *cetanā* “willentliche Impulse,” *phassa* “Berührung” und *manasikāra* “Aufmerksamkeit” (SN II 3/12.2 und MN I 53), später, bei der Gleichsetzung mit den fünf *khandhas*, mit *vedanā*, *saññā*, *saṅkhāras* “Impulse” und *viññāṇa* “Wahrnehmung.” Da *viññāṇa* hierbei als sechsfache Wahrnehmung auftrat, bestand keine Gefahr mehr, *nāma* mit *viññāṇa* im Sinne eines stoffähnlichen Bestandteils, der bei der Wiedergeburt hinüberwandert, zu verbinden.

---

<sup>391</sup> Vgl. Oldenberg [1881] 1906: 267 und Oltramare 1909: 15.





### 3. Abkürzungen und Literaturverzeichnis

#### 3.1 Textausgaben

- AK *Abhidharmakośa*. Siehe AKBh.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2. verb. Ausg., hg. v. P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975. (Tibetan Sanskrit Works 8)
- AN *The Aṅguttara-Nikāya*. 5 Bde., hg. v. R. Morris & E. Hardy. London: The Pali Text Society, 1885–1900.
- AV *Atharva-Veda Saṃhitā. Sanskrit text, English translation, notes & index of verses according to the translation of W.D. Whitney and Bhāṣya of Sāyaṇācārya*. 3 Bde., hg. v. K.L. Joshi. Delhi: Parimal Publications, 2004.
- AVPar *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda*. Bd. 1, Teil 1 (*Pariśiṣṭas I–XXXVI*), hg. v. G. Melville Bolling & J. v. Negelein. Leipzig: Harrassowitz, 1909.
- BĀU *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Siehe Olivelle 1998.
- ChU *Chāndogya Upaniṣad*. Siehe Olivelle 1998.
- Dhp *Dhammapada*. Hg. v. O. v. Hinüber & K.R. Norman. Oxford: The Pali Text Society, 1994.
- DhSk<sub>D</sub> *Fragmente des Dharmaskandha*. Hg. v. S. Dietz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- DN *The Dīgha Nikāya*. 3 Bde., hg. v. T.W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter. London: The Pali Text Society, 1889–1911.
- It *Itivuttaka*. Hg. E. Windisch. London: The Pali Text Society, 1889.
- JU Oertel, Hanns. “The Jaiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa: Text, translation, and notes” in: *Journal of the American Oriental Society* 16, 1896: 79–260.
- KauṣU *Kauṣītaki Upaniṣad*. Siehe Olivelle 1998.
- MN *The Majjhima-Nikāya*. 3 Bde., hg. v. V. Trenckner & R. Chalmers. London: The Pali Text Society, 1888–1902.
- MuU *Muṇḍaka Upaniṣad*. Siehe Olivelle 1998.
- PrU *Praśna Upaniṣad*. Siehe Olivelle 1998.
- ṚV *Ṛgveda Saṃhitā. Sanskrit text, English translation and notes according to the translation of H.H. Wilson and Bhāṣya of Sāyaṇācārya*. 4 Bde., hg. v. Ravi Prakash Arya & K.L. Joshi.

- Delhi: Parimal Publications, 1997.
- ŚB *The Śatapathabrāhmaṇa according to the Mādhyandina Recension.* 5 Bde. Delhi: Gian Publishing House, 1987 (1. Ausg. 1940).
- SN *The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka.* 5 Bde., hg. v. M. Léon Feer. London: The Pali Text Society, 1884–1898.
- Sn *Sutta-Nipāta.* Hg. v. Dines Andersen & Helmer Smith. London: The Pali Text Society, 1913.
- Spk *Sāratthappakāsinī. Buddhaghosa's Commentay on the Saṃyutta-Nikāya.* 3 Bde., hg. v. F.L. Woodward. London: The Pali Text Society, 1929–1937.
- Sv *Sumaṅgala-Vilāsinī. Buddhaghosa's Commentary on the Dīgha Nikāya.* 3 Bde., hg. v. T.W. Rhys Davids, J. Estlin Carpenter & W. Stede. London: The Pali Text Society, 1886–1932.
- TB 2 *The Taittirīya Brāhmaṇa. With a commentary of Bhatta Bhaskara Misra supplemented with Sayana's. Ashtaka II.* Hg. v. R. Shama Sastry. Mysore: The Government Branch Press, 1921.
- TB 3 Dumont, Paul-Emile. “The Special Kinds of Agnicayana (Or Special Methods of Building the Fire Altar) According to the Kaṭhas in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Tenth, Eleventh and Twelfth Prapāthakas of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation” in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 85/6, Dezember 1951: 628–675.
- Th *The Thera- and Therī-Gāthā (Stanzas Ascribed to Elders of the Buddhist order of Recluses).* Hg. v. H. Oldenberg & R. Pischel. London: The Pali Text Society, 1883.
- Vism *The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa.* 2 Bde., hg. v. C.A.F. Rhys Davids. London: The Pali Text Society/Humphrey Milford, 1920–1921.

### 3.2 Übersetzungen

#### AN (Nyanatiloka)

*Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung Aṅguttara-Nikāya.* 5 Bde., 3. rev. Neuaufl., übers. v. Nyanatiloka, hg. v. Nyanaponika. Köln: M. DuMont Schauberg, 1969.

#### AV (Whitney)

*Atharva-Veda-Saṃhitā. Translated into English with critical and exegetical commentary by William Dwight Whitney.* 2 Bde., hg. v.

- C. Rockwell Lanman. Delhi/Varanasi/Patna: Motilal Banarsidass, 1984 (1. Ausg. 1905).
- BĀU (Olivelle) Siehe Olivelle 1998.
- BĀU (Hume) Siehe Hume 1921.
- ChU (Olivelle) Siehe Olivelle 1998.
- ChU (Hume) Siehe Hume 1921.
- DN I (Rhys Davids)  
*Dialogues of the Buddha. Translated from the Pāli of the Dīgha Nikāya.* Bd. 1, übers. v. T.W. Rhys Davids. London: Oxford University Press u. a., 1899.
- DN II (Rhys Davids)  
*Dialogues of the Buddha. Translated from the Pāli of the Dīgha Nikāya.* Bd. 2, übers. v. T.W. & C.A.F. Rhys Davids. London: Oxford University Press u. a., 1910.
- DN III (Rhys Davids)  
*Dialogues of the Buddha. Translated from the Pāli of the Dīgha Nikāya.* Bd. 3, übers. v. C.A.F. Rhys Davids. London: Oxford University Press u. a., 1921.
- DN (Franke)  
*Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des Buddhistischen Kanons.* Übers. v. Otto Franke. Göttingen/Leipzig: Vandenhoeck-Ruprecht, 1913.
- It (Seidenstücker)  
*Itivuttaka. Das Buch der Herrnworte. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus.* Übers. v. Karl Seidenstücker. Leipzig: Verlag von Max Altman, 1922.
- JU (Oertel) Siehe JU.
- KauṣU (Olivelle) Siehe Olivelle 1998.
- MN (Ñāṇamoli/Bodhi) Siehe Bodhi [1998] 2005.
- MN (Horner)  
*The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya).* 3 Bde., übers. v. I.B. Horner. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004 (1. Ausg. 1954–1959).
- MuU (Olivelle) Siehe Olivelle 1998.
- MuU (Hume) Siehe Hume 1921.
- PrU (Olivelle) Siehe Olivelle 1998.
- ṚV (Geldner) Siehe Geldner [1951] 2003.

## RV (Griffith)

*The Hymns of the R̥gveda.* Übers. v. Ralph T.H. Griffith. Neue verb. Ausg., hg. v. J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973 (1. Ausg. 1889–1890).

## RV (Witzel/Gotō)

*Rig-Veda. Das Heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis.* Übers. u. hg. v. Michael Witzel u. Toshifumi Gotō unter Mitarbeit v. Ejirō Dōyama und Mislav Ježić. Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2007.

## RV (Wilson) Siehe RV.

ŚB (Eggeling) Siehe Eggeling [1882–1900] 1963.

SN (Bodhi) Siehe Bodhi 2000.

## SN (Geiger)

*Samyutta-Nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung.* 2 Bde., übers. v. Wilhelm Geiger. München/Neubiberg: Benares-Verlag/Ferdinand Schwab/Oskar Schloss, 1925–1930.

## SN I (Rhys Davids/Sūriyagoḍa Sumaṅgala)

*The Book of the Kindred Sayings (Samyutta-Nikāya) or Grouped Suttas.* 1. Teil, übers. v. C.A.F. Rhys Davids unter Mitarbeit v. Sūriyagoḍa Sumaṅgala Thera. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005 (1. Ausg. 1917).

## SN II (Rhys Davids/Woodward)

*The Book of the Kindred Sayings (Samyutta-Nikāya) or Grouped Suttas.* 2. Teil, übers. v. C.A.F. Rhys Davids unter Mitarbeit v. F.L. Woodward. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005 (1. Ausg. 1922).

## SN III–V (Woodward)

*The Book of the Kindred Sayings (Samyutta-Nikāya) or Grouped Suttas.* Übers. v. F.L. Woodward. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005 (1. Ausg. 1924–1930).

Sn (Norman) Siehe Norman 1984.

Sn (Horner/Rahula) Siehe Norman 1984.

TB (Dumont) Siehe TB 3.

## Vism (Nyanatiloka)

*Visuddhi-Magga oder Der Weg zur Reinheit.* Übers. v. Nyanatiloka. Konstanz: Christiani, 1952 (1. Ausg. 1926).

## 3.3 Sekundärliteratur

- Acharya, Diwakar 2013. “NÉTI NÉTI. Meaning and Function of an Enigmatic Phrase in the Gārgya-Ajātaśatru dialogue of *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* II.1 and II.3” in: *Indo-Iranian Journal* 56: 3–39.
- Bernhard, Franz 1968. “Zur Interpretation der Pratīyasamutpāda-Formel” in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* XII: 53–63.
- Bodhi Bhikkhu (Übers.) 1984. *The Great Discourse on Causation. The Mahānidānasutta and its Commentaries*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- (Hg.) [1995] 2005. *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. 3. Ausg., übers. v. Bhikkhu Ñāṇamoli, hg. u. verb. v. Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications.
- (Übers.) 2000. *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. 2 Bde. Boston: Wisdom Publications.
- Böhtlingk, Otto & Rudolph Roth 1855–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Teile. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Bronkhorst, Johannes 1999. *Langage et Réalité: sur un épisode de la pensée indienne*. Brepols: Turnhout. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses 105)
- 2007. *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden/Boston: Brill. (Handbook of Oriental Studies, Section two, India 19)
- Bucknell, Roderick S. 1999. “Conditioned Arising Evolves: Variation and Change in Textual Accounts of the *Paṭicca-samuppāda* Doctrine” in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 22/2: 311–342.
- Chalmers, Robert 1926. *Further Dialogues of the Buddha*. Bd. 1. London: Humphrey Milford/Oxford University Press.
- Collins, Steven 1979. *Personal Continuity in Theravāda Buddhism*. Wolfson College, Oxford. (Diss.)
- 1998. *Nirvana and other Buddhist Felicities. Utopias of the Pāli imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conze, Edward 1962. *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: George Allen & Unwin.

- Cox, Collett 1993. “Dependent Origination: Its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts” in: Ramkaran Sharma (Hg.), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in Honour of Professor Alex Wayman*. Delhi: Motilal Banarsidass, 119–141.
- de la Vallée Poussin, Louis 1913. *Théorie des douze causes*. Gand/Londres: Librairie scientifique E. van Goethem/Luzac.
- 1926. *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu. Troisième chapitre*. Paris: Paul Geuthner.
- Deussen, Paul 1963. *Sechzig Upanishad’s des Veda*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dietz, Siglinde (Hg.) 1984. *Fragmente des Dharmaskandha. Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eggeling, Julius (Übers.) [1882–1900] 1963. *The Śatapatha-Brāhmaṇa. According to the text of the Mādhyandina school*. 5 Bde. Oxford: The Clarendon Press.
- Falk, Maryla 1943. *Nāma-rūpa and dharma-rūpa. Origin and Aspects of an Ancient Indian Conception*. Calcutta: University of Calcutta.
- Frauwallner, Erich 1953. *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd. 1. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- [1956] 1994. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag.
- Geiger, Wilhelm [1916] 2005. *A Pāli Grammar*. Hg. v. K.R. Norman. Oxford: The Pali Text Society.
- (Übers.) 1925. *Samyutta-Nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung*. 2. Bd. München/Neubiberg: Oskar Schloss-Verlag.
- Geldner, Karl Friedrich [1951] 2003. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner*. 3 Teile. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Glasenapp, Helmuth von 1938. “Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie” in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 92 (neue Folge Bd. 17): 383–420.
- Gombrich, Richard F. 1996. *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London/Atlantic Highlands: Athlone.
- Gómez, Luis O. 1976. “Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon” in: *Philosophy East and West* 26/2, April: 137–165.

- Gonda, Jan 1970. *Notes on Names and the Name of God in Ancient India*. Amsterdam/London: North-Holland Publishing Company.
- Grassmann, Hermann [1872] 1964. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 4. unv. Aufl. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hamilton, Sue 1996. *Identity and Experience. The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental.
- 2000. *Early Buddhism: A New Approach. The I of the Beholder*. Richmond Surrey: Curzon.
- Hamm, Frank-Richard [1957] 1975. “Die buddhistische Formel vom Entstehen in Abhängigkeit (Pratītyasamutpāda)” in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 26, Jahrgang 1975: 331–340. (Antrittsvorlesung anlässlich der Habilitation in Hamburg 13.7.1957.)
- Harvey, Peter 1981. *The Concept of the Person in Pāli Buddhist Literature*. University of Lancaster. (Diss.)
- [1989] 1994. “Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha” in: Karel Werner (Hg.), *The Yogi and the Mystic. Studies in Indian and Comparative Mysticism*. Richmond Surrey: Curzon Press, 82–102.
- Horner, I.B. & Walpola Rahula (Übers.) 1984. Siehe Norman 1984.
- Horsch, Paul 1968. “Buddhismus und Upaniṣaden” in: J.C. Heesterman u. a. (Hg.), *Pratidānam. Indian, Iranian, and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Kuiper on His Sixtieth Birthday*. The Hague/Paris: Mouton, 462–477.
- Hume, Robert Ernest (Übers.) 1921. *The Thirteen Principal Upanishads*. London u. a.: Humphrey Milford/Oxford University Press.
- Jurewicz, Joanna 2000. “Playing with Fire. The *pratītyasamutpāda* from the Perspective of Vedic Thought” in: *Journal of the Pali Text Society* XXVI: 77–103.
- Kern, Heinrich 1882. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der Buddhistischen Kirche*. 1. Bd., übers. v. Hermann Jacobi. Leipzig: Otto Schulze.
- Lamotte, Etienne 1980. “Conditioned Co-production and Supreme Enlightenment” in: Somaratna Balasooriya (Hg.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London: Gordon Fraser-Vīmaṃsā, 118–132.
- Langer, Rita 2000. *Das Bewusstsein als Träger des Lebens. Einige weniger beachtete Aspekte des viññāṇa im Pālikanon*. Wien: Ar-



- beitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien – Universität Wien.
- Lüders, Heinrich 1959. *Varuṇa*. Bd. II: *Varuṇa und das Rta*. Hg. v. Ludwig Alsdorf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Macy, Joanna R. 1979. “Dependent Co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics” in: *The Journal of Religious Ethics* 7/1: 38–52.
- Maithrimurthi, Mudagamuwe 1999. *Wohllollen, Mitleid, Freude und Gleichmut. Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Masson-Oursel, Paul 1915. “Essai d’interprétation de la théorie des douze conditions (*nidānas*). *Pratītya samutpāda*” in: *Revue de l’Histoire des Religions* 71: 30–46.
- Mayrhofer, Manfred 1992–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*. 3 Bde. Heidelberg: Winter.
- Monier-Williams, Monier 2002. *A Sanskrit-English Dictionary*. Neue erw. u. verb. Ausg. unter Mitarbeit v. E. Leumann & C. Cappeller. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mylius, Klaus 1997. *Wörterbuch Pāli-Deutsch*. Wichtrach: Institut für Indologie.
- Nakamura, Hajime 1980. “The Theory of ‘Dependent Origination’ in its Incipient Stage” in: Somaratna Balasooriya (Hg.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London: Gordon Fraser-Vimamsā, 165–172.
- [1987] 1989. *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ñāṇananda Bhikkhu [1971] 1986. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought. An Essay on ‘Papañca’ and ‘Papañca-Saññā-Sankhā.’* Kandy: Buddhist Publication Society.
- Norman, K.R. (Übers.) 1984. *The Rhinoceros Horn and Other Early Buddhist Poems. The Group of Discourses (Sutta-Nipāta)*. Mit alternativen Übersetzungen v. I.B. Horner & Walpola Rahula. London: The Pali Text Society.
- 1997. *A Philological Approach to Buddhism*. London: School of Oriental and African Studies, University of London. (The Buddhist Forum V)
- Nyanatiloka [1953] 1983. *Buddhistisches Wörterbuch*. Konstanz: Christiani.

- [1969] 1982. *The Significance of Dependent Origination in Theravāda Buddhism*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Oetke, Claus 1988. "Ich" und das Ich. *Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse*. Wiesbaden u. a.: Steiner. (Alt- und neu-indische Studien 33)
- Oldenberg, Hermann [1881] 1906. *Buddha, seine Lehre, seine Gemeinde*. 5. durchges. Aufl. Stuttgart/Berlin: J.G. Cotta'sche Buchhandlung.
- 1909. *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten*. Bd. 1 (1.–6. Buch). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- 1912. *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten*. Bd. 2 (7.–10. Buch). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- 1915. *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1919. *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Olendzki, Andrew 1996. "A Proposed Model of Early Buddhist Liberation" in: Frank J. Hoffman & Deegalle Mahinda (Hg.), *Pāli Buddhism*. Richmond Surrey: Curzon Press, 43–56.
- Olivelle, Patrick 1998. *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Oltromare, Paul 1909. *La Formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique*. Genève: Librairie Georg & Cie. (Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève)
- 1923. *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. La théosophie bouddhique*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- PTSD *Pali-English Dictionary*. Hg. v. T.W. Rhys Davids & W. Stede. Oxford: The Pali Text Society, 2004 (1. Ausg. 1921–25).
- Reat, N. Ross 1987. "Some Fundamental Concepts of Buddhist Psychology" in: *Religion* 17: 15–28.
- 1996. "The Historical Buddha and Its Teachings" in: Karl H. Potter u. a. (Hg.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Bd. VII. Delhi: Motilal Banarsidass, 3–58.
- Renou, Louis 1957. *Études védiques et pāṇinéennes*. Bd. III. Paris: Boccard.
- 1958. *Études védiques et pāṇinéennes*. Bd. IV. Paris: Boccard.

- Rhys Davids, C.A.F. 1917. Siehe SNI (Rhys Davids/Sūriyagoḍa Sumaṅgala).
- 1937. “Towards a History of the Skandha-Doctrine” in: *Indian Culture* III, Januar: 405–411.
- Schmithausen, Lambert 1987. *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- 2000. “Zur zwölfgliedrigen Formel des Entstehens in Abhängigkeit” in: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 7: 41–76.
- Schopen, Gregory 2004. “What’s in a Name. The Religious Function of the Early Donative Inscriptions” in: ders. *Buddhist Monks and Business Matters. Still More Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 382–394.
- Schrader, F. Otto 1902. *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. Leipzig: G. Kreysing.
- Shulman, Eviatar 2008. “Early Meanings of Dependent-Origination” in: *Journal of Indian Philosophy* 36/2, April: 297–317.
- Silburn, Lilian 1955. *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l’Inde*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Small, Edward S. 1987. “Semiotic Referentiality: Saussure’s Sign and the Sanskrit *nāma-rūpa*” in: *The American Journal of Semiotics* 5/3 & 4: 447–459.
- Staal, Frits 1979. “Oriental Ideas on the Origin of Language” in: *Journal of the American Oriental Society* 99/1, Januar–März: 1–14.
- Stchoupak, Nadine, Luigi Nitti & Louis Renou 1959. *Dictionnaire Sanskrit-Français*. Paris: Maisonneuve.
- Strauss, Otto 1925. *Indische Philosophie*. Bd. 2. München: Ernst Reinhardt.
- Sugunasiri, Suwanda H.J. 1995. “The Whole Body, Not Heart, as ‘Seat of Consciousness:’ The Buddha’s View” in: *Philosophy East and West* 45/3, Juli: 409–430.
- Vetter, Tilmann 1988. *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden u. a.: E.J. Brill.
- 1990. “Some remarks on older parts of the Suttanipāta” in: David Seyfort Ruegg & Lambert Schmithausen (Hg.), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*. Leiden u. a.: E.J. Brill, 36–56. (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference. Kern Institute,

- Leiden, August 23–29, 1987, Bd. II)
- 1994. “Zwei schwierige Stellen im Mahānidānasutta. Zur Qualität der Überlieferung im Pāli-Kanon” in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* XXXVIII: 137–160.
- 2000. *The ‘Khandha Passages’ in the Vinayaṭīka and the four main Nikāyas*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Walleser, Max [1904] 1925. *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*. 2. unv. Aufl. Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung.
- Warder, A.K. [1970] 2000. *Indian Buddhism*. 3. durchges. Ausg. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Wayman, Alex [1982] 1997. “Vedāntic and Buddhist Theory of *Nāma-Rūpa*” in: ders. *Untying the Knots in Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 505–528.
- Williams, David M. 1974. “The Translation and Interpretation of the Twelve Terms in the Paṭiccasamuppāda” in: *Numen* 21/1, April: 35–63.
- 1978. “The Paṭiccasamuppāda: A Developed Formula” in: *Religious Studies* 14/1, März: 35–56.
- Wilson, H.H. 1832. *A Dictionary in Sanscrit and English*. 2. Ausg. Calcutta: Education Press.
- Yamada, Isshi 1980. “Premises and Implications of Interdependence” in: Somaratna Balasooriya (Hg.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London: Gordon Fraser-Vīmaṃsā, 266–293.



## 4. Indices

### 4.1 Allgemeiner Index

Die Fußnotenzahlen erscheinen kursiv.

- adhivacanasamphassa*, siehe *phassa*  
*agni* 8, 9, 10, 11, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 29, 34, 35; 66, 87, 106, siehe auch *Feuer*  
*āhāra* 80, 81, 86, 87, 88, 96, 97, 111; 177, 270, 351  
*ākāśa* 14, 37, 82; 210, 211, 273  
*akiñcana* 120  
*anna* 13, 14, 26, 27, 28, 37, 45; 103, 125  
*ārammaṇa* 84, 117; 27, 284  
*āsava* 66, 93, 120; 177, 221  
*asesa* 89, 91–94, 118, 122; 162  
*ātman* 26, 33–38, 89, 90; 107, 108, 125  
*avakkanti* 76, 350; *gabbhassa* ~ 79–82, 84, 272; *indriyānam* ~ 111; *nāma-rūpassa* ~ 84–88; *vinnāṇassa* ~ 80, 83; *okkanti* 81, 82, 275  
*avidyā*, *avijjā* 57, 59, 60, 84, 93, 98, 115; 177, 186, 221, 305  
*brahman* 12, 13, 29, 30, 34–37, 45, 90; 93, 98, 131, 134  
*cetanā* 67, 68, 106, 129; 222  
*citta* 14, 66, 89, 92, 97; 209, 217, 308, 309  
*deha* 64, 94  
*Dhammacakkappavattanasutta* 186  
*dhātu*, siehe *Element*  
*dosa* 125  
*dukkha* 60, 67, 120, 122; 177, 221, 305, 377  
*Dvayatānupassanāsutta* 342  
*Element* 28, 89–91, 94, 91, 252, 276; vier (*mahābhūta*) 65, 90, 95, 209, 211, 222, 303; sechs (*dhātu*) 81, 82, 273, 275, 276  
*Embryo* 78; 258, 276, siehe auch *gabbha*  
*Empfängnis* 75, 76, 79, 80, 82, 88, 96, 97, 100; 269, 271, 272, 274, 275, siehe auch *avakkanti*  
*Erde* 13, 21, 82, 89, 90, 92; 103, 273  
*Feuer* 17, 18, 27, 28, 34, 45, 82, 89, 90, 92; 87, 91, 103, 106, 125  
*Fluß* 38, 39  
*gabbha* 79–82, 84; 272, 274, 275  
*gandhabba*, siehe *Gandharva*  
*Gandharva* 79, 80; 271  
*gedha* 120, 122  
*indriya* 12, 79, 81, 111; 27, 103  
*Interdependenz* 73, 103, 106; 122, 248, 321  
*Kalahavivādasutta* 108, 110

- kāma* 46, 79, 124; 139, 177  
*kāmadhātu* 96  
*kamma, karman* 10, 17, 34–37, 122; 58, 103, 271  
*karma-Gesetz* 48, 50, 61; 204  
*kāya* 64, 88, 97, 116; *nāma*~ 105, 106; 389; *rūpa*~ 105; *viññāna*~ siehe *viññāna*; ~ und *viññāna* siehe *viññāna*  
*khandha* 2, 5, 53, 54, 61, 62–72 (Kap. 2.2), 90, 95, 126, 129; 6, 8, 27, 203, 224, 320  
*kognitiver Prozeß* 5, 31; 19, 108  
*Konzept* 5, 42–48, 51, 68, 106, 113, 115, 125–127; 8, 19, 122, 227, 303, 344, 375  
*Kosmogonie* 4, 23, 32–34, 42, 43; 99, 103, 108, 109, 125  
*Leiche* 64, 215  
*lobha* 122, 123  
*mahābhūta*, siehe *Element*  
*Mahānidānasutta* 69–72, 75–81, 83, 98, 101–110; 177, 311  
*Mahāpadānasutta* 66, 99; 311  
*mamatta* 109, 121  
*mamāyita* 121, 122  
*manas* 13, 14, 29, 31, 46, 47, 68, 81, 96; 103, 134, 139, 223, 227  
*manasikāra* 67, 68, 97, 106, 129; 222, 226, 227  
*manosañcetanā* 87  
*māyā* 15, 16, 122, 123; 55  
*Meer* 38, 39  
*moha* 125  
*Nagarasutta* 99; 311  
*Nahrung*, siehe *āhāra* und *anna*  
*Naḷakalāpiyasutta* 102–104; 311  
*nāmagotta* 44; 129  
*nāmakāya* 104–106, 128; 389  
*nāman, nāma* abhanden kommen von ~ 12, 13; ~ = Benennung + *rūpa* 23, 25; Eigenname 2, 4, 5, 22, 24, 25, 39, 41, 42, 72, 94, 95, 115, 127, 129; Benennung, Bezeichnung 3, 7, 9, 23, 25, 28, 40, 45, 94, 95, 115, 389; Eigenart, Wesen 8–12, 39, 29; Erkennungszeichen 4, 8, 39; Erscheinungsform 8, 12, 23; Etymologie 7, 26, 27; individualisierende Funktion 5, 9, 17, 22, 39, 41, 42, 87; kategorisierende Funktion 5, 8, 17, 39, 42, 43, 115; performative Funktion, Wirksamkeit 4, 24, 127, 14, 43; referentielle Funktion 3; schützende Funktion 43; geheimer Name 11, 12, 43; Geschlecht, Klan 8, siehe auch *nāmagotta*; Göttername 5, 9–12; Identität des ~ mit dem Namensträger 4, 9, 12, 40, 42, 126, 127, 35; ~ in Aufzählungen 14, 20, 21, 46; kognitiver Charakter von ~ 106; ~ als stoffähnlicher Bestandteil einer Person 12, 40, 44, 71, 106, 126, 129; ~ und *karman* 34–36, 58; ~ und *śarīra* 13; ~ und *vāc* 31, 45–47, 134, 137; ~ und *viññāna* 128, 129; Verhältnis zu *rūpa* 20–40, 91  
*nāmarūpa* “Vorläufer” 19–23 (Kap. 1.3), 41; ~ und Makrokosmos 90, 94; ~ und die empirische Wirklichkeit/wahrgenommene Welt 1, 2, 19, 20, 34–41,

- 43, 61, 62, 71, 90, 94, 106, 107, 112, 115, 121, 124–126, 5, 19, 108, 122, 198, 369, 372; Einführung von ~ in die buddhistische Lehre 62–66, 71, 126, 237; ~ *außen* (*bahiddhā*) 112–116, 369; sog. “*upaniṣadisches*” ~ 42, 45, 48, 51, 52 112, 113, 122, 201; subjektives und objektives ~ 114, 124, 126; ~ als Identität 115, 117–125; ~ als Individuum, Individualität 1, 2, 5, 21–23, 38–41, 51, 82, 90, 115, 125, 126, 3, 4, 8; ~ und *kāya* 88, 112, 115, 116, 128; ~ als lebendiger Körper/Organismus 71, 72, 76, 83, 84, 88, 89, 91, 96, 97, 99, 100–103, 110, 122, 129; ~ als Körper mit (Eigen-) Namen 71, 90, 121, 129; siehe auch *nāmakāya*
- Name* 2–6; 15, 16, siehe auch *nāman*
- nibbāna* 89, 91–93, 102, 118, 119, 122, 123; 304, 305, siehe auch *parinibbāna*
- okkamati* 75–77, siehe auch *avakkanti*
- okkanti*, siehe *avakkanti*
- paṭhavī*, siehe *Erde*
- papañca* 109, 125; 375
- parinibbāna* 93, 94, 118, 122; 376, siehe auch *nibbāna*
- paṭīccasamuppāda* Interpretationen 54–61; Varianten 56, 61, 72, 83, 84, 95, 97, 98, 177, 183, 311, 342; zehngliedriger 66, 72, 98, 99, 103, 177, 311; neungliedriger 72, 75, 98, 107, 110, 177
- paṭiḥhasamphassa*, siehe *phassa*
- pr̥thivī*, siehe *Erde*
- phassa* 67–69, 78, 87, 95–97, 104–112 (Kap. 2.4), 227, 305; *adhivacana-samphassa* 68, 69 227; *paṭiḥhasamphassa* 106
- Prajāpati* 24, 32, 35; 43, 98, 99
- prāna* 12–14, 17, 34, 37, 47, 64; 58, 103, 134, 210
- pratītyasamutpāda*, siehe *paṭīccasamuppāda*
- punabbhavābhiniḥbatti* 86, 87, 111; 283, 284; siehe auch *Wiedergeburt*
- puruṣa* 19, 20, 33, 38; 74, 98, 103, 210
- rāga* 87, 93, 125; 186; *vi-*~ 221
- rūpa* 14–19 (Kap. 1.2); (sichtbare) Gestalt 2; ~ als das Allgemeine und das Besondere 16, 17; Erscheinung, Erscheinungsform 15, 18; Farbe 14; Körper 44, 64, 70, 90, 160; Körperlichkeit 2, 65, 66, 90, 93, 95, 160, 222; Objekt des Sehens 15, 46, 138; schöne Gestalt 14; Teil vom Ganzen 17; drei ~ (*tejas*, *ap*, *anna*) 26–29, 109; Etymologie 52; ~ in Aufzählungen 20, 21, 46; ~ = *rūpa* + *nāman* 31, 109; ~ und *deha* 64; ~ und *karman* 36; ~ und *kāya* 64, 70, 90, 128, 217; ~ und *manas* 31; ~ und *sarīra*, *śarīra* 64, 217; ~ und *tanū* 18; verborgenes und offensichtliches ~ 18; Verhältnis zu *nāman* 20–40, 91
- saḷāyatana* 78, 81, 86, 98, 104–112 (Kap. 2.4); 177, 224, 305, 342
- samucchati* 75, 77; 255, 266
- sarīra*, *śarīra* 13, 64, 217
- satipaṭṭhāna* 97
- Signifikant* 48, siehe auch *Sprachzeichen*
- Signifikat* 48, siehe auch *Sprachzeichen*
- Sinnesorgan* 96, 100, 107, 118, siehe auch *indriya* und *saḷāyatana*
- Sinnesvermögen*, siehe *indriya* und *saḷāyatana*



*skandha*, siehe *khandha*

*Sprache* 3, 42, 43, 70; *12, 19, 124*

*Sprachzeichen* 40, 42, 47, 126; *109*

*taṅhā, tṛṣṇā* 59, 60, 87, 115, 118, 119, 122; *162, 177, 186, 270, 305, 326, 374*

*tejas, tejo* 12, 14, 26, 27, 89, 92; *273*, siehe auch *dhātu*

*upādānakkhandha*, siehe *khandha*

*upādisesa an~* 93; *302, 305, sa~* 93, 118; *305*, siehe auch *asesa*

*uparujjhati* 89, 91–94, 118, 122; *162, 303*

*vāc* 3, 14, 17, 19, 20, 25, 26, 29, 31, 45–47; *74, 134, 137*

*vāyu, vāyo* 15, 29, 89, 92; *103*, siehe auch *dhātu*

*vijñāna, viññāna* 14, 53, 54, 66–68, *108, 162, 165, 177, 210, 211, 217, 224, 226, 252, 254, 269, 271, 275, 282, 326, 351, 372*; ~ und *kāya* 63–65, 69, 70, 90, 102, 116, 128, 209, 217, 223, 236, 368; sechsfaches ~ (*~kāya*) 68, 72, 73, 96, 98, 100, 129, 223, 252, 318, 325; *~assa patiṭṭhā* 84, 85, 101, 284; *~m patiṭṭhitam* 84, 87, 88, 282, 284; *~assa ṭhiti* 84, 284; ~ und *nāmarūpa* 72–104 (Kap. 2.3), 237; ~ und *citta* 97, 309; *paṭisandhi~* 100, 252; *~āhāra* 86, 88, 111; *~dhātu* 82, 89, 273

*viśvambhara* 34; *106*

*Wahrnehmung*, siehe *vijñāna*

*Wasser* 27, 28, 45, 82, 89, 90, 92; *125*

*Wiedergeburt* 50, 61, 76, 77, 83, 85–87, 91, 97, 100, 101, 111, 116, 118–120, 129; *166, 169, 186, 271, 283, 284, 318, 350, 351*

*Wind* 21, 82, 90, siehe auch *vāyu*

*Zeichen*, siehe *Sprachzeichen*

## 4.2 Stellenindex

Kursiv erscheinen die Fußnotenzahlen, fettgedruckt die Seitenzahlen, an denen eine Textstelle zitiert wird.

AK	III 30a	<b>6</b>
AKBh	III 30a	<b>27</b>
AN I	132–133	209
	175	<b>273</b>
	176	<b>81–84; 177, 272, 273, 297</b>
AN III	400	<i>159, 162, 326</i>
AN IV	53	209
	385	<b>117, 122; 159</b>
AN V	300	209
AV	10.2.12	12, 19, 20, 41
	10.2.13	<b>12</b>
	11.7.1	1, 19, 20, 41
	11.7.2	<b>21</b>
	12.5.6–11	<b>12, 13</b>
	12.5.9	1, <b>12, 13</b> , 19, 20, 41
	19.53.7	<b>13</b>

AVPar	1.16.1	1, <b>13</b> , 19, 20, 41	
BÄU	1.4.1–6	33, 34	
	1.4.7	1, 23, <b>34</b> , <b>35</b> , 41, 43; 58, <i>109</i> , <i>125</i>	
	1.5.21	<b>17</b> ; <i>110</i>	
	1.6.1	23, <b>36</b> , 41, <b>44</b> ; 58	
	1.6.2	41, 44, <b>45</b>	
	1.6.3	1, 23, <b>36</b> , 41	
	2.1.17	<b>210</b>	
	2.3.1	<b>93</b>	
	3.2.1	46	
	3.2.3	<b>137</b>	
	3.2.5	<b>138</b>	
	3.2.7	<b>139</b>	
	3.2.12	43; 386	
	ChU	6.1.3	<b>24</b> , <b>25</b>
		6.1.4	<b>25</b> , 45
6.1.5		45	
6.1.6		45	
6.2		<i>115</i> , <i>125</i>	
6.2.2–6.4.1		<b>26</b> , <b>27</b>	
6.2.3		<b>26</b> , 45	
6.3		<b>26</b> , 33; <i>109</i> , <i>115</i> , <i>125</i>	
6.3.2		1, 23, <b>26</b> , 41, 43	
6.3.3		1, 23, <b>26</b> , 41, 43	
6.4		<b>27</b> ; <i>109</i> , <i>115</i>	
6.4.2–4		27	
6.4.5–7		27	
6.10.1		<b>39</b> ; 365	
6.10.2		<b>39</b>	
7.1–15		14	
7.1.5		46	
8.14.1	1, 23, <b>37</b> , 41, 43; <i>125</i>		
Dhp	221	<b>119</b> , 120, 122; <i>159</i>	
	367	<b>121</b> , <b>122</b> ; <i>159</i>	
DhSk <sub>D</sub>	33, 5v7–8	<b>351</b>	
	35f.	<i>165</i>	
DN I	76	<i>209</i> , <i>211</i> , <i>297</i>	
	223	1, <b>89–94</b> ; <i>159</i> , <b>162</b>	
DN II	31–35	<i>311</i>	
	31	<i>177</i> , <i>245</i> , <i>311</i>	
	32	<b>99–102</b> ; <i>177</i> , <i>245</i> , <i>311</i>	
	35	<b>66</b> ; <i>311</i>	
	55–56	<i>177</i> , <i>246</i> , <i>311</i>	
	62	69, 71, 72, <b>75</b> , 78, 104, 108; <i>239</i> , <i>349</i>	
	63	71, 74, <b>75</b> , 81, 83, <b>101</b> , <b>102</b> ; <i>239</i> , <i>258</i> , <i>271</i> , <i>330</i>	
	64	70, <b>102</b>	

DN III	212	1
It	35 § 41	<b>124</b> ; 159
JU	3.20.5	13
	3.20.8	<b>13</b>
	3.32.2–3	64
	4.22.1–8	<b>32</b>
	4.22.7	<b>32</b> , 33
	4.22.8	23, <b>32</b> , 41
KauşU	1.7	<b>134</b>
	3.2	<b>47</b>
	3.3	<b>47</b>
	4.20	<i>106</i> , 141
MN I	48–55	177
	53	96, 129; 177, 222, <b>223</b> , 296, 320
	261	177, 270
	265	271, 272
	266	<b>79</b> , 83, 84; 272
MN II	17	<b>209</b> , 297
	156–157	272
MN III	17	<b>95–97</b> ; 159, 162, 244
	18	209, <b>368</b>
	32	209
MuU	1.1.9	23, <b>37</b> , 41
	3.2.8	23, <b>38</b> , 39, 41; 365
PrU	6.4	<b>103</b>
	6.5	23, <b>38</b> , 39, 41; 103, 365
RV	1.71.10	<b>14</b>
	1.123.4	<b>10</b> , 40
	1.164.44	<b>15</b>
	3.38.7	19, <b>21</b>
	3.53.8	<b>16</b> , 18
	5.5.10	<b>11</b>
	5.43.10	19, <b>22</b> , 41; 103
	6.47.18	<b>15</b>
	7.57.6	22; 103
	7.97.6	14
	7.103.6	<b>8</b> , 9, 19, 22
	8.11.5	<b>10</b>
	9.65.18	<b>15</b>
	9.75.1	<b>10</b>
	9.92.4	12
	9.95.2	<b>12</b>
	10.21.3	14
	10.23.2	8
	10.45.2	<b>11</b>
	10.54.4	<b>10</b>

	10.55.1	<b>11</b>
	10.55.2	<b>11</b>
	10.63.2	<b>10</b>
	10.77.8	<b>9</b>
	10.96.3	<b>14</b>
	10.136.4	<b>15</b>
	10.169.2	<b>9, 19, 22, 41</b>
ŠB	2.2.3.18	<b>18</b>
	2.2.3.2	<b>19</b>
	2.5.3.17	<b>18</b>
	2.6.4.5	<b>18</b>
	6.1.3.9	<b>43</b>
	6.1.3.10–18	<b>23–25, 28</b>
	8.7.1.3–4	<b>16</b>
	10.4.3.21	<b>17</b>
	11.2.3.1–6	<b>23, 29–31, 41</b>
	11.2.3.3	<b>1, 29, 31, 35; 109</b>
	11.2.3.4	<b>29, 30; 109</b>
	11.2.3.5	<b>29–31, 41; 109</b>
	11.2.3.6	<b>1, 29, 31, 47</b>
	11.8.3.8	<b>15</b>
Sn	346	<b>118</b>
	354	<b>118, 119</b>
	355	<b>118, 119, 122; 159</b>
	530	<b>125; 159, 358</b>
	537	<b>122–124; 159</b>
	724–751	<b>342</b>
	756	<b>123; 159</b>
	757	<b>123</b>
	862–872	<b>108</b>
	870	<b>108, 349</b>
	871	<b>108, 109</b>
	872	<b>1, 109–110; 159, 208</b>
	873	<b>109, 110</b>
	874	<b>109; 344</b>
	876	<b>302</b>
	909	<b>113, 124; 159, 208</b>
	948	<b>121</b>
	949	<b>121</b>
	950	<b>114, 121, 122; 159, 208</b>
	951	<b>121</b>
	1036	<b>91, 92; 159, 208</b>
	1037	<b>1, 91, 92, 113; 159, 162, 208</b>
	1074	<b>113, 128</b>
	1100	<b>114, 120–122; 159, 208</b>
SN	12.12	<b>353</b>

	12.19	372
	12.23	66
	12.51	353
	12.52–12.57	177, 277
	12.65	99; 311
	12.67	102–104; 311
SN I	12	<b>119</b> , 122; 159, 208
	13	1, <b>92</b> , <b>93</b> , 95; 159, 208
	15	1, <b>92</b> , 94; 159, 208
	23	<b>119</b> , 122; 159, 208
	25	<b>119</b> , <b>120</b> ; 159, 208, 377
	35	1, <b>94</b> ; 159, 208
	39	<b>126</b> , <b>127</b>
	43	<b>44</b>
	60	1, <b>94</b> ; 159, 208
	165	1, <b>92</b> , <b>93</b> , 95; 159, 208
SN II	3/12.2	96, 129; <b>222</b> , 296
	4/12.2	<b>222</b> , <b>223</b> , 296, 320
	12/12.11	177
	13/12.12	86, <b>111</b> , 177
	14/12.12	177
	24/12.19	112– <b>115</b> , 116, 122; 159, 369
	29/12.23	66
	30/12.23	177, 221
	31/12.23	177, 221
	32/12.23	177, 221
	65/12.38	85, 101; <b>284</b>
	66/12.39	<b>84</b> , <b>85</b> , 101; 177
	82/12.51	353
	83/12.51	177
	84/12.51	177
	90/12.58	<b>84</b> , <b>85</b> ; 177
	91/12.58	177
	91/12.59	177
	100/12.63	<b>88</b> ; 159
	101/12.64	<b>87</b> , 101
	104/12.65	<b>99</b> , 102; 177, 245, 311
	105/12.65	177, 245, 311
	106/12.65	177, 311
	107/12.65	311
	113/12.67	177, 245, 311
	114/12.67	<b>102</b> , <b>103</b> ; 311
	252/18.21	209
	253/18.22	209
SN III	46/22.47	111
	61/22.56	95–97; 159, 162, 244, 320

---

	64/22.57	95–97; 159, 162, 244, 320
	80/22.71	209, 236
	80/22.72	209, 236
	81/22.72	209, 236
	102/22.82	95–97; 159, 244
	103/22.82	209
	136/22.91	209
	136/22.92	209, 236
	137/22.92	209
	169/22.124	209
	170/22.125	209
SN V	184/47.42	97; <b>308</b>
	421/56.11	<b>186</b>
Spk II	31	286, 290
Sv II	393	298
TB	2.2.7.1	23, <b>32</b> , 33, 35, 36, 41
	3.10.5	1, <b>13</b> , 19, 20, 21, 41
	3.12.7	1, 19, <b>21</b> , 41
Th	1274	<b>118</b> , 119
	1275	<b>118</b> , 119, 122; 159, 374
Vism	558	27, 224
	562	224



## Englische Zusammenfassung (abstract)

This book is a slightly modified version of my master's thesis submitted in October 2009 at the Department of Classical Indology, South Asia Institute, Ruprecht Karl University Heidelberg, written under the supervision of Prof. Dr. Axel Michaels and Dr. Mudagamuwe Maithrimurthi.

*Nāmarūpa* (literally “name and form”) plays an important role in the Upaniṣads, where it refers to “individuality” on the one hand and “empirical reality”<sup>1</sup> on the other; the latter being characterized by individuality and diversity. In Buddhism, *nāmarūpa* is known as one link within the formula of origination in dependence (*paṭiccasamuppāda*) and is commonly understood as an individual consisting of the five groups (*khandhas*). Whereas the various meanings of *rūpa* as “(visible) form” or “body” were preserved, *nāma*<sup>2</sup> was reinterpreted as “mind,” and thus equated with the non-material *khandhas* (*vedanā* “feeling,” *saññā* “ideation,” *saṅkhāras* “impulses,” and *viññāṇa* “perception”).<sup>3</sup> Although some authors have attempted to clarify the connection between *nāmarūpa* in the Upaniṣads and the Pali Canon, they all reach very different conclusions. For instance, Wayman<sup>4</sup> and Hamilton<sup>5</sup> interpret the Buddhist *nāmarūpa* as a person, whilst Reat<sup>6</sup> and Bucknell<sup>7</sup> regard it as a designation of the entire (perceptible) world. This book explores the connection between the pre-Buddhist *nāmarūpa* and its Buddhist interpretation, and examines the plausibility of the explanations advanced by these authors.

The first part deals with the passages related to *nāmarūpa* in the

---

<sup>1</sup> Deussen 1963: 909.

<sup>2</sup> In this book, *nāma* refers to the term in Buddhist texts (both in Sanskrit and Pali).

<sup>3</sup> The translation of the *khandhas*, with the exception of *viññāṇa*, follows Vetter 2000.

<sup>4</sup> Wayman [1982] 1997.

<sup>5</sup> Hamilton 1996 and 2000.

<sup>6</sup> Reat 1987 and 1996.

<sup>7</sup> Bucknell 1999.



Vedic texts<sup>8</sup> and the Upaniṣads. Chapters 1.1 and 1.2 discuss the meaning of *nāman* and *rūpa* as independent terms in the Vedic texts. Chapter 1.3 offers an analysis of the text passages that can be regarded as predecessors of *nāmarūpa*, whereas chapters 1.4 and 1.5 analyse those where *nāmarūpa* actually occurs. Chapter 1.6 briefly presents significant issues raised in scholarship regarding the relationship between Buddhism and the Upaniṣads. The second part is concerned with *nāmarūpa* in the Pali Canon. It begins with a brief survey of the various scholarly approaches to the *paṭicca-samuppāda* and the attested variants of the formula in the Pali Canon (ch. 2.1). Chapters 2.2 to 2.5 provide a detailed analysis of the relevant passages in the Canon concerning *nāmarūpa*, focusing on those where *nāmarūpa* occurs in a context different from the *paṭiccasamuppāda*.

The first part of this book shows that in the Vedic texts *nāman* and *rūpa* are neither opposites nor counterparts and actually overlap. It is therefore inaccurate to assume that they are always to be understood in terms of *name* (*nāman*) and *named* (*rūpa*) or to treat *nāman* as a synonym of “language.” Moreover, a separate analysis of the usage of these words reveals that we are not dealing with homogeneous notions, since *nāman* and *rūpa* are highly polysemous. Accordingly, the meaning of *nāmarūpa* and its “predecessors” is far from being univocal. In the light of this ambiguity, I argue that speaking of an “Upaniṣadic” *nāmarūpa* is of little assistance when exploring how the meaning of the term has changed over time.

The aim of the second part is not to question the viability of interpreting *nāmarūpa* as the five or four (if *viññāṇa* is excluded) non-material *khandhas*, but to explore other possible interpretations that may antedate the systematization of the Abhidharma. In so doing, I follow Frauwallner,<sup>9</sup> Schmithausen,<sup>10</sup> Cox,<sup>11</sup> and Schul-

---

<sup>8</sup> Faute de mieux, the term “Vedic texts” excludes here the Upaniṣads.

<sup>9</sup> Frauwallner [1956] 1994.

<sup>10</sup> Schmithausen 2000.

<sup>11</sup> Cox 1993.

man,<sup>12</sup> who suggest that the interpretation of the *paṭiccasamuppāda* as referring to the world is a later development, and argue that *nāmarūpa*, as a link of the *paṭiccasamuppāda*, initially referred to a person but still did not stand for the *khandhas*. Indeed, the fact that *nāmarūpa* occurs in the oldest parts of the Pali Canon – e.g. in the *Pārāyana* and the *Aṭṭhakavagga* of the *Suttanipāta*, and in the *Sagāthavagga* of the *Samyuttanikāya* – while the five *khandhas* are rarely mentioned in the *Nikāyas* suggests that *nāmarūpa* was incorporated into the Canon before the *khandha*-theory and the twelve-membered *paṭiccasamuppāda* achieved their final form. Chapter 2.2 therefore deals with *nāmarūpa* and the *khandhas*, relating them to another understanding of the human being as consisting of *viññāṇa* and *kāya*, which is also found in the Canon and had been already pointed out by C.A.F. Rhys Davids,<sup>13</sup> Falk,<sup>14</sup> and Harvey.<sup>15</sup> The variants of the *paṭiccasamuppāda* relevant to *nāmarūpa* – such as the ten- and the nine-membered formulas – are analysed in chapters 2.3 and 2.4, with particular emphasis on the various explanations of the relationship between *viññāṇa* and *nāmarūpa*. Lastly, chapter 2.5 focuses on the occurrences of *nāmarūpa* where no mention to the *paṭiccasamuppāda* is made. Since, in its most general sense, *nāmarūpa* stands for all things having name and form, it is possible to interpret it simultaneously as designating both the world and the sub-category “person” without creating contradictions. For this reason, I preferred to leave the question of whether *nāmarūpa* initially referred to the world or to an individual aside, and focused instead on a more relevant, though generally neglected, distinction, namely between what I called a *subjective* and an *objective nāmarūpa*; in other words, between one’s own *nāmarūpa*, “my name and my appearance/body,” and the *nāmarūpa* “outside” (*bahiddhā*), i.e. the object(s) of perception. The objective *nāmarūpa* implies reading *nāma* as “designation,” while in the subjective one *nāma* is primarily, though not exclu-

---

<sup>12</sup> Schulman 2008.

<sup>13</sup> Rhys Davids 1937.

<sup>14</sup> Falk 1943.

<sup>15</sup> Harvey 1981.

sively, a “proper name.” A subjective *nāmarūpa* can thus also be interpreted as identity (and not “mere” individuality) – we consider not only our bodies but also our names an essential part of us and actually identify with them. Yet, unlike Hamilton<sup>16</sup> I understand “name” as a proper name and not as an abstract identity based on concepts.

The book concludes that assuming the presence of a “pre-Buddhist” *nāmarūpa* in the earliest portions of the Pali Canon does not require that *nāma* be interpreted as an abstract concept. In Vedic texts, *nāman* is far from being a conventional sign; on the contrary *name* and *named* are quite often considered identical. In addition to this conception, in Vedic texts and Upaniṣads names appear as a subtle substance, as an essential constituent of a person. I therefore see no reason to dismiss these notions of *nāman*. Indeed, the fact that *nāma* could have been easily identified with the core of a person or with a component subsisting after death may explain why its reinterpretation became necessary. For this reason, I consider it more plausible to interpret *nāma* as proper name in the passages where *nāmarūpa* means nothing more than a “living body” – such as those addressed by Schmithausen<sup>17</sup> and Langer,<sup>18</sup> in which the conception and development of the embryo in the womb are described. *Nāmarūpa* may therefore have been used to refer to a body that has a proper name, i.e. a person. Since the narrow meaning of *nāma* still allowed its identification with the core or the essence of a person, it was finally reinterpreted and split into different constituents, first into *vedanā*, *saññā*, *cetanā* “volition,” *phassa* and *manasikāra* “attention,” and subsequently into the five *khandhas*: *vedanā*, *saññā*, *saṅkhāras* and *viññāṇa*. Thus, this reinterpretation of *nāma* mirrors that of *viññāṇa*, in which the older notion of *viññāṇa* as a transmigrating entity<sup>19</sup> was eventually replaced by the sixfold perception.

---

<sup>16</sup> Hamilton 1996 and 2000.

<sup>17</sup> Schmithausen 2000.

<sup>18</sup> Langer 2000.

<sup>19</sup> See above pp. 73f.

