

Einleitung

Ueber das Alter von Svâtmârâma's Haṭhayogapradîpikâ lässt sich nichts Genaueres sagen. Es versteht sich von selbst, dass das Werk der jüngsten Periode der Sanskritliteratur angehört; denn nicht nur heisst es an einer Stelle (IV. 35): „Veda, Śâstra und Purâṇa sind wie öffentliche Frauenzimmer, die Allen gehören“; sondern die Lehre von der Kuṇḍalî setzt auch das Bestehen der Śâkta-Sekten voraus. Aus der Liste, die gleich zu Anfang des ersten Kapitels erscheint, von ungefähr dreissig Weisen, darunter Śiva, die sich mit Haṭhayoga abgegeben haben sollen, lassen sich ebenfalls keinerlei Schlüsse ziehen. Anderweitig bekannt ist überhaupt bloss Goraksha, der Autor des in Aufrechts Katalog der Bodleianischen Handschriften erscheinenden und 1887 zu Calcutta herausgegebenen Gorakshaṣataka.

Die Ausgabe, die ich zur Uebersetzung benützte, ist die 1889 zu Bombay erschienene mit Commentar von Brahmânanda und einer Bhâshâ von Śridhara. Eine Handschrift aus dem Haug'schen Nachlass in der Münchner Staatsbibliothek hatte ich zwar fortwährend zum Zweck der Vergleichung zur Hand, fand sie aber in den meisten Fällen völlig werthlos.

Das einzige Werk, das sich eingehender mit dem Thema beschäftigt, ist das vor ungefähr vierzig Jahren in Indien erschienene von N. C. Paul, A Treatise on the Yoga Philosophy, von dem mir die dritte Auflage, Bombay, 1888, vorliegt. Die Abhandlung hat allerdings als von einem Augenzeugen von Vielem des darin Beschriebenen herrührend ein gewisses Interesse; leider fehlt aber insofern der streng wissenschaftliche Charakter, als der Autor weder Sanskrit versteht (siehe pref. p. II „my utter ignorance of the Sanscrit language“), noch mit den anatomischen und physiologischen Ansichten der alten Yogin bekannt zu sein scheint. Immerhin stimmen seine Angaben über die verschiedenen Uebungen mit Ausnahme von einem Fall, der Khecarî Mudrâ, im Allgemeinen mit den Vorschriften der Haṭhapradîpikâ überein. Nach Paul (3. Aufl. S. 32) geht die Absicht des Yogin bei der Khecarî Mudrâ darauf hinaus, mit der verlängerten Zunge die Stimmritze zu schliessen, während Svâtmârâma vorschreibt, man solle die

Einleitung

Zunge in den Nasen-Rachenraum hinauf stecken. Nun ist es ja leicht möglich, dass die modernen Yogin, oder eine Sekte derselben, die Khecarî wirklich so ausüben, wie sie von Paul beschrieben wird. Ebenso leicht möglich aber ist es, dass Paul sich die Sache bloss zur Erklärung so zurecht gelegt hat; denn er zitiert, allerdings ohne dass ihm das auffällt, selbst einen seiner Erklärung widersprechenden Fall (p. 52) von einem „lebendig begrabenen“ Yogin. „The man is said, by long practice, to have acquired the art of holding his breath by shutting the mouth and stopping the interior opening of the nostrils with his tongue.“ In dem andern von ihm zitierten Fall heisst es bloss: „the mouth was now opened and the tongue which had been closely applied to the roof of the mouth, brought forward etc.“; woraus sich allerdings keinerlei Schlüsse ziehen lassen, während im ersten Fall ohne Zweifel die von Svâtmârâma vorgeschriebene Khecarî zur Anwendung kam.

Von Sanskritwerken, die sich speziell mit Haṭhayoga beschäftigen, habe ich ausserdem benützt: Gorakshaṣataka, Calcutta 1891 und Gheraṇḍa Samhitâ, Calcutta 1877; beide herausgegeben von Bhuvanacandra Vasâka.

Einige Termini technici

YAMA, NIYAMA. Haṭhapradîpikâ erwähnt (ebenso wie Vasishṭhasamhitâ, Oxf. Hschrft.) zehn Yama und zehn Niyama (I. 17. 18). Dagegen finden wir bei Patanjali (Yogasûtra II. 30. 32) bloss fünf Yama, nämlich: Ahimsâ, Wahrheitsliebe, Ehrlichkeit, Keuschheit und Armuth (aparigraha); und fünf Niyama: Reinheit, Zufriedenheit, Askese, Studium (svâdhyâya) und Gottergebenheit. Ebenso Paul. Im Text der Haṭhapradîpikâ erscheint die Aufzählung der Yama und Niyama als Zitat und wird vom Commentar gar nicht berücksichtigt. Unter Niyama kommt „tapas“ zweimal vor; ich habe es das erste Mal durch „Inbrunst“, das zweite Mal durch Askese übersetzt. Aber selbst dann bekommt man die zehn Niyama nur, wenn man siddhântavâkyâṣravaṇam zerlegt und durch „Studium der Lehrbücher“ und „Studium der Vorschriften (des Lehrers)“ übersetzt. I. 38 begegnen wir ausserdem einer dem Zitat über Yama und Niyama durchaus widerspre-

Einige Termini technici

chenden Ansicht: Als erstes der grossen Gelübde (yama) wird daselbst „Mässigkeit im Essen“ (mitâhâra) erwähnt, als erstes der kleinen Gelübde (niyama) „Ahimsâ.

Diese Şloka über Yama und Niyama fehlen vollständig in beiden von mir konsultierten Handschriften des India Office: Ballantyne 3101 und Colebrooke 355. Die Handschrift der Bodleiana zu Oxford enthält die Şloka, gibt aber statt siddhânta-vâkyasravaṇam bloss siddhântasravaṇam caiva.

KANDA. Dieses Wort, das sonst „Anschwellung, Knollen“ bedeutet, bezeichnet hier eine bestimmte Stelle im Unterleib. Die nähere Beschreibung finden wir III. 113, wo es heisst, „der Kanda sei eine Spanne über dem Mûlasthâna (pudendum), 3 Zoll im Durchmesser, weich und glänzend“. Auch das Gorakshaşataka (şl. 25) gibt eine ähnliche Stelle: „Ueber dem penis und unter dem Nabel ist der Kandayoni gleich einem Vogelei. Daselbst entspringen die 72000 Adern.“ Schon in Bezug auf letztere Vorstellung ist der Kanda sehr wichtig; ausserdem soll aber daselbst die Kuṇḍalî verweilen. Der Yogin trägt über der Stelle ein gürtelartiges Kleidungsstück, das beim Aufwecken der Kuṇḍalî (III. 112) zur Verwendung kommt. Wahrscheinlich ist dieser Kanda ein Phantasieprodukt der Yogin, denn etwas derartiges existirt meines Wissens zwischen pudendum und Nabel gar nicht. Vielleicht auch ist die obige Beschreibung bloss eine Uebertreibung von dem Aussehen eines Lymphganglion, das aber nie grösser wird als eine Bohne und ausserdem kaum weiss zu nennen wäre.

NÂḌÎ wird im Haṭhayoga ausschliesslich in der Bedeutung von „Röhre“ gebraucht. Das geht schon daraus hervor, dass an den vier Stellen (I. 39, 55. II. 4. IV. 18), an denen das Wort vorkommt, immer zugleich das Ausreinigen der Nâḍî erwähnt wird; und zwar dienen die Nâḍî, die hier zur Verwendung kommen, bloss zum Durchgang des Athems. Bei den älteren indischen Philosophen umfasste der Begriff Nâḍî sowohl Arterien, als auch Venen, Lymphgefässe und Nerven. So heisst es Chând. Up. VIII. 6, die Adern, die vom Herzen ausgingen, seien braun, weiss, blau, gelb und roth. Auch verlegten die älteren Upanishad

Einleitung

den Ursprung der Adern (bloss 101) ins Herz. Dagegen finden wir nicht nur im Haṭhayoga, sondern auch in den jüngsten Upanishad, wie Kshurikâ, Ind. Stud. II, 172, die Ansicht vertreten, dass die Nâḍî, und zwar 72000, in der Nabelgegend entspringen, oder nach Haṭhayoga genauer am Kanda. Diese Idee verdankt wohl ihr Entstehen unter Anderm der Beobachtung der Adern des Mesenterium, theils vielleicht auch der Thatsache, dass bei korpulenten Personen die oberflächlichen Venen des Unterleibs in Folge ihrer Blutüberfüllung ganz deutlich durch die Haut hindurch sichtbar werden und einen baumartig verzweigten Anblick bieten.

Was die Ansicht des Hohlseins speziell der Arterien betrifft, so ist dieselbe auch im klassischen Alterthum vertreten. Bekanntlich hat erst Galen dieselbe widerlegt. Vergl. dazu Haeser, Geschichte der Medizin Bd. I. p. 227 und Sir W. Turner in „Anatomy“ Encyc. Brit. Vol. I p. 799 ff. Sie war scheinbar begründet durch die Beobachtung, dass nach dem Tod allerdings die Arterien leer erscheinen, wenn das Blut sich in Venen und Capillarien anstaut. Die indischen Anatomen scheinen derselben Ansicht gehuldigt zu haben; denn nach Suṣruta III. 7 entspringen in der Nabelgegend 40 Adern (sirâ), von denen zehn hauptsächlich zur Cirkulation der Luft dienen. Diese zehn sind roth und enthalten ausser Luft noch Blut, Galle etc.; der Luftgehalt ist jedoch, wie gesagt, am grössten. Auch finden wir bei Suṣruta die Vorstellung von Unreinigkeiten, die sich in den Luftgefässen ansammeln, die Cirkulation der Luft hemmen, und auf deren Entfernung die Yogin so unendliche Mühe verwenden.

Auch Goraksha spricht vom Reinigen der Nâḍî (ṣodhanam nâḍîjâlasya ṣl. 77), und Gheraṇḍa gibt eine längere Auseinandersetzung der Nâḍîṣuddhi (V. 32 f.).

Aus Obigem geht hervor, dass es kaum statthaft ist, so lang ausserdem prâṇa mit „breath“ übersetzt wird, wenn Dvivedi in „The Yoga Sûtra“ (III. 31) die Kûrma-nâḍî erklärt als „the nerve wherein the breath called kûrma resides“.

Von den im Gorakshaṣataka aufgezählten zehn Nâḍî werden in der Haṭhapradîpikâ nur drei mit Namen erwähnt: Iḍâ, Pingalâ und Sushumnâ, welche drei auch die einzigen sind, die in den Uebungen zur Verwendung kommen.

Einige Termini technici

BRAHMARANDHRA. Schon im Il. Ait. Ar. (IV. 3) wird die Thüre Vidriti, eine der Schädelnäthe, erwähnt, durch die der Atman in den Körper gelangt; welche von den Näthen gemeint ist, wird nicht gesagt. In der Dhyânnav. Up. Ind. Stud. II. 5 dagegen wird die Stelle, an der nach indischen Vorstellungen die Seele den Körper verlässt, ganz deutlich bezeichnet. Vers 23 lautet: „Zwischen den Brauen aber ist die Stirne, in der Nase aber an der Wurzel erkenne man den Sitz des Unsterblichen.“ Ebenso heisst es Yogatattva Up. 14 Ind. Stud. II. 50: „Zwischen den Brauen inmitten der Stirn, da weilt das Unerkennbare.“ Dieser Ansicht schliesst sich auch die Haṭhapradîpikâ an, so IV. 48: „Zwischen den Brauen ist das Śivasthâna, dort wird das Bewusstsein vernichtet.“ Auch der Commentar wird nie müde zu versichern, dass das Brahmarandhra sich „bhrûmadhye“ befinde. Wenn nun auch die sutura frontalis an Schädeln von Erwachsenen gewöhnlich nicht mehr zu sehen ist, so mag doch ihr zeitweiliges Vorkommen hie und da bemerkt worden sein, und die Philosophen in der Ansicht bestärkt haben, dass hier die Seele den Körper verlasse. Auffallend ist dabei allerdings, dass der Anatom Suśruta (III. 5) bloss von fünf Näthen (sevanyaḥ) weiss, also wahrscheinlich die Stirnath nicht gekannt hat. Nach Dhyânnav. Up. Ind, Stud. II. 5. würde man hauptsächlich an die sutura transversa zu denken haben, die Nase und Stirnbein verbindet. Bemerkenswerth ist noch eine Abweichung von dieser Lokalisierung des Brahmarandhra, die sich im Rasikaramaṇa (Cod. Bod. p. 149) findet. Es heisst daselbst, das siebente Cakra, Brahmarandhra, sei im Golhâṭamaṇḍala. Da sich nun nach Śloka 31. ibid. bereits das sechste Cakra, nämlich Ajnâcakra, das nach Haṭhapradîpikâ mit dem Brahmarandhra identisch ist, bhrûmadhye befindet, so müsste dem Rasikaramaṇa zufolge das Brahmarandhra irgendwo anders, etwa an der Vorderhauptfontanelle, zu suchen sein.

An der Vorderhauptfontanelle befindet es sich auch nach einer amüsanten Abbildung eines kataleptischen Yogin in „The Philosophy and Science of Vedanta and Raja Yoga by the Mahatma Jnana Guru Yogi Sabhapati Swami, Edited by Sri Chandra Vasu, Lahore 1888“.

Eine hervorragende Rolle spielt das Brahmarandhra in den Yogaübungen als Endstation des Athems in der Sushumnâ. Davon aber, dass der Athem etwa durch das Brahmarandhra den Körper verliesse, wie Kshur. Up. 13 (Ind. Stud.

Einleitung

II, 172) vgl. auch Chândogya Upanishad VIII. 6. 6, ist in der Haṭhapradîpikâ nirgends die Rede.

Einmal (III. 4) erscheint Brahmarandhra auch als Synonymon von Sushumnâ, was aber gewiss nur ein Fall von pars pro toto. Mit Ausnahme dieser einen Stelle sind die Begriffe Brahmarandhra und Sushumnâ streng geschieden.

IV. 76 kommt als Synonymon von Brahmarandhra auch Śarvapîṭha vor.

IDA, PINGALÂ, SUSHUMNÂ. Diese drei Nâḍî sind, wie bereits erwähnt, die einzigen, die im Haṭhayoga praktisch zur Verwendung kommen. Synonyma finden sich im vorliegenden Werk für Idâ: Candra (II. 9) und Soma (III. 28); für Pingalâ: Sûrya (II. 7) und für Sushumnâ: Paścima (I. 29), Brahmanâdi (II. 66) Śûnyapadavî, Brahmarandhra, Mahâpatha, Śmaśâna, Śâmbhavî, Madhyamârga (III. 4), Agni (III. 28) und Paścimapathin (III. 74).

Schon Chând. Up. VIII. 6 und Kath. Up. VI. 16 wird die Sushumnâ erwähnt, wenn auch der Name selbst noch nicht vorkommt: „Eine von den Adern, die vom Herzen ausgehen, führt zum Kopf.“ Dem Namen Sushumnâ begegnen wir Maitr. Up. VI. 21: ûrdhvagâ nâḍî sushumnâkhyâ prâṇasaṃcârîṇî tâlvantarvicinâ; ebenso nach Deussen, Syst. d. Vedânta p. 409 in den Commentaren zu Bṛih. Âr. Up., Praśna Up., Taitt. Up. und Kath. Up. Als Umschreibung für den Namen wird öfters mûrdhanyâ nâḍî gebraucht. Nach den älteren Upanishad entspringt die Sushumnâ im Herzen gleich den übrigen Nâḍî; erst in den jüngeren Upanishad wie Dhyânavindu Ind. St. II. 171 und Kshurikâ Ind. St. II. 3, wird in Folge der veränderten Ansicht über den Ursprung der Adern im Allgemeinen auch der Ursprung der Sushumnâ in die Nabelgegend verlegt. Die Kshurikâ bringt gewissermassen ein Kompromiss der beiden Ansichten; denn sie sagt: „Vom Nabel führe man den Athem zuerst in's grosse Haus des Purusha (in's Herz) und dann zwischen die Augenbrauen.“

Idâ und Pingalâ kann ich erst in einer der jüngeren Upanishad, nämlich Kshurikâ, Ind. Stud. II, 172 erwähnt finden, desto häufiger sie oder ihre Synonyma in der Haṭhapradîpikâ. Wie in Kshur. Up. so erscheint auch hier Idâ als die linke

Einige Termini technici

Nâđî, Pingalâ als die rechte und Sushumnâ in der Mitte (II. 10). (Bekanntlich verlegte Wilson in seinem Wörterbuch irrthümlicherweise auch die Idâ auf die rechte Seite.) Alle drei entspringen in der Nabelgegend, am Kanda, und führen zum Kopf; und zwar hat man sich das so vorzustellen, dass die Sushumnâ Nabelgegend und Kopf in ziemlich gerader Linie verbindet, während Idâ und Pingalâ in das untere Ende der Sushumnâ münden. Dazu vergleiche III. 27: „Ist der Athem über Idâ und Pingalâ hinaus, so bewegt er sich in der Sushumnâ.“ Was die Kopfenden betrifft, so ist die Vorstellung nicht weniger klar. Je nachdem man durch das linke oder das rechte Nasenloch einathmet, gelangt der Athem in die Idâ oder in die Pingalâ (vergl. die verschiedenen Kumbhaka Cap. II der Uebersetzung). Aus III. 52. 53 schliesse ich, dass die Nasenhöhlen bloss zu den beiden Adern führen, diese selbst aber erst im oberen Theil des pharynx anfangen; denn dieser Stelle zufolge münden fünf, nach Commentar auch sieben, Adern in die Höhlung über der uvula, also in den pharynx, und darunter sind nach Commentar Idâ, Pingalâ und Sushumnâ. Ueber das Kopfende der Sushumnâ finden wir weitere Angaben bei Anlass der Erklärung der Khecarî, die auch jeden Zweifel über die Vorstellung der Yogin beseitigen müssen. „Mit der Zunge in der oberen Rachenhöhle verweile man etc.“ (III. 38); und „Man fülle die Sushumnâ im hinteren Theil des Mundes mit der Zunge“ (IV. 46). An der Stelle in Maitr. Up. VI. 21: „ûrdhvagâ nâđî ... tâlvantarvicinnâ“ wäre daher wohl das tâlvantarvicinnâ nicht zu übersetzen, wie Max Müller es übersetzt (Sacred Book of the East, Vol. XV), mit „is divided within the palate“, sondern eher wie Regnaud „qui se termine au milieu du palais“ (Materiaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde II. 192); es sei denn, dass die alten Philosophen sich die Nasenhöhlen als Ausläufer der Sushumnâ dachten.

Da nun selbstverständlich diese Vorstellungen der anatomischen und physiologischen Wirklichkeit nicht entsprechen, so stellt sich uns die Frage entgegen: Was gab die Veranlassung zu diesen Ideen? Bei Sušruta finden wir weder Idâ, noch Pingalâ, noch Sushumnâ, noch überhaupt etwas derartiges, zugleich aber wohl kaum eine einzige Stelle, die im Widerspruch stünde wenigstens mit den physiologischen Ideen der Yogaphilosophen. Die Arterien dienen auch nach Sušruta dazu, die Luft im Körper zirkuliren zu lassen, nur heissen sie nicht wie bei den Philosophen Nâđî, sondern Sirâ. Nach Haeser, Geschichte der Medizin,

Einleitung

3. Aufl. Jena 1875 Bd. I p. 21 sollen weder Caraka noch Suṣruta den Puls berücksichtigen. Nach T. A. Wise aber (Commentary on the Hindu System of Medicine, Calcutta 1845) herrscht in dieser Beziehung über das Verfahren des indischen Mediziners nicht der geringste Zweifel: „The two vessels of the hand are however the principal; and if their contents flow naturally the person will live and do well. In these situations are the vessels containing the indications of life, and a sensible physician will examine them all, and if air flows naturally it will be favourable. ... This air produces the pulse. Physicians feel the pulse at the wrist, ankles, temples, and sometimes at the nose or neck. When the pulse is to be judged of, three fingers are to be put upon the vessel at the wrist; the first, next the hand, represents or indicates the air etc.“ (ibid. p. 62). Wenn also der indische Mediziner den Puls des Patienten fühlte, so wollte er untersuchen, ob die Luft normal sich durch den Körper bewege. Unter anderm wurden zu diesem Zweck auch die beiden Halsschlagadern befühlt (Wise, Syst. Hind. Med. p. 62). Selbst dem Laien musste daher der Gedanke kommen, dass sich rechts und links am Halse eine bedeutende Luftader befinde; und diese beiden Adern dann mit den Nasenhöhlen in Verbindung zu bringen, resp. mit dem oberen Theil der Nasen-Rachenhöhle, bot dem Laien, und das war der Yogin, keine besonderen Schwierigkeiten mehr. Iḍâ und Pingalâ entsprächen also unsrer carotis laeva und dextra. Dass dies so ist, geht, wie ich glaube, ganz deutlich aus den Vorschriften zum Jâlandharabandha hervor. III. 70 heisst es: „Den Hals zusammendrückend (d. h. so dass der Hals zusammengedrückt werde) lege man das Kinn fest auf die Herzgegend.“ Ferner: „Durch dieses Zusammendrücken des Halses schliesse man fest die beiden Nâḍî Iḍâ und Pingalâ“ (III. 73). Von der Sushumnâ haben wir bereits den obersten Theil, der unserem Nasen-Rachenraum entspricht, und über die Fortsetzung nach unten, die immer zwischen Iḍâ und Pingalâ zu bleiben hat, können wir ebenso wenig im Zweifel sein: das ist die trachea. Die Versuchung liegt hier nahe an eines der Synonyma der Sushumnâ zu denken, an Ṣūnyapadavî (der leere Weg); der Name liesse sich aber auch anders übersetzen: „Der Weg zum Leeren“, besonders wenn Ṣūnya = Brahmarandhra genommen wird (vergl. IV. 10).

Bis zum Schlüsselbein konnte der Yogin den Lauf der drei Adern bequem verfolgen; hinter den Rippen war das natürlich nicht mehr möglich. Da aber die

Einige Termini technici

drei Adern beim Eintritt in den Brustkasten so schön nebeneinander her liefen, so hatte er doch schliesslich keinen Grund anzunehmen, dass sich dieselben in der Brust anders zu einander verhalten könnten als im Hals. Die spärlichen und ausserdem ziemlich vagen anatomischen Ausführungen, resp. Aufzählungen, eines Suṣruta werden den Yogin in seinen anatomischen Vorurtheilen ebenso wenig gestört haben, als die Therapeutik des Suṣruta ihn daran verhinderte, sich seine eigene Hausapotheke aus Āsana, Kumbhaka und Mudrâ zusammenzustellen.

Was den Unterleib betrifft, so ist es zum Mindesten merkwürdig, dass der Yogin den Kanda, in dessen Umgegend sämtliche Nâḍî, also auch Idâ, Pingalâ und Sushumnâ entspringen, halbwegs zwischen Nabel und pudendum verlegte, also auf eine Fläche ungefähr horizontal mit dem fünften Lendenwirbel, und dass in Wirklichkeit auf der Höhe zwischen dem vierten und fünften Lendenwirbel, die aorta abdominalis sich in die beiden arteriae iliacae verzweigt. Ich glaube, es liegt durchaus nicht ausserhalb des Bereichs der Möglichkeit, dass diese anatomische Thatsache schon in ziemlich früher Zeit zur Kenntniss des einen oder des andern Yogin gelangte, der natürlich nichts Eiligeres zu thun hatte, als dieselbe auf seine Weise zu deuten und seiner Theorie zu Nutze zu machen. Er hielt eben die aorta abdominalis für die Fortsetzung der trachea. Für die Ansicht der Yogin, dass die drei Adern am Kanda zusammentreffen, vergleiche ferner III. 109: „Zwischen Gangâ und Yamunâ sitzt eine büssende junge Wittwe“ und: „Idâ ist die verehrte Gangâ, Yamunâ ist Pingalâ, und zwischen Idâ und Pingalâ sitzt die junge Wittwe Kuṇḍalî (die sich am unteren Eingang in die Sushumnâ aufhält)“ III. 110.

Das P. W. gibt für Sushumnâ die Carotis, was schon desshalb nicht zutrifft, weil es eine rechte und eine linke Carotis gibt, und die Sushumnâ auf jeden Fall als Einheit aufzufassen ist. Gough in „The Philosophy of the Upanishads“ behauptet, die Sushumnâ sei „the coronal artery“. In der englischen Terminologie der Anatomie existirt aber der Ausdruck „coronal artery“ ganz einfach nicht. Selbst Quain will nichts von ihr wissen; und die Antwort auf direkte Anfragen bei Medizinern in England lautete: „Unbekannt.“ Was Gough und Dvivedi (Yoga Sûtra p. 69) unter coronal artery verstehen, wird einigermassen verständlich aus

Einleitung

Taylor's Summary of Patanjali Sûtra in „The Yoga Philosophy“ (Bombay 1882): „The heart is the supposed seat of the soul, and its supposed passage at death is through the coronal artery passing through the throat to the centre of the skull etc.“ Das kann nur die carotis sein; aber auch hier fragt es sich wieder: Welche carotis? die rechte oder die linke? Denn wenn überhaupt Etwas über die Sushumnâ sicher ist, so ist es, dass es nur eine Sushumnâ gibt. Der Ausdruck carotis communis könnte einen Laien allerdings irre führen, er kommt aber sowohl der rechten carotis als auch der linken zu, die beide ganz unabhängig von einander aus dem Bogen der aorta entspringen.

Angeregt durch den philosophischen Mystizismus der modernen Theosophen, denen die naive Physiologie ihrer Geistesverwandten, der indischen Yogin, ein Dorn im Auge sein mochte, ist in neuerer Zeit von Râma Prasâd in „Natures Finer Forces“ (London 1890) der Versuch gemacht worden, Sushumnâ, Iđâ und Pingalâ auf etwas mystische Weise zu erklären. Râma Prasâd übersetzt prâna je nach Bedürfniss als Athem, Nervenkraft etc.: „All the manifestations of life in the body are called minor prânas“ (p. 250). Nâđî definirt er: „a tube, a vessel or even a line along which something flows, be it a liquid or the current of a force“ (p. 247). Abgesehen von dem „liquid“, wo vielleicht „fluid“ richtiger wäre, denn nach p. 34 fallen auch die Bronchien unter den Begriff Nâđî, so ist es ja ganz richtig, dass sogar die indischen Anatomen wie Suşruta (vergl. Suş. III. 7.9) Nerven, Blutgefäße und Bronchien durcheinander werfen, und der Yogin nun vollends. Andererseits steht die Thatsache unerschütterlich fest, dass der Yogin, der sich mit den Uebungen des Haṭhayoga beschäftigte, wenn er von prâna sprach, nichts Anderes meinte als eben „vâyu“, die Luft, die wir einathmen. Unter Iđâ versteht Prasâd sämtliche Nâđî, ob Blutgefäße, Nerven oder Athemgefäße, auf der linken Seite des Körpers, in spezieller Bedeutung den linken nervus sympathicus (243); unter Pingalâ sämtliche Nâđî auf der rechten Seite, speziell den rechten nervus sympathicus (p. 249); unter Sushumnâ sämtliche Nâđî in der Mitte des Körpers, speziell das Rückgrat. Die Rückgrattheorie hat übrigens schon Anquetil du Perron in seinen Bemerkungen zu Yogaşikshâ Up. aufgestellt: spina media dorsi in cujus medio vena sushumnâ est (Ind. Stud. II, 48). Dass man zur Zeit der Haṭhapradîpikâ bei Erwähnung von Ida, Pingalâ und Sushumnâ weder an die nervi sympathici, noch an ganze Systeme von Nâđî,