



Title	Der Körper eines Musikers : Piṅḍotpatti-prakaraṇa of Śārṅgadevas Sangītaratnākara
Author(s)	Kitada, Makoto
Citation	Journal of Indological Studies. 2009, 20, 21, p. 43-55
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/57169
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Der Körper eines Musikers: Das Piṇḍotpatti-prakarāṇa von Śārṅgadevas Saṅgītaratnākara¹

Makoto KITADA

§1. Śārṅgadeva's Saṅgītaratnākara und das zweite Kapitel des ersten Buches, Piṇḍotpatti-prakarāṇa

Der Saṅgītaratnākara (SR), im Deutschen „der Ozean der Musik“, ist ein musikwissenschaftliches Werk aus Indien, welches von Śārṅgadeva im 13. Jh. auf Sanskrit verfasst wurde. Dieses Werk besteht aus sieben Büchern, beschäftigt sich mit der altindischen Musiktheorie und enthält zudem Musiknoten. Für musikwissenschaftliche Werke, die später entstanden sind, diente der SR als Vorbild und wichtigste Quelle, und das gilt zum Teil bis heute. Dieses Werk kann somit als größte Autorität in der indischen musikwissenschaftlichen Literatur bezeichnet werden.

Das erste Buch (*adhyāya*) des SR ist eine Einführung in die Musikwissenschaft. Darin werden die Entstehungsvorgänge von Klang (*nāda*), musikalischen Tönen (*svara*), Oktave (*saptaka*), Tonleitern (*grāma*) sowie Modi (*jāti*) beschrieben. Jedoch ist die Herangehensweise des Autors an dieses Thema eigenwillig. Śārṅgadeva widmet sich zuerst der Beschreibung des menschlichen Körpers, d.h., den medizinischen Theorien der Embryologie und Anatomie. Den Grund erklärt er wie folgt: „Dieser Klang manifestiert sich/leuchtet im menschlichen Körper (*piṇḍa*).“² Deshalb wird der Körper erklärt“ (SR 1,2, śl.3).

Mit diesen Worten eröffnet er das zweite Kapitel des ersten Buches, Piṇḍotpatti-prakarāṇa „das Kapitel der Entstehung des menschlichen Körpers“.

§2. Die Struktur des Piṇḍotpatti-prakarāṇa

Das Piṇḍotpatti-prakarāṇa hat die folgende Struktur: Als erstes wird der

¹Dieser Artikel ist eine Zusammenfassung meiner im Jahr 2007 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg vorgelegten Dissertation „The Body of the Musician: An Annotated Translation and Study of the Piṇḍotpatti-prakarāṇa of Śārṅgadeva's Saṅgītaratnākara“.

²Der Terminus *piṇḍa* ist eigentlich „ein embryonales Bällchen“. Jedoch scheint er an manchen Stellen einen menschlichen Körper, sogar denjenigen eines erwachsenen Menschen, zu bezeichnen (siehe mein Argument in der Fußnote zu SR 1,2,75, *piṇḍa* in meiner Dissertation). In diesem Artikel übersetze ich ihn provisorischerweise mit „menschlichem Körper“.

Umwandlungsprozess des *ātman* beschrieben: Der *jīvātman* entstammt dem Brahman, fällt auf die Erde herab und verwandelt sich in den Samen eines Mannes und wird dann zu einem Embryo im Mutterleib.³

Anschließend werden die medizinischen Theorien der Embryologie und Anatomie ausführlich erläutert. Die Embryologie umfasst den Prozess der embryonalen Entwicklung von der Empfängnis bis zur Geburt. Die Anatomie beschäftigt sich mit der Aufzählung aller Komponenten des menschlichen Körpers und mit den physiologischen, organischen Mechanismen wie z.B. Verdauung und Stoffwechsel. Diese Darstellungen beschränken sich nicht auf den Atmungsapparat, was ein moderner Leser bei einer anatomischen Darstellung zur Stimmbildung erwarten würde.

Nachdem Embryologie und Anatomie dargestellt werden, folgt eine haṭhayogische Darstellung des menschlichen Körpers. Laut der Körperlehre des Hathayoga verwendet ein Yogin seinen eigenen Körper als Werkzeug, um die Erlösung zu erreichen. Im Piṇḍotpatti-prakarāṇa werden dazu die Cakras und die Luftkanäle (*nāḍī*) dargestellt. Die sexuelle Energie (*śakti*), die sich im untersten Cakra (*svādhiṣṭhāna-cakra*) befindet, wird nach oben gezogen und verwandelt sich, indem sie stufenweise ein Cakra nach dem anderen durchwandert, in ein Stadium, das das Erreichen der Erlösung ermöglicht. Der Yogin setzt diesen energetischen Prozess durch Atemübungen in Gang. Das Piṇḍotpatti-prakarāṇa scheint Musik mit dieser haṭhayogischen Atemübung in Verbindung zu bringen.

Zum Abschluss des Kapitels sagt Śārṅgadeva, dass Musik als Mittel zur Erlösung dienen kann.

§3. Zwei Fragen

In diesem Artikel werden zwei Fragen zum Piṇḍotpatti-prakarāṇa gestellt, und ein Versuch unternommen, diese zu beantworten.

Die erste Frage lautet: In welchem Verhältnis stehen die embryologisch-anatomischen Beschreibungen im SR zur klassischen indischen medizinischen Lehre (*āyurveda*)? Denn obwohl die Beschreibungen im SR den klassischen medizinischen Theorien Indiens ähnlich zu sein scheinen, gibt es Abweichungen. Wie sind die embryologisch-anatomischen Beschreibungen im SR in die indische medizinische Literatur einzuordnen?

Die zweite Frage lautet: Warum enthält ein musikwissenschaftliches Werk wie der SR Abhandlungen zu Embryologie und Anatomie? In einem Werk über Musik kommen diese Themen einem etwas befremdlich vor. Ein moderner Leser erwartet wohl kaum Themen wie Embryologie, Stoffwechsel usw. in einem musikwissenschaftlichen Werk. Warum hält der Autor des SR es dennoch für nötig, in seinen musiktheoretischen Ausführungen die medizinischen Themen zu behandeln?

³Diese Beschreibung der Umwandlung entspricht der Chāndogya-upaniṣad.

§4. Der Autor, sein Leben und Hintergrund

Bevor diese zwei Fragen beantwortet werden, möchte ich auf die Biographie des Autors eingehen. Die biographischen Angaben des Autors im SR bieten uns wichtige Hinweise auf den Charakter seines Werkes.

Śārṅgadeva lebte im 13. Jh. im Dekkan-Gebiet. Er diente dem König Siṅghana II (Regierungszeit 1210–1247) von der Yādava-Dynastie als Minister. Die Yādava-Dynastie hatte ihren Sitz im Dekkan.⁴ Śārṅgadevas Familie stammt jedoch aus Kaschmir. Sein Großvater war aus Kaschmir in den Dekkan gezogen und fand unter der Yādava-Dynastie Gönner.

Śārṅgadeva wurde wahrscheinlich durch seinen Großvater in die medizinische Wissenschaft eingeführt. Die medizinische Lehre, die durch seine Familie überliefert wurde, entstammte vermutlich der medizinischen Tradition Kaschmirs.

Somit verfasste also der Sohn einer Medizinerfamilie dieses Werk über Musikwissenschaft. Die ausführlichen Beschreibungen der Embryologie und der Anatomie im SR spiegeln so den familiären Hintergrund des Autors wider.

§5. Antwort auf die erste Frage: Textvergleich mit medizinischen und nicht-medizinischen Texten

Nun wird die erste Frage, nämlich die Position des SR in der indischen medizinischen Literatur, folgenderweise beantwortet:

ZYSK 1991 vermutet den Ursprung der indischen Medizin (*āyurveda*) bei den Asketen (*śramaṇa*, *samana*). Seiner Hypothese nach seien die Asketen frei von gesellschaftlichen Konventionen gewesen und tabuisierten es deshalb nicht, Patienten aus verschiedenen Schichten zu behandeln. Die medizinischen Informationen, die sie durch ihre Praxis sammelten, bildete die Grundlage der späteren medizinischen Entwicklung Indiens.⁵

Das wichtigste Thema bei den Asketen war die Umwandlung der Seele (*samsāra*) und die Erlösung (*mokṣa*) davon. Dabei war der menschliche Körper als Ort, in dem die Seele eingekerkert wird, der Gegenstand ihres philosophischen Denkens. Deshalb wurden die Embryologie, sozusagen der Prozess des Fangens der Seele in den menschlichen Körper, und der Mechanismus des Körpers bis ins Detail beobachtet und in Betracht bezogen.

⁴Für Śārṅgadevas biographische Informationen, siehe SASTRI 1992 (xiii–xiv) und SHRINGY 1999 (Vol. I, xiii–xvi). Fürs Piṅḍotpatti-prakarāṇa, siehe auch MEULENBELD 2000 (IIA), S. 205–206.

⁵Aber ZYSKS Theorie ist umstritten, siehe DAS 2003B. In meinem Artikel folge ich provisorischerweise ZYSKS Theorie, obwohl ich damit nicht völlig einverstanden bin. Denn eine gegenteilige Schlußfolgerung wäre auch möglich, dass sich die medizinische Wissenschaft zuerst in einem säkularen Milieu, z.B. in Städten, entwickelte, und diese nachträglich in das asketische Gedankengut integriert wurde.

Dieser Hintergrund spiegelt sich darin wider, dass in der indischen medizinischen Literatur die Embryologie gemeinsam mit der Anatomie ein Kapitel bildet, welches normalerweise *śārīra-sthāna* “das Kapitel des Körperlichen” genannt wird. In der Embryologie und Anatomie kristallisiert sich also die indische Anschauung zum Körper. Diese Anschauung überschreitet die Grenze des medizinischen Faches und nimmt in der ganzen Philosophie Indiens einen wichtigen Platz ein. Deshalb kommen Angaben zur Embryologie und Anatomie nicht nur in der medizinischen Literatur sondern auch in anderen verschiedenen Gattungen, z.B. Purāṇas, der buddhistischen Literatur⁶ sowie der Jaina-Literatur vor.

Die Beschreibungen im SR zu Embryologie und Anatomie haben Parallelen zu den klassisch indischen Medizintexten (āyurvedischen Texten). Meine textvergleichende Studie bezieht sich als erstes auf diese Parallelen.

In der indischen medizinischen Literatur zählt man oft vier Klassiker, die als Autorität gelten. Diese sind folgende:

1. die Carakasamhitā (ca. A.D. 300–500)⁷
2. die Suśrutasaṃhitā (ca. 3–4 Jh. nach Christi)⁸
3. Vāgbhaṭas Aṣṭāṅgasaṅgraha (ca. 7. Jh.)
4. Vāgbhaṭas Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā (ca. 7. Jh.)

Vereinfacht erklärt sind zwei Schulen vorhanden: Eine Schule, die durch die Carakasamhitā vertreten wird, welche sich mit der inneren Medizin beschäftigt. Die andere Schule hat als Schwerpunkt die Chirurgie. Diese chirurgische Schule wird von der Suśrutasaṃhitā repräsentiert. Ungefähr im 7. Jh. vereinte Vāgbhaṭa beide Schulen.⁹

Beim Vergleich des SR mit medizinischen Texten beziehe ich mich auf diese vier medizinischen Klassiker.

Es sei angemerkt, dass neben diesen vier Klassikern viele andere Schulen existiert zu haben scheinen. Die Texte dieser Schulen gingen jedoch verloren und wurden bis heute nicht vollständig überliefert. Die Theorien dieser verlorenen Schulen sind nur bruchstückhaft in Form von Zitaten in den Kommentaren zur Caraka- oder Suśrutasaṃhitā usw. vorhanden.¹⁰

⁶Z.B. in den Beschreibungen zur *aśubha-saṅjñā* im Visuddhimagga.

⁷Revision von Dṛḍhabala (siehe MEULENBELD 1999 Bd. 1A, S. 141. Caraka selbst lebte vermutlich im 1–2. Jh. nach Christi (siehe YANO 1988, xvi; MEULENBELD 1999 Bd. 1A, S. 105–115).

⁸Die Version von Suśruta wurde später von einem Nāgārjuna weiter revidiert. Nāgārjunas Lebenszeit ist umstritten (siehe YANO 1988, xvii; MEULENBELD 1999 Bd. 1A, S. 339f).

⁹Vāgbhaṭa hat zwar die zwei medizinischen Schulen von Caraka und Suśruta integriert, aber was das Kapitel zur Embryologie und Anatomie (*śārīrasthāna*) betrifft, folgt Vāgbhaṭa meistens der Suśrutasaṃhitā, und nicht der Carakasamhitā.

¹⁰Der Hastyāyurveda „die Medizin des Elefanten“ widmet der Embryologie und der Anatomie ein Kapitel. Obwohl die meisten Theorien, die dort dargelegt werden, den Angaben der Suśrutasaṃhitā entsprechen, weichen einige davon ab. Überraschenderweise

Außer den medizinischen Texten gibt es noch weitere, allerdings nicht spezifisch medizinische Texte, in denen Embryologie und Anatomie erwähnt werden. Diese Texte haben enzyklopädischen Charakter und behandeln verschiedene Fachbereiche, darunter auch die Medizin. Diese sind: z.B. die Yājñavalkyaśmṛti und einige Purāṇas wie AgniP, GaruḍaP, ViṣṇudharmottaraP usw. Auch das Taṇḍulaveyāliya, ein Jaina-Text in Prakrit, beschäftigt sich mit der Embryologie und Anatomie. Diese bezeichne ich hier als "nicht-medizinische Texte". Diese Texte stellen möglicherweise sogar Lehren der verlorenen medizinischen Schulen dar.

§6. Ergebnis 1: Verwandtschaft mit Vāgbhaṭas AS

Das Ergebnis meiner textvergleichenden Studie ist folgendes: Die Theorien des SR stehen inhaltlich der Suśrutasamhitā und dem Aṣṭāṅgasaṅgraha, nämlich der Schule, welche die Chirurgie als Schwerpunkt hat, am nächsten.

In den meisten Fällen ähnelt der Wortlaut des SR jedoch mehr dem Aṣṭāṅgasaṅgraha als der Suśrutasamhitā.¹¹

Im Detail zeigt jedoch der SR Abweichungen von den vier medizinischen Klassikern. Dieses deutet auf andere Quellen, d.h. andere medizinische Schulen, die heute verloren sind, hin.¹²

Außerdem zeigt der SR in einigen Versen Parallelen zu den nicht-medizinischen Texten.¹³

§7. Ergebnis 2: Śivagītā, der parallele Text

Unter den nicht-medizinischen Werken habe ich einen Text entdeckt, der Verse enthält, die mit den Versen des SR in jedem einzelnen Wortlaut identisch sind: die Śivagītā (ŚG). Die ŚG ist ein Text, der im PadmaP eingebettet ist, jedoch ist sein Charakter als selbständiges Werk deutlich. Der SR und die ŚG teilen also dieselben Verse: Diese sind SR 1,2, 22–40ab und 44–70, danach sporadisch zwischen V. 79 und 118.

Diese Tatsache deutet darauf hin, dass der Autor des SR seine Verse zu Embryologie und Anatomie nicht selbst verfasste, sondern aus einem anderen

weisen gerade diese abweichenden Aussagen auf den Archaismus des Textes hin. Daher wäre es m.E. nicht angemessen, diesen veterinärmedizinischen Text einfach als von der Suśrutasamhitā abgeleitet zu bezeichnen.

¹¹Dieses bedeutet jedoch nicht notwendigerweise, dass die embryologisch-anatomischen Verse im SR nach der Verfassung des Aṣṭāṅgasaṅgraha entstanden. Das Kapitel zur Embryologie und der Anatomie (*śārīrasthāna*) des Aṣṭāṅgasaṅgraha bewahrt möglicherweise eine ältere Version der Suśrutasamhitā als die heute erhaltene Version auf.

¹²Z.B. stellt SR 1,2, 79–80 eine Theorie des Stoffwechsels, die der klassischen indischen medizinischen ähnlich ist, dar. Der dort vorkommende Ausdruck *kośa-agni* jedoch weist auf eine andere Quelle (vielleicht tantrisch?).

¹³Z.B. entspricht SR 1,2, 60–68 dem Yogayājñavalkya. SR 1,2, 114–116a dem Garuḍapurāṇa und dem Taṇḍulaveyāliya, SR 1,2, 101 der Yājñavalkyaśmṛti und dem Aṣṭāṅgasaṅgraha.

Werk zitierte, und zwar aus einem dritten Werk, aus welchem auch die ŚG zitierte. Dabei handelt es sich vielleicht um eine medizinische Tradition aus Kaschmir, die von seiner Familie überliefert wurde.

Aufgrund der oben genannten Ergebnisse meiner Studie ist es zu vermuten, dass die Zitatsquelle von SR und ŚG ein medizinischer Text war, welcher hauptsächlich auf dem Aṣṭāṅgasaṅgraha basiert, aber gelegentlich die Angaben der Suśrutasamhitā referiert. Nur, rätselhaft ist die Tatsache, dass sich im SR und der ŚG einige Theorien finden, welche älter als der Aṣṭāṅgasaṅgraha und die Suśrutasamhitā zu sein scheinen.¹⁴

§8. Antwort auf die zweite Frage: Körper und Musik

Nun möchte ich zur zweiten Frage kommen. Warum enthält ein musikwissenschaftliches Werk Abhandlungen zu Embryologie und Anatomie?

Für die altindischen Musikwissenschaftler hatte der menschliche Körper enge Beziehung zur Musik.

Das dritte prakaraṇa (des ersten adhyāya), das dem Piṇḍotpatti-prakaraṇa folgt, erklärt den Entstehungsprozess von Klang, musikalischen Tönen, Oktave und Modi. Dabei wird der menschliche Körper mit einem Saiteninstrument (*vīṇā*), d.h. einer Harfe¹⁵, verglichen, wobei der Mechanismus der Stimmbildung folgendermaßen erklärt wird:

Aus dem Herzen strahlen horizontal 22 Kanäle, die wie die Saiten einer Harfe funktionieren. Der Atem schlägt diese 22 Kanäle an, so wie ein Musikant mit seinen Fingern die Saiten einer Harfe zupft. So entstehen die 22 Zwischentöne (*śruti*), welche eine Oktave bilden.¹⁶ In der altindischen Musiktheorie wird die Oktave in 22 gleichmäßige Zwischentöne eingeteilt.¹⁷

Das Gleichsetzen des menschlichen Körpers mit einem Saiteninstrument¹⁸ findet bereits in früheren Texten über Musik Erwähnung, wie z.B. in Bharatas Nāṭyaśāstra (das ca. zwischen 500 und 600 nach Christi Geburt die heutige Form angenommen hat¹⁹), oder Mataṅgas Bṛhaddeśī, einem musikologischen Werk (vielleicht Ende des 8. Jh.²⁰). Śārṅgadeva schließt seinen SR also an

¹⁴Z.B. entsprechen die Beschreibungen der ersten Stadien der embryonalen Entwicklung bei der ŚG der archaischen Theorie der Purāṇas: Die Formenentwicklung hängt dort nicht mit dem Geschlecht des Embryos zusammen, anders als in dem Aṣṭāṅgasaṅgraha und der Suśrutasamhitā. Deshalb kann man die Möglichkeit, obwohl sie gering ist, nicht einfach ausschließen, dass die ŚG dem Aṣṭāṅgasaṅgraha und der Suśrutasamhitā vorangeht.

¹⁵Die *vīṇā* kann mehrere Instrumente bezeichnen, aber im gegebenen Kontext ist sie eine Harfe.

¹⁶SR 1,3,8–9ab: *hr̥dy ūrdhva-nāḍī-samlagnā nāḍyo dvāvīṃśatir matāḥ / tiraścyaś tāsū tāvatyaḥ śrutayo mārūtāhateḥ /1,3,8/ uccoccataratā-yuktāḥ prabhavanty uttarottaram /9ab/*

¹⁷GOMPERS 2000.

¹⁸Hierzu siehe LATH 1997, S. 201f.

¹⁹GOMPERS 2000. Neueste Datierungen sagen: „vor 800“.

²⁰GOMPERS 2000.

diese Tradition an.

Die Theorie von den 22 Zwischentönen hat einen engen Bezug zur Melodielehre. In der Melodielehre spielt die Konsonanz eine wichtige Rolle. Die melodische Struktur (d.h. modale Struktur) baut auf den harmonischen, konsonantischen Intervallen von Quarte und Quinte auf. Die konsonantischen Intervalle von Quarte und Quinte klingen für den menschlichen Gehörsinn wohl am angenehmsten, d.h. harmonischsten. Diese wohlklingenden Intervalle bilden das Grundgefüge der Melodie.²¹

Altindische Musikwissenschaftler maßen die konsonantischen Intervalle mit dem Ohr und definierten die Quarte als Intervall mit 9 Zwischentönen und die Quinte als Intervall mit 13 Zwischentönen. Die altindischen Musiktheoretiker hatten also ganz andere Herangehensweise als griechische Musiktheoretiker. Die pythagoreische Stimmung definiert die Konsonanz aufgrund des Verhältnisses der Saitenlänge.²²

Die Theorie der 22 Zwischentöne zielt darauf ab, die Konsonanz und somit auch die melodische (d.h. modale) Struktur zu definieren. Mit Hilfe der 22 Zwischentöne werden die konsonantischen Verhältnisse innerhalb einer melodischen Struktur erklärt, welche dann mit einer Harfe erzeugt werden können.²³

Vor diesem musiktheoretischen Hintergrund kann man die Aussage von SR 3,82 verstehen.

SR 3 (prakīrṇaka-adhyāya), 82

*rāgābhivyakti-śaktatvam anabhyāse 'pi yad dhvaneḥ /
tac chārīram iti proktaṃ śarīreṇa sahodbhavāt //*

„Die Fähigkeit des Klanges, einen Rāga zum Entfalten zu bringen, auch wenn man nicht übt, wird, aufgrund des Entstehens [des Klanges] zusammen mit dem menschlichen Körper, das Körperliche genannt.“

Kallinātha, der Kommentator des SR aus dem 15. Jh., erklärt, dass sich

²¹WIDDESS 1995 (S. 370) schreibt: „The importance of melodic consonance foreshadows the tetrachordal symmetry and concomitant evolutionary processes described by Jairazbhoy for the rāgas of modern North Indian music.“ (Ibid., S. 170) „The sequences of fourths and fifths perhaps suggest a harp-style [ergänze „Saiteninstrument“], since wide intervals can be played easily on that instrument; but the pairs of repeated notes perhaps point rather to instruments of the stick-zither family – either the fretless *ekatantrī* or fretted *kinnarī vīṇā* – which were plucked with two fingers in alternation. Instruments of this class had replaced the harps and short-necked lutes in the art-music tradition during the second half of the first millennium AD, the period during which the rāga system developed; [...] The fourth/fifth leaps [in den im SR enthaltenen musikalischen Kompositionen] might have been easier to execute on the fretted *kinnarī*, perhaps by lateral deflection on the string, than on the unfretted *ekatantrī*.“

²²GOMPERS 2000

²³Wie WIDDESS demonstriert (zitiert in meiner Fußnote 21), scheint diese Praxis mit der Harfe bereits zur Zeit des Śārṅgadeva obsolet geworden zu sein, als die Harfe nicht mehr maßgebendes Instrument für die Musiktheorie war.

nicht nur der Klang, sondern auch die Melodie (*rāga*) im menschlichen Körper entfaltet. Nicht nur der Klang und die 22 Zwischentöne, sondern auch die Melodie, d.h. die modale Struktur, ist ein organisches Phänomen.

Kallinātha erwähnt auch eine andere Theorie, welche die Oktave mit dem Stoffwechsel in Verbindung bringt.²⁴ Nach der indischen medizinischen Theorie verwandelt sich die Nahrung, indem sie während des Stoffwechsels durch die Hitze der Verdauung erhitzt wird, Stufe um Stufe in sieben Bestandteile: in Haut,²⁵ Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und Samen. Kallinātha setzt diese 7 Stoffe mit den 7 Tönen der Oktave gleich.²⁶

Auf diese Weise war die Stimmbildung ein organischer Prozess, der vom Stoffwechsel ausgeht.

§9. Die haṭhayogischen Angaben im SR

Der Teil des Piṇḍotpatti-prakarāṇa, in dem die haṭhayogische Körperlehre dargelegt wird, ist zwei geteilt. Die erste Hälfte (SR 1,2, 120–139; 140–145) beschäftigt sich mit den zehn Cakras, und die zweite Hälfte (SR 1,2,) mit den *nāḍī*-s, d.h. Luftgefäßen.

Es stellte sich heraus, dass diese Angaben zu den *nāḍī*-s der haṭhayogischen Körperlehre, die im Yogayājñavalkya dargestellt wird, entsprechen.

Zu der Cakra-Theorie in der ersten Hälfte hingegen ist bis jetzt keine Parallele gefunden worden.²⁷ Der SR zählt insgesamt zehn Cakras auf: Ādhāra-, Svādhiṣṭhāna-, Maṇipūra-, Anāhata-, Viśuddha-, **Lalanā**-, Ājñā-, **Manas**-, **Soma**-, Sahasrapatra-Cakra. Die modernen Cakra-Darstellungen (z.B. AVALON 1924) haben normalerweise ein System mit sieben Cakras, doch das Cakra-System des SR fügt diesen sieben noch drei hinzu, nämlich Lalanā-, Manas- und Soma-Cakra, welche in anderen Texten gar nicht vorkommen.

²⁴Zum Vers im Kapitel, SR 1,3,55ab. Hier bezieht sich Kallinātha auf die Bṛhaddeśī.

²⁵Das erste Produkt des Stoffwechsels ist in der klassischen indischen medizinischen Theorie normalerweise nicht die Haut sondern der Nahrungssaft (*rasa*). Aber sporadisch gibt es Stellen, die die Haut als erstes haben, siehe DAS 2003A, S. 543. Im Gegenteil dazu erwähnen die musikologischen Texte wie SR, Bhāvaprakāśana, Bṛhaddeśī immer die Haut als erstes.

²⁶Dieselbe Theorie wird auch in Śāradātanayas Bhāvaprakāśana, einem dramaturgischen Text aus derselben Zeit wie der SR, erwähnt.

²⁷Im Abschluß seiner embryologisch-anatomischen Angaben nennt Śāringadeva in SR 1,2, 119 sein früheres Werk namens Adhyātmaviveka und bittet den Leser, der mehr Interesse an Details zur Anatomie hat, in diesem Werk nachzuschlagen. Leider wurde bis heute dieses Werk nicht wiederentdeckt.

Allerdings referiert AVALON 1924 bei seinen Darstellungen der einzelnen Cakras ab und zu ein gleichnamiges Werk, lässt jedoch dessen genauere Auskünfte dazu leider aus. Vielleicht sah er sich dieses Werk im Zustand einer Handschrift in Indien an. Seinen Angaben nach enthält sein Adhyātmaviveka auch dieselben zehn Cakras wie der SR, und die Früchte (*phala*), die die einzelnen Blätter der Cakras tragen, sind auch meistens identisch mit denjenigen, die im SR angegeben sind. Daher liegt es nahe, dass es sich hier möglicherweise um den Text von Śāringadeva handelt.

SR 1,2, 140–145 erklärt den Zusammenhang der Cakra-Theorie mit der Musik wie folgt: Die Seele (*jīva*) befindet sich auf einem der Blätter der Lotusblumen der Cakras. Ob einer musikalisch begabt ist, oder nicht, hängt davon ab, ob seine Seele auf den Blättern steht, die ihm musikalische Fähigkeit verleihen. Wenn nicht, erzielt der Mensch gar keinen musikalischen Erfolg in seinem Leben.

§10. Erlösung durch Musik: SR und Yājñavalkyasmṛti

Wie vorhin erklärt, befaßten sich Asketen mit Embryologie und Anatomie. Asketen bezeichneten die Geburt in die Welt als Leid des Lebens und betrachteten den menschlichen Körper als Ort eines Haufens von Unreinheiten. In Texten mit asketischem Inhalt kommen embryologisch-anatomische Angaben in solchen Kontexten vor. Das gilt für alle nicht-medizinischen Texte, die ich genannt habe: buddhistische Texte (z.B. Visuddhimagga), Taṇḍulaveyāliya, und Purāṇas. Im Schlusswort des Piṇḍotpatti-prakaraṇa kommt der Ausdruck „Körper, Haufen von Unreinheiten“ vor, welcher auf eine Spur asketischen Hintergrundes hindeutet.

Gibt es nun eine Brücke, die sich zwischen der Musik und dem asketischen Denken spannt?

Eine wichtige Auskunft zu dieser Frage bietet die Yājñavalkyasmṛti (YS). Im Yatidharma-prakaraṇa des YS sind Vorschriften zum Leben des Asketen enthalten, und auch der ātman wird erklärt. Im Rahmen dieser Argumentation um den ātman werden Embryologie und Anatomie dargelegt. Bemerkenswert ist der Teil, der sich direkt daran anschließt. Zuerst wird die haṭhayogische Körperlehre erklärt, nämlich, dass aus dem Herzen 7200 Luftkanäle herausstrahlen und ein Yogin sich darauf konzentrieren soll.

Danach wird angegeben, dass man Brahman, das höchste Prinzip, erreicht, indem man Sāman-Hymnen singt.²⁸ Dann wird der säkulare Gesang, der im Nāṭyaśāstra angegeben ist,²⁹ sowie das Spielen eines Saiteninstruments (*vīṇā*)³⁰ als Ersatzmethode für die Rezitation der Sāman-Hymne empfohlen. Abschließend wird behauptet, dass die Musik das Mittel zur Erlösung sei:

²⁸YS 3,112: *yathā-vidhānena paṭhan sāma-gānam avicyutam / sāvadhānas tad-abhyāsāt param brahmādhigacchati.*

²⁹YS 3,113–114, *aparāntakam ullopyam madrakam makarīm (prakarīm) tathā / aṅgeṇakam saro-bindum uttaram gītakāni ca /113/ ṛg-gāthā pāṇikā dakṣa-vihitā brahmagītikā / geyam etat tad abhyāsa-karaṇān mokṣa-samjñitam /114/.* Die Verse enthalten falsche Lesarten. Vergleiche diese mit den Namen der im Nāṭyaśāstra vorkommenden Gesangarten wie *aparāntaka*, *ullopyaka*, *madraka*, *prakarī*, *oveṇaka*, *roviṇḍaka* und *utara* (Nāṭyaśāstra 32, 200cd–201ab). Diese sind Unterkategorien der *dhruvā*-Lieder (siehe NIJENHUIS 1970, S. 367. Für das Genre *dhruvā*, siehe BANSAT-BOUDON 1992, S. 205). *Ṛc*, *pāṇikā* und *gāthā* sind auch als Unterklassen der *dhruvā*-Lieder in Nāṭyaśāstra 32, 1–2ab erwähnt.

³⁰Siṃhabhūpāla zitiert YS 3,115 *vīṇāvādāna*, siehe die Adyar-Edition (SASTRI, 1992), S. 76, Z. 8.

YS 3,115: *vīṇā-vādāna-tattva-jñāḥ śruti-jāti-viśāradah / tāla-jñāś cāprayāsena mokṣa-mārgaṃ niyacchati.*

„Wer des *Vīṇā*-Spielens sachkundig ist, in den Zwischentönen und Modi tüchtig ist, und den Rythmus kennt, erreicht den Weg zur Erlösung ohne Mühe.“

YS 3,116: *gīta-jñō yadi yogena nāpnoti paramaṃ padam / rudrasyānucaro bhūtvā tenaiva saha modate.*

„[Auch] wenn ein Gesang-/Musikkenner durch Yoga den höchsten Grad nicht erreicht, vergnügt er sich mit Rudra, indem er zu seiner Gefolgschaft gehört.“

Die zwei Verse scheinen bei altindischen Musikwissenschaftlern wohl bekannt gewesen zu sein. Der kaschmirische Ästhet Abhinavagupta sowie die zwei Kommentatoren zum SR, *Siṃhabhūpāla* und *Kallinātha*, erwähnen diese Verse.³¹ Daher liegt es nahe, dass die embryologisch-anatomischen Beschreibungen in der YS sowie ihr Argument zur Musik als Weg zur Erlösung dem *Śārṅgadeva* wohl bewusst waren: Er baute vermutlich sein *Piṇḍotpatti-prakaraṇa* auf dem Vorbild der YS auf.

Abkürzungen

P = Purāṇa

ŚG = Śivagītā

SR = Saṅgītaratnākara

YS = Yājñavalkyasmṛti

Bibliographie

Texte

Saṅgītaratnākara (SR):

—SASTRI, SUBRAHMANYA S.: Saṅgītaratnākara of Śārṅgadeva. With the *Kalānidhi* of *Kallinātha* and the *Sudhākara* of *Siṃhabhūpāla*. Vol. I. Adhyāya 1. Edited by Pandit Subrahmanya Sastri. Revised by Smt. S. Sarada. Madras: The Adyar Library and Research Centre. Second edition 1992. The Adyar Library Series Vol. 30

—SASTRI, SUBRAHMANYA S.: Saṅgītaratnākara of Śārṅgadeva. With the *Kalānidhi* of *Kallinātha* and the *Sudhākara* of *Siṃhabhūpāla*. Vol. III. Adhyāya 5 and 6. Edited by Subrahmanya Sastri. Revised by S. Sarada. Madras: The Adyar Library and Research Centre. Second edition 1986. The Adyar Library Series Vol. 78

—R.K. SHRINGY & PREM LATA SHARMA: Saṅgītaratnākara of Śārṅgadeva.

³¹Kallinātha zu SR 1,1,30 (Adyar ed., p. 20) zitiert YS 3,115.

Sanskrit and English Translation with Comments and Notes. Chapter I. Vol. I. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers. **1999**

Śivagītā (ŚG):

Paṇḍita-jvālāprasādamiśra-kṛta-bhāṣā-ṭīkā-samalaṅkṛtā. mudraka aura prakāśaka: gaṅgā-viṣṇu śrī-kṛṣṇadāsa. adhyakṣa: lakṣmīveṅkaṭeśvara sṭīm pres. bambaī. (Skt.-Text mit kommentar von Jvālāprasādamiśra. Verleger: Gaṅgā-viṣṇu Śrī Kṛṣṇadāsa. Bombay: Śrī Veṅkaṭeśvar Press.) **1987**

Yājñavalkya-smṛti (YS):

Yājñavalkya Smṛti with 'Viramitrodaya' Commentary of Mitra Mishra and 'Mitakshara' Commentary of Vijnaneshwara. Edited by Narayana Shastri Khiste & Jagannatha Shastri Hoshinga. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office. **1997**. Chowkhamba Sanskrit Series; 62.

Yogayājñavalkyam (YY):

The Yogayājñavalkya. Edited by K. Sāmbaśiva Śāstrī. Trivandrum Sanskrit Series No. CXXXIV. Śrī Citrodayamañjarī No. XXIII. Trivandrum: Printed by the Superintendent, Government Press. **1938**.

Sekundärliteratur

AVALON, ARTHUR: The Serpent Power, being the Shat-chakra-nirūpana and Pādukā-panchaka. Two works on Laya Yoga, translated from the Sanskrit, with Introduction and Commentary. Madras: Ganesh & Co. Second revised edition. **1924**

BANSAT-BOUDON, LYNE: Poétique du théâtre indien. Lectures du *Nāṭyaśāstra*. Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. **1992**. Volume 169

COMBA, ANTONELLA: „Un capitolo della Śivagītā sulla medicina Āyurvedica.“ Torino: Accademia delle Scienze. **1981**. Memorie dell' Accademia delle Scienze di Torino, Serie V, 5. **1981**, II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche: S. 173–223

DAS, RAHUL PETER: The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female according to Ancient Indian Medical and Sexological Literature. Delhi: Motilal Banarsidas. **2003 (=2003A)**. Indian Medical Tradition, Vol. VI

—: „[Review of] Kenneth ZYSK, Asceticism and Healing in Ancient India. Medicine in the Buddhist Monastery.“ Traditional South Asian Medicine 7, **2003 (= 2003B)**. Wiesbaden: Ludwig Reichert; S. 228–232

FUNATSU, KAZUYUKI: „Sangīta-ratonākara ni okeru ongaku no keijijou-gaku“ (d.h., „Metaphysik der Musik im SR“). Ga no shisō. Maeda Sengaku

Hakase Kanreki Kinen Ronshū. Tokyo: Shunjusha. **1991**. (Englischer Titel: ātmajñāna. Professor Sengaku Mayeda Felicitation Volume): S. 83–96. 船津和幸「サンギータ・ラトナーカラにおける音楽の形而上学」『私の思想 前田専学博士還暦記念論集』所収。東京（春秋社）

GEENENS, PHILIPPE: Yogayājñavalkyam. Corps et âme, yoga selon Yājñavalkya. Paris: Gallimard. **2000**

GOMPERS, AMRIT: *Indian Music, the Epics and Bards in Ancient Java*. Vorträge des Internationalen Musikarchäologischen Kolloquiums des Deutschen Archäologen Instituts. Studien zur Musikarchäologie III: Archäologie für Klangerzeugung und Tonordnung; Musikarchäologie in der Ägäis und Anatolien. Hrsg.: Ellen Hickmann, Anne D. Kilmer, und Ricardo Eichmann. Rahden: Leidorf. **2000**: S. 573–596

HARA, MINORU: „Shoku“ (Auf japanisch „Leid der Geburt“). Festschrift K. Tamaki (Tamaki Koshiro Hakase Kanreki Kinen Ronbunshu). Tokyo. **1977**: S. 667–683. 原實「生苦」『玉城幸四郎博士還暦記念論文集』東京

—: „A note on the Buddha’s birth story.“ *Indienisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*. Louvain-La-Neuve : Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste. **1980**. Publications de l’Institut Orientaliste de Louvain 23 : S. 143–157

LATH, MUKUND: *A Study of Dattilam. A Treatise on the Sacred Music of Ancient India*. New Delhi: Impex India. **1997**

MEULENBELD, G. JAN: *A History of Indian Medical Literature*. Vol. IA (Text) and IB (Annotation). Groningen: Egbert Forsten. **1999**

—: *A History of Indian Medical Literature*. Vol. IIA. Groningen: Egbert Forsten. **2000**

NIJENHUIS, EMMIE WIERSMA-TE: *Dattilam. A compendium of ancient Indian music*. Leiden: E.J. Brill. **1970**. *Orientalia Rheno-Traiectina*.

ROCHER, LUDO: *The Purāṇas*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. **1986**. *A History of Indian Literature*, Vol. II, fasc. 3

YAMASHITA, TSUTOMU: *Indo dento igaku ni okeru kotai ron. Śārīrasthāna no kenkyu*. **1998**. 山下勤「インド伝統医学文献における個体論: Śārīrasthāna の研究」(Auf japanisch. Der Titel heißt: „Die Theorie des ātman in der indischen traditionellen Medizin. Eine Studie des Śārīrasthāna.“)

—: „On the Nature of the Medical Passages in the *Yājñavalkya-smṛti*.“ *ZINBVN* 36(2). **2001/2003**. Kyoto: S. 87–129

YANO, MICHIO: *Indo Igaku Gairon. Charaka sanhitā*. (Auf japanisch. „Einführung in die indische Medizin.“) Tokyo: Asahi Shuppansha. **1988**.

Kagaku no Meicho: Dai II ki I (11). 矢野道雄 (編訳) 『インド医学概論 チャラカ・サンヒター』 東京 朝日出版社 1988年 (科学の名著第II期1)

WIDDESS, RICHARD: The Rāgas of Early Indian Music, Modes, Melodies, and Musical Notations from the Gupta Period to c.1250. Clarendon Press Oxford. 1995. Oxford Monographs on Music

ZYSK, KENNETH: Asceticism and Healing in Ancient India, Medicine in the Buddhist Monastery. Oxford/New York: Oxford University Press. 1991