

REINHOLD F. G. MÜLLER

Über verschiedene Ergebnisse
indischer Textuntersuchungen durch Sprachwissenschaftler
oder einen Medizingeschichtler

Ein Medizingeschichtler hat sich bei Untersuchungen indischer Texte vom Sprachwissenschaftler belehren zu lassen, auch wenn er sich selbständig einarbeitet, wie hier der Verfasser. Trotzdem kann er zu abweichenden Ergebnissen gelangen, selbst wenn er sich vorzüglich gegen anerkannte Sprachgelehrte wendet, um seinen Schlussfolgerungen Nachdruck zu verleihen ohne Beeinträchtigung ihrer Gesamteinschätzung. Zudem kann kein Forscher sich vollkommen von seinen Vorstellungen oder sogar Vorurteilen lösen; *errare humanum*'st, sagte der Römer. Zu der hier gestellten Aufgabe haben auch oder sogar vorzüglich frühere Untersuchungen berücksichtigt werden müssen. Die gebrachten Zusammenfassungen werden in Anmerkungen ergänzt, welche jedoch bei dem Umfang und der Vielseitigkeit der Texte keinen Anspruch auf eine erschöpfende Darlegung erheben können.

Unterschiedliche Auffassungen lassen sich schon in frühen, vedischen Zeiten berücksichtigen, so wie ein Muster der „Zauber“, dessen Begriff auch weiterhin als gültige Vorstellung angenommen wurde¹. Ihn hat auch Jolly² als eine Grundlage für die wissenschaftlichen ärztlichen Sammelwerke der Inder übernommen, in *CaS*, *SuS*, *VāH* [und *VāS*]³, wo auf das sehr verbreitete⁴ Lied *Rgveda* X,9 auch hingewiesen wurde durch sein Zitat in *CaS* sū° 8,28. Ein Anlass zu jenem rückläufigen Gebrauch

¹ M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*; vgl. Indices zu allen 3 Bdn., Leipzig 1909—1922.

² Julius Jolly, *Medicin, Grundr. Indo-Arisch. Philol. u. Altertumsk.*, Bd. 3, Hft. 10, Strassburg 1901, S. 16—17.

³ *CaS* = *Caraka-Samhitā*, ed. Narendra Nātha Śāstrī, Lahore 1929.
SuS = *Suśruta-Samhitā*, ed. Jādvajī Trikāmji Ācharyā, Bombay 1931.
VāH = *Vāgbhāṭa's Aṣṭāṅga-Hṛdaya*, ed. the late Mohesvar Kunte, Bombay 1925.
VāS = *Vāgbhāṭa's Aṣṭāṅga-Saṃgraha*, ed. Rudra Pāraśava Trichur 1913—1926.
Die Hauptabschnitte (*adhyāya*) werden mit ihrer ersten Silbe abgekürzt.

Die Apostrophierung '...' bezieht sich auf eigene Angaben, in welchen Anmerkungen auch durch [...] gekennzeichnet sind.

⁴ Maurice Bloomfield, *A Vedic Concordance: āpo hi*, Cambridge 1906.

eines Zauber-Begriffes ist darin zu suchen, dass Jolly vor Abfassung seiner „Medicin“ viele Vorlesungen über die moderne Medizin besuchte und seine sonst beachtlichen Darlegungen darnach [leider] ausrichtete. Das könnte bis zu einem gewissen Ausmass für eine Geschichte der Krankheiten anerkannt werden, was aber nach den Textschilderungen öfter nicht zu sichern ist, jedenfalls für eine Begründung der Entwicklung der gesamten Wissenschaft der indischen Ärzte zu Fehlschlüssen verleitet. Denn geschichtswissenschaftlich ist vor allem zu klären, wie die indischen Ärzte ihre unmittelbaren Beobachtungen zu ihren Schlussfolgerungen nutzten, was hier mit dem Ausdruck 'werten' bezeichnet wird und durch 'urteilen' des Untersuchers zu erläutern ist. Bereits darnach kann die Einfügung des „Zaubers“ in seiner jetzigen Bedeutung nicht anerkannt werden.

Für eine geschichtliche Beurteilung kommt ferner die Frage in Betracht, wie die Inder ihre unmittelbaren sinnlichen Beobachtungen werteten. Sie darf wohl dahin beantwortet werden, dass ursprünglich und auch noch später Sinnes-Wahrnehmungen als von aussen zukommende Reize aufgefasst wurden, in wörtlicher Bedeutung einer solchen Aufnahme, wie jetzt noch üblich⁵. Jedoch schon in dem Liede *Rgveda* VI,9, welches an das „Jedermannsfeuer“ gerichtet ist, was mit einem Seelenbegriff verglichen werden könnte, finden sich in den Strophen 5—6 grundsätzliche Anschauungen mit fast wissenschaftlicher Prägung⁶: 'Es ist das Licht, fest (im Herzen) eingesetzt, zumal zum Schauen; das Denken ist aber das schnellste unter allen, welche fliegen lassen. — — Heraus lassen meine Ohrlöcher fliegen, heraus das Blicken, heraus dieses Licht, was im Herzen zugesetzt ist; heraus wandert mein Denken in die Ferne strahlend (mit der Frage), was werde ich wohl reden und an was werde ich denken'. Hier ist deutlich erkennbar, dass die Inder schon frühzeitig eine Sinnes-Betätigung mit Einschluss vom Denken⁷ nicht als einen Empfang aus der Umwelt werteten, sondern als eine Entsendung oder ein 'Fliegenlassen'⁸ aus ihrem Inneren, stets als 'Herz' gekennzeichnet, in die Aussenwelt hinein. Damit ist ferner auch eine grundsätzliche Denkweise gekennzeichnet für das gegenständliche Ziel, das Objekt für die Sinnes-Äusserungen, so dass der Begriff einer Objektivität moderner Beurteilung, sowie jener der Subjektivität, geschichtliche Berücksichtigung fordert.

In den Philosophemen vom *Mahābhārata* XII,311,16 ff., wo anscheinend mit 'das Denken wandert' wörtlich auf den vedischen Textvorgang Bezug genommen wird, ist seine und der Sinne Bewertung ebenso geschildert. Nebenher bemerkt gelten die Sinne indisch nicht als „Sinnesorgane“, wie oft von Sprachwissenschaftlern erklärt, auch wenn „Organ“ entwicklungsgeschichtlich auf seinen griechischen Ursprung als „Werkzeug“ zurückgeleitet wird. Etymologisch⁹ wird bei der Bestimmungsbedeutung vom Aus-

⁵ „Acta historica scient. natural. et medicin“, Vol. 8. S. 27 ff., Kopenhagen 1951.

⁶ „Mittlgn. Instit. Orientforschung“, Bd. 6, Berlin 1958, S. 267 ff.

⁷ „Nova Acta Leopoldina“, N.F. Nr. 108, Leipzig 1952.

⁸ „Die Sprache“, Bd. 7, Wiesbaden-Wien 1961, S. 64 ff.

⁹ Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd. 1, Heidelberg 1956 ff., S. 88 f.

druck *indriya* die vom „Sinn“ überhaupt nicht erwähnt, sondern nur jene als „Kraft, Vermögen“. Die indischen Wundärzte, die etwa das Auge als Organ von der *Videha*-Schule her in *SuS ut*^o 1–19 gut kannten und auch sonst körperliche Bedingungen tatsächlich einschätzten, bewerteten in den Lehren der Körperbelange, *śā*^o 5, einige Sinne als Strömungen (*srotas*) mit einer Mündung nach aussen (*bahirmukhāni*). In dem Sonderlehrabschnitt über die Sinnesvermögen *CaS sū*^o 8⁷ werden wiederholt die vermeintlichen Objekte der Sinne als Ziele (*artha*) bezeichnet, wie auch sonst in Texten. Darnach wäre *rūpa* (üblich als „Gestalt“ od. dgl. aufgefasst) nach indischer Wertung durch ‚Anblick, Ansicht‘ wiederzugeben, weil das Sehen als beherrschendes Muster der Sinnesvermögen galt. In den ausführlicheren Lehren *CaS śā*^o 1,19 ff.¹⁰ wird nämlich gesagt, dass ‚ein Ton gesehen wird‘. Diese Wertung dürfte schon im *Rgveda* X,168,4 bei der Schilderung des Windes: ‚sein Schallen wird gehört — nicht sein Anblick‘, wo der Zusatz ‚wird gesehen‘ fehlt, weil damals wohl selbstverständlich die übergeordnete Bedeutung des Sehens bereits bestand.

Das sinnliche Bereich der indischen Ärzte zeigt ferner eine eigenartige Ausdehnung. In *CaS sū*^o 8,4 ff. wird das Denken (*manas*) zuerst dem Sinnesvermögen als Obersinn (*atindriya*) eingefügt, wie auch *sattva* und *cetas*. Letzteres gilt etwa als „(glänzende) Erscheinung“ (von *cit-* = ‚wahrnehmen‘ abgeleitet) sprachwissenschaftlich, hingegen medizingeschichtlich nach der indischen Semantik hier etwa als ein substantivierter Infinitiv, somit bei Berücksichtigung der sinnlichen herrschenden Wertung des Sehens als ‚Ausstrahlung‘.¹¹ *Sattva* = ‚Wesenheit‘¹² dürfte hier durch die Betonung der sinnlichen Bedeutung eingefügt worden sein, die aber nicht kritisch als ein gelegentlicher Anlass zu beurteilen ist. Denn darauf wird auch *buddhi* als Sinnesvermögen aufgezählt, welche als „Verstand“ od. dgl. sprachwissenschaftlich gilt, bei der Ableitung u.a. von *budh-* = ‚erwachen — zur Besinnung kommen‘ medizingeschichtlich der Erklärung durch ‚Besinnung‘ entspricht unter Übereinstimmung mit dem Text; welcher eigenartig die entscheidende Bedeutung der Sinnesvermögen hervorhebt. Letzte führten dann zu einer Entwicklung von Vorstellungen zu einem Overselbst (*adhyātman*), der behelfsmässig als eine Art eines Seelenbegriffes angesprochen werden kann. Dieser zeigte auch in den Medizin-Texten mannigfache Ausgestaltungen¹³ etwa als *puruṣa* (‚Mann‘⁴), wobei auch Einwirkungen ausserhalb ärztlicher Kreise annehmbar waren, wie etwa solche aus der *Sāṃkhya*-Philosophie mit ihrem frühzeitigen Einfluss in eine allgemeine indische Denkweise¹⁴. Aber indologisch wird eine derartige Abhängigkeit ärztlicher Bewertungen doch etwas überschätzt. Denn die annehmbare Ausrichtung durch das *Sāṃkhya* im Beginn von *SuS śā*^o 1 wird dann ab 11 nachdrücklich abgelehnt¹⁵,

¹⁰ „Nova Acta Leopoldina“, N.F. Nr. 138, Leipzig 1958, S. 104 f.

¹¹ „Indo-Iranian Journal“, Vol. 3, 's-Gravenhage 1959, S. 259.

¹² Wörterheft Nr. 222, „Mittgn. Inst. Orientforschung“, Bd. 8, Berlin 1961, S. 144.

¹³ Übersichten in „Nova Acta Leopoldina“, N.F. Nr. 167, Leipzig 1963, S. 24 ff.

¹⁴ Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, Salzburg 1953, S. 275 ff.

¹⁵ „Nova Acta Leopoldina“, N.F. Nr. 138, Leipzig 1958, S. 121 ff.

zumal auch mit der Bedeutung vom *karmapurusa* ~ der Seele aus einem früheren Dasein, mit Vorstellungen, welche zwar nicht aus einer arischen Herkunft beurteilt werden können, aber doch als ärztliche Bewertungen unter Zitieren von *SuS ut*^o 40,163 als ärztlich-gültig weiterhin¹⁶ anerkannt blieben.

Der angedeutete Seelenbegriff lenkt eine geschichtliche Aufmerksamkeit auf eine sogenannte Personifikation. Diese betrifft vor allem eine Bewertung der Götter, wozu als ein Muster der Zorn (*Manyu*) herangezogen werden kann¹⁷. Eine Vergöttlichung könnte an sich kritisch auf eine Abstraktion zurückgeführt werden, wenn etwa in *Rgveda* VII,35 auch Kräuter, Bäume, Steine u.dgl. so eingeschätzt werden (das Lied ist von Ludwig an die Spitze seiner Übersetzung¹⁸ gestellt). Bei der häufigen Erwähnung von Zorn in den Texten, könnten seine gelegentlich angedeuteten Körperanzeichen als eine Abstraktion zu einem göttlichen Wesen angenommen werden; doch bestehen sprachwissenschaftliche Bedenken¹⁹. Die Beurteilung durch den Ausdruck Personifikation verleitet ausserdem zu der Folgerung eines Anthropomorphismus, was bei den lebhaften Schilderungen von Handlungen usw. der göttlichen Wesen begründbar sein könnte. Aber Herodot (Hist., I,131) lehnt diese Voraussetzung bei den arisch-Stammverwandten ab, da er als Grieche doch Bescheid wusste. Erst später tauchen Anzeichen auf, welche menschliche Merkmale ausgesprochener zeigen²⁰ und wohl einem nicht-ärztlichen Ursprung zuzuschreiben sind. Ursprünglich galten auch Heilkräuter als derartig wirkende Wesen und Götter, wie etwa der *Apāmārga*, dessen Bezeichnung 'Wegwischer' die Wertung der Inder wiedergab, aber trotzdem sprachwissenschaftlich mit einer modernen botanischen Bestimmung angesprochen wurde²¹.

Die sogenannte Personifikation verleitete zur Annahme einer Religion²², deren Begriff allerdings dehnbar ist. Geschichtlich dürfte die zusammenfassende Grundlage der alten Überlieferungen besser einer Welt- und Lebens-Anschauung entsprechen. Sie ist vor allem von Hertel angenommen worden. Auf ihr baute er eine „Feuerlehre“ auf, welcher in sprachwissenschaftlichen Kreisen zugestimmt worden ist, aber auch nachdrücklich widersprochen. Die zahlreichen Arbeiten²³ betreffen eine grundsätzliche Einschätzung vom Feuer (als Licht und Wärme) gegensätzlich zu seinen ungünstigen Wirkungen (zumal Kälte und Finsternis). Auf einen Gemeinplatz solcher Beobachtungen bei vielen Völkern wird nicht eingegangen, wohl weil diese „arische

¹⁶ Kommentar zu der altmedizinisch-ausgerichteten: *Chikitsā-Kalikā* 9, ed. Narendra Nath Mitra (Lahore *vikra*^o 1983).

¹⁷ „Wien. Zeitschr. f.d. Kunde Süd- u. Ostasiens“, Bd. 9, S. 32 ff. demnächst.

¹⁸ Alfred Ludwig, *Der Rigveda*, Bd. 1, Prag 1876, S. 1—2.

¹⁹ Heinz Kronasser, *Handbuch der Semasiologie*, Heidelberg 1952, S. 79, 83, 97.

²⁰ „Archiv Orientální, Bd.32, Praha 1963, S. 393 ff.

²¹ „Die Sprache“, Bd. 8, Wiesbaden-Wien 1962, S. 264 ff.

²² Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin 1894.

²³ Zusammenstellung dieser Arbeiten durch Behrsing in „Asia Major“, Bd. 8, Leipzig 1932, S. 11 ff. (ab Nr. 107): ergänzt durch Schneider im Jhrb. Sächs. Akad. Wiss, Leipzig 1954—1956, S. 262 ff. Ohne Bezug auf Hertel nennt Frauwaller¹⁴, S. 60—80, „Die Feuerlehre“ als „die bedeutendste von allen“.

Feuerlehre“ als beherrschend dargelegt wurde. Eine Einschränkung kann nur zugefügt werden, dass eine „Lehre“ vom Feuer doch wohl begrifflich zu weitgreifend ist, gegenüber einer ‚Bewertung‘, welche in der alten Medizin-Entwicklung angesagt wurde²⁴ und die sich später dann lehrmässig in der wissenschaftlichen Medizin der Inder oft verfolgen lässt in mannigfachen Ausrichtungen.

Ferner beruhten die Vorstellungen der Götter, soweit sie nicht sogenannten Naturgewalten (wie Feuer, Wind u.dgl.) entsprachen, als wirkende wirkliche Wesen, auf einer Grundlage, welche die Menschen als ihre Eigenschaften und Betätigungen betrachteten. Somit spiegeln die Götter neben günstigen auch strafende und ungünstige Einwirkungen wider; zu letzten ist allgemeines Ungemach zu rechnen, was von einem Krankheitsbegriff in der Frühzeit mitunter nicht zu trennen ist. Eine Vereinigung bietet der Unhold *Takman*²⁵, und als günstige Götter entwickelten sich die Zwillinge *Aśvin*-s, welche so noch in die wissenschaftliche Medizin der Inder übernommen wurden²⁶. Letzte können sozusagen als Vorbild für eine berufsärztliche Entwicklung des Arztes beurteilt werden, die anfangs im Priesterstande lag²⁷. Obwohl zu vermuten ist, dass bei der Einwanderung der arischen Stämme auch schwere Verletzungen erlitten wurden, liegen keine besonderen Schilderungen hierüber vor, so dass auf eine wundärztliche Betätigung in den Frühtexten erkennbar geschlossen werden kann²⁸. Eigenartig ist aber die geregelte Behandlung. *Rgveda* X,60 erklärt abschliessend: ‚Diese meine Hand ist Zuteilung-besitzend, diese meine (andere Hand) ist noch mehr Zuteilung-besitzend, diese meine (Hand) ist allheilsam, diese ist heilsam-tastend‘. Die hier gepriesene Behandlung macht die Anwendung von den Heilpflanzen, wie bei dem vorher erwähnten *Apāmārga* = Wegwischer, verständlich. Ob solche behandelnden äusseren Anwendungen als gewohnt galten oder erst aus Bedingungen nach der Einwanderung verursacht waren, kann nicht geklärt werden. Ein Genuss von Heilkräutern dürfte von jeher auch üblich gewesen sein; das beweist die Hochschätzung des Rauschtrankes *Soma*, der als Fürst der Heilkräuter galt (*Rgveda* X,97,18—23) in dem Loblied für die Heilkräuter, die in 11—12 in die Hand genommen wurden, damit sie über Glied für Glied des Kranken hinwegkriechen. In den späteren Zeiten werden aber immer mehr Heilkräuter [wie Nahrungsmittel] genussweise übernommen, zweifellos auch nach Erfahrungen der älteren, bereits ansässigen südindischen Bevölkerung, und zu einer umfangreichen Pharmakologie in der wissenschaftlichen Medizin ausgewertet.

Atharvaveda IV,13,6—7 vereinigt die Schluss-Strophe mit einer weiteren in *Rgveda* X,137,7: ‚Mit den zehnzweigigen Händen, die Zunge des Liedes Führerin, mit den beiden dich nicht-krank-Machenden (= gesund-machenden²⁹), mit den beiden be-

²⁴ „Asia Major“, B. 6, Leipzig 1930, S. 315—387.

²⁵ „Artibus Asiae“, Bd. 6, Leipzig 1937, S. 230 ff.

²⁶ „Archiv Orientalní“, Bd. 28, Praha 1960, S. 399 ff.

²⁷ „Rivista degli Studi Orientali“, Bd. 36, Roma 1961, S. 95 ff.

²⁸ Zusammenfassung in „Oriental. Literaturztg.“, 59. Jhrg., Berlin 1964, S. 126—128.

²⁹ Die Verneinung eines Ausdruckes bedeutet regelmässig eine Betonung der Bejahung; nur wenige Belege „Mittlgn. Instit. Orientforschg.“, Bd. 8, S. 74.

tasten wir dich'. Mit der 'Führerin' (*purogavi*, kommentiert: 'welche den Sinnesvermögen zum Gesang überstellt worden ist'³⁰) wird auf das Heil-Lied verwiesen, was allgemein bei den Heilbestrebungen bevorzugt ist³¹. Der seit den vedischen Zeiten übliche Ausdruck für das Lied (*vāc*, auch als „Rede“ od. dgl. aufgefasst) als Heillied ist *mantra*. Der Medizingeschichtler sucht mit Hilfe der Sprachwissenschaft die Bedeutung des Wortes zu klären. Der *mantra* ist durch das Suffix *-tra* gekennzeichnet welches das Mittel oder Werkzeug der durch die Wurzel [*man-*] ausgedrückten Handlung bezeichnet³². Mit *-tra* sind Ausdrücke entstanden; „alle sind in der Regel aus Verbalwurzeln gebildet“, also aus *man-* = 'denken'³³. *Mantra* ist darnach indisch als Mittel zum Denken bewertet und bezieht sich somit auf das Ziel oder den Zweck des Heilgesanges in seiner erstrebten Wirkung, welche notfalls mit einer Suggestion erläutert werden kann. Auch bei dem Heilgesang ist die „Führerin“ durch eine wirkende Handlungsweise aufzufassen als *purogavi* = 'die vorangehende'.

Nach diesen Zwischenbemerkungen kann nochmals der „Zauber“ berücksichtigt werden, welcher durch *yātu* bezeichnet wird. Hertel³⁴ apostrophiert den Zauber und erklärt seine Bezeichnung *yātu* als wörtl. Gang, im Ausgleich mit *adhvara*, zumal als Kult der arischen Gegner. Die Betätigung eines solchen Gehens betrifft *yātu-dhāna* als das Gehen ansetzend (auch in weiblicher Form). Bei der Ableitung von *dhā-* mit einer Grundbedeutung „an einen Ort hinschaffen“ sind mannigfache Übertragungen möglich, wie „etwas (Gutes oder Übles) antun, erweisen“³⁵. Somit ist *yātu* eine tatsächliche Einwirkung, die als solche anerkannt wurde. Das beweist u. a. das Lied *Rgveda* X, 87 an den Feuergott „Agni, den Rakṣastöter“, welche als lebende Unholde oder Feinde galten, in 4 als „Zauberer“ unterstellt, welche mit Pfeilen ins Herz getroffen werden sollen. Bei den lebhaften Schilderungen ist zwar einzuräumen, dass hier und in anderen Texten übertragene Bedeutungen nicht auszuschliessen sind. Aber es ist schon früher vergeblich betont worden³⁶, dass solcher vermeintlicher Zauber, welcher jetzt den „Europäern als törichter *Aberglaube* erscheint, für die atharwanischen Menschen einstmals *ein furchtbar ernster Glaube* war.“ Darnach hat geschichtlich der „Zauber“ als eine wirkliche tatsächliche Handlung zu gelten, die üblich als „real“ aufzufassen ist.

Aus den Texten früherer Zeiten könnten noch viele Belege zu verschiedenen Ergebnissen von Untersuchungen belegt werden. Aber der Medizingeschichtler hat sich

³⁰ Atharvedasamhitā, ed. Shankar Pāndurang (Bombay 1895—1898). Über den Kommentator *Sāyana* vgl. Kurt Klemm, *Das Śaḍviṃṣabrāhmaṇa*, Gütersloh 1891, S. 15—20.

³¹ Kurzer Hinweis in „Nova Acta Leopoldina“, N.F. Nr. 74, Haale-S. 1942, S. 19.

³² William Dwight Whitney, *Indische Grammatik*, Leipzig 1879, § 1185.

³³ Wackernagel-Debrunner, *Altindische Grammatik*, Bd. II, 2, Göttingen, 1954, § 516 ff.

³⁴ Hertel, „Abh. Sächs. Akad. Wiss.“ Phil.-hist. Kl. Bd. 41, 6, Leipzig 1931, Wörtverzeichnis, S. 193 u. 190.

³⁵ Hermann Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, mit den sorgfältigen Textbelegen, Leipzig 1873 u. spätere Neudrucke.

³⁶ Hermann Kreyenborg, *Atharwaveda*, Hannover 1923, S. XV.

vorzüglich Fragen zuzuwenden, welche ärztliche Grundsätze betreffen. Sie sind zwar schon in früheren Aufsätzen geschildert worden, werden aber hier nochmals dargelegt, etwa für ein besseres Verständnis [dessen Vorbedingungen dem Verfasser zum Vorwurf gemacht worden sind] und weil auch diese Folgerungen zu wenig anerkannt wurden. Es kommt dazu zuerst die Beurteilung von *doṣa* oder Fehler in Betracht³⁷.

Zur Streitfrage der Bedeutung von *doṣa* kann zusammengefasst werden, dass nach den Erfahrungen und Berichten von W i s e³⁸ die neuzeitlichen Inder seine Bezeichnungen als „humors“ auffassen; als Ausnahme kann nur der wirkliche *Charaka-Saṃhitā*-Übersetzer K. M. G a n g u l i erwähnt werden, welcher in Engl. Translat³⁹ nicht genannt wird, und *doṣa* durch „fault“ übertrug. Von den Sprachwissenschaftlern ist zuerst auf R o t h zu verweisen, der für das grosse Petersburger Wörterbuch die Texte der *Suśruta-Saṃhitā* durcharbeitet hatte. Dort⁴⁰ wird *doṣa* gemäss seiner allgemeinen Bedeutung als „Fehler“ od.dgl. bestimmt, aber zum Schluss als „die drei flüssigen Grundstoffe (*chymós, humor*) des menschlichen Leibes“ und der erste als „Luft (*vāyu*)“. B ö h t l i n g k übernahm weiterhin⁴¹ die Auffassung, setzte auch „Luft (Wind)“ zu, verbesserte jedoch später⁴² den letzten Vermerk, dass „der Inder wohl den Wind, aber nicht die Luft kennt“. Der Auffassung von *doṣa* als flüssigem Grundstoff od.dgl. folgten dann alle Sprachwissenschaftler. Nur in der Übersetzung von *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga-Hṛdaya*⁴³ wird zu *sū*^o 1,6 erklärt, dass man *doṣa* besser mit „Grundübel“ wiedergeben könnte, jedoch kurz darauf in 10 übersetzt: „doṣa's d.h. Grundelemente“. Abschliessend ergab sich⁴⁴: „Auf der Lehre von den drei Körpersäften beruht die gesamte indische Medizin.“ Vorweg gesagt, steht diese Schlussfolgerung im krassen Widerspruch mit dem wesentlichen Anteil der indischen Medizin in ihren Krankheitslehren und den auf ihnen begründeten Heilbestrebungen.

Eine Klärung der gegensätzlichen Untersuchungsergebnisse ist entwicklungsgeschichtlich behindert, weil die Entstehung der 'Drei-Fehler-Lehre' nicht zu übersehen ist. Zeitlich fällt sie in „die vier leeren Jahrhunderte“⁴⁵ (100 v. bis 300 n. Zw.),

³⁷ Vgl. dazu: „Nova Acta Leopoldina“, N.F. Nr. 138, Leipzig 1958, S. 72 ff. oder „Jahrb. Museum Völkerkunde“, Leipzig, Bd. 17 (1958) Berlin 1960, S. 76 ff.

³⁸ T. A. W i s e, *Commentary on the Hindu System of Medicine*, Calcutta 1845, bzw. London 1860.

³⁹ Engl. Translat. *Charaka-Saṃhitā*, ed. A. Ch. K a v i r a t n a etc., Calcutta 1891—1925.

⁴⁰ Otto B ö h t l i n g k u. Rudolph R o t h, *Sanskrit-Wörterbuch*, T. 3, St. Petersburg 1861.

⁴¹ Otto B ö h t l i n g k, *Sanskrit-Wörterbuch*, T. 3, St. Petersburg 1882.

⁴² B ö h t l i n g k, Ber. Vrh. Kgl. Sächs. Ges. Wiss., 1899, S. 150.

⁴³ Luise H i l g e n b e r g u. Willibald K i r f e l, *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga-Hṛdayasaṃhitā*, Leiden 1941.

⁴⁴ Johannes N o b e l, Supplement Journ. Americ. Orient. Soc., Nr. 11, Baltimore-1, Maryl. 1951, S. 10.

⁴⁵ Walther W ü s t, *Indisch*, S. 37; *Gesch. indogerman. Sprachwiss.* II. Bd. 4, 1, Berlin u. Leipzig 1929.

welche für ärztliche Texte noch umfangreicher angesetzt werden könnten. Dabei besteht weiterhin ein Trieb zur Vordatierung, wie wieder ersichtlich: „before 700 B.C.“⁴⁶. Vor allem ist die Möglichkeit einer Verbindung mit der „hippokratischen Viersäftelehre“⁴⁷ zu berücksichtigen, welche in der Zeit der Diadochen nach Alexander dem Grossen angenommen werden müsste, als die Griechen in Indien mit der dortigen Bevölkerung in nähere Berührung kommen konnten⁴⁸. Bei der Eigenart geschichtlicher indischer Überlieferungen ist gegensätzlich zu Nachrichten durch andere Völker und auch zu moderner Beurteilung sowohl eine zeitliche als auch eine inhaltliche Sicherung und Beurteilung nicht nur sehr schwer, sondern oft ausgeschlossen, wie allgemein anerkannt wird. Unter solchen Voraussetzungen können gelegentliche griechische Einwirkungen in der indischen medizinischen Entwicklung nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Aber eine Übernahme der hippokratischen Viersäfte-Lehre ist gemäss einer ausreichenden Durchmusterung der indischen Dreifehlerlehre bedingungslos abzulehnen, weil nur ein äusserer Anstoss dazu vermutet werden kann.

Die Wertung von *dosa* als Fehler ist auch in der Einleitung *Caraka-Saṃhitā sū*^o 1,56 mit dem grundsätzlichen Hinweis zu erkennen: ‘Wind, Galle und Schleim sind als Zusammenfassung der Fehler der Körperbelange angesagt, aber die für das Denken (~ Geist) angezeigten sind *rajas* (~ Erregung) und *tamas* (~ Hemmung).’ Mit dieser Bedeutung wird *rajas* und *tamas* in den Texten gelegentlich benutzt. Jedoch bei den Lehren von den sogenannten Geisteskrankheiten⁴⁹ werden sie als Einteilungen der Anzeichen durch Wind, Galle und Schleim sehr beeinträchtigt, ein kritisches Zeichen für die beherrschende Einschätzung der Dreifehler. Diese Fehler-Einschätzung von Galle und Schleim bietet auch die älteste ärztliche Handschrift um 200 n.Zw., die Qyzyl-Blätter⁵⁰, in welchen die Geschmackarten, aber auch die Heilnährmittel, jene drei Schädigenden beeinträchtigen. In dem nicht vollständig erhaltenen Abschluss der Handschrift wird bei einer Zweiteilung der sogenannte Optativ gebraucht, der in der Sanskrit-Syntax oft als Potentialis gilt und so auch sprachwissenschaftlich fast bevorzugt beurteilt wird, und daher mit ‘dürfte’⁵¹ übersetzt, wie ein neu herangezogener Grundsatz. Diese Voraussetzung dürfte auch wahrscheinlich zutreffen, weil sich in späteren ärztlichen Texten Verdauungs-Vorstellungen modernen Anschauungen zu nähern scheinen. Jedoch noch nach zweihundert Jahren zeigt das Bower Manuscript⁵² I,14 ff. trotz erweiterter Lehren deutlich unverändert die Bewertung von Wind, Galle und Schleim als Fehler bei der Verdauung, wo zuerst handschriftlich die Bezeichnung *dosa* auftaucht (von Hoernle als humour unterstellt). Im Bower Manuscript I,93,

⁴⁶ Henry R. Zimmer, *Hindu Medicine*, Baltimore 1948, S. XLIX.

⁴⁷ Claus Vogel [als Schüler von Nobele], Dissertation, Marburg 1956.

⁴⁸ Franz Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, zumal Bd. 1, Halle-Saale 1947—1948, S. 335.

⁴⁹ Aufsatz demnächst in: Berliner Medizin.

⁵⁰ „Mittlgn. Instit. Orientforschng“, Bd. 7, Berlin 1959, S. 198 ff.

⁵¹ Von einem Sanskritologen beanstandet, aber nicht zitiert, weil auch seine unberechtigten Kritiken seinerzeit absichtlich nicht zurückgewiesen wurden.

⁵² Rudolf Hoernle, *The Bower Manuscript*, P. I—III, Calcutta 1909.

108 ff. wird auch als vierter Fehler (*doṣa*) zum ersten Mal das Blut genannt (wie auch später gelegentlich in den Sammelwerken so bewertet) und in 114 auf das regelmässig abgewertete Regelblut der Frauen bezogen; auch dieser Angleich bekundet die herrschende Bewertung von *doṣa* als Fehler.

Dieser zusammengefasste Nachweis der Bewertung von *doṣa* = 'Fehler', bei dem ein vorherrschender Einfluss auf die Lehren der Krankheiten und ihre Heilung in ausschlaggebendem Ausmass erkennbar ist, steht im Widerspruch mit der allgemeinen Auffassung der Sprachwissenschaftler, der demnach zu klären ist. Dazu ist *Suśruta-Saṃhitā sū*^o 21 ausreichende Auskunft zu entnehmen. Dieser Lehrabschnitt betrifft in seinem ursprünglichen oder alten Textabschnitt Wundkrankheiten ab 19 ursächlich durch die drei Fehler, Wind, Galle und Schleim, denen hier als vierter Fehler Blut zugefügt ist. Diesem Stammtext ist einleitend, wie öfter in der *Suśruta-Saṃhitā*, ein Nachtrag vorgesetzt, der nicht auf den Titel der Wundkrankheiten Rücksicht nimmt. Er erklärt Wind, Galle und Schleim als Stützen (*sthūna*) des Leibes, welcher daher wie in vielen Philosophemen abwertig bewertet sein kann, was in ärztlichen Lehren unangebracht wäre. Darauf erfolgt in 5 eine Bedeutungsbestimmung der Bezeichnungen für Wind als wehende Bewegung oder Hinzuriechen, für Galle als Heisswerden und für Schleim als umarmendes Zusammenhalten. Diese Erklärungen werden als *nirukti* ~ Etymologie kommentiert, wie sie besonders in den späteren Erläuterungen des wundärztlichen Sammelwerkes⁵³ Geltung erlangten. Auf diesem Boden wurden Bewertungen von Wind, Galle und Schleim angeschlossen, welche als physiologisch und nicht mehr als pathologisch beurteilt werden könnten. Das Textmuster zeigt aber deutlich, dass in dem Stammtext ab 19 die *doṣa*-s als Krankheits-Fehler bewertet sind und erst nachträglich aus der Dreiheit die einzelnen Namen ihrer Anteile nach ihrer wörtlichen Bedeutung bestimmt wurden, und zwar in verbindlicher Weise durch *nirukti*. Die moderne sprachwissenschaftliche Beurteilung dieser Etymologien „bildet eine dringende Aufgabe der indischen Philologie“⁵⁴, wenn auch vereinzelt solche Erklärungen als „Benennungsgrund“⁵⁵ betont wurden; medizingeschichtlich ist hier die *nirukti* als 'Aussage' [für die Wortbedeutung] aufzufassen. Daher werden nicht selten Wind, Galle oder Schleim in den ärztlichen Texten in ihren wörtlichen Einzelbedeutungen gebraucht, wobei gelegentlich ein Bezug zu den *doṣa*-s zweifelhaft oder auch annehmbar ist. Darnach hat die allgemeine sprachwissenschaftliche Auffassung als „Grundstoff“ od.dgl. (wenn auch nicht als „flüssiger“) zweifellos Berechtigung. Sie ist aber nicht zulässig, wenn inhaltlich im Text *doṣa*, gemäss seiner Ausdrucksbildung aus *duṣ-* = verderben, deutlich als 'Fehler' von Krankheiten bestimmt ist, so dass deswegen „vitiated“ od.dgl. zugesetzt wird dem „humour“, was der Text gar nicht enthält. Auch der übliche Fachausdruck Aufwallen (*kup-*) betrifft den ursächlichen Krankheits-'Fehler', wie anderseits Beruhigen (*śam-*) die Heilungsabsichten seines schädlichen Wirkens durch sein Aufwallen.

⁵³ „Centaurus“, Bd. 9, Copenhagen 1963, S. 29 ff.

⁵⁴ W ü s t, 45 S. 136 ff.

⁵⁵ Bruno L i e b i c h, *Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft*, II, Heidelberg 1919, § 5—6, zumal S. 6.

Anschliessend werden hierzu noch einige Bemerkungen zugefügt, welche Verschiedenheit zwischen modernen Auffassungen, auch in der Sprachwissenschaft, gegenüber indischen Bewertungen zeigen. Der Hauptabschnitt *śārīra* = 'Körperbelange' wird regelmässig als „Anatomie“ aufgefasst, obwohl die Fachbezeichnung in der *Caraka-Saṃhitā śā° 7* und *Suśruta-Saṃhitā śā° 5* lautet: *saṃkhyā* = 'Aufzählung' oder 'Berechnung', d.h. der Anteile des Körpers, wie auch im Textinhalt deutlich erkennbar. Einem solchen anatomischen Begriff wird sogar nach dem Zusatz in *Suśruta-Saṃhitā śā° 5,49* eine Zergliederung, „dissection“, unterstellt⁵⁶, obwohl der Anblick einer derartig im Wasser mazerierten und abgebürsteten Leiche aus der indischen Kunst⁵⁷ nicht unbekannt war. Auch in *Vāgbhata's Hṛdaya śā° 4* wie *Samgrahab śā° 7—8* bezieht sich der Titel *vibhāga* = Austeilung auf eine zahlenmässige Berechnung. Ferner betrifft der wesentliche Inhalt des Textes insgesamt nicht sogenannte anatomische Belange des Erwachsenen, sondern deutlich eine Embryologie. Allerdings werden in diese eigenartig doch Anzeichen mitunter hineingezogen, die auf den erwachsenen Menschen zu beziehen sind, so in *Suśruta-Saṃhitā śā° 4*, obwohl dazu einleitend in 57 auf seinen Keimzustand (und in 63 auf seine Bildung) hingewiesen wird, und zwar auch durch die vorangesetzte Einteilung in 62 durch *prakṛti* = 'Hervorfertigung', welche aber als „Temperament“⁵⁸ übertragen wird. Bei dieser Gelegenheit ist zu vermerken, dass in 62 die ausrichtenden Wind, Galle und Schleim als *doṣa* bezeichnet werden, wohl kaum wegen deren teilweise ungünstiger Einwirkung, sondern mehr nach der üblichen Berechnung. Im Anschluss, in 80, werden die fünf *mahābhūta*-s herangezogen, Raum, Wind, Feuer, Wasser, Erde; es kann als eine Eigentümlichkeit indischer Ärzte beurteilt werden, dass sie gelegentlich oder auch planmässig Lehrgrundsätze mit anderen sich bietenden vereinigen, wie auch weiterhin ersichtlich. Während Raum und Erde nur nachträglich auf die vermeintlichen „Temperamente“ der Menschen bezogen werden, ist [wohl nach der Dreiberechnung von Wind, Galle und Schleim] die Mittelgruppe Wind, Feuer, Wasser betont herausgehoben. Das geschieht auch merkwürdigerweise bei der Einleitung zur Krankheitslehre in *Caraka-Saṃhitā ni° 1,4* wo diese Gruppe als feurig (*āgneya*), wässrig (*saumya*) und windig (*vāyava*) genannt wird, vom Kommentar als Galle, Schleim und Wind erklärt, wie auch diese üblichen Bezeichnungen regelmässig im weiteren Lehrtext gebraucht werden, also mit ihrer eigentlichen fachmässigen Gültigkeit in der Ausdrucksform der wissenschaftlichen indischen Medizin.

Die indischen Erläuterungen bedienen sich in den Texten alter Benennungen, tunlichst vedischer Herkunft, so auch bei wässrig (*saumya*) des Bezuges auf den Gott *Soma* als „Regenspender“⁵⁹. Daher überträgt Filliozat⁶⁰ in seinen beachtlichen

⁵⁶ „Sudhoffs Archiv“, Bd. 28, Leipzig 1935, S. 235—236.

⁵⁷ „Asia Major“, Vol. 2, Leipzig 1925, S. 531 ff.

⁵⁸ Im „Janus“ demnächst ein Aufsatz über Temperamente.

⁵⁹ Schon durch Edmund Hardy, *Die Vedisch-brahmanische Periode*, Münster i.W. 1893, S. 71.

⁶⁰ Jean Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne*, Paris 1949, S. 22 ff.

Arbeiten Wind, Galle und Schleim durch „le vent, le feu et l'eau“. K i r f e l geht in noch ältere Vergangenheit zurück; allerdings kann ihm nicht beigespflichtet werden in dieser Hinsicht⁶¹, weil sie in volkstümliche Gemeinplätze leitet. Aber die Benennungen durch *vāta* (Wind), *pitta* (Galle), *śleṣman* (Schleim) werden schon frühzeitig in der Candra-Vṛtti der indischen Grammatiker⁶² verwandt, ein Zeichen für die sprachliche Gebräuchlichkeit wie für eine allgemeine Bewertung der Dreifehlerlehre. Zu gegensätzlichen Auffassungen [als den hier dargelegten] könnten noch viele Belege herangezogen werden, welche aber zu weit führen würden.

Eine andere lehrmässige Ausrichtung der Denkweise indischer Ärzte beruht in der Bewertung der (schon erwähnten) *mahābhūta*-s. Diese werden besonders in den Philosophemen des *Mahābhārata* XII, 182 ff.⁶³ geschildert, deutlich erkennbar im Zusammenhang mit ärztlichen Lehren. Dort wird im Beginn von 184 erklärt, dass der Himmelsgott *Brahman* fünf Umwandlungen ausströmte unter Tausenden von Wesen (*bhūta*), welche auf die *mahā-bhūta*-s bezogen werden. Die Stufen dieser Umwandlung werden in 4 gekennzeichnet, dass der Raum eine Zustrahlung ist⁶⁴, der Wind eine Triebbewegung, das Feuer eine Hitze, das Wasser etwas Laufendes und die Erde zusammengeballt (oder die Reihe abschliessend); 'so besteht der Körper aus den fünf *bhūta*-s. 5.) Mit diesen fünf *bhūta*-s ist verbunden das Stehende und Gehende; Gehör, Geruch, Geschmack, Getast und Gesicht bezeichnen die Sinnesvermögen.' Nach der Einleitung mit der Entstehung der *bhūta*-s in der Grosswelt, dem Hinweis auf ihre Verbindung mit der Welt der (stehenden) Pflanzen und der (gehenden) Tiere zeigt abschliessend der Bezug auf die Sinnesvermögen des Menschen ihre umfassende Bedeutung.

In der Wortbildung ist *mahā*⁶⁵ = 'gross, mächtig' od.dgl., oft fortgelassen zur Abkürzung, vorgesetzt dem *bhūta* = 'geworden'. Da das Zeitwort *as* = 'sein' in seinem Formenbestand eingeschränkt ist, so wird es etwa im Futurum durch *bhū-* = 'werden' ersetzt, so dass die Sprachwissenschaftler *bhū-* nicht nur als „werden“, sondern auch als „sein“ vermerken, was entwicklungsgeschichtlich nicht unbedenklich sein dürfte. Jedoch wegen seines Ausdrucksgebrauches wird das „Wesen“ mit einer Ableitung von „sein“ (wenn auch mit *vasati* = „er wohnt, verweilt“ in Zusammenhang gebracht) als ein „übersubstantivierter Infinitiv“⁶⁵ sprachwissenschaftlich bestimmt. Jedenfalls gelten die *bhūta*-s in der Medizin als „Wesen“, welche an erster Stelle die sogenannten Geisteskrankheiten⁴⁹ verursachen. Daher dürften die *mahā — bhūta*-s auch als 'Gross-Wesen' aufgefasst werden, zumal sie in *Mahābhārata* XII, 310, 19 als solche männlichen Grosswesen (*mahābhūtāḥ*) bezeichnet sind. Nur ihre übliche Übertragung durch „Elemente“ (mit einer wahrscheinlichen Herkunft aus einem Schulbuben-Latein und

⁶¹ „Wien. Zeitschr. f.d. Kunde Süd- u. Ostasiens“, Bd. 4, 1960, S. 14 ff.

⁶² L i e b i c h⁵⁵ IV, S. 22 u.; vgl. „Nova Acta“³⁷ Anm. 33 u. 330.

⁶³ „Osiris“, Vol. 12, Brugis 1956, S. 467, ff. Text ed. Ramchandrasastri K i n j a w a d e k a r, Poona 1929—1936.

⁶⁴ Das Wort *ākāśa* (hier ausnahmsweise an zweiter Stelle) bedeutet Zustrahlung, „Rocznik Orientalistyczny“, T. 24, Warszawa 1961, S. 53 ff.

⁶⁵ Trübners *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 8, Berlin 1957.

der späteren schrankenlosen Übertragung dieses Ausdruckes⁶⁶) ist geschichtlich zu beanstanden. Bemerkenswert ist bei der Entwicklung der *mahābhūta*-s, dass diese Stufen nicht in ihren eigentlichen stofflichen Eigenschaften geschildert werden, sondern nur nach den Zusammenhängen ihrer reihenweisen Umwandlungen. Ihre grundsätzliche Eigenart wird erst spät in der Einleitung vom Kommentar zu *Caraka-Saṃhitā* *ci*^o 15 erklärt als Feuer (*agni*), wodurch anscheinend vedische Anschauungen als bekannt vorausgesetzt werden, trotz der mannigfachen Verwendung der vorgestellten grundsätzlichen Bedeutung.

Im Textbeginn *Mahābhārata* XII,184,1 werden die *mahābhūta*-s mit dem Ausdruck *dhātu* bezeichnet, der sprachwissenschaftlich als „Lage, Schicht, Bestandteil“ gilt, welcher darnach für mannigfache Beziehungen geeignet war. Bei dem hochbewerteten Ross-Opfer wurde in *Rgveda* I,162,18 vermerkt, dass die zerlegten Opferanteile laut ausgerufen wurden. Derartige Aufzählungen sind oft⁶⁷ in Überlieferungen enthalten. *Hemacandra*⁶⁸ erklärt: ‘Saft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Samen sind die sieben *dhātu*-s, nach Annahme einiger zehn, weil sie Haar, Haut und Sehnen hinzuzählen.’ Die Siebenzahl entspricht den Regeln aller indischen Ärzte⁶⁹. In *Suśruta-Saṃhitā* *ni*^o 1,25 ff. oder 5,21 ff. werden bei Krankheiten derartige Reihen aufgezählt; sie beginnen mit der Haut (*tvac*), die dem Fell in den Anteilen in den Opferberichten entsprechen dürfte, jedoch der Kommentar verbessert durch Saft (*rasa*). Denn mit diesem beginnen diese Reihen in *sū*^o 15,11, 16 oder 24,9, entsprechend der üblichen Anordnung, wie in *sū*^o 14,10: ‘Aus Saft entsteht das Blut, aus ihm das Fleisch, aus Fleisch das Fett, aus Fett entsteht der Knochen, aus ihm das Mark, aus Mark aber der Samen.’ Diese Fugen der Umwandlung können als eine Art stofflicher Schichten beurteilt werden, wie das auch Hoernle tut⁷⁰ sogar für 13, wo aber *dhātu* ganz anders bestimmt wird, hervorgehoben im Kommentar durch *nirukti* = ‘Aussage der Bedeutungsbestimmung’: ‘Da bedeutet *ras-* gehen, als „Verbalwurzel“⁷¹; weil er tagtäglich geht, deshalb ist er der Saft (*rasa*).’ *Dhātu* wird somit nicht als Stoff erklärt, sondern als Gehen, somit als eine Einschätzung auf die Umwandlung der sieben Stufen. In *sū*^o 35,16 werden die sieben Stufen in umgekehrter Reihenfolge aufgezählt mit dem [altertümlichen] Abschluss durch Haut und als *sāra* (= „Mark oder Kern eines Baumes“ od.dgl.) bezeichnet; aber an die Spitze ist *sattva* = ‘Wesenheit’ gesetzt. Auch unter Bezeichnung *sāra* zählt *Caraka-Saṃhitā* *vi*^o 14,7/11 ff. die sieben Stufen von Haut bis Samen auf und fasst sie gleichfalls zusammen durch *sattva*, welches anschliessend nicht auf einen stofflichen oder körperlichen Bestand bezogen wird, sondern mit geistigen Anzeichen geschildert wird. In welcher Weise die Umwandlung der einzelnen sieben Stufen aus und nach

⁶⁶ Hermann Diels, *Elementum*, Leipzig 1899, S. 87.

⁶⁷ Nur wenige Belege in „Sudhoffs Archiv“, Bd. 27, Leipzig 1934, S. 28.

⁶⁸ *Abhidhāna-Saṃgraha*, VI,3,619, ed. Śivadata etc. Bombay 1896.

⁶⁹ Ausführlich in PHMA. Hft. 7, München 1961, S. 3 ff.

⁷⁰ Bibliotheca Indica N.S. Nr. 911, Calcutta 1897, S. 91.

⁷¹ Böhtlingk, *Pāṇini's Grammatik*, Leipzig 1887, S. 243*, wo aber die „Verbalwurzel“ durchaus nicht als eine Einzelform von einem Zeit- oder Tätigkeitswort bestimmt wird, so dass ein Grundbegriff für *dhātu* als ‘Umwandlung’ zulässig ist.

einander erfolgt, wird nachweislich nirgends dargelegt. Erst in *Caraka-Saṃhitā* bei dem nachträglich zeitgemässen Vorsatz über Krankheitsbelange, *ci* 15,16 ff. [der Textabschnitt kann sogar spät eingefügt sein], fragt der Schüler den Lehrer, wie aus dem Saft das Blut usw. entsteht⁷². Der Lehrer verweist in seiner Antwort auf Feuer bzw. Hitze, Wind und Verdauungs-Vorstellungen, aber erklärt nicht die Umwandlung der einzelnen Stufen selbst. Die Verdauung betrifft bereits der vorangebrachte Lehrtext. Dabei wird die Siebenzahl der *dhātu*-s in 13 im Kommentar hier wie auch besonders betont im Anfang auf sieben Feuer bezogen. Sie werden aber nicht als *dhātu*-s bezeichnet, sondern als *dhātar* = 'Umsetzer'. Diese späte Bewertung als Täter lässt aber doch eine ursprüngliche Beurteilung von *dhātu* = 'umsetzen' zu.

Medizingeschichtlich wird sonst⁶⁹ nicht erst nachträglich eine sprachliche Beurteilung versucht, wie hier für *dhātu*. Seine Bezeichnung ist ursprünglich als „Verbal substantiv“ aufzufassen von *dhā-* = „an einen Ort hinschaffen“. Es verlor seine anfänglichen Deklinations-Formen bis auf den „Akkusativ“ [oder neutrum], der dann als Infinitiv *dhā-tum* „setzen“ bedeutete. Darüber belehrt wohl am besten Hauschild⁷³, der sprachgeschichtlich auch für ärztliche Untersuchungen grossen Nutzen bietet. *Dhātu* kann daher nicht nur als „Schicht“ beurteilt werden, wie nach den ersten Belegen annehmbar, sondern vor allem als 'Schichten', dessen semantische Bedeutung [wenigstens] in dieser Ausdruckweise mitschwang nach medizingeschichtlicher Einsicht. An diese Beurteilung reihen sich noch weitere allgemeine Fragen an. Die Medizingeschichte wie auch die sprachgeschichtliche Forschung ist keine Wissenschaft, die als „exakt“ gilt [oder galt]. Die Sprachwissenschaft hat sogar von ihren „Gesetzen“ das von Brugmann aufgeben müssen oder das von Fortunatov als bestritten einräumen lassen⁷⁴. Die kurzen Andeutungen zeigen bereits, dass ein Medizingeschichtler nicht eine gesuchte entsprechende Hilfe mitunter finden kann und gezwungen ist, seine Ergebnisse aufzuzeigen, wenn sie auch Widersprüche enthalten.

Derartige Vorbedingungen bei geschichtlichen Forschungen betreffen auch die Bezeichnung durch *dravya*, was als „Substanz, Stoff, Sache, Habe, Reichtum“ gilt, somit mannigfache Bedeutungsmöglichkeiten umfasst⁷⁵. Der Kurzsatz *Pāṇini* V,3,104: *dravyam ca bhavye* wird übersetzt: Hierher gehört auch *dravya* in der Bedeutung „wie es sich gehört“⁷⁶. Das „auch“ (*ca*) greift zurück auf 96 und bezieht sich auf eine Wertung von *dravya* mit einer Bedeutung: „vom Baum kommend usw.“ [gemäss einer persönlichen Beratung durch den Sprachwissenschaftler Rau]. Der entscheidende Abschluss *bhavye* wäre aber doch zu übertragen: 'was werden muss' (nach der Ableitung von *bhū* = 'werden', was schon im *Rgveda* I,129,6 einer „werdenden“ (Geldner)

⁷² „Sudhoffs Archiv“, Bd. 37, Wiesbaden 1953, S. 312 ff.

⁷³ Richard Hauschild, *Handbuch des Sanskrit*, B. I, 2, Heidelberg 1959, § 629—634.

⁷⁴ Hauschild⁷³ Bd. I, 1, Heidelberg 1958, § 65,2 oder § 87.

⁷⁵ „Mittlg. Instit. Orientforschung“, Bd. 8, Nr. 105, Berlin 1961, S. 105/6.

⁷⁶ Böhtlingk⁷¹ Leipzig 1887, S. 262.

Übertragung entsprechen kann, so dass für *dravya* gleichfalls eine entsprechende Ableitung erwartet werden dürfte. Diese ist auch später nachgewiesen: „*dravya* = *bhavya*“⁷⁷. In der Entwicklung der hoch eingeschätzten indischen Sprachwissenschaft⁷⁸ wird eine wichtige Begebenheit vermerkt: „die Etymologen und der Grammatiker Śākaṭāyana leiteten alle primären Nomina von Verben ab, Gārgya und einige Grammatiker (*vaiyākaraṇānām eke*) nur einen Teil derselben. Zu dieser zweiten Richtung gehörte später auch Panini“, bei welchem somit eine Ableitung von *dravya* aus dem Verbum *dru-* = 'laufen' statt aus dem Nomen *dru* = 'Baum' (bzw. *dāru*) doch nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann. Dabei ist kritisch wohl zu berücksichtigen, dass bei dieser grundsätzlichen Unterscheidung nicht etwa eine sogenannte Erfindung einiger indischen Fachgelehrten vorlag, sondern eine Erkenntnis weit zurückreichender Sprachentwicklung.

Für ärztliche Texte kommt hier in Betracht *Vāgbhata's Hṛdaya sū*° 9. Dort wird *dravya* ausführlich geschildert⁷⁹ mit einer Zusammenfassung in 11: Das *dravya* ist gewöhnlich nach oben gehend, wenn Feuer und Wind überreichlich sind, und meist nach unten gehend, wenn Erde und Wasser überwiegen. So ist das *dravya*. Unter Begründung durch die *mahābhūta*-s wird also *dravya* nicht stofflich bewertet, sondern als gehend, in Anlehnung an den indisch-grammatikalischen Begriff der Bewegung. Eine solche Auffassung ist auch aus der angeschlossenen Lehre von *vīrya* (Kraft) ersichtlich, zu der in 13 *Caraka-Saṃhitā sū*° 26,67 zitiert wird: 'Caraka sagte: Kraft ist das, wodurch Wirkung erwirkt wird'. Aus *Caraka-Saṃhitā* kann hierzu noch die Sinneslehre *sū*° 8 herangezogen werden. Bei der Aufzählung der Gruppen wird in 8 angesagt: 'es gibt fünf Sinnes-*dravya*-s. Raum, Wind, Feuer, Erde'. *Dravya*, welches hier die Bezeichnung *mahābhūta* ersetzt, ist daher auch in dessen Bedeutung zu beurteilen, welche auf eine Umwandlung weist. Ihrer Einschätzung entspricht seine wörtliche Übertragung: 'was laufen muss', zumal bei Berücksichtigung einer Wirkung, wie sie mit Zustimmung durch 'heranwachsen' oder 'erstarken' (*vakṣ-*, bzw. *ukṣ-*) kommentiert erscheint⁸⁰.

Bei derartigen indischen Sondergrundsätzen käme aber auch eine Beachtung breiterer Grundlagen in Betracht, wie sie Philosopheme oder Philosophien boten. Dazu hat ein moderner indischer Fachgelehrter eine Übersicht dargelegt⁸¹, von seinem Standpunkt zwar, der jedoch beachtlich ist, weil er sich von westlichen philosophischen Ausrichtungen fernzuhalten sucht. Denn diese wirken, mitunter sogar durch einzelne Philosophen, auch unbeabsichtigt auf Beurteilungen indischer Verhältnisse ein. Werden für die Medizingeschichte zu gegensätzlichem Vergleich Hinweise auf europäische neuzeitliche Philosophen gebraucht, so kann ein solcher Vorgang missverstanden

⁷⁷ Theodor Zachariae, *Beiträge zur indischen Lexicographie*, Berlin 1883, S. 46.

⁷⁸ Liebig⁵⁵ II, Heidelberg 1919, § 17 ff.

⁷⁹ „Mittlgn. Instit. Orientforschung“, Bd. 4, Berlin 1956, S. 397.

⁸⁰ Ein Aufsatz über *dravya* soll im nächsten Heft PHMA erscheinen.

⁸¹ Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol. 1, Cambridge 1932, S. 213—217 zumal Vol. 2, S. 273—436.

werden. Andererseits bestand eine Neigung zur Erklärung durch eine einheitliche Grundlage, wie vermeintlich durch das *Sāṃkhya*⁸², dessen Einwirkung [wie zuvor schon angezeigt] bei den Wundärzten in *Suśruta-Saṃhitā śā° 1 ab 11* nachdrücklich abgelehnt wurde. Aber allgemein sind derartige Fragen noch unzureichend untersucht, in welchem Ausmass die indischen Ärzte für die Sonderergebnisse ihrer Fachbeobachtungen restlos bestimmte Systeme indischer Philosophen übernahmen, so dass eine vollkommene Abhängigkeit von einzelnen Abschnitten der ärztlichen Sammelwerke gefolgert werden könnte.

Gerade die *Sāṃkhya*-Philosophie kann als ein Muster dienen. „Die Materie als einheitlicher Begriff“ wird in ihr von Garbe⁸³ hervorgehoben, was an sich kritisch nicht allgemein abgelehnt werden kann. Wenn auch indische Ärzte eine Trennung geistiger und körperlicher Belange nicht immer grundsätzlich durchführen, kann eine dahinzielende wesentliche Ausrichtung doch nicht anerkannt werden⁸⁴. Medizin-geschichtlich tritt zudem ein Materialismus allgemein nur zeitweise auf⁸⁵; und wenn er jetzt in einigen Kreisen herrscht in Abhängigkeit von allgemeinen oder naturwissenschaftlichen Grundlagen, so mangelt hierfür bereits eine entsprechende sogenannte exakte Grundlage, weil sie „zur Philosophie der Halbgebildeten“⁸⁶ wurde in der modernen Physik. Die „Urmaterie“, welche bei indologischen philosophischen bzw. sprachwissenschaftlichen Fachgelehrten anerkannt blieb, besass gemäss Garbe „nach ihrer etymologischen Geltung ursprünglich zum Ausdruck — — *prakṛti* und *pradhāna*“. *Prakṛti* darf etymologisch doch wohl von *pra-kar-* = hervor-machen oder -fertigen abgeleitet werden und entspricht daher einer ‘Hervorfertigung’⁸⁷ und *pradhāna*, von *pra-dhā-* = hervor-setzen, einer ‘Hervorsetzung’. Beide Ausdrücke dürfen in den Medizintexten jedenfalls nur auf Ursache übertragen werden, aber nicht auf Ursache. Im Beginn von *Suśruta-Saṃhitā śā° 1*, wo eine *Sāṃkhya*-Einwirkung nicht bestritten werden kann, ist die *prakṛti* nicht auf das Unentfaltete (*avyakta*) zu beziehen; und wenn die Wundärzte die *prakṛti* als „Urmaterie“ anerkannt hätten, so müssten sie statt einer deren acht aufgezählt haben in 6: ‘Das Unentfaltete, das grosse (Selbst), der Ich-macher und die fünf *tanmātra*-s sind die acht Hervorfertigungen (*prakṛtayaḥ*).’ Auch die drei *guṇa*-s, nach Garbe „die drei Konstituenten [der Urmaterie]“, behielten selbst in ihrer Anordnung zu dritt oft in der ärztlichen Bewertung als Fehler (*doṣa*), in einer Unterordnung von *rajas* [~ Erregung] und *tamas* [~ Hemmung] unter dem *sattva* [Wesenheit]. *Vāgbhaṭa* erläutert zuerst im *Hṛdaya śā° 3,7 ff.* diese Dreiheit und fasst sie dann in 119 kurz zusammen wie für ein berufsärztliches Verstehen. Zur Vermeidung von einem Einwand

⁸² Jolly, Strassburg 1901, S. 45.

⁸³ Richard Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, Leipzig 1917, S. 346 ff.

⁸⁴ „Centaurus“, Bd. 10 demnächst, Copenhagen 1964.

⁸⁵ Paul Diepgen, *Geschichte der Medizin*, Bd. I—II, 2, Berlin 1940—1955, vgl. Sachregister.

⁸⁶ Arthur March, *Das neue Denken der modernen Medizin*, Hamburg 1957, S. 31.

⁸⁷ „Mittlgn. Instit. Orientforschung“, Bd. 4, Berlin 1956, S. 278—313.

von Voreingenommenheit wird die Übersetzung von Hilgenberg und Kirfel⁴³ zitiert: „Ein Mensch, der Geistigkeit (*sattva*) besitzt, erträgt ohne Stolz und ohne Kleinmut Glück und Unglück; wird er von Aktivität (*rajas*) beherrscht [, tut er es], indem er darunter leidet, nicht aber [vermag es] der von Starrheit (*tamas*) beherrschte.“

Schliesslich werden noch wenige Bemerkungen über einige Erkrankungen zugefügt. Sie zielen nicht auf den Nachweis von modern-berechtigten Diagnosen, sondern [wie schon zuvor angedeutet] auf die indischen Bewertungen von Leiden. Die Einschätzung vom *yakṣman*⁸⁷ beruhte ursprünglich auf seiner Wertung als lebendiger Unhold, *Yakṣma*, der u.a. auch den Mondgott *Soma* wegen Ehe-Unregelmässigkeiten im Lichtschwund befahl, welcher in den alten Weltanschauungen zu Zeitberechnungen beachtet wurde. Auch die Benennungen in *Suśruta-Saṃhitā ut*^o 41,3—5 als Darre (*śoṣa*), Schwund (*kṣaya*) des Herrschers *yakṣman* sind (vom Kommentar noch bestätigt) auf die Bewertung des Mondes zurückzuführen, welche [modern als Sage beurteilt] eine Grundlage für die ärztliche Wissenschaft bildete. Ab 6 werden elf Krankheitszeichen erwähnt, welche dann 12 auf sechs eingeschränkt werden, wohl infolge der Einteilung durch die drei Krankheitsfehler. Diese zahlenmässige Verminderung kann allgemein in indischen Überlieferungen als ungewöhnlich beurteilt werden und schliesst die Möglichkeit ein, dass auch die Krankheitsanzeichen in ihren wörtlichen Bedeutungen Veränderungen erfahren konnten; geschichtlich und sprachwissenschaftlich sind derartige Bedeutungsumwandlungen in Wörterbüchern zwar erkennbar, jedoch in grundsätzlichen Ausrichtungen wohl noch nicht ausreichend geklärt. Die Übersetzung der einzelnen Ausdrücke kann daher medizingeschichtlich nur behelfsmässig erfolgen.

‘11.) Widerwille gegen Speisen, Hitze (*jvara* = „Fieber“), Schnaufen (*śvāsa*), Husten, Sichtbarwerden von Blut und Bruch der Stimme (~ Heiserkeit) entsteht, wenn des Herrschers *yakṣman* sechsfach erblickt wird: 12.) Aus dem Winde entsteht Bruch der Stimme, Stechen und Zusammenziehen der Schultern sowie der Seiten; aus der Galle entsteht Hitze, Brennen, Überfliessen (~ Durchfall) und dazu Abgang von Blut; 13.) Hauptfülle, Unlust zu Speisen und Zufallen der Kehle ist als Aufwallen vom Schleim zu erkennen. 14.) Wer durch die elf oder durch die sechs, Husten, Durchfall, Seitenweh, Bruch der Stimme, Ekel und Hitze heimgesucht wird 15.) bedrängt von drei Anzeichen, Hitze, Husten und dazu Blutabgang, von der Darre gequält wird, einen solchen Menschen soll ein als anerkannt geltender (Arzt) von Würde aufgeben.’ Der Satz mit der Sechs- und Drei-Teilung ist in der benutzten Textausgabe durch Klammern als nachträglicher Zusatz gekennzeichnet. Aber das ist in anderen Textausgaben nicht der Fall, auch nicht in dem Fachtext für Krankheiten, *Mādhavanidāna*, das wortgleich sich anschliesst. Als Grund für den angenommenen Einschub kann vermutet werden, dass Zweifel an der Vordatierung der Kenntnis von „Phthisis Pulmonalis“ bestanden, wie sie nach den sogenannten drei Kardinalsymptomen, Fieber, Husten, Haemoptoe, von den neuzeitlichen indischen Ärzten (und auch allgemein) nach Wise³⁸ angenommen worden ist. Die Frage, ob die alten indischen Ärzte die Lunge kannten, ist zu verneinen⁸⁸, ganz abgesehen davon, dass der Abgang des Blutes, das wiederholt

⁸⁸ „Sudhoffs Archiv“, Bd. 39, Wiesbaden 1955, S. 134 ff.

erwähnt wird, aus dem Munde nicht gesichert ist, zumal es zuvor in 12 an den Durchfall angeschlossen ist.

Eine angebliche Kenntnis der Lungen stützt sich besonders auf *Suśruta-Saṃhitā* s̄a° 4,31, wo Milz (*plīhan*) und *phupphusa* unterhalb (*adhas*) und links, Leber (*yakṛt*) und *kloman* rechts vom Herz gelagert angegeben ist⁸⁹. Wenn hier *phupphusa* als linke und *kloman* als rechte Lunge gelten sollten, so müsste die örtliche Lagerung unerklärlich wirken. Der lautnachahmende Ausdruck *phupphusa* wird sprachwissenschaftlich meist nicht näher erklärt, dagegen etymologisch *kloman* als rechte Lunge angesprochen. Wenn alte Abbildungen aus indischen Überlieferungen vorhanden wären, könnten diese Aufklärung bieten. So muss auf tibetische Bilder zurückgegriffen werden, die wesentlich von indischen Vorbildern als abhängig gelten dürfen und aus dem Medizinkloster *Cags-po-ri* bei Lhasa mit allen zwölf Rollen kürzlich⁹⁰ veröffentlicht wurden. Die Tibeter, welche Leichen bekanntlich zerstückelten, gaben hier Anhalt für die in Betracht kommenden Organe. Eine endgültige Erklärung ist zwar erst nach Einsicht in den zugehörigen Text zu erhoffen, doch lassen die Bildrollen einige Einsicht zu. Lungen sind auf Bildrolle III links, V rechts gezeichnet, und zwar in Form und Begrenzung von nach unten schlagenden Flammen, welche ebenso am Herzen gezeichnet sind, offenbar in Abhängigkeit der indischen Bewertung des Herzens als Sitz einer [flam-menden] Erleuchtung¹¹. Damit ist auch die Beachtung einer Aufgabe der Kenntnis von Lungen erwiesen und die Annahme der Erkrankung an einer Tuberkulose in der indischen Medizin abwegig.

Die hier angedeutete Feuer-Licht-Wertung, bzw. ihr Gegensatz, lenkt eine Aufmerksamkeit auf *jvara*, üblich als „Fieber“⁹¹ aufgefasst. *jvara* gilt in *Rgveda* I,42,8 beim Weidebetrieb als frische Hitze (*nava-jvara*), offenbar als Witterungsbeobachtung; erst im *Atharvaveda* V,30,8—9, IX,8,5 wird solche unmittelbare Einschätzung als Glieder-Hitze (*aṅga-jvara*) als Krankheitszeichen beim Menschen angesehen. Wie ein Böses wirkendes Wesen gilt *jvara* in *Mahābhārata* XII,282 mit vierfacher Verteilung auf den Menschen bei unzulässigem Verhalten. Im Abschnitt 283 wird die Austeilung vom *jvara* geschildert, ausser auf Berge, Wasserpflanzen und Menschen, in mannigfachen Krankheitsformen bei Tieren, womit die umfassende Wirkung angedeutet ist. Fast zwei Drittel der Todesfälle wurden dem „Fieber“ in Indien 1891⁹² zugesprochen. Jedoch der moderne ärztliche Begriff vom Fieber entspricht nur einem Symptom für sehr viele Krankheiten. Allerdings ist eine indische Einschätzung von *jvara* nicht so

⁸⁹ Einige Bemerkungen zu den Eingeweiden in „Sudhoffs Archiv“, Bd. 28, S. 251 ff., die noch sehr erweitert in Belegen werden könnten, Leipzig 1935.

⁹⁰ Ilza Veith, *Medizin in Tibet*, Leverkusen [1960]; vgl. „Sudhoffs Archiv“, 46, S. 189.

⁹¹ *jvar-* gilt nur als „fiebern“⁴⁰, aber die gleichbedeutende Form *jval-* als „hell brennen, flammen“ usw. mit zahlreichen Belegen. Die Bezeichnung „Fieber“ ist als Übernahme aus der mittelmeerischen Schulmedizin zurückzuführen (*Trübners Deutsches Wörterbuch*, Bd. 2, Berlin 1940, S. 344).

⁹² Jolly, *Medicin*² S. 70 ff.; vgl. die vielen Belege im Sachverzeichnis.

unterschiedlich. Denn (wie zuvor bei *yakṣman* in 41,11 ersichtlich) wird *jvara* auch eigenschaftlich gebraucht; ferner neigen die Inder zu Anhäufung von Krankheitsbezeichnungen⁹³. Trotzdem hat *jvara* in der Regel als eine besondere Hitze-Krankheit zu gelten; diese Beurteilung lässt sich auch damit begründen, dass *jvara* allgemein als erster oder als Spitze in den Krankheitstexten geschildert wurde, ja sogar als Krankheits-Begriff angesehen werden kann.

Suśruta-Saṃhitā ut^o 39 beginnt mit der Lehre von der Hitze (*jvara*), in Anlehnung an die Altmedizin⁹⁴, wozu allerdings bis 7 eine wundärztliche Einleitung vorgesetzt ist, [um die Altertümlichkeit zu wahren] von alten Weisen herrührend. Entwicklungsgeschichtlich ist beachtlich, auch für indische Überlieferungen, dass die Krankheit *jvara*, nicht wie sonst häufig, noch als ein wirkendes unholdes Wesen in 8 bewertet erscheint, sondern eigenschaftlich als 'Feuer aus dem Zorn des (Gottes) *Rudra* entstanden', wie auch in den anderen Sammelwerken vermerkt; sie gilt aber doch als der Krankheitsarten Herrscher (*-rā!*) bei den Wesenheiten (*sattvānām*), unter denen männliche Wesen zu verstehen sind. Ab 13 folgt zuerst eine Einteilung durch die Dreifehler-Lehre, welche schon in den nicht-überlieferten Texten der Altmedizin angenommen werden darf. Darnach 15 setzen mannigfache Beziehungen ein zu Verdauungsvorstellungen usw. (auch weiterhin durchsetzt von der Dreifehler-Lehre), wobei ab 66 die Umwandlungen von Saft bis zum Mark bereits vorgetragen werden. Die Unterscheidungen vom *jvara* nach zeitlichen usw. Bedingungen sind mannigfach. Dabei können sehr ähnliche Voraussetzungen auffallen, wie beim *Takman*⁹⁵, der aber nicht erwähnt wird, so dass Kämpfe mit iranischen Stämmen in Vergessenheit geraten sein dürften. Bei den zunehmenden Heilungsbestrebungen haben andererseits die Wundärzte zweifellos neue Beobachtungen beim *jvara* aufgegriffen, welche die Krankheitslehren in der Altmedizin überschritten. Diese Richtung ergibt sich aus der *Caraka-Saṃhitā* ci^o 3. Hier haben die erweiterten Heilmassnahmen auch zu einer erheblichen Ausgestaltung der Einteilung vom *jvara* geführt [wohl auch durch eine Überarbeitung von *Dṛḍhabala* bei seiner Ergänzung des Gesamtwerkes].

Ohne Untersuchungen auf die zahlreichen besonderen Erkrankungen auszudehnen, wird nur noch eine Eigenart bemerkt. Gerade bei *jvara* ist nicht eine Aufteilung sondern auch eine Zusammenfügung der Krankheitsvorstellung nachweisbar. *Caraka-Saṃhitā* setzt dieser eigentlichen Krankheitslehre eine grundsätzliche Allgemeinklärung voraus. Sie beginnt in ni^o 1,3 dass acht Ausdrücke (*hetu*, *nimitta*, *āyatana*, *kartar*, *kāraṇa*, *pratyaya*, *samutthāna*, *nidāna*) kein verschiedenes Begriffsziel (*anarthāntaram*) haben. Im *Hṛdaya* ni^o 1,1—2 wird eine solche Reihe von Benennungen vermehrt (*roga*, *pāpman*, *jvara*, *vyādhi*, *duḥkha*, *āmaya*, *yakṣman*, *ātāṅka*, *gada*, *ābādha*) als „synonyme

⁹³ „Mittlgn. Instit. Orientforschung“, Bd. 8, S. 97 Nr. 81, Berlin 1961.

⁹⁴ „Centaurus“, Bd. 1, Copenhagen 1950, S. 97 ff.

⁹⁵ Die in²⁵ offen-gebliebene Frage der Herkunft des Namens *Takman* beantwortete dann M a y r h o f e r⁹, S. 466: *takmā*. Vgl. auch „Nova Acta Leopoldina“ N.F. Nr. 138, Anm. 64.

Bedeutung“ (*paryāya*) für einen Krankheitsbegriff. Auch die weiteren Erklärungen wurden wörtlich in den Beginn vom *Mādhavanidāna* übernommen und lösten eine gleichsam öffentliche Anteilnahme aus etwa im *Garuḍamahāpurāna* 146⁹⁶, gleichfalls wörtlich. Eine solche Aufmerksamkeit kann auf die Entwicklung durch „Synonymische Wörterbücher“⁹⁷ zurückgeführt werden, wie auch in jetzigen ärztlichen Auffassungen der Inder erkennbar; sie wurden bei Heilpflanzen-Listen veröffentlicht, welche oft fünfzig und mehr „Synonyme“ für einen einzigen Pflanzen-Namen vorgeben⁹⁸. Die *Hṛdaya*-Bezeichnungen wurden in ihrer [teilweise schwierigen] Entwicklung zu synonymen Ausbildungen nicht übersetzt, obwohl ein Sprachwissenschaftler und eine Medizinhistorikerin sie gemeinsam untersuchten⁴³. Ferner ist *paryāya*, der nach seiner Ableitung von *pari-i-* auch „umhergehen“ und somit eine „Umdrehung“ bedeutet, als „Synonym“ zuweilen irreführend, wie bei den beiden Kommentatoren⁹⁹ *Hṛdaya sū* 1,9) und den zum *Samgraha*. In ihrer Erklärung *dhātuśabdo doṣaparyāyah* bezieht sich *paryāya* nicht auf ein Synonym [wie einmal von einem Sprachwissenschaftler angenommen] für die Stufen des Körperaufbaues (*dhātu*) und die Krankheitsfehler (*doṣa*), sondern auf einen ‘Wechsel-Begriff’, bei welchem der Auswechsel deutlich im Lehrtext erkennbar ist. Wenn somit nur in einem recht bescheidenen Ausmass Unterschiede der Untersuchungsrichtungen dargelegt worden sind, so dürften diese doch einen Überblick zu der gestellten Aufgabe bieten.

⁹⁶ Oblong-Ed. Shrivenkateshwar’Steam Press, Bombay [1906].

⁹⁷ The Caraka Saṃhitā, Vol. 6, S. 1—28, ed. Gulabkunverba Ayurvedic Society, Jamnagar 1949.

⁹⁸ Theodor Z a c h a r i a e, *Die indischen Wörterbücher*, Strassburg 1897, S. 2 u. 9.

⁹⁹ Der Kommentator *Indu* in der *Hṛdaya*-Ed. b. N. S. M o o s s, Kottayam 1956.