



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

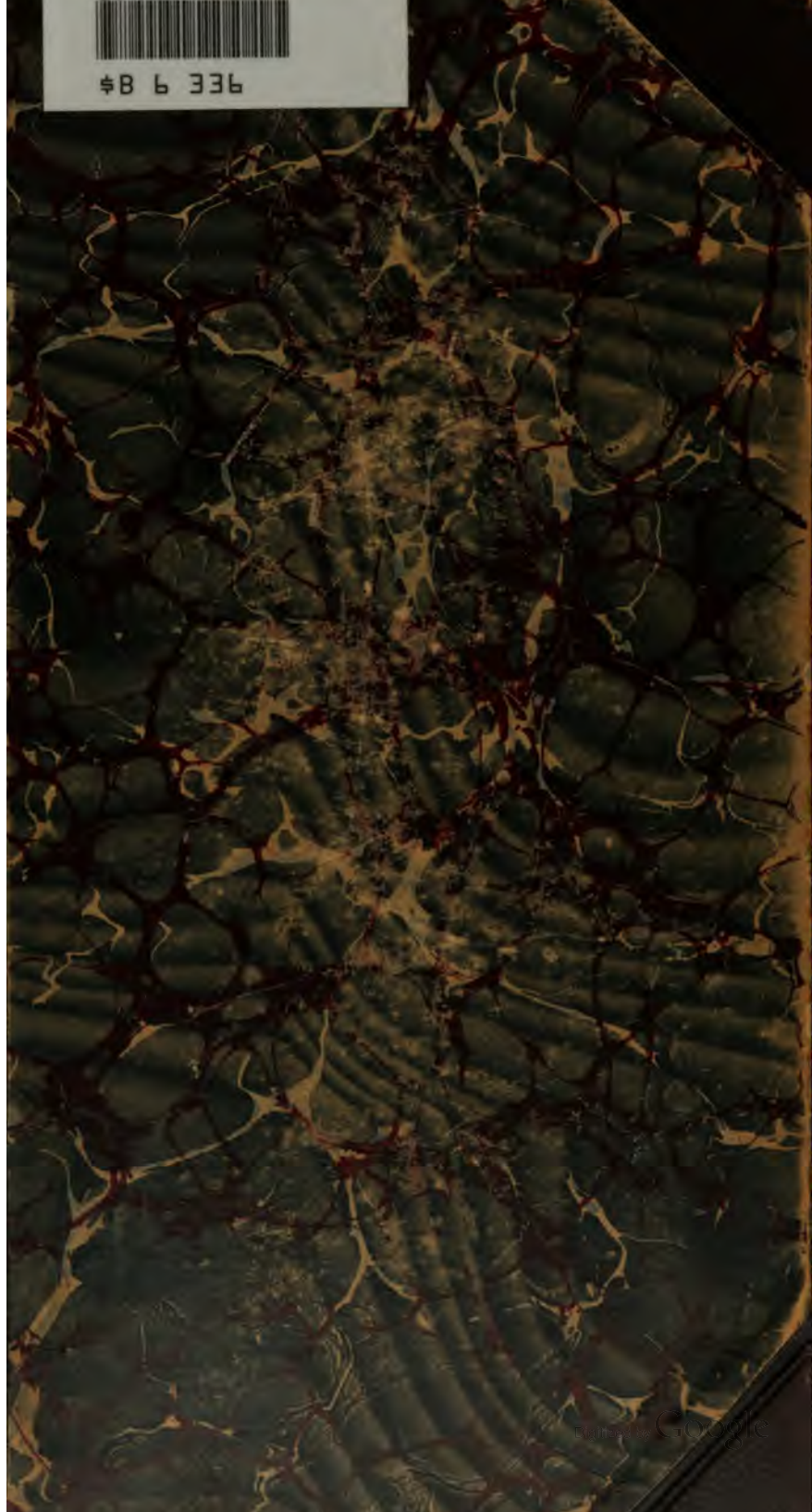
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



Б 6 336

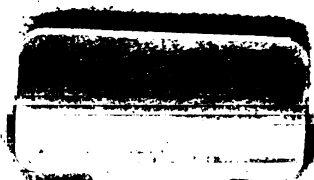


Digitized by Google

REESE LIBRARY  
OF THE  
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Received *August*, 1900.

Accession No. *80695*. Class No. ....









**ALLGEMEINE**  
**GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.**

---

**ERSTER BAND, ZWEITE ABTEILUNG.**

Von dem Verfasser erschienen im gleichen Verlage:

**DAS SYSTEM DES VEDĀNTA**, nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyaṇa und dem Commentare des Čaṅkara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Čaṅkara aus dargestellt. 8. 1883. Geh. 12 M.

**DIE SŪTRAS DES VEDĀNTA** oder die Čātraka-Mīmāṃsā des Bādarāyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Čaṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. 8. 1887. Geh. 18 M.

**DIE ELEMENTE DER METAPHYSIK.** Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Zweite, durch einige Zusätze vermehrte Auflage. 8. 1890. Geh. 4 M. Geb. 5 M.

**ALLGEMEINE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE**, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Zwei Bände in sechs Abteilungen.

I. Bd. 1. Abt.: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 8. 1894. Geh. 7 M.

**SECHZIG UPANISHAD'S DES VEDA**, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. 8. 1897. Geh. 20 M. Geb. 22 M.

ALLGEMEINE  
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

VON

DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

---

ERSTER BAND, ZWEITE ABTEILUNG:

DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.



LEIPZIG:  
F. A. BROCKHAUS.

1899.

B82

D4

v.1:2

80695-

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



## VORWORT.

---

Die vorliegende Arbeit, welche die zweite Abteilung unserer „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“, aber auch ein für sich abgeschlossenes Ganze bildet, behandelt die Philosophie der Upanishad's und damit den Kulminationspunkt der Indischen Weltanschauung, welcher schon in vedischer, vorbuddhistischer Zeit erreicht und an philosophischer Bedeutung durch keine der nachfolgenden Erscheinungen bis auf die Gegenwart hin übertroffen worden ist, weder durch das Sāṅkhyasystem, dessen allmähliche Entstehung aus den Upanishadgedanken durch Überhandnehmen der realistischen Tendenzen wir in Kapitel X (unten S. 216—230) verfolgt haben, noch durch den Buddhismus, der, bei aller Selbständigkeit des Auftretens, doch in den wesentlichsten Punkten von den Lehren der Upanishad's abhängig ist, wie denn z. B. sein tiefster Grundgedanke (*Nirvāṇam*, d. h. Aufhebung des Leidens, durch Aufhebung der *Trishṇā*) sich schon mit andern Worten (Einswerden mit *Brahman* durch Aufhebung des *Kāma*) in der unten, S. 313, mitgeteilten Stelle Bṛih. 4.4,6 ausgesprochen findet.

Die Vedântagedanken sind somit für Indien die eigentliche geistige Lebensluft, welche alle Erzeugnisse der spätern Litteratur durchweht, geworden und geblieben, und noch heute sind die Upanishad's für jeden brahmanischen Inder dasselbe, was für den Christen das Neue Testament ist.

Eine Erscheinung von dieser Bedeutung verdiente und erforderte eine eingehendere Behandlung, als sie bisher zu finden war, und wir hoffen, daß es uns gelungen ist, den Nebel zu heben, der bisher über dieser Region lagerte, und da, wo manche nur ein Durcheinanderfluten widerspruchsvoller Conceptionen erblickten, Ordnung, Zusammenhang und, wenn nicht ein einheitliches System, so doch eine einheitliche historische Entwicklung zu erkennen, bestehend in einem ursprünglichen, schroffen und kühnen Idealismus, welcher dann im weitem Verlaufe durch eine zweifache Accommodation, einerseits an die überkommenen Traditionen, anderseits an die uns allen von Natur an eigene empirische Anschauungsweise, sich stufenweise zu dem fortentwickelt hat, was wir, im Anschluß an occidentalische Vorstellungen, wenn auch nicht überall genau in dem Sinne derselben, Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus, Atheismus (Sâñkhyam) und Deismus (Yoga) genannt haben. Zur ersten Orientierung über diese Verhältnisse mag das schon durch seine paradoxe Überschrift die Aufmerksamkeit auf sich lenkende und zum Widerspruch reizende Kapitel IX: „Die Nichtrealität der Welt“ (S. 204—215), wie auch der am Schlusse des Werkes (S. 354 fg.) zu findende Rückblick dienen.

Das Merkwürdige und auf den ersten Blick Verwirrende bei dieser ganzen Entwicklung besteht darin, daß jener ursprüngliche Idealismus durch die aus ihm entsprungenen pantheistischen und theistischen Fortbildungen nicht beseitigt wird, sondern als unaufgehobenes Moment fortbesteht

und überall, hier mehr, dort weniger deutlich, hindurchleuchtet, bis er endlich vom Sâñkhyasysteme ganz verlassen, hingegen vom Vedântasysteme als die allein ganz ernst zu nehmende „höhere Wissenschaft“ (*parâ vidyâ*) proklamiert wird, welcher gegenüber alle jene realistischen Fortbildungen mitsamt Weltschöpfung und Seelenwanderung als die „niedere Wissenschaft“ (*aparâ vidyâ*) erscheinen und aus einer Accommodation der Schriftoffenbarung an die Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens erklärt werden. Diese von den spätern Vedântatheologen vertretene Accommodations-theorie ist nicht ganz ohne Grund und nur dahin zu berichtigen, daß jene Anpassung an das empirische (auf räumliche, zeitliche und kausale Zusammenhänge gerichtete) Erkenntnisvermögen nicht eine absichtliche und bewufste, sondern eine unbewufste gewesen ist. In dieser Form wird der Accommodationsgedanke zu einem Schlüssel, welcher geeignet ist, nicht nur die Entwicklung der Upanishadlehre, sondern auch viele analoge Erscheinungen der abendländischen Philosophie innerlich zu erschließen. Denn eine Einkleidung metaphysischer Intuitionen in empirische Erkenntnisformen ist nicht nur in Indien, sondern auch in Europa von jeher geübt und auch dadurch nicht um ihr Ansehen gebracht worden, daß Kant das Unberechtigte des ganzen Verfahrens aufdeckte, wie wir dies in den spätern Teilen unseres Werkes näher nachzuweisen hoffen.

Kiel, im April 1899.

P. D.

# Alphabetisches Verzeichnis der wichtigeren Upanishad's,

zur Erklärung der im Buche gebrauchten Abkürzungen, welche jedesmal aus den Anfangsbuchstaben der hier alphabetisch verzeichneten Namen bestehen (Brîh. = Brihadâranyaka-Upanishad, Chând. = Chândogya-Upanishad, u. s. w.). Die beigefügten Zahlen verweisen auf die Seiten unserer „Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt“, wo die von uns verwendeten Texte im Zusammenhang vorliegen, auch in den Einleitungen und Anmerkungen das Nähere zur Begründung unserer Auffassungen zu finden ist.

<p><i>Âcrama</i> 713. <i>Âitareya</i> 15. <i>Amritabindu</i> 651. <i>Ârsheya</i> 853. <i>Âruneya</i> 692. <i>Atharvaçikhâ</i> 727. <i>Atharvaçiras</i> 717. <i>Âtma</i> 620. <i>Âtma(gra)bodha</i> 750. <i>Bâshkala</i> 838. <i>Brahma</i> 679. <i>Brahmabindu</i> 646. <i>Brahmavidyâ</i> 631. <i>Brihadâranyaka</i> 382. <i>Çaunaka</i> 867. <i>Châgaleyâ</i> 844. <i>Chândogya</i> 68. <i>Çivasamkalpa</i> 837. <i>Çûlikâ</i> 638. <i>Çvetâçvatara</i> 291.</p>	<p><i>Dhyânabindu</i> 659. <i>Garbha</i> 606. <i>Gârûḍa</i> 627. <i>Hansa</i> 674. <i>Îçâ</i> 524. <i>Jâbâla</i> 707. <i>Kaivalya</i> 738. <i>Kâlâgnirudra</i> 735. <i>Kan̄hac̄ruti</i> 698. <i>Kâthaka</i> 266. <i>Kaushitaki</i> 23. <i>Kena</i> 204. <i>Kshurikâ</i> 634. <i>Mahâ</i> 744. <i>Mahânârâyana</i> 243. <i>Maitrâyana</i> 315. <i>Mânḍûkyâ</i> 577. <i>Mrityulângala</i> 851. <i>Munḍaka</i> 546. <i>Nâdabindu</i> 643.</p>	<p><i>Nârâyana</i> 747. <i>Nîlarudra</i> 731. <i>Nrisinha-pûrvat.</i> 754. <i>Nrisinha-uttarat.</i> 779. <i>Pañgala</i> 849. <i>Paramahansa</i> 703. <i>Pinḍa</i> 618. <i>Praçna</i> 560. <i>Prânâgnihoṭra</i> 612. <i>Pranava</i> 858. <i>Purusha-sûkta</i> 830. <i>Râma-pûrvat.</i> 805. <i>Râma-uttarat.</i> 819. <i>Sannyâsa</i> 687. <i>Sarvopanishatsâra</i> 622. <i>Tadeva</i> 833. <i>Taittirîya</i> 214. <i>Tejobindu</i> 664. <i>Yogaçikhâ</i> 667. <i>Yogatattva</i> 670.</p>
--	--	--

## AUSSPRACHE.

In indischen Wörtern ist

**c, ch wie tsch, tschh**

**j, jh wie dsch, dschh**

zu sprechen; also: *Yâdschnavalkya*, *Tschhândogya* u. s. w.

ç ist ein mittlerer Laut zwischen s (stets scharf) und sh (= sch).

Die Betonung richtet sich, wie im Lateinischen, nach der Quantität der vorletzten Silbe; ist dieselbe lang, so hat sie den Accent, ist sie kurz, so liegt er auf der drittletzten Silbe (e und o sind stets lang).

Nach der von uns befolgten Schreibweise sind alle Wörter auf a Maskulina, alle auf â Feminina, alle auf am Neutra: der *Vedânta*, die *Mîmânsâ*, das *Sân̄khyam* (sc. *darçanam*).

# INHALTSÜBERSICHT.

	Seite
Vorwort . . . . .	V
Der zweiten Periode der indischen Philosophie oder der Brähma- manazeit Fortsetzung und Schlufs:	
<b>DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.</b>	
<b>EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.</b>	
<b>I. Die Stellung der Upanishad's in der Litteratur des Veda . . .</b>	<b>3—16</b>
1. Der Veda und seine Teile . . . . .	3
2. Brähmanam, Áraṇyakam, Upanishad . . . . .	4
3. Die Upanishad's der drei ältern Veden . . . . .	7
4. Die Upanishad's des Atharvaveda . . . . .	8
5. Über die Bedeutung des Wortes <i>upanishad</i> . . . . .	11
<b>II. Einiges zur Geschichte der Upanishad's . . . . .</b>	<b>16—35</b>
1. Der erste Ursprung der Upanishad's . . . . .	16
2. Die vorhandenen Upanishad's . . . . .	22
3. Die Upanishad's bei Bâdarâyana und Çaṅkara . . . . .	26
4. Die wichtigsten Upanishadsammlungen . . . . .	31
<b>III. Der Grundgedanke der Upanishad's und seine Bedeutung . . .</b>	<b>36—47</b>
1. Der Grundgedanke der Upanishad's . . . . .	36
2. Der Upanishadgedanke und die Philosophie . . . . .	38
3. Der Upanishadgedanke und die Religion . . . . .	42
<b>DAS SYSTEM DER UPANISHAD'S.</b>	
Vorbemerkung . . . . .	48

b

Des Systems der Upanishad's erster Teil:

## THEOLOGIE

ODER DIE LEHRE VOM BRAHMAN.

	Seite
<b>I. Über die Erkennbarkeit des Brahman . . . . .</b>	<b>51—78</b>
1. Ist der Veda die Quelle der Brahmanwissenschaft? . . . . .	51
2. Vorbereitende Mittel der Brahmanerkenntnis . . . . .	56
3. Das Opfer . . . . .	57
4. Die Askese ( <i>tapas</i> ). . . . .	60
5. Andere Vorbedingungen . . . . .	65
6. Der Standpunkt des Nichtwissens, des Wissens und des Überwissens in Bezug auf das Brahman . . . . .	68
<b>II. Das Suchen nach dem Brahman . . . . .</b>	<b>78—90</b>
1. Der <i>Âtman</i> (das Brahman) als die Einheit . . . . .	78
2. Die Erklärungsversuche des <i>Bâlâki</i> . . . . .	80
3. Die Erklärungsversuche des <i>Çakalya</i> . . . . .	81
4. Sechs einseitige Definitionen . . . . .	81
5. Definitionen des <i>Âtman Vaiçvânara</i> . . . . .	83
6. Stufenweise Belehrung des <i>Nârada</i> . . . . .	84
7. Drei verschiedene <i>Âtman's</i> . . . . .	86
8. Fünf verschiedene <i>Âtman's</i> . . . . .	89
<b>III. Symbolische Vorstellungen von Brahman . . . . .</b>	<b>91—114</b>
1. Vorbemerkungen und Anordnung . . . . .	91
2. Brahman als <i>Prâna</i> und <i>Vâyu</i> . . . . .	93
3. Andere Symbole des Brahman . . . . .	101
4. Versuche, die symbolischen Vorstellungen von Brahman umzudeuten . . . . .	107
5. Umdeutungen und Ersetzungen ritueller Bräuche . . . . .	109
<b>IV. Das Brahman an sich . . . . .</b>	<b>115—143</b>
1. Vorbemerkung . . . . .	115
2. Brahman als das Seiende und das Nichtseiende, als die Realität und die Nichtrealität . . . . .	117
3. Brahman als Bewußtsein, Denken ( <i>cit</i> ) . . . . .	120
4. Brahman als Wonne ( <i>ânanda</i> ) . . . . .	127
5. Negative Natur und Unerkennbarkeit des Brahman an sich . . . . .	133
<b>V. Das Brahman und die Welt . . . . .</b>	<b>143—162</b>
1. Alleinige Realität des Brahman . . . . .	143
2. Das Brahman als kosmisches Princip . . . . .	145
3. Das Brahman als psychisches Princip . . . . .	152
4. Das Brahman als persönlicher Gott ( <i>içvara</i> ) . . . . .	157



Des Systems der Upanishad's zweiter Teil:

**KOSMOLOGIE**

ODER DIE LEHRE VON DER WELT.

	Seite
<b>VI. Brahman als Weltschöpfer . . . . .</b>	<b>163—182</b>
1. Vorbemerkung zur Kosmologie . . . . .	163
2. Die Weltschöpfung und die Átmanlehre . . . . .	165
3. Die Schöpfung der unorganischen Natur . . . . .	168
4. Die organische Natur . . . . .	176
5. Die Weltseele ( <i>Hiranyagarbha, Brahmán</i> ) . . . . .	179
<b>VII. Brahman als Erhalter und Regierer . . . . .</b>	<b>182—198</b>
1. Brahman als Welterhalter . . . . .	182
2. Brahman als Weltregierer . . . . .	186
3. Freiheit und Unfreiheit des Willens . . . . .	188
4. Brahman als Vorsehung . . . . .	191
5. Kosmographie der Upanishad's . . . . .	193
<b>VIII. Brahman als Weltvernichter . . . . .</b>	<b>198—204</b>
1. Die Kalpatheorie des spätern Vedánta . . . . .	198
2. Rückkehr der Einzelwesen in Brahman . . . . .	199
3. Rückkehr des Weltganzen in Brahman . . . . .	201
4. Über die Motive der Lehre von der Weltvernichtung in Brahman . . . . .	203
<b>IX. Die Nichtrealität der Welt . . . . .</b>	<b>204—215</b>
1. Die Mâyálehre als Grundlage aller Philosophie . . . . .	204
2. Die Mâyálehre in den Upanishad's . . . . .	206
3. Die Mâyálehre in empirischen Vorstellungsformen . . . . .	212
<b>X. Die Genesis des Sāñkhyasystems . . . . .</b>	<b>216—230</b>
1. Kurze Übersicht der Sāñkhyalehre . . . . .	216
2. Genesis des Dualismus . . . . .	220
3. Genesis der Evolutionsreihe . . . . .	222
4. Genesis der Gunalehre . . . . .	226
5. Genesis der Heilslehre . . . . .	228

Des Systems der Upanishad's dritter Teil:

**PSYCHOLOGIE**

ODER DIE LEHRE VON DER SEELE.

<b>XI. Die höchste und die individuelle Seele . . . . .</b>	<b>231—237</b>
1. Die Anschauung des spätern Vedánta . . . . .	231
2. Ursprünglich nur eine Seele . . . . .	232
3. Die individuellen Seelen neben der höchsten . . . . .	233
4. Grund der Verkörperung . . . . .	236

	Seite
<b>XII. Die Organe der Seele</b> . . . . .	<b>237—266</b>
1. Spätere Ansicht . . . . .	237
2. Der <i>Âtman</i> und die Organe . . . . .	239
3. Das <i>Manas</i> und die zehn <i>Indriya's</i> . . . . .	244
4. Der <i>Prâna</i> und seine fünf Verzweigungen . . . . .	248
5. Der feine Leib und die moralische Bestimmtheit . . . . .	252
6. Physiologisches aus den Upanishad's . . . . .	255
<b>XIII. Die Zustände der Seele</b> . . . . .	<b>267—281</b>
1. Die vier Zustände . . . . .	267
2. Das Wachen . . . . .	270
3. Der Traumschlaf . . . . .	271
4. Der Tiefschlaf . . . . .	274
5. Der <i>Turiya</i> . . . . .	278

Des Systems der Upanishad's vierter Teil:

### ESCHATOLOGIE

ODER DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG UND ERLÖSUNG  
SOWIE VON DEM WEGE ZU IHR (PRAKTIISCHE PHILOSOPHIE).

<b>XIV. Die Seelenwanderung</b> . . . . .	<b>282—304</b>
1. Philosophische Bedeutung der Seelenwanderungslehre . . . . .	282
2. Altvedische Eschatologie . . . . .	285
3. Die Keime der Seelenwanderungslehre . . . . .	292
4. Die Genesis der Seelenwanderungslehre . . . . .	295
5. Die Fortbildung der Seelenwanderungslehre . . . . .	299
<b>XV. Die Erlösung</b> . . . . .	<b>305—325</b>
1. Bedeutung der Erlösungslehre . . . . .	305
2. Ursprung der Erlösungslehre . . . . .	306
3. Das <i>Âtmanwissen</i> ist die Erlösung. Charakteristik des Erlösten . . . . .	310
4. Die Erlösungslehre in empirischem Gewande . . . . .	320
<b>XVI. Die praktische Philosophie</b> . . . . .	<b>325—354</b>
1. Vorbemerkung . . . . .	325
2. Die Ethik der Upanishad's . . . . .	327
3. Der <i>Sannyâsa</i> . . . . .	335
4. Der <i>Yoga</i> . . . . .	343
<b>XVII. Rückblick auf die Upanishad's und ihre Lehren</b> . . . . .	<b>354—368</b>
1. Vorbemerkungen . . . . .	354
2. Der Idealismus als Grundanschauung der Upanishad's . . . . .	356
3. Theologie (Lehre vom <i>Brahman</i> oder <i>Âtman</i> ) . . . . .	359
4. Kosmologie und Psychologie . . . . .	362
5. Eschatologie (Seelenwanderung und Erlösung) . . . . .	365

# DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.





Der zweiten Periode der indischen Philosophie oder  
der Brähmanzeit Fortsetzung und Schlufs:

# Die Philosophie der Upanishad's.

(Bis ca. 500 a. C.)

## A. Einleitung zur Philosophie der Upanishad's.

### I. Die Stellung der Upanishad's in der Litteratur des Veda.

#### 1. Der Veda und seine Teile.

Wie aus unsern frühern Ausführungen (I, I, S. 64 fg., vgl. I, I, S. 47 fg.) erinnerlich, zerfällt die Gesamtheit der vedischen Litteratur, entsprechend den vier Hauptpriestern beim Somaopfer, in vier Hauptteile, den *Rigveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* und *Atharvaveda*, deren jeder eine *Samhitā*, ein *Brähmaṇam* und ein *Sūtram* enthält. Das *Brähmaṇam* (im weitern Sinne des Wortes) wird dann wieder von den Vedāntatheologen (oben, I, I, S. 47—50) in drei inhaltlich meist mit einander verbundene und verfließende Teile zerlegt: *Vidhi*, *Arthavāda* und *Vedānta* oder *Upanishad*. Folgendes Schema mag behülflich sein, diese Hauptgliederung des Veda im Gedächtnisse festzuhalten.

I. <i>Rigveda</i>	}	A. <i>Samhitā</i>	}	a. <i>Vidhi</i>
II. <i>Sāmaveda</i>		B. <i>Brähmaṇam</i>		b. <i>Arthavāda</i>
III. <i>Yajurveda</i>				c. <i>Vedānta (Upanishad)</i> .
IV. <i>Atharvaveda</i>		C. <i>Sūtram</i>		

Noch ist im voraus zu bemerken, daß jeder der genannten zwölf Teile des Veda in der Regel nicht in einfacher, sondern

mehrfacher, zum Teil vielfacher Form überliefert ist, sofern jeder Veda in verschiedenen *Çâkhâ's* (wörtlich: „Zweigen“ des Vedabaumes) d. h. Vedaschulen gelehrt wurde, welche in der Behandlung des gemeinsamen Stoffes so sehr von einander abwichen, daß daraus mit der Zeit verschiedene Werke parallelen Inhaltes erwachsen. So enthält namentlich jeder der drei alten Veda's (bei dem vierten liegen die Verhältnisse vielfach anders) nicht ein *Brâhmaṇam*, sondern mehrere, und dementsprechend sind zu jedem Veda, nicht nur eine, sondern mehrere *Upanishad's* vorhanden. Hiervon weiter unten.

## 2. Brâhmaṇam, Âranyakam, Upanishad.

Der Anschluß der Upanishad an das ihrem Geiste sehr heterogene Brâhmaṇam ist in der Regel kein unmittelbarer, sondern pflegt gebildet zu werden durch ein, in die Upanishad auslaufendes oder dieselbe in sich eingebettet enthaltendes, *Âranyakam* oder „Waldbuch“, so benannt, sei es, weil es (wie Oldenberg, Prolegomena S. 291 annimmt) um seines geheimnisvollen Charakters willen dem Schüler nicht im Dorfe (*grâme*), sondern außerhalb desselben (*aranye*, in der Einöde) übermittelt wurde (vgl. die Erzählung *Bṛih. 3,2,13*, Up. S. 433 und die Namen *rahasyam*, *upanishad*), sei es, weil es von Haus aus „ein für das Gelübde des Waldlebens bestimmtes Brâhmaṇam“ (*âranyaka-vrata-rûpam brâhmaṇam*, Sâyaṇa, Einl. zum Ait. Âr., bei Aufrecht p. III, meine Up. S. 7) war. Der Inhalt der Âranyaka's begünstigt wohl mehr die letztere Auffassung, sofern sie vorwiegend in allerlei Ausdeutungen des Rituals und allegorischen Betrachtungen über dasselbe bestehen, wie sie beim Waldleben an die Stelle der grôßtenteils nicht mehr vollziehbaren, wirklichen Opferhandlungen treten mochten und einen naturgemâßen Übergang zu den ganz frei sich über den Kultus erhebenden Upanishadgedanken bilden. Dieser Übergang fehlt nirgends, wo uns der Schriftbestand einer *Çâkhâ* vollständig vorliegt (was bei den *Kâthaka's*, *Çvetâçvatara's*, *Maitrâyaṇîya's* nicht der Fall ist), denn sowohl die *Aitareyin's* und *Kaushîtakin's* des Rigveda, als auch die *Taittirîyaka's* und *Vâjasaneyin's* des Yajurveda besitzen, im An-



schlusse an die Saṃhitâ, ihr Brâhmanam nebst Âraṇyakam und Upanishad, und wenn auch bei den Schulen des Sâma-veda der Name Âraṇyakam nicht üblich ist, so tragen doch auch dort die Eingänge der Upanishad's (Chândogya-Up. 1—2 und Upanishadbrâhmanam 1—3) durchaus den Charakter der Âraṇyaka's (vgl. Up. S. 66 fg. 203 n.). — Diese bei allen Çâkhâ's im wesentlichen gleichartige Aufeinanderfolge der rituellen, allegorischen und philosophischen Texte mag zum Teil auf der Anordnung des Lehrpensums beim Unterrichte beruhen, welcher naturgemäfs im Anschlusse an die Saṃhitâ zunächst das Brâhmanam (soweit dasselbe überhaupt gelehrt wurde, Oldenberg, Proleg. S. 291) folgen liefs, an die Darstellung der Ceremonien den tiefern, mystischen Sinn derselben im Âraṇyakam knüpfte und die Aufschlüsse der Upanishad's an das Ende der vedischen Lehrzeit verlegte, daher die Upanishadtexte schon seit Çvet. 6,22 und Mund. 3,2,6 (Up. S. 310. 557) den Namen *Vedânta* (d. i. „Veda-Ende“) führen. Andererseits ist nicht zu verkennen, dafs die Reihenfolge der Texte innerhalb des Kanons einer jeden Çâkhâ vielfach ihrer historischen Entstehung entspricht, und dafs die einzelnen Stücke, je früher sie stehen, um so älter, je später, um so jünger sind. Wenn aber diese beiden für die Anordnung mafsgebenden Faktoren, die Tendenz der systematischen Gliederung des Unterrichtsstoffes und die Wahrung der Reihenfolge der zeitlichen Entstehung, in ihren Resultaten im grofsen und ganzen zusammentreffen, so erklärt sich dies sehr einfach aus der Annahme, dafs im Laufe der Zeiten das allgemeine Interesse von der rituellen Betrachtungsweise sich der allegorischen und von dieser sodann der philosophischen zuwandte. Übrigens ist die Sonderung des Stoffes keineswegs streng durchgeführt, und in allen drei Schriftgattungen, Brâhmanâ's, Âraṇyaka's und Upanishad's, finden sich gelegentlich sowohl rituelle als auch allegorische und philosophische Digressionen. — Ganz besonders auffallend aber und eine Erklärung herausfordernd ist der Umstand, dafs, abgesehen von jenem gelegentlichen Durcheinanderlaufen der Materien, auch im grofsen und ganzen die Einschnitte zwischen Brâhmanam, Âraṇyakam und Upanishad keineswegs immer richtig getroffen sind, indem

z. B. bei den Aitareyin's der Brâhmanastoff in das Âranyakam hineinreicht, und bei den Taittiriyaka's das Ende des Brâhmanam und der Anfang des Âranyakam durchaus zusammengehören und ganz willkürlich auseinandergerissen sind (vgl. Up. S. 10. 213). Dieser Thatbestand erklärt sich wohl nur aus der Annahme, daß der gesamte Lehrstoff jeder Çâkhâ ursprünglich ein kontinuierliches Ganze bildete, und daß man erst hinterher dieses Ganze in *Brâhmanam*, *Âranyakam* und *Upanishad* nach einem Princip zerlegte, welches nicht aus der Natur des Stoffes allein entsprang, sondern, wenn auch im ganzen demselben entsprechend, doch von aussen in ihn hereingetragen wurde. Ein solches Princip glauben wir in der spätern Lebensordnung der vier *Âçrama*'s zu erkennen, vermöge deren (wie wir schon oben I, I, S. 170—172 zeigten) es jedem brahmanisch lebenden Inder zur Pflicht gemacht wurde, zuerst als *Brahmacârin* bei einem brahmanischen Lehrer einen Lehrkursus durchzumachen, dann als *Grihastha* eine Familie zu gründen und die pflichtmäßigen Opfer zu betreiben, um hierauf als *Vânaprastha* sich in die Waldeinsamkeit zurückzuziehen und der Askese und Meditation zu leben, bis er endlich, im höchsten Alter, von allem Erdenhang gereinigt, besitzlos und heimatlos und frei von allen Pflichten als *Sannyâsin* (*Bhikshu*, *Parivrâjaka*) umherschweifte, nur noch die Auflösung seines Âtman im höchsten Âtman erwartend. In dem Lehrstoffe, welchen man dem Brahmacârin übermittelte, wurde ihm eine Richtschnur für sein ganzes künftiges Leben an die Hand gegeben: das *Brâhmanam* belehrte ihn, wie er als *Grihastha* mit Hülfe der Opferpriester den Opferkultus zu betreiben hatte, das *Âranyakam* entsprach, wie denn auch wohl schon der Name besagt, dem *Vânaprastha*, bei welchem die meisten Opferhandlungen durch die Meditation über dieselben ersetzt wurden, und die *Upanishad* lehrte theoretisch dieselbe Weltbefreiung, welche der *Sannyâsin* praktisch zu verwirklichen beflissen war. Daher heisst es von ihm, er soll „ohne [liturgische] Vedasprüche leben“, jedoch „von allen Veden das Âranyakam hersagen, die Upanishad hersagen“ (*Âruṇeya-Up.* 2, Up. S. 693). Dem häufigen Verfließen von *Âranyakam* und *Upanishad* entspricht es, daß bis in späte Zeiten hin, wie wir

noch sehen werden, vielfach zwischen *Vānaprastha* und *Sannyásin* nicht streng geschieden wird.

### 3. Die Upanishad's der drei ältern Veden.

Wie die *Bráhmana's* die rituellen, so sind die an sie sich anschließenden *Upanishad's* ursprünglich nichts anderes als die dogmatischen Textbücher der vedischen Çákhâ's, woraus sich namentlich erklärt, daß der Grundgedanke in allen Upanishad's derselbe ist, welcher bald kürzer bald länger in den mannigfachsten Variationen von ihnen entwickelt wird. Die erste Entstehung der Çákhâ's oder Vedaschulen, auf welcher dieses Auseinandertreten der rituellen und, mit ihr, der philosophischen Tradition beruht, wird in einer Zeit zu suchen sein, in welcher der Inhalt der Samhitá's im wesentlichen bereits festgestellt war und den Schülern vom Lehrer zum wörtlichen Auswendiglernen überliefert wurde (vgl. Chând. 6,7,2, Up. S. 163), während derselbe die erforderlichen rituellen, allegorischen und dogmatischen Erläuterungen in freier Rede (aus welcher nachmals die älteste indische Prosa hervorging) seinen Schülern übermittelte. Hierbei erfuhr der allgemeine und in seinen Grundzügen bereits feststehende Lehrstoff je nach der Individualität des Lehrers mancherlei Modifikationen, nicht nur in betreff der Ausführung und mystischen Bedeutung der einzelnen Ceremonien, sondern auch, sofern der eine auf die liturgische, der andere auf die dogmatische Belehrung größern Wert legte (daher die Upanishad's der einzelnen Schulen an Umfang so verschieden sind). Im Laufe der Jahrhunderte fixierte sich die ursprünglich in freier Rede erfolgende Belehrung zu festen, vom Schüler wörtlich auswendig gelernten Prosatexten, während zugleich die Differenzen zwischen den einzelnen Schulen immer größern Umfang annehmen. Es ist daher wohl glaublich, wenn die Inder eine große Anzahl von Çákhâ's, in denen jeder Veda gelehrt worden sei, zu nennen wissen. Aber es ist ebenso begreiflich, daß von diesen vielen Çákhâ's die meisten im Kampfe ums Dasein zu Grunde gingen, und daß für jeden Veda nur einige hervorragende Çákhâ's und mit ihnen die zugehörigen Upanishad's sich erhalten haben. Wir müssen uns hier darauf beschränken,

zur Orientierung im allgemeinen die elf vorhandenen Upanishad's der drei ältern Veden aufzuzählen, bemerken aber, daß bei mehreren derselben die Zugehörigkeit zu der betreffenden Çâkhâ zweifelhaft ist, worüber in den unserer Übersetzung der sechzig Upanishad's vorausgeschickten Einleitungen des weitern gehandelt worden ist.

Upanishad:	Çâkhâ:
<b>I. Rîgveda:</b>	
<i>Aitareya-Upanishad</i>	<i>Aitareyin's.</i>
<i>Kaushîtaki-Upanishad</i>	<i>Kaushîtakin's.</i>
<b>II. Sâmaveda:</b>	
<i>Chândogya-Upanishad</i>	<i>Tânḍin's.</i>
<i>Kena(Talavakâra-)Upanishad</i>	<i>Jaiminîya's (Talavakâra's).</i>
<b>III. Yajurveda, a) schwarzer:</b>	
<i>Taittirîya-Upanishad</i>	} <i>Taittirîyaka's.</i>
<i>Mahânârâyana-Upanishad</i>	
<i>Kâthaka-Upanishad</i>	<i>Kâtha's.</i>
<i>Çvetâçvatara-Upanishad</i>	fehlt.
<i>Maitrâyaṇîya-Upanishad</i>	<i>Maitrâyaṇîya's (?)</i> .
<b>b) weißer:</b>	
<i>Bṛihadâraṇyaka-Upanishad</i>	} <i>Vâjasaneyin's.</i>
<i>Îçâ-Upanishad</i>	

#### 4. Die Upanishad's des Atharvaveda.

Eine wesentlich andere Bewandnis hat es mit den zahlreichen Upanishad's, welche im Atharvaveda Aufnahme gefunden haben. Zwar führen manche derselben ihre Lehre auf *Çaunaka* oder *Pippalâda* oder auch (wie die *Brahma-Upanishad*) auf beide zugleich zurück, und nach der von *Nârâyana* und *Colebrooke* mitgetheilten Tradition werden bald einzelne Upanishad's, bald ganze Upanishadkomplexe den *Çaunakiya's* oder *Paippalâd's* zugeschrieben (vgl. Up. S. 531); aber schon die Widersprüche dieser Angaben, wie auch der Umstand, daß die verschiedensten Upanishad's ihre Lehre von den angeblichen Begründern der atharvavedischen Çâkhâ's, *Çaunaka* und *Pippalâda*, herleiten, legt die Vermutung nahe, daß wir hierin

schwerlich etwas anderes zu erkennen haben als ein willkürliches Anknüpfen an berühmte Namen der Vorzeit, ähnlich wie wenn andere Atharva-Upanishad's ihre Lehren auf Yājñavalkya, auf Aṅgiras oder Atharvan, oder auch auf Brahman, Rudra und Prajāpati zurückführen. Auch die Namen der Atharva-Upanishad's sind (abgesehen von wenigen und verdächtigen Ausnahmen, wie *Māṇḍūkya*, *Jābāla*, *Pañgala*, *Schavank*) nicht mehr, wie bei den Upanishad's der drei ältern Veden, nach den Namen der Ṣākhā's gebildet, sondern teils vom Inhalte, teils von irgend einem zufälligen Umstande entnommen und weisen darauf hin, daß wir in den Atharva-Upanishad's etwas anderes als die dogmatischen Textbücher bestimmter Vedaschulen zu suchen haben.

Viele Anzeichen (von denen weiter unten die Rede sein wird) sprechen dafür, daß die Hauptgedanken der Upanishad's, die Lehre von der alleinigen Realität des Ātman, von seiner Entfaltung als Welt, von seiner Identität mit der Seele u. s. w., wenn sie auch ursprünglich von Brahmanen (wie Yājñavalkya) ausgegangen sein mögen, doch in der ersten Zeit nicht sowohl bei der am Ritual ersättigten Brahmanenschaft, als vielmehr in den Kreisen der Kshatriya's Aufnahme und Verständnis gefunden haben\* und erst hinterher von den Brahmanen adoptiert (oben I, 1, S. 166. 334) und auf dem Wege der allegorischen Umdeutung mit dem Ritual verwoben worden sind.

Unter diesen Umständen ist es sehr wahrscheinlich, daß die Ātmanlehre, nachdem sie von den Ṣākhā's der drei ältern Veden übernommen worden war, auch außerhalb derselben fortfuhr gepflegt zu werden, und daß daraus mit der Zeit Werke hervorgingen und, wenn auch nur teilweise, erhalten blieben, welche den Upanishad's des Rīg-, Sāman- und Yajurveda in ganz ähnlicher Weise gegenüberstanden, wie den Saṃhitā's derselben die Saṃhitā des Atharvaveda. Und wie

---

\* Als typisch für das verschiedene Verhalten der Brahmanen und Kshatriya's gegenüber der neu aufkommenden Ātmanlehre kann Brih. 3—4 gelten, wo dem Yājñavalkya, als Träger dieser neuen Lehre, von seiten der Brahmanen Eifersucht und Zweifel, von seiten des Königs Janaka begeisterte Zustimmung entgegengebracht werden. Wir kommen unten (S. 17 fg.) auf diese Frage zurück.

vordem in dieser allerlei, teils für die ältern Samhitâ's zu spät gekommene, teils auch von ihnen verschmähte Hymnen Aufnahme fanden (oben I, I, S. 169), so war es jetzt wieder der Atharvaveda, welcher den spätgeborenen oder auch verstofsenen Kindern der Âtmanforschung seine Arme öffnete. Diese Liberalität hatte zur Folge, daß im Verlaufe alles, was in der Form einer Upanishad, d. h. eines Geheimtextes, auftrat, mochte es nun der Ausdruck des religiös-philosophischen Bewusstseins bestimmter Kreise oder auch einzelner Denker sein, sich zum Atharvaveda rechnete oder von spätern Sammlern diesem ohne weiteres angeschlossen wurde. Die Regelmäßigkeit, mit der irgend ein Text in den verschiedenen Sammlungen wiederkehrt, bildet dabei, soweit wir sehen, das einzige Merkmal seiner Kanonicität (wenn von einer solchen noch die Rede sein kann), und von diesem Gesichtspunkte geleitet haben wir in unserer Übersetzung der „sechzig Upanishad's“ alle diejenigen Texte zusammengefaßt, welche eine allgemeinere Anerkennung gefunden zu haben scheinen. Indem wir des weitern auf unsere Einleitung zu den Atharva-Upanishad's, dort S. 531—543, verweisen, wollen wir hier nur zur allgemeinen Übersicht die wichtigern Atharva-Upanishad's nach den fünf Klassen aufzählen, denen wir dieselben (im wesentlichen nach Webers Vorgang) zugeteilt haben.

#### 1. Reine Vedânta-Upanishad's,

welche wesentlich der alten Vedântalehre treu bleiben, ohne deren Fortentwicklung zum Yoga, Sannyâsa und vishnuitischen oder çivaitischen Symbolismus erheblich mehr, als schon in den ältern Upanishad's geschieht, zu betonen:

*Muṇḍaka, Praçna, Mânḍûkya* (mit der Kârikâ);  
*Garbha, Prâṇâgnihotra, Pîṇḍa*;  
*Âtma, Sarvopanishatsâra, Gârûḍa.*

#### 2. Yoga-Upanishad's,

welche, den Vedântastandpunkt voraussetzend, überwiegend oder ausschließlichs die Erfassung des Âtman durch den *Yoga* mittels der *Morae* des Omlautes behandeln:



*Brahmavidyá, Kshuriká, Cúliká;*  
*Nádabindu, Brahmabindu, Amṛitabindu, Dhyánabindu,*  
*Tejobindu;*  
*Yogaçikhá, Yogatattva, — Haṅsa.*

## 3. Sannyása-Upanishad's,

welche, in der Regel ebenso einseitig, das Leben des Sannyásin als die praktische Konsequenz der Upanishadlehre empfehlen und beschreiben:

*Brahma, Sannyása, Áruṇeya, Kañṭhāçruti;*  
*Paramahaṅsa, Jábála, Áçrama.*

## 4. Çiva-Upanishad's,

welche den vom Volke verehrten Çiva (Îçána, Maheçvara, Mahádeva u. s. w.) zu einer Personifikation des Átman umdeuten:

*Atharvaçiras, Atharvaçikhá, Nílarudra;*  
*Kálâgnirudra; — Kaivalya.*

## 5. Vishṇu-Upanishad's,

welche ebenso den Vishṇu (Nârâyana, Nṛisinha u. s. w.) im Sinne der Vedântalehre umformen, indem sie seine verschiedenen Avatára's als Menschwerdungen des Átman betrachten:

*Mahá, Nârâyana, Átmabodha;*  
*Nṛisinhapûrvatâpaníya, Nṛisinhottaratâpaníya;*  
*Rámâpûrvatâpaníya, Rámottaratâpaníya.*

5. Über die Bedeutung des Wortes *upanishad*.

Nach Çaṅkara sollen die Upanishad's so benannt sein, weil sie das angeborene Nichtwissen „zerstören“ (ad Brih. p. 2,4; ad Kâth. p. 73,11), oder auch weil sie zu Brahman „hinführen“ (ad Taitt. p. 9,5; ad Muṇḍ. p. 261,10). Abgesehen von diesen, weder sprachlich noch sachlich gerechtfertigten, Deutungen wird das Wort *upanishad* von den Indern in der Regel erklärt durch *rahasyam* („Geheimnis“, das *secretum tegendum* des Anquetil). Dementsprechend heißt es z. B.

Nṛsiṅhott. 8 (Up. S. 796) viermal hinter einander *iti rahasyam* anstatt des früher üblichen *iti upanishad* (wie z. B. am Schlusse von Taitt. 2 und 3, Mahânâr. 62. 63. 64 steht), und auch in ältern Stellen werden, wo von Upanishadtexten die Rede ist, Ausdrücke wie *guhýá' âdeçâh* (Chând. 3,5,2, Up. S. 102), *paramaṁ guhyam* (Kâth. 3,17. Çvet. 6,22, Up. S. 278. 310), *vedaguhya-upanishatsu gûdham* (Çvet. 5,6, Up. S. 305), *guhýatamam* (Maitr. 6,29, Up. S. 350) gebraucht.

Das Bestreben, tiefsinnige und daher leicht mißzuverstehende Lehren geheim zu halten, hat auch im Abendlande zahlreiche Analogien. Jesus antwortet seinen Jüngern auf die Frage, warum er in Parabeln rede: *ἔτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται* (Matth. 13,11); Pythagoras verlangt von seinen Schülern die *μυστικὴ σιωπή*, das mystische Schweigen; von Heraklit wird der Ausspruch überliefert: *τὰ τῆς γνώσεως βᾶδῃ κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή*; Platon tadelt an der Schreibkunst, daß sie *οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ* (Phaedr. p. 275 E), und noch Schopenhauer fordert von seinem Leser als Vorbedingung das Studium des schwer zu verstehenden Kant.

Aus demselben Gefühle heraus wird in den Upanishad's immer wieder und wieder die Warnung ausgesprochen, eine bestimmte Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen.

Ait. Âr. 3,2,6,9: „Diese Buchstabenverbindungen [nach ihrem geheimen Sinn, ihrer *upanishad*] soll der Lehrer keinem mitteilen, der nicht sein naher Schüler (*antevâsin*) ist, der nicht schon ein Jahr bei ihm gewohnt hat, der nicht selbst Lehrer werden will.“

Chând. 3,11,5: „Darum soll sie (diese Lehre) nur dem ältesten Sohne sein Vater als das Brahman kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler, aber keinem andern, wer es auch sei.“

Bṛih. 6,3,12: „Diesen [den Rührtrank und seine Ausföhrung] soll man keinem mitteilen, aufser seinem Sohne oder seinem Schüler.“

Çvet. 6,22: „Keinem gibt es (dieses höchste Geheimnis), der nicht ruhig, der nicht Sohn oder auch Schüler ist.“

Mund. 3,2,11: „Keiner darf dies lesen, der nicht das Gelübde erfüllte.“

Maitr. 6,29: „Dieses Allergeheimnisvollste soll man keinem kundmachen, der nicht Sohn oder Schüler, und der noch nicht beruhigt ist.“

Nṛisīṅhap. 1,3: „Aber wenn den Savitarspruch, den Lakshmispruch, den Praṇava ein Weib weiß oder ein Çūdra, mit dem geht es nach dem Tode abwärts. Darum verkünde man ihnen denselben nimmermehr! Wenn einer ihnen sie verkündigt, mit dem Lehrer geht es dafür nach dem Tode abwärts.“

Rāmāp. 84: „Gemeinen Menschen gibt es (das Diagramm) nicht!“

Hieraus erklärt sich auch der auffallende, in den Upanishad's immer aufs neue wiederkehrende Zug, daß ein Lehrer sich sträubt, irgend eine Lehre dem ihn darum ersuchenden Schüler mitzuteilen, bis derselbe durch Beharren in seinem Streben bewiesen hat, daß er würdig ist, die Belehrung zu empfangen. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist Naciketas in der Kāṭhaka-Upanishad, welchem der Todesgott die gewünschte Belehrung über das Wesen der Seele und ihr Schicksal nach dem Tode erst gewährt, nachdem der Jüngling alle Versuche, ihn von seinem Wunsche abzubringen, standhaft abgewiesen hat (Kāṭh. 1,20 fg., Up. S. 270 fg.). In ähnlicher Weise verfährt Indra gegen Pratardana (Kaush. 3,1, Up. S. 43), Raikva gegen Jānaçruti (Chând. 4,2, Up. S. 119), Satyakāma gegen Upakosala (Chând. 4,10,2, Up. S. 126), Pravāhaṇa gegen Āruṇi (Chând. 5,3,7, Up. S. 141. Bṛih. 6,2,6, Up. S. 506), Prajāpati gegen Indra und Virocana (Chând. 8,8,4, Up. S. 197), Yājñavalkya gegen Janaka (Bṛih. 4,3,1 fg., Up. S. 466 fg. vgl. S. 463), Çākāyanya gegen Bṛihadratha (Maitr. 1,2, Up. S. 316).

Aus allem diesem ergibt sich, daß es in der allgemeinen Tendenz des Zeitalters und der Kreise lag, welche die Upanishad's hervorgebracht haben, den Inhalt derselben vor Unberufenen geheim zu halten, und daß von sachlicher Seite nichts dagegen einzuwenden ist, wenn die Inder *upanishad* durch *rahasyam* „Geheimnis“ erklären. Weniger leicht ist es, auf den ersten Blick zu verstehen, wie das Wort *upanishad* dazu gekommen ist, „Geheimsinn, Geheimlehre, Geheimnis“

zu bedeuten. Denn *upanishad*, als Substantivum von der Wurzel *sad* „sitzen“ abgeleitet, kann nur eine „Sitzung“, und zwar, wie die Präposition *upa* (nahe bei) besagt, im Gegensatze zu *parishad*, *samsad* (Versammlung), eine „vertrauliche, geheime Sitzung“ bezeichnen. Wir müssen annehmen, wenn uns auch die Belege dafür fehlen, daß dieser Name für „Geheimsitzung“ im Verlaufe auch gebraucht wurde, um den Gegenstand dieser Sitzung, d. h. die „Geheimlehre“ zu bezeichnen, ganz ähnlich wie unser „Collegium“ aus dem Begriffe einer „Versammlung“ in den eines Lehrinhaltes übergegangen ist, wobei in Ausdrücken wie „ein Kolleg lesen, hören“ u. s. w. die ursprüngliche Bedeutung von *collegium* (von *colligere*, sammeln) ganz ebenso vergessen wird, wie bei den Upanishad's der ursprüngliche Begriff der Sitzung. Ähnliche Fälle sind ja auch sonst häufig, wie denn z. B. die  $\varphi\upsilon\sigma\kappa\alpha\lambda\ \acute{\alpha}\nu\theta\acute{\rho}\alpha\sigma\epsilon\iota\varsigma$  des Aristoteles oder die  $\delta\iota\alpha\tau\upsilon\beta\alpha\iota$  des Epiktet nicht mehr Vorlesungen, Conversationen, sondern bestimmte Schriftdenkmäler bedeuten.

Eine andere Erklärung des Wortes *upanishad* ist neuerdings von Oldenberg aufgestellt worden, nach welcher *upanishad* ursprünglich soviel wie *upāsana* „Verehrung“, d. h. die verehrende Betrachtung des Brahman oder Ātman bedeuten soll (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft Bd. 50 [1896], S. 457 fg.). Gegen diese beachtenswerte Hypothese müssen wir doch folgende Einwendungen erheben. 1) Die Verba *upa + ās* „vor jemand oder etwas (verehrend) sitzen“ und *upa + sad* (*upa + ni + sad* kommt in den Upanishad's nicht vor) „sich zu jemand (zum Zweck der Belehrung) hinsetzen“ sind doch, dem überwiegenden Gebrauche nach, sehr von einander zu unterscheiden. Mag auch in ältern Texten der Sprachgebrauch noch nicht streng fixiert sein, so heißt doch in den Upanishad's (wie ein Blick in Jacobs Konkordanz zeigt) *upa + ās* stets „verehrend“, nie „um Belehrung angehen“, und *upa + sad* stets „um Belehrung angehen“, nie „verehrend“, und wenn man das Substantivum *upanishad* nicht von *upa + sad*, sondern von dem seltenen *upa + ni + sad* bildete, so war der Grund vielleicht nur der, daß das Substantivum *upasad* bereits zur Bezeichnung einer bekannten Vorfeier beim Soma-

Opfer in Anspruch genommen war. 2) Wenn auch oft genug von einer Verehrung des Brahman oder *Âtman*, namentlich unter einem bestimmten Symbole (als *Manas*, *Prâṇa* u. s. w.), die Rede ist, so ist doch, streng genommen, der *Âtman* nicht wie die Götter ein Gegenstand der Verehrung, sondern ein Gegenstand der Erkenntnis; *Kena* 1,4 fg.: „das sollst du wissen als Brahman, nicht jenes was man dort verehrt (*na idam, yad idam upâsate*)“; — *Chând.* 8,7,1: „das Selbst (*âtman*) . . . das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen“; — *Brih.* 2,4,5: „das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o *Maitreyi*“; u. s. w. Auch die beiden *Upanishad*-stellen, welche *Oldenberg* zum Beweise, daß Brahman verehrt werde, anführt, besagen im Grunde das Gegenteil; *Brih.* 2,1 erklärt *Gârgya*, dieses und jenes als das Brahman zu verehren, bis endlich der König die Befragung mit den Worten abbricht: „damit ist es noch nicht erkannt (*na etâvatâ viditam bhavati*)“, sodann die Belehrung an dem Tiefschlafenden erteilt und mit den Worten schließt: „seine *Upanishad* (Geheimname, nicht Verehrung) ist «die Realität der Realität», d. h. das in allem empirischen Seienden steckende Wesen; — und wenn *Brih.* 1,4 das Thema behandelt wird, daß man nicht die Götter, sondern nur den *Âtman* verehren soll, so liegt hierin nur eine Bekämpfung der Verehrung der Götter, nicht aber eine Aufforderung, den *Âtman*, als wäre er auch nur ein Gott, zu „verehren“; dieses Wort bezieht sich dabei nur auf die Götter und ist mit *Âtman* nur durch Zeugma verbunden\*; der Beweis liegt im Folgenden, wo es heißt: „wer nun eine andre Gottheit verehrt und spricht: «eine andre ist sie, und ein anderer bin ich», der ist nicht weise“. Ohne ein solches „eine andre ist sie, und ein anderer bin ich“ aber, welches hier verboten wird, ist eine Verehrung gar nicht denkbar, wohl aber eine Erkenntnis durch unmittelbare Innewerdung (*anubhava*).

3) Ein Versuch, die in Rede stehende Hypothese an dem vor-

---

\* Wer dies bestreiten wollte, der müßte auch folgerichtig aus Stellen wie *Brih.* 2,4,5: „den *Âtman*, fürwahr, soll man sehen, soll man hören“ u. s. w., den Schluß ziehen, daß der *Âtman* sichtbar und hörbar sei.

liegenden Material durchzuführen, dürfte ihre Unmöglichkeit ergeben. So wird Taitt. 1,3 der geheime Sinn (*upanishad*) der Buchstabenverbindung (*saṃhitā*) erklärt, und nachdem dies geschehen, werden zum Schlusse allerlei Belohnungen dem in Aussicht gestellt, „wer also diese großen Verbindungen erklärt bekommt und weiß (*ya' evam etā mahāsaṃhitā vyākhyātā veda*)“; hier wird nur ein Wissen der Buchstabenverbindungen gefordert, von irgend welcher Verehrung ist in dem ganzen Abschnitte keine Rede. — Oder man nehme die gewiß sehr alte Stelle Kaush. 2,1—2, wo von dem Bettler, der sich als das Selbst aller Wesen weiß, gesagt wird: *tasya upanishad 'na yāced' iti*, „seine geheime Losung ist, nicht zu bitten“; es dürfte schwer sein, zu sagen, von welcher „Verehrung“ an Stellen wie dieser die Rede sein soll.

— Überblickt man die von uns im Index zu den Upanishad's unter dem Worte Upanishad gesammelten Stellen, so zeigt sich, daß sie sämtlich auf die Bedeutungen: „geheime Losung, Geheimname, geheimer Sinn, Geheimwort, Geheimformel, Geheimlehre“ hinauslaufen, daß somit allen Bedeutungen das Merkmal des Geheimen anhaftet, woraus zu schließen ist, daß die von den Indern gegebene Erklärung des Wortes *upanishad* als *rahasyam*, Geheimnis, die richtige sein wird.

## II. Einiges zur Geschichte der Upanishad's.

### 1. Der erste Ursprung der Upanishad's.

Das Wort *Upanishad* kommt in drei verschiedenen Bedeutungen vor, als

- 1) Geheimwort,
- 2) Geheimtext,
- 3) Geheimsinn.

1) Gewisse geheimnisvolle Worte, Ausdrücke, Formeln, die nur dem Eingeweihten verständlich sind, werden als *Upanishad* bezeichnet. Dieselben enthalten entweder eine geheime Richtschnur für das Handeln und Verhalten, wie das erwähnte *na yācet* Kaush. 2,1. 2, oder einen geheimen Aufschluß über

das Wesen des Brahman; so, wenn dasselbe Brih. 2,1,20. 2,3,6 als *satyasya satyam*, oder Kena 31 als *tad-vanam* (das letzte Ziel der Sehnsucht) bezeichnet wird, denn auf diesen Ausdruck beziehen sich die folgenden Worte: „gelehrt ist dir die Upanishad“. Von dieser Art sind auch Geheimworte wie Chând 3,14,1 *tajjalân* „in ihm werdend, vergehend, atmend (sind die Wesen)“; oder *neti neti* (Brih. 2,3,6 und öfter), und wenn empfohlen wird, das Brahman unter solchen Formeln zu verehren, so besagt dies nicht, daß *upanishad* „Verehrung“ bedeutet, sondern nur, wie gezeigt, daß die Betrachtung des Brahman unter diesen geheimnisvollen Ausdrücken an die Stelle der Verehrung der Götter treten soll.

2) Die uns vorliegenden Texte selbst, wie auch die ältern, ihnen zu Grunde liegenden Texte heißen Upanishad's, daher namentlich bei den Taittiriya's ein Abschnitt häufig mit den Worten schließt: *iti upanishad*.

3) Sehr häufig wird nicht ein Wort oder ein Text, sondern der geheime, allegorische Sinn irgend eines rituellen Begriffes oder Brauches als *upanishad* bezeichnet; z. B. Chând. 1,1,10: „denn was man mit Wissen verrichtet, mit Glauben, mit der Upanishad [der Kenntnis des geheimen Sinnes von Udgîtha als *Om*], das ist wirkungskräftiger“.

Es fragt sich, welche dieser drei Bedeutungen die ursprüngliche ist. Man könnte daran denken, die dritte dafür zu halten und anzunehmen, daß die Upanishadlehre sich aus dem Ritual durch allegorische Umdeutung desselben entwickelt habe. Dies ist aber allem Anscheine nach nicht der Fall, und vieles spricht dafür, daß, wie schon oben erwähnt wurde, der Upanishadgedanke, wenn auch brahmanischen Ursprungs, doch nicht in den Kreisen der am Ritual klebenden Brahmanen, sondern außerhalb der Brahmanenschaft unter den Kshatriya's seine erste Pflege gefunden hat.

Die Upanishad's sind uns, wie alle Texte der drei ältern Veden, durch die Brahmanen überliefert. Um so auffallender ist es, daß diese Texte selbst oftmals manche der wichtigsten Upanishadlehren auf Könige, also Kshatriya's, zurückführen. So wird Chând. 5,11—24 erzählt, wie fünf schriftgelehrte Brahmanen den Uddâlaka Âruṇi um Belehrung über den

*Ātman Vaiçvānara* bitten; Uddālaka fürchtet, ihnen nicht alles erklären zu können, worauf sich alle sechs zum Könige Aṣvapati Kaikeya begeben und von ihm, nachdem das Ungenügende ihres Wissens zu Tage getreten ist, die rechte Belehrung empfangen. — Bṛih. 2,1 (und parallel Kaush. 4) er bietet sich der berühmte Vedagelehrte Gārgya Bālāki, dem Könige Ajātaçatru von Kāçi das Brahman zu erklären, bringt darauf zwölf (in Kaush. sechzehn) verfehlte Erklärungen vor, worauf der König ihm, dem Brahmanen, das Brahman an einem Tiefschlafenden aufweist als den *Ātman*, nachdem er vorher erklärt hat: „das ist doch der verkehrte Strich, daß ein Brahmane sich zu einem Kshatriya als Schüler begiebt, um sich das Brahman erklären zu lassen; nun, ich will dich belehren“. In dieser Erzählung, welche noch dazu von zwei verschiedenen Vedaschulen überliefert wird, liegt unzweifelhaft ausgesprochen, daß der Hauptpunkt der ganzen Vedāntalehre, die Erkenntnis des Brahman als *Ātman*, dem Könige bekannt, hingegen dem „als Vedagelehrten berühmten“ (Kaush.) Brahmanen unbekannt war. — Chānd. 1,8—9 werden zwei Brahmanen von dem Könige Pravāhaṇa Jaivali über den *Ākāṣa* als den, ihnen unbekannten, letzten Grund der Dinge belehrt; und wenn ebenda Chānd. 1,9,3 gesagt wird, daß vordem Atidhanvan dem Udaracāṇḍilya diese Belehrung erteilt habe, so lassen schon die Namen vermuten, daß auch damals ein Kshatriya einen Brahmanen belehrte. — Ähnlich enthält Chānd. 7 die Belehrung des Brahmanen Nārada durch den Kriegsgott Sanatkumāra, wobei das umfassende Vedawissen des Brahmanen für unzulänglich erklärt wird mit den Worten (Chānd. 7,1,3): „alles, was du da studiert hast, ist nur Name“. — Endlich wird der große Haupttext der Seelenwanderungslehre, welcher in drei verschiedenen Überlieferungen Chānd. 5,3—10, Bṛih. 6,2 und (sehr abweichend) Kaush. 1 vorliegt, in Form einer Belehrung des Āruṇi durch den König Pravāhaṇa Jaivali (Kaush.: des Āruṇi durch Citra Gāṅgyāyana) vorgetragen, wobei der König zu dem Brahmanen sagt, Chānd. 5,3,7: „weil, wie du mir, o Gautama, gesagt, diese Lehre vordem und bis auf dich nicht bei den Brahmanen in Umlauf ist, darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstande



geblieben“ (Brih. 6,2,8: „so wahr wie ich wünsche, daß du, gleichwie deine Vorfahren, uns wohlgesinnt bleibest, so wahr ist diese Wissenschaft bis auf diesen Tag noch nie von einem Brahmanen besessen worden“).

Wenn man bedenkt, daß es sich in den angeführten Stellen um die Erkenntnis des Brahman als Âtman (Brih. 2,1. Kaush. 4), die Erkenntnis dieses Âtman als allbeseelend (Chând. 5,11 fg.) und das Schicksal der Seele nach dem Tode (Chând. 5,3 fg. Brih. 6,2), also gerade um die wichtigsten Punkte der Upanishadlehre handelt, daß in ihnen nicht nur der König als der Wissende, sondern ausdrücklich daneben der Brahmane als der Nichtwissende oder Falschwissende erscheint, und daß diese Erzählungen uns von den vedischen Çâkhâ's, also von den Brahmanen selbst überliefert werden, so wird man den Schluss, wenn nicht mit völliger Sicherheit, so doch mit hoher Wahrscheinlichkeit ziehen müssen, daß thatsächlich die dem ganzen vedischen Ritualwesen so schroff gegenüberstehende Âtmanlehre, wenn auch die ersten Urheber Brahmanen gewesen sein mögen, doch zunächst nicht in den Kreisen der Brahmanen, sondern in denen der Kshatriya's aufgenommen und gepflegt, und von den Brahmanen erst späterhin übernommen worden ist. Die Thatsache aber, welche namentlich in den letztangeführten Stellen ausgesprochen wird, daß die Brahmanen lange Zeit hindurch nicht in den Besitz dieser Lehren gelangt sind, nach denen sie sich doch sehr begehrlieh zeigen, wird sich am einfachsten durch die Annahme erklären, daß diese Lehren vom Âtman ihnen geflissentlich vorenthalten, daß dieselben unter den Kshatriya's in engerem Kreise und unter Ausschließung der Brahmanen, d. h. in *Upanishad's* fortgepflanzt wurden. Die allegorische Deutung des Rituals im Sinne der Âtmanlehre, wiewohl eine solche auch schon in Kshatriyakreisen mag geübt worden sein (vgl. Chând. 1,9,2), konnte in größerem Umfange doch wohl erst nach Übernahme der neuen Lehre durch die Brahmanen betrieben werden, daher die dritte der oben angeführten Bedeutungen des Wortes *upanishad* als „geheimer Sinn“ (irgend eines rituellen Begriffes) wohl erst eine sekundäre ist. Fragen wir aber weiter, welche von den beiden übrigen Bedeutungen, 1) Geheimwort, 2) Ge-

heimtext, die ursprünglichere ist, so dürfte der Übergang von der zweiten zur ersten ebenso schwer zu verstehen sein, wie der von der ersten zur zweiten sehr natürlich und begreiflich ist.

Wir dürfen also annehmen, daß die Lehre vom *Ātman* als dem Princip der Welt, deren allmähliche Entstehung wir durch die Hymnen des *Rigveda* und *Atharvaveda* verfolgt haben, in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen von den *Kshatriya's* gepflegt und fortentwickelt wurde, wobei dann die neue Erkenntnis in ganz kurze, nur dem Eingeweihten verständliche Worte oder Formeln wie *tadvanam*, *tajjalān*, *satyasya satyam*, *samyadvāma*, *vāmanī*, *bhāmanī* etc. gefaßt wurde; eine solche Formel hieß dann, von ihrer Mitteilung und Erklärung unter Ausschluss der Öffentlichkeit, eine *Upanishad*. Natürlich waren dieselben von mündlichen, ebenfalls geheim gehaltenen Erklärungen begleitet, aus welchen nach und nach die ersten *Upanishad* genannten Texte hervorgingen. Als Beispiele solcher Geheimworte nebst geheimer Erklärung kann die Art dienen, wie *Bṛih. 5,4 tad vai tad* oder *Bṛih. 5,12 vi-ram* besprochen wird.\*

Auf diese und ähnliche Weise entstanden die Geheimlehren, d. h. die *Vidyā's*, von denen in den *Upanishad's* so viel die Rede ist. Ihre Urheber oder alleinige Besitzer waren berühmt im Lande; man pilgerte zu ihnen hin, diente ihnen lange Jahre als Schüler (*Chând. 4,10,2*), brachte ihnen reiche Gaben dar (*Chând. 4,2,1*), um dafür die Mitteilung der *Vidyā* zu erhalten. Bei vielen dieser *Vidyā's* ist der Name des Erfinders erhalten; ja, manche derselben sind von einer förmlichen Genealogie begleitet, welche den ersten Urheber und

---

\* In der Erklärung dieser Geheimworte bestand nicht immer Übereinstimmung. So wird die Definition des Brahman als *pūrnām apravartī* *Chând. 3,12,7* gebilligt, hingegen *Bṛih. 2,1,5* (*Kaush. 4,8*) für unzulänglich befunden. Noch interessanter liegt der Fall bei der *Upanishad Bṛih. 1,6,3 amṛitam satyena channam*, welche von andern als *anṛitam satyena channam* aufgefaßt und dementsprechend *Bṛih. 5,5,1 (anṛitam ubhayataḥ satyena parigrihitam)* und wieder anders *Chând. 8,3,5* erklärt wurde. Ähnlich erfährt auch das alte Rishiwort *pāṅktam idam sarvam Bṛih. 1,4,17* und *Taitt. 1,7* eine verschiedene Auslegung.

die folgenden Besitzer aufzählt und gewöhnlich mit der Mahnung schließt, die Lehre nur dem eignen Sohne oder vertrauten Schüler mitzuteilen.

Den geeigneten Boden für ihre gedeihliche Fortentwicklung fanden diese Lehren aber erst dadurch, daß sie aus den Kreisen der Kshatriya's, in welchen sie ursprünglich heimisch waren, in der Weise, die wir oben an einigen Beispielen kennen gelernt haben, zu den ein festes System schulmäßiger Tradition besitzenden Brahmanen übergingen. Diese nahmen die neue Âtmanlehre, so sehr dieselbe auch im Grunde mit dem vedischen Götterkultus und dem brahmanischen Ritualsystem in Widerspruch steht, mit Begierde auf, verwoben sie durch allegorische Umdeutung mit der rituellen Tradition und gliederten sie dem Lehrpensum ihrer Schulen an: die Upanishad's wurden zum Vedânta. —

Bald nahmen die Brahmanen die neue Lehre als ihr Privilegium in Anspruch; sie wußten von Fürsten und Vornehmen, wie Janaka, Jânaçruti u. s. w., zu erzählen, welche sich von Brahmanen belehren lassen; rituelle Autoritäten wie Çanḍilya, Yâjñavalkya wurden zu Urhebern und Trägern der Upanishadgedanken, die Vedatradition wurde zur Voraussetzung der Âtmanlehre gemacht:

Nur wer den Veda kennt, versteht den großen  
Allgegenwärt'gen Âtman, —

wie es in einer schon oben (I, 1, S. 334) angeführten Brâhmana-stelle heißt.

Nach Übernahme des Upanishadgedankens durch die Çakhâ's und Eingliederung desselben in ihr vedisches Lehrprogramm, hat derselbe unter den Händen der Vedalehrer eine mannigfache Fortentwicklung und Ausgestaltung erfahren. Zunächst brachten sie denselben in Einklang mit der rituellen Überlieferung, indem sie diese (in den Âraṇyaka's) im Geiste der Âtmanlehre umdeuteten, wobei die Anhänger des Rîgveda an das *uktham* (Hymnus), die des Sâmaveda an das *sâman*, die des Yajurveda an das Opfer, namentlich an das Roßopfer als höchste Form desselben, anknüpften. Weiter aber gestalteten sie die neue Lehre in einer Weise aus, welche sich ganz

frei über den traditionellen Cultus erhob, ja, mit demselben in offenen Widerspruch trat. Hierbei muß zwischen den verschiedenen Schulen ein reger Verkehr und Austausch stattgefunden haben. Definitionen, welche von den einen hochgehalten wurden, fanden bei andern keine Billigung; manche Lehrer, welche bei der einen Çákhâ die höchste Autorität bilden, erscheinen bei andern in untergeordneter Stellung (Âruni) oder werden gar nicht genannt (Yâjñavalkya). Manche Texte erscheinen mit geringen Abänderungen in verschiedenen Vedaschulen, sei es daß sie direkt übernommen wurden, sei es daß sie beiderseitig auf eine gemeinsame ältere Vorlage zurückgehen. Andere Texte erscheinen in mehrfachen, oft sehr ähnlichen, oft auch stark von einander abweichenden Recensionen in derselben Çákhâ neben einander. Dieses reiche geistige Leben, dessen Einzelheiten sich schwerlich mehr feststellen lassen werden, mag wohl Jahrhunderte lang gedauert und die Grundgedanken der Lehre vom Âtman durch Meditation einzelner Denker, im vertraulichen Zwiegespräche, vor einem gewählten Kreise von Schülern, ja wohl auch durch öffentliche Disputationen an Höfen der Fürsten, zu immer vollerer Entfaltung gebracht haben. Als Endresultat dieses geistigen Processes haben wir die ältesten, uns erhaltenen Upanishad's zu betrachten.

## 2. Die vorhandenen Upanishad's.

Bei der Art, wie die Upanishad's durch die Thätigkeit der verschiedenen Vedaschulen und im Wechselverkehr derselben unter einander entstanden sind, kann von einer streng durchführbaren chronologischen Abfolge derselben keine Rede sein. Jede der großen Upanishad's enthält ältere und jüngere Texte neben einander, daher das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden muß, soweit dies aus der Stufe der Entwicklung, auf der die in ihm enthaltenen Gedanken stehen, möglich ist. Hier, wo wir noch von den Upanishad's im ganzen handeln, kann nur von einer vorläufigen und annähernden Bestimmung der Periode die Rede sein, welcher im großen und ganzen eine Upanishad angehört.

Wir unterscheiden zunächst vier, zeitlich aufeinanderfolgende, Perioden, denen sich sämtliche Upanishad's einordnen lassen.

### I. Die alten Prosa-Upanishad's:

*Bṛihadâraṇyaka* und *Chândogya*,

*Taittirîya*,

*Aitareya*,

*Kaushîtaki*,

*Kena*, welche auf der Grenze steht.

Sie sind sämtlich die Vedântatexte wirklich vorhandener Çakhâ's, sind in ihren Anfangsteilen zumeist noch mit den Brâhmana's und Âraṇyaka's verwachsen, deren Fortsetzung sie bilden, und deren rituelle Begriffe vielfach allegorisch ungedeutet werden. Erst die spätern und, wie wir annehmen dürfen, jüngern Teile erheben sich freier über das Ritual. Die Sprache ist fast noch ganz die alte Prosa der Brâhmanatexte, etwas schwerfällig, umständlich und ungeschickt, aber nicht ohne natürliche Anmut. Die von uns aufgestellte Reihenfolge dürfte im ganzen auch die chronologische sein. *Bṛihadâraṇyaka* und *Chândogya* sind, wie die umfangreichsten, so auch im allgemeinen die ältesten der uns erhaltenen Upanishad's; unter ihnen wiederum zeigt, wie wir noch oft sehen werden, *Bṛihadâraṇyaka* fast überall in der Haltung der Texte die gröfsere Ursprünglichkeit, wie denn auch der Litteraturkreis von Chând. 7,1,4 (7,2,1. 7,7,1) erheblich weiter ist als der von Bṛih. 2,4,10 (4,1,2. 4,5,11; vgl. Up. S. 484 n.). — *Taittirîya* ist schon ihrem mittleren Teile nach jünger als *Chândogya*; vgl. Chând. 6,2 (drei Elemente) und Taitt. 2,1 (fünf Elemente). *Aitareya* ist jünger als *Chândogya* (Chând. 6,3,1 drei, Ait. 3,3 vier Arten organischer Wesen) und als *Taittirîya* (vgl. Taitt. 2,6, „nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein“, mit der weiter ausgemalten Darstellung Ait. 1,3,12). *Kaushîtaki* endlich ist jünger als alle genannten (Kaush. 1 ist weniger ursprünglich als Chând. 5,3 fg., Bṛih. 6,2; Kaush. 3 muß später als Ait. 3,3, Kaush. 4 später als Bṛih. 2,1 sein). Auf der Grenze dieser Periode steht *Kena*, welche vermöge des ersten, metrischen Teiles schon der folgenden Epoche angehört.

## II. Die metrischen Upanishad's.

Den Übergang bilden Kena 1—13 und die ohne Zweifel später eingelegten Verse Brih. 4,4,8—21. Dann folgen:

*Kâthaka,*  
*Îçâ,*  
*Çvetâçvataru,*  
*Muṇḍaka,*  
*Mahânârâyana.*

*Mahânârâyana* benutzt schon *Muṇḍaka* (vgl. zu Muṇḍ. 2,1,9 unsere Anm. Up. S. 551 fg.), *Muṇḍaka* scheint *Çvetâçvataru* zu benutzen (Up. S. 555 Anm. 1—2); *Îçâ* scheint im Ganzen unentwickelter, auch freier von sektiererischen Neigungen als *Çvet.* zu sein, erscheint aber mehrfach als abhängig von *Kâthaka* (vgl. namentlich *Îçâ* 8 mit *Kâth.* 5,13). Dafs *Çvet.* später ist als *Kâth.*, unterliegt keinem Zweifel, ja, es ist, nach den von uns Up. S. 289 gesammelten Stellen sehr wahrscheinlich, dafs *Kâth.* bei der Komposition von *Çvet.* direkt benutzt worden ist.

Der Unterschied dieser Periode gegen die vorhergehende ist sehr groß. Der Zusammenhang mit den *Çâkhâ*'s erscheint teils zweifelhaft, teils künstlich gemacht, ist unter allen Umständen nur ein lockerer; die *âranyaka*-artigen Allegorien fehlen; der Upanishadgedanke ist nicht mehr in der Entwicklung begriffen, sondern erscheint überall als ein fertig überkommener; bestimmte Verse und Wendungen, in denen er sich ausprägt, kehren überall wieder; eine Phraseologie hat sich bereits gebildet; die Sprache ist fast durchweg metrisch.

## III. Die jüngern Prosa-Upanishad's:

*Praçna,*  
*Maitrâyaṇîya,*  
*Mâṇḍûkya.*

In dieser dritten Periode wendet sich die Upanishad-Produktion wieder der Prosa zu, jedoch einer Prosa, welche von der archaischen Sprache der alten Upanishad's sehr merklich verschieden ist, wenn sie auch, namentlich in *Maitrâyaṇa*, einen archaistischen Anstrich anstrebt. Der Stil erinnert schon an den der spätern Sanskritprosa; er ist kompliziert, gewunden,

reflektierend; die Abhängigkeit der Gedanken von denen der frühern, prosaischen wie metrischen, Upanishad's bekundet sich durch zahlreiche Citate und Entlehnungen. Dafs *Praçna* jünger ist als *Muṇḍaka*, ergibt sich daraus, dafs sie diese citiert (*Praçna* 3,5); dafs sie älter ist als *Maitrâyaṇiya* daraus, dafs sie von derselben citiert wird (*Maitr.* 6,5, Up. S. 333). Die Stellung von *Māṇḍūkya* ist, bei der Kürze derselben, schwer bestimmbar; doch erscheint die Theorie über Om *Māṇḍ.* § 3, Up. S. 581 entwickelter als *Maitr.* 6,4, Up. S. 332. Die meisten der bisher aufgezählten Upanishad's haben noch, zum Teil unter sehr zweifelhaftem Rechtstitel, Aufnahme in den drei ältern Veden gefunden; nur drei derselben, *Muṇḍaka*, *Praçna* und *Māṇḍūkya* scheinen von Haus aus dem Atharvaveda angehört zu haben, und zwar *Muṇḍaka* und *Praçna* als die ursprünglichen, legitimen Upanishad's dieses vierten Veda. Beide knüpfen an *Çaunaka* und *Pippalâda*, die Begründer der *Çâkhâ's* des Atharvaveda an; die spätern Sammlungen von Atharva-Upanishad's beginnen in der Regel mit *Muṇḍaka* und *Praçna*, und nur diese beiden werden nachweislich von *Bâdarâyana* und *Çaṅkara* anerkannt und benutzt.

#### IV. Die spätern Atharva-Upanishad's.

Auch die spätere theologische Produktion behielt die Form der Upanishad's, als eine bequeme und in geheiligtem Ansehen stehende Art der litterarischen Komposition, bei, während sich das Denken teils mit Fortbildung älterer Themata beschäftigte oder doch nicht wesentlich von den herkömmlichen Geleisen abwich (*Garbha*, *Prâṇâgnihotra*, *Piṇḍa*, *Âtma*, *Sarvopanishatsâra*, *Gâruḍa*), teils der Verherrlichung des Yoga (*Brahmavidyâ*, *Kshurikâ*, *Cûlikâ*, *Nâdabindu*, *Brahmabindu*, *Amṛitabindu*, *Dhyânabindu*, *Tejobindu*, *Yogaçikhâ*, *Yogatattva*, *Haṅsa*) und des Sannyâsa (*Brahma*, *Sannyâsa*, *Âruṇeya*, *Kaṇṭhaçruti*, *Paramahaṅsa*, *Jâbâla*, *Âçrama*) sich zuwandte. Die Verschiedenheit beider Richtungen giebt sich auch darin zu erkennen, dafs fast ausnahmslos die Yoga-Upanishad's in Versen, die Sannyâsa-Upanishad's in Prosa mit eingelegten Versen verfaßt sind. Eine weitere Klasse von Upanishad's ist dem *Çiva*-Kultus (*Atharvaçiras*, *Atharvaçikhâ*, *Nîlarudra*, *Kâlâgni-*

*rudra, Kaivalya*) oder dem Vishṇukultus (*Mahā, Nārāyaṇa, Ātmabodha, Nṛsiṅhatāpaniya, Rāmatāpaniya*) zugewandt, um denselben im Sinne der Vedāntalehre umzudeuten. Sie sind meist in Prosa, vereinzelt auch in Versen abgefaßt. Alle diese Upanishad's haben Aufnahme im Atharvaveda, aber keine Anerkennung von seiten der leitenden Vedāntatheologen gefunden.

### 3. Die Upanishad's bei Bādarāyaṇa und Çaṅkara.

Den ersten Spuren einer Zusammenfassung der verschiedenen Upanishad's begegnen wir schon in diesen selbst. So, wenn Çvet. 5,6 „die den Geheimteil des Veda bildenden Upanishad's“ (*veda-guhya-upanishadah*) erwähnt werden; und auch die Stelle Çvet. 6,22, „vor Zeiten ward im Vedānta höchstes Geheimnis ausgebracht“, scheint auf die ältern Upanishad's als ein zusammengehöriges Ganze und schon aus einer gewissen Entfernung zurückzublicken. Ebenso der dreimal vorkommende Vers Muṇḍ. 3,2,6 (*Mahānār. 10,22. Kaiv. 3*), wenn er von Asketen (*yati's*) redet, „die der Vedāntalehre Sinn ergriffen“ haben. Noch deutlicher erscheinen die Upanishad's als ein zusammengehöriges Ganze, wenn Maitr. 2,3, Up. S. 318 die Lehre vom Brahman als „die Lehre aller Upanishad's“ (*sarva-upanishad-vidyā*) bezeichnet wird. Dafs in so späten Werken wie Sarva-upanishad-sāra oder der Muktikā Upanishad die Upanishad's als Ganzes vorausgesetzt werden, ist dabei nicht weiter von Belang.

In grossem Stile unternahm, ohne Zweifel auf Grund älterer Vorarbeiten, eine Zusammenfassung der Upanishadlehren Bādarāyaṇa in den Brahmasūtra's, dem Grundwerke des spätern Vedānta. Er beweist, dafs Brahman der Grund der Welt ist, *samanvayāt* „aus der Übereinstimmung“ der Upanishadtexte (1,1,4), und proklamiert den Grundsatz, „dafs alle Vedāntatexte Glauben verdienen“ (*sarva-vedānta-pratayam*, 3,3,1). Welche Upanishad's aber von Bādarāyaṇa als kanonisch anerkannt werden, das läfst sich, bei der Kürze der Sūtra's, nicht aus diesen selbst, sondern nur aus dem Kommentare des Çaṅkara entnehmen, bleibt also, da wir nicht wissen, inwiefern Çaṅkara einer gesicherten Tradition folgte, in vielen Fällen zweifelhaft. Mit gröfserer Sicherheit lassen sich die dem Bādarāyaṇa vorschwebenden Upanishadtexte nur im ersten



Adhyâya bestimmen, wo er es unternimmt, die Lehre vom Brahman in 28 Adhikaraṇa's (Abschnitten) auf ebensoviele Upanishadstellen zu gründen. Wie in dem ganzen Werke, spielt auch hier die Vierzahl eine für die Disposition des Stoffes entscheidende Rolle, indem von den 28 Grundstellen zwölf aus Chândogya, vier aus Bṛihadâraṇyaka, vier aus Kâthaka, vier aus Taittiriya und Kaushîtaki (je zwei aus jeder), und vier aus Atharva-Upanishad's, nämlich drei aus Muṇḍaka und eine aus Praçna, entnommen sind. Folgendes Schema (welches wir aus „System des Vedânta“ S. 130 wiederholen) zeigt, daß die Reihenfolge der Stellen, wie sie innerhalb jeder der benutzten Upanishad's stehen, genau gewahrt wird, während im übrigen die Stellen in einer Weise zusammengeflochten erscheinen, für welche man nur hier und da in der Zusammengehörigkeit des Inhalts einen Grund zu erkennen glaubt.

- |                            |              |
|----------------------------|--------------|
| 1) 1,1,12—19 .....         | Taitt. 2,5   |
| 2) —,20—21 Chând. 1,6,6    |              |
| 3) —,22 Chând. 1,9,1       |              |
| 4) —,23 Chând. 1,11,5      |              |
| 5) —,24—27 Chând. 3,13,7   |              |
| 6) —,28—31 .....           | Kaush. 3,2   |
| 7) 1,2,1—8 Chând. 3,14,1   |              |
| 8) —,9—10 .....            | Kâth. 2,25   |
| 9) —,11—12 .....           | Kâth. 3,1    |
| 10) —,13—17 Chând. 4,15,1  |              |
| 11) —,18—20 .....          | Bṛih. 3,7,3  |
| 12) —,21—23 .....          | Muṇḍ. 1,1,6  |
| 13) —,24—32 Chând. 5,11—21 |              |
| 14) 1,3,1—7 .....          | Muṇḍ. 2,2,5  |
| 15) —,8—9 Chând. 7,23      |              |
| 16) —,10—12 .....          | Bṛih. 3,8,8  |
| 17) —,13 .....             | Praçna 5,5   |
| 18) —,14—18 Chând. 8,1,1   |              |
| 19) —,19—21 Chând. 8,12,3  |              |
| 20) —,22—23 .....          | Muṇḍ. 2,2,10 |
| 21) —,24—25 .....          | Kâth. 4,12   |
| 22) —,39 .....             | Kâth. 6,1    |
| 23) —,40 Chând. 8,12,3     |              |
| 24) —,41 Chând. 8,14       |              |
| 25) —,42—43 .....          | Bṛih. 4,3,7  |
| 26) 1,4,14—15 .....        | Taitt. 2,6   |
| 27) —,16—18 .....          | Kaush. 4,19  |
| 28) —,19—22 .....          | Bṛih. 4,5,6  |

Die auffallende Bevorzugung von Chândogya läßt vermuten, daß bereits eine aus der Schule dieser Upanishad herührende Vorarbeit vorlag, in welche dann von Bâdarâyaṇa oder schon von einem Früheren sechzehn Hauptstellen anderer Çakhâ's, gleichfalls unter Wahrung des Princips der ursprünglichen Reihenfolge der Stellen, hineingearbeitet wurden. Ausser den genannten Upanishad's läßt sich für Bâdarâyaṇa mit einiger Sicherheit nur noch die Benutzung von *Çvetâçvatara* (Sûtram 1,4,8—10), *Aitareya* (Sûtram 3,3,16—17), und vielleicht *Jâbâla* (Sûtram 1,2,32) nachweisen. Was aber die Sûtram 3,3,25 erwähnte Verwünschungsformel betrifft, welche nach Çaṅkara „am Eingange einer Upanishad der Âtharvaṇika's“ stehen soll, und die sich nirgendwo finden lassen will, so möchte ich jetzt vermuten (da Bâdarâyaṇa und Çaṅkara im ganzen Werke von den Atharva-Upanishad's nur Muṇḍaka und Praçna benutzen, mithin auch nur diese anerkennen, und da sie die jener Verwünschungsformel folgende Upanishad als berechtigt anzuerkennen scheinen), daß die gedachte Formel sich damals am Eingang einer jener beiden, vielleicht der Muṇḍaka-Upanishad, befunden haben mag, etwa in der Weise, wie die Çântiformeln, welche vor den Upanishad's in einigen Handschriften vorhergehen und in andern fehlen.

An Bâdarâyaṇa's Brahmasûtra's schließt sich der große Kommentar des Çaṅkara (angeblich 800 p. C.) über dieselben, welchem außerdem, unter andern Werken, die in der Bibl. Ind. (vol. II. III. VII. VIII) edierten Kommentare zu *Bṛihadâraṇyaka*, *Chândogya*, *Taittirîya*, *Aitareya*, *Çvetâçvatara*, *Îçâ*, *Kena*, *Kâtha*, *Praçna*, *Muṇḍaka* und *Mâṇḍûkya* zugeschrieben werden. Es fehlen also Kommentare von Çaṅkara über *Kaushîtaki*, welche erst von Çaṅkarâṇanda (nach Hall, Index p. 98. 123 Lehrer des Mâdhava, der 1350 p. C. blühte), und *Maitrâyaṇîya*, welche von Râmatîrtha kommentiert wurde. Aber auch die Kommentare zu den genannten elf Upanishad's rühren teilweise wohl nicht von Çaṅkara selbst, sondern nur aus seiner Schule her, da die Erklärungen der Upanishad-Kommentare mit den im Sûtra-Kommentar gegebenen öfter nicht zusammenstimmen (vgl. Up. S. 478 n. 570 n.). Der unter Çaṅkara's Namen überlieferte Kommentar zu *Mâṇḍûkya* be-

handelt diese mit *Gauḍapâda's Kârikâ* als Einheit und scheint das Ganze noch gar nicht als Upanishad anzusehen (p. 330: *vedânta-artha-sâra-saṅgraha-bhûtam idam prakaraṇa-catusṣṭayam 'om iti etad aksharam' ity-âdi ârabhyate*), wozu stimmen würde, daß *Mâṇḍûkyâ* weder in den *Brahmasûtra's* noch im Kommentar des *Çaṅkara* über dieselben citiert wird, während zwei Verse der *Kârikâ* des *Gauḍapâda* (3,15 und 1,16) von *Çaṅkara* p. 375,3. 433,1 mit den Worten *atra uktaṃ vedânta-artha-sampradâyaividbhir âcâryaiḥ* angeführt werden. Im Kommentar zu den *Brahmasûtra's* werden von *Çaṅkara* nachweislich (vgl. System des Vedânta S. 32 fg.) nur folgende vierzehn Upanishad's citiert, wobei die beigefügten Ziffern die Anzahl der Citate bezeichnen: *Chândogya* 809, *Bṛihadâraṇyaka* 565, *Taittirîya* 142, *Muṇḍaka* 129, *Kâthaka* 103, *Kaushîtaki* 88, *Çvetâçvatara* 53, *Praçna* 38, *Aitareya* 22, *Jâbâla* 13, *Mahânârâyaṇa* 9, *Îçâ* 8, *Pañçi* 6, *Kena* 5.

Obgleich *Çaṅkara* diese von ihm anerkannten Vedântatexte durchaus als einen einheitlichen, widerspruchlosen Kanon der Erkenntnis der Wahrheit betrachtet\*, so scheint ihm doch noch keine Sammlung der Upanishad's vorgelegen zu haben, da er die meisten derselben noch als die Schlufskapitel der zugehörigen *Brâhmaṇa's* vor Augen hat, an die er daher zu Eingang des Upanishadkommentars anzuknüpfen pflegt. So sagt er in

---

\* Man vergleiche seine Erklärung zu *Sûtram* 3,3,1, p. 843 (S. 550 unserer Übersetzung): „Wie kann also da der Gedanke kommen, ob die Lehren über Brahman verschieden oder nicht verschieden seien? Denn man kann doch nicht behaupten, daß es die Absicht des Vedânta sei, ähnlich wie es eine Vielheit von Werken giebt, auch eine Vielheit des Brahman zu lehren; indem das Brahman eines und eingestaltig ist. Auch geht es nicht an, daß über das eingestaltige Brahman verschiedengestaltige Lehren bestehen; denn daß anders die Sache und anders die Erkenntnis der Sache sei, ist notwendigerweise ein Irrtum. Und gesetzt den Fall, es würden über das einheitliche Brahman vielheitliche Lehren in den verschiedenen Vedântatexten mitgeteilt, so könnte nur eine derselben richtig, die andern hingegen würden falsch sein, und die Folge wäre der Verlust des Vertrauens auf den Vedânta! [Dieses aber ist, in *Çaṅkara's* Augen, eine ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον.] Es ist also nicht daran zu denken, daß in den einzelnen Vedântatexten eine Verschiedenheit der Lehren über Brahman statthabe.“

der Einleitung des Kommentars zu *Kena* (Bibl. Ind. p. 28), nach Citierung ihres Anfanges, derselbe sei „der Anfang des neunten Adhyâya [in der von Örtel herausgegebenen Recension gehört sie zum vierten Adhyâya, vgl. Up. S. 62. 203 n.]; vor demselben sind die Werke vollständig behandelt worden; auch wurden die Verehrungen des allen Werken als Grundlage dienenden Prâṇa gelehrt, sowie auch die, welche sich auf das ein Glied der Werke bildende Sâman beziehen. Dann folgte die Betrachtung des Gâyatra-sâman und schloß mit der Lehrerliste; alles dies Genannte gehört noch zu den Werken“ u. s. w. — Zu *Chândogya*, p. 2: „Das ganze Ritual ist durchgegangen worden, sowie auch die Erkenntnis des Prâṇa-Agni u. s. w. als Gottheit“. — Zu *Taittirîya*, p. 2: „Die ständigen Werke, welche dazu dienen, begangene Vergehen zu tilgen, sowie die wunschhaften Werke für solche, die einen bestimmten Lohn begehren, sind in dem vorhergehenden Teile des Buches (*pûrvasmin granthe*) durchgegangen worden“. — Zu *Bṛihadâraṇyaka*, p. 4: „Der Zusammenhang dieser (Upanishad) mit dem Werkteile ist folgender“ u. s. w. — Zu *Îçâ*, p. 1: „Die Mantra's *îçâ vâsyam* u. s. w. finden nicht [wie man erwarten sollte] Verwendung bei den Werken, sondern offenbaren die Wesenheit des nicht zu den Werken gehörigen Âtman“. — Zu *Aitareya*, p. 143: „Die Werke mitsamt der auf das niedere Brahman bezüglichen Erkenntnis sind absolviert“ u. s. w.

Alle diese Upanishad's scheinen, nach den mitgeteilten Bemerkungen zu schliessen, dem Çaṅkara noch als Schlufsteile der betreffenden Brâhmaṇa's vorgelegen zu haben. Hingegen fehlt eine derartige Anknüpfung an einen vorhergehenden Werkteil in den Kommentaren zu *Kâthaka* und *Çvetâçvatara*. Ebenso bei *Muṇḍaka* und *Praçna*, welche beiden von Çaṅkara als eine Art Einheit behandelt werden; in der Einleitung zu *Praçna*, p. 160,2, bemerkt er: „um die in den Mantra's [der *Muṇḍaka*-Upanishad, wie der Glossator richtig ergänzt] gelehrt Sache weiter auszuführen, wird dieses Brâhmaṇam [die *Praçna*-Upanishad] unternommen“. Da übrigens *Muṇḍaka* und *Praçna* gar keine Verwandtschaft zeigen, wie sie denn auch an verschiedene Çâkhâ's des Atharvaveda (die des Çaunaka und die des Pippalâda) anknüpfen, so erklärt sich die

Einheit, in welcher Çaṅkara sie betrachtet, wohl nur daraus, daß sie schon zu seiner Zeit zusammengefaßt waren als erster Anfang und Grundstock einer Sammlung der Atharva-Upanishad's. Wahrscheinlich bestand damals die Sammlung nur aus diesen beiden, da sonst die andern wohl nicht so vollständig von Çaṅkara hätten ignoriert werden können, wie dies thatsächlich geschieht. Zwar bemerkt der Glossator *Ānandujñāna* zum Eingange von Çaṅkara's Kommentar zu Muṇḍaka (p. 258): „Anfangend mit der Brahma-Upanishad [er meint wohl Brahmavidyā-Up.] und Garbha-Upanishad sind noch viele Upanishad's des Atharvaveda vorhanden; aber da sie im Çārīrakam (den Brahasūtra's des Bâdarâyana) nicht verwendet werden, so wird er (Çaṅkara) diese nicht erklären“. Dieser Grund ist wohl nicht ausreichend; denn welche Upanishad's im Çārīrakam vorkommen und welche nicht, das konnte nur durch die Tradition oder Çaṅkara selbst bestimmt werden. Es muß also die Tradition oder Çaṅkara selbst gewesen sein, welche aus dem Kanon weitere Upanishad's ausschlossen, sei es, daß dieselben noch nicht bekannt waren, sei es, daß sie noch nicht als Upanishad's anerkannt wurden, wie denn ja Çaṅkara die Māṇḍūkya, die er doch selbst nebst Gauḍapāda's Kārikā kommentiert hat, noch nicht als Upanishad, sondern als ein *vedānta-artha-sāra-saṅgraha-bhūtam prakaraṇam* „eine den Hauptinhalt des Vedānta befassende litterarische Komposition“ bezeichnet.

#### 4. Die wichtigsten Upanishadsammlungen.

Die weitere Geschichte der Upanishadtradition ist zur Zeit noch in Dunkel gehüllt, und nur vermutungsweise können wir aus den vorliegenden Sammlungen der Upanishad's einige Schlüsse über die Entstehung derselben zu ziehen versuchen. Diese Sammlungen oder Listen zerfallen von vornherein in zwei Klassen, sofern sie entweder sämtliche Upanishad's umfassen, oder sich (wenigstens der ursprünglichen Absicht nach) nur auf die Atharva-Upanishad's beschränken. Von ersterer Art ist der Kanon der Muktikā und des Oupnek'hat, von letzterer der des Colebrooke und des Nārāyaṇa.

Da die Upanishad's der drei ältern Veden in der Tra-

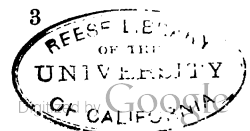
dition der Çâkhâ's fortlebten, so war, solange diese bestanden, auch die sichere Überlieferung der betreffenden Upanishad's nicht gefährdet. Anders im Atharvaveda, welcher beim Opfer keine Verwendung fand (oben I, 1, S. 50) und infolgedessen nicht von einer so festen Schultradition, wie die Texte der drei ältern Veden, getragen wurde, worauf nicht nur die vielfache Verwahrlosung seiner Samhitastücke, sondern auch die Liberalität hinweist, mit welcher er neuen Produktionen noch weiterhin offen stand, und welche wohl nicht möglich war, solange die Tradition in den Händen geordneter, von Geschlecht zu Geschlecht sich zunftmäÙig fortsetzender Vedaschulen lag. Aus diesen Umständen erklärt sich das massenweise Eindringen neu entstehender Upanishad's in den Atharvaveda. Schon bei Çañkara begegneten wir (oben S. 30) einer Zusammenfassung von Muṇḍaka und Praçna, und an diese als Grundstock scheint sich nach und nach eine Sammlung von Atharva-Upanishad's gereiht zu haben, welche schließlic in 34 Nummern von *Muṇḍaka* bis *Nṛisinhâtâpanîya* reichte, und auch solche Stücke befaÙste, die früher gar nicht als Upanishad's gerechnet wurden, wie denn bei Çañkara noch die Kârikâ des Gauḍapâda zur Māṇḍûkya-Upanishad und sogar diese selbst (oben S. 29. 31) nicht das Ansehen einer Upanishad haben. Diese 34 ersten Upanishad's der Colebrooke'schen Liste (Up. S. 537) wurden späterhin auf 52 erweitert, indem man ihnen nicht nur eine Anzahl neuer Emporkömmlinge, sondern merkwürdigerweise mit und unter ihnen sieben von alters her bekannte Texte der ältern Veden, nämlich 35.—36. *Kâthaka*, 37. *Kena*, 39.—40. *Bṛihannârâyaṇa* (= Taitt. Âr. X), 44. *Ânandavallî* (= Taitt. Up. 2) und 45. *Bṛiḡuvallî* (= Taitt. Up. 3), angliederte. So entstand die von Colebrooke zuerst bekannt gegebene Sammlung der 52 Upanishad's, deren seltsame Zusammensetzung wir (Up. S. 537) durch die Hypothese zu erklären versuchten, daÙ zur Zeit und im Lande ihrer endgültigen Konstituierung die drei ältern Veden nur noch in den Çâkhâ's der *Aitareyin's*, *Tāṇḍin's* (denen die Chândogya-Upanishad angehört, System des Vedânta S. 9) und *Vâjasaneyin's* gepflegt wurden, daher man die Upanishad's der übrigen Çâkhâ's (mit Ausnahme der bereits verschollenen oder nicht anerkannten *Kaushîtaki*, *Çvetâ-*

*çvatara, Maitrâyaṇīya*), um sie vor dem Untergang zu retten, der bestehenden Sammlung der Atharva-Upanishad's anreichte.\*

Mit der Colebrooke'schen Sammlung stimmt (wie wir Up. S. 538 fg. nachgewiesen haben) die Sammlung des Nârâyaṇa, abgesehen von einigen Abweichungen in der Reihenfolge der letzten Nummern, genau überein, nur daß sie die 52 Upanishad's Colebrooke's auf 45 zusammendrängt und als No. 46—52 sieben sektarische Texte (zwei *Gopâlatâpanīya, Kṛishṇa, Vâsudeva* mit *Gopīcandana, Çvetâçvatara* und zwei *Varadatâpanīya*) hinzufügt. Dieses Verhältnis haben wir Up. S. 541. daraus zu erklären versucht, daß die 52-Zahl schon zu einer Art kanonischen Ansehens gelangt war, als sich der Wunsch einstellte, sieben weitere, neuerdings erst entstandene oder zu Ansehen gelangte Texte einzufügen. Dies wurde erreicht, indem man die bisherigen 52 Nummern, durch Zusammenfassung des ursprünglich Zusammengehörigen, auf 45 reduzierte und dadurch Raum gewann, die sieben neuen Texte als unter der 52-Zahl einbegriffen hinzustellen und dadurch ihre kanonische Anerkennung zu erleichtern.

Einer ganz andern Gegend (wahrscheinlich dem Süden Indiens) und einer erheblich spätern Zeit scheint die Sammlung der 108 Upanishad's, welche in der Muktikâ als letzter aufgezählt werden, anzugehören. Dieselbe befaßt sämtliche Upanishad's der Sammlung Colebrooke's (mit Ausnahme von *Nilarudra, Piṇḍa, Mahânârayaṇa, Âçrama*) und Nârâyaṇa's (mit Ausnahme von *Varadatâpanīya*), mehrfach unter andern Namen und zuweilen durch spätere Zusätze bis zum Dreißigfachen oder Vierzigfachen ihres Umfangs erweitert, dazu sämtliche elf Upanishad's der drei ältern Veden (mit Ausnahme von *Mahânârayaṇa*) und gegen siebzig neuer, sonst nirgendwo vorkommender, Texte. Schon der Umstand, daß in dieser Sammlung auch die Upanishad's der drei ältern Veden, und

\* Ein anscheinend älteres Verzeichnis, welches nur 28 Atharva-Upanishad's, ohne Einschlebung der Texte der ältern Veden, aufzählt und im übrigen (von einer Ausnahme und den letzten Gliedern abgesehen) völlig mit Colebrooke's und Nârâyaṇa's Liste übereinstimmt, ist erhalten Atharvapariçishta 2,13 (Berliner Handschriften, 2,88).



zwar zu Eingang derselben, auftreten, weist auf eine Zeit und Gegend hin, in welcher eine lebendige und stetige Tradition der Çakhâ's nicht mehr bestand; noch mehr das Unterfangen, von jenen 108 Upanishad's ohne jeden Schein des Rechtes 10 dem Rîgveda, 19 dem weissen, 32 dem schwarzen Yajurveda, 16 dem Sâmaveda und 31 dem Atharvaveda zuzuschreiben, — ein Verfahren, gegen welches die alten Vedaschulen doch wohl protestiert haben würden. Im übrigen ist diese Sammlung für die spätere Geschichte des Vedânta (vielleicht vorwiegend oder ausschliesslich unter den Telugu-Brahmanen) von grossem Interesse und verdient, nachdem sie 1896 auch in einem Devanâgaridrucke zugänglich gemacht worden ist (vorher war nur eine Ausgabe in Telugucharakteren vorhanden), eine nähere Durcharbeitung. Bemerkenswert ist, daß Çañkarânanda's Lesarten oft mit denen der 108 Upanishad's gegen diejenigen der 52 Upanishad's und des Nârâyana zusammenstimmen.

Eine isolierte Stellung sowohl den 52 als auch den 108 Upanishad's gegenüber nimmt diejenige Sammlung von fünfzig Upanishad's ein, welche unter dem Namen *Oupnek'hat* im Jahre 1656 auf Veranlassung des Sultans Mohammed Dara Schakoh aus dem Sanskrit ins Persische und 1801—1802 von Anquetil Duperron aus diesem ins Lateinische übertragen wurde. Auch der *Oupnek'hat* will, wie die *Muktikâ*-Sammlung, eine allgemeine Upanishadsammlung sein; er befaßt unter zwölf Nummern die Upanishad's der drei ältern Veden, dazu sechsundzwanzig der auch anderweit bekannten Atharva-Upanishad's; ferner enthält er acht ihm eigentümliche Stücke, von denen fünf bisher nirgendwo sonst nachgewiesen sind und daher auch von uns, Up. S. 838 fg., nur aus dem Persisch-Latein des Anquetil wiedergegeben werden konnten. Endlich enthält der *Oupnek'hat* vier Stücke aus Vâj. Samh. 16. 31. 32. 34, deren erstes in verkürzter Form als *Nilarudra-Upanishad* auch in andern Sammlungen vorkommt, während die drei andern sonst nirgendwo Aufnahme gefunden haben. Wir haben dieselben, als zur Vorgeschichte der Upanishad's gehörig, oben I, 1, S. 156 fg., 290 fg., 291 fg., 335 übersetzt und besprochen. Die Aufnahme dieser Samhitâstücke in das Corpus der Upanishad's, gleich



als sei Gefahr, daß sie sonst in Vergessenheit geraten könnten, läßt auf eine relativ späte Zeit für das Zustandekommen der Oupnek'hat-Sammlung schließen, wiewohl schon 1656 die persischen Übersetzer diese Sammlung nicht erst veranstaltet, sondern bereits fertig überkommen haben, ja, in der Up. S. 535 angeführten Stelle, dieselbe als aus einer längst vergangenen Vorzeit herrührend betrachten. Durch die übergroße Treue, mit welcher Anquetil Duperron diese 50 Upanishad's aus dem Persischen, Wort für Wort und mit Beibehaltung der persischen Syntax, ins Lateinische übersetzte — eine Treue, welche in seltsamem Kontraste zu der Freiheit steht, mit der die persischen Übersetzer den Sanskrittext behandelt haben — ist der Oupnek'hat ein sehr schwer lesbares Buch geworden, und es bedurfte eines so tiefdringenden Geistes wie Schopenhauer, um in dieser ungenießbaren Schale einen Kern unschätzbaren philosophischer Intuitionen zu entdecken und für sein System nutzbar zu machen. Sein Urteil über den Oupnek'hat haben wir Up. S. VI wiedergegeben.

Eine Durcharbeitung des vom Oupnek'hat gebotenen Materials hat zuerst A. Weber, Indische Studien I. II. IX, an der Hand der Sanskrittexte unternommen. Inzwischen wurden die Urtexte, zum Teil mit umfangreichen Kommentaren, in der Bibliotheca Indica und neuerdings in der *Ānandācrama Series* publiziert; die zwölf ältesten Upanishad's übersetzte M. Müller in den „Sacred Books of the East“ vol. I. XV., die beiden größten und einige kleinere sind von O. Böhtlingk in wörtlicher Verdeutschung erschienen. Unsere Übersetzung der sechzig Upanishad's (Leipzig 1897) umfaßt sämtliche Texte dieser Art, welche, vermöge ihres regelmässigen Vorkommens in den indischen Sammlungen und Verzeichnissen der Upanishad's, auf eine gewisse Kanonicität Anspruch machen können. Die beigegebenen Einleitungen nebst Anmerkungen handeln eingehend über Inhalt und Komposition der einzelnen Stücke, daher wir hier von einem weitem Eingehen auf diese litterarischen Fragen Abstand nehmen.

### III. Der Grundgedanke der Upanishad's und seine Bedeutung.

#### 1. Der Grundgedanke der Upanishad's.

Alle Gedanken der Upanishad's bewegen sich um zwei Grundbegriffe; sie sind: 1) das *Brahman* und 2) der *Âtman*. In der Regel werden beide vollkommen synonym gebraucht; wo sich aber ein Unterschied herausfühlen läßt, da erscheint *Brahman* als der ältere und anerkanntere, *Âtman* als der jüngere und bezeichnendere Ausdruck, *Brahman* als das Unbekannte und zu Erklärende, *Âtman* als dasjenige Bekannte, wodurch jenes Unbekannte erklärt werden soll, *Brahman* als das Princip sofern es im Weltganzen, *Âtman*, sofern es im Innern des Menschen erfaßt wird. Als Beispiel kann man die schon oben I, 1, S. 264. 336 übersetzte Stelle Çatap. Br. 10,6,3. Chând. 3,14 ansehen, deren einfacher Grundgedanke darin besteht, daß das Weltall *Brahman* (*sarvaṃ khalu idam brahma*), das *Brahman* aber der *Âtman* in uns (*esha ma' âtmâ antar hridaye* etc.) ist.\* Ein anderes Beispiel liefert die Erzählung von Gârgya (Brih. 2,1. Kaush. 4), welcher sich vergebens bemüht, das *Brahman* zu definieren, bis er endlich vom Könige zur Erklärung desselben auf den *Âtman* hingewiesen wird. Am deutlichsten tritt der Unterschied zwischen *Brahman* und *Âtman* da hervor, wo beide in ganz kurzen Aussprüchen neben einander erscheinen. Als Beispiel kann die Stelle dienen (Brih. 4,4,5): *sa vâ' ayam âtmâ brahma*, „wahrlich, dieser *Âtman* ist das *Brahman*“.

Halten wir für den gegenwärtigen Zweck an dieser Unterscheidung des *Brahman* als kosmischen Principis von dem *Âtman* als psychischem Princip fest, so läßt sich der Grundgedanke der ganzen Upanishadphilosophie ausdrücken durch die einfache Gleichung:

---

\* Böhlingk behauptet (Berichte der Sächs. G. d. W., 1897, S. 84), ich hätte „nicht erkannt (!), daß *esha ma' âtmâ antar hridaye* überall Subjekt ist“, legt aber für die Richtigkeit meiner Übersetzung unfreiwilligerweise selbst Zeugnis ab, sofern er zwar in § 3 übersetzt „dieses mein Selbst im Innern des Herzens“, jedoch sogleich darauf in § 4, wo dieselbe Wendung wiederkehrt, ebenso wie ich übersetzt „das ist mein Selbst im Innern des Herzens“.

### **Brahman = Âtman,**

das heißt: das *Brahman*, die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche, göttliche Kraft ist identisch mit dem *Âtman*, mit demjenigen, was wir, nach Abzug alles Äußerlichen, als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden. — Diese Identität des *Brahman* und des *Âtman*, Gottes und der Seele, ist der Grundgedanke der ganzen Upanishadlehre; in aller Kürze wird er ausgedrückt durch die „großen Worte“: *tat tvam asi* „dieses bist du“ (Chând. 6,8,7 fg.) und: *aham brahma asmi* „ich bin Brahman“ (Brih. 1,4,10); in dem Compositum: *brahma-âtma-aikyam* „Einheit des Brahman und des Âtman“ bezeichnet er das Fundamentaldogma des Vedântasystems.

Wenn wir diesen Gedanken der mannigfachen, vielfach bildlichen und nicht selten wunderlichen Formen entkleiden, in denen er in den Vedântatexten erscheint, und denselben nur nach seiner philosophischen Reinheit als die Identität Gottes und der Seele, des *Brahman* und des *Âtman*, ins Auge fassen, so hat er eine weit über die Upanishad's, ihre Zeit und ihr Land hinausreichende Bedeutung, ja, wir behaupten, daß er von unverlierbarem Werte für die ganze Menschheit ist. — Wir können nicht in die Zukunft blicken, wir wissen nicht, welche Aufschlüsse und Entdeckungen dem rastlos forschenden Menschengenosse noch vorbehalten sind, — aber eines können wir mit Sicherheit voraussagen, — welche neuen und ungeahnten Wege auch immer die Philosophie kommender Zeiten einschlagen mag, dieses steht für alle Zukunft fest und niemals wird man davon abgehen können: soll eine Lösung des großen Rätsels, als welches die Natur der Dinge, je mehr wir davon erkennen, nur um so deutlicher sich dem Philosophen darstellt, überhaupt möglich sein, so kann der Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels nur da liegen, wo allein das Naturgeheimnis sich uns von innen öffnet, das heißt, in unserm eigenen Innern. Hier fanden ihn zum erstenmal die ewig preiswürdigen Urheber der Upanishad-

gedanken, wenn sie unsern *Ātman*, unser eigenes innerstes Wesen als das *Brahman*, als das innerste Wesen der ganzen Natur und aller ihrer Erscheinungen erkannten.

## 2. Der Upanishadgedanke und die Philosophie.

Alle Religion und Philosophie wurzelt in dem Gedanken, daß (mit Kants Worten zu reden) die Welt nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, das heißt, daß die ganze, in Raum und Zeit unendlich sich ausbreitende Außenwelt und ebenso der gesamte Komplex der Wahrnehmungen in meinem Innern, — daß dies alles nur die Form ist, in welcher das Seiende in einem Bewußtsein wie dem unsern sich darstellt, nicht aber die Form, in welcher es außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von demselben bestehen mag, daß, mit andern Worten, der gesamte Komplex der äußern und innern Erfahrung uns immer nur sagt, wie die Dinge für uns, für unser Vorstellungsvermögen, nicht aber wie sie an sich und ohne dieses Vorstellungsvermögen beschaffen sind.

Es ist leicht, zu zeigen, wie dieser, erst in der Kantischen Philosophie zu voller Klarheit erhobene, aber in weniger deutlicher Form von je her vorhanden gewesene Gedanke die Grundlage und stillschweigende, halb bewußte oder unbewußte Voraussetzung aller Philosophie ist, soweit sich nicht empirische Wissenschaften unter diesem Namen verbergen. Denn alle Philosophie, im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften, begnügt sich nicht, die Dinge ihrem Thatbestande nach kennen zu lernen und nach ihrem kausalen Zusammenhange zu erforschen; vielmehr geht sie, ihrer Natur nach, über dies alles hinaus, indem sie (wie wir schon oben I, I, S. 3 fg. ausführten) den Gesamtkomplex der empirischen Realität, auch nach allen Aufhellungen desselben durch die empirischen Wissenschaften, ansieht als etwas, was noch der weitem Erklärung bedarf, und diese Erklärung findet in dem Princip, welches sie aufstellt, und aus welchem sie bemüht ist, das Dasein der Dinge und ihrer Ordnung abzuleiten. Diese Thatsache, daß die Philosophie von jeher bestrebt war,

ein Princip der Welt aufzustellen (vgl. I, I, S. 3), beweist, daß sie ausging von dem mehr oder weniger deutlichen Bewußtsein, daß die ganze empirische Realität nicht das wahre Wesen der Dinge ist, daß sie, in Kants Worten, nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich.

Dreimal, soviel wir wissen, hat sich die Philosophie zu einem deutlicheren Bewußtsein dieser ihr allgemein gestellten Aufgabe und ihrer Lösung erhoben, das eine Mal in Indien in den Upanishad's, das zweite Mal in Griechenland in der Philosophie des Parmenides und Platon, das dritte Mal in der neueren Zeit in der Philosophie Kants und Schopenhauers. Wir werden in einem spätern Teile dieses Werkes zu zeigen haben, wie die Philosophie der Griechen ihren Höhepunkt erreichte durch die parmenideisch-platonische Lehre, daß diese ganze Welt des Werdens ein bloßer Schein, wie Parmenides sagt, eine Welt der Schatten ist, wie Platon lehrt, und wie beide Philosophen bemüht sind, durch sie hindurch die wahre Wesenheit der Dinge, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν zu ergreifen, was Platon in einem an die Upanishadlehre wie an die Kantische Terminologie erinnernden Ausdruck als das αὐτὸ (*átman*) κατ' αὐτό („an sich“) bezeichnet. Wir werden dann weiter sehen, wie eben dieser Gedanke, nach einer vorübergehenden Verdunkelung durch Aristoteles und das Mittelalter, auf ganz anderm Wege wiederum ergriffen wurde und deutlicher als je zuvor aufleuchtete in der von Kant begründeten Philosophie, welche ihren großen Fortsetzer und Vollender in Schopenhauer gefunden hat. Hier haben wir es mit den Upanishad's zu thun, und wir glauben die welthistorische Bedeutung dieser Urkunden nicht in ein helleres Licht setzen zu können, als indem wir zeigen, wie der eigentliche, tiefste Grundgedanke des Platonismus und des Kantianismus auch schon der Grundgedanke der Upanishadlehre ist.

Die Dinge, welche sich um uns her im unendlichen Raume nach allen Seiten ausbreiten, und zu denen wir, vermöge unserer Leiblichkeit, selbst gehören, sind nach Kant nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, sie sind nach Platon nicht die wahren Wesenheiten, sondern die bloßen Schatten derselben, und sie sind nach der Upanishadlehre nicht der *Átman*,

das wirkliche Selbst der Dinge, sondern eine bloße *Mâyâ*, das heißt, ein bloßes Blendwerk, eine Illusion. Allerdings kommt der Terminus *Mâyâ* erst von Çvet. 4,10 an vor; daher von solchen, welche nicht im stande sind, dieselbe Sache, wo sie in andere Worte gekleidet erscheint, wiederzuerkennen, die Behauptung aufgestellt worden ist, der Begriff der *Mâyâ* sei den ältern Upanishad's noch unbekannt. Wie sie es, bei dieser Behauptung, fertig bringen, diese ältern Upanishad's (Bṛihad-âraṇyaka und Chândogya) zu verstehen, mögen sie selbst wissen. Thatsache ist, daß dieselben ganz von der Vorstellung durchtränkt sind, welche späterhin ihren glücklichsten Ausdruck in dem Worte *mâyâ* gefunden hat. — Schon in der Forderung, daß man den *Âtman* des Menschen, den *Âtman* der Welt zu suchen habe (Bṛih. 2,4,5: *âtmâ vâ' are drashtavyah, çrotavyo, mantavyo, nididhyâsitavyo*; Chând. 8,7,1: *so 'nveshtavyah, sa vijjñâsitavyah*), liegt implicite, daß dieser Leib und diese Welt, die sich ungesucht vor uns ausbreitet, nicht der *Âtman*, das Selbst, das wahre Wesen ist, und daß es eine Täuschung ist, wenn wir sie (wie der Dämon Virocana, Chând. 8,8,4) dafür halten. Alle Dinge und Verhältnisse der Welt, so entwickelt Yâjñavalkya Bṛih. 2,4,5\*, sind uns nicht wert um ihrer selbst willen (als „Dinge an sich“), sondern um des *Âtman* willen; ja sie existieren nur in dem *Âtman*, und der ist ganz und gar verloren, welcher sie „außerhalb des Selbstes“ (*anyatra âtmano*) weiß. Dieser *Âtman*, schließt er l. c. 2,4,6, ist Brahmanen und Krieger, Welträume, Götter und Wesen, „dieser *Âtman* ist das ganze Weltall“ (*idaṃ sarvaṃ yad ayaṃ âtmâ*). Wie man die Töne mit ergreift, indem man das Instrument ergreift (Bṛih. 2,4,7 fg.), so hat man, indem man den *Âtman* ergreift, alle jene Dinge mit ergriffen: „fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt“ (Bṛih. 2,4,5<sup>b</sup>).

Unmittelbar an diesen Gedanken und wahrscheinlich sogar an diese Stelle Bṛih. 2,4,5<sup>b</sup> knüpft die Chând. Up. 6,1,2 an, indem sie, was dort das Resultat der Entwicklung war, zur Voraussetzung macht und als Thema voranstellt: „Hast du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch]

das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverständene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?“ — „Wie ist denn, o Ehrwürdiger, diese Unterweisung?“ — „Gleichwie, o Teurer, durch einen Thonklumpen alles, was aus Thon besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name (*vácârambhaṇam vikâro, nâmadheyam*), Thon nur ist es in Wahrheit, — also, o Teurer, ist diese Unterweisung.“ Hier wird die vielheitliche Umwandlung des Einen für bloßes Wortgerede, bloßen Namen erklärt, ganz wie Parmenides behauptet, daß alles, was die Menschen für wahr halten, bloßer Name sei ( $\tau\phi\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\prime\ \theta\nu\mu\prime\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ ,  $\theta\sigma\sigma\alpha\ \beta\rho\tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\delta\epsilon\upsilon\tau\omicron\ \pi\epsilon\pi\omicron\iota\delta\acute{\omicron}\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\lambda\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta$ ). Auf Grund dieser Anschauungen heißt es dann in spätern Stellen, „noch auch ist dieses eine Vielheit“ (Kaush. 3,8, Up. S. 50), und in den eingelegten Versen Brih. 4,4,19 (vgl. Kâth. 4,10—11):

Im Geiste soll man dies merken:  
Nicht ist hier Vielheit irgendwie!  
Von Tod in neuen Tod stürzt sich,  
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.

Fein und treffend ist auch die Bemerkung einer spätern Upanishad (Nrisinhott. 9, Up. S. 797), daß nie ein Beweis für die Vielheit geführt werden kann: „denn es ist kein Beweis möglich für das Vorhandensein einer Zweiheit, und nur der zweitlose Âtman ist beweisbar“. (Wir können nie heraus aus unserm Bewußtsein, welches unter allen Umständen eine Einheit bildet.)

Aus dem Gesagten ist ersichtlich: 1) Daß die Anschauung, welche später in der Lehre von der *Mâyâ* ihren schärfsten Ausdruck fand, schon den ältesten Upanishad's nicht nur nicht fremd ist, sondern in und mit ihrer Grundlehre von der alleinigen Realität des Âtman als deren notwendiges Komplement gegeben ist, und 2) daß diese Grundlehre der Upanishad's mit der Grundanschauung der parmenideisch-platonischen und der kantisch-schopenhauerschen Philosophie in wundersamer Übereinstimmung sich befindet, der Art, daß alle drei, aus verschiedenen Zeiten und Ländern stammenden und völlig von einander unabhängigen Lehren sich gegenseitig ergänzen,

erläutern und bestätigen. — So viel von der Bedeutung der Upanishad's für die Philosophie.

### 3. Der Upanishadgedanke und die Religion.

Der erwähnte indisch-platonisch-kantische Gedanke, daß die ganze Welt nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich, bildet nicht nur das eigentliche und wichtigste Thema aller Philosophie, sondern auch die Voraussetzung und *conditio sine qua non* aller Religion; daher alle großen Lehrer der Religion in alter und neuer Zeit, ja auch noch heute alle die, welche einer Religion im Glauben anhängen, gleichsam unbewußte Kantianer sind. Wir wollen dies in der Kürze beweisen.

Die Hauptgüter aller Religion sind, wie Kant oft auseinandersetzt, 1) das Dasein Gottes, 2) die Unsterblichkeit der Seele, 3) die Freiheit des Willens (ohne welche keine Moralität bestehen kann). Diese drei höchsten Heilsgüter der Menschheit, Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, sind nur dann haltbar, wenn die Welt bloße Erscheinung und nicht Ding an sich (bloße *Mâyá* und nicht der *Átman*) ist, und sie fallen rettungslos dahin, falls diese empirische Realität, in der wir leben, das wahre Wesen der Dinge ausmachen sollte.

1) Das Dasein Gottes wird ausgeschlossen durch das Vorhandensein des Raumes, welcher unendlich ist, somit nichts außer sich zuläßt und innerhalb seiner nur dasjenige, was ihn erfüllt, d. h. die Materie (sie ist, ihrer genauesten Definition nach „das den Raum Erfüllende“).

2) Die Unsterblichkeit wird ausgeschlossen durch die Gesetzmäßigkeit der Zeit, auf welcher es beruht, daß unser Dasein einen Anfang in der Zeit hat durch Zeugung und Geburt und ein Ende in der Zeit durch den Tod; und dieses Ende ist ein absolutes, so wie jener Anfang ein absoluter war.

3) Die Freiheit, und mit ihr die Möglichkeit des moralischen Handelns, wird ausgeschlossen durch die empirische Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes, welches fordert, daß jede Wirkung, mithin auch jede menschliche Handlung, die notwendige Folge von Ursachen ist, welche der Handlung vorhergehen, somit im jedesmaligen Momente des Handelns nicht mehr in unserer Macht stehen.



Ganz anders stellen sich die Fragen nach Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, wenn diese ganze, in Raum und Zeit ausgebreitete und von der Kausalität beherrschte empirische Realität bloße Erscheinung ist und nicht eine Ordnung der Dinge an sich, wie Kant sagt, bloße *Mâyâ* ist und nicht der *Âtman*, das „Selbst“ der Dinge, wie die Upanishad's lehren. Denn in diesem Falle wird wiederum Platz für eine andere, höhere Ordnung der Dinge, welche nicht den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterworfen ist; und eben diese höhere, der empirischen Realität widersprechende Ordnung der Dinge, von deren Erkenntnis wir durch die Beschaffenheit unseres Intellektes ausgeschlossen sind, wird von den Religionen durch ihre Lehren von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit im Glauben ergriffen; somit ruhen alle Religionen, ohne es zu wissen, auf dem Grunddogma der kantischen Philosophie, welches in weniger deutlicher Form schon dasjenige der Upanishad's war. Diese sind somit, vermöge ihrer Grundanschauung, die natürliche Basis jeder religiösen Auffassung des Daseins.

Aber neben diesem Werte derselben für die Religion im allgemeinen haben sie noch eine specielle und sehr merkwürdige innere Verwandtschaft zum Christentum, welche wir nicht kürzer und deutlicher darlegen können, als indem wir das darüber in der Vorrede zu unserer Upanishad-Übersetzung Gesagte in den gegenwärtigen Zusammenhang, für welchen diese Betrachtung wesentlich ist, herübernehmen.

Die Upanishad's, so sagten wir dort, sind für den Veda, was für die Bibel das Neue Testament ist: und diese Analogie ist nicht eine bloße äußerliche und zufällige, sondern eine solche, welche gar sehr in die Tiefe geht und in einem allgemeinen, auf beiden Gebieten zur Erscheinung kommenden, Entwicklungsgesetze des religiösen Lebens begründet ist.

In der Kindheit der Völker stellt die Religion Gebote und Verbote auf und giebt denselben Nachdruck durch Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe; — sie wendet sich somit an den Egoismus, den sie als den eigentlichen Kern des natürlichen Menschen voraussetzt, und über welchen sie nicht hinausführt.

Eine höhere Stufe des religiösen Bewußtseins wird erreicht mit der Erkenntnis, daß alle Werke, welche auf Furcht und Hoffnung als Triebfedern beruhen, für die ewige Bestimmung des Menschen wertlos sind, daß diese höchste Aufgabe des Daseins nicht in einer Befriedigung des Egoismus, sondern in einer völligen Aufhebung desselben besteht, und daß erst in dieser unsere wahre, göttliche Wesenheit durch die Individualität hindurch wie durch eine Schale zum Durchbruche kommt.

Jener kindliche Standpunkt der Werkgerechtigkeit ist in der Bibel vertreten durch das alttestamentliche Gesetz und entsprechend im Veda durch das, was die indischen Theologen das *Karmakāṇḍam* (den Werkteil) nennen, unter welchem Namen sie die ganze Litteratur der Hymnen und Brāhmaṇa's, mit Ausnahme der hier und da eingeflochtenen upanishadartigen Partien, befassen. Beide, das Alte Testament und das *Karmakāṇḍam* des Veda, proklamieren ein Gesetz und stellen für die Befolgung desselben Lohn, für die Übertretung Strafe in Aussicht; und wenn die indische Theorie den Vorteil hat, die Vergeltung teilweise ins Jenseits verlegen zu können und dadurch dem Konflikt mit der Erfahrung auszuweichen, welcher der alttestamentlichen, aufs Diesseits beschränkten Vergeltungslehre so viele Verlegenheiten bereitet, — so ist es hinwiederum der auszeichnende Charakter der biblischen Gesetzesgerechtigkeit, daß sie weniger als die indische auf Ritualvorschriften hinausläuft und dafür größern Nachdruck auf einen sittlichen, „unsträflichen“ Lebenswandel legt. Für die Interessen der menschlichen Gesellschaft ist dieser Vorzug ein sehr großer; an sich aber und für den moralischen Wert des Handelns begründet es keinen Unterschied, ob der Mensch sich im Dienste imaginärer Götter oder in dem seiner Mitmenschen abmüht: beides ist, solange dabei eigenes Wohlbefinden als letzter Zweck vorschwebt, ein bloßes Mittel zu diesem egoistischen Zwecke und daher, wie dieser selbst, moralisch betrachtet wertlos und verwerflich.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn im Neuen Testament, wenn es die Wertlosigkeit, in den Upanishad's, wenn sie sogar die Verwerflichkeit aller, auch der guten Werke lehren;

beide machen das Heil abhängig, nicht von irgend welchem Thun und Lassen, sondern von einer völligen Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen; beide betrachten diese Umwandlung als eine Erlösung aus den Fesseln dieser ganzen, im Egoismus wurzelnden, empirischen Realität.

Aber warum bedürfen wir einer Erlösung aus diesem Dasein? Weil dasselbe das Reich der Sünde ist, antwortet die Bibel, weil es das Reich des Irrtums ist, antwortet der Veda. Jene sieht die Verderbnis im wollenden, dieser im erkennenden Teile des Menschen; jene fordert eine Umwandlung des Willens, dieser eine solche des Erkennens. Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit? — Wäre der Mensch blofs Wille oder blofs Erkenntnis, so würden wir uns, dem entsprechend, für die eine oder andere Auffassung zu entscheiden haben. Nun aber der Mensch ein zugleich wollendes und erkennendes Wesen ist, so wird sich jene große Wendung, in welcher Bibel und Veda das Heil erblicken, auf beiden Gebieten vollziehen: sie wird erstlich, nach biblischer Anschauung, das im natürlichen Egoismus versteinerte Herz erweichen und zu Thaten der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung fähig machen, — und sie wird zweitens, Hand in Hand damit, in uns die große, Kants Lehre anticipierende, Erkenntnis der Upanishad's aufdämmern lassen, daß diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingeborenen Illusion (*mâyâ*), daß es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen giebt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den *Átman* fühle und finde.

So gewiß, nach Schopenhauers großer Lehre, der Wille, und nicht der Intellekt, den Kern des Menschen bildet, so gewiß wird dem Christentum der Vorzug bleiben, daß seine Forderung einer Wiedergeburt des Willens die eigentlich centrale und wesentliche ist, — aber so gewiß der Mensch nicht blofs Wille, sondern zugleich auch Intellekt ist, so gewiß wird jene christliche Wiedergeburt des Willens nach der

andern Seite hin als eine Wiedergeburt der Erkenntnis sich kundgeben, wie die Upanishad's sie lehren. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, fordert die Bibel; — aber woher diese Zumutung, da ich doch nur in mir, nicht in dem andern fühle? — „Weil“, so fügt hier der Veda erklärend hinzu, „dein Nächster in Wahrheit dein eigenes Selbst, und, was dich von ihm trennt, bloße Täuschung ist“. — Wie in diesem Falle, so ist es auf allen Punkten des Systems: das Neue Testament und die Upanishad's, diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewußtseins der Menschheit, stehen nirgendwo (wenn man nicht an der Außenseite klebt) in einem unvereinbaren Widerspruche, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung.

Ein Beispiel mag zeigen, welchen Wert die Upanishadlehre für die Ausgestaltung unseres christlichen Bewußtseins gewinnen kann.

Das Christentum lehrt seinem Geiste, wenn auch nicht überall seinem Buchstaben nach, daß der Mensch, als solcher, nur zu sündlichen, d. h. egoistischen Handlungen fähig ist (Römer 7,18), und daß alles Gute, seinem Wollen wie Vollbringen nach, nur von Gott in uns gewirkt werden kann (Phil. 2,13). So klar diese Lehre, für jeden, der Augen hat zu sehen, nicht sowohl in vereinzelt ausgesprochenen, als vielmehr schon in dem ganzen System als solchem präformiert liegt, so schwer ist es doch zu allen Zeiten der Kirche geworden, sich mit ihr zu befreunden; stets wufte sie einen Ausweg zum Synergismus mit seinen Halbheiten zu gewinnen und der Mitwirkung des Menschen irgend eine Hinterthüre offen zu lassen, — offenbar, weil sie hinter dem Monergismus, der alles Gute auf Gott zurückführt, als Schreckgespenst die grauenhafte Absurdität der Prädestination stehen sah. Und freilich stellt sich diese als unvermeidliche Konsequenz ein, sobald man jene, so tiefe wie wahre, christliche Erkenntnis des Monergismus verknüpft mit dem aus dem Alten Testamente überkommenen jüdischen Realismus, welcher Gott und Mensch als zwei sich ausschließende Wesenheiten einander gegenüberstellt. — In diesen Dunkelheiten kommt uns aus dem Osten, aus Indien, das Licht. Zwar nimmt auch Paulus

einen Anlauf, Gott mit dem *ἄνθρωπος πνευματικός* zu identifizieren (1 Kor. 15,47), zwar sucht auch Kant das wundersame Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, daß in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz giebt, — aber was bedeuten diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der großen, auf jeder Seite der Upanishad's durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, daß der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein anderer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr — unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm verderbten empirischen Ich (*jīva*) — unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, — unser *Ātman* ist!

Dieses und vieles andere können wir aus den Upanishad's lernen, — werden wir aus den Upanishad's lernen, wenn wir anders unser christliches Bewußtsein zum konsequenten, nach allen Seiten vollgenügenden Ausbau bringen wollen.

---

# Das System der Upanishad's.

## Vorbemerkung.

System.

Unter einem System verstehen wir einen Zusammenhang von Gedanken, welche sämtlich auf einen Einheitspunkt bezogen und von diesem abhängig gemacht werden. Ein System hat daher stets einen individuellen Urheber, mag er nun die im System zusammengeschlossenen Gedanken ursprünglich selbst hervorgebracht oder auch nur überkommene Gedankenelemente durch Anpassung an einander zu einem einheitlichen Ganzen gestaltet haben. Unter diesen Umständen kann von einem „System der Upanishad's“ streng genommen allerdings keine Rede sein. Denn sie sind nicht das Werk eines individuellen Genius, sondern die Summe der philosophischen Erzeugnisse einer ganzen Epoche, welche sich von der Zeit der Einwanderung im Gangesthale bis zum Aufkommen des Buddhismus, also, ganz ungefähr und rund gesagt, von 1000 oder 800 bis 500 a. C., ja, in ihren Ausläufern noch weit über diesen letztern Zeitpunkt hinaus erstrecken mag. Dementsprechend finden wir in den Upanishad's eine große Mannigfaltigkeit von Gedanken, welche sich vor unsern Augen fortentwickeln und nicht selten mit einander in unvereinbarem Widerspruche stehen. Aber alle diese Gedanken kreisen so sehr um einen gemeinsamen Mittelpunkt, werden so völlig von dem einen Gedanken der alleinigen Realität des Âtman beherrscht, daß sie sich alle darstellen als mannigfache Variationen über ein und dasselbe Thema, welches bald kürzer, bald länger, bald von dem Boden des empirischen Bewußtseins aus, bald

System  
der Upanishad's.

Einheitlicher  
Grundgedanke.

in schroffem Widerspruche gegen dasselbe behandelt wird. Hierbei treten alle Differenzen im einzelnen gegenüber der Einheit der Grundanschauung so sehr in den Hintergrund, daß wir in den Upanishad's zwar kein geschlossenes System vor uns haben, wohl aber die allmähliche Genesis eines Systems verfolgen können, bestehend in der immer weiter gehenden Verwebung des ursprünglichen idealistischen Grundgedankens mit den mehr und mehr sich geltend machenden realistischen Anforderungen des empirischen Bewußtseins, wie dies im Verlaufe unserer Darstellung sich zeigen wird. Ihre Vollendung erreichen diese Bestrebungen erst in nachvedischer Zeit in dem unter den Händen des *Bâdarâyaṇa* und seines Kommentators *Çaṅkara* sich gestaltenden, universellen, den idealistischen und realistischen Forderungen (durch Unterscheidung einer höhern und niedern Wissenschaft) gleich sehr Rechnung tragenden, theologisch-philosophischen System, welches als das **System des Vedânta** in Indien die allgemeine Grundlage des Glaubens und Wissens geworden und geblieben ist bis auf den heutigen Tag. Dieses, nach allen Seiten groß ausgeführte System gliedert sich naturgemäÙ in folgende vier Hauptteile:

System des Vedânta.

Hauptteile.

I. **Theologie**, die Lehre vom Brahman als dem Princip der Dinge.

II. **Kosmologie**, die Lehre von der Entfaltung dieses Principis zur Welt.

III. **Psychologie**, die Lehre von dem Eingehen des Brahman als Seele in die von ihm entfaltete Welt.

IV. **Eschatologie und Ethik**, die Lehre von dem Schicksal der Seele nach dem Tode und von ihrem dasselbe bedingenden Verhalten im Leben.

Wie das System des Vedânta selbst, so können wir auch die in den Upanishad's vorliegende Genesis desselben zweckmäÙig unter diesen vier Haupttiteln und den durch die Natur der Sache dargebotenen Unterabteilungen derselben abhandeln. Wir werden versuchen, unter jeder Rubrik alle wesentlich in Betracht kommenden Stellen der vom spätern Vedânta anerkannten Upanishad's zu sammeln, und wo in ihnen eine Fortentwicklung des Gedankens vorliegt, da wird dieselbe in

Chronologie  
der Gedan-  
kenentwick-  
lung.

vielen Fällen einen sichern Anhalt bieten, um die chronologische Stellung eines Textes gegenüber ältern und jüngern Behandlungen desselben Gedankens zu bestimmen. So wird der philologische Gewinn in der Schaffung einer sichern Grundlage für die Chronologie der Upanishadtexte nach ihrem relativen Alter bestehen, während wir von philosophischer Seite hoffen dürfen, eine innere Einsicht in die Entstehung einer der merkwürdigsten und folgenreichsten Gedankenschöpfungen, welche die Welt besitzt, zu gewinnen.

---



Des Systems der Upanishad's erster Teil:

# Theologie

## oder die Lehre vom Brahman.

### I. Über die Erkennbarkeit des Brahman.

#### 1. Ist der Veda die Quelle der Brahmanwissenschaft?

Bâdarâyana eröffnet die Çâriraka-mîmânsâ, in welcher die älteste systematische Zusammenfassung der Vedântalehre vorliegt, mit folgenden vier Sûtra's: 1) *atha ato brahma-jijñâsâ, iti* „nunmehr daher was man die Brahmanforschung nennt“. 2) *janma-âdi asya yata', iti* „[Brahman ist dasjenige,] woraus Ursprung u. s. w. [d. h. Ursprung, Bestand und Vergang] dieses [Weltalls] ist“. 3) *çâstra-yonivâd, iti* „wegen des Grundseins des [Schrift-]Kanons“, [d. h. nach der einen Erklärung: weil der Schriftkanon der Erkenntnisgrund für das Brahman nach der soeben von ihm gegebenen Definition ist. Auf die Einwendung, daß der Schriftkanon nicht auf Erkenntnis, sondern auf Verehrung abzwecke, heißt es dann:] 4) *tat tu, samanyayât* „jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung“ [der Aussagen über Brahman, welche, wenn es sich nur um Verehrungen handelte, nicht erforderlich und auch nicht möglich sein würde]. Diese Übereinstimmung aller Vedântatexte in ihren Aussagen über Brahman suchen dann Bâdarâyana und Çaṅkara durch das ganze Werk hin im einzelnen zu erweisen. Für sie ist der ganze Veda übermenschlichen Ursprungs, von Brahman (nach einer sogleich zu besprechenden Stelle) ausgehaucht und

Der Veda  
als Quelle  
der Sûtra's.

daher untrüglich (vgl. System des Vedânta, S. 100). Aus ihm schöpfen sie ihre ganze Lehre und rufen nur in Fällen, wo der Sinn der Vedântaworte zweifelhaft ist, die Erfahrung zur Entscheidung herbei.

Es fragt sich, was die Upanishad's selbst über die Quelle, aus der das Brahmanwissen zu schöpfen ist, lehren.

Litteratur-  
kreis der  
Upani-  
shad's.

Schon die ältesten Upanishadtexte blicken auf einen reichen Kreis litterarischer (wenn auch nur mündlich überlieferter) Produktionen hin. So heisst es Bṛih. 2,4,10: „Gleichwie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings umher verbreiten, ebenso, fürwahr, ist aus diesem grossen Wesen ausgehaucht worden der Ṛigveda, der Yajurveda, der Sāmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Aṅgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren (*upanishad*), die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht worden“.

Drei oder  
vier Veden.

Diese Stelle ist in vielfacher Hinsicht lehrreich. Zunächst ersehen wir aus ihr, dafs es (wie überhaupt für die ältern Upanishadtexte, vgl. im Upanishad-Index unter „dreifache Wissenschaft“) nur drei Veden giebt, und dafs die Lieder der Atharvan's und Aṅgiras' noch nicht als Veda anerkannt werden. Die erste Spur einer Anerkennung ist vielleicht Bṛih. 5,13, wo neben *Uktham*, *Yajus* und *Sāman* als Viertes *Kshatram* genannt wird. Dies könnte den Atharvaveda bedeuten, der in näherer Beziehung zur Kriegerkaste steht, auch namentlich dazu dient, Unheil abzuwehren (*trāyate kshañtōs*, wie *kshatram* a. a. O. etymologisch erklärt wird). Eben darauf hin weist Bṛih. 6,4,18, wo von einem Sohne, der einen, zwei oder drei Veden studiert habe, ein solcher unterschieden wird, der „alle Veden“, d. h. wohl alle vier, kenne. Als vierter Veda erscheint der „*ātharvaṇa*“ zuerst Chând. 7,1,2 und unter dem Namen „*atharvaveda*“ Muṇḍ. 1,1,5, also erst in den Atharva-Upanishad's. Weiter zählt die obige Stelle, Bṛih. 2,4,10, eine Reihe von Werken auf, deren Deutung zum Teil zweifelhaft ist, und welche teilweise wohl in die Brāhmaṇa's übergegangen sind, teilweise auch die ersten Elemente des spätern Epos bezeichnen mögen. Besonders bemerkenswert aber ist, dafs die „Geheim-

lehren“ (*upanishadah*) erst hinter *itihāsaḥ*, *purāṇam* und *vidyā* an achter Stelle erscheinen, also unter allen Umständen noch nicht zum Veda gerechnet werden: sie waren noch nicht zum Vedānta geworden. Wenn endlich die spätern Vedāntatheologen auf diese Stelle ihren Lehrsatz gründen, daß der ganze Veda von Brahman ausgehaucht und daher unfehlbar sei, so würde dies auch allen weiter aufgezählten Werken die Unfehlbarkeit eintragen und geschieht sicher mit Unrecht; denn die Stelle besagt ursprünglich nur, daß, wie alle andern Erscheinungen der Natur, so auch alle Geistesprodukte in der Welt eine Schöpfung des Brahman sind.\* Genau dieselbe Reihe litterarischer Produkte, noch um einige Glieder vermehrt, wird von Yājñavalkya Bṛih. 4,1,2 nochmals aufgezählt, für „Rede“ (*vāc*) erklärt und als unzulänglich zur Erkenntnis des Brahman befunden. Daher am Schlusse dieser Betrachtung Janaka, obgleich er „seine Seele mit jenen Geheimlehren ausgerüstet“, „die Veden studiert und die Geheimlehren gehört hat“ (*adhītaveda* und *ukta-upanishatka* ist, Bṛih. 4,2,1), doch über das Schicksal der Seele nach dem Tode keine Auskunft zu geben weiß. Hieraus erhellt, daß dasjenige, was man zu jener Zeit unter *upanishad* verstand, nicht notwendig einen Aufschluß über die höchsten Fragen zu enthalten brauchte, wie ja sogar Chānd. 8,8,5 die Irrlehre, daß das Wesen des Menschen im Leibe bestehe, als *asurāṇām upanishad* bezeichnet wird.

Die Upanishad's noch nicht „Veda“.

Unzulänglichkeit des Veda nach Bṛih. 4,1,2.

Noch deutlicher wird das Ungenügende alles vedischen, und überhaupt alles vorhandenen Wissens gekennzeichnet durch Chānd. 7,1, wo Nārada dem Sanatkumāra bekennt: „Ich habe, o Ehrwürdiger, gelernt den Ṛigveda, Yajurveda, Sāmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen; — das ist es, o Ehrwürdiger, was ich gelernt habe; und so bin ich, o Ehr-

Nach Chānd. 7,1.

\* So wird die Stelle auch Çvet. 4,18 „aus ihm erfließt das Wissen uranfänglich“ (vgl. Çvet. 6,18. Muṇḍ. 2,1,4) und auch noch Maitr. 6,32 aufgefaßt.

(würdiger, zwar schriftkundig, aber nicht atmankundig; denn ich habe gehört von solchen, die dir gleichen, daß den Kummer überwindet, wer den Âtman kennt; ich aber, o Ehrwürdiger, bin bekümmert; darum wollest du mich, o Herr, zu dem jenseitigen Ufer des Kummers hinüberführen!“

Nach  
Chând.  
5,3—10.

Einen weitem Beleg dafür, daß das Vedastudium die wichtigsten Fragen nicht berührt, liefert der große Seelenwanderungstext, welcher in dreifacher Form, Chând. 5,3—10, Bṛih. 6,2 und, stark abweichend, Kaush. 1 überliefert ist. In allen drei Recensionen erklärt *Çvetaketu*, von seinem Vater *Âruṇi* belehrt worden zu sein, weiß aber auf die vom Könige *Pravâhana* (in Kaushitaki *Citra*) gestellten eschatologischen Fragen nicht zu antworten, kommt erregt zu seinem Vater zurück und macht ihm Vorwürfe; Chând. 5,3,4: „so hast du also, ohne mich belehrt zu haben, behauptet, du habest mich belehrt“; Bṛih. 6,2,3: „so also war es gemeint, wenn du schon vordem erklärt hast, daß meine Belehrung fertig sei!“

Nach  
Chând. 6,1.

Derselbe Gedanke kommt Chând. 6,1 zum Ausdrucke, wo (in einer übrigens mit den eben angeführten Stellen unvereinbaren Weise) *Çvetaketu* von seinem Vater *Âruṇi* ausgesandt wird, das Brahman (d. h. den Veda) zu studieren; nach zwölf Jahren „hatte er alle Veden durchstudiert [d. h. nur die *ṛic*, *yajus* und *sâman*, also die drei *Samhitâ*'s, denn nur aus diesen wird er nachher, Chând. 6,7,2, examiniert] und kehrte zurück, hochfahrenden Sinnes, sich weise dünkend und stolz“, — weiß aber auf die Frage des Vaters nach dem Einen, Seienden, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei, nicht zu antworten: „gewiß haben meine ehrwürdigen Lehrer dieses selbst nicht gewußt; denn wenn sie es gewußt hätten, warum hätten sie mir es nicht gesagt“; — worauf dann *Âruṇi* ihm die vollkommene Belehrung erteilt.

Nach Taitt.  
2,3.

Auf diesem Standpunkte steht auch die Taittirya-Upanishad, wenn sie 2,3 lehrt, daß der manasartige (*manomaya*) Âtman aus *Yajus*, *Ṛic*, *Sâman*, der Anweisung (*âdeça*, d. h. wohl: dem *Brâhmanam*) und den Atharva- und *Âṅgiras*-Liedern besteht, dann aber diesen ganzen manasartigen Âtman für bloße Schale erklärt, welche wir abzulösen haben, um zum wahren Wesen des Menschen wie der Natur durchzudringen.

Was aus diesen Beispielen sich ergibt, das wird früh auch schon direkt ausgesprochen; Bṛih. 3,5,1: „darum, nachdem der Brahmane von sich abgethan die Gelahrtheit (*pāṇḍityam nirvidya*), so verharre er in Kindlichkeit“; — Bṛih. 4,4,21: „nicht trachte er nach Schriftwissen, das nur Reden ohn' Ende bringt“; — Taitt. 2,4: „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn“; — Kāth. 2,23: „nicht durch Belehrung wird erlangt der Ātman, nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit“. Und Muṇḍ. 1,1,5 werden die vier Veden aufgezählt und mitsamt den sechs Vedāṅga's zur niedern Wissenschaft (*aparā vidyā*) gerechnet, durch welche das unvergängliche Wesen nicht erkannt werde.

Verwerfung  
alles  
Schrift-  
wissens.

Dieses ablehnende Verhalten gegen die vedische Wissenschaft ändert sich erst nach und nach in dem Maße, wie die Texte der Upanishad's sich konstituieren und zum Vedānta werden (oben S. 21). Von nun an gelten sie, und mit ihnen der Veda, als Quelle der höchsten Erkenntnis. Eine erste Spur dieser Wendung zeigt sich Bṛih. 3,9,26, wo Yājñavalkya nach dem Puruṣha der Upanishadlehre (*upanishada puruṣha*) fragt, welchen Çakalya nicht kennt und daran zu Grunde geht. Ferner auch Chānd. 3,5,4, wo der Veda für Nektar, die *guhya'* *ādeçāh*, d. h. die Upanishad's, für den Nektar des Nektars erklärt werden. Eine Anschliefsung der Upanishad an den Veda oder, richtiger, eine Unterordnung des ganzen vedischen Lehrstoffes unter dieselbe scheint Kena 33 angedeutet zu werden, wo die Veden für „die Gesamtheit der Teile“ (*vedāḥ sarvāṅgāni*) der „Geheimlehre von Brahman“ (*brāhmī upanishad*, im Gegensatz gegen andere, nicht anerkannte Upanishad's, wie die oben erwähnte *asurāṅgāni upanishad*) erklärt werden. Als völlig eingebürgert in den Veda erscheinen die Upanishad's mit dem Auftreten des Namens *vedānta*, welcher zuerst vorkommt Çvet. 6,22: „vor Zeiten ward im Vedānta höchstes Geheimnis ausgebracht“. Die Verlegung dieses Vedānta in die Vorzeit (*purākalpa*) scheint zu bekunden, daß der Verfasser auf Bṛih., Chānd. und andere von ihm benutzte Upanishad's schon aus einer gewissen Ferne zurückblickt, könnte aber auch aufgefaßt werden als ein bloßer Ausdruck der Hochschätzung, welche ja mit den Jahren zunimmt. Völlig in ihrer spätern

Die Upani-  
shad's wer-  
den mit der  
Zeit zur  
Quelle.

Die Upani-  
shad's wer-  
den zum  
Vedānta.

Stellung als Quelle des Brahmanwissens, welches man erst durch Auslegung derselben zu gewinnen hat, erscheinen die Vedântatexte in dem Muṇḍ. 3,2,6 (Mahân. 10,22. Kaivalya 3) vorkommenden Verse: *vedânta-vijñâna-suniçcita-arthâh* etc. „sie, welche den Sinn der Vedânta-Erkenntnis richtig (*su*) ermittelt haben“. Hierzu stimmt Muṇḍ. 2,2,3—4, wo die Upanishad's und, als ihre Quintessenz, der Om-Laut als der Bogen bezeichnet werden, mit dem man nach Brahman als Ziel schießt, nicht aber Muṇḍ. 1,1,5, wo die sämtlichen vier Veden abgelehnt werden; die letztere Stelle scheint somit aus früherer Zeit zu stammen.

## 2. Vorbereitende Mittel der Brahmanerkenntnis.

Die vier  
Âçrama's  
als *via sa-*  
*lutia*.

Die spätere Zeit konstruierte eine Art von *via salutis* in den vier Âçrama's oder Lebensstadien, vermöge derer jeder brahmanische Inder zuerst als *Brahmacârin* dem Vedastudium, dann als *Grihastha* dem Opfer und andern guten Werken, dann als *Vânaprastha* im Walde der Askese obliegen sollte, um endlich gegen Ende seines Lebens als *Parivrâjaka* (*Bhikshu*, *Sannyâsin*) besitzlos und heimatlos umherzuschweifen und nur noch die Auflösung seines Âtman im höchsten Âtman abzuwarten.

Wert der  
Âçrama's  
nach Brih.  
4,4,22.

Im Entstehen begriffen sehen wir diese Âçrama's Brih. 4,4,22: „Ihn suchen durch Vedastudium [*Brahmacârin*] die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen [*Grihastha*], durch Büßen, durch Fasten [*Vânaprastha*]; wer ihn erkannt hat, der wird ein *Muni*. Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen [*Parivrâjaka*]“. — Hier scheint den Obliegenheiten der spätern Âçrama's (Vedastudium, Opfer, Askese) ein gewisser Wert als vorbereitenden Mitteln der Brahmanerkenntnis beigelegt zu werden.

Nach  
Chând.  
2,23,1.

Deutlicher redet schon Chând. 2,23,1: „Es giebt drei Zweige der Pflicht: Opfer, Vedastudium und Almosengeben ist der erste [*Grihastha*]; Askese ist der zweite [*Vânaprastha*]; der Brahmanenschüler [*Brahmacârin*], der im Hause des Lehrers wohnt, ist der dritte, wofern derselbe [als *Naishthika*] sich für

immer im Hause des Lehrers niederläßt. Diese alle bringen als Lohn heilige Welten; wer aber in Brahman feststeht, geht zur Unsterblichkeit ein“. Diese Stelle erwähnt nur drei Âçrama's, erkennt ihren Wert an, stellt aber allen dreien das „Feststehen in Brahman“ gegenüber, welches sich dann später zu einem vierten Âçrama fortentwickelt hat. — Eine andere Stelle, Chând. 8,5, sucht durch eine Reihe verwegener Etymologien nachzuweisen, daß Opfer, Schweigen, Fasten und Waldleben (also die Beschäftigungen des *Grihastha* und *Vânaprastha*) ihrem Wesen nach *Brahmacaryam* sind, worunter hier nicht nur das Leben als Brahmenschüler, sondern, wie der wiederholte Hinweis darauf zeigt, im weitern Sinne der Brahmanwandel als der Weg, den Âtman zu finden, verstanden wird. In der Förderung dieses Zweckes — das dürfte der Sinn der Stelle sein — liegt der eigentliche Wert aller Übungen der Âçrama's. — Bestimmter bezeichnet Kena 33 Askese, Bezähmung und Opferwerk (*tapas, dama, karman*) als die Voraussetzungen (*pratiṣṭhâḥ*) der *brâhmî upanishad* d. h. der echten, das Brahman offenbarenden Geheimlehre. Und auch Kâth. 2,15 werden alle Veden, alle Tapas-Übungen und das *Brahmacaryam* als Mittel bezeichnet, welche auf den Omlaut (unter dem hier die Brahmanerkenntnis verstanden wird) als Zweck hinstreben. Eine Anerkennung der Werke der Âçrama's liegt auch in Muṇḍ. 2,1,7, sofern dieselben (*tapas, çradhdâ, satyam, brahmacaryam, vidhi*) hier als eine Schöpfung Brahman's bezeichnet werden.

Nach  
Chând. 8,5.

Opfer und  
Askese als  
Mittel.

Was das Einzelne betrifft, so ist über das Vedastudium schon oben gehandelt worden, und wir wollen hier nur noch von dem, was die Upanishad's über Opferwerke und Askese lehren, das Wichtigste zusammenstellen.

### 3. Das Opfer.

Die ältern Upanishad's sind sich der Gegnerschaft des ganzen brahmanischen Ritualwesens zu sehr bewußt, als daß sie demselben eine auch nur relative Anerkennung zustehen könnten. Direkte Polemik freilich findet sich in den uns erhaltenen Texten selten; um so häufiger wird aus den

Opposition  
gegen das  
Ritual-  
wesen.

überkommenen Opferbräuchen etwas anderes gemacht, sei es, daß man sie allegorisch umdeutet, sei es, daß man ihnen als Ersatz andere, meist psychologische Verhältnisse substituiert.

Nach Bṛih.  
1,4,10 etc.

Fast wie Spott klingt es, wenn Bṛih. 1,4,10 gesagt wird: „Wer nun eine andere Gottheit [als den *Ātman*] verehrt und spricht: «eine andre ist sie, und ein andrer bin ich», der ist nicht weise, sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter. So wie viele Haustiere dem Menschen von Nutzen sind, also auch ist jeder einzelne Mensch den Göttern von Nutzen. Wenn auch nur ein Haustier entwendet wird, das ist unangenehm, wie viel mehr, wenn viele! — Darum ist es denselben nicht angenehm, daß die Menschen dieses wissen.“ — Sehr abschätzig klingt auch die Bemerkung Yājñavalkya's, Bṛih. 3,9,6: „Was ist das Opfer? — Die Tiere!“ und nicht weniger Bṛih. 3,9,21, wo gesagt wird, daß Yama (der Todesgott) im Opfer, das Opfer aber im Opferlohne seinen Standort habe.

Nach  
Chând. 1,12  
etc.

So gewagten Bemerkungen wie diesen begegnen wir nicht in Chândogya, es wäre denn in dem „Hunde-Udgitha“ Chând. 1,12, welcher ursprünglich eine (später allegorisch gedeutete) Satire auf die hungrige Bettelhaftigkeit der Priester gewesen zu sein scheint. Doch wird auch Chând. 1,10—11 nicht ohne Behagen erzählt, wie die drei zum Opfer versammelten Priester von einem hergelaufenen Bettler in die Enge getrieben werden, und Chând. 4,1—3 muß der „gläubig spendende, viel schenkende, viel kochende“ (*ṣraddhâdeyo, bahudâyi, bahupâkyah*) Jânâçruti nicht ohne Demütigung die Belehrung eines armseligen Landstreichers nachsuchen.

Für Opfer  
nur der  
*Pitṛiyâna*.

Die allgemeine Anschauung ist, daß für Opfer und gute Werke nur der Väterweg (*pitṛiyâna*) in Aussicht steht, welcher nach einer vorübergehenden Ablohnung auf dem Monde zurück zu einem neuen Erdendasein führt: schon Bṛih. 1,5,16 heißt es: „durch das [Opfer-]Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben“, und andere Stellen beschreiben den zur Erde zurückleitenden Väterweg als das Schicksal derjenigen, „welche im Dorfe mit den Worten «Opfer und fromme Werke sind unser Tribut» Verehrung üben“ (Chând. 5,10,3), „welche durch Opfer, Almosen und Askese



die [Himmels-]Welten erwerben“ (Bṛih. 6,2,16), „welche mit den Worten «Opfer und fromme Werke sind unser Thun» Verehrung üben“ (Praçna 1,9); „Opfer und Werke für das Höchste haltend, nichts andres, Besseres wissen sie sich, die Bethörten“ (Muṇḍ. 1,2,10).

Nicht selten wird den überkommenen Opferbräuchen ein der neuen Lehre entsprechender Sinn untergelegt; so werden Bṛih. 1,4,16 die fünf täglich zu spendenden Darbringungen (*mahâyajña's*) zu einem Opfer an den Âtman umgedeutet; und Chând. 4,11—14 erklären die drei Opferfeuer sich selbst für Erscheinungsformen des Âtman (*eshâ asmavidyâ âtmavidyâ ca*).

Umdeutungen des Opfers.

Noch häufiger ist der Fall, daß den rituellen Ceremonien Verhältnisse des in der Natur und im Menschen verkörperten Âtman substituiert werden. Bṛih. 3,1 treten an Stelle der vier Priester als Organe der Götter die Rede, das Auge, der Odem und das Manas als Organe des Âtman. Chând. 4,16 wird der Wind für das Wesen des Opfers, der Verstand und die Rede für das Wesen der Opferpriester erklärt. Ait. Âr. 3,2,6 p. 370. Bṛih. 1,5,23 und Kaush. 2,5 wird das Agnihotram ersetzt durch das Einatmen und Reden, ein Gedanke, der sich weiterhin, auf Grund von Chând. 5,11—24, zur Theorie von dem *Prâṇâgnihotram* entwickelt hat, von dem weiter unten zu handeln sein wird. Sehr beliebt ist auch die Substitution des Menschen, seiner Organe und seiner Lebensverrichtungen an die Stelle des Opfers: so werden Chând. 3,16 die drei Lebensalter den drei Somakelterungen, Chând. 3,17 die menschlichen Thätigkeiten den verschiedenen Akten der Somafeier und Mahânâr. 64 die körperlichen Organe den Opfergeräten substituiert; ins Kleinliche ausgesponnen findet sich der letzterwähnte Gedanke Prâṇâgnihotra-Up. 3—4. Auch der Vers Taitt. 2,5 gehört hierher, sofern er, richtig übersetzt, besagt: „Erkenntnis bringt er als Opfer, Erkenntnis als die Werke dar“.

Substitutionen für die Kultusbräuche.

Erst in spätern Upanishad's begegnen wir einer mehr freundlichen Stimmung gegenüber dem Opferkultus. Kâṭh. 1,17 wird in übertriebener und upanishadwidriger Weise für die Erfüllung gewisser Ceremonien und Werke „Überschreiten von Geburt und Tod“, „Eingehen in die ewige Ruhe“ verheißsen, und Kâṭh. 3,2 wird das Nâciketafeuer für die Brücke erklärt,

Bedingte Anerkennung des Opfers in spätern Texten.

welche die Opfernden zum ewigen höchsten Brahman, zum „Ufer ohne Furcht“ hinüberführe. Hier wird, auch wenn wir die poetische Übertreibung des Ausdrucks mildern, dem Kultus mindestens eine Mitwirkung zur Erreichung des Heiles vindiziert. — Einen Schritt weiter geht Çvet. 2,6—7:

Wo Agni aus dem Reibholze  
Entspringt, wo Vâyu tritt hinzu,  
Und wo auch Soma quillt reichlich,  
Da entwickelt das Manas sich.

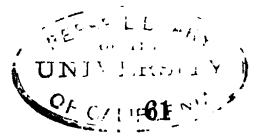
Durch Savitar, durch seinen Trieb  
Freut des Gebets, des alten, euch;  
Wenn dort ihr euren Stand nehmet,  
Befleckt euch früh'res Werk nicht mehr.

Der hier gewählte Ausdruck: „freut des Gebets, des alten, euch“ (*jusheta brahma pûrvyam*) deutet an, daß damit ein ehemaliger Brauch wieder zu Ehren gebracht werden soll. — Diese Reaktion vollendet sich in der Maitrâyaṇiya-Up., welche von vornherein (1,1) erklärt, daß „das Feuerschichten der Alvordern“ in Wahrheit ein „Opfer an Brahman“ (1) sei, und im vierten Prapâṭhaka den Gedanken ausführt, daß ohne Vedastudium, Beobachtung der Pflichten der eigenen Kaste und Innehaltung der brahmanischen Lebensordnung durch die Âçrama's eine Heilung des natürlichen Âtman und Wiedervereinigung mit dem höchsten Âtman nicht möglich sei. Den Schlüssel zum Verständnis dieser Reaktion liefert die Maitr. 7,8—10 vorkommende Polemik gegen die Haeretiker. Der Brahmanismus, im Angesicht der Konsequenzen, welche die Haltung der frühern Upanishad's im Buddhismus und ähnlichen Erscheinungen gezeitigt hat, zieht sich auf seine ursprünglichen Grundlagen zurück.

#### 4. Die Askese (*tapas*).

Bedeutung  
der Askese.

Die Menschen haben es von jeher bewunderungswert gefunden, wenn jemand, im Gegensatze zu den natürlichen und allgemein-menschlichen, auf Leben, Lust und Glück gerichteten Trieben, es über sich vermochte, sich selbst Entbehrungen,



Anstrengungen, Qualen aufzuerlegen, sei es, um das Wohl seiner Mitmenschen zu fördern, sei es auch ohne diesen äußerlichen und daher zufälligen Zweck, welcher als solcher für den innern Wert der betreffenden Handlung ohne Bedeutung schien. Ja, ein Akt der Selbstverneinung mochte um so reiner erscheinen, je weniger er mit irgend welchen äußern Zwecken verknüpft war, je mehr er nur geschah, um die eigene Individualität und ihre natürlichen Triebe zu bekämpfen. Es war, als wenn hierbei im Menschen eine übermenschliche, metaphysische Kraft zum Durchbruche käme, welche, aus den letzten Wurzeln des Seins entspringend, den Thäter hoch über die Menschenwelt und ihre egoistischen Interessen, ja, auch über die Götterwelt hinaushob und ihm seinen Platz in einer andern, höhern Ordnung der Dinge, als die unsere ist, anwies.

Es spricht somit für die hohe metaphysische Anlage des indischen Volkes, wenn bei ihm das Phänomen der Askese früher auftritt und einen breitem Raum einnimmt, als bei irgend einem Volke, welches wir kennen. (Vom spätern Mißbrauch der Askese im Dienste persönlicher, auf Bewundertwerden oder gar auf Erwerb gerichteter Zwecke sehen wir hierbei ab.)

Frühes  
Auftreten  
der Askese  
in Indien.

Schon bei den Schöpfungsmythen sahen wir, wie der Welterschöpfer sich zu seinem Werke vorbereitet durch Übung von *tapas*, in welchem Worte die alte Vorstellung von der zur Ausbrütung des Welteies dienenden „Hitze“ (oben I, 1, S. 182) verfließt mit dem Begriffe der Anstrengung, Erschöpfung, Selbstentäußerung (I, 1, S. 190), mittels welcher der Schöpfer sich selbst (ganz oder teilweise) in die von ihm zu schaffende Welt umwandelt (I, 1, S. 191). Auf *Tapas* beruht, nach diesem Vorbilde, alles Große in der Welt: die Wahrheit und das Recht und mit ihnen die ganze Welt sind nach einem spätern Hymnus des Rigveda (10,190,1, oben I, 1, S. 134) aus *Tapas* geboren; — aus *Grāma* (Abmühung) und *Tapas* ist Skambha als Erstgeborener (oben I, 1, S. 313) entstanden und durchdrang die Welt (Atharvav. 10,7,36, oben I, 1, S. 317), im *Tapas* schwang er sich auf den Rücken der Urwasser (Atharvav. 10,7,38, oben I, 1, S. 318); durch das *Tapas*, mit dem er seine Obliegenheiten erfüllt, sättigt, nach dem oben I, 1, S. 279 fg.

übersetzten Liede, der Brahman Schüler den Lehrer, sättigt er die Götter und die Welträume, steigt er empor als Sonne, schützt er beide Welten, u. s. w., durch Brahmanwandel, durch *Tapas* schützt der Fürst sein Reich, haben die Götter den Tod abgewehrt, *Tapas* übte der Brahman Schüler in dem Urmeer, als er, weltschaffend, über der Wasser Rücken stand (I, I, S. 281—282). Und auch schon im R̥gveda setzen sich die sieben R̥ishi's zusammen um *Tapas* zu üben (10,109,4), und der in den Himmel eingehenden Seele wird zugerufen (10,154,2):

Die, unbezwingbar durch *Tapas*,  
Zum Licht durch *Tapas* sind gelangt,  
Die großes *Tapas* vollbrachten, —  
Zu diesen gehe jetzo ein!

Ein anderer Hymnus des R̥gveda (10,136) schildert den gottbegeisterten *Muni*, wie er mit langem Haare, in gelbem, schmutzigem Gewande, nur von dem Winde umgürtet auf den Pfaden des Wildes schweift; nur seinen Leib sehen die Sterblichen: er selbst, übernatürlicher Kräfte teilhaft, fliegt durch die Luft, trinkt mit dem Sturmgotte aus der Schüssel beider Weltmeere, wird von dem Zuge des Windes zu den Göttern emporgeführt, überschaut alle Gestalten und wirkt als ein Genosse der Götter mit ihnen zum Heile der Menschen.

Zu den Zeiten der ältesten Upanishadtexte hat sich das Asketenleben schon zu einem besondern, gleichberechtigt neben dem Stande des Hausvaters stehenden, „Berufszweige“ (*dharmaśāstra*, Chând. 2,23) ausgebildet: man verließ, wie Yājñavalkya Br̥h. 2,4, Hauswesen und Familie und zog in die Wald-einsamkeit um *Tapas* zu üben und durch allmählich gesteigerte Entbehrungen und Kasteiungen den letzten Rest von Anhänglichkeit an das Erdendasein in sich abzutöten.

Wir haben jetzt zu untersuchen, welche Stellung die Urheber und Vertreter der Upanishadgedanken dieser Kulturerscheinung des Asketenwesens gegenüber einnehmen.

Die Chândogya-Upanishad stellt uns zunächst 4,10 in Upakosala einen Brahman Schüler vor Augen, welcher sich darüber abhärmt (*tapto brahmacâri*, 4,10,2. 4), daß ihm der Lehrer die Wissenschaft nicht lehren will, in Krankheit ver-

Beschränk-  
ter Wert  
der Askese  
nach den  
ältern  
Upani-  
shad's.

fällt und sich weigert, Nahrung zu sich zu nehmen. Auf die Aufforderung, zu essen, erwidert er: „Ach, in dem Menschen sind so vielerlei Lüste! Ich bin ganz voll Krankheit; ich mag nicht essen“. (In diesen Worten tritt das eigentliche Motiv der indischen wie aller Askese deutlich hervor.) Da erbarmen sich die drei Opferfeuer seiner, und die Belehrung, welche sie ihm erteilen, beginnt mit den Worten: „Brahman ist Leben, Brahman ist Freude (*kam*), Brahman ist Weite (*kham*)“. In diesen Worten liegt, daß Brahman, als das Princip des Lebens, der Wonne (*kam* = *ânanda*, wie Chând. 7,23 *sukham*) und der Unendlichkeit auf dem Wege trübsinniger Askese nicht zu erreichen ist.

Chând. 2,23 redet vom *Tapas* als der Berufspflicht des Waldeinsiedlers; dasselbe wird als solche neben Brahman-schülerschaft und Hausvaterschaft anerkannt; alle drei „bringen als Lohn heilige Welten; — wer aber in Brahman feststeht, geht zur Unsterblichkeit ein“. — Hiermit steht nicht in Widerspruch, daß Chând. 5,10,1 der Götterweg, welcher in Brahman führt ohne Wiederkehr und für diese Zeit noch das höchste Ziel bedeutet, denen verheißten wird, *ye ca ime 'ranye «çraddhâ tapa' iti upâsate*, denn diese Worte bedeuten: „jene, welche im Walde mit den Worten: «der Glaube ist unsere Askese» Verehrung üben“. Es ist vom Waldeinsiedler die Rede; aber der Askese, welche sein Beruf ist, wird hier etwas anderes, der Glaube, substituiert.

In demselben Sinne äußert sich die Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, wenn sie, diese Stelle im Anhang reproduzierend, noch deutlicher 6,2,15 nur für solche, „welche im Walde Glauben und Wahrheit üben“, den Götterweg, hingegen 6,2,16 für Opfer, Almosen und Askese (von denen es 4,4,22 hieß, daß man durch sie das Brahman zu erkennen suche, *vividishanti*) nur den Väterweg in Aussicht stellt. — Noch schärfer drückt sich Yâjñavalkya Bṛih. 3,8,10 aus: „Wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und in dieser Welt opfert und spendet und Buße büßt (*tapas tapyate*) viel tausend Jahre lang, dem bringt es nur endlichen [Lohn]“. — Die höchste Kasteiung (*paramam tapas*), so lehrt Bṛih. 5,11, sind Krankheit, Hinausgetragenerwerden als Leiche und Verbrennung;

hier werden höher als künstlich herbeigeführte Kasteiungen die Leiden des Lebens und Sterbens angeschlagen.

Zunehmen-  
de Hoch-  
schätzung  
der Askese  
in den spä-  
tern Upani-  
shad's.

Einer für die Askese günstigern Stimmung begegnen wir schon in der Taittirīya-Upanishad. Der erste, für den Schüler bestimmte Teil fordert von diesem 1,9 Askese und Vedastudium und erwähnt bei dieser Gelegenheit die Ansichten zweier Lehrer, von denen der eine „nur Askese“, der andere nur Vedastudium, „denn dies sei die Askese“, verlange. Zwischen beiden nimmt die Upanishad durch ihre Forderung von Askese und Vedastudium eine vermittelnde Stellung ein. — Höher wird die Askese im letzten, spätesten Teile, Taitt. 3 geschätzt, wo Bhṛigu von seinem Vater Varuṇa immer wieder aufgefordert wird: „durch Tapas suche das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas“, und, dem nachkommend, durch fortgesetztes Tapas sich stufenweise dazu erhebt, das Brahman als Nahrung, Lebensodem, Manas, Erkenntnis und zuletzt als Wonne zu erkennen, womit — durch Tapas — die höchste Stufe erreicht ist. (Noch viel später ist die der Taittirīya-schule zugerechnete Mahānārāyaṇa-Up., welche 62,11 höher als die Askese, *tapas*, etwas anderes setzt, *nyāsa*, „die Ent-sagung“, womit der Standpunkt der Sannyāsa-Upanishad's vorbereitet wird; hiervon später.) — Auch Kena 33 zählt, wie bereits erwähnt, das Tapas mit zu den Grundlagen (d. h. Voraussetzungen, *pratiśṭhāḥ*) des Brahman; und nach Çvet. 1,15. 16. 6,21 wurzelt die Erkenntnis des Brahman in der *Ātmaidyā* (der Vedāntatexte) und in dem *Tapas*.

Aber einen großen Schritt über das Bisherige hinaus thun Muṇḍaka und Praçṇa, indem sie die oben erwähnte Theorie vom Väterweg und Götterweg nach Chānd. und Bṛih. reproduzieren, jedoch mit einer charakteristischen Abänderung: Muṇḍ. 1,2,11 verheißt den Götterweg denen, „die im Wald Askese und Glauben üben“ (*tapah-çradde ye hi upavasanti aranye*); und Praçṇa 1,10 eröffnet denselben solchen „die durch Askese, Brahmanwandel, Glaube und Wissen den Ātman gesucht haben“. — Bemerkenswert ist, daß Muṇḍ. 3,2,4 ein unechtes Tapas (*tapas aliṅgam*), d. h. wohl ein solches erwähnt wird, welchem das Merkmal der Erkenntnis abgeht.

Wie zu erwarten, wird auch in Bezug auf das *Tapas* von

der Maitr. Up., angesichts buddhistischer und anderer Verirrungen, der altvedische Standpunkt repristinert. Zwar reicht Askese allein nicht hin, denn Maitr. 1,2 wird sie von Bṛihad-ratha in der schärfsten Weise geübt, ohne ihm doch das Âtmanwissen zu verschaffen; aber als Vorbedingung ist sie unerläßlich; Maitr. 4,3: „ohne ein Asket zu sein, kann man weder die Erkenntnis des Âtman erreichen noch auch die Werke vollbringen“ (*na atapaskasya âtmajñâne 'dhigamaḥ, karmasiddhir vâ*).

#### 5. Andere Vorbedingungen.

Wiederholt begegnen wir in den ältern Upanishad's der Forderung, daß eine Lehre oder Ceremonie keinem mitgeteilt werden dürfe aufser dem eigenen Sohne oder dem durch das Sakrament des *Upanayanam* aufgenommenen Schüler. Ait. Âr. 3,2,6,9: man soll den mystischen Sinn der Buchstabenverbindungen „keinem mitteilen, der nicht Schüler ist, der nicht ein Jahr lang Schüler gewesen ist, der nicht selbst Lehrer werden will“ (vgl. auch Ait. Âr. 5,3,3,4). — Chând. 3,11,5: die Lehre von Brahman als Weltsonne soll „nur dem ältesten Sohne sein Vater als das Brahman kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler, aber keinem andern, wer es auch sei. Und böte ihm einer dafür die wasserumgürtete Erde mit allem ihrem Reichtum, — «dieses ist mehr wert», so soll er denken“. — Bṛih. 6,3,12: die Rührtrankceremonie „soll man keinem mitteilen, aufser seinem Sohne oder seinem Schüler“.

Sohn oder Schüler.

Dementsprechend sehen wir in den Upanishad's Menschen und Götter das Brennholz zur Hand nehmen und sich zur Schülerschaft bequemen, wie denn nach Chând. 8,11,3 Indra selbst 101 Jahre bei Prajâpati als Schüler wohnen mußte, um der vollständigen Belehrung teilhaft zu werden. Andere Beispiele sind Kaush. 1,1. 4,19. Bṛih. 2,1,14. Praçna 1,1. Muṇḍ. 1,2,12.

Beispiele.

Doch ist diese Forderung in der älteren Zeit noch keine unbedingte. Chând. 4,9,3 heißt es nur, daß „das Wissen, welches man vom Lehrer lernt [im Gegensatze zu der übernatürlichen Belehrung durch Stier, Feuer, Gans und Tauchervogel], am sichersten zum Ziele führt“; und Chând. 5,11,7

Diese Forderung nicht unerläßlich.

belehrt König Açvapati die sechs mit dem Brennholze in der Hand (als Zeichen der Schülerschaft) sich ihm nahenden Brahmanen *anupanīya*, „ohne sie erst als Schüler bei sich aufzunehmen“. Ebenso belehrt Yājñavalkya Bṛih. 2,4 seine Gattin Maitreyī und Bṛih. 4,1—2. 3—4 den König Janaka, die doch nicht eigentlich seine Schüler waren, und Bṛih. 3 erteilt er Belehrungen über die tiefsten Fragen (wie z. B. Bṛih. 3,8 in dem Gespräche mit der Gārgī) vor einer zahlreichen, versammelten Corona, und nur ausnahmsweise, da wo er dem Ārtabhāga das Mysterium der Seelenwanderung erklären will, zieht er sich mit diesem in die Einsamkeit zurück, Bṛih. 3,2,13.

Aber die  
Regel.

— Regel aber bleibt, daß wir eines Lehrers bedürfen, der uns den Nebel der empirischen Erkenntnisweise von den Augen wegnimmt (ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, ἢ πρὶν ἐπῆεν, — wie Schopenhauer mit Homer's Worten den Geist Kant's zu sich sagen läßt), worüber besonders die schöne Stelle Chând. 6,14 handelt: „Gleichwie, o Teurer, ein Mann, den sie aus dem Lande der Gandhârer [am fernen Indus] mit verbundenen Augen hergeführt und dann in der Einöde losgelassen haben, nach Osten oder nach Norden oder nach Süden verschlagen wird, weil er mit verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen losgelassen worden war, aber, nachdem jemand ihm die Binde abgenommen und zu ihm gesprochen: «dort hinaus liegen die Gandhârer, dort hinaus gehe», von Dorf zu Dorf sich weiterfragend, belehrt und verständig zu den Gandhârern heimgelangt, — also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewußt: «diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen»“. — Als unumgängliche Bedingung der Erkenntnis erscheint der Lehrer Kâth. 2,8: „und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang“; — woraus man, beiläufig gesagt, schließen kann, was auch aus andern Gründen hervorgeht, daß zur Zeit der Kâth. Up. die ältern Upanishad's noch nicht niedergeschrieben waren.

Die  
„engeren“  
Mittel.

Der spätere Vedānta erwähnt neben den äußern (*vāhya*) Mitteln der Brahmanerkenntnis (Vedastudium, Opfer, Almosen, Büßen, Fasten) als engere (*pratyāsanna*) Mittel der Erkenntnis: „Gemütsruhe, Bezähmung, Entsaugung, Geduld, Sammlung“



(System des Vedānta, S. 444; vgl. auch Vedāntasāra 17—23). Diese Forderung geht zurück auf Brih. 4,4,23: „Darum, wer solches weiß, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt“. Freilich ist zweifelhaft, ob diese Stelle von den Mitteln, oder nicht vielmehr von den Folgen der Brahmanerkenntnis redet (ob *bhūtvā* hier bedeutet „nachdem er geworden“ oder „indem er ist“). Schon die jüngern Upanishad's nehmen es, wie später Çaṅkara, im erstern Sinne; Kâṭh. 2,24: „nicht wer von Frevel nicht abläßt, unruhig, ungesammelt ist, nicht, dessen Herz noch nicht stille, kann durch Forschen erlangen ihn“; die hier gebrauchten Ausdrücke *avirata*, *açānta*, *asamāhita* gehen unzweifelhaft auf das *çānto*, *dānta*, *uparatas*, *titikshuḥ*, *samāhito bhūtvā* der Bṛihadāraṇyaka-stelle zurück. Ebenso gewiss auch Muṇḍ. 1,2,13 *praçāntacit-tāya*, *çamānvitāya* als Voraussetzung der Belehrung.

In spätern Upanishad's wird diese Vorbedingung mit der erwähnten Forderung eines Lehrers verknüpft; Çvet. 6,22: „keinem gebt es, der nicht ruhig (*na apraçāntāya*), der nicht Sohn oder Schüler ist (*na aputrāya açishyāya vā*)“. Ebenso, und vielleicht in Rückerinnerung an diese Stelle, Maitr. 6,29: „dieses Allergeheimnisvollste soll man keinem kundmachen, der nicht Sohn oder Schüler (*na aputrāya, na açishyāya*), und der noch nicht beruhigt ist (*na açāntāya*)“.

Die Erlangung eines Lehrers und die fünf Forderungen der Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld und Sammlung sind die regelmäfsig wiederkehrenden Vorbedingungen. Daneben werden gelegentlich einige andere erwähnt, wie Chând. 7,26,2 Reinheit der Nahrung und daraus folgende Reinheit des Wesens (*sattva-çuddhi*); letzteres wird (wie so vieles aus Chând. 7) Muṇḍ. 3 reproduziert in dem Verse Muṇḍ. 3,2,6, der von hier in Mahānār. 10,22 und Kaivalya 3—4 übergegangen ist. — Kâṭh. 6,9 fordert etwas unbestimmt, daß man „an Herz und Sinn und Geist bereitet“ sei, und Muṇḍaka knüpft 3,2,10—11 die Mitteilung der Brahmanvidyā an die Bedingung, daß das Kopfgeübde (*çirovratam*) erfüllt sei, worunter wohl nicht mit Çaṅkara *çirasi agnidhāraṇam*, sondern einfach die Observanz zu verstehen ist, welche schon in dem Namen *Muṇḍaka* liegt, das Haupt kahl zu scheren. Auch in noch

Weitere  
Anfor-  
derungen.

spättern Upanishad's kommen gelegentlich besondere Einschränkungen der Mitteilung vor; so verbietet Nrisiñhap. 1,3, die Gliederprüche (nicht den Spruchkönig) einem Weib oder Çûdra mitzuteilen, und Râmap. 84 schärft ein, daß das Diagramm nicht an gemeine (ungebildete, *prâkrita*) Menschen gegeben werde.

#### 6. Der Standpunkt des Nichtwissens, des Wissens und des Überwissens in Bezug auf das Brahman.

Brahman  
als Gegen-  
stand des  
Wissens.

Die allgemeine Grundanschauung der Upanishad's ist, daß das Brahman, d. h. der Âtman, ein Gegenstand des Wissens ist; Brih. 2,4,5: „den Âtman, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken!“ — Chând. 8,7,1: „das Selbst, . . . das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen“, — und so zahlreiche andere Stellen; und alle Upanishadtexte haben ja den Zweck, dieses Wissen von Brahman (die *brahmavidyâ*, *âtma-vidyâ*) mitzuteilen.

Empiri-  
sches Wis-  
sen ein  
bloßes  
Nicht-  
wissen.

Aber sehr bald mußte man sich bewußt werden, daß dieses Wissen von Brahman wesentlich von anderer Art ist als das, was man im gewöhnlichen Leben „Wissen“ nennt. Denn man konnte, wie Nârada Chând. 7,1,2, alle möglichen Erfahrungen und empirischen Wissenschaften besitzen und sich dabei doch hinsichtlich des Brahman im Zustande des Nichtwissens (*avidyâ*) befinden. Dieser Begriff, ursprünglich rein negativ, wurde mit der Zeit mehr und mehr positiv: er war negativ, sofern alles Erfahrungswissen die Erkenntnis des Brahman nicht förderte, und er wurde positiv; sofern man sich bewußt wurde, daß die Erkenntnis der empirischen Realität das Brahmanwissen geradezu verhinderte; die *Avidyâ* ging aus dem negativen Begriffe eines bloßen Nichtwissens zu dem positiven eines Falschwissens über. Das empirische Wissen, welches uns eine vielheitliche Welt zeigt, wo in Wahrheit nur Brahman ist, und einen Leib, wo in Wahrheit nur die Seele ist, muß ein falsches Wissen, eine Täuschung, eine *Mâyâ* sein. — Dies ist ein sehr merkwürdiger Schritt; es ist derselbe, welchen Parmenides und Platon thaten, wenn sie die Erkenntnis der Sinnenwelt für bloßen Trug,

für εἶδωλα erklärten, — welchen Kant that, wenn er bewies, daß die ganze empirische Realität nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich. — Es ist von großem Interesse, den ersten Spuren dieses Gedankens in Indien nachzugehen und zu verfolgen, wie die *Avidyâ* aus dem negativen Nichtwissen zu einem positiven Falschwissen wird.

Ein erstes Aufkeimen desselben finden wir schon im Rig-veda, wenn es 10,81,1 (oben I, 1, S. 136) von dem Weltenvater heisst, daß er, indem er in die niedere Welt eingegangen, *prathamachad* „das Ursprüngliche verhüllend“ (*mukhyaṃ, nishprapañcam, pāramāthikam rūpam avriṇvan, Sāyaṇa*) gewesen sei. — Weiterhin schildert eine tiefe Stelle des *Çatpathabrâhmaṇam* 11,2,3 (übersetzt oben I, 1, S. 259—260), wie das Brahman in der Schöpfung der niedern und der höhern Welten mitsamt ihren Göttern sich „offenbar“ gemacht habe, wie es in dieselben hineinrage mittels seiner beiden „großen Ungetüme“ (*abhva*), seiner beiden „großen Erscheinungen“ (*yaksha*), nämlich mittels der Namen und der Gestalten, wie es selbst aber „in die jenseitige Hälfte eingegangen sei“ (*parârdham agacchat*).

*Avidyâ als Falschwissen.*

Der Fortentwicklung dieser Gedanken begegnen wir in den Upanishad's. *Bṛih.* 1,6,3 wird die Welt der Namen, Gestalten und Werke (mittels einer jener kurzen Geheimformeln, welche vermutlich die ältesten „Upanishad's“ bildeten, oben S. 16 fg.) definiert als *amṛitam satyena channam*, „das Unsterbliche [Brahman], verhüllt durch die [empirische] Realität“. Die Erklärung der Formel folgt sogleich darauf: „der *Prâṇa* [d. h. der *Âtman*] nämlich ist das Unsterbliche, Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jener *Prâṇa* verhüllt“. — Wie hier (und *Taitt.* 2,6: „als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist; denn dieses nennen sie die Realität“), bedeutet das Wort *satyam* die empirische Realität auch *Bṛih.* 2,1,20, wo es in einer andern „Upanishad“ nebst angefügter Erklärung heisst: „Seine Upanishad ist: «die Realität der Realität» (*satyasya satyam*); nämlich die Lebensgeister [nebst Welten, Göttern und Wesen, wie wir aus dem Vorhergehenden ergänzen dürfen] sind die Realität, und er ist ihre Realität“. Er ist — so werden wir dies zu verstehen haben — an der

*amritam satyena channam.*

*satyasya satyam.*

sogenannten Realität dasjenige, was von ihr wirklich real ist. Das ist auch der Sinn der Bilder Bṛih. 2,4,7—9: der Âtman ist das Musikinstrument (die Trommel, Muschel, Laute), die Welterscheinungen sind die Töne desselben; wie man die Töne nur ergreifen kann, indem man das Instrument ergreift, so läßt sich die vielseitige Welt nur erkennen, indem man den Âtman erkennt; nur von ihm giebt es ein Wissen, alles andere ist „Nichtwissen“. — Dementsprechend lehrt Chând. 6,1,3, daß die „Umwandlung“ des Âtman zur vielheitlichen Welt der Erscheinungen nur *vâcârambhaṇam* „an Worte sich klammernd“, *nâmadheyam* „ein bloßer Name“ ist, und daß „in Wahrheit“ nur das Eine, Seiende, d. h. der Âtman, vorhanden ist. Somit giebt es auch nur von ihm ein wirkliches Wissen; alles empirische Wissen, die vier Veden und die ganze Reihe der empirischen Wissenschaften, wie sie Chând. 7,1,2—3 aufgezählt werden, sind, wie es dort heißt, *nâma eva* „bloßer Name“; und der in ihnen wohlbewanderte Nârada befindet sich in der „Finsternis“, aus der ihn erst die Erkenntnis des Âtman zum andern Ufer hinüberführt (Chând. 7,26,2). — Die Seele und die sie betreffenden „wahren Wünsche“ des Fortlebens nach dem Tode in der Brahmanwelt sind, wie Chând. 8,3,1—2 entwickelt, durch die empirische, eine Vernichtung durch den Tod lehrende Erkenntnis „mit Unwahrheit zugedeckt. Sie sind in Wahrheit da, aber die Unwahrheit ist über sie gedeckt“; und „gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weiß, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt“.

Was in diesen Stellen als leeres Wort, bloßer Name, Finsternis, Unwahrheit bezeichnet wird, d. h. die ganze empirische Erkenntnis der Dinge, das wird weiterhin *Avidyâ* „das Nichtwissen“ genannt. So, vielleicht zuerst, Bṛih. 4,4,3. 4, wo es von der Seele heißt, daß sie, indem sie im Tode den Leib abschüttle, „das Nichtwissen loslasse“ (*avidyâṃ gamayitvâ*). Das Nichtwissen ist hier und weiterhin die empirische Realität; ein Wissen giebt es nur von Brahman. Wie nach Platon

Erläuternde  
Bilder.*vâcârambha-*  
*ṇam vikâro.*

tamas.

anṛitan.

Avidyâ.

nur das Ewige Gegenstand der ἐπιστήμη ist, während es von der dem Flusse des Heraklit unterworfenen Erscheinungswelt nur eine δόξα giebt, so erklärt Çvet. 5,1: *ksharam tu avidyâ hi, amṛitam tu vidyâ* „das Fließende ist das Nichtwissen, das Ewige ist das Wissen“, d. h. ist ein Gegenstand des Wissens. — Mit poetischer Lebendigkeit werden Nichtwissen und Wissen einander gegenübergestellt Kâth. 2,1—6: das Ziel des Nichtwissens ist die Lust (*preyas*), das Ziel des Wissens das Heil (*çreyas*); jenes sagt: „dies ist die Welt“ (*ayam loko*), Avidyâ und Vidyâ. dieses ist auf die andre Welt gerichtet:

Ja, weit verschieden und entgegenstehend  
Ist, was genannt wird Wissen und Nichtwissen;  
Nach Wissen seh' ich Naciketas trachten,  
Der Lüste Heerschar hat dich nicht zerrüttet.

In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,  
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wählend,  
So laufen ziellos hin und her die Thoren,  
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.

Der letzte Vers wird Mund. 1,2,8—10 weiter ausgesponnen; beide Verse werden citiert Maitr. 7,9. In ähnlicher Weise wird das Thema behandelt in den (später eingelegten) Versen Brih. 4,4,11—12 (vgl. Kâth. 1,3):

Ja, diese Welten sind freudlos,  
Von blinder Finsternis bedeckt;  
In sie geh'n nach dem Tod alle,  
Die nichterweckt, nichtwissend sind.

Doch wer des Âtman ward inne  
Und sich bewußt ist: «ich bin er!»  
Was wünschend, wem zulieb möchte  
Der nachkranken dem Leibe noch!

In noch schärfern Ausdrücken wird die Verblendung des Nichtwissenden geschildert Îçâ 3:

Ja, dämonisch ist dies Weltall,  
Von blinder Finsternis bedeckt!  
Darein geh'n nach dem Tod alle,  
Die ihre Seele mordeten.

Wissen  
durch Offen-  
barung.

Durch  
Gnade.

Weil das Wissen vom Âtman der empirischen Realität als dem Reiche des Nichtwissens gegenübersteht, kann es auch nicht durch bloße (auf sie bezügliche) Reflexion (*tarka*), sondern nur durch Offenbarung, welche durch den Lehrer übermittelt wird, gewirkt werden (Kâth. 2,7—9); in dem Maße, wie der Âtman personifiziert als Gott aufgefaßt wird, erscheint diese Offenbarung als eine Gnade desselben (Kâth. 2,23, entlehnt Mund. 3,2,3):

Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,  
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;  
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:  
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Ein anderer Vers, welcher ursprünglich wohl (Kâth. 2,20, nach Çaṅkara's Lesung) das Schauen des im Herzen verborgenen Âtman demjenigen verheißt, welcher „durch Beruhigung der Organe“ (*dhâtu-prasâdâd*, vgl. Chând. 8,15 *âtmani sarvendriyâṇi sampratishthâpya*) willenlos (*akratu*) geworden ist, hat Çvet. 3,20. Mahânâr. 10,1 eine theistische Färbung erhalten, indem er die Erkenntnis des Âtman (der doch nach eben diesem Verse im Herzen wohnt) „durch die Gnade des Schöpfers“ (*dhâtuḥ prasâdâd*) eintreten läßt. — Einen noch ausgeprägteren Theismus, welcher vom ursprünglichen Gedanken der Âtmanlehre sich weit entfernt, zeigen, wie die ganze Çvetâçvatara-Upanishad, so auch die ihr 2,1—5. 3,1—6. 4,1 eingeflochtenen Gebete an Savitar, Rudra und Brahmân um geistige Erleuchtung.

Kein Wis-  
sen von  
Brahman  
möglich.

Die bisher dargestellte Lehre, nach welcher das Brahman, der Âtman erkannt wird durch ein (metaphysisches) Wissen, wird auf dem Boden der Upanishad's selbst durchbrochen durch eine andere und, wie sich nicht leugnen läßt, tiefere Auffassung, nach der es vom Âtman als dem alleinigen, in allem vorhandenen Wesen der Dinge ein Wissen nicht giebt und nicht geben kann. Denn jedes Erkennen setzt voraus ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt, mithin eine Zweiheit; der Âtman aber bildet eine absolute Einheit. Wir wollen die Entwicklung dieses Gedankens kurz an der Hand der Texte verfolgen.

Der Quellpunkt des ganzen Gedankens von der Unerkennbarkeit des *Ātman* liegt in den *Yājñavalkyareden* des *Bṛihad-āraṇyakam*, und die Kühnheit und Schroffheit, mit der er hier auftritt, sowie die originelle Art seiner Begründung scheinen für einen individuellen Genius als Urheber desselben zu sprechen. In seinem Gespräche mit *Maitreyī* stellt *Yājñavalkya* *Bṛih. 2,4,12* die paradoxe Behauptung auf: „nach dem Tode ist kein Bewußtsein“, und begründet dieselbe mit den Worten: „denn wo eine Zweiheit gleichsam ist [in Wahrheit ist sie nicht], da siehet einer den andern, da riecht, hört, redet an, versteht, erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen riechen, sehen, hören, anreden, verstehen, erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?“ — Genau betrachtet liegen hier zwei Gedanken vor: 1) der höchste *Ātman* ist unerkennbar, weil er die All-Einheit ist, während jedes Erkennen eine Zweiheit von Subjekt und Objekt voraussetzt; aber 2) auch der individuelle *Ātman* („durch welchen er dieses alles erkennt“) ist unerkennbar, weil er bei allem Erkennen das Subjekt des Erkennens (der Erkenner) ist, mithin niemals Objekt sein kann. Im Grunde sind diese beiden Gedanken einer: denn der individuelle *Ātman* ist in Wahrheit der höchste *Ātman*, und in dem Maße, wie wir uns zu dieser Erkenntnis erheben, schwindet die Illusion des Objektes, und es bleibt allein das objektlose Subjekt des Erkennens übrig, welches, im Wachen wie im Traume, die Objekte aus sich heraussetzt, — „denn er ist der Schöpfer!“ (*Bṛih. 4,3,10*). — Derselbe Gedanke findet sich in den Reden *Yājñavalkya's* noch an fünf weiteren Stellen, die wir, teilweise in Verkürzung, mitteilen. *Bṛih. 3,4,2*: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Verstehende des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens.“ — *Bṛih. 3,8,11*: „Wahrlich, o *Gārgī*, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es aufser ihm ein Sehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Hörendes, nicht giebt es aufser ihm ein

Nach dem Tode ist kein Bewußtsein.

Das Subjekt des Erkennens ist unerkennbar.

Verstehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Erkennendes.“ — Dieselben Worte kehren, fast unverändert, wieder Brih. 3,7,23, am Schlusse eines Abschnittes, der wegen der Verknüpfung des Weltfadens und des innern Lenkers weniger ursprünglich zu sein scheint. — Brih. 4,3,23—31 (vom Tiefschlafenden): „Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte.“ Ebenso weiter vom Riechen, Schmecken, Reden, Hören, Denken, Fühlen und Erkennen. „Denn [nur] wo ein andres gleichsam ist, sieht einer das andre, riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt und erkennt einer das andre.“ — Brih. 4,4,2 (vom Sterbenden): „Weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen [in Wahrheit bleibt er ewig sehend], weil er eins geworden ist, darum riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt, erkennt er nicht, wie sie sagen.“

Brihad-  
Aranyakam  
als letzte  
Quelle.

Wenn wir die Ursprünglichkeit, feste Geschlossenheit und (wie wir später sehen werden) Übereinstimmung mit den übrigen Anschauungen Yājñavalkya's erwägen, welche der Gedanke an allen angeführten Stellen zeigt, so wird uns sehr wahrscheinlich, daß alle weiter anzuführenden Stellen, und somit die ganze Fortentwicklung der Lehre von der Unerkennbarkeit des Âtman, von den Gedanken, vielleicht auch von dem Texte des Bṛihadâraṇyakam abhängig sind. So schon die beiden Chândogyastellen, die wir anzuführen haben. Chând. 6,15,1—2 (vgl. 6,8,6): „Um einen todkranken Mann sitzen seine Verwandten herum und fragen ihn: «Erkennst du mich? Erkennst du mich?» — Solange noch nicht seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa, sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, so lange erkennt er sie. Aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa, sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, alsdann erkennt er sie nicht mehr.“ Diese Stelle, so selbständig sie auftritt, scheint doch, dem Hauptgedanken nach, schon von der zuletzt angeführten Stelle Brih. 4,4,2 abhängig zu sein, da das Umgekehrte sich



jedenfalls nicht annehmen läßt. Auch die Chând. 6,9 und 6,10 in den Bildern von den Bienen und den Flüssen gelehrte Unbewußtheit beim Eingange in das Seiende scheint unter dem Einflusse der oben zuerst mitgeteilten Stelle Brîh. 2,4,12 „nach dem Tode ist kein Bewußtsein“ zu stehen. Und ebenso klingen die (Brîh. 2,4,14) weiter folgenden Worte wieder in Chând. 7,24,1: „Wenn einer [außer sich] kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit (*bhûman*); wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte (*alpam*). Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich.“ Das Plötzliche und Unvermittelte, mit dem dieser Gedanke hier auftritt, scheint auf eine Abhängigkeit von dem Gedankenkreise des Yâjñavalkya zu deuten.

Dem Einflusse dieses Gedankens wird es in erster Linie zuzuschreiben sein, wenn sich weiterhin, im Gegensatze zu der allgemeinen Tendenz der Upanishad's, das Wissen vom Âtman zu suchen und zu lehren, mehr und mehr die Theorie herausbildete, daß der Âtman (dessen Unerkennbarkeit, wie wir später sehen werden, schon Yâjñavalkya mit seinem *neti neti* so scharf betont hatte) gar kein Gegenstand des Wissens sei. Jetzt erschien das Wissen vom Âtman, welches ihn als Objekt sich gegenüberstehen hat, folglich noch mit der Zweiheit behaftet ist, als ein niederer Standpunkt, welcher zu überwinden ist, um zur vollen Einswerdung mit Brahman, mit dem Âtman zu gelangen.

Der Âtman  
kein Gegen-  
stand des  
Wissens.

Diese Anschauung tritt zum erstenmal deutlich hervor in dem großartig ausgeführten Weltgemälde, Taitt. 2. Der Verfasser dieses Textes geht aus von der Verkörperung des Âtman in der materiellen Natur und im menschlichen Leibe, dem nahrungsartigen Selbst. Von diesem als bloßer Hülle gelangt er, tiefer und tiefer in den Kern des hier erscheinenden Wesens eindringend, zum lebensartigen, manasartigen und endlich zum erkenntnisartigen Selbst, dem *vijñanamaya Âtman*. Aber auch dieser, für welchen Brahman ein Gegenstand der Erkenntnis ist, ist eine bloße Hülle des wonneartigen Selbstes, welches sich mit Brahman eins fühlt. Hier wird die Frage aufgeworfen:

Das Wissen  
als niederer  
Stand-  
punkt.

Ob irgend ein Nichtwissender  
Abscheidend geht in jene Welt?  
Oder ob wohl der Wissende  
Abscheidend jene Welt erlangt?

Weder der eine noch der andere, so lautet die aus dem Folgenden zu entnehmende Antwort, welches schildert, wie das Brahman, die Welt schaffend, in dieselbe eingeht als Seiendes, Aussprechliches, Gegründetes, Bewußtsein, Realität, während es seinem eigentlichen Wesen nach beharrt als Jenseitiges, Unaussprechliches, Grundloses, Unbewußtsein, Nichtrealität. In dem Gefühl der Einheit mit dem letztern besteht die Wonne: „denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt (*abhayam gato bhavati*, wie Janaka, welchem Yājñavalkya Bṛih. 4,2,4 zuruft: *abhayam vai, Janaka, prāpto 'si!*). Wenn aber einer in jenem einen Zwischenraum, eine Trennung [oder „eine wenn auch kleine Trennung“ zwischen sich als Subjekt und dem Ātman als Objekt] annimmt, dann besteht sein Unfriede fort; es ist aber der Unfriede des, der sich weise dünket [indem er Brahman zum Objekt der Erkenntnis macht]“. Denn zu Brahman reicht kein Wort, kein Begriff:

Vor dem die Worte umkehren  
Und das Denken, nicht findend ihn,  
Wer dieses Brahman's Wonne kennt,  
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

Wie kann  
Brahman  
erfaßt wer-  
den?

Aber, wenn Brahman auf dem Wege der Erkenntnis nicht erreichbar ist, wie kann dann jene Einswerdung mit ihm bewerkstelligt werden? Mit dieser Frage beschäftigen sich die folgenden Texte. Ein Schüler wirft Kena 3 die Frage auf:

Das, bis zu dem kein Aug' vordringt,  
Nicht Rede und Gedanke nicht,  
Bleibt unbekannt, und nicht seh'n wir,  
Wie einer es uns lehren mag!

Ihm dient zur Antwort (Kena 3 und 11):

Verschieden ist's vom Wißbaren  
Und doch darum nicht unbewußt! —

So haben von den Altvordern  
Die Lehre überkommen wir.

Nur wer es nicht erkennt, kennt es,  
Wer es erkennt, der weiß es nicht, —  
Nicht erkannt vom Erkennenden,  
Erkannt vom Nicht-Erkennenden!

Unsere Erkenntnis ist der Außenwelt zugewendet, aber es  
gibt noch einen andern Weg (Kâth. 4,1):

Auswärts die Höhlungen der Schöpfer bohrte:  
Darum sieht man nach außen, nicht im Innern.  
Ein Weiser wohl inwendig sah den Âtman,  
In sich gesenkt den Blick, das Ew'ge suchend.

„In sich gesenkt den Blick“, wörtlich: „das Auge umwendend“,  
*âvrittacakshus* (vgl. Jakob Böhme's „umgewandtes Auge“).

Hier, im eignen Innern wird uns die Realität des Âtman  
zur unmittelbaren Gewißheit (Kâth. 6,12—13):

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,  
Nicht durch Sehen erfafst man ihn:  
„Er ist!“ durch dieses Wort wird er  
Und nicht auf andre Art erfafst.

„Er ist!“ so ist er auffafsbar,  
Sofern er beider Wesen ist,  
„Er ist!“ wer so ihn auffafste,  
Dem wird klar seine Wesenheit.

Zunehmend verschärft sich die Polemik gegen das Wissen.  
So in dem Bṛih. 4,4,10 später eingelegten Verse:

Polemik  
gegen das  
Wissen.

In blinde Finsternis fahren,  
Die dem Nichtwissen huldigen;  
In blindere wohl noch jene,  
Die am Wissen genügten sich.

Dieser Vers wird Îçâ 9—11 wiederholt und (mit Anlehnung  
an Kena 3) weiter ausgeführt:

Anders als, wozu führt Wissen,  
Und wozu führt Nichtwissen, ist's!  
So haben von den Altmeistern  
Die Lehre überkommen wir.

Wer das Wissen und Nichtwissen  
 Beide [als unzulänglich] weiß,  
 Der überschreitet durch beides  
 Den Tod und hat Unsterblichkeit.

Unter-  
 drückung  
 der Sinnen-  
 erkenntnis.

Hieran schließt sich die Forderung, die uns ein falsches Wissen vorgaukelnde Sinnenerkenntnis zu unterdrücken. Schon Brih. 1,5,23 empfiehlt: „darum soll man nur ein Gelübde befolgen: man soll [mit Unterdrückung der andern Sinnes-thätigkeiten] einatmen und ausatmen“; Chând. 8,15 fordert, daß man „alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande bringt“; Muṇḍaka verlangt 3,1,8 *jñānaprasāda* „Stillstand des Erkennens“ und läßt 3,2,7 mit den Werken auch den *vijñāna-maya âtman* (Taitt. 2,4) in dem höchsten Ewigen einwerden; und Maitr. 6,19 giebt die Anweisung, das Bewußtsein mitsamt dem feinen Leibe (*līngam*) als Träger desselben im Unbewußten einzutauchen:

Was unbewußt im Bewußtsein  
 Weilt, undenkbar, geheimnisvoll,  
 Darin Bewußtsein eintauche  
 Und das Līngam, des Grunds beraubt.

Der *Yoga*. Alle diese Forderungen gehören schon dem *Yoga* an, welchen wir weiter unten noch als eine Praxis kennen lernen werden, durch die man hoffte, jene überintellektuelle Einswerdung mit dem Âtman durch künstliche Mittel ins Werk zu setzen.

## II. Das Suchen nach dem Brahman.

### 1. Der Âtman (das Brahman) als die Einheit.

Suchen  
 nach der  
 Einheit.

Nachdem schon in den Zeiten des R̥igveda, wie wir oben I, 1, S. 103 fg. sahen, die Erkenntnis der Einheit zum Durchbruche gekommen war und in Hymnen wie R̥igv. 1,164. 10,129 ihren Ausdruck gefunden hatte, war und blieb es die weitere Aufgabe, die ewige Einheit, welche allen Erscheinungen der Natur zu Grunde liegt, näher zu bestimmen. Typisch für das Suchen nach derselben ist vor allem der Hymnus R̥igv. 10,121, welcher auf die neunmal wiederholte Frage: „wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?“ im zehnten Verse die Antwort

giebt: „*Prajâpati!* Du bist es und kein anderer, der alles dies Entstandene umfaßt hält!“ (oben I, 1, S. 132 fg.). Wir haben oben im einzelnen verfolgt, wie dieses Suchen durch die Zeit der *Brâhmana*'s sich fortsetzt, wie *Prajâpati* nach und nach durch das *Brahman* verdrängt wurde, und wie man schliesslich den schärfsten Ausdruck für das, was man suchte, in dem Begriffe des *Âtman* fand. Der *Âtman* ist der indische Ausdruck für das, was wir „Princip“ zu nennen pflegen (oben I, 1, S. 3 fg.), und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, daß er viel schärfer und treffender als irgend ein abendländisches Analogon das eine und ewige Problem aller philosophischen Forschung bezeichnet: denn er fordert uns auf, das eigentliche Selbst des Menschen, das Selbst der Welt zu ergreifen und alles vom Menschen und von der Natur abzulösen, was sich nicht als dieses Selbst, als das eigentliche, tiefste und letzte Wesen der Dinge erweist. — Daneben wird oft genug das unbestimmtere *Brahman* für unser Princip gebraucht; so in den sogleich zu besprechenden Stellen *Bṛih.* 2,1,1 (*Kaush.* 4,1). *Bṛih.* 4,1,2—7. *Chând.* 5,11,1; so hebt *Çvet.* 1,1 an mit der Frage: „Was ist Urgrund, was *Brahman*?“ und noch *Praçna* 1,1 und in der *Ârsheya-Upanishad* (*Ark'hi*), *Up.* S. 853 fg., kommen wise Männer zusammen, um nach dem „*Brahman*“ zu forschen.

Der *Âtman*  
ist die ge-  
suchte Ein-  
heit.

*Brahman* als  
Name für  
Princip.

Beide Ausdrücke, *Brahman* und *Âtman* bedeuten somit das Princip der Welt und werden in diesem Sinne in den *Upanishad*'s gewöhnlich synonym gebraucht, wechseln oft in demselben Texte mit einander ab oder stehen auch neben einander, wie in der, *Chând.* 5,11,1 aufgeworfenen, Frage: *ko na' âtmâ, kim brahma?* wo *Çaṅkara* bemerkt, daß *Brahman* das definiendum (*viçeshyam*) und *Âtman* das definiens (*viçeshanam*) bedeute (was im allgemeinen, wenn auch nicht gerade hier, zutrifft), daß durch *brahman* die in *âtman* liegende Einschränkung auf das eigene Selbst aufgehoben werde, und durch *âtman* der Auffassung des *brahman* als einer zu verehrenden Gottheit entgegengetreten werde. Aber beide Ausdrücke sind, wie schon diese Bemerkung zeigt, von unbestimmtem Inhalte: der Begriff des *brahman* ist, wie wir oben I, 1, S. 240 fg. sahen, sehr vieldeutig, und der Begriff des *âtman* ist, wie gleichfalls oben I, 1, S. 286 fg. gezeigt wurde, ein relativer und negativer

*Âtman* und  
*Brahman*.

Unbe-  
stimmtheit  
dieser Be-  
griffe.

Begriff, der uns mehr sagt, worin wir das Wesen des Menschen und der Welt nicht zu suchen haben, als dafs er uns über dieses Wesen einen positiven Aufschluß gäbe. Gerade hierin liegt sein philosophischer Wert: denn das Wesen der Dinge bleibt, seiner Natur nach, ein ewig Unerkennbares, und jeder Versuch, dasselbe zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, nötigt uns, ihm Bestimmungen aufzuheften, die aus der unserm Intellekte allein zugänglichen Sphäre der empirischen Realität erborgt sind und dem ansichseienden Wesen der Dinge nicht zukommen. Aus dieser realistischen Tendenz entspringen die vielen falschen oder unvollkommenen Versuche, das *Brahman*, den *Âtman* zu erklären, welche von den Lehrern der Upanishad's selbst verworfen werden und die wir jetzt zu besprechen haben.

Versuche, dieselben zu bestimmen.

## 2. Die Erklärungsversuche des Bâlâki.

*Bâlâki Gâr-gya* (Brih. 2,1. Kaush. 4).

Nach einer in zweifacher Recension, Brih. 2,1 und Kaush. 4, überlieferten Erzählung tritt der gelehrte, berühmte und stolze Brahmane Bâlâki Gâr-gya vor den König Ajâtaçatru mit dem Anerbieten: „Lafs mich dir das Brahman erklären.“ Er versucht sodann zwölfmal (in Kaushîtaki sechzehnmal) nach einander das Brahman zu definieren als den Geist (*purusha*) in der Sonne, im Monde, im Blitze, im Äther, im Winde, im Feuer, im Wasser u. s. w., worauf der König die Definition jedesmal widerlegt, indem er auf die untergeordnete Stellung hinweist, die der betreffende Purusha im Ganzen der Natur einnimmt. Den zum Schweigen gebrachten Brahmanen belehrt er sodann an dem Beispiele eines Tiefschlafenden. Dasjenige, worin seine Lebensgeister (*prânâh*) weilen, und woraus beim Erwachen sie, und mit ihnen alle Welten, Götter und Wesen hervortreten, ist der *Âtman*; er ist das von Gâr-gya vergebens zu erklären unternommene Brahman. — Die Erwartung des Lesers, Näheres über das Verhältnis des Brahman zu den Purusha's des Gâr-gya zu erfahren, wird in beiden Recensionen nicht erfüllt. Beide zeigen nur, wie aus dem *Âtman* beim Erwachen die *Prâna*'s (Rede, Auge, Ohr, *Manas*) und durch sie, als von ihnen abhängig, alle Welten, Götter und Wesen hervorgehen.

Belehrung desselben durch Ajâtaçatru.

## 3. Die Erklärungsversuche des Çākalya.

In ähnlicher Weise unternimmt es Vidagdha Çākalya Bṛih. 3,9,10—17. 26, den Purusha zu bestimmen, welcher den höchsten Gipfel alles durch das Wort *Ātman* Bezeichneten (*sarvasya ātmanah parāyaṇam*) bilde; indem er aber dann als den Standort desselben achtmal nach einander einseitig die Erde, die Liebe, die Gestalten, den Äther u. s. w. bezeichnet, erhält er durch Yājñavalkya die Zurechtweisung, daß dasjenige, was er für den höchsten Gipfel alles durch das Wort *Ātman* Bezeichneten erkläre (*sarvasya ātmanah parāyaṇam yam āttha*), nicht dieses, sondern nur ein untergeordneter, in der Körperlichkeit, der Liebe, der Sonne, dem Hörbaren u. s. w. schaltender Purusha sei. „Der aber“, so fährt Yājñavalkya Bṛih. 3,9,26 fort, „diese Purusha's auseinandertreibend, zurücktreibend (d. h. sie zur Thätigkeit antreibend und von ihr zurückrufend), über sie hinausschreitet (ihnen überlegen ist), nach diesem Purusha der Upanishadlehre frage ich dich“. Diesen weiß Çākalya nicht zu nennen und muß den Frevel, einen untergeordneten Purusha für *sarvasya ātmanah parāyaṇam* ausgegeben zu haben, mit dem Tode büßen. (So nach der von uns angenommenen Personenverteilung; nach der traditionellen, weniger guten, würde Yājñavalkya die Frage nach dem *sarvasya ātmanah parāyaṇam* aufwerfen und Erde, Liebe, Gestalten, Äther u. s. w. als seinen Standort bezeichnen, und der Frevel des Çākalya würde darin bestehen, nicht den von Yājñavalkya als Antwort erwarteten *Ātman*, sondern nur einen untergeordneten, in der Körperlichkeit, der Liebe, der Sonne, dem Hörbaren u. s. w. schaltenden Purusha zu nennen.)

Vidagdha  
Çākalya,  
Bṛih. 3,9.

Yājña-  
valkya's  
Kritik.

## 4. Sechs einseitige Definitionen.

Wie Bṛih. 2,1 zwölf, Kaush. 4 sechzehn, Bṛih. 3,9,10—17 acht, so werden sechs einseitige (*ekapād*) Definitionen des Brahman kritisiert Bṛih. 4,1, wo Janaka zum Yājñavalkya kommt, nachdem er, wie der Reisende sein Schiff oder seinen Wagen verproviantiert, seine Seele mit Geheimlehren, *upaniśad's*, ausgerüstet hat (Bṛih. 4,2,1): Diese „Upaniśad's“ be-

Sechs Defi-  
nitionen,  
Bṛih. 4,1.

stehen in sechs von andern Lehrern aufgestellten Definitionen des Brahman als Rede, als Odem, als Auge, als Ohr, als Manas, als Herz. Alle diese Definitionen lassen sich, wenn auch nicht immer genau so und unter den angegebenen Namen, in den vorhandenen Texten noch nachweisen; vgl. zu *vâg vai brahma* Pañcav. Br. 20,14,2 (oben I, 1, S. 206). Chând. 7,2,2; zu *prâno vai brahma* oben I, 1, S. 297 fg. Bṛih. 1,5,23. 3,7,1—2. Chând. 4,3,3. 7,15. Taitt. 3,3. Kaush. 2,1. 2. 2,13. Praçna 2,13; zu *cakshur vai brahma* Chând. 1,7,4. 4,15,1. 8,7,4. Kaush. 4,17. 18. Bṛih. 2,3,5. 5,5,4; zu *çrotram vai brahma* Taitt. 3,1. Kaush. 4,14; zu *mano vai brahma* oben I, 1, S. 203. 206. 335. Chând. 3,18,1. Ait. 3,2; zu *hṛidayam vai brahma* Chând. 3,12,4. 8,3,3. Bṛih. 5,3; vgl. auch im allgemeinen Chând. 3,18, wo *vâc*, *prâna*, *cakshuh*, *çrotram* die vier Füße des Brahman, und Chând. 4,8,3, wo *prâna*, *cakshuh*, *çrotram*, *manas* den einen der vier Füße des Brahman bilden. Alle diese und ähnliche Definitionen, mögen sie nun historisch oder zur Charakterisierung historischer Richtungen fingiert sein, entspringen aus dem Bestreben, das seiner Natur nach Unerkennbare zu erkennen, wobei dann freilich nichts übrig bleibt, als dafs man dasselbe, mit bewufster oder unbewufster Symbolik, unter der Form irgend einer seiner Erscheinungen auffafst. Die Kritik, welcher Yājñavalkya die genannten sechs Definitionen des Brahman als *vâc*, *prâna*, *cakshus*, *çrotram*, *manas*, *hṛidayam* unterwirft, besteht darin, dafs er sie für blofse Sitze (*âyatana*) erklärt, mittels welcher sechs entsprechende, an dem göttlichen Wesen angenommene Bestimmungen als *prajñâ*, *priyam*, *satyam*, *ananta*, *ânanda*, *sthitî* in dem allen sechsen als Standort (*pratishthâ*) gemeinsamen Raume zum Ausdrucke kommen. Fragen wir aber weiter nach dem Wesen dieser sechs Bestimmungen, so werden wir wieder auf jene sechs Manifestationen derselben im Raume als *vâc*, *prâna*, *cakshus*, *çrotram*, *manas*, *hṛidayam* zurückgewiesen; und so, zwischen den empirischen Erscheinungsformen und den, in ihnen zum Ausdruck kommenden, empirischen Bestimmungen des göttlichen Wesens hin und her geworfen, begreifen wir, dafs Erscheinungen immer wieder nur durch Erscheinungen erklärt werden können, und dafs auf diesem Wege dem Wesen der Gottheit nicht beizu-

Yājñavalkya's  
Kritik.



kommen ist. Einen andern Weg schlägt dann (4,2) Yājñavalkya selbst ein, indem er, ausgehend von der Frage, was aus der Seele nach dem Tode werde, zunächst eine Schilderung der individuellen Seele entwirft, wie sie, von Adern umspinnen und genährt, im Herzen wohnt und in den beiden Augen gleichsam ihre Fühlhörner ausstreckt, — dann aber plötzlich diese ganze individuelle Seele wie einen verdeckenden Vorhang hinwegzieht, sodafs wir vor uns und um uns und in uns nur die eine, allgegenwärtige, höchste Seele sehen, womit dann jene Frage nach dem individuellen Fortleben der Seele dadurch beantwortet wird, dafs ihr der ganze Boden, auf dem sie steht, entzogen wird, und sie, als keinen Sinn gebend, hinwegfällt. — Eine bessere Antwort können wir auch heute noch nicht geben.

Positive  
Lösung.

#### 5. Definitionen des *Âtman Vaiçvânara*.

Wie der Begriff des *Brahman*, so war auch der des *Âtman*, bei der Vieldeutigkeit dieses Wortes, manchen Mißverständnissen ausgesetzt. Eines derselben entsprang daraus, dafs man über der kosmischen Bedeutung des *Âtman* als Weltprincip seine psychische Bedeutung, die Verwirklichung dieses Princip im eignen Selbst, übersah. Dies ist der Fall bei den fünf Brahmanen, welche Chând. 5,11 zusammenkommen und die Frage aufwerfen: „was ist unser *Âtman*, was das *Brahman*?“ Sie wenden sich mit dieser Frage an Uddâlaka Âruṇi, von dem sie wissen, dafs er eben jetzt den *Âtman Vaiçvânara*, d. h. den *Âtman* als das allverbreitete Weltprincip studiere. Uddâlaka fürchtet (wie seine spätere Antwort zeigt, sehr mit Recht), sie nicht befriedigen zu können, und alle sechs gehen sodann den König Açvapati Kaikeya um Belehrung über den *Âtman Vaiçvânara* an. Der König befragt zunächst der Reihe nach die sechs Brahmanen, was sie als den *Âtman* „verehere“. Er setzt, wie dieser Ausdruck zeigt, voraus, dafs die ihn um Belehrung ersuchenden Brahmanen noch in dem Irrtume befangen sind, in dem *Âtman* einen objektiv aufser ihnen bestehenden Gegenstand der Verehere, gleichsam eine neue Art von Gottheit, zu sehen. Diese Voraussetzung bestätigt sich, sofern die sechs

Sechs Ver-  
suche, den  
*Âtman Vai-  
çvânara* zu  
bestimmen,  
Chând.  
5,11 fg.

Fehler  
dieser Ver-  
suche.

Frager der Reihe nach den *Âtman* für den Himmel, die Sonne, den Wind, den Raum, das Wasser, die Erde, mithin für etwas Objektives erklären. Darauf der König: „Ihr alle, wie ihr da seid, faßt diesen *Âtman Vaiçvânara* auf, als wäre er ein von euch Gesondertes, und so eßt ihr die Nahrung. Wer aber diesen *Âtman Vaiçvânara* so [die ausgespannte Hand an seinen Kopf von der Stirn bis zum Kinn legend] als eine Spanne groß an Abmessung (*prâdeçamâtram abhivimânam*) verehrt, der ißt die Nahrung in allen Welten, in allen Wesen, in allen Selbsten. Und von eben hier diesem [als eine Spanne lang am eignen Kopfe gemessenen] *Âtman Vaiçvânara* ist der glanzvolle [Himmel] das Haupt, die allgestaltige [Sonne] das Auge, der sonderpfadige [Wind] der Odem, der vielfache [Raum] sein Rumpf, sein Leibesbestand, der Reichtum [das Wasser] seine Blase, die Erde seine Füße.“ — Die von uns ergänzten Handbewegungen, ohne welche die Stelle nicht verständlich ist, sind mit Sicherheit zu entnehmen aus dem Original unserer Stelle, Çatap. Br. 10,6,1, wo dieselben noch wirklich ausgeführt werden (vgl. die Übersetzung in den Sechzig Upanishad's S. 145). Auch sonst besitzt die erwähnte Originalstelle manche Vorzüge, namentlich, sofern es sich in ihr nicht um den *Âtman Vaiçvânara* sondern um eine symbolische Deutung des *Agni Vaiçvânara*, des „allverbreiteten Feuers“ als Weltprincip handelt; hierbei sind die einseitigen Antworten der sechs Mitunterredner weit begreiflicher, als wenn sie, wie es in der Nachbildung der Chândogyastelle der Fall ist, von vornherein nach dem *Âtman* als „*Brahman*“ (Princip) fragen; diese Frage und das Forschen nach dem *Âtman Vaiçvânara* würde, streng genommen, solche verfehlte Antworten, wie sie von allen sechs Brahmanen gegeben werden, von vornherein ausschließen.

### 6. Stufenweise Belehrung des Nârada.

Nicht immer sind es Gegner oder Schüler, welche sich in unrichtigen oder einseitigen Auffassungen des Brahman befangen zeigen. Wiederholt begegnen wir einem Brahmanforscher, welcher, wie Sanatkumâra Chând. 7 oder Bhṛigu Taitt. 3, eine Stufenfolge unvollkommener Anschauungen durch-

läuft, um sich schrittweise zu reinerer und immer reinerer Erkenntnis des Brahman oder Ātman zu erheben. Das ausgeführteste Beispiel dieser Art ist Chând. 7, wo Sanatkumāra seine Belehrung des Nārada damit beginnt, daß er die Gesamtheit des von ihm erworbenen empirischen Wissens für bloßen Namen erklärt. Größer als der Name ist die Rede, größer als diese das Manas, und so erhebt sich der immer weiter dringende Forscher vom Bedingten zum Bedingenden, vom Großen zum Größern durch die Stufen der Auffassung des Brahman als *nāman*, *vāc*, *manas*, *saṅkalpa*, *cittam*, *dhyānam*, *vijñānam*, *balam*, *annaṃ*, *āpaṣ*, *tejas*, *ākāṣa*, *smara*, *āçā* zum *prāṇa* (der individuellen Seele) und von diesem zum *bhūman*, der „Größe“ schlechthin, der „Unbeschränktheit“, welche nichts außer sich, alles in sich hat, alle Welträume erfüllt und dennoch mit dem Ich-Bewußtsein (*ahaṅkāra*), mit der Seele (*ātman*) in uns identisch ist. Die Größe dieses Schlußgedankens steht für unser Gefühl in seltsamem Gegensatz zu der ermüdenden Stufenreihe von Begriffen, durch welche wir zu ihm emporgeführt werden. Dieselbe war wohl für geduldigere Leser berechnet, als sie am Ende des neunzehnten Jahrhunderts zu finden sind, und sollte offenbar dazu dienen, durch Übergang von dem scheinbar Größten zu einem immer noch Größern, die Spannung bis aufs Äußerste zu steigern. Im übrigen kann man bei diesem Übergehen vom Namen zur Rede, von dieser zu den intellektuellen Faktoren (Manas, Entschluß, Gedanke, Sinnen, Erkenntnis), von diesen, durch Vermittlung der Kraft, zu den vier Elementen (Nahrung, Wasser, Glut, Weltraum), und von diesen durch Gedächtnis und Hoffnung zum Prāṇa, nicht immer, trotz des reichen poetischen Schmuckes, mit dem diese Begriffe ausgestattet sind, einen genügenden Grund für diese fortwährende Selbstüberbietung erkennen, und die Frage ist wohl berechtigt, ob es wohl dem Verfasser selbst damit voller Ernst gewesen ist, ob nicht diese Begriffe vom Namen bis zum Prāṇa hinauf alle mehr oder weniger als bloße Folie dienen sollen, um das Absolute, Unbedingte, Schrankenlose, über alles Denkbare Hinausliegende des Ātman in um so helleres Licht zu setzen. Bemerkenswert ist übrigens, daß bei allen Vorstufen des Prāṇa

Stufenweise  
Belehrung  
des Nārada,  
Chând. 7.

Zweck der  
Stufenreihe.

demjenigen, welcher den Namen, die Rede, das Manas u. s. w. „als das Brahman verehrt“, reicher Lohn verheissen wird. Der Verfasser sieht also eine Möglichkeit, alle diese Dinge „als Brahman zu verehren“, und bei vielen derselben mag es, mit mehr oder weniger bewußter Symbolik, in Wirklichkeit geschehen sein. Denn der gewöhnliche Mensch, an seinem empirischen Bewußtsein wie an einer Kette liegend, will nicht erkennen, sondern verehren. Hierzu eignet sich nun leider das Absolutum seiner Natur nach ganz und gar nicht. Daher müssen Symbole für dasselbe eintreten, welche dann unter den Händen der Menge sehr bald zu Idolen werden. — Merkwürdig ist auch die Art, wie unser Autor vom *Prâna*, der individuellen Seele, für welche die Unterschiede von Subjekt und Objekt noch bestehen, zum *Bhûman*, der höchsten Seele überleitet, für welche diese wie alle Unterschiede keine Bedeutung mehr haben. Wir suchen, sagt er, die Wahrheit; diese beruht auf dem Erkennen, dies auf dem Denken, dies auf dem Glauben, dies auf dem Eingewurzeltsein, dies auf dem Schaffen, dies auf der Lust (*sukham*, gewöhnlicher *ânanda*, die Wonne genannt), sie besteht in der Unbeschränktheit, dem *Bhûman*. So werden wir aus der Sphäre des Intellektuellen, wo die Unterschiede herrschen, schrittweise, durch immer zunehmendes Verfliessen von Subjekt und Objekt, zu der Region emporgehoben, in welcher alle Unterschiede in dem All-Einen erlöschen.

### 7. Drei verschiedene Âtman's.

Der Âtman ist, wie schon öfter hervorgehoben wurde, ein vieldeutiger Begriff; das Wort bedeutet nichts weiter als „das Selbst“, und es kommt alles darauf an, was wir als unser Selbst ansehen. Hier sind drei Standpunkte möglich, je nachdem man unter dem Âtman versteht 1) das körperliche Selbst, den Leib, oder 2) die vom Körper freie, aber individuelle Seele, welche als Subjekt des Erkennens den Objekten als einem andern gegenübersteht, oder 3) die höchste Seele, in welcher Subjekt und Objekt noch nicht auseinandergetreten sind, oder, nach indischer Auffassung, welche das objektlose Subjekt des Erkennens ist. Zur Illustration dieser drei Stand-

Die drei  
Âtman's,  
Chând.  
8,7—12.

punkte dient die Erzählung Chând. 8,7—12. „Das Selbst (*átman*), das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschluss wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen.“ Von dieser Forderung getrieben machen sich auf von den Göttern Indra und von den Dämonen Virocana und begeben sich zu Prajâpati in die Lehre. Seine erste Belehrung lautet: das Selbst ist dasjenige, was man sieht, indem man sich im Auge eines andern, in einem Wasserbecken, in einem Spiegel betrachtet, was sich bis zu den Härchen und Nägeln im Abbilde widerspiegelt, was, mit schönen Kleidern geschmückt, schön erscheint, mit einem Worte: der Leib; „das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman“. Die Antwort befriedigt die beiden Schüler, sie ziehen heim, Prajâpati aber, ihnen nachblickend, spricht: „da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben“. Virocana und die Dämonen beruhigen sich bei dieser Antwort, und so alle dämonischen Menschen, welche im Leibe das Selbst sehen und daher noch den Leichnam mit allerlei Plunder schmücken, als wenn es für ihn noch ein Fortleben, eine jenseitige Welt gäbe. Indra hingegen, in der Erwägung, daß dieses Selbst von allen Leiden und Gebrechen des Leibes getroffen wird und mit dem Tode untergeht, fühlt (was jeder fühlen kann), daß alle Veränderung, welche *an uns* vorgeht, eben darum nicht *uns* betreffen kann, und kommt zu Prajâpati zurück. Jetzt erteilt ihm Prajâpati die zweite Antwort: das Selbst ist dasjenige, was im Traume herrlich umherschweift; „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman“. Aber auch bei dieser Antwort kann sich Indra nicht beruhigen: das Traumbild wird zwar von den Schädigungen des Leibes durch die Objekte nicht betroffen, aber es ist doch, als wenn es davon betroffen würde, weil es fortfährt, eine objektive Welt sich gegenüber vorzustellen. Nun folgt die dritte Antwort des Prajâpati: „Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst“, so sprach er, „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman“. — Ein weiteres Be-

Das materielle Selbst.

Das individuelle Selbst.

Das höchste Selbst.

denken des Indra, daß dies dem Eingange in die Vernichtung gleichkomme, wird von Prajapati dahin berichtet, daß das Aufhören des Unterschieds von Subjekt und Objekt, wie es im Tiefschlafe statthat, vielmehr ein Eingang in das höchste Licht sei, ein Hervortreten in eigener Gestalt als der höchste Geist, welcher als das Subjekt des Erkennens in uns von keinem Wandel der Organe und Objekte berührt wird. — Der Sinn dieser Erzählung ist klar; auf die Frage: was ist das Selbst? giebt es drei Antworten, je nachdem man auf dem Standpunkte des Materialismus, des Realismus oder des Idealismus steht. 1) Die *materialistische* (dämonische) Antwort lautet: das Selbst ist der Leib und geht mit diesem zu Grunde. Die Vedântatheologen verstehen schon hier die individuelle Seele, indem sie, den Text vergewaltigend, aus dem Manne, der im Auge (sich widerspiegelnd) „gesehen wird“, einen solchen machen, der im Auge „sieht“, weil sonst Prajapati „ein Betrüger sein würde“, da er ja schon von diesem ersten Selbst sage: „das ist das Unsterbliche“ u. s. w. Aber Prajapati ist hier der Repräsentant der Natur, und diese lügt nie und zeigt sich doch in gewissem Sinne doppelzünftig, sofern sie auf die beiden wichtigsten Fragen, die wir stellen können, auf die Frage nach der Freiheit und auf die Frage nach der Unsterblichkeit, schon dem gemeinen empirischen Bewußtsein je zwei Antworten giebt, die mit einander in Widerspruch zu stehen scheinen: blicken wir nach außen, auf unsere Handlungen, so sehen wir sie alle aus ihren Ursachen (Charakter und Motive) nach dem Kausalitätsgesetz mit Notwendigkeit hervorgehen, und dennoch tragen wir in uns das unversieglige Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit für unsere Handlungen; und ebenso in der Unsterblichkeitsfrage: blicken wir nach außen, so sehen wir unser ganzes Selbst als Leib entstehen und vergehen, und dennoch tragen wir in uns das unzerstörbare Bewußtsein von der Ewigkeit unseres Wesens: *sentimus experimurque nos aeternos esse*, wie Spinoza sagt. Auf diesem Bewußtsein, und nicht auf egoistischen Wünschen, beruhen alle Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und dieses Bewußtsein eben ist es, welches, mit empirischen Formen umkleidet, 2) auf dem *realistischen* Standpunkte das Selbst

Standpunkt  
des Mate-  
rialismus.

Standpunkt  
des Realis-  
mus.

als individuelle Seele erscheinen läßt, auf welche sich die zweite Antwort des Prajâpati bezieht. Sehr schön illustriert er dieses Bewußtsein einer vom Körper freien und dennoch realen individuellen Seele durch den Traumzustand, als welches der einzige in der Erfahrung gegebene Zustand ist, in dem wir die von der Leiblichkeit, nicht aber von der Individualität entbundene Seele beobachten können. Aber diese ganze individuelle Seele ist ein Unbegriff, entspringend daraus, daß man die intellektuellen Anschauungsformen, und namentlich die allgemeinste derselben, das Objekt-für-ein-Subjekt-sein, überträgt auf ein Gebiet, auf dem sie keine Geltung haben. Das Bewußtsein hiervon leitet 3) zum *idealistischen* Standpunkte über, welcher nur die eine, in allem vorhandene, in jedem ganz verkörperte höchste Seele kennt. In ihr ist keine Zweiheit, kein Subjekt und Objekt und folglich kein Bewußtsein im empirischen Sinne; insofern kann sie dem tiefen, traumlosen Schlafe verglichen werden. — Wir werden weiterhin über Wachen, Träumen und Tiefschlaf hinaus einen vierten (*turiya*) Zustand der Seele kennen lernen, in welchem jene Einswerdung, welche im Tiefschlaf unbewußt erfolgt, bei vollem, wenn auch nicht empirischem, auf Objekte außer sich gerichtetem, Bewußtsein stattfinden soll.

Standpunkt  
des Idealismus.

### 8. Fünf verschiedene Âtman's.

Wie die eben besprochene Chândogyastelle drei Âtman's, den körperlichen, individuellen und höchsten, so unterscheidet der auf einer fortgeschrittenern Stufe der Entwicklung stehende Abschnitt Taitt. 2 fünf Âtman's (oder Purusha's), indem er den mittlern, individuellen Âtman noch weiter in das Lebensprincip, Willensprincip und Erkenntnisprincip zerlegt. So entstehen der *annamaya*, *prâṇamaya*, *manomaya*, *vijñānamaya* und *ânandamaya* Âtman, welche im Menschen wie in der ganzen Natur zur Erscheinung kommen, und von denen die vier ersten als bloße Schalen oder Hülsen (später *koça's* genannt) den fünften als den eigentlichen Kern umgeben. Durch schichtweise Ablösung dieser Hülsen gelangt man, schrittweise tiefer dringend, zuletzt zum innersten Wesen des Menschen und der

Die fünf  
Âtman's,  
Taitt. 2.

Der *anna-*  
*maya.* Natur. 1) Der *annamaya Ātman*, „das nahrungsartige Selbst“, ist die Verkörperung des Ātman im Leibe und in der materiellen Natur; die Körperteile sind seine Bestandteile. 2) In ihm steckt der *prāṇamaya Ātman*, „das lebenshauchartige Selbst“, der Ātman als Princip des natürlichen Lebens. Seine Bestandteile sind die Lebenshauche im Menschen (Einhauch, Zwischenhauch, Aushauch), aber auch in kosmischem Sinne ist der ganze Raum sein Leib, die Erde sein Fundament. Wenn wir auch diesen Ātman als Hülle ablösen, so gelangen wir

Der *prāṇa-*  
*maya.* 3) zum *manomaya Ātman*, dem „manasartigen (wunschartigen) Selbste“, als dessen Körperteile die vier Veden nebst Brāhmaṇa's (*ādeṣa*) bezeichnet werden. Nach dieser Bestimmung haben wir unter ihm das in den Menschen wie in den Göttern verkörperte Princip des Willens (*manas*), d. h. der auf egoistische Zwecke gerichteten Wünsche zu verstehen; denn dieses findet von menschlicher Seite her seinen Ausdruck im vedischen Opferkultus. 4) Höher steht der *vijñānamaya Ātman*, „das erkenntnisartige Selbst“, welcher, wie der angehängte Vers besagt, anstatt der Opfer und Werke die Erkenntnis darbringt, indem er die Gottheit als ein ihm gegenüberstehendes Wesen erkennt und verehrt. Daher sind Glaube, Gerechtigkeit, Wahrheit, Hingebung und Majestät seine Bestandteile. Aber auch diesen Standpunkt haben wir wie eine Schale ab-

Der *vijñāna-*  
*maya.* zulösen um endlich 5) zum *ānandamaya Ātman*, „dem wonneartigen Selbste“ als innerstem Kerne des Menschen und der ganzen Natur durchzudringen. Dieser wonneartige Ātman, „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn“, ist kein Gegenstand der Erkenntnis mehr; er ist, im Gegensatze zur empirischen Realität, ein Jenseitiges, Unausprechliches, Grundloses, ein Unbewußtsein, eine Nichtrealität. „Denn er ist es, der die Wonne schafft. Denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unausprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt. Wenn aber einer in jenem einen Zwischenraum, eine Trennung [zwischen sich als Subjekt und dem Ātman als Objekt] annimmt, dann besteht sein Unfriede fort; es ist aber der Unfriede des, der sich weise dünket [indem er Brahman zum Objekte der Erkenntnis macht].“



### III. Symbolische Vorstellungen von Brahman.

#### 1. Vorbemerkungen und Anordnung.

Unter einem Symbol (σύμβολον) verstanden die Alten das sichtbare Zeichen eines unsichtbaren Gegenstandes oder Verhältnisses, mag das Wort nun von dem Zusammenpassen (συμβάλλειν) der von Gästen, Boten u. s. w. zu ihrer Legitimation mitgebrachten Hälften eines zerbrochenen Ringes oder dergleichen an die aufbewahrte andere Hälfte, oder einfach von dem Verabreden (συμβάλλειν) herrühren, auf dem die Wiedererkennung an diesem sichtbaren Wahrzeichen beruhte. — Ein sehr nahe liegendes Beispiel für den Begriff des Symbols liefern die Worte der Sprache: sie sind sämtlich anzusehen als die sichtbaren Zeichen der nicht sichtbaren Begriffe, welche sie vertreten (Elemente der Metaphysik § 96. 126), daher Aristoteles (de sensu 1 p. 437 a 14) treffend bemerkt: τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν, und (de interpr. 1 p. 16 a 3): ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. — Daher auch die Kirche ihre Sakramente und Bekenntnisformeln Symbole nennt; sie sind die äußerlichen Kennzeichen der Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft.

σύμβολον.

Auf einer ähnlichen Vorstellung beruht das indische Wort für Symbol, *pratikam*. Es bedeutet ursprünglich (von *prati-añc*) die uns „zugewandte“ und dadurch sichtbare Seite einer im übrigen nicht sichtbaren Sache. In diesem Sinne ist bei den Vedântatheologen öfter von Symbolen (*pratikâni*) des Brahman die Rede. Sie verstehen darunter gewisse Vorstellungen des Brahman unter irgend einer sinnlich wahrnehmbaren Form, z. B. als Name, Rede u. s. w. (Chând. 7), als Manas und Âkâça (Chând. 3,18), als Âditya (Chând. 3,19), als Verdauungsfeuer (Bṛih. 5,9. Chând. 3,13,8), oder auch als *Om* (Chând. 1,1), welche zum Zwecke der Verehrung als Brahman angeschaut werden und sich zu diesem verhalten wie die Götterbilder (*pratimâ, arcâ*) zu den Göttern, welche sie darstellen (vgl. Çaṅkara zu Brahmasûtra p. 147,14. 189,8. 217,10. 835,9. 1059,6, zu Chândogyâ p. 9,8. 10,1. 21,3). Schon Bâda-

*pratikam.*

rāyaṇa (Sūtram 4,3,15—16, vgl. 4,1,4) unterscheidet die Verehrer des Brahman unter solchen Symbolen von den Verehrern des attributhaften (*saguṇa*) Brahman; die letztern besitzen Erkenntnis des Brahman und gehen daher den Devayāna, der in Brahman führt, während den Symbolverehrern die Einsicht in Brahman durch das Symbol verdeckt wird (p. 1135,7, *prātika-pradhānatvād upāsanasya*), daher sie als Frucht nur die bei jedem Symbole (z. B. Chând. 7,1—14) angegebene Belohnung erhalten. Konsequenter durchführbar ist diese Scheidung nicht; die Verehrung des Brahman mittels des Omlautes, welcher nach Çaṅkara zu Chând. p. 9 fg. ein Symbol des Brahman ist, führt nach Praçna 5,5 auf dem Devayāna zu Brahman, und die Verehrung des Brahman als *Prāṇa* wird in der Regel zur attributhaften Wissenschaft und nur ausnahmsweise (z. B. zu Brahmasūtra 4,1,5 p. 1063,2) zu den symbolischen Verehrungen gerechnet, mit denen sie doch nach Stellen wie Bṛih. 4,1,3 (*prāṇa* neben *vāc*, *manas* u. s. w.), 2,3,4 (neben *ākāça*), Chând. 3,18,4 (unter *manas*, neben *vāc* u. s. w.) auf einer Linie steht.

Den Upanishad's fehlt noch der deutliche Begriff des Symbols, wie denn auch das Wort *pratīkam* in diesem Sinne noch nicht in ihnen sich findet. Aber wenn in den im vorigen Kapitel besprochenen Abschnitten Bṛih. 4,1. Chând. 5,12—17. 7,1—14 gewisse konkrete Vorstellungen von Brahman als unzulänglich mißbilligt und doch, durch Verheißung von Lohn, als verdienstlich anerkannt werden, so können wir, wie bei so vielen spätern Vedāntalehren, die erste Entstehung des Symbolbegriffes an Stellen wie den genannten beobachten.

Symbol.

Wir verstehen in weiterm Sinne unter Symbolen alle zum Zwecke der Verehrung unternommenen Vorstellungen des an sich unvorstellbaren Brahman unter irgend einer seiner Erscheinungsformen, also namentlich als *prāṇa* und *vāyu*, als *ākāça*, *manas*, *āditya*, als Verdauungsfeuer und Omlaut. An die Besprechung dieser Symbole im gegenwärtigen Kapitel werden sich weiter noch die symbolischen Umdeutungen rituel-ler Begriffe und endlich die Ersetzungen liturgischer Bräuche durch andere, zur Ātmanlehre in Beziehung stehende, zu schliessen haben.

## 2. Brahman als Prâna und Vâyu.

Keine Erscheinung der Natur trägt einen so rätselhaften Charakter, keine scheint so unmittelbar aus dem innersten Wesen der Dinge zu entspringen und von ihm Kunde zu geben, wie das Phänomen des Lebens, welches in der Funktion aller Lebensorgane (*prâna's*), mehr aber als in allen andern in dem das Leben selbst bedingenden Atmungsprozesse (*prâna*) sich manifestiert. Daher sich schon die Brâhmanzeit (wie wir oben I, 1, S. 294—305 verfolgten) vielfach mit der centralen Bedeutung des *Prâna* (Odem oder Leben), sowie mit seiner Superiorität über die übrigen *Prâna's* (Lebenskräfte, wie Auge, Ohr, Rede, Manas) und seiner Identität mit *Vâyu*, dem Windgotte als dem Weltlebensodem, beschäftigte. Alle diese Themata finden ihre Fortsetzung in den Upanishad's, namentlich in den ältern Texten, welche noch nicht vermögen, das Weltprincip anders als in seinen deutlichsten Erscheinungsformen zu ergreifen, bis dann der *Prâna* mehr und mehr, sei es durch Unterordnung oder durch Identifikation, hinter dem *Âtman* zurücktritt und nur noch als gelegentliches Synonymon desselben erscheint.

*prâna* und  
*prâna's*.

Dafs alle (organischen) Wesen ihren Leib nur so lange besitzen können, wie der *Prâna* darin weilt, lehrt eine oft mißverstandene Stelle, Chând. 1,11,5: *sarvâni ha vâ' imâni bhûtâni prânam eva abhisamvîçanti, prânam abhyujjihate*. Dies bedeutet nicht, wie Çaṅkara und viele mit ihm erklären, die Wesen gehen (beim Tode) in den *Prâna* ein und werden aus ihm wieder neu geboren, sondern vielmehr umgekehrt: „alle diese Geschöpfe ziehen mit dem Odem ein [in den Leib], und mit dem Odem ziehen sie wieder aus“. Die beste Illustration bietet das, möglicherweise in Erinnerung an unsere Stelle Praçna 2,4 und, abhängig davon, Brahma-Up. 1 (Up. S. 680) allerdings nicht von den Wesen, sondern von den einzelnen Organen in ihrer Beziehung zum *Prâna* gebrauchte Bild: „gleichwie die Bienen dem Bienenkönige, wenn er auszieht, alle nachziehen, und solange er bleibt, alle bleiben, also auch die Rede, das Manas, das Auge und das Ohr“. — Der *Prâna* ist unter den sechzehn Teilen, aus denen der Mensch besteht, der

Der *Prâna*.

fundamentale und unwandelbare; dies wird mythologisch Brih. 1,5,14 an Prajapati veranschaulicht, welcher mit dem Abnehmen des Mondes jede Nacht ein Sechzehntel verliert; „und nachdem er in der Neumondnacht mit jenem sechzehnten Teile in alles, was da Odem hat, eingegangen ist, so wird er am darauf folgenden Morgen [als die neue Mondsichel] geboren“. Hier besteht Prajapati nach Verlust seiner fünfzehn wandelbaren Teile in der Neumondnacht mit seinem sechzehnten „unwandelbaren“ (*dhruva*) Teile nur noch als Prana in allem Lebenden fort. — Physiologisch wird dieser Gedanke erläutert Chând. 6,7: der Mensch besteht aus sechzehn Teilen, von denen nach fünfzehntägigem Fasten nur noch einer, der Prana, übrig bleibt. — Eine Aufzählung dieser sechzehn Teile unternimmt Praçna 6,3—4: „Dieser [Purusha] erwog: mit wessen Auszuge werde ich selbst ausgezogen sein und mit wessen Bleiben werde ich bleiben? Da schuf er den Prana“, aus welchem, wie das Folgende ausführt, die übrigen fünfzehn Teile entspringen. Hier ist, der spätern Abfassungszeit der Stelle entsprechend, der Prana abhängig vom Purusha, d. i. dem Âtman, aber doch zugleich der empirische Vertreter desselben. — Als solcher, als der empirisch gewordene (in Subjekt und Objekt auseinandergetretene) *Bhûman* erscheint der Prana auch schon in der schönen Schilderung, Chând. 7,15: „Wie die Speichen eingefügt sind in die Nabe, so ist in dieses Leben (*prâna*) alles eingefügt. Das Leben geht von statten durch das Leben (den Odem), das Leben (der Odem) giebt das Leben, giebt es zum Leben. Das Leben ist Vater und ist Mutter, das Leben ist Bruder und Schwester, das Leben Lehrer und Brahmane. Darum, wenn einer Vater oder Mutter oder Bruder oder Schwester oder Lehrer oder Brahmanen hart anfährt, so sagt man: Pfui, über dir; du bist ein Vatermörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder! Wenn er aber eben dieselben, nachdem das Leben entflohen ist, mit dem Spießse zusammenstößt [auf dem Scheiterhaufen] und sie verbrennt mit Haut und Haar, so sagt man nicht: du bist ein Vatermörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder; denn das Leben nur ist alles dieses.“ — Der hier vorkom-

mende Vergleich des Prâna mit der Radnabe, in der alle Speichen zusammenlaufen, findet sich wieder: 1) vom *Prâna* Praçna 2,6 in dem eingelegten, aus älterer Zeit stammenden, an Vâj. Samh. 34,5 wie auch mehrfach an Atharvav. 11,4 (oben I,1, S. 301—305) erinnernden Hymnus an den Prâna; 2) vom *Prâna*, der aber schon sekundär dem *Prajâatman* gleichgesetzt wird, Kaush. 3,8 (dafür das Bild vom Prinzipal und seinen Leuten, Kaush. 4,20); 3) vom *Âtman* Brih. 2,5,15, vgl. 1,5,15, Mund. 2,2,6. Praçna 6,6; ausgedeutet, mit Anlehnung an Sâṅkhyavorstellungen, Çvet. 1,4.

Die Superiorität des Prâna über die andern Lebensorgane (Auge, Ohr, Rede, Manas u. s. w.) wird veranschaulicht durch die Parabel vom Rangstreite der Organe, welche ein beliebtes Thema der Upanishad's bildet. Um zu erproben, wer von ihnen der wesentlichste ist, ziehen die Prâna's (Auge, Ohr, Rede u. s. w.), einer nach dem andern aus dem Leibe aus, welcher darum doch fortbesteht; aber indem der Prâna ausziehen will, werden sie inne, daß sie alle ohne ihn nicht bestehen können. Diese Erzählung, bekannt unter dem Namen *prânasamvâda*, findet sich Chând. 5,1,6—12. Brih. 6,1,7—13. Kaush. 2,14, vgl. 3,3. Ait. Âr. 2,1,4. Praçna 2,2—4. (Eine weitere Recension, nach Weber's Angabe, steht Kaush. Âr. 9. Über Brih. 1,5,21 vgl. weiter unten.) Die ursprünglichste Form ist ohne Zweifel erhalten Chând. 5,1,6—12. Die Lebensorgane (außer dem Prâna werden nur Rede, Auge, Ohr und Manas erwähnt) kommen, um den Vorrang streitend, zu *Prajâpati*. Sein Ausspruch lautet: „Derjenige unter euch, nach dessen Auszug sich der Leib am allerübelsten befindet, der hat unter euch den Vorzug“. Darauf ziehen der Reihe nach Rede, Auge, Ohr und Manas aus, ohne daß darum der Leib zu bestehen aufhört. „Da wollte der Prâna ausziehen, aber gleichwie ein edles Ross [wenn es sich losreißt] die Pflöcke der Fußfesseln mit herausreißt, also reißt er die andern Lebenshauche mit heraus. Da kamen sie alle zu ihm und sprachen: Ehrwürdiger, sei du es! Du hast den Vorrang über uns, nur ziehe nicht aus!“ Brih. 6,1,7—13 erzählt die Parabel fast mit denselben Worten, nur daß statt *Prajâpati* das Brahman eintritt, ein sechstes Organ zugefügt und die Schilderung des Rosses weiter

Der Rang-  
streit der  
*Prâna's*.

ausgeschmückt wird. Alle diese Abweichungen sprechen für die Ursprünglichkeit der Chândogyaversion. Kaush. 3,3 bietet nur eine Argumentation, welche die Erzählung in der angegebenen Form voraussetzt. Kaush. 2,14 läßt alle Organe zugleich ausziehen und dann einzeln zurückkehren. Bei der Rückkehr des Prâna wird der Leib neu belebt. Hier fehlt für den gemeinsamen Auszug das Motiv. Ait. Âr. 2,1,4 bringt die Frage, wer von den Prâna's *Uktham* sei, zweimal zur Entscheidung, durch Hinfall des Leibes beim Auszuge, und durch Wiederbelebung desselben beim Wiedereinzuge des Prâna. Hier macht beides, die Verdoppelung der Kraftprobe und die Verwendung der Parabel zur Verherrlichung des *Uktham*, einen sekundären Eindruck. Praçna 2,2—4 läßt sofort den über das Verhalten der andern ungehaltenen Prâna sich zum Auszuge anschicken, worauf Rede, Manas, Auge und Ohr mit fortgerissen werden und den Prâna bitten, zu bleiben. Dies ist offenbar eine Verkürzung der ursprünglichen Erzählung; neu ist nur die Ersetzung des Bildes von dem Rosse durch das Bild von dem Bienenkönig. — Diese Verhältnisse sind von Interesse, da sie für die Chronologie der betreffenden Texte einen Anhalt geben.

Der Kampf  
der Prâna's  
und  
Dämonen.

Verwandt mit dieser Erzählung vom Rangstreite der Organe ist eine andere vom Kampfe der Götter, d. h. der Organe, gegen die Dämonen. Wir beschränken uns auf eine Vergleichung der beiden Hauptversionen, Bṛih. 1,3 und Chând. 1,2. (Andere Behandlungen desselben Themas sind Talav. Up. Br. 1,60. 2,1—2. 2,3. 2,10—11.) Von diesen beiden ist die ursprünglichere Form ohne Zweifel Bṛih. 1,3. Um die Dämonen zu besiegen, beauftragen die Götter, d. h. die Organe, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas und Prâna, einen aus ihrer Mitte, den *Udgîtha* zu singen. Die Rede versucht es, wird aber beim Singen von den Dämonen mit Übel erfüllt. Ebenso der Reihe nach weiter der Geruch, das Auge, das Ohr, das Manas. Zuletzt unternimmt es der Prâna, und an ihm zerstreuen die einstürmenden Dämonen, wie ein Erdkloß, wenn er auf einen Stein trifft. Darauf führt der Prâna die andern über das Übel und den Tod hinaus, wobei die Rede zu Agni, der Geruch zu Vâyü, das Auge zu Âditya, das Ohr zu den

Himmelsgegenden, das Manas zum Monde wird. Alle diese Gottheiten gehen sodann, um der Nahrung teilhaft zu werden, wieder als Rede, Geruch, Auge, Ohr und Manas in den Prāna ein. (Dieselbe Idee, adaptiert an die Vorstellung vom Purusha als Urmenschen, Ait. 1,2.) An diese Legende schließt sich von Bṛih. 1,3,19 an eine Verherrlichung des Prāna als *Ayāśya Āṅgīrasa*, als *Bṛīhaspati* und *Brahmaṇaspati*, als *Sāman* und auch als *Udgītha*. Vorher sang er den Udgītha, hier ist er der Udgītha; es ist wohl klar, daß hier eine Zusammenkittung zweier, von verschiedenen Anschauungen ausgehender Texte vorliegt. — Jetzt verstehen wir die wunderliche Version unserer Erzählung Chând. 1,2, wo die Götter in dem Kampfe gegen die Dämonen die einzelnen Organe nicht dadurch verwenden, daß sie den Udgītha durch sie singen lassen, sondern dadurch, daß sie dieselben als Udgītha verehren. Der Verfasser dieses Abschnittes fand die Kampflegende schon (ähnlich wie sie in Bṛihadāraṇyaka noch vorliegt) gefolgt von einer Verehrung des Prāna als Udgītha; beide von Haus aus verschiedenen und nur zufällig zusammenstehenden Stücke verschmolz er zu einem Ganzen, wodurch dann die Erzählung ihren ursprünglichen Charakter ganz einbüßte, wie ich dies in den Einleitungen zu meiner Übersetzung näher dargelegt habe.

Schon die zuletzt besprochene Legende deutete darauf hin, daß der Prāna ein nicht bloß psychisches, sondern zugleich auch kosmisches Princip, daß er nicht nur der Lebenshauch im Menschen, sondern zugleich der die ganze Natur durchwaltende Weltlebensodem ist. Dieser Übergang ist ein sehr natürlicher. Bei den verschiedensten Völkern, vom *Purusha* des Hymnus Rīgv. 10,90 bis zum Riesen *Ymir* der Edda, begegnen wir der Neigung, den Menschen als Mikrokosmos und ebenso umgekehrt das Weltganze als Makranthropos aufzufassen. Dieser Gedanke beruht zunächst darauf, daß dasjenige, was sich in der ganzen Natur mit allen ihren Erscheinungen ausspricht, seinen deutlichsten und vollkommensten Ausdruck im Menschen findet. Aber auch im einzelnen steht der menschliche Organismus in mannigfachen Beziehungen zur Außenwelt. Mittels seiner verschiedenen Organe und Funktionen streckt er sich gleichsam den umgebenden Natur-

Der Prāna  
als kosmi-  
sches  
Princip.

erscheinungen entgegen und paßt sich ihnen an: die Ernährungsorgane entsprechen der Beschaffenheit der Nahrung, die Atmungsorgane dem Luftraum; das Auge ist dem Licht verwandt; der Bau der Füße entspricht der Erde, auf der sie wandeln sollen, in der Rundung des Hauptes scheint sich die Himmelswölbung zu wiederholen (Plat. Tim. p. 44 D).

Auf Wahrnehmungen dieser Art mag es beruhen, daß schon im Purushaliede R̥igv. 10,90,13—14 bei der Umwandlung des Urmenschen in das Weltall sein Haupt zum Himmel, sein Nabel zum Luftraum, seine Füße zur Erde werden, daß sein Auge zur Sonne, sein Manas zum Monde, sein Mund zu Indra und Agni (Feuer), seine Ohren zu den Himmelsgehenden und sein Prâṇa zum Winde werden (oben I, 1, S. 155 fg.). In dem Maße, wie man dann weiterhin, wie vorher ausgeführt, im Prâṇa das Centralorgan des Lebens erkannte, mußte sein kosmisches Analogon, der Wind, zum Lebensprincip der Natur werden, mochte man dasselbe nun als den die ganze Welt durchwaltenden Prâṇa betrachten, wie in den schon erwähnten Hymnen Atharvav. 11,4 (oben I, 1, S. 301—305) und Praçna 2,5—13 (Upanishad's S. 562), oder Vâyu und Prâṇa als kosmisches und psychisches Analogon gegenüberstellen, wie in den folgenden Stellen geschieht.

Prâṇa und  
Vâyu.

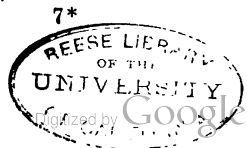
Brih. 1,5,21—23 erscheint die Erzählung vom Rangstreit der Organe in einer neuen Form, sofern neben den psychischen Organen, Rede, Auge, Ohr und Prâṇa, auch ihre kosmischen Äquivalente, Feuer, Sonne, Mond und Vâyu im Rangstreit miteinander auftreten. Da von einem Auswandern aus dem Leibe bei den letztern keine Rede sein konnte, so kommt dieser Zug in Wegfall, und an seine Stelle tritt bei den psychischen Organen die Ermüdung, bei den kosmischen das zeitweilige Zur-Rast-Gehen; nur Prâṇa und Vâyu werden nicht müde, daher die übrigen in ihnen Zuflucht finden, und es zum Schluß heißt, daß die Sonne aus dem (kosmischen) Prâṇa aufgehe und in ihm untergehe. — Auf einer ähnlichen Anschauung beruht es, wenn Brih. 3,3,2 der Wind gepriesen wird: „darum ist der Wind die Besonderheit (*vyashṭi*) und der Wind die Allgemeinheit (*samashṭi*)“. — In einer andern Version derselben Erzählung, Brih. 3,7 (vgl. die Einleitung



dort) wird der Wind (kosmisch und psychisch) als der alle Wesen zusammenhaltende Weltfaden (*sûtram*) gefeiert: „durch den Wind, o Gautama, als Faden werden diese Welt und die andre Welt und alle Wesen zusammengebüschelt. Darum nämlich, o Gautama, sagt man von einem Menschen, der gestorben ist, «seine Glieder haben sich aufgelöst»; denn durch den Wind, o Gautama, als Faden werden sie zusammengebüschelt“ (Bṛih. 3,7,2). Wie der *Prâna* die Dinge von außen zusammenhält, so regiert dieselben von innen, wie das Bṛih. 3,7,3—23. Folgende entwickelt, der *Antaryâmin* (innere Lenker), d. h. der *Âtman*. Die Zusammenfassung von *Prâna* und *Antaryâmin* gehört schon zu den Versuchen, von der symbolischen zur eigentlichen Vorstellungsweise überzugehen, von denen weiter unten zu reden sein wird.

Nachdem schon Ait. Br. 8,28 im *brahmaṇaḥ parimaraḥ*, dem „Sterben [der Feinde] um die [vom König gesprochene] Zaubersformel herum“, gezeigt worden war, wie die Naturerscheinungen, Blitz, Regen, Mond, Sonne und Feuer, im Winde erlöschen und aus ihm wieder hervorgehen, so lehrt Kaush. 2,12—13 den *daivaḥ parimaraḥ* „das [um den *Prâna*] Herumsterben der Götter“: die kosmischen Gottheiten (Feuer, Sonne, Mond, Blitz) und die entsprechenden psychischen Gottheiten (Rede, Auge, Ohr, *Manas*) sterben nicht, wenn ihr Brahman (hier: ihre Erscheinung) aufhört; nur ihren Glanz geben sie an andere Götter ab, während sie selbst mit ihrem *Prâna* eingehen, die kosmischen in den *Vâyu*, die psychischen in den *Prâna*, welche im Grunde eins sind: „also gehen alle diese Gottheiten ein in den *Prâna*, ersterben in dem *Prâna*; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder“. Hier erscheint *Vâyu-Prâna* als das eigentliche Weltprincip, während das „Brahman“ nur sein Erscheinen in den Naturphänomenen zu bedeuten, somit noch dem *Prâna* untergeordnet zu werden scheint.

Das Eingehen aller Naturgötter in den *Vâyu* und aller Sinnegötter in den mit ihm identischen *Prâna* ist auch das Thema einer Betrachtung, welche mehrfach, am besten und wohl auch am ursprünglichsten Çatap. Br. 10,3,3,5—8, sich findet. Dort wird gefragt nach „dem Feuer, welches dieses



Weltall ist“, und die Antwort lautet: „Wahrlich, der Prâna (Odem, Leben) ist dieses Feuer. Denn wenn der Mensch einschläft, so geht in den Prâna ein die Rede, in den Prâna das Auge, in den Prâna das Manas, in den Prâna das Ohr; und wenn er erwacht, so werden sie aus dem Prâna wieder geboren. So in Bezug auf das Selbst. — Nun in Bezug auf die Gottheiten. Wahrlich, was diese Rede hier ist, das ist Agni, und dieses Auge hier ist jener Âditya, und dieses Manas ist jener Mond, und dieses Ohr sind die Himmelsgegenden. Aber was dieser Prâna (Odem) ist, das ist jener Vâyü (Wind), der dort läuternd weht. Wenn nun das Feuer (Agni) ausgeht, so verweht es in den Wind; darum sagt man, er hat es ausgeweht, denn in den Wind verweht es; und wenn die Sonne (Âditya) untergeht, so geht sie ein in den Wind, und so in den Wind der Mond, und in dem Winde sind die Himmelsgegenden gegründet. Und aus dem Winde werden sie wieder geboren. Wer nun, solches wissend, aus dieser Welt abscheidet, der geht mit seiner Rede ein in das Feuer, mit seinem Auge in die Sonne, mit seinem Manas in den Mond, mit seinem Ohre in die Himmelsgegenden, mit seinem Prâna in den Vâyü; denn aus ihnen ist er entstanden, und von diesen Gottheiten, welche immer er liebt, zu der geworden kommt er zur Ruhe“. — Diese Betrachtung wurde weiterhin verbunden mit der Legende von Çaunaka und Abhipratârî, welche beim Essen von einem Brahmenschüler angebettelt werden, der ihnen ein darauf bezügliches Rätsel aufgibt. In dieser, wie es scheint, nicht mehr erhaltenen Form wurde dann wieder das Stück die Vorlage von Talav. Up. Br. 3,1—2, wo der Text in sekundärer Weise weiter ausgeschmückt und erläutert wird, und von Chând. 4,2—3, welche sich näher an die ursprüngliche Form anzuschließen scheint, aber die ganze Betrachtung nebst Legende durch eine zweite Legende einfasst, indem (sehr wenig passend) die Betrachtung nebst der Erzählung vom bettelnden Brahmenschüler dem den Jânaçruti belehrenden Raikva in den Mund gelegt wird (Upanishad's S. 117—120).

Auf Anschauungen wie den dargelegten beruht es, daß wir in den Upanishad's öfter der Erklärung begegnen, das Brahman, dessen Wesen man suchte, sei der Prâna, der den

menschlichen Leib wie das Weltganze durchwaltende Lebenshauch. So in der von Yājñavalkya für unzulänglich befundenen Definition Bṛih. 4,1,3 *prâno vai brahma*, oder Bṛih. 5,13, wo *uktham*, *yajus*, *sâman* und *kshatram* (d. h. wohl die vier Veden als die Gesamtheit dessen, was ursprünglich mit *brahman* bezeichnet wurde) für den Prâna erklärt werden. Andern Stellen dieser Art, in denen der Prâna als Princip anerkannt und zugleich überschritten wird, wie z. B. Chând. 4,10,5 *prâno brahma*, *kaṃ brahma*, *khaṃ brahma*, werden wir weiter unten noch begegnen und wollen hier nur noch zwei Stellen erwähnen, in welchen zu einer solchen Überschreitung ein erster Anfang gemacht zu werden scheint, Kaush. 2,1 und 2,2. Beide Stellen erklären, die eine auf die Autorität des Kaushîtaki, die andere auf die des Paīngya, den Prâna für das Brahman. Beide leiten daraus den Gedanken ab, daß, wer sich als den allerfüllenden Prâna weiß, nicht um Speise zu bitten braucht (*na yâcet*, ist seine „Upanishad“), da er in allen Wesen die Nahrung genießt. Rede, Auge, Ohr und Manas sind nach der ersten Stelle die Diener des Prâna; nach der zweiten sind sie um ihn herumgelagert, die Rede um das Auge, dieses um das Ohr, dieses um das Manas, dieses um den Prâna; aber auch von diesem heißt es: er ist herumgelagert (*ârundhate*). Um was? wird nicht gesagt, aber man kann darin die erste Andeutung der großen, Taitt. 2,2 ausgesprochenen Wahrheit finden, daß auch der *prânamaya âtman* nicht Kern, sondern immer noch erst Schale ist.

### 3. Andere Symbole des Brahman.

Außer dem Prâna erscheinen als die beiden wichtigsten Symbole, unter denen man das Brahman verehren soll, das *Manas* und der *Âkâça*. Die Hauptstelle dafür ist Chând. 3,18: „Das Manas soll man als das Brahman verehren; so in Bezug auf das Selbst. Nun in Bezug auf die Gottheit: den *Âkâça* (Äther, Raum) soll man als das Brahman [verehren]. Damit ist beides gelehrt, das in Bezug auf das Selbst und das in Bezug auf die Gottheit.“ Weiter wird auseinandergesetzt, wie Brahman als Manas die psychischen Organe, Rede, Odem,

Brahman  
als *Manas*  
und *Âkâça*.

Auge, Ohr, und entsprechend als *Ākāṣa* die kosmischen Götter, Feuer, Wind, Sonne und Himmelsgegenden als seine vier Füße hat. — Schon oben I, 1, S. 206 begegneten wir dem vorübergehenden Versuche, das *Manas* (den Willen) zum Weltprincip zu erheben, und wiesen I, 1, S. 207 auf den Wert dieses Gedankens hin. Leider wird er nicht weiter ausgebildet, sondern das *Manas* als bloßes Symbol des Brahman geduldet. So, außer in unsrer Stelle, Chând. 7,3, wo das *Manas* als drittes der dort aufgezählten Symbole vorkommt, über welches hinaus es noch vieles Höhere giebt, und Bṛih. 4,1,6, wo die Upanishad *mano vai brahma* dem Satyakâma (nicht in Einklang mit der diesem erteilten Belehrung Chând. 4,9,3) zugeschrieben und als unzulänglich behandelt wird. — Neben dem *Manas* bezeichnete die oben angeführte Stelle als Symbol des Brahman (denn nur symbolisch kann es gemeint sein, wenn zweierlei nebeneinander für Brahman erklärt wird) den *Ākāṣa* (Äther, Raum, genau: den als materielles Element vorgestellten Raum), ohne Zweifel wegen der Allgegenwart des Raumes, wie denn eine von Çaṅkara oft citierte, aber noch nicht nachgewiesene Stelle (System des Vedânta S. 33) von Brahman sagt, er sei *ākāṣavat sarvagataḥ ca nityaḥ* „dem Raume gleich allgegenwärtig, ewig“, und noch Newton den Raum als das *sensorium* Gottes bezeichnete, während hundert Jahre später Kant den Gott, dessen *sensorium* der Raum ist, als den Verstand (*manas*) in unserm eignen Innern nachwies. In ältern Upanishadtexten wird öfter der *Ākāṣa* (Raum) für das Brahman erklärt, ohne daß noch das Bewußtsein vorhanden ist, daß diese Vorstellung eine bloß symbolische sei. Chând. 1,9,1: „der *Ākāṣa* ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen, der *Ākāṣa* ist älter als sie alle, der *Ākāṣa* ist der letzte Ausgangspunkt“. Mit Recht behauptet Bâdarâyana (Sûtram 1,1,22: *ākāṣas tal-līngât*), daß hier unter dem *Ākāṣa* das Brahman zu verstehen sei „weil seine Merkmale“ vorkommen. So auch Bṛih. 5,1 (im Nachtragteile, der viel Altes enthält): „Om! Die Weite ist Brahman, die Weite, die uranfängliche, luffterfüllte Weite!“ Und ebenso wohl noch Chând. 3,12,7—9: „Was nun dieses «Brahman» Genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum außerhalb des Menschen

Brahman  
als *Ākāṣa*.

ist; und was jener Raum auferhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist; und was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist. Das ist das Volle Unwandelbare.“ Bald aber erwacht das Bewußtsein, daß die Vorstellung von Brahman als *Ākāṣa* nur als eine sinnbildliche geduldet werden könne. Dem *Gārgya*, welcher *Bṛih.* 2,1,5 (*Kaush.* 4,8) den Geist, der im Raum ist, für das Brahman erklärt, wird erwidert (mit deutlicher Polemik gegen die Vorstellung der eben erwähnten Stelle *Chând.* 3,12,9), derselbe sei nur „das Volle, Unwandelbare“; *Chând.* 4,10,5 wird spielend *kham* (der Raum) mit *kam* (= *ānanda*, Wonne) identifiziert; *Chând.* 3,18,1 wird, wie wir sahen, *Ākāṣa* nur symbolisch neben *Manas* für Brahman als Objekt der Verehrung zugelassen; ebenso erscheint *Chând.* 7,12 der *Ākāṣa* als bloßes Symbol, über welches hinaus es Größeres gebe; und *Chând.* 8,1,1, in charakteristischem Unterschiede gegen die oben citierte Stelle *Chând.* 3,12,7—9, handelt es sich nicht mehr, wie dort, darum, den Raum im Weltall, den Raum im Herzen als Brahman anzuschauen, sondern um das, was in diesem Raume (*tasmīn yad antar*) ist. Darum können wir auch nicht dem *Bādarāyaṇa* beipflichten, wenn er meint (*Sūtram* 1,3,41), daß in dem Schülersegen *Chând.* 8,14 unter dem *Ākāṣa* das Brahman zu verstehen sei; vielmehr heißt es dort, vielleicht mit absichtlichem Widerspruche gegen eine solche Meinung: „Der *Ākāṣa* ist es [nur], welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; was in diesen beiden ist (*te yad antarā*), das ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, das ist der *Ātman*.“ Nämlich zu Namen und Gestalten hat sich nach *Chând.* 6,3,3 das Brahman ausgebreitet. Am deutlichsten aber erklärt sich gegen eine Vermengung von *Ākāṣa* und Brahman *Bṛih.* 3,7,12: „der, im *Ākāṣa* wohnend, vom *Ākāṣa* verschieden ist, den der *Ākāṣa* nicht kennt, dessen Leib der *Ākāṣa* ist, der den *Ākāṣa* innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche“. Vgl. auch *Bṛih.* 3,8,11. 4,4,17. 20. —

Schon in der den Upanishad's vorausgehenden Periode lernten wir eine Reihe von Versuchen kennen, das Weltprincip

*Āditya* als  
Symbol.

als in der Sonne (*âditya*) verwirklicht anzuschauen, zugleich aber über diese Vorstellung als eine blofs symbolische durch Umdeutungen hinauszugelangen (oben I, 1, S. 250—257). Diese Bestrebungen finden ihre Fortsetzung in den Upanishad's. Kaush. 2,7 wird eine Ceremonie gelehrt, welche durch Verehrung der aufgehenden, mittäglichen und untergehenden Sonne von allen bei Tage und bei Nacht begangenen Sünden befreit. Chând. 3,19,1 fordert dazu auf, die Sonne als Brahman zu verehren; und daß diese Vorstellung eine blofs symbolische ist, ergibt sich aus dem Folgenden, wo die Sonne nicht als das schöpferische Urprincip, sondern, mit Anlehnung an die oben I, 1, S. 253. 251 besprochenen Vorstellungen, als das Erstgeborene der Schöpfung behandelt wird. An die ebendasselbst I, 1, S. 252 fg. erwähnten Versuche, diese Anschauungen des Brahman als Sonne umzudeuten und in dem natürlichen Lichte nur ein Symbol des geistigen Lichtes zu sehen, reiht sich vor allem der Abschnitt Chând. 3,1—11, welcher es in grofsartiger Weise unternimmt, das Brahman als die Weltensonne, und die natürliche Sonne als die Erscheinungsform dieses Brahman zu schildern (vgl. des Näheren die Einleitung dort). Als einen weitem Versuch, über das Symbol hinaus zum Wesen durchzudringen, dürfen wir es betrachten, wenn in einer Reihe von Stellen nicht mehr die Sonne, sondern der *Purusha* (Mann, Geist) in der Sonne, und entsprechend der *Purusha* im Auge als Brahman geschildert wird. Chând. 1,6—7 wird in einer Umdeutung des Udgitha (den der Udgâtar zu singen hatte, oben I, 1, S. 169) gesagt: wie über Ric und Sâman der Udgitha herrsche, so herrsche über die kosmischen Götter „der goldne Mann (*purusha*), welcher im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Bart und goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde“, und über die psychischen Götter „der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird“; jener herrsche über die Welten, welche von der Sonne jenseits liegen, und über die Wünsche der Götter, dieser über die Welten, welche vom Auge diesseits (also im Innern des Menschen) liegen, und über die Wünsche der Menschen. — Nach Mahânâr. 13 werden die Ric's, Sâman's und Yajus' (und somit das im Veda verwirklichte Brahman) dem Sonnenkreis, der Flamme in ihm

Der *Purusha*  
in Sonne  
und Auge.

und dem Purusha in dieser Flamme gleichgesetzt: „als diese dreifache Wissenschaft erglüht er, der als goldner Purusha dort in der Sonne ist“, während die Identität dieses Purusha mit dem im Menschen schon Taitt. 2,8 (und 3,10) ausgesprochen worden war: „Er, der hier im Menschen wohnt, und jener dort in der Sonne, die sind eins.“ Weiter entwickelt wird dieser Gedanke Bṛih. 5,5, wo es unter anderm heißt: „Jener Mann, welcher in der Sonnenscheibe ist, und dieser Mann, welcher im rechten Auge ist, diese beiden fußen aufeinander. Jener fußt durch die Strahlen in diesem, dieser durch die Lebenshauche in jenem. Dieser, wenn er im Begriffe steht, auszuziehen, erblickt jene Sonnenscheibe rein [von Strahlen]; ihm treten jene Strahlen nicht in den Weg.“ Daher fleht Bṛih. 5,15 (und Îçâ 16) der Sterbende die Sonne an: „zerteile deine Strahlen, schließe zusammen deine Herrlichkeit; — ja, ich sehe sie, deine lieblichste Gestalt; und jener dort, der Mann dort, ich bin es selbst“. Auf einer ähnlichen Anschauung beruht es, wenn Chând. 4,11—13 die drei Opferfeuer in ihrer Belehrung des Upakosala sich für den Mann in der Sonne, im Monde, im Blitze erklären; wozu der Lehrer nachher berichtend bemerkt (Chând. 4,14,3): „sie haben dir nur seine Welträume gesagt, ich aber will dir es selber sagen; . . . der Mann, den man in dem Auge siehet, der ist der Âtman — so sprach er, — der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, der ist das Brahman“. Sonne, Mond und Blitz sind, wie er weiter zeigt, nur die obersten Stationen des Götterweges, durch welche „der Mann, der nicht ist wie ein Mensch“ (*purusho 'mānavah*) die Seele zur ewigen Vereinigung mit Brahman geleitet. — Wie eine Kritik gerade dieser Vorstellungen sieht es aus, wenn Kaush. 4 (vgl. Bṛih. 2,1) Gârgya unter seinen sechzehn Definitionen des Brahman den Mann in der Sonne, im Monde, im Blitze, im rechten Auge vorbringt, und damit von Ajâtaçatru abgewiesen wird.

*Prâṇa*, *Manas*, *Âkâça* und *Âditya* sind die wichtigsten Symbole, unter denen eine Verehrung des Brahman anbefohlen wird. Nach der Theorie sind freilich alle die Chând. 7,1—15 aufgezählten und anerkannten Objekte der Verehrung, *nâman*,

Andere  
Symbole des  
Brahman.

*vâc, manas, saṃkalpa, cittam, dhyānam, vijñānam, balam, annam, âpas, tejas, âkâṣa, smara, âçâ, prâna*, als solche zu betrachten, und auf gleicher Linie mit ihnen dürften die Bṛih. 4,1 als unvollkommen behandelten und doch auch nicht verworfenen Vorstellungsweisen des Brahman als *vâc, prâna, cakshus, çrotram, manas, hṛidayam*, sowie Taitt. 3,1 *annam, prâna, cakshus, çrotram, manas*, stehen. — Als Symbole des Brahman gelten auch noch die Körperwärme und das Ohrensausen, auf Grund von Chând. 3,13,7—8, wo es von dem Lichte, das jenseits des Himmels und zugleich inwendig im Menschen ist, d. h. von dem Brahman, heißt: „Seine Anschauung ist, daß man hier im Leibe, wenn man ihn anfühlt, eine Wärme spürt; seine Hörung ist, daß, wenn man sich so die Ohren zuhält, so hört man gleichsam ein Gesumme, so als wäre es ein Sausen wie von einem Feuer, das brennet. Dieses soll man verehren als seine Anschauung und seine Hörung.“ Wie der Abschnitt, aus dem diese Stelle stammt, in eigentümlichem, noch nicht aufgeklärtem Zusammenhange mit der Lehre vom *Âtman Vaiçvânara* und dem an ihn sich anschließenden *Prâṇâgnihotram* (Chând. 5,11—24) steht, so knüpft an die parallele Lehre vom *Agni Vaiçvânara* (Çatap. Br. 10,6,1) eine verwandte Äußerung Bṛih. 5,9 an, welche das Ohrensausen und die Verdauung (wie Chând. 3,13,7—8 das Ohrensausen und die Körperwärme auf das Brahmanfeuer im Menschen) auf das *Vaiçvânara*feuer im Menschen zurückführt. Beides läuft im Grunde auf dasselbe hinaus, da nach der *Prâṇâgniho*tralehre (von welcher weiter unten zu handeln sein wird) die Verdauung ein Verzehren der Opferspeise durch das Feuer des *Prâna* ist, den wir oben als ein Symbol des Brahman kennen lernten.

Zu den Symbolen, welche das übersinnliche Brahman für die sinnliche Wahrnehmung repräsentieren, wird schließlic auch der heilige Laut *Om* gerechnet, welcher unter allen Symbolen das wichtigste und folgenreichste geworden ist und eng zusammenhängt mit der Praxis des *Yoga*, einer der eigentümlichsten Erscheinungen des indischen Kulturlebens, von welcher weiter unten im Zusammenhange zu handeln sein wird.



## 4. Versuche, die symbolischen Vorstellungen von Brahman umzudeuten.

Es ist ein großes Wort, daß man nicht den neuen Wein in alte Schläuche fassen solle. Aber diese Forderung ist (wie so viele andere Forderungen Jesu) zu hoch gegriffen, zu excentrisch, zu wenig den menschlichen Verhältnissen und ihren Schwächen Rechnung tragend, als daß sie mehr als annäherungsweise erfüllt werden könnte. Denn es liegt in der Natur der Sache, und wir wiesen schon oben darauf hin (I, I, S. 180), daß ein Fortschritt auf religiösem Gebiet sich nie rein vollziehen kann, daß vielmehr neben dem Besseren, Neuen immer noch das Abgestorbene, Alte, weil es als ein Geheiligtetes erscheint, beibehalten werden muß. Wir werden später sehen, wie sehr auch das Christentum genötigt war, seinen neuen Wein in die alten Schläuche zu fassen. Etwas freier verfährt die Philosophie. Aber äußere Befreiung ist noch nicht innere Befreiung; und auch bei dem Entwicklungsgang der Neuern Philosophie von Cartesius bis Kant und darüber hinaus (dem größten aller Freiheitskriege, welchen die Menschheit je geführt hat) werden wir nur zu oft an die goethe'sche Cicade erinnert, „die immer fliegt und fliegend springt, und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt“.

Festhalten  
am Über-  
lieferten.

Nicht anders war es in Indien. Jene symbolischen Vorstellungen von Brahman als *Prāṇa*, *Ākāṣa* u. s. w. hafteten zu fest im Bewußtsein, als daß man sie ohne weiteres hätte über Bord werfen können. Daher eine Reihe von Versuchen, die Symbole beizubehalten, indem man sie mit einer richtigeren Vorstellung von Brahman verknüpfte. Typisch für dieses Verfahren ist vor allem der Abschnitt Kaush. 3—4. Die große, namentlich durch *Yājñavalkya* vertretene und vielleicht auch durch ihn zuerst erfaßte Erkenntnis, daß das Brahman, der *Ātman*, vor allem zu suchen sei im Subjekte des Erkennens, d. h. im Bewußtsein (*prajñā*), hatte, wie in den *Sāmaveda*-schulen (Chând. 8,12,4. Kena 1—8), so auch in den *Ṛigveda*-schulen Eingang gefunden, welche, nach Ait. Ār. 2,1—2. Kaush. 2 zu schließeln, besonders fest an der symbolischen Vorstellung des Brahman als *Prāṇa* hingen. Aber während derselben bei den *Aitareyin*'s die neue Erkenntnis des Brah-

Verschmel-  
zung von  
Brahman  
und Symbol.

man als *prajñā* (Bewußtsein) unvermittelt angeschlossen wird (Ait. Up. 3 = Ait. Ār. 2,6), versucht die Kaush. Up. eine Verschmelzung beider vermittelt der Gleichung: *prāṇa* = *prajñā*. In vortrefflicher Weise zeigt Kaush. 3, wie die Sinnesobjekte von den Sinnesorganen, und diese wiederum von dem Bewußtsein (*prajñā*, *prajñātman*) abhängig sind; aber wie ein falscher Ton geht durch das Ganze hindurch die immer wieder und wieder vorgebrachte Behauptung: „was aber der *Prāṇa* ist, das ist die *Prajñā*, und was die *Prajñā* ist, das ist der *Prāṇa*“. Als einzigen Grund für diese verwegene Identifikation finden wir angeführt (Kaush. 3,4): „denn beide wohnen vereint im Körper und ziehen vereint aus ihm aus“. — Einen ähnlichen Versuch, den *Prāṇa* und den *Ākāṣa*, beide mit dem *Ānanda*, der Wonne, zu identifizieren, welche das Wesen des Brahman ausmacht, finden wir Chānd. 4,10,5: „Brahman ist Leben (*prāṇa*), Brahman ist Freude (*kam* = *ānanda*), Brahman ist Weite (*kham* = *ākāṣa*)“, wozu die Feuer, die diese Belehrung erteilen, erläuternd hinzufügen: „Wahrlich, die Weite, das ist die Freude, und die Freude, das ist die Weite“. Und sie legten ihm aus, wie da wäre Brahman das Leben und der weite Raum.“ — Eine noch umfassendere Verschmelzung der Symbole mit der Wesenheit unternimmt der sehr komplizierte Abschnitt Bṛih. 2,3. Hier werden „zwei Formen“ des Brahman unterschieden: das Gestaltete (Sterbliche, Stehende, Seiende) und das Ungestaltete (Unsterbliche, Gehende, Jenseitige). 1) Das gestaltete Brahman ist die materielle Natur und der menschliche Leib; seine Essenz sind Sonne und Auge. 2) Das ungestaltete Brahman ist *Vāyu* und *Ākāṣa*, *Prāṇa* und der Raum im Menschen; seine Essenz ist der *Puruṣa* in Sonne und Auge. So weit wären wir also im Symbolischen. Aber überschritten wird dasselbe jählings, wenn dann weiter der *Puruṣa* mittels der berühmten *Yājñavalkya*-formel *neti neti* und mittels der aus Bṛih. 2,1,20 entlehnten Upanishad *satyasya satyam* dem unerkennbaren überwesentlichen Brahman gleichgesetzt wird. (Das Nähere in der Einleitung, Upanishad's S. 413.) — Auf eine ähnliche Verschmelzung läuft es hinaus, wenn Bṛih. 3,7 der *Vāyu-Prāṇa* als der Weltfaden (*sūtram*) und der *Ātman* als der innere Lenker (*antaryāmin*) in demselben Zusammen-

hange behandelt, also doch wohl gleichgesetzt werden. — Bemerkenswert, weil sich darin ein vollkommen deutliches Bewußtsein der symbolischen Vertretung des Brahman durch Vāyu ausspricht, ist das Gebet des Schülers, Taitt. 1,1 (und 1,12): „Verehrung dem Brahman! Verehrung dir, Vāyu! Denn du bist das sichtbare Brahman, dich will ich als das sichtbare Brahman bekennen.“ — In spätern Texten ist *Prāna* gelegentlich ein Synonymon des *Ātman* geworden, wie Kāth. 6,2, oder er wird von diesem abhängig gemacht, wie Praçna 3,3, wo der *Prāna* (vielleicht nach R̥g̥v. 10,121,2. Kāth. 3,1, und vorbereitend für die „Spiegelung“ zwischen Seele und Organen bei den Sāṅkhya's) als das Abbild oder der Schatten (*châyâ*) des *Ātman* bezeichnet wird. — Dem reaktionären Geiste der Maitr. Up. 6,1—8 war es vorbehalten, *Prāna* und *Āditya* zu rehabilitieren und ihre Identität sowie die Art ihrer Verehrung in langgesponnenen Betrachtungen zu verfolgen.

#### 5. Anhang: Umdeutungen und Ersetzungen ritueller Bräuche.

Der Anschauung des Brahman unter Symbolen ist es verwandt, wenn in den ältesten Teilen der Upanishad's gewisse, allzufest im Bewußtsein haftende rituelle Vorstellungen und Bräuche teils im Sinne der Brahmanlehre umgedeutet, teils auch durch neue, dem Geiste der neuen Lehre mehr entsprechende Ceremonien ersetzt werden. Wir wollen die HAUPTERSCHEINUNGEN nach beiden Seiten hin in der Kürze vorführen.

In dem Charakter des indischen Denkens, welches sich auf die höchsten Probleme richtete, ehe es auch nur entfernt im stande war, dieselben wissenschaftlich zu behandeln, liegt es begründet, daß Indien mehr als irgend ein anderes Land das Land der Symbole ist. Schon in den Brāhmaṇa's werden die einzelnen rituellen Handlungen vielfach als Symbole behandelt, deren allegorische Deutung einen breiten Raum einnimmt. Aber der eigentliche Tummelplatz dieser allegorischen Auslegungen sind die Āraṇyaka's. Entsprechend ihrer vorwiegenden Bestimmung, dem Vānaprastha einen Ersatz für die meist nicht mehr ausführbaren Opferhandlungen zu bieten,

Umdeutung  
von Cere-  
monien.

ergehen sie sich in mystischen Ausdeutungen derselben, welche dann in den ältesten Texten der Upanishad's ihre Fortsetzung finden. Hierbei sehen wir schon vielfach die Grundgedanken der Âtmanlehre in symbolischem Gewande auftreten, und man könnte geneigt sein, in derartigen allegorischen Betrachtungen den ersten Ursprung der Upanishadlehre zu sehen. Dafs dem nicht so ist, dafs die Lehre vom Âtman als dem alleinigen Wesen der Dinge sich ursprünglich nicht aus rituellen Vorstellungen entwickelt hat, sondern erst hinterher in dieselben gekleidet wurde, haben wir oben (S. 17 fg.) aus der vielfach noch in den Upanishad's lebendigen Erinnerung ersehen, dafs es Könige, also Kshatriya's waren, von denen die Brahmanen die wichtigsten Elemente der Âtmanlehre zuerst überkommen haben, welche sie dann in ihrer Weise sich zu eigen machten, indem sie dieselben mit dem so völlig heterogenen Ritualwesen allegorisch verquickten. Diese Auffassung findet eine unerwartete aber um so wertvollere Bestätigung in der Art, wie die verschiedenen Vedaschulen zum Begriffe des Âtman oder des Prâna als seines Vorläufers gelangen. Es zeigt sich nämlich, dafs dabei jeder Veda von der ihm eigentümlichen Leistung, die Rîgvedin's vom *Uktham*, die Sâmavedin's vom *Udgîtha*, die Schule des weissen Yajurveda vom *Açvamedha*, ausgeht, um durch symbolische Deutung zum Begriffe des *Prâna* oder *Âtman* zu gelangen; es ist aber nicht denkbar, dafs die Âtmanlehre auf so verschiedenen, parallel nebeneinander laufenden Wegen ursprünglich entstanden sei, während sich der Thatbestand vollkommen aus der Annahme erklärt, dafs die Lehre vom Prâna-Âtman anderswoher übernommen und von jeder Schule, so gut es gehen wollte, mit den in ihr herrschenden rituellen Vorstellungen verknüpft wurde. Wir wollen dies durch einige Beispiele belegen.

Die Hauptfunktion der Priester des Rîgveda ist die Recitation des *Çastram* (Preisliedes), welches aus den Hymnen des Rîgveda für den jedesmaligen Zweck ausgewählt wurde. „Das schönste, ruhmvollste, kraftvollste unter den *Çastra's*“ (Kaush. 2,6) aber ist das *Uktham*. Dieses wird von den Aitareyin's unter mancherlei Allegorien dem *Prâna* gleichgesetzt (Ait. Ar. 2,1—3), während die Kaushitakin's das

*Uktham* mit dem (in *Ṛic*, *Yajus*, *Sāman* verwirklichten) *Brahman* identifizieren (Kaush. 2,6). — Wie die *Rigvedapriester* das *Uktham*, so betrachten die *Sāmavedapriester* als ihre höchste Leistung das Singen des *Udgîtha*, welcher dementsprechend Chând. 1 mit der Silbe *Om*, mit dem *Prâṇa*, mit der Sonne, mit dem *Purusha* in Sonne und Auge gleichgesetzt wird, während Chând. 2 das gesamte *Sāman*, dessen Höhepunkt das Singen des *Udgîtha* bildet, mit allerlei kosmischen und psychischen Verhältnissen in Parallele stellt. In ganz ähnlichen Allegorien bewegt sich in seinen ersten Teilen das der *Sāmavedaschule* der *Talavakâra's* angehörige, die *Kena-Upanishad* einschließende *Upanishad-Brâhmaṇam*. — Eine analoge Rolle spielt für die mit der Ausführung der heiligen Handlungen betrauten *Yajurvedapriester* die Opferhandlung selbst, und auch hier wieder ist es die höchste aller Opferleistungen, das *Rosopfer* (*açvamedha*), an welches *Bṛih. 1,1—2* anknüpft, um in dem Rosse das Weltall zu sehen, in welches *Prajâpati* sich umwandelt, um es dann wieder sich selbst als Opfer darzubringen. Auch *Taitt. Samh. 7,5,25* findet sich diese allegorische Deutung des Opferrosses als Weltall, und *Taitt. Up. 1,5* wird in anderer Weise der Bann des Opferwesens durchbrochen, indem zu den drei heiligen, auf Erde, Luftraum und Himmel gedeuteten Opferrufen *bhûr*, *bhuvah*, *sva* als vierter *mahas* sich gesellt, welcher das *Brahman* bedeuten soll. Von einer andern Seite des Kultus, von der Schichtung der heiligen Feueraltäre scheinen, wie aus *Kâth. 1* und *Maitr. 1,1* (vgl. 6,33) abzunehmen, die anderen Schulen des *Yajurveda* bei ihren allegorischen Deutungen ausgegangen zu sein. Überall aber sehen wir; wie die rituellen Vorstellungen nur das je nach den *Vedaschulen* verschiedene Mittel sind, durch welches ein allen gemeinsamer Gedanke in allegorischer Einkleidung zum Ausdrucke gebracht werden soll.

Von andern allegorischen Umdeutungen wollen wir nur noch die der *Gâyatrî* erwähnen, des dem Range nach ersten vedischen Versmaßes, bestehend aus drei Füßen (dreimal  $\cup\cup\cup\cup\cup\cup$ ), zu welchen noch ein vierter imaginärer kommt. In dieser vierfüßigen Form ist die *Gâyatrî* ein Symbol des gleichfalls vierfüßigen *Brahman*. Von dieser Vierfüßigkeit

des Brahman und ihrem Zusammenhang mit den vier Seelenzuständen, Wachen, Traum, Tiefschlaf und Turiyam, wird noch später zu handeln sein. In der Symbolisierung desselben durch die Gâyatrî gehen die beiden Haupttexte ganz verschiedene Wege. Während nach Chând. 3,12 die Vedarede und alles Gewordene, die Erde, der Leib, das Herz und die Lebensorgane, alle sechs nur den einen, sechsfachen Fuß der Gâyatrî ausmachen, und die drei übrigen Füße (mit Berufung auf Rîgv. 10,90,3) unsterblich im Himmel sind und als Weltraum, Leibesraum, Herzensraum symbolisiert werden, sind nach Bṛih. 5,14 gerade umgekehrt drei Füße der Gâyatrî als Welten, Veden und Lebenshauche verkörpert, während nur der vierte (*turiya*) Fuß transscendent ist und symbolisch in Sonne, Auge, Wahrheit, Kraft und Leben zur Anschauung kommt.

— In dieser Weise suchte man beim Aufkommen der neuen Lehre die überlieferten rituellen Erbstücke zu halten, indem man sie zu Symbolen der Âtmanlehre machte. Bald aber ging man weiter und versuchte, die wichtigsten der überkommenen Opferbräuche dadurch zu beseitigen, daß man andere, auf die Âtmanlehre bezügliche Ceremonien an ihre Stelle setzte. So werden Bṛih. 3,1 den vier Priestern (Hotar, Adhvaryu, Udgâtar, Brahmán) die vier kosmischen und die entsprechenden psychischen Erscheinungsformen des Âtman (als Feuer und Rede, Sonne und Auge, Wind und Odem, Mond und Manas) substituiert, und an Stelle der üblichen Belohnungen tritt die Einswerdung mit dem im Weltall verwirklichten Âtman. In ähnlicher Weise tritt Chând. 4,16,2 an Stelle des Brahmán sein Manas und an Stelle des Hotar, Adhvaryu und Udgâtar die in ihnen verkörperte Vâc.

Ein anderer Versuch, über den Opferdienst hinauszugehen, besteht darin, daß man den Menschen selbst und sein Leben als eine Opferhandlung auffaßte. So treten Chând. 3,16 an Stelle der drei Somakelterungen die drei Lebensalter des Menschen, und in anderer Weise werden Chând. 3,17 die Hauptakte des Somaopfers durch die Funktionen des Hungerns, Essens, Zeugens u. s. w. ersetzt. Ins Kleinliche wird dieser Gedanke durch Deutung der verschiedenen Organe und Funktionen auf die Requisite und Akte des Opfers verfolgt

Ersatzung  
von Cere-  
monien.

Mahân. 64 und, noch weiter gehend, Prâṇâgnihotra-Upanishad 3—4.

Übrigens bleibt es in vielen der aufgezählten Fälle zweifelhaft, ob es sich dabei um eine bloße allegorische Umdeutung des noch bestehenden Opferkultus oder um eine Beseitigung desselben und Ersetzung durch physische und psychische Verhältnisse handelt. Das Letztere ist entschieden der Fall bei der letzten und wichtigsten Erscheinung, die wir hier noch zu besprechen haben, bei der Ersetzung des *Agnihotram* durch das *Prâṇa-Agnihotram*.

Das *Agnihotram*, bestehend in einer zweimaligen Spende von gekochter Milch, welche jeden Morgen vor Sonnenaufgang und jeden Abend nach Sonnenuntergang ins Feuer gegossen und dadurch den Göttern und nebenbei allen Wesen dargebracht wurde, sollte nach Gründung des Hausstandes das ganze Leben hindurch (*yâvaj-jîvam*) betrieben werden. Nachdem nun an die Stelle der Götter der *Prâṇa* getreten war, welcher in uns allen lebt, suchte man das *Agnihotram* oder Feueropfer zu ersetzen durch ein *Prâṇa-agni-hotram*, ein im Feuer des *Prâṇa* gespendetes Opfer. Als solches konnte einfach das fortwährende, zur Erhaltung des Lebens (*prâṇa*) erforderliche Einatmen und Ausatmen betrachtet werden. Eine erste Spur dieser Vorstellung kann man in den Worten Brih. 1,5,23 finden: „darum soll man nur ein Gelübde befolgen: man soll einatmen und ausatmen und wünschen: «Möge mich nicht das Übel, der Tod packen!»“ (Vgl. auch Ait. Âr. 3,2,6,8.) Entwickelter und mit deutlicher Ablehnung des *Agnihotram*-kultus findet sich dieses „innerliche *Agnihotram*“ (*ântaram agnihotram*, vgl. auch Kaush. Âr. 10) Kaush. Up. 2,5: „diese beiden Opferungen [des Einatmens und Redens d. h. Ausatmens\*] sind unendlich, unsterblich; denn man bringt sie dar ohne Unterlafs im Wachen wie im Schlafe. Hingegen die andern Opferungen sind endlich, denn sie bestehen aus Werken. Darum haben die alten Weisen [welche in den Upanishad's auch bei neuen Gedanken so gern als Autorität angerufen

Das Prâṇa-  
gnihotram.

\* Vgl. Praçna 4,4: „Die beiden Opfergüsse des Ausatmens und Einatmens“.

werden] das Agnihotram nicht geopfert“. — Wie hier das Atmen, so konnte auch die Ernährung des eigenen Leibes als ein in dem (Bṛih. 5,9 dem *Agni Vaiçvânara* gleichgesetzten) Verdauungsfeuer dargebrachtes Opfer aufgefaßt und an die Stelle des überlieferten Agnihotram gesetzt werden. Auch hier findet sich die erste Spur des Gedankens Bṛih. 1,5,2: „denn alle Speise, die er [der solches weiß] verzehrt, die reichet er [dem Âtman und durch diesen] den Göttern dar“. Eine ausgeführte Darstellung dieser neuen Art von Agnihotram findet sich zuerst Chând. 5,19—24. Einer besonders zubereiteten Opfermilch bedarf es nicht mehr: „was ihm von Speise gerade zur Hand kommt, das ist zum Opfer tauglich“ (Chând. 5,19,1). Dieselbe wird in dem *Âhavanîya*-Feuer des Mundes geopfert, indem die fünf Spenden, aus denen dieses dem Prâṇa dargebrachte Opfer besteht, dem Einhauch, Zwischenhauch, Aushauch, Allhauch, Aufhauch und mittelbar durch diese den entsprechenden fünf Sinnesorganen, fünf Naturgöttern und fünf Weltteilen zu gute kommen. (Näheres Upanishad's S. 146 fg.) In einer benachbarten Stelle wird das vor und nach dem Essen übliche Mundausspülen als eine Bekleidung des Prâṇa mit Wasser aufgefaßt (Chând. 5,2,2, vgl. Bṛih. 6,1,14). Beide Momente, die Ernährung und die Bekleidung des Prâṇa, werden, mit deutlicher Berufung auf Chând. 5,24, zusammengefaßt und mit entsprechenden Sprüchen versehen Maitr. 6,9. Auch nach dieser Stelle scheint das gewöhnliche Agnihotram durch das Prâṇagnihotram überflüssig gemacht zu werden (*âtman eva yajati*), während in dem Nachtrage Maitr. 6,34 beide nebeneinander bestehen, indem das in seine Rechte wieder eingesetzte *Agnihotram* als das „offenbar gemachte“ *Prâṇagnihotram* aufgefaßt wird. Eine letzte Stufe in dieser Entwicklung bezeichnet die Prâṇagnihotra-Up. 1—2, welche, wie es scheint (vgl. die Einleitung dort) alle vorher erwähnten Stellen voraussetzt, das gewöhnliche Agnihotram für überflüssig erklärt und für das Prâṇagnihotram ein bis ins Einzelne ausgeführtes Ritual vorschreibt.



## IV. Das Brahman an sich.

## 1. Vorbemerkung.

Im spätern Vedânta wird das Brahman unter Zusammenfassung der drei ihm wesentlichen Bestimmungen als *Saccidânanda*, d. h. als „Seiendes (*sat*), Geist (*cit*) und Wonne (*ânanda*)“ bezeichnet. Dieser Name findet sich noch nicht in den Upanishad's, mit Ausnahme der spätesten, und ist auch bei Bâdarâyana und Çaṅkara noch nicht nachzuweisen. Wohl aber können wir in den Upanishad's die Stufen verfolgen, welche zu ihm geführt haben, sofern sich das Nachdenken über Brahman, in dem Maße wie es sich von symbolischen Vorstellungen freimacht, mehr und mehr um diese drei Begriffe konzentriert, wie denn auch hier und da schon eine Zusammenfassung derselben versucht wird. So erklärt Yājñavalkya am Schlusse seiner großen Disputation mit neun Unterrednern, indem er sich an sie alle wendet (Bṛih. 3,9,28): „Brahman ist Wonne und Erkenntnis“ (*vijñānam ânandam brahma*); und im folgenden Abschnitte (Bṛih. 4,1), wo derselbe Weise sechs symbolische Vorstellungsformen auf ihren wahren Wert zurückführt, erscheinen als Bestimmungen der göttlichen Wesenheit neben drei andern auch *satyam*, *prajñā* und *ânanda*. Noch mehr dem Charakter der später üblichen Formel nähert sich Taitt. 2,1, wo es in einem an die Spitze der Entwicklung gestellten Verscite heisst:

Brahman  
als *Saccid-  
ânanda*.

Erste Spu-  
ren dieses  
Namens in  
den Upani-  
shad's.

Als Realität, Erkenntnis, unendlich (*satyam, jñānam, anantam*),  
Wer so das Brahman kennt,  
In der Höhle [des Herzens] verborgen und im höchsten Raume,  
Der erlangt alle Wünsche  
In Gemeinschaft mit Brahman, dem allweisen.

Da hier, zu Eingang der *Ânandavalli*, eine Hinweisung auf Brahman als *ânanda* (Wonne) sehr am Platze sein würde, während kein besonderer Anlaß war, das Brahman gerade hier, wo sein Wohnen im Herzen besonders hervorgehoben

wird, als *ananta* (unendlich) zu bezeichnen, so haben wir (Up. S. 225) die Vermutung aufgestellt, daß *anantam* wohl ein uralter, nachmals durch die Tradition geheiligter Fehler für *ânandam* sein möchte, entstanden daraus, daß man die drei Prädikate für Nominative hielt, als welcher *ânandam* sehr ungewöhnlich ist. Ist dies annehmbar, so würden wir hier das älteste Vorkommen der nachmaligen, berühmten Formel haben. Abgeschwächt wird das Gewicht unserer Gründe allerdings dadurch, daß wir anscheinend ein Citat vor uns haben, welches als solches nicht so genau zu dem Inhalte des Folgenden zu stimmen braucht; auch ist schwer zu verstehen, wie bei der Allgemeinheit der Lesung *anantam* sich daneben eine Tradition des *ânandam* (in *Saccidânanda*) erhalten haben sollte. — Eine Zusammenfassung aller vier erwähnten Prädikate findet sich in der schon ziemlich späten Upanishad Sarvopaniṣat-sâra, No. 21 (Up. S. 626), wo das Brahman als „real, Erkenntnis, unendlich, Wonne“ (*satyaṃ, jñânam, anantam, ânandam brahma*, wofür Codex ॐ mit deutlicher Bezugnahme auf Taitt. 2,1 und Brih. 3,9,28 liest: *satyaṃ jñânam anantam brahma, vijñânam ânandam brahma*) definiert wird. Es folgt weiter eine Erklärung dieser vier Begriffe, und dann heißt es: „Dasjenige, dessen Merkmal diese vier Wesenheiten [seiend, Erkenntnis, unendlich, Wonne] sind, und welches in Raum, Zeit und Kausalität (*deça-kâla-nimitteshu*) unwandelbar besteht, heißt der [in *tat tvam asi*] durch das Wort «das» bezeichnete höchste Âtman oder das höchste Brahman“. — So sehen wir die Formel *Sac-cid-ânanda* entstehen, welche als solche (von Taitt. 2,1 abgesehen) zuerst erscheint Nṛisinhottaratâp. 4. 6. 7 und Râmapûrvatâp. 92. Râmottaratâp. 2. 4. 5 (Upanishad's S. 787. 791. 793; 817. 820. 823. 826) und in der Folge unzähligemal gebraucht worden ist. Auch wir können dieselbe als Fachwerk benutzen, um unter den Titeln: Brahman als *sat*, als *cit* und als *ânanda*, die wesentlichsten Vorstellungen der Upanishad's zu sammeln. Hierauf wird in diesem Kapitel noch von der widerspruchsvollen Natur des Brahman und von seiner Unerkennbarkeit zu handeln sein.

Erstes Vorkommen von *Saccid-ânanda*.

**2. Brahman als das Seiende und das Nichtseiende (*sat* und *asad*),  
als die Realität und die Nichtrealität (*satyam* und *asatyam*).**

Schon R̥igv. 10,129,1 (oben I, 1, 121) wird mit einem für jene alte Zeit bewunderungswürdigen Grade philosophischer Besonnenheit von dem Urzustande der Dinge, dem Urwesen, also dem Brahman im spätern Sinne, gesagt, damals sei *na asad, na u sad* „nicht das Nichtseiende noch auch das Seiende“ gewesen. Ersteres nicht, weil ein Nichtseiendes niemals ist oder gewesen ist, letzteres nicht, weil die empirische Realität und mit ihr der nur aus ihr abstrahierte Begriff des „Seienden“ dem Urwesen abgesprochen werden muß. Da indes die Metaphysik alle ihre Begriffe und Bezeichnungen der empirischen Realität, auf welche der Kreis unserer Vorstellungen beschränkt ist, zu entnehmen und nur ihren Bedürfnissen entsprechend umzuformen hat, so ist es natürlich, daß wir im weitern Verlaufe das Princip der Dinge, das Brahman, bald als das (nichtempirisch) Seiende, bald als das (empirisch) Nichtseiende bezeichnet sehen. Letzteres geschah schon in zwei oben (I, 1, S. 199. 202) vorgeführten Schöpfungsmythen; Çatap. Br. 6,1,1,1: „Nichtseiend, fürwahr, war diese Welt am Anfang. Da sagen sie: was war dieses Nichtseiende?“ u. s. w., und Taitt. Br. 2,2,9,1: „Diese Welt, fürwahr, war zu Anfang gar nichts. Kein Himmel war, keine Erde, kein Luftraum. Dieses nur nichtseiend Seiende that einen Wunsch: ich möge sein!“ u. s. w. Ebenso in einigen Upanishadstellen; Chând. 3,19,1: „Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei“, u. s. w.; und Taitt. 2,7, wo der Vers citiert wird:

Nichtseiend war dies zu Anfang;  
Aus ihm entstand das Seiende.  
Es schuf sich selbst wohl aus sich selbst,  
Daher dies „wohlbeschaffen“ heißt.

Wie dies zu verstehen, zeigt klärlich das Vorhergehende, wo zunächst der Vers „nichtseiend ist der gleichsam nicht, wer Brahman als nichtseiend weiß“ citiert und dann weiter entwickelt wird, wie Brahman die Welt schafft und ihr als dem

Brahman  
weder  
seiend noch  
nichtseiend.

Brahman  
als das  
Nicht-  
seiende.

Seienden, Realen gegenübersteht als das (empirisch) Nichtseiende, Nichtreale. „Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein. Nachdem er in sie eingegangen, war er

Seiendes und Jenseitiges (*sat* und *tyat*),  
Aussprechliches und Unaussprechliches,  
Gegründetes und Grundloses,  
Bewußtsein und Unbewußtsein,  
Realität und Nichtrealität.

Als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist; denn dieses nennen sie die Realität (*tat satyam iti ācakshate*).“ In ähnlicher Weise unterscheidet schon Brih. 2,3,1: „Fürwahr, es giebt zwei Formen des Brahman, nämlich:

das Gestaltete und das Ungestaltete,  
das Sterbliche und das Unsterbliche,  
das Stehende und das Gehende,  
das Seiende und das Jenseitige (*sat* und *tyam*)“.

Diese Stelle macht, trotz des kompilatorischen Charakters des Kapitels, dessen Anfang sie bildet, einen ältern Eindruck, und vielleicht knüpft die Taittirīyastelle an dieselbe an und entwickelt den Gedanken weiter, indem sie in klarer Weise der Welt als dem Seienden, Aussprechlichen, Gegründeten, Bewußten, Realen gegenüberstellt das Brahman als das Jenseitige, Unaussprechliche, Grundlose, Unbewußte, Nichtreale. Hiermit wird der Streit geschlichtet, der damals die Gemüter bewegen mochte, ob die Welt aus dem Seienden oder dem Nichtseienden entstanden sei, und in welchen die (wohl ältere) Stelle Chând. 6,2,1 einen Einblick gewährt: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites; aus diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren. Aber wie könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden? Seiend also vielmehr, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites.“ Entsprechend dieser Stellungnahme, wird in der folgenden Entwicklung Chând. 6 das Brahman in der Regel *sat* „das Seiende“ oder *satyam* „die Realität“ genannt.

Brahman  
als das  
Seiende.

Ähnlich wie *sat* wird auch das Wort *satyam* (Realität) in dieser doppelten Bedeutung gebraucht. Während dasselbe in dem eben erwähnten Abschnitte Chând. 6 das Brahman bedeutet (so namentlich in der berühmten Formel: *tat satyam, sa âtmâ, tat tvam asi*) und in eben dieser Bedeutung auch Bṛih. 5,4 erscheint, so ist hingegen in derselben Upanishad Bṛih. 2,1,20 (= 2,3,6) *satyam* die empirische Realität, und Brahman ist im Gegensatze zu derselben *satyasya satyam*, dasjenige, was an dieser Realität das allein wahrhaft Reale ist: „Sein Geheimname (*upanishad*) ist «die Realität der Realität»; nämlich die Lebensgeister (*prâṇâḥ*) sind die Realität, und er ist ihre Realität“. Dieselben Worte kehren wieder Bṛih. 2,3,6; daß sie hier entlehnt sind (wie wir schon Up. S. 413 vermuteten), ergibt sich auch daraus, daß die Erwähnung der empirischen Realität als „die Lebensgeister“ (*prâṇâḥ*) nur Bṛih. 2,1,20, nicht Bṛih. 2,3,6 durch das Vorhergehende gerechtfertigt war. — Ebenso wie in diesen Stellen, bedeutet *satyam* die empirische Realität Bṛih. 1,6,3: „Dasselbige ist das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität (*amṛitam satyena channam*); der Prâṇa nämlich ist das Unsterbliche, Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jener Prâṇa verhüllt“. Die Worte *amṛitam satyena channam* scheinen eine jener alten, von ihrer Erklärung begleiteten Geheimformeln zu sein, in denen wir schon oben (S. 20) die älteste Gestalt der Upanishad's vermuteten. Da der Gegensatz von *satya* (wahr) gewöhnlich *anṛita* (unwahr) ist, so ist es wohl denkbar, daß die Formel in anderer Überlieferung die Form *anṛitam satyena channam* annahm. Diese würde das sonderbare Spiel erklären, welches Bṛih. 5,5,1 mit dem Worte *satyam* getrieben wird: „Dasselbige besteht aus den drei Silben *satyam*; die eine Silbe ist *sa*, die andre ist *ti*, die dritte Silbe ist *yam*. Die erste und die letzte Silbe sind die Wahrheit (*satyam*), in der Mitte ist die Unwahrheit (*anṛitam*); diese Unwahrheit ist an beiden Seiten von der Wahrheit eingefasst (*anṛitam ubhayataḥ satyena parigṛihitam*); dadurch wird sie zu einem wahrheitlichen Sein“ (durch Brahman erhält die Welt ihre Realität). In anderer Weise werden Chând. 8,3,5 die drei Silben *sa* als das Unsterbliche, *ti* als das Sterbliche und *yam* als der Zusammenschluß

Brahman  
als *satyam*.

*satyasya*  
*satyam*.

*amṛitam*  
*satyena*  
*channam*.

*anṛitam*  
*satyena*  
*channam*.

(*yam, yacchati*) beider gedeutet, und wieder anders wird Kaush. 1,6 in dem Worte *satyam* die Silbe *-tyam* auf die Götter und Lebenshauche (die äußere und innere Natur) und die Silbe *sat-* auf das von Göttern und Lebenshauchen verschiedene (über sie erhabene) „Seiende“ bezogen.

Brahman  
über Seiendes  
und  
Nichtseiendes  
erhaben.

Für die spätern Upanishad's hat die Streitfrage, ob Brahman das (nichtempirisch) Seiende oder das (empirisch) Nichtseiende sei, keine Bedeutung mehr. Das Brahman ist, wie über alle Gegensätze, so auch über diesen erhaben; es ist „nicht seiend noch nichtseiend“ (Çvet. 4,18), es ist „höher als was ist und nicht ist“ (Muṇḍ. 2,2,1), es befaßt in sich die empirische Realität, das Reich des Nichtwissens, und die ewige Realität, das Reich des Wissens, Çvet. 5,1:

Zwei sind im ewig, endlos, höchsten Brahman  
Latent enthalten, Wissen und Nichtwissen;  
Vergänglich ist Nichtwissen, ewig Wissen,  
Doch der als Herr verhängt sie, ist der Andre.

### 3. Brahman als Bewußtsein, Denken (*cit*).

Irrtum des  
Intellektualismus.

Der Begriff des *Ātman* wies darauf hin, daß man das Princip der Dinge zunächst und vor allem zu suchen habe im eignen Innern. Das Innere des Menschen ist aber nicht in derselben Weise zugänglich wie sein Äußeres. Während die äußere Erscheinung als der Leib mit allen seinen Organen und Funktionen deutlich vorliegt und sowohl nach der äußern Gestalt wie nach dem innern Zusammenspiel der Knochen und Bänder, der Sehnen, Muskeln und Nerven der Betrachtung allseitig offen steht, so ist die Erkenntnis unseres Innern eine sehr beschränkte und einseitige. Wir können nicht den Leib, wie wir ihn von außen anschauen, so in dem ganzen Bestande seiner Organe und ihrer Funktionen von innen unmittelbar fühlen. Vielmehr gleicht unser Inneres einem großen Hause mit vielen Abteilungen, Gängen und Kammern, von welchem nur ein Teil durch das im obern Stockwerke brennende Licht erhellt wird, während alles Übrige im Dunkeln bleibt, aber darum nicht weniger real und vorhanden ist. Beim ersten

Eintritt in ein solches Haus konnte leicht der Irrtum entstehen, daß das Licht den Mittelpunkt des Hauses bilde, daß sich dessen Räumlichkeiten nur so weit erstreckten, wie die Beleuchtung durch jenes Licht reichte, und daß alles Übrige, da es nicht sichtbar war, für gar nicht vorhanden gehalten wurde. Hierauf beruht es, daß der philosophierende Menscheng Geist in Indien, Griechenland und der Neuzeit in merkwürdiger Übereinstimmung einem Irrtume verfallen ist, den wir am kürzesten durch das Wort *Intellektualismus* bezeichnen können, und welcher darin besteht, zu glauben, daß das innerste Wesen des Menschen und der Welt, das Brahman, das Princip, die Gottheit, irgendwelche Ähnlichkeit oder Analogie oder Identität haben könne mit dem, was wir als Bewußtsein, als Gedanke, als Geist hier „hinter des Menschen alberner Stirn“ vorfinden. — Doch, wie man auch immer über den Wert dieser Vorstellung urteilen mag, jedenfalls wird die ganze philosophische Entwicklung von Platon und Aristoteles an bis auf die Gegenwart mit wenigen Ausnahmen beherrscht von dem Gedanken, daß das Wesen der Seele und, in Zusammenhang damit, das Wesen Gottes als etwas dem menschlichen Denken Verwandtes oder Analoges, als Vernunft, als Geist, als Intelligenz zu denken sei. Und wie in der abendländischen Philosophie der Ursprung dieses Gedankens sich bis zu Xenophanes (οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει) und Parmenides (τῶν τὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα) zurückverfolgen läßt, so ist es in Indien Yājñavalkya, an dessen Namen sich, wenn nicht die erste Urheberschaft, so doch die hauptsächlichste Vertretung ebendesselben Gedankens knüpft; alle seine in der Bṛihadāraṇyaka-Upanishad vorgetragenen Anschauungen konvergieren in der Überzeugung, daß das Brahman, der Ātman, das Subjekt des Erkennens in uns (und eben darum, wie wir später sehen werden, unerkennbar) sei.

So wird er Bṛih. 3,4 von Ushasta aufgefordert, „das immanente, nicht transscendente Brahman, welches als Seele allem innerlich ist“ zu erklären. Er weist als Antwort auf die Seele hin, welche durch Einhauch, Aushauch, Zwischenhauch, Aufhauch sich als Lebensprincip in der Erfahrung bethätigt. Auf die Einwendung, daß damit nur auf die Sache hingedeutet,

Der Ātman  
als das Sub-  
jekt des Er-  
kennens  
nach Yājñā-  
valkya.

nicht aber eine Erklärung derselben gegeben sei, erwidert er: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Verstehender des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkennen des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem innerlich ist.“ Und zur Bestätigung, daß das von ihm hier gekennzeichnete Subjekt des Erkennens nicht nur das Wesen der Seele, sondern, in und mit ihr, das Wesen der Gottheit ausmacht, fügt er hinzu: „Was von ihm verschieden, das ist leidvoll“.

Darum beschließt er Bṛih. 3,8,11 seine Schilderung des allmächtigen, den Raum und mit ihm die ganze Welt in sich tragenden und durchwaltenden Wesens mit den Worten: „Wahrlich, o Gārgī, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es außer ihm ein Sehendes, nicht giebt es außer ihm ein Hörendes, nicht giebt es außer ihm ein Verstehendes, nicht giebt es außer ihm ein Erkennendes. — Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gārgī.“ (Er haftet, nach Kant, dem Subjekt des Erkennens an.)

In seiner Belehrung der Maitreyī, Bṛih. 2,4,11, vergleicht Yājñavalkya den Ātman mit dem Ocean. Wie dieser der Einigungsort aller Gewässer ist, so ist der Ātman als Auge der Einigungsort aller Gestalten, als Ohr aller Töne, als Nase aller Gerüche, u. s. w. Für die Richtigkeit unserer Auffassung dieser Stelle mag zunächst Bṛih. 1,4,7 sprechen: „als atmend heißt er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand; alle diese sind nur Namen für seine Wirkungen“; — sowie Chānd. 8,12,4: „Wenn das Auge sich richtet auf den Weltraum, so ist er der Geist im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer da riechen will, das ist der Ātman, die Nase dient nur zum Geruche; und wer da reden will, das ist der Ātman, die Stimme dient nur zum Reden; und wer da hören will, das ist der Ātman, das Ohr dient nur zum Hören; und wer da verstehen will, das ist der Ātman, der Verstand ist sein göttliches Auge; mit diesem göttlichen Auge, dem Verstande, erschaut er jene



Genüsse und freut sich ihrer.“ Wenn man erwägt, daß dieser Gedanke sich hier an das Vorhergehende ziemlich unvermittelt anschließt und überhaupt im Gedankenkreise der Chândogya vereinzelt dasteht, während er für Yâjñavalkya den Mittelpunkt all seines Denkens bildet, so wird wahrscheinlich, daß er von dort her entlehnt ist. Dasselbe dürfte gelten von der ganzen Entwicklung, Kaush. 3, welche die Abhängigkeit der Sinnesobjekte von den Sinnesorganen und dieser wiederum von dem (immer wieder aufs neue mit dem *Prâna* für identisch erklärten) *Prajñâtman*, dem „Bewußtsteinselbst“ im einzelnen durchführt, wobei es Kaush. 3,4 in nahem Anklang an obige Stellen heißt: „Als Auge werden in ihn alle Gestalten hineingeschüttet, durch das Auge erlangt er alle Gestalten; als Ohr werden in ihn alle Töne hineingeschüttet, durch das Ohr erlangt er alle Töne“ u. s. w.

Am großartigsten entwickelt Yâjñavalkya seine Theorie von dem *Âtman* als dem in Wachen, Traum, Tiefschlaf, Tod, Seelenwanderung und Erlösung unwandelbar beharrenden Subjekte des Erkennens in dem unvergleichlichen Abschnitte Brih. 4,3—4. Hier wirft der König Janaka zunächst die Frage auf: „Was dient dem Menschen als Licht?“ — Yâjñavalkya giebt eine ausweichende Antwort: die Sonne dient ihm als Licht. — Aber wenn sie untergegangen? — Der Mond. — Und wenn auch dieser untergegangen? — Das Feuer. — Und wenn auch dieses erloschen? — Die Stimme. — Und wenn auch diese verstummt ist? — „Dann dient er sich selbst (*âtman*) als Licht.“ — „Was ist das für ein Selbst?“ — „Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist.“ Weiter wird geschildert, wie dieser Geist, derselbe bleibend, im Wachen und Traume diese Welt, im Tiefschlaf und Tod die Brahmanwelt durchwandert; wie er im Wachen das Gute und Böse dieser Welt schaut, ohne davon berührt zu werden, „denn diesem Geiste haftet nichts an“ (das Subjekt des Erkennens steht allem Objektiven als ein Anderes gegenüber); wie er im Traume sich selbst eine Welt aufbaut, „denn er ist der Schöpfer“; wie er endlich im tiefen, traumlosen Schlafe, von dem erkenntnisartigen Selbste, *prâjña âtman*, d. h. dem

absoluten Subjekte des Erkennens, umschlungen, kein Bewußtsein von Objekten hat und doch nicht unbewußt ist: „wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte“ (Br̥ih. 4,3,23). Vgl. die verwandte Stelle, Br̥ih. 2,1,17—20, nach welcher beim Einschlafen alle Pr̥āṇa's (Auge, Ohr u. s. w.) in den Âtman eingehen, und beim Erwachen, wie Funken aus dem Feuer, alle Lebensgeister, Welten, Götter und Wesen aus ihm wieder entspringen. — Weiter schildert die obige Stelle Br̥ih. 4,4,1 fg., wie beim Tode alle Lebenskräfte sich um das Subjekt des Erkennens scharen, um mit ihm zu neuer Verkörperung auszuziehen: „weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen“ (in Wahrheit bleibt er stets sehend); und wie endlich nach erlangter Erlösung der Leib wie eine Schlangenhaut abgestreift wird, „aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht“ (d. h. Subjekt des Erkennens). „Wahrlich“, heisst es zum Schluss, „dieses große, ungeborene Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis Bestehende.“ — Ihren schärfsten Ausdruck findet diese, den Ideenkreis des Yājñavalkya beherrschende, Identität des Brahman mit dem Subjekte des Erkennens in einer (allerdings späteren) Modifikation des (Br̥ih. 2,4,12 in ursprünglicher Form erhaltenen) Bildes vom Salzklumpen Br̥ih. 4,5,13: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äußeres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht; — also, fürwahr, hat auch dieser Âtman kein [unterschiedliches] Inneres oder Äußeres, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis“.

Der Âtman  
als Subjekt  
des Erkennens  
nach  
späteren  
Texten.

Wie tief dieser Yājñavalkyagedanke von Brahman als dem Subjekte des Erkennens gewirkt hat, sehen wir daran, daß er die ganze folgende Entwicklung beherrscht, wie wir noch in der Kürze nachweisen wollen.

Zunächst ist hier zu erinnern an die Bezeichnung des Brahman als „das Licht der Lichter“ (*jyotishāṃ jyotis*, Br̥ih. 4,4,16 und von dort übernommen Muṇḍ. 2,2,9. Bhag. G. 13,17);

dieser Ausdruck ist nichts anderes als eine Zusammenfassung des oben entwickelten Gedankens, daß der *Âtman*, wenn Sonne, Mond und Feuer nicht mehr leuchten, selbst sein Licht ist. Hier findet auch der herrliche, dreimal bei verschiedenen Schulen (Kâth. 5,15. Çvet. 6,14. Muṇḍ. 2,2,10) vorkommende Vers seine Erklärung:

Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,  
 Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.  
 Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,  
 Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

Seine ursprüngliche Stellung ist in der Kâthaka-Upanishad (vgl. Up. S. 308. 289. 554), welche auch sonst mehrfach (vgl. Kâth. 4,3—5. 5,8) ihre Abhängigkeit von Bṛih. 4,3—4 bekundet. — Von Chând. 8,12,4 war schon oben die Rede; und wenn es in der berühmten Stelle Chând. 8,3,4 und 8,12,3 (vgl. Maitr. 2,2. Brahma-Up. 1, S. 681) heißt, die Seele im Tiefschlafe erhebe sich aus diesem Leibe, gehe ein in das höchste Licht (*paraṃ jyotis*) und trete dadurch hervor in eigner Gestalt, so dürfte in der eigentümlichen Bezeichnung des Brahman als *paraṃ jyotis* eine Rückerinnerung an den Gedanken Yâjñavalkya's von dem *Âtman*, welcher als Subjekt des Erkennens sein eigenes Licht ist, liegen.

Naheliegend und auch in Indien althergebracht ist die Auffassung der göttlichen Welt als eines ewigen Lichtreiches im Gegensatz zu der Finsternis dieser Erde (vgl. die Bṛih. 1,3,28. Chând. 3,17,6 citierten Sprüche). Diese Vorstellung verschmolz weiterhin mit dem philosophischen Gedanken, daß der *Âtman* als Subjekt des Erkennens sein eignes Licht ist, zu der oft vorkommenden Anschauung von dem ewigen Tage des Brahman. So vielleicht schon Chând. 3,11, wo geschildert wird, wie die Sonne nach Ablauf von einunddreißig Weltperioden „nicht mehr aufgehen noch untergehen, sondern nur und allein in der Mitte stehen bleiben“ wird, wie aber für den Wissenden dieser Zustand schon jetzt erreicht ist, so daß es für ihn ein für allemal Tag ist (*sakrid-divâ ha eva asmai bhavati*). Ferner Chând. 8,4,2, wo Brahman einer Brücke verglichen wird: „Darum, fürwahr, auch die Nacht, wenn sie

Der ewige  
 Tag des  
 Brahman.

über diese Brücke gehet, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer licht (*sakṛīd-vibhāta*) ist diese Brahmanwelt“ (die im Herzen ist). Hierauf beruhen die folgenden Stellen; Çvet. 4,18: „das Dunkel weicht, nun ist nicht Tag noch Nacht mehr“; — Maitr. 6,24: „indem man die Finsternis [des Nichtwissens] durchbohrt, gelangt man zu dem nicht mit Finsternis Behafteten; und wer so das mit ihr Behaftete durchbohrt hat, der hat geschaut, einem schimmernden Funkenkreise vergleichbar, das sonnenfarbige, krafterfüllte, finsternisjenseitige Brahman, welches in jener Sonne, sowie im Monde, im Feuer, im Blitze erglänzt“; — Nādabindu 17: die Meditation von Om führt zuhöchst „zum ew'gen Tage des Brahman, aus dem der Lichter Ursprung ist“; — Kanṭhaçruti 2 (Up. S. 699): „für ihn (den Sannyâsin) giebt es nicht Tag und Nacht; darum ist auch von dem Rishi gesagt worden (Chând. 3,11,3) «denn es ist ein für allemal Tag»“; — Gauḍapāda (zur Māṇḍūkya) 3,35: im Yoga wird der Geist „ganz nur Erkenntnislicht, das ew'ge, schlaf- und traumlose, das ohne Namen und Gestalt, mit eins aufleuchtend (Chând. 8,4,1), allwissend, — ihm gilt keine Verehrung mehr!“ — und ib. 4,81: „das schlummerlose, traumlose Ew'ge ist dann sich selber Licht (Bṛih. 4,3,14. Kâṭh. 5,15); für immer Licht (Chând. 8,4,1) ist dies Wesen, ist diese Wesenheit an sich“.

Dafs der Âtman das Subjekt des Erkennens in uns und somit kein Objekt der Verehrung sei, wird auch in den Eingangsversen der Kena-Upanishad eingeschärft. Hier wird, im Anschluß an einen, in zwei sehr abweichenden Formen Bṛih. 4,4,18 und Kena 2 vorliegenden Vers, welcher fordert, dafs man das Auge nur als Auge, das Ohr nur als Ohr u. s. w. erkennen (Bṛih. 4,4,18) und als blofse Werkzeuge dahinten lassen solle (Kena 2, vgl. zur Erläuterung Chând. 8,12,4. Kaush. 3,8), weiter entwickelt, dafs Rede, Gedanke, Auge, Ohr und Geruchsinn nicht dazu verhelfen, das Brahman wahrzunehmen, sondern selbst erst, als Objekte, von Brahman als dem Subjekt wahrgenommen werden (Kena 2—8).

Die Überzeugung, dafs der Âtman das Subjekt des Erkennens sei, hat schliesflich auch in den Rîgvedaschulen Eingang gefunden, wiewohl dieselben den Âtman vorwiegend als

Gleich-  
setzung der  
*prajñā* mit  
dem *prāṇa*.

den *Prāṇa* oder *Puruṣa* (im Sinne von R̥g. 10,90) zu verherrlichen pflegen. Hieran schließt sich, Ait. 3, ziemlich unvermittelt, die Lehre, daß der *Ātman* nicht dasjenige sei, womit man sieht, hört, riecht, redet, schmeckt (das Sinnesorgan), sondern nur und allein das Bewußtsein (*prajñā*): „Was dieses Herz und *Manas* ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschluß, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewußtseins“. Alle Götter, alle Elemente, alle Wesen, „dieses alles ist vom Bewußtsein gelenkt, im Bewußtsein gegründet; vom Bewußtsein gelenkt ist diese Welt, das Bewußtsein ist ihr Grund, das Bewußtsein ist Brahman“.

Etwas anders verfährt die zweite der R̥gvedaschulen, Kaush. 3 und 4. Hier wird die hergebrachte Anschauung des Brahman als *Prāṇa* mit der neuen Erkenntnis des Brahman als *Prajñātman* (Bewußtseinselbst) dadurch verschmolzen, daß in einer trefflichen Nachweisung der Abhängigkeit aller Sinnen- dinge und Organe vom Bewußtsein immerfort die Behauptung wiederholt wird: „was der *Prāṇa* ist, das ist die *Prajñā*, und was die *Prajñā* ist, das ist der *Prāṇa*“. — Diese Gleichsetzung so heterogener Begriffe scheint zu beweisen, daß die Lehre vom Brahman als Subjekt des Erkennens (*prajñā*) bei den Kaushitakin's, und so wohl auch bei den Aitareyin's, auf Entlehnung beruht und mutmaßlich aus dem Gedankenkreise des Yājñavalkya herübergenommen ist.

In der spätern Philosophie hat diese Lehre sich zu der verbreiteten Auffassung des Brahman oder *Ātman* als des „Zuschauers“ (*sākshin*) gestaltet, welche sich, vielleicht im Anschluß an Bṛih. 4,3,32 (*salīla*), zuerst findet Çvet. 6,11 (*sākshin*) und Praçna 6,5 (*paridrashṭar*); weitere Nachweisungen sind im Upanishad-Index unter dem Worte „Zuschauer“ gegeben.

Der *Ātman*  
als *sākshin*.

#### 4. Brahman als Wonne (*ānanda*).

Es ist dem tieferen religiösen Bewußtsein wesentlich, das irdische Leben nicht als Selbstzweck, sondern als bloßes Mittel anzusehen, durch welches wir unserer wahren Bestimmung

Über den  
Pessimis-  
mus.

entgegenreifen sollen. Daher die drei großen Religionen der Menschheit, Brahmanismus, Buddhismus und Christentum, wie auch die das Christentum in seiner reinsten Gestalt vertretende Philosophie Schopenhauers, übereinstimmen in der Lehre, daß das höchste Ziel unserer Bestrebungen die Erlösung aus diesem Dasein ist. Diese Anschauung setzt voraus, daß das Erden-dasein ein Zustand ist, aus dem wir einer Erlösung bedürfen, und insofern eine Auffassung desselben, welche man kurz und gut als den Pessimismus bezeichnet hat, — wiewohl sich neuerdings die Sensationsphilosophie dieses Wortes bemächtigt und damit ein so frivoles Spiel getrieben hat, daß man sich fast scheut, dasselbe noch weiter zu gebrauchen. Berechtigt ist die pessimistische Anschauung des Lebens nur insoweit, als sie die Voraussetzung der Erlösungslehre ist, insoweit also, als sie z. B. auch dem echten und ursprünglichen Christentum eigen ist:  $\delta \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \delta\lambda\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \pi\omicron\nu\eta\rho\tilde{\omega} \kappa\acute{\alpha}\iota\tau\alpha\iota$  (1 Joh. 5,19). In diesem Sinne ist der Pessimismus auch die stillschweigende Grundanschauung der Upanishadlehre; und die später aus ihr hervorgegangenen Systeme des Buddhismus und der Sāṅkhya-philosophie, wie auch schon gewisse jüngere Upanishad's, verweilen, wie später zu zeigen sein wird, mit Vorliebe bei diesem Thema; denn die Leute hören es gern, wenn man ihnen von ihren Leiden erzählt. Im Gegensatze zu ihnen begnügen sich die älteren Upanishad's, in diskreter und sozusagen keuscher Weise gelegentlich an die leidvolle und das Verlangen nach Erlösung weckende Beschaffenheit des Daseins zu erinnern, was nirgendwo besser und würdiger geschieht, als durch die sinnsschweren, eine Welt von Erfahrungen zusammen-drängenden Worte (Bṛih. 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23): *ato 'nyad ārtam* „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“. — Im Gegensatze zu allem von ihm Verschiedenen und daher Leidvollen wird das Brahman an einer der Stellen, wo diese Formel vorkommt, bezeichnet als dasjenige, welches „den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet“ (Bṛih. 3,5,1), oder, nach andern Stellen, als „das Selbst (*ātman*), das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst“ (Chānd. 8,1,5. 8,7,1); — „sein Name ist «Hoch», denn hoch über

Der indi-  
sche Pessi-  
mismus.

Das Brah-  
man leidlos.

allem Übel ist er“ (Chând. 1,6,7), u. s. w. — Alle diese, häufig wiederkehrenden, Schilderungen werden zusammengefaßt in der Bezeichnung des Brahman als *ânanda* „die Wonne“.

Dafs die Götter, im Gegensatze zu der leidenden Menschenwelt, eine ungetrübte Seligkeit genießen, ist wohl eine allen Völkern gemeinsame Anschauung. Im Gegensatze dazu gilt in den Upanishad's die Wonne nicht als eine Eigenschaft, ein Zustand des Brahman, sondern als dessen eigenstes Wesen; das Brahman ist nicht *ânandin*, Wonne besitzend, sondern *ânanda*, die Wonne selbst. Diese Identifikation von *Brahman* und *ânanda* wird vermittelt durch die Anschauung, dafs der tiefe, traumlose Schlaf einerseits, durch die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, die in ihm stattfindet, eine vorübergehende Einswerdung mit Brahman, anderseits aber, wegen der Aufhebung aller Leiden in ihm, als eine keiner Steigerung fähige Wonne bezeichnet wird. (Vgl. Platon, Apol. p. 40 D, wo Sokrates von der Nacht redet, ἐν ἡ οὐτω κατέδραπον, ὄστε μὴδ' ἕναρ ἰδεῖν, und meint, dafs auch der König von Persien nicht viele Tage und Nächte hätte, die dieser am Glück gleichkämen, und Shakespeare, Hamlet 3,1: *and by a sleep to say we end The heart-ache and the thousand natural shocks That flesh is heir to, — 'tis a consummation Devoutly to be wish'd.*) Wir wollen jetzt nachweisen, wie in diesen Vorstellungen die Auffassung des Brahman als Wonne ursprünglich wurzelt. Auch hier nimmt die Führung das *Brihadâraṇyakam*.

Brahman  
ist *ânanda*.

Wonne des  
Tief-  
schlafes.

Brih. 2,1,19: „Aber wenn er im Tiefschlaf ist, wenn er sich keines Dinges bewußt ist, dann sind da die *Hitâh* (die Wohlthätigen) genannten Adern, deren sich zweiundsiebzigtausend vom Herzen aus in dem Perikardium verbreiten; in diese schlüpft er hinein und ruht in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein großer König oder ein großer Brahmane, ein Übermaß von Wonne (*atighnîm ânandasya*) genießend, ruht, also ruht dann auch er“. — Diese Stelle (wie auch die Parallelstelle Kaush. 4,19) scheint zurückzugehen auf die ausführliche Schilderung des Tiefschlafes Brih. 4,3,19—33, welche noch nicht die Zahl der Adern bestimmt, in der Überbietung der Wonnen 4,3,33 den Schlüssel zu dem *atighnîm*

*ānandasya* bietet und im ganzen (von den Interpolationen abgesehen) den Eindruck höchster Ursprünglichkeit macht. Hier wird, nach Bezeichnung des Tiefschlafes als des Zustandes, „wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut“, und nach Erwähnung der Adern, der Übergang von dem Traumbewußtsein zu dem Tiefschlafbewußtsein — von dem Bewußtsein, dieses und jenes zu sein, zu dem Bewußtsein, alles zu sein (*aham eva idaṃ sarvo 'smi*), wodurch Subjekt und Objekt zusammenfallen — geschildert, und sodann heißt es: „Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen [der ursprüngliche Sinn von *ānanda*], kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste (*prājñena ātmanā*, d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewußtsein von dem was außen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden“ u. s. w., alle Gegensätze haben aufgehört, „dann ist Unberührt-heit vom Guten und Unberührt-heit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens“. Dieser Zustand wird dann weiter geschildert als der eines reinen Erkennens, objektlosen Subjektseins (vgl. die *νόησις νοήσεως*), und dann heißt es: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonnie; durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonnie haben ihr Leben die andern Kreaturen“. Zur Erläuterung dieses Satzes (und daher hier wohl ursprünglich und Taitt. 2,8 von hier entlehnt und noch weiter getrieben) wird schließ-lich durch eine Steigerung durch sechs (Taitt. 2,8 zehn) Stufen hindurch gezeigt, wie die höchste menschliche Wonnie nur ein Billionstel (Taitt. 2,8 ein Hundertrillionstel) von einer Wonnie in der Brahmanwelt (Taitt. 2,8 von einer Wonnie des Brahman) ist; „und dieses ist die höchste Wonnie, dieses ist die Brahman-welt“ (die im Herzen ist).



In dieser Bṛihadâraṇyakastelle haben wir deutlich die Entstehung der Lehre von Brahman als Wonne vor Augen. Die ganze Stelle handelt vom Tiefschlaf und schildert denselben einerseits als eine Einswerdung mit Brahman, anderseits als einen Zustand höchster, unüberbietbarer Wonne, bis dann in den Schlussworten: „dieses ist die höchste Wonne, dieses ist die Brahmanwelt“ die Identifikation von Brahman und Wonne sich vollzieht. Denn das unter der „Brahmanwelt“ nicht die Welt des Brahman, sondern Brahman als Welt (nicht *brahmaṇo lokah*, sondern *brahma eva lokah*) zu verstehen ist, bemerkt schon der Kommentator p. 815,5 und 915,7 mit Recht. Hier nach scheint die ganze Lehre von Brahman als Wonne auf dieser Stelle, in welcher wir ihre Genesis beobachten können, ursprünglich zu beruhen (daß alle Götter *ânanda-âtmanah* seien, wie schon Çatap. Br. 10,3,5,13 gesagt wird, ist doch noch etwas anderes), und die Betrachtung der übrigen, diese Lehre enthaltenden Stellen läßt als wohl möglich erscheinen, daß sie alle aus unserer Stelle, Bṛih. 4,3,19—33, geschöpft haben. Von Bṛih. 2,1,19 (und Kaush. 4,19) war schon oben die Rede. In der Chândogya-Upanishad kommt das Wort *ânanda* nicht vor; aber wenn es Chând. 4,10,5 heißt: „Brahman ist Leben (*prâṇa*), Brahman ist Freude (*kam*), Brahman ist Weite (*kham*)“, so steht hier *kham* für *âkâça* und *kam* für *ânanda*, und die äußerliche Gleichsetzung der drei Begriffe *prâṇa*, *ânanda*, *âkâça* macht den Eindruck eines sekundären Vermittlungsversuches. Auch Chând. 7,23, wo die Lust (*sukham*, hier = *ânanda*) dem Bhûman gleichgesetzt wird (*yo vai bhûmâ tat sukham*), läßt durch die folgende Schilderung des Bhûman als objektloses Subjekt des Erkennens eine Ahhängigkeit von dem Gedankenkreise des Yâjñavalkya vermuten. — Die Kaushitaki-Upanishad feiert, wie oben besprochen, Brahman als den mit der Prajñâ gleichgesetzten Prâṇa und gebraucht das Wort *ânanda* dabei nur in der ursprünglichen Bedeutung „Geschlechtslust“. Um so auffallender ist es, daß Kaush. 3,8, nachdem es noch soeben hieß, man solle nicht nach *ânanda* fragen, sondern nach dem *ânandasya vijñâtar*, gleich darauf gesagt wird: „dieser Prâṇa ist aber der Prajñâatman, ist Wonne (*ânanda*), ist nichtalternd, ist unsterblich“.

Der Tiefschlaf als Grund der Lehre von Brahman als Wonne.

Hier ist die Entlehnung des Wortes *ânanda* aus einem andern Gedankenkreise wohl unverkennbar.

Der *ânanda-*  
*maya Âtman,*  
Taitt. 2.

Die große Hauptstelle für Brahman als Wonne ist die *Ânandavallî*, Taitt. 2 (Taitt. 3 ist nur eine Nachbildung), wo der *annamaya*, *prânamaya*, *manomaya* und *vijñânamaya Âtman* als bloße Schalen abgelöst werden, um zum *ânadamaya Âtman* als Kern durchzudringen. Von diesem aus Wonne bestehenden *Âtman* heißt es sodann: „An ihm ist Liebes das Haupt, Freude die rechte Seite, Freudigkeit die linke Seite, Wonne der Rumpf, Brahman das Unterteil, das Fundament“. Das Brahman, welches hier als Fundament des wonneartigen Selbstes bezeichnet wird, ist ursprünglich ein Nichtseiendes (d. h. nur metaphysisch Seiendes) und schafft, wie weiter gesagt wird, sich selbst aus sich selbst, daher es ein Wohlbeschaffenes heißt. „Was dieses Wohlbeschaffene ist, fürwahr, das ist die Essenz. Denn wenn einer diese Essenz empfängt, so wird er wonnevoll. Denn wer könnte atmen, wer leben, wenn in dem *Âkâça* [dem Leeren, daraus die Welt entstanden] nicht jene Wonne wäre. Denn er ist es, der die Wonne schafft. Denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt.“ Weiter wird davor gewarnt, den Erkenntnisdrang zu weit zu treiben und in dem wonneartigen Selbstes noch einen Unterschied von Subjekt und Objekt zu machen, wodurch man wieder dem Bereiche der Furcht verfallen würde, und dann folgt Taitt. 2,8 mit dem Titel: „Dieses ist die Betrachtung über die Wonne (*ânandasya mîmânsâ*)“ dieselbe Potenzierung der Wonnen, die wir schon aus Bṛih. 4,3,33 kennen, wo sie naturgemäß als Erläuterung des vorhergehenden Satzes steht, während sie Taitt. 2,8 unter besonderem Titel und ohne solchen Anschluß an das Vorhergehende auftritt. Dieser Umstand, sowie die Vermehrung der Potenzierung von sechs Gliedern auf zehn und manche Einzelheiten machen es wahrscheinlich, daß beide Texte nicht einer gemeinsamen Quelle entstammen, sondern daß Taitt. 2,8 direkt auf Bṛih. 4,3,33 beruht. Ist dies annehmbar, so dürfte Taitt. 2 als polemisch gegen Bṛih. 4,3—4 gerichtet sich ergeben. Denn der Ausdruck *vijñânamaya Âtman* (*Purusha*) bedeutet Bṛih. 4,3,7.

4,4,22 (vgl. 2,1,16) das objektlose Erkenntnissubjekt und damit das Höchste, während Taitt. 2,5 dieser *vijñānamaya* als das dem Objekt gegenüberstehende Subjekt aufgefaßt und gegen Bṛih. 4,3 zu einer bloßen Vorstufe des *ānandamaya* herabgesetzt wird.

Alle spätern Stellen beruhen teils auf Bṛih. 4,3 (vgl. Muṇḍ. 2,2,7. Māṇḍ. 5 mit Gauḍap. 1,3—4), teils auf Taitt. 2, wie z. B. Mahānār. 63,16. Maitr. 6,13. 6,23. 6,27. 7,3. Tejobindu 8 (*ānandaṃ nandana-atītam*), Sarvop. 9—13 u. s. w. Die Bezeichnung des *annamaya* u. s. w. als „Hüllen“ (*koṣa*'s) dürfte zuerst in dem Verse Maitr. 6,27 vorkommen. Manche der Späteren fassen dabei den *ānandamaya* (der ursprünglichen Absicht entsprechend) als innersten Kern auf; andere sehen in der poetischen Schilderung desselben Taitt. 2,5 noch Vielheitliches (*priyam, moda, pramoda, ānanda*) und fassen ihn daher als fünfte Hülle auf, in welcher als Kern das Taitt. 2,5 als „Fundament“ bezeichnete *brahman* stecke, worüber im spätern Vedānta eine große Streitfrage bestand (vgl. darüber System des Vedānta S. 149—151).

Spätere  
Stellen.

#### 5. Negative Natur und Unerkennbarkeit des Brahman an sich.

Wir haben gesehen, wie die Bezeichnungen des Brahman als Sein, Denken und Wonne (*sac-cid-ānanda*), welche im spätern Vedānta üblich sind, schon in den alten Upanishad's ihre Wurzel haben, und wie sich ihre Aussagen über Brahman unter diesen drei Begriffen befassen lassen. Aber hiermit ist kein positiver Aufschluß über die Natur des Brahman gewonnen. Denn das Seiende, welches Brahman ist, darf nicht als ein Seiendes verstanden werden, wie wir es durch die Erfahrung kennen, und ist, wie wir sahen, im empirischen Sinne vielmehr ein Nichtseiendes. Die Schilderungen des Brahman als das erkennende Subjekt in uns sind in der Regel von der Versicherung begleitet, daß dieses erkennende Subjekt, der „Erkenner des Erkennens“, selbst ewig unerkennbar bleibe, und besagen somit nur, daß dem Brahman jedes objektive Sein abzusprechen sei. Und auch die Wonne, welche als Wesen des Brahman bezeichnet wird, ist nicht eine Wonne, wie wir sie erkennen oder fühlen können, sondern nur eine solche, wie sie im tiefen, traumlosen Schlafe herrscht, wenn der Unterschied von Subjekt und Objekt und somit das Be-

Negativer  
Charakter  
der bisheri-  
gen Bestim-  
mungen.

Unerkenn-  
barkeit des  
Brahman.

wufstsein aufgehört hat. Somit sind alle drei Bestimmungen des Brahman als Sein, Denken und Wonne im Grunde nur negativ: das Sein ist die Negation alles empirischen Seins, das Denken die Negation alles objektiven Seins, die Wonne die Negation alles in erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt auseinandergetretenen Seins; und somit ergibt sich als schließliches Resultat und Hauptdogma der Upanishadlehre die völlige Unerkennbarkeit des Brahman nach seinem eigentlichen, ansichseienden Wesen.

Diese Unerkennbarkeit des Brahman, des Ātman, wird schon von den alten Upanishad's auf das nachdrücklichste eingeschränkt; Yājñavalkya faßt seine Betrachtungen über den Ātman nicht weniger als viermal (Br̥h. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26, — ein fünftes Vorkommen Br̥h. 2,3,6 beruht auf Entlehnung) in der berühmten Formel zusammen: „Er aber, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so (*neti. neti*). Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden“; — Br̥h. 4,4,25: „Fürwahr, dieses groſse, ungeborne Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos, ist das Brahman“; — Br̥h. 3,8,8: „Es ist das, o Gārgi, was die Weisen das Unvergängliche (*aksharam*) nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot [wie Feuer] und nicht anhaftend [wie Wasser]; nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther [Raum]; nicht anklebend [wie Lack]; ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Maſs, ohne Inneres und ohne Äuſeres; nicht verzehret es irgend was, nicht wird es verzehrt von irgend wem“.

Auf diesen Stellen beruhen die Ausführungen der spätern Upanishad's. So Kāth. 2,18, wo es von dem „Seher“ (*vipaçcit*, d. h. dem Subjekt des Erkennens) heißt:

Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher,  
Stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand.  
Von ewig her, bleibt ewig er der Alte (Br̥h. 4,4,18),  
Wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet.

Ebenso Mund. 1,1,5: „Aber die höhere [Wissenschaft] ist die, durch welche jenes Unvergängliche (*aksharam*, Brih. 3,8,8) erkannt wird; jenes, welches

Unsichtbar, ungreifbar, ohne Stammbaum, farblos,  
Ohn' Aug' und Ohren, ohne Händ' und Füße,  
Ewig, durchdringend, überall, schwer erkennbar,  
Jenes Unwandelbare,  
Das als der Wesen Schofs die Weisen schauen.“

Ferner (Kâth. 3,15):

„Was unhörbar, unfühlbar, unsichtbar beharrt,  
Unschmeckbar und unriechbar, unvergänglich ist,  
Anfanglos, endlos, gröfser als Grofses, ewig bleibt,  
Wer das erkennt, wird aus des Todes Rachen frei.“

Und (Îçâ 8):

„Er streckt sich ringshin, körperlos und sehnenlos,  
Rein, lauter, unverwundbar, frei vom Übel.  
Vorschauend, durch sich selbst nur, allumfassend,  
Hat jedem nach der Art die Zwecke er  
für ew'ge Zeiten vorgezeichnet.“

Auf Brih. 3,5: „derjenige (*Âtman*), welcher den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet“, scheint zu beruhen Chând. 8,1,5 (= 8,7,1): „das ist der *Âtman*, der sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst“, während Chând. 6,8—16 allerlei, das Denken beschäftigende, Naturerscheinungen bis zu ihrer unerkennbaren Wurzel zurückverfolgt werden, worauf es von dieser in dem berühmten, neunmal wiederholten Refrain heifst: „Was jene Feinheit (d. h. jenes Unerkennbare, *animan*) ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du (*tat tvam asi*), o Çvetaketu!“

Die Unerkennbarkeit des Brahman, welche dazu führte, ihm in den obigen Stellen alle empirischen Prädikate abzusprechen, kommt in poetischer Weise auch dadurch zum Ausdruck, daß dem Brahman die widersprechendsten und unvereinbarsten empirischen Bestimmungen beigelegt werden, wie folgende beiden Stellen zeigen.

Daher Beilegung widersprechender Bestimmungen.

Er sitzt und wandert doch fernhin,  
 Er liegt und schweift doch allerwärts,  
 Des Gottes Hin- und Herwogen,  
 Wer verstünde es aufser mir? (Kâth. 2,21.)

Eins, — ohne Regung und doch schnell wie Denken, —  
 Hinfahrend, nicht von Göttern einzuholen, —  
 Stillstehend überholt es alle Läufer, —  
 Ihm wob schon die Urwasser ein der Windgott.

Rastend ist es und doch rastlos,  
 Ferne ist es und doch so nah!  
 In allem ist es inwendig,  
 Und doch aufserhalb allem da. (Îçâ 4—5.)

Hier werden dem Brahman die Gegensätze der Nähe und Ferne, der Ruhe und Bewegung in solcher Weise beigelegt, daß sie sich gegenseitig aufheben und nur dazu dienen, die Unfaßbarkeit des Brahman durch alle empirischen Bestimmungen zu illustrieren.

Am schärfsten aber kommt die Unmöglichkeit, Brahman zu erkennen, zum Ausdrucke in der schon oben erwähnten Formel des Yâjñavalkya: *neti, neti*, „es ist nicht so, es ist nicht so“ (*na iti, na iti*). Über den ursprünglichen Sinn derselben kann man zweifelhaft sein. Nach Hillebrandt (in einer Recension meiner Upanishadübersetzung, Deutsche Literaturzeitung 1897, S. 1929) soll *na* nicht die Negation, sondern eine affirmative Partikel sein in dem Sinne „fürwahr“, „es ist“. Oder man könnte die Formel konstruieren als '*na iti na' iti*, Brahman „ist nicht nicht“, ist die Negation der Negation, „ein versagen des versagennes“, das „nichtsniht, das é was denne niht“, wie Meister Eckhart (ed. Pfeiffer, S. 322. 539) sich ausdrückt. Aber diese Auffassungen haben nicht nur den Zusammenhang gegen sich, in welchem die Formel an den vier Stellen, wo sie ursprünglich steht (Brîh. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26), zur Erläuterung von einer Häufung negativer Prädikate begleitet wird (*agrihyo, na hi grihyate* u. s. w.), sondern auch alle uns bekannten indischen Erklärungen der Formel. Eine solche wird schon gegeben Brîh. 2,3,6: *na hi etasmâd — iti neti — anyat param asti* „denn nicht giebt es

aufser dieser [Bezeichnung], daß es nicht so ist, eine andre“, oder (weniger gut): „denn nicht giebt es aufser diesem [Brahman], — darum heisst es, es ist nicht so, ein andres darüber hinaus“. Hiernach steht *na iti* für *na evam*, wie schon Bādārāyaṇa erklärt (Sūtram 3,2,22): *prakṛita-etāvattvaṃ hi pratiśhedhati* „denn sie [die Stelle] verneint das vorerwähnte (Bṛih. 2,3,6) So-und-so-sein“, und Çaṅkara zu diesem Sūtram (indem er beide oben mitgeteilte Erklärungen giebt) bestätigt. Ebenso schon vor ihm Gauḍapāda (Māṇḍūkyakārikā 3,26):

Das Wort: „es ist nicht so, nicht so“,  
 Absprechend alles Sagbare,  
 Kann, wie die Unerkennbarkeit  
 Zeigt, auf Ihn sich beziehen nur.

Wir wissen jetzt durch die kantische Philosophie, daß alle empirische Ordnung der Dinge den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität (*deça-kāla-nimitta*, wie schon in einer spätern Upanishad, Up. S. 626, und wohl ein Dutzend mal von Çaṅkara gesagt wird, Syst. des Ved. S. 341) unterworfen ist, und daß das Ansichseiende, also indisch gesprochen das Brahman, im Gegensatze zur empirischen Weltordnung, nicht, wie sie, im Raume, sondern raumlos, nicht in der Zeit, sondern zeitlos, nicht dem Gesetze der Kausalität unterworfen, sondern kausalitätlos ist. Dieser Satz müßte nicht die ewige, für alle Zeiten und Völker gleichmäÙig gültige Wahrheit enthalten, wenn sich nicht Anticipationen desselben bei allen Metaphysikern der Vergangenheit, und so auch schon in den Upanishad's finden sollten. Wir wollen dieselben hier aufsuchen und müssen nur noch im voraus bemerken, daß jene alten Zeiten vielfach noch nicht vermochten, den Begriff einer raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen Existenz in seiner abstrakten Reinheit aufzustellen, sondern nur ein empirisches Äquivalent desselben zu erfassen; unter dieser Voraussetzung erscheint die Raumlosigkeit als ein Entbundensein des Brahman von den Gesetzen des Raumes, welcher jedem Dinge Grenzen giebt und einen bestimmten Ort und keinen andern anweist, während das Brahman als allgegenwärtig, alldurch-

Kants  
 Grund-  
 dogma anti-  
 ciptiert.

dringend, unbegrenzt, unendlich groß und unendlich klein beschrieben wird; ebenso erscheint die Zeitlosigkeit des Brahman als Freiheit von den Bestimmungen der Zeit, als anfanglose und endlose Ewigkeit und wiederum als momentane, keine Zeit füllende Dauer (als Blitz); und endlich stellt sich ebenso die Kausalitätlosigkeit dar als Freiheit von allen Gesetzen des Werdens, dessen allgemeine Regel eben die Kausalität ist, als Ursachlosigkeit, Durchsichselbstsein und unwandelbares Beharren.

Brahman  
als raumlos.

1) Brahman als raumlos. Brih. 3,8,7 heißt es: „Was oberhalb des Himmels ist, o Gârgi, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, das ist eingewoben und verwoben in dem Raume“. — „Aber worin ist denn der Raum eingewoben und verwoben?“ — Als Antwort folgt eine herrliche Schilderung des Brahman als des Unvergänglichen (*aksharam*), und zum Schluss heißt es: „Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gârgi“. — Brih. 2,5,19: „Dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne Äußeres; dieser Âtman ist das Brahman, der allvernehmende (oder alldurchdringende, *sarvânubhû*)“. — Brih. 4,2,4: „Die vordere (östliche) Himmelsgegend sind seine vorderen Organe, die rechtsseitige (südliche) Himmelsgegend sind seine rechtsseitigen Organe, die hintere (westliche) Himmelsgegend sind seine hinteren Organe, die linksseitige (nördliche) Himmelsgegend sind seine linksseitigen Organe, die Himmelsgegend nach oben sind seine oberen Organe, die Himmelsgegend nach unten sind seine unteren Organe, alle Himmelsgegenden sind alle seine Organe“. — Chând. 7,25: „Sie aber (die Unbeschränktheit, der *Bhûman*) ist unten und ist oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; sie ist diese ganze Welt. — Daraus folgt für das Ichbewußtsein (*ahankâra*): Ich (*aham*) bin unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; ich bin diese ganze Welt. — Daraus folgt für die Seele (*âtman*): Die Seele ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; die Seele ist diese ganze Welt.“ Vgl. Maitr. 6,17:



„Das Brahman, fürwahr, war diese Welt zu Anfang, der Eine, Unendliche; unendlich nach Osten, unendlich nach Süden, unendlich im Westen, unendlich im Norden, und nach oben und unten, unendlich nach allen Seiten. Für ihn giebt es keine östliche oder sonst eine Himmelsgegend, kein in die Quere, kein unten oder oben.“ — Chând. 3,14,3: „Dieser ist meine Seele (*âtman*) im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten“. — Auf Stellen wie diese ist es zurückzuführen, wenn Brahman in einem öfter vorkommenden Verse (Kâth. 2,20. Çvet. 3,20. Mahân. 10,1) „des Kleinen Kleinstes und des Großen Größtes“ genannt wird, und wenn ihm die Epitheta „allgegenwärtig“ (*sarvaga* Çvet. 6,17. Muṇḍ. 3,2,5, *sarvagata* Çvet. 3,11. 21. Muṇḍ 1,1,6) und „alldurchdringend“ (*vibhu* Kâth. 2,22. 4,4, *vyâpaka* Kâth. 6,8) beigelegt werden. Auch seine Bezeichnung als „unteilbar“ (*nishkala*. Çvet. 6,19. Muṇḍ. 2,2,9, *akala* Çvet. 6,5. Praçna 6,5. Maitr. 6,15) involviert, da alles Räumliche teilbar ist, die Raumlosigkeit. Da ferner alles Räumliche, weil teilbar, eine Vielheit einschließt, so kommt es einer Negation der Räumlichkeit gleich, wenn dem Brahman Kaush. 3,8 (*no etan nânâ*), Brih. 4,4,19 und, in Erweiterung dieses Verses, Kâth. 4,10—11 alle Vielheit abgesprochen wird:

Was hier ist, das ist auch dorten,  
Was dorten ist, das ist auch hier;  
Von Tod in neuen Tod stürzt sich,  
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.

Im Geiste soll man dies merken:  
Nicht ist hier Vielheit irgendwie,  
Von Tod zu neuem Tod schreitet,  
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.

2) Brahman als zeitlos. Bestimmter noch als der Raum, wird dem Brahman die Zeit abgesprochen; so schon in einigen der angeführten Stellen. Ferner in seinen Bezeichnungen als „frei von Vergangnem und Künft'gem“ (Kâth. 2,14),

Brahman  
als zeitlos.

„Herr des Vergangnen und Künft'gen“ (Bṛih. 4,4,15. Kâṭh. 4,5. 12. 13), „Dreizeiterhaben“ (Çvet. 6,5), zu dessen Füßen die Zeit dahinrollt, wie es in herrlicher Schilderung Bṛih. 4,4,16—17 heisst:

Zu dessen Füßen hinrollend  
In Jahr und Tagen geht die Zeit,  
Den als der Lichter Licht Götter  
Anbeten, als Unsterblichkeit,

In dem der Wesen fünffach Heer  
Mitsamt dem Raum (Bṛih. 3,8) gegründet steh'n,  
Den weifs als meine Seele ich,  
Unsterblich den Unsterblichen.

Tiefer noch dringt Maitr. 6,15: „Fürwahr, es giebt zwei Formen des Brahman, die Zeit und die Nichtzeit. Nämlich was vor der Sonne da war, das ist die Nichtzeit, und was mit der Sonne anfang, das ist die Zeit, ist das Teilbare.“ Vielleicht ist dieser Anfang der Zeit zu einer bestimmten Zeit hier wie bei Platon (Tim. p. 37 D fg.) nur bildlich zu nehmen. — Wie die Raumlosigkeit des Brahman nicht nur als unendliche Gröfse, sondern daneben auch als unendliche Kleinheit (Chând. 3,14,3 kleiner als ein Reiskorn u. s. w., des Kleinen Kleinstes Kâṭh. 2,20, einer Ahle Spitze, den zehntausendsten Teil einer Haarspitze grofs, Çvet. 5,8—9) bildlich vorgestellt wird, so erscheint seine Zeitlosigkeit einerseits als unendliche Dauer (*anâdi*, *anantam* Kâṭh. 3,15. Çvet. 5,13, *sanâtana* Kâṭh. 5,6. Kaivalya 8 u. s. w.), anderseits als unendlich kleines Zeiteilchen, wie es symbolisch durch die momentane Dauer des Blitzes oder des Vorstellungsbildes im Bewusstsein repräsentiert wird. So schon Vâj. Samh. 32,2 (oben I, 1, S. 292). Die Hauptstelle ist Kena 29—30: „Über selbiges ist diese Unterweisung. Was an dem Blitze das ist, dafs es blitzt, und man ruft «ah!» und schliesst die Augen, — dies, dafs man «ah!» ruft, [ist seine Unterweisung] in Bezug auf die Gottheit. — Nun in Bezug auf das Selbst. Wenn etwas gleichsam eintritt in den Geist, dafs man dadurch sich erinnert an etwas im Augenblick, dieses Vorstellen [ist seine Unterweisung].“ Andere Schilderungen des Brahman als Blitz finden sich Bṛih. 2,3,6. 5,7,1. Mahân. 1,8;

sie bezwecken sämtlich, die unendliche Kleinheit desselben in der Zeit, d. h. in bildlicher Form seine Zeitlosigkeit hervorzuheben.

3) Brahman als kausalitätlos. Die Kausalität ist nichts anderes als die allgemeine Regel, nach der alle Veränderungen in der Welt vor sich gehen. Wo keine Veränderung ist, da ist auch keine Kausalität. Es kommt daher einer Behauptung der Kausalitätlosigkeit des Brahman gleich, wenn demselben schon in den ältesten Upanishadtexten, wiewohl sie den Begriff der Kausalität in seiner Abstraktheit noch nicht zu fassen vermögen, jede Veränderung abgesprochen wird. So, wenn Brih. 3,8 Brahman als das „Unvergängliche“ (*aksharam*) gefeiert wird; und nur von diesem kann es, wie auch Platon lehrt, ein Wissen geben, während es von allem dem Flusse des Werdens Unterworfenen nur eine  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , wie Platon sagt, nur ein Nichtwissen giebt, wie es Çvet. 5,1 heisst (*ksharam tu avidyā hi, amṛitam tu vidyā*). Sehr bestimmt wird die völlige Unwandelbarkeit (d. h. Kausalitätlosigkeit) des Brahman ausgesprochen an Stellen wie Brih. 4,4,20:

Brahman  
als kausali-  
tätlos.

Als Einheit soll man anschauen,  
Unvergänglich, unwandelbar,  
Ewig, nichtwerdend, nichtalternd,  
Raumerhaben das große Selbst.

Dafs alles Werden die wahre Realität nicht berührt, lehrt Chând. 6,1,3: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung (*vikāra*), ein blofser Name“, und Kāth. 2,14 fragt nach dem Brahman als demjenigen,

Was frei von Gutem und Bösem,  
Frei von Gescheh'n und Nichtgescheh'n,  
Frei von Vergangnem und Künft'gem, —  
Was du als solches siehst, — sag' an!

Und von dem „Seher“ (d. h. dem Brahman als Subjekt des Erkennens) heisst es Kāth. 2,18:

Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher,  
Stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand;  
Von ewig her bleibt ewig er der Alte,  
Wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet.

Eine scharfe Bekämpfung des Werdens enthält die von indischen und europäischen Erklärern mißverstandene Stelle *Îçâ* 12—14:

In blinde Finsternis eingeht,  
Wer ein Werden zu Nichts geglaubt,  
In blindere wohl noch jener,  
Der ein Werden zu Etwas glaubt.

Verschieden ist es von Werdung,  
Von Nichtswerdung verschieden auch,  
So haben von den Altmeistern  
Die Lehre überkommen wir.

Wer Werden und Zunichtwerden  
Beide [als nicht vorhanden] weiß,  
Der überschreitet durch beides  
Den Tod und hat Unsterblichkeit.

Dafs hier unter *Sambhûti* und *Asambhûti* das Entstehen und Vergehen (statt des konträren Gegensatzes steht der kontradiktorische) verstanden werden mufs (Upanishad's S. 527), bestätigt auch Gaudapâda, *Mâṇḍūkya-Kârikâ* 3,25:

Durch Bestreitung der *Sambhûti* (*Îçâ* 12)  
Wird ein Entstehen abgewehrt;  
„Wer könnte ihn hervorbringen?“  
Dies Wort (*Bṛih.* 3,9,28) zeigt ihn als ursachlos.

Ebendasselbst wird eingehend entwickelt (4,11—31), dafs die Verhältnisse von Ursache und Wirkung (*kâraṇam* und *kâryam*), Grund und Erfolg (*hetu* und *phalam*), Wahrgenommenem und Wahrnehmung an dem Seienden (Brahman) undenkbar sind.

Resultat.

Als Resultat aller Untersuchungen des gegenwärtigen Kapitels über das Brahman an sich ergibt sich, dafs dasselbe seinem eigentlichen Wesen nach gänzlich unerkennbar ist und bleibt. Weder als das (metaphysisch) Seiende (*sat*), noch als das Subjekt des Erkennens in uns (*cit*), noch als die im Tief-schlaf nach Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt herrschende Wonne (*ânanda*) ist das Brahman der Erkenntnis zugänglich. Es läfst sich daher nicht anders charakterisieren als dadurch, dafs ihm alle empirischen Prädikate, Bestimmungen und Verhältnisse abgesprochen werden: *neti*,

*neti*, „es ist nicht so und ist nicht so“. Insbesondere ist es, wie wir gezeigt haben, frei von allen räumlichen, zeitlichen und kausalen Bestimmungen, welche alles objektiv Gegebene und somit die ganze empirische Realität beherrschen.

Dieses Resultat lag keimartig beschlossen schon in dem ersten Satze, mit dem, wie wir oben (I, I, S. 103—127) sahen, im *Rigveda* die indische Philosophie beginnt: in dem Gedanken von der Einheit des Wesens der Dinge. Denn diese Einheit schließt alle Vielheit aus und somit alles Nebeneinandersein im Raume, alles Nacheinandersein in der Zeit, alles Auseinandersein als Ursache und Wirkung und alles Gegenüberstehen als Subjekt und Objekt.

Schon oben haben wir in einem andern Zusammenhange (S. 72 fg.) die Stellen besprochen, welche die völlige Unerkennbarkeit des Brahman behaupten, und fügen ihnen hier nur noch eine schöne Erzählung bei, welche *Çaṅkara* (zu *Brahmasūtra* 3,2,17 p. 808, S. 524 unserer Übersetzung) als *Çruti*, also vermutlich aus einer verlorenen oder noch nicht nachgewiesenen *Upanishad*, mitteilt:

Als *Bāhva* von dem *Vāshkali* befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahman dadurch, daß er schwieg, wie die Schrift erzählt: „Und er sprach: «Lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman». Jener aber schwieg stille. Als nun der andere zum zweiten Male oder dritten Male fragte, da sprach er: «ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht; dieser *Ātman* ist stille».“

## V. Das Brahman und die Welt.

### 1. Alleinige Realität des Brahman.

Das Brahman ist der *Ātman*, „das Selbst“, d. h. dasjenige am Menschen wie an allen Dingen der Welt, welches übrig bleibt, wenn wir alles von ihnen in Abzug bringen, was an ihnen Nichtselbst, ein Fremdes, ein Anderes ist. Nun giebt es aber in der ganzen Welt, im Himmel wie auf Erden, nichts andres als den *Ātman*, „es ist kein Zweites außer ihm, kein andres, von ihm verschiedenes“ (*Bṛih.* 4,3,23—30), „nicht ist hier Vielheit irgend-

Es giebt  
nichts  
außer dem  
*Ātman*.

wie“ (*na iha nânâ asti kîncana*, Bṛih. 4,4,19. Kâth. 4,10—11), und folglich kann von einem aufser dem Âtman Bestehenden, von einer Welt im eigentlichen Sinne keine Rede sein. Darum ist alles erkannt dadurch, daß man den Âtman erkannt hat: „fürwahr, wer den Âtman gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt“ (Bṛih. 2,4,5), sowie durch Ergreifung der Trommel, Muschel, Laute alle Töne dieser Instrumente zugleich schon mit ergriffen sind (Bṛih. 2,4,7—9). Die Belehrung über den Âtman ist jene Unterweisung, nach welcher Chând. 6,1,2 gefragt wird, „durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird“; der Âtman ist „dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist“ (Muṇḍ. 1,1,3). Wie durch einen Thonklumpen alles was aus Thon besteht, durch einen kupfernen Knopf alles was aus Kupfer besteht, durch eine Nagelschere alles was aus Eisen besteht, erkannt ist, „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name“, so ist mit der Erkenntnis des Âtman alles erkannt (Chând. 6,1,3—5). Verschwunden ist das Feuersein des Feuers, das Sonnesein der Sonne, das Mondsein des Mondes, das Blitzsein des Blitzes, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name (Chând. 6,4,1—4); dieses wußten die Altvordern, wenn sie sprachen: „Nunmehr kann keiner uns etwas vorbringen, was wir nicht [schon] gehört, nicht [schon] verstanden, nicht [schon] erkannt hätten“ (Chând. 6,4,5). Darum ist für den Âtmanwisseur das Unbekannte nur „gleichsam“ (*iva*) ein Unbekanntes (Chând. 6,4,7); es giebt nur „gleichsam“ eine Zweiheit (*dvaitam iva*, Bṛih. 2,4,14), „gleichsam“ ein Anderes (Bṛih. 4,3,31), „gleichsam“ eine Vielheit (*nânâ iva* Bṛih. 4,4,19. Kâth. 4,10 und 11), und es geschieht nur „gleichsam“, daß der Âtman ein Objekt denkt oder zu ihm sich hinbewegt (*dhyâyati iva*, *lêlayati iva*, Bṛih. 4,3,7). Eigentlich sollte ein solches „gleichsam“ oder *iva* jeder Seite und jeder Zeile angeheftet werden, in der die Upanishad's sich mit etwas anderm als dem Âtman beschäftigen. Es ist aber sehr begreiflich, daß dies nicht geschieht; und sowie ein Parmenides und Platon, ohne sich dadurch mit sich selbst in Widerspruch

Alles andere ist nur „gleichsam“ (*iva*) vorhanden.

zu setzen, die Welt, deren Realität sie leugnen, dann doch auch wieder von dem empirischen, uns allen angebornen Standpunkte aus so betrachten, als wäre sie real, ebenso ist kein Widerspruch darin zu finden, wenn die Upanishadlehrer gelegentlich von dem Standpunkte des Realismus, der *Avidyā* aus, auf welchem wir alle von Haus aus stehen, und in welchem alles praktische Leben wurzelt, die Welt als real betrachten und behandeln, solange dabei im Hintergrunde des Bewusstseins die Überzeugung von der alleinigen Realität des *Ātman* bestehen bleibt und von dort aus, wenn auch nur stillschweigend, alle Gedanken beherrscht. Wohl aber tritt ein Widerspruch ein, wenn und in dem Maße wie die uns allen durch die Natur unseres Intellektes eingepflanzte realistische Anschauung so sehr die Überhand gewinnt, daß dadurch der Grundgedanke des Vedānta von der alleinigen Realität des *Ātman* verdunkelt wird. Überall, wo dieses in den Upanishad's geschieht, ist der ursprüngliche Vedāntastandpunkt aufgegeben, und es macht sich ein anderer Standpunkt geltend, der des späteren Sāṅkhyasystems, dessen erste Genesis wir eben in jener, nie ganz zu überwindenden, realistischen Tendenz des denkenden Menschengenies zu suchen haben, und dessen Aufkeimen und allmähliches Erstarken auf dem Boden der Upanishadlehre selbst wir in einem spätern Zusammenhange zu betrachten und zu verfolgen haben werden.

Zulässigkeit des Realismus unter diesem Vorbehalte.

Schließliche Verdunkelung des ursprünglichen Gedankens durch den Realismus.

Zunächst sehen wir hiervon ab und halten mit der reinen und ursprünglichen Upanishadlehre daran fest, daß es der Standpunkt der *Avidyā* ist, welchen wir betreten, indem wir jetzt dazu übergehen, das Brahman in seinem Verhältnisse zur Welt, und zwar 1) als kosmisches Princip, 2) als psychisches Princip und 3) als persönlichen Gott (*īvara*) zu betrachten.

Anordnung.

## 2. Das Brahman als kosmisches Princip.

Das Verhältniß des Principes der Dinge zur erschaffenen Natur, populär gesprochen, Gottes zur Welt, ist ein Problem, welches nie völlig gelöst werden kann, weil eine Lösung durch die Beschaffenheit unserer Erkenntniskräfte ausgeschlossen wird. In dem Maße wie wir es versuchen, jenes Verhältniß

Ein unlösbares Problem.

zu erkennen, d. h. es in den Formen unseres Intellektes, Raum, Zeit und Kausalität, aufzufassen, verfallen wir in eine unrichtige, oder, milder gesagt, bildliche Vorstellung von der Sache, — und in dem Maße wie wir uns über die bloß bildliche Vorstellung zu erheben suchen, müssen wir auf ein Begreifen verzichten. Vier Stufen lassen sich in der Erkenntnis jenes Problems unterscheiden, welche wir, zunächst im allgemeinen und vorbehaltlich der besondern Anwendung auf Indien, als Realismus, Theismus, Pantheismus und Idealismus bezeichnen können.

Vier Standpunkte.

Realismus.

1) Realismus. Die Materie besteht auferhalb Gottes und von Ewigkeit her. Gott sinkt zum bloßen Weltbildner (*δημιουργός*) herab oder wird, sofern man die bildenden Kräfte in die Materie selbst verlegt, ganz beseitigt, wie im Sāṅkhyam.

Theismus.

2) Theismus. Gott schafft aus nichts die Welt, welche dann aber auferhalb Gottes als real besteht. Dies ist der Standpunkt des Alten Testamentes. Sobald man mit ihm Ernst macht und das Verhältnis Gottes zur Welt zu begreifen sucht, wird Gott, in dem Maße wie dies geschieht, mehr und mehr in die Welt hineingezogen, bis er völlig in ihr aufgeht und verschwindet. Der Theismus schlägt in Pantheismus um, welcher seine notwendige Konsequenz ist. Ein Beispiel bietet die Neuere Philosophie. Nachdem Descartes versucht hatte, den mittelalterlichen, auf das Alte Testament zurückgehenden, Theismus logisch zu formulieren, sehen wir, wie unter den Händen seiner Nachfolger, Geulincx und Malebranche, Gott mehr und mehr in die Welt hineingleitet, bis er endlich völlig mit ihr identifiziert wird. Dies geschieht im Pantheismus des Spinoza. Es ist merkwürdig, daß es ein Jude war, welcher die definitive Zertrümmerung dieser, aus dem Judentum stammenden, biblisch-mittelalterlichen Weltanschauung herbeiführen sollte.

Pantheismus.

3) Pantheismus. Gott schafft die Welt, indem er sich selbst in die Welt verwandelt. Sie ist der offenbar gewordene Gott. Da sie real ist und dazu unendlich, so ist für Gott kein Platz auferhalb der Welt, sondern nur in derselben. Die Worte Gott und Welt werden Synonyma, und der Gottesbegriff wird nur beibehalten, um Anschluß an die Tradition zu gewinnen.



4) Idealismus. Gott allein und nichts aufser ihm hat Realität. Die Welt nach ihrer räumlichen Ausbreitung und ihrem körperlichen Bestande ist in Wahrheit nicht real; sie ist ein bloßer Schein, wie man früher sagte, bloße Erscheinung, wie wir heute sagen. Diese Erscheinung ist nicht Gott, wie dem Pantheismus, sondern das Widerspiel Gottes, ist eine Abirrung von dem göttlichen Wesen. Nicht, als wäre Gott jenseits der Welt zu suchen, denn er ist überhaupt nicht im Raume, nicht als wäre er vor ihr da, denn er ist überhaupt nicht in der Zeit, nicht als wäre er die Ursache der Welt, denn das Gesetz der Kausalität hat hier jeden Anspruch verloren. Vielmehr: — sofern die Welt für real gehalten wird, ist Gott ohne Realität; daß er real, ja, die einzige Realität ist, werden wir nur inne, insoweit als es uns gelingt, diese ganze Welt des Scheines theoretisch und praktisch von uns abzuschütteln.

Alle diese Stufen sind in der Upanishadlehre vertreten, wodurch dieselbe eine sehr mannigfache, ins Idealistische, Pantheistische, Theistische schillernde Färbung erhält, ohne doch eigentlich widersprechend zu werden: denn der Grundgedanke, der auf allen Stufen und sogar auf der untersten, der Materie ein selbständiges Dasein vindizierenden, wenigstens noch als Princip festgehalten wird, ist die Überzeugung von der alleinigen Realität des Âtman, nur daß neben derselben und trotz derselben dem empirischen, nie ganz abstreifbaren Bewußtsein von der Realität der Welt mehr oder weniger weitgehende Konzessionen gemacht werden, wodurch dann die durch jene idealistische Grundanschauung von der alleinigen Realität des Âtman geleugnete Welt doch wieder bedingterweise rehabilitiert wird, sei es daß man sie pantheistisch als Erscheinung des allein realen Âtman, oder theistisch als vom Âtman und aus ihm erschaffen, aber doch demselben als ein anderes gegenüberstehend, oder realistisch als dem *Purusha* von jeher selbständig zur Seite stehende und doch noch in gewissem Sinne von ihm abhängige *Prakṛiti* betrachtet. Über die theistische und die das Sāṅkhyam vorbereitende realistische Auffassung, welche beide nur gelegentlich auftreten, wird in späterem Zusammenhange die Rede sein; hier

Vertretung aller dieser Standpunkte in den Upanishad's.

Zu erklären als Accommodation der idealistischen Grundanschauung an das empirische Bewußtsein.

wollen wir zunächst an die idealistische Grundanschauung anknüpfen, um zu zeigen, wie sie, durch Accommodation an das empirische, die Welt für real haltende Bewußtsein, in die pantheistische Doktrin übergeht, welche in den Upanishad's die vorherrschende ist.

Ideali-  
stische  
Grund-  
anschauung.

Streng idealistisch und damit den eigentlichen Geist der Upanishadlehre am reinsten zum Ausdruck bringend sind die Stellen, welche erklären, daß mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei (Bṛih. 2,4,5. Chând. 6,1,2. Muṇḍ. 1,1,3), und dementsprechend eine vielheitliche Welt leugnen (*na iha nânâ asti kiñcana*, Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11). Aber mit diesem Gedanken war eine Höhe erstiegen, auf welcher sich auf die Dauer nicht verweilen liefs; daher auch derartige Stellen verhältnismäßig selten sind. Die Welt war doch irgendwie da, sie lag vor Augen. Man mußte suchen einen Rückweg zu ihr zu gewinnen. Man fand ihn, indem man, ohne jenes idealistische Grundprincip aufzugeben, die Realität der vielheitlichen Welt zugestand, aber daran festhielt, daß diese vielheitliche Welt in Wahrheit Brahman sei (*sarvaṃ khalu idaṃ brahmâ*, Chând. 3,14,1). So ging der Idealismus eine Verbindung mit der uns angeborenen realistischen Anschauung ein und wurde dadurch zum Pantheismus. So schon in der Definition des Brahman als *satyasya satyam* „die Realität der Realität“ (Bṛih. 2,1,20). Die Welt ist die Realität (*satyam*), aber das Reale an ihr ist allein Brahman. Ebenso, wenn Chând. 6,1 fg. die Entstehung der vielheitlichen Welt aus dem einen Seienden realistisch entwickelt wird zugleich mit der wiederholten Versicherung, daß alle diese Umwandlungen nur „auf Worten beruhend, ein bloßer Name“ seien. Hieran schlofsen sich die zahlreichen Stellen, welche Brahman als das in dem ganzen Universum verwirklichte Princip feiern: „Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert“ (Chând. 3,14,2). „Der Âtman ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; der Âtman ist diese ganze Welt“ (Chând. 7,25,2; nachgebildet Muṇḍ. 2,2,11). Aus ihm geht die Sonne auf und in ihm wieder unter (Bṛih. 1,5,23. Kâṭh. 4,9 und so schon Atharvav. 10,8,16, oben I, I, S. 321), alle Himmels-

Pantheis-  
mus.

gegenen sind seine Organe (Bṛih. 4,2,4), die vier Weltgegenden (Osten, Westen, Süden, Norden), die vier Weltteile (Erde, Luftraum, Himmel, Ozean), die vier Weltlichter (Feuer, Sonne, Mond, Blitz) und die vier Lebenshauche (Odem, Auge, Ohr, Manas) sind seine sechzehn Teile (Chând. 4,4—9).

Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,  
Die Himmelsgegenden die Ohren,  
Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.  
Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen Erde,  
Er ist das innre Selbst in allen Wesen (Muṇḍ. 2,1,4).

— Aber wie ist das Verhältnis des Brahman zu seiner Ausbreitung als die vielheitliche Welt zu denken? — Wir würden sagen: als Identität, und so sagt schon der spätere Vedânta, indem er sich auf das Wort von der Anklammerung (Chând. 6,1,3) beruft (Sûtram 2,1,14: *tad-ananyatvam, âram-bhaṇa-gabda-âdibhyah*). Aber dieses Wort ist ein blofser Machtanspruch; es bleibt doch immer ein großer Unterschied zwischen dem einen Brahman und der Vielheit seiner Erscheinungen, und zu dem Gedanken, daß die ganze räumliche und zeitliche Ausbreitung ein blofs subjektives Phänomen sei, vermochte jene alte Zeit, und alle vorkantische Zeit, sich noch nicht zu erheben. Hier mußte dem empirischen, an Raum, Zeit und Kausalität gebundenen Bewußtsein eine weitere Konzession gemacht werden: man betrachtete Brahman als die zeitlich vorhergehende Ursache, und die Welt als die aus ihr hervorgehende Wirkung; die innere Abhängigkeit der Welt von Brahman und ihre Wesensidentität mit ihm erschien als eine Schöpfung der Welt durch Brahman und aus Brahman. Wir stehen an dem Punkte, wo wir die vom Standpunkte des Idealismus der Upanishad's nicht zu begreifenden Schöpfungstheorien derselben aus einer unbewußten Accommodation an die Formen unseres Erkenntnisvermögens begreifen. Die weitere Ausführung der Welterschöpfungstheorie wird uns im kosmologischen Teile zu beschäftigen haben. Hier nur einige Stellen, welche die Wesensidentität der geschaffenen Welt mit dem Schöpfer vor Augen stellen. Bṛih. 2,1,20: „Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht (*tantunâ*

Kosmogonismus.

*uccaret*), wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem *Ātman* alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen“. — Seine weitere Ausföhrung erföhrt das Bild von der Spinne und dem Feuer Muṇḍ. 1,1,7 und 2,1,1:

Wie eine Spinne ausläßt und einzieht [den Faden],  
 Wie auf der Erde sprießen die Gewächse,  
 Wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare,  
 So aus dem Unvergänglichen alles, was hier ist.

Wie aus dem wohlentflamnten Feuer die Funken,  
 Ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen,  
 So geh'n, o Teurer, aus dem Unvergänglichen  
 Die mannigfachen Wesen  
 Hervor und wieder in dasselbe ein.

**Brahman**  
 auch *causa*  
*materialis*.

Daß auch das stoffliche Wesen der Dinge nur aus Brahman stammt, lehrt, mit Anknüpfung an das Bild von der Spinne, Çvet. 6,10, wo Brahman bezeichnet wird als der Gott, „der spinnegleich durch Fäden, die aus ihm als Stoff (*pradhānam*) entsprungen, sich verbarg nach seinem Sein“. Die letzten Worte besagen, daß Brahman, indem es nicht (theistisch) die Dinge aus sich heraussetzt, sondern (pantheistisch) sich selbst in die Dinge umwandelt, „sich nach seinem Sein verborgen habe“ (*svabhāvato . . . svam āvṛiṇot*). In diesem Sinne hieß es schon Rīgv. 10,81,1 (oben I, 1, S. 136), Viçvakarman sei durch sein Eingehen in die niedere Welt „ursprungverhüllend“ (*prathamachad*) geworden. Ebenso sagt Bṛih. 1,4,7, der *Ātman* sei in diese Welt „eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein, wie ein Messer verborgen ist in einer Messerscheide oder das allerhaltende [Feuer] in dem feuerbewahrenden [Holze]. Darum siehet man ihn nicht: denn er ist zerteilt; als atmend heißt er Atem, als redend Rede, als sehend Auge“, u. s. w. Der *Ātman* ist nach Bṛih. 1,6,3 *amṛitam satyena channam*, „das Unsterbliche, verhüllt, durch die (empirische) Realität“, und Bṛih. 2,4,12 heißt es: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der, ins Wasser geworfen, sich in dem Wasser auflöst, also daß es nicht möglich ist, ihn wieder herauszunehmen; woher man aber immer schöpfen mag,

überall ist es salzig“. Denselben Gedanken entwickelt, vielleicht auf Grund unsrer Stelle, die Erzählung Chând. 6,13. Dafs aber eine solche Vorstellungsweise Anstofs erregte, beweist die Parallelstelle Bṛih. 4,5,13, wo die oben mitgeteilten Worte Bṛih. 2,4,12 in folgender Weise abgeändert werden: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht“ u. s. w. In ähnlicher Weise sind andre Stellen bemüht, zu zeigen, dafs Brahman durch seine Umwandlung in die Welt nichts von der Fülle seines Wesens eingebüfst habe. Schon Ṛigv. 10,90,3 (oben I, 1, S. 156) hiefs es, dafs alle Wesen nur ein Viertel von dem Purusha seien, während die drei andern Viertel unsterblich im Himmel bleiben. Dasselbe lehrt, mit Wiederholung des Ṛigvedaverses, Chând. 3,12,6 und ähnlich der Schlußvers Maitr. 7,11, während nach Bṛih. 5,14 ein Fufs des (als Gâyatri vorgestellten) Brahman die drei Welten, der zweite die dreifache Wissenschaft des Veda, der dritte die drei Lebenshauche bildet, und der vierte, erhaben über den Staub des Irdischen, als Sonne glüht. Deutlicher lehrte schon Çatap. Br. 11,2,3 (oben I, 1, S. 259), dafs Brahman, nachdem es die drei Welten und was noch darüber hinausliegt erschaffen habe, selbst „in diejenige Hälfte“ eingegangen sei. Die Unerschöpflichkeit des Brahman lehrt auch im Anklang an Atharvav. 10,8,29 (oben I, 1, S. 322) der Vers Bṛih. 5,1:

Zieht man von Vollem ab Volles,  
Bleibt doch das Volle übrig noch.

Näher ausgeführt wird dasselbe Thema in den schönen Versen Kâth. 5,9—11:

Das Licht, als eines, eindringt in den Weltraum  
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an;  
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen  
Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draussen.

Die Luft, als eine, eindringt in den Weltraum  
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an,  
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen  
Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draussen.

Integrität  
des Brah-  
man.

Die Sonne, die des ganzen Weltalls Auge,  
Bleibt rein von Fehlern aufser ihr der Augen;  
So bleibt das eine innre Selbst der Wesen  
Rein von dem Leiden aufser ihm der Welten.

### 3. Das Brahman als psychisches Princip.

Brahman  
als die Seele  
in uns.

Das Brahman ist der *Ātman*: das Princip aller Dinge ist, nicht etwa einem Teile nach, sondern ungeteilt, voll und ganz gegenwärtig in dem, was ich bei richtiger Erkenntnis als mein eignes Selbst, mein Ich, meine Seele in mir finde. Über den Wert dieses alle Anschauungen der Upanishad's beherrschenden Gedankens haben wir in der Einleitung, oben S. 37 fg., gehandelt. Hier wollen wir aus der grossen Anzahl von Stellen, die ihn ausdrücken, nur so viele auswählen wie nötig, um zu zeigen, daß auch dieser Gedanke, ganz ebenso wie der von Brahman als Weltprincip, seiner ursprünglichen Intention nach idealistisch, d. h. die Vielheit der Weltausbreitung negierend ist, daß er aber, in dem Mafse wie wir versuchen, ihn in den auf den Realismus zugeschnittenen Formen unserer Erkenntnis zu begreifen, eine stufenweise zunehmende realistische Färbung erhält.

Ideali-  
stische  
Form dieser  
Lehre.

Yājñavalkya beginnt Bṛih. 2,4 seine Belehrung der Maitreyī mit den Worten: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes (der Seele, *ātman*) willen ist der Gatte lieb“. Ebenso sind alle Dinge der Welt, Gattin, Söhne und Güter, Brahmanenstand und Kriegerstand, Welträume, Götter, Wesen und das ganze Weltall uns lieb nicht an sich und um ihretwillen, sondern nur um unseres eignen Selbstes willen. Wie dies zu verstehen ist, zeigt der unmittelbar folgende, daraus gezogene Schluß: „Das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyī; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt“. Dies besagt, daß alle Realität beschränkt ist und bleibt auf unser eignes Selbst, und daß wir alle Dinge auf der Welt nur insoweit kennen, lieben und besitzen, als sie in unserm Bewußtsein vorhanden sind,

als sie von unserm erkennenden Selbst befaßt und getragen werden. Mit diesem Selbst ist alles erkannt; eine Welt außerhalb des Âtman, unseres Selbstes, unserer Seele, giebt es nicht. Dies ist der Standpunkt des vollkommenen, die vielheitliche Welt leugnenden Idealismus, wie er weiter vertreten wird durch Stellen wie Bṛih. 2,1,16 und 20, wo gelehrt wird, daß aus dem erkenntnisartigen Geiste (*vijñānamaya puruṣha*) alle Welten, Götter und Wesen wie Funken aus dem Feuer entspringen, oder Bṛih. 3,4 und 3,5, wo nach dem „Brahman, welches als Seele allem innerlich ist“, gefragt wird, und die Antwort lautet: „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist“, welche als Subjekt des Erkennens unerkennbar bleibt (3,4), und nach deren Innewerdung alle Welt, Kinder, Besitz und Wissenschaft in das Nichts versinken, welches sie in Wahrheit sind (3,5). — Schon in den letzteren Stellen giebt sich eine Hinneigung zu dem uns allen angeborenen Realismus kund, sofern die Existenz der Außenwelt nicht geleugnet wird: die Dinge sind da, aber sie sind ihrem Wesen nach nichts als der Âtman allein. Ebenso in der berühmten Hauptstelle, Chând. 6,8—16, wo eine Reihe von geheimnisvollen Erscheinungen und Verhältnissen der Natur und des Lebens bis zu ihrem unerkennbaren Urgrund zurückgeführt werden, worauf es von diesem in einem neunmal wiederholten Refrain heißt: „Was jene Feinheit (jenes Unerkennbare, *animan*) ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

Pantheistische  
Umbildung.

Die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman, der Seele in uns, steht in Widerspruch zu dem angeborenen und unabstreifbaren Bewußtsein von der Realität der uns umgebenden Außenwelt, und dieser Widerspruch wird geflissentlich hervorgehoben in einer großen Anzahl von Stellen, welche mit großartiger Kühnheit der metaphysischen Intuition die Seele in uns als das unfafsbar Kleine mit der Natur außer uns als dem unfafsbar Großen identifizieren. Chând. 3,14,2: „Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirse-

Identität  
von Seele  
und Welt.

kornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröfser als die Erde, gröfser als der Luftraum, gröfser als der Himmel, gröfser als diese Welten“. — Chând. 8,1,3: „Wahrlich, so grofs dieser Weltraum ist, so grofs ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne, und was einer hienieden besitzt und was er nicht besitzt, das alles ist darin beschlossen“. — Chând. 3,13,7: „Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewifslich dieses Licht, welches inwendig hier im Menschen ist“. — Die Seele ist, wie diese Stellen lehren, das Weltall umfassend; sie ist aber zugleich alldurchdringend, sie ist in allen Dingen der *antaryâmin*, der „innere Lenker“, Bṛih. 3,7,3: „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker; der unsterbliche“. Dieselbe Betrachtung wird dann weiter an mancherlei kosmischen und psychischen Verhältnissen durchgeführt, und zum Schlusse heifst es: „Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es aufser ihm einen Sehenden, nicht giebt es aufser ihm einen Hörenden, nicht giebt es aufser ihm einen Verstehenden, nicht giebt es aufser ihm einen Erkennenden. Er ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll.“ Hiernach ist der *Antaryâmin*, d. h. die in allen Dingen wohnende und sie regierende Kraft, ihrem Wesen nach Bewußtsein; denn, wie es Ait. 3,3 heifst, alle Götter, alle Elemente und alle organischen Wesen, „alles dieses ist vom Bewußtsein gelenkt, im Bewußtsein gegründet; vom Bewußtsein gelenkt ist die Welt, das Bewußtsein ist ihr Grund, das Bewußtsein ist Brahman“.

Der *Antaryâmin*.

Sitz des  
Âtman im  
Herzen.

Obgleich das Weltprincip nach diesen und vielen andern Stellen als das Bewußtsein, als Subjekt des Erkennens in unserm Innern wohnt, so ist doch sein Sitz nicht im Kopfe, sondern im Herzen; Bṛih. 4,4,22: „Wahrlich, dieses grofse,



ungeborne Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis Bestehende (*vijñānamaya*). Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, daß sie nicht verfließen“ (Rückbeziehung auf Br̥h. 3,8,9). — Auf dieser Stelle dürfte beruhen Kaush. 3,8: „Er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt, er ist der Weltenherr; und dieser ist meine Seele, das soll man wissen!“ — Dementsprechend feiern zahlreiche Stellen späterer Upanishad's das Brahman als „in der Höhle [des Herzens] versteckt“ (*nihito guhāyām*, zuerst Taitt. 2,1; dann Kāth. 1,14. 2,20. 3,1. 4,6—7; Muṇḍ. 2,1,10. 3,1,7 u. s. w.). Die Identität des Ātman in uns mit dem Ātman im Weltall wird, wie durch das *tat tvam asi* der Chānd. Up. 6,8—16, so auch durch das, *tat tvam asi.* ihm wahrscheinlich nachgebildete, *etad vai tad* „fürwahr dieses ist das“ ausgedrückt, Br̥h. 5,4; dieselbe Formel findet sich Kāth. 4,3—6,1 zwölfmal in Prosa an die Verse angehängt; in dem Bewußtsein dieses Gedankens: „dieses ist das“, liegt nach Kāth. 5,14 die höchste Wonne. Wir citieren aus diesem Zusammenhange nur Kāth. 4,12—13:

Zollhoch an Gröfse weit mitten  
 Im Leibe hier der Purusha,  
 Herr des Vergangnen und Künft'gen,  
 Wer ihn kennt, ängstigt sich nicht mehr, —  
 Wahrlich, dieses ist das!

Wie Flamme ohne Rauch, zollhoch  
 An Gröfse ist der Purusha,  
 Herr des Vergangnen und Künft'gen,  
 Er ist es heut' und morgen auch.  
 Wahrlich, dieses ist das!

Wie der Purusha hier einer Flamme ohne Rauch, so wird er, wohl in Nachbildung dieser Stelle, Çvet. 6,19 einem Feuer, dessen Holz verbrannt ist, verglichen (ebenso Maitr. 6,34, Up. S. 357; Brahnavidyā 9; Nṛsiṅhott. 2, Up. S. 783), während

Çvet. 5,9 den Kontrast des Âtman in uns mit dem Âtman im Weltall auf die (Dhyânab. 6 noch überbotene) Spitze treibt:

Spalt' hundertmal des Haars Spitze  
 Und nimm davon ein Hundertstel,  
 Das denk' als Gröfse der Seele,  
 Und sie wird zur Unendlichkeit.

Die Schilderung des Âtman als einer rauchlosen Flamme im Herzen hat sich in den Yoga-Upanishad's zu dem Bilde von der Spitzflamme im Herzen fortentwickelt, dessen ältestes Vorkommen Mahân. 11,6—12 sein dürfte (vgl. Brahnavidyâ 10. Yogaçikhâ 6. Yogatattva 9—11. Maitr. 6,30, Up. S. 352).

Kosmogo-  
 nistische  
 Fortbil-  
 dung.

Wir sahen oben, wie die Lehre von Brahman als kosmischem Princip in Accommodation an die empirische Anschauungsweise sich darstellte als zeitliche Schöpfung der Welt durch Brahman als Ursache. Auf derselben Accommodation beruht es, wenn die Lehre von Brahman als psychischem Princip die Form annimmt, daß Brahman, nachdem er die Welt geschaffen, als individuelle Seele in dieselbe eingeht. Brih. 1,4,7: „Die Welt hier war damals nicht entfaltet; aber dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten; . . . in sie ist jener [Âtman] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein; . . . darum ist dieses die [zu verfolgende] Wegespur des Weltalls, was hier [in uns] der Âtman ist; denn in ihm kennt man das ganze Weltall“ u. s. w. Die letzten Worte beweisen, daß das geschilderte Eingehen des Âtman als Seele in die von ihm geschaffene Welt nur eine Form ist, um die gelehrte Identität der Seele mit dem Weltprincip vorstellig zu machen. Mehr und mehr verhärtet sich dann dieselbe weiter zu einem wirklichen Realismus, wie die folgenden Stellen zeigen. Brih. 2,5,18: „In Burgen ging als Vogel er, in Burgen er als Bürger ein“. — Chând. 6,3,3: „Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten (die drei Elemente) mit diesem lebenden Selbst ein und breitete auseinander Namen und Gestalten“. — Taitt. 2,6: „Nachdem er Kasteiung geübt, schuf er diese ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein“. — Weiter realistisch ausgemalt findet sich diese Vorstellung schon Ait. 1,11—12: „Und er erwog: auf welchem Wege soll ich in dasselbe eingehen? . . . Da

spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein“. — Der Realismus wird, je später, um so härter; als Beispiel mag Maitr. 2,6, Up. S. 320, dienen: Prajâpati schuf die vielen Geschöpfe; „die sah er bewußtlos und leblos wie einen Stein, regungslos wie einen Baumstamm dastehn. Da hatte er keine Freude. Und er beschloß: ich will, um sie zum Bewußtsein zu erwecken, in sie hineinfahren. Da machte er sich selbst, wie ein Wind ist, und wollte in sie hineinfahren“ u. s. w.

So sehen wir den ursprünglichen Idealismus durch die zunehmende Accommodation an die Anforderungen unseres Erkenntnisvermögens zu einem Realismus erstarren, welcher dem semitischen (Genesis 2,7) nichts nachgiebt.

#### 4. Das Brahman als persönlicher Gott (*îçvara*).

Das Bestreben, die idealistische, eine Welt aufser dem Âtman leugnende Grundanschauung, in welcher das Denken der Upanishad's wurzelt, in verständliche, d. h. realistische Formen zu kleiden, führte zunächst, wie wir sahen, zum Pantheismus, welcher dem empirischen Bewußtsein die Realität der Welt zugesteht und daneben die Alleinheit des Âtman dadurch behauptet, daß er erklärt, diese ganze Welt sei nichts anderes als der Âtman. Diese Behauptung war im Grunde ein Machtspruch und lief darauf hinaus, daß die Welt als Erscheinungsform des Âtman dem Âtman selbst als ein Anderes gegenübertritt, so sehr man auch durch die unermüdlich wiederholte Versicherung, die Welt sei mit dem Âtman, das unendlich Große aufser uns mit dem unendlich Kleinen in uns, identisch, diesen Gegensatz auszugleichen suchte. — Einen Schritt weiter in derselben, zum Realismus strebenden Richtung bedeutet es, wenn der Âtman als Princip nicht nur der Welt, als welche er erscheint, sondern auch dem Âtman in uns, mit dem er ursprünglich identisch ist, entgegengestellt wird: so entsteht der in gewissen spätern Upanishad's aufkommende Theismus. Derselbe ist nicht aus dem altvedischen Polytheismus entstanden, sondern tritt erst auf, nachdem dieser durch die Âtmanlehre längst überwunden war; der Âtman ist nicht ein „Gott“, *deva*, im altvedischen Sinne, sondern er ist der „Herr“, *îçvara*. Der Unterschied beider Vorstellungs-

Ursprung  
des Theis-  
mus der  
Upani-  
shad's.

weisen wird deutlich werden, wenn wir zunächst über die Stellung der altvedischen Götter in den Upanishad's die wichtigsten Data zusammenstellen.

Die altvedischen Götter in den Upanishad's.

Die Existenz der altvedischen Götter, Agni, Indra, Varuṇa u. s. w., wird von den Upanishad's so wenig geleugnet, wie die der griechischen von Xenophanes. Aber wie bei diesem alle andern Götter ebenso wie die Menschen dem einen Gotte untergeordnet werden (εἰς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος), so sind in den Upanishad's alle altvedischen Götter vom Ātman erschaffen und von ihm abhängig. Aus dem Ātman gehen, wie die Funken aus dem Feuer, alle Welten, alle Wesen, und so auch alle Götter hervor (Bṛih. 2,1,20); in ihm fuisen alle Götter (Kāṭh. 4,9); von ihm sind sie als die Welthüter erschaffen worden (Ait. 1,1,3); „darum, wenn die Leute von jedem einzelnen Gotte sagen, «opfere diesem, opfere jenem!» so [soll man wissen, daß] diese erschaffene Welt von ihm allein herrührt; er also ist alle Götter. . . . Diese [Schöpfung] hier ist eine Überschöpfung des Brahman. Weil er als höhere [als er selbst ist] die Götter schuf, und weil er, als ein Sterblicher, die Unsterblichen schuf, darum heisst sie die Überschöpfung“ (*atisṛiṣṭi*, Bṛih. 1,4,6). Weiter wird (Bṛih. 1,4,11—13) berichtet, wie der Ātman die göttlichen Kshatriya's (Indra, Varuṇa, Soma u. s. w.), Vaiṣya's (die Vasu's, Rudra's, Āditya's u. s. w.) und Çūdra's (den Pūshan) erschaffen habe. Nach Bṛih. 1,3,12—16 sind es die Organe des Prāṇa, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas, welche von ihm über den Tod hinausgeführt werden und nun als die Götter, Agni, Vāyu, Āditya, Himmelsgegenden und Mond, fortbestehen. Die Zahl der Götter wurde in vedischer Zeit in der Regel auf dreiunddreissig angegeben. Das Vage und Willkürliche dieser Bestimmung bringt Yājñavalkya Bṛih. 3,9,1 in folgender Weise zum Bewußtsein: warum drei und dreissig? warum nicht drei und dreihundert? oder drei und dreitausend? oder beides zugleich (3306)? und wenn es 33 sein sollen, so kann man diese ebenso gut auf sechs, auf drei, auf zwei, auf anderthalb, auf einen zurückführen, welches der Prāṇa ist. Alle jene Zahlen, 3306, 33, 6, 3, 2, 1½, gehen als mannigfache Kräfte, Teile und Organe der Natur zuletzt zurück auf

eine Einheit, „den Prâṇa, so sprach er, dieses nennen sie das Brahman, das Jenseitige (*tyad*)“<sup>6</sup>. — Die Abhängigkeit aller dieser Naturgötter vom Brahman schildert der Mythos Kena 14—28: Agni kann nicht einen Strohalm verbrennen, Vâyu nicht einen Strohalm fortwehen ohne den Willen des Brahman, welches in allen Göttern wirkt. Brahman wohnt, nach Bṛih. 3,7, als der innere Lenker (*antaryâmin*) in allen Teilen der Welt, und so auch in allen Göttern, die ihnen entsprechen. Alle Götter vollbringen, nach einem Taitt. 2,8 und Kâṭh. 6,3 erhaltenen Verse, ihre Thätigkeit „aus Furcht“ vor Brahman, und auch der Seele des Brahmanwissenden vermögen nach Kaush. 1,5 Indra und Prajâpati, die Thürhüter der Himmelswelt, den Eintritt nicht zu wehren und laufen vor ihr davon. Und wie die Macht der Götter von Brahman abhängt, so ist auch ihr Wissen kein vollkommenes; von Haus aus besitzen sie das Brahmanwissen nicht (vgl. Bṛih. 1,4,10. 4,3,33. 5,2,1. Taitt. 2,8. Kaush. 4,20. Kâṭh. 1,21); daher sie Chând. 8,7 fg. den Indra absenden, um von Prajâpati das Wissen vom Âtman zu erlangen; und erst nachdem sie es erlangt haben, verehren sie ihn in der Brahmanwelt als das Selbst; darum besitzen sie alle Welten und alle Wünsche (Chând. 8,12,6). In dieser Beziehung haben die Götter vor den Menschen nichts voraus: „Wer immer von den Göttern dieses [«ich bin Brahman»] inne ward, der ward eben zu demselbigen; und ebenso von den Ṛishi's, und ebenso von den Menschen. . . . Und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, dafs er es nicht wird. Denn er ist die Seele (*âtman*) derselben“ (Bṛih. 1,4,10).

Diese Stellen kennzeichnen die Rolle, welche die Götter in den ältesten Upanishadtexten spielen; etwas ganz anderes und nicht damit zu verbinden ist es, wenn gelegentlich einzelne Götter als symbolische Vertreter des Âtman erscheinen, wie z. B. Indra Bṛih. 1,5,12. Ait. 1,3,14. Kaush. 2,6. 3,1, Varuṇa Taitt. 3,1, oder Prajâpati Chând. 8,7 fg.

Nicht aus diesem altvedischen, noch in den Upanishad's nachklingenden Polytheismus, sondern aus ganz andern Voraussetzungen hat sich der Monotheismus entwickelt, dem wir in

Theistische  
Anklänge in  
den ältern  
Upani-  
shad's.

einigen spätern Upanishad's begegnen; hierauf weist schon der äußerliche Umstand hin, daß der persönliche Gott der Upanishad's, in der Regel und von Ausnahmen (wie Kâth. 2,12.21. Çvet. 1,8 und öfter) abgesehen, nicht *deva* (Gott), sondern *îç*, *îça*, *îçâna*, *îçvara* (der Herr), später gewöhnlich *paramêçvara* (der höchste Herr) genannt wird. Wie schon diese Namen zeigen, werden wir den Ursprung des Upanishad-Theismus in solchen Texten zu suchen haben, welche den Âtman als den „innern Lenker“ (*antaryâmin*) in allen Teilen und Kräften der Natur und des Menschen feiern (Br̥ih. 3,7,3—23) und alle Wirkungen in der Welt auf seinen Befehl (*praçâsanam*) erfolgen lassen, wie Br̥ih. 3,8,9: „auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o Gârghi, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond“ u. s. w. Hier ist die Rede von dem „Unvergänglichen“ (*aksharam*, Neutrum), welches für den Augenblick poetisch personifiziert wird; dies ist noch kein Theismus, sondern nur der erste Anfang dazu. Ebenso Br̥ih. 4,4,22: „Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, daß sie nicht verfließen“. Ähnlich steht es mit den momentanen Personifikationen des Brahman als Liebeshort, Liebesfürst, Glanzesfürst (Chând. 4,15,2—4); und auch wenn Îçâ 1 gefordert wird, das Weltall „in Gott zu versenken“ (*îçâ vâsyam idam sarvam*), so ist dies noch kein Theismus, denn der Gott, von dem hier die Rede ist, ist, wie das Folgende (Vers 6—7) zeigt, der Âtman in uns. Ein persönlicher Gott und mit ihm sogar die Prädestination scheint gelehrt zu werden Kaush. 3,8: „Er wird nicht höher durch gute Werke und wird nicht geringer durch böse Werke, sondern er ist es, der das gute Werk den thun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den thun macht, welchen er abwärts führen will. Er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt, er ist der Weltenherr, — und dieser ist meine Seele (*âtman*), das soll man wissen“. Wie der letzte Zusatz zeigt,

ist es doch wieder nur das eigne Selbst (*âtman*), welches den Menschen zum Guten und Bösen determiniert, und somit noch kein Theismus. Ein solcher ist erst da zu konstatieren, wo der *Âtman* nicht nur der Welt, sondern auch dem Selbst in uns als ein anderer gegenübertritt. Dies scheint in klarer Weise zuerst der Fall zu sein in der *Kâthaka-Upanishad*, wo 3,1 die höchste und die individuelle Seele als Licht und Schatten unterschieden werden, und nach 2,23 die Erkenntnis des *Âtman* auf einer Art Gnadenwahl beruht:

Erstes Auftreten des Theismus in den *Upanishad*'s.

Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen,  
Ihm macht der *Âtman* offenbar sein Wesen.

Ob auch *Kâth.* 2,20 in theistischem Sinne zu interpretieren ist, hängt davon ab, ob man *dhâtuprasâdâd* „durch Beruhigung der Elemente“, oder *dhatuḥ prasâdâd* „durch die Gnade des Schöpfers“ (schaut man die Herrlichkeit des *Âtman*), zu lesen hat; bei seiner Wiederkehr *Çvet.* 3,20 und *Mahân.* 10,1 ist der Vers jedenfalls (vgl. auch *Çvet.* 6,18 *âtma-buddhi-prasâdam*) im Sinne des Theismus zu deuten. Dies führt uns zur *Çvetâçvatara-Upanishad*, dem Hauptdenkmale der theistischen *Upanishad*lehre, in welcher Gott und Seele, ohne auf ihre ursprüngliche Wesensidentität zu verzichten, doch deutlich von einander geschieden werden. So heißt es *Çvet.* 4,6—7 (in Umdeutung des Verses *Ṛigv.* 1,164,20, oben I, 1, S. 113):

*Çvetâçvatara* als Hauptdenkmal des Theismus.

Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde  
Umarmen einen und denselben Baum;  
Einer von ihnen speist die süße Beere,  
Der andere schaut, nicht essend, nur herab.

Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,  
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen;  
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht  
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.

Diese Verse kehren wieder in der *Mund. Up.* 3,1,1—2, die im übrigen einen pantheistischen Geist atmet, daher sie hier wohl aus der theistischen *Çvetâçvatara* entlehnt sind. Aber auch in der letzteren bleibt der alles aufser dem *Âtman* für nichtreal haltende Idealismus und der die Welt mit dem

Atman identifizierende Pantheismus, welche beide aus den frühern Upanishad's übernommen wurden, neben dem Theismus bestehen und machen dadurch die Darstellung vielfach widerspruchsvoll und philosophisch unverständlich; so, wenn 4,10 die Welt für eine vom höchsten Gott hervorgebrachte *Mâyâ* (Täuschung) erklärt wird, wiewohl mit der Realität der Welt auch die Realität Gottes wegfällt und nur der *Âtman* in uns als real übrig bleibt; — oder wenn Çvet. 1,6 die Scheidung von Seele und Gott (dem Schwan und dem Treiber) für einen Wahn erklärt wird und daneben die Aufhebung dieses Wahnes als eine Gnade des durch ihn erst der Seele als ein anderer gegenübergestellten höchsten Gottes erscheint. Hierdurch wird die Çvetâçvatara ein höchst widerspruchsvolles Werk; sie gleicht einem *Codex bis palimpsestus*: unter den Schriftzügen des Theismus gewahrt man, halb erloschen, die des Pantheismus und unter diesen die des Idealismus. — Ähnlich wie im spätern Vedânta, wird schon Çvet. 5,5. 6,4. 6,11. 6,12 als Hauptfunktion des *Îçvara* bezeichnet, die Werke zur Reife zu bringen und ihre Frucht an die Seelen zu verteilen; ob auch ihr diese ganze Vorstellung des *Îçvara* wie später im Vedânta (System des Ved. S. 292 fg.) als eine bloß exoterische gilt, ist aus Çvet. 3,7 (vgl. Up. S. 298 und 290) nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

Späterer  
Theismus.

Aufgenommen und weitergeführt wird der Theismus der Çvetâçvatara von spätern Upanishad's, welche einen Anschluss an die Volksreligion suchen, indem sie den *Âtman* der Upanishadlehre mit dem Kultus des *Çiva* (dessen Genesis man schon in Çvet. Up. beobachten kann, Up. S. 290) oder des *Vishnu* verbinden. Aber selbst in ihnen bricht der ursprüngliche, Welt und Gott in dem *Âtman* aufhebende, Idealismus durch: so *Nṛisinhottara-tâpaniya-Up.* 1 (Up. S. 781), wo von den drei Zuständen der Seele (Wachen, Traum, Tiefschlaf) der „vierte“ und höchste Zustand, der *Turiya* unterschieden wird, welcher als der Abgrund der ewigen Einheit erscheint, in dem alle Unterschiede des Seins und Erkennens verschwinden und die ganze Weltausbreitung ausgelöscht wird, „und auch der *Îçvara* (der persönliche Gott) wird verschlungen von dem *Turiya* (dem Vierten), von dem *Turiya!*“



Des Systems der Upanishad's zweiter Teil:

# Kosmologie

oder die Lehre von der Welt.

## VI. Brahman als Weltschöpfer.

### 1. Vorbemerkungen zur Kosmologie.

Die Sûtra's des Bâdarâyana (1,1,2) definieren Brahman als dasjenige, *janma-âdi asya yata' iti*, „woraus Ursprung u. s. w. [d. h. Ursprung, Bestand und Vergang] dieses [Weltalls] ist“. Diese Definition geht zunächst zurück auf Taitt. 3,1: „Dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingeht, das suche zu erkennen, das ist das Brahman“. Indes ist zu bemerken, daß in dieser Upanishadstelle nicht, wie in dem Sûtram, von einem Entstehen, Bestehen und Vergehen des Weltganzen, sondern nur von einem solchen der einzelnen Wesen die Rede ist. Anders würde es, wenn wir Çaṅkara folgen dürften, mit einer noch älteren Stelle stehen, Chând. 3,14,1: „Gewißlich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân* soll man es ehren in der Stille“. Das Wort *Tajjalân* ist ein nur hier vorkommender Geheimname des mit Brahman identifizierten Weltalls, welcher von Çaṅkara zu Chând. 3,14,1 erklärt wird wie folgt: „Aus diesem (*tad*) Brahman ist durch die Entwicklung zu Feuer, Wasser, Erde u. s. w. das Weltall entstanden (*jan*); darum heißt es *taj-ja*. Ebenso geht es auf

Brahman als Schöpfer, Erhalter und Vernichter der Welt.

Bâdarâyana's Berufung auf Taitt. 3,1.

Çaṅkara's Berufung auf *Tajjalân*, Chând. 3,14,1.

dem diesem Entstehungsgange entgegengesetzten Wege in eben demselben Brahman unter (*li*), d. h. es verfließt mit seiner Wesenheit; darum heißt es *tal-la*. Und ebenso endlich ist es das Brahman, in welchem das Weltall zur Zeit seines Bestehens atmet (*an*), lebt, sich bewegt; darum heißt es *tad-anam*. Somit ist es in den drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft] nicht von der Brahman-Wesenheit verschieden, da es nichts giebt, was über diese hinaus läge“ (vgl. die übereinstimmende Erklärung Çaṅkara's zu Brahmasūtra 1,2,1 p. 167, S. 87 unserer Übersetzung). Wenn Böhlingk (Berichte der Sächs. Ges. d. W. 1896, S. 159 fg.; 1897, S. 83) diese Erklärung Çaṅkara's für ungrammatisch erklärt, weil *upāsita* ein Objekt haben müsse, und sonach den Geheimnamen nur in *Jalān* finden will, so steht dem der ganz analoge Fall Kena 31, '*tadd ha Tad-vanam nāma, Tad-vanam ity upāsita-vyam*, entgegen; übrigens würde dadurch an der Sache nichts geändert werden. Nach Çaṅkara's Auffassung hätten wir also schon in dem Namen *Tajjalān* (= *tad-ja-la-an*) eine Zusammenfassung der drei Eigenschaften des Brahman als Schöpfers, Erhalters und Vernichters der Welt vor uns. Ob dies richtig ist, ob in einer so alten Upanishad schon das Dogma von der Weltvernichtung anzunehmen und nicht vielmehr auch hier blofs an eine Vernichtung der einzelnen Wesen zu denken ist, wird noch später zu untersuchen sein. Inzwischen wollen wir nach jenen drei Eigenschaften des Brahman unsere Darstellung der Kosmologie ordnen, und somit der Reihe nach von Brahman als Weltschöpfer, als Welterhalter und als Weltvernichter handeln. Wenn übrigens Çaṅkara, in der angeführten Stelle und so in vielen andern, behauptet, die ganze Lehre von der Schöpfung sei nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen und solle blofs dienen, um die Wesensidentität der Welt mit Brahman zu lehren (vgl. System des Vedānta, Kap. XIX—XX), so bedarf auch dies noch einer genaueren Untersuchung und Erörterung der Frage, inwieweit vom Standpunkte der Âtmanlehre eine Weltschöpfung möglich ist.

Vorbehalt  
und Anord-  
nung.

## 2. Die Welterschöpfung und die Âtmanlehre.

Wir haben oben, im ersten Teile unseres Werkes, aus den Hymnen und Brâhmana's eine Reihe von Beschreibungen der Welterschöpfung kennen gelernt und als gemeinsamen Typus bei vielen derselben nachgewiesen, dafs 1) das Urprincip aus sich 2) die Materie schafft und dann 3) als Erstgeborenes in dieselbe eingeht. Wir wollen die Hauptstellen für diese Lehre zunächst hier kurz überblicken.

Altvedische  
Schöpfungs-  
lehre.

Ṛigv. 10,129: Zu Anfang ist nur „jenes Eine“ (*tad ekam*); dasselbe besteht als ein von einer Hülse umschlossenes lichtloses Gewoge (*apraketaṃ salīlam*), aus welchem durch Tapas jenes Eine als *Kāma* oder *Manas* (je nach der Auffassung von Vers 4) zuerst geboren wird (I, I, S. 122 fg.).

Ṛigv. 10,121: Prajâpati erzeugt die Urwasser und geht aus ihnen als goldner Keim (*hiranyagarbha*) hervor (I, I, S. 130).

Ṛigv. 10,81—82: Viçvakarman schafft die im Urschlamm-schmalz, d. h. in den Urwassern versunkenen Welten und geht sodann aus diesen Wassern als der alle Götter bergende Urkeim hervor (I, I, S. 135 fg.).

Ṛigv. 10,72: *Brahmanâspati* schafft die *Aditi* (*salīlam, uttânâpad, sad*) und geht selbst als *Daksha* aus ihr hervor (I, I, S. 144).

Ṛigv. 10,125: Die *Vâc* ist es, welche am Anfang den Vater des Weltalls antrieb und dann wiederum in Meeres Wassern geboren wird, um sich über die Wesen zu verteilen (I, I, S. 148).

Ṛigv. 10,90: aus dem *Purusha* (als *Âdipurusha, Sây.*) wird die *Virâj*, und aus dieser wiederum der *Purusha* (als *Nârâyana*, „Sohn des Purusha“ oder „Sohn der Wasser“, d. h. als *Hiranyagarbha*) geboren (I, I, S. 153).

Çatap. Br. 6,1,1: Der *Purusha Prajâpati* schafft die Wasser, geht, um aus ihnen geboren zu werden, als Ei in sie ein und ergießt sich aus ihm als das Brahman (I, I, S. 200).

Atharvav. 11,4: der *Prâna* zeugt das Weltall und geht als Erstgeborener (als *apâṃ garbha*, v. 26) in demselben hervor (I, I, S. 301 fg.).

Atharvav. 10,7,7—8: *Skambha*, in welchem Prajâpati der Welt Ganzes stützend hegte, geht mit einem Teile von sich in die Welt ein (I, I, S. 315).

Taitt. Âr. 1,23: Prajâpati, die Welten bauend, ging als der Ordnung Erstgeborener mit dem eignen Selbst ins eigne Selbst ein (I, 1, S. 198. 332).

Vâj. Samh. 34,1—6: der Geist (*manas*) schließt alle Dinge in sich und verweilt als unsterblich Licht im Menschen (I, 1, S. 335).

Motiv  
dieser  
Lehre.

Als Motiv der in allen diesen Stellen herrschenden Anschauung läßt sich bezeichnen, daß man das Urprincip in der ganzen Natur, namentlich aber und vor allem in der Seele (der Weltseele und der Einzelseele) verwirklicht sah. Hieraus entsprang die Vorstellung, daß das Urwesen die Welt geschaffen habe und dann als Erstgeborener der Schöpfung in dieselbe eingegangen sei. Diese überkommene Anschauung werden wir auch in den Upanishad's vielfach auftreten sehen.

Wider-  
sprechender  
Standpunkt  
der Upani-  
shad's.

Aber wie ist dies möglich, da die ganze Lehre von der Weltschöpfung und von dem Eingehen des Schöpfers in die von ihm geschaffene Welt mit der Âtmanlehre der Upanishad's, streng genommen, in Widerspruch steht?

Accommo-  
dation an  
das empiri-  
sche Bewußtsein.

Es wird, wie wir sahen, von den Upanishad's oft ausgesprochen und liegt schon im Begriffe des *Âtman*, daß er die alleinige Realität ist, und daß es außer ihm nichts geben kann, daß somit durch seine Erkenntnis alles erkannt ist. Auf diesem Standpunkte kann eine Schöpfung der Welt aus dem Âtman nicht gelehrt werden, weil es keine Welt außer dem Âtman giebt. Aber die Höhe dieser metaphysischen Anschauung ließ sich, angesichts des empirischen, eine reale Welt lehrenden Bewußtseins nicht behaupten; man mußte die Realität der Welt einräumen und vereinigte damit das idealistische Dogma von der alleinigen Realität des Âtman dadurch, daß man erklärte, die Welt sei da, sei aber in Wahrheit nur der Âtman. Auch auf diesem, Âtman und Welt für identisch erklärenden Standpunkte war eine Weltschöpfungslehre nicht möglich. Und erst indem man dem empirischen Bewußtsein eine weitere Konzession machte und jene nur behauptete, in Wirklichkeit aber nicht durchführbare Identität von Âtman und Welt gestaltete zu einem Verhältnis der Kausalität zwischen dem Âtman als Ursache und der Welt als seiner Wirkung, — erst jetzt konnte und mußte man eine Theorie

Die Iden-  
tität wird  
zur Kausa-  
lität.

darüber aufstellen, wie die Welt als Wirkung aus dem Átman hervorgegangen oder erschaffen worden sei. Dieser Schritt hatte noch einen weiteren zur notwendigen Folge. Nach der Schöpfungslehre war die Welt aus dem Átman als ein Anderes herausgetreten; man mußte suchen, ihn wieder in dieselbe hineinzubringen, wollte man nicht auf das ursprüngliche Grunddogma von der alleinigen Realität des Átman ganz verzichten. Aus diesen Motiven entsprang die Lehre, daß der Átman in die von ihm erschaffene Welt als Seele (Weltseele und Einzelseele) eingegangen sei, wie wir sie in den Upanishad's vorgetragen finden. So wurde es den Upanishadlehrern möglich, neben ihrer idealistischen Grundanschauung die aus dem Rîgveda überkommene Lehre, wonach das Princip die materielle Welt schafft und dann als Erstgebornes in dieselbe eingeht, in modifizierter und fortentwickelter Weise festzuhalten. Wenn also die Vedântalehrer, Bâdarâyaṇa (Sûtram 2,1,14), Gaudapâda (Mâṇḍûkyakârikâ 1,18. 3,15) und Çañkara (zu Brahmasûtra 4,3,14, p. 1126, S. 744 unserer Übersetzung, und öfter), behaupten, die Schrift lehre eine Welterschöpfung nur aus Accommodation an die menschliche Fassungskraft, so ist dies nicht völlig abzuweisen und nur dahin zu berichtigen, daß es nicht eine bewusste, sondern eine unbewusste Accommodation an die, eine reale Welt nebst zeitlichem und kausalem Nexus fordernde empirische Anschauung ist, wenn auch die Upanishad's trotz ihrer weltvernichtenden Átmanlehre eine Schöpfungslehre der Welt durch den Átman und ein Eingehen desselben in diese seine Schöpfung lehren, wie die folgenden Stellen zeigen.

Eingehen  
des Átman  
in seine  
Schöpfung.

Unbewusst-  
heit dieser  
Accommo-  
dation.

Brih. 1,4,7: „Die Welt hier war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten; . . . in sie ist jener Átman eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein, wie ein Messer verborgen ist in einer Messerscheide oder das allerhaltende [Feuer] in dem feuerbewahrenden [Holze]“.

Beispiele.

Chând. 6,2—3: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. . . . Dasselbige beabsichtige: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen; da schuf es die Glut“. Weiter geht aus der Glut das Wasser, aus diesem die Nahrung (d. h. die Erde) hervor. „Jene Gott-

heit beabsichtigte: wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbst (der individuellen Seele) eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten“.

Taitt. 2,6: „Er [der Âtman] begehrte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen. Da übte er Kasteiung. Nachdem er Kasteiung geübt, schuf er die ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein“.

Ait. 1,1: „Zu Anfang war diese Welt allein Âtman; es war nichts anderes da, die Augen aufzuschlagen. Er erwog: ich will Welten schaffen. Da schuf er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser“. Weiter 1,3,11: „Er erwog: wie könnte dieses [Menschengefüge] ohne mich bestehen? Und er erwog: auf welchem Wege soll ich in dasselbe eingehen? . . . Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein“.

Chronologie.

Was das relative Alter der angeführten Stellen betrifft, so dürfte die von uns gewählte Reihenfolge auch die historische sein. Am wenigsten entwickelt ist Brih. 1,4,7. Eingehend schildert Chând. 6,2—3 den Schöpfungsprozefs, kennt aber nur drei Elemente. Taitt. 2,1 läßt aus dem Âtman die fünf Elemente hervorgehen. Ait. 3,3 erwähnt die fünf Elemente und bezeichnet sie zum erstenmal mit dem spätern Terminus technicus *pañca mahâbhûtâni*; auch die ausgemalte Schilderung, wie der Âtman durch die Schädelnaht in den Menschen hineinfährt, Ait. 1,3,11, läßt diese Stelle unter den angeführten als die späteste erscheinen.

### 3. Die Schöpfung der unorganischen Natur.

Organisches und Unorganisches.

In der ganzen Natur ist keine andere Grenze so scharf gezogen, wie die zwischen Unorganischem und Organischem; und diese Unterscheidung beherrscht auch die Naturanschauung der Inder, sofern sie zwar beides, Unorganisches wie Organisches, aus dem Âtman ableiten, jedoch in ganz verschiedenem Sinne. Alle organischen Wesen, also alle Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter, sind wandernde Seelen, sind also im Grunde der Âtman selbst, wie er, aus Gründen die uns noch

beschäftigen werden, in diese vielheitliche Welt als wandernde, individuelle Seele eingegangen ist. Hingegen sind die (wegen ihres Umfanges von Ait. 3,3. Maitr. 3,2. Prâṇagnihotrop. 4 an *mahâbhûtâni* genannten) unorganischen Wesen, d. h. die fünf Elemente: Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde, wenn sie auch von Brahman regiert werden (Bṛih. 3,7,3—14) und unter dem Schutze besonderer Gottheiten stehen (Bṛih. 2,1,5—8. 2,5,1—10), doch nicht, wie alle Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter, wandernde Seelen, sondern nur der von Brahman ausgebreitete Schauplatz, auf dem die Seelen ihre Rolle zu spielen haben. Ehe wir von der Entstehung der Elemente aus Brahman und sodann, im nächsten Abschnitte, von dem Eingehen des Brahman in sie als Seele handeln, ist noch einiges über die Schöpfungsmythen der Upanishad's vor auszuschicken.

Wir zeigten oben (Seite 166—168), wie es den Upanishadlehrern, trotz der von ihnen vertretenen, eine Welt außerhalb des Âtman ausschließenden Alleinslehre, durch unbewusste Annäherung an die empirische Anschauung möglich wurde, sich an das überkommene Schema der Schöpfungsmythen anzuschließen. So wird Chând. 4,17,1—3 und, in kürzerer Form, Chând. 2,23 ein Schöpfungsmythus reproduziert, den wir, in teilweise wörtlicher Übereinstimmung, schon oben (I, I, S. 183. 189) aus Ait. Br. 5,32 und Çatap. Br. 11,5,8 kennen lernten. An die Vorstellung von dem Weltei, deren ersten Ursprung wir in dem „Lebenskräftigen, das in der Schale eingeschlossen war“ (Rîgv. 10,129,3) und in dem „goldnen Keime“ (*hiranyagarbha* Rîgv. 10,121,1) nachgewiesen haben (oben I, I, S. 123. 130), und deren Fortbildung uns bereits Çatap. Br. 6,1,1 und 11,1,6 begegnete (I, I, S. 200. 195—196), knüpft ein Schöpfungsmythus an, welcher Chând. 3,19 erhalten ist: „Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei. Das lag da, solange wie ein Jahr ist. Darauf spaltete es sich; die beiden Eierschalen waren, die eine von Silber, die andre von Gold. Die silberne ist diese Erde, die goldene der Himmel dort“ u. s. w. (Auf diesen Vorgängern beruht die Darstellung bei Manu 1,9—13.) —

In eigentümlicher Verwebung erscheint die Vorstellung

Die Schöpfungsmythen der Upanishad's.

Chând. 3,19.

Ait. 1,1. von dem Weltei mit der von dem vorweltlichen *Purusha* (Rigv. 10,90, oben I, 1, S. 150—158) in dem Schöpfungsmythus zu Eingang der, dem Rigveda angehörenden, Aitareya-Upanishad. „Zu Anfang war diese Welt allein *Ātman*; es war nichts andres da, die Augen aufzuschlagen. Er erwog: ich will Welten schaffen!“ Nachdem er sodann die Erde und den Luftraum, die Wasser darüber und die darunter geschaffen, holt er aus den Wassern den *Purusha* hervor und formt ihn. Indem er diesen bebrütet, spalten sich, „wie ein Ei“, Mund, Nase, Augen u. s. w. desselben, woraus die acht psychischen Organe und aus diesen sodann *Agni*, *Vāyu*, *Āditya* u. s. w. als die acht Welthüter hervorgehen, welche schliesslich im Menschen als Rede, Odem, Gesicht u. s. w. Wohnung nehmen. Aber trotz dieser Belebung durch die aus dem Welt*Purusha* stammenden Sinnesorgane kann das Menschengefüge erst bestehen, nachdem der Schöpfer selbst durch die Scheitelnah (*vidriti*) als individuelle Seele in dasselbe eingegangen ist. — Die Tendenz dieses Mythus ist deutlich: der *Purusha*, welcher Rigv. 10,90 das Urprincip gewesen war, wird hier zu einer von dem *Ātman* abhängigen Potenz; und dementsprechend werden nur die Seelenorgane des Menschen auf den *Purusha*, die Seele selbst aber auf den *Ātman* zurückgeführt.

Bṛih. 1,4.

Der originellste und bedeutendste Schöpfungsmythus der Upanishad's ist die Darstellung der Weltausbreitung aus dem *Ātman*, Bṛih. 1,4. Hier erscheint die traditionelle Form des Schöpfungsmythus nur wie ein leicht übergeworfenes Gewand; der Zweck ist nicht, eine zusammenhängende Schöpfungsgeschichte zu erzählen, sondern vielmehr, in einer Reihe lose aneinandergereihter Schöpfungsbilder die völlige Abhängigkeit alles Seienden von dem *Ātman* zu lehren. Daher wird immer wieder von neuem an den *Ātman* angeknüpft, um zu zeigen, wie die Spaltung desselben in Mann und Weib und, durch Flucht des Weibes vor dem Manne, in die verschiedenen Tiergeschlechter, — die Ausbreitung von Name und Gestalt und das Eingehen des *Ātman* in dieselben, — die Schöpfung der göttlichen und nach ihnen der menschlichen Kasten, u. s. w., — dies alles nur die Selbstausbreitung des *Ātman* zur vielheitlichen Welt und die Wesensidentität aller ihrer Erscheinungen



mit dem Âtman bedeutet. Durch das Bewußtsein „ich bin Brahman“ (*aham brahma asmi*, 1,4,10) wird der Âtman zum Weltall, „und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «Ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, daß es nicht wird. Denn er ist die Seele (*âtman*) derselben“. So wird die überkommene Lehre von der Schöpfung nur als eine äußerliche Form beibehalten; sie dient nur, um die alleinige Realität des Âtman an den verschiedenen Welterscheinungen aufzuzeigen.

Von der Höhe dieses Standpunktes sehen wir die Upanishad's immer wieder zum angeborenen Realismus zurückkehren, um eine Schöpfung der Welt und der Elemente, aus welchen sie besteht, im einzelnen zu lehren.

Wie in der griechischen Philosophie Philolaos, Platon und Aristoteles, so unterscheiden auch die meisten indischen Denker fünf Elemente: Äther, Wind, Feuer, Wasser und Erde. An eine Abhängigkeit der griechischen von der indischen oder der indischen von der griechischen Vorstellungsweise ist dabei nicht zu denken, schon deswegen, weil die Reihenfolge eine verschiedene ist, indem bei den Griechen zwischen Äther und Luft das Feuer, bei den Indern zwischen Äther und Feuer die Luft steht. Ferner, weil auf beiden Gebieten unabhängig voneinander die einfache Beobachtung der Natur darauf führte, die fünf Aggregatzustände der Materie, das Feste, Flüssige, Gasförmige, Permanent-Elastische und Imponderabile, als die fünf Bestandteile der körperlichen Welt zu betrachten, denen, wie wir sehen werden, die fünf spezifischen Energien der Sinnesorgane entsprechen. Endlich sehen wir auch in der griechischen wie in der indischen Philosophie die Lehre von der Fünzfzahl der Elemente aus einfacheren Vorstellungen allmählich sich bilden.

Die fünf  
Elemente.

Bei den Indern ist das älteste Element das Wasser; schon Rigv. 10,129,3 erschien das Urwesen als ein „lichtloses Gewoge“ (*apraketam salilam*); Rigv. 10,121,9 erzeugt Prajâpati „die glanzreich großen Wasser“; ebendieselben erscheinen Rigv. 10,82,1 als das Urschlammesmalz, in welches zu Anfang Himmel und Erde eingetaucht waren; Rigv. 10,72,4—6

Das Wasser.

als der mit *Aditi* identische „Wogenschwalm“ u. s. w. Auch in den Upanishad's lebt noch die Vorstellung von den Urwassern fort; Brih. 1,5,13: „jenes Prāṇa Leib sind die Wasser“; — Chānd. 7,10,1: „nur dieses Wasser, in festgewordenem Zustande, sind diese Erde, der Luftraum, der Himmel, die Berge, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, sie alle sind nur dieses Wasser in festgewordenem Zustande“; — und Kaush. 1,7 (Up. S. 28) sagt Brahman zu der sich mit ihm als identisch erkennenden Seele: „die Urwasser, fürwahr, sind meine Welt [als *Hiranyagarbha*], und sie ist Dein!“ Auch Kāth. 4,6 wird von dem Purusha gesagt, daß er schon vor den Urwassern da war; und ebendieselben sind im folgenden Verse (vgl. oben R̥igv. 10,72,5) unter der „zugleich mit dem Leben entspringenden Götterträgerin *Aditi*“ zu verstehen; auch sie „weilt in der Herzenshöhle“ (in welcher nach Chānd. 8,1,3 Himmel und Erde beschlossen sind), d. h. auch die Urwasser sind ein Produkt des im Herzen wohnenden *Ātman*. Ihm hat, nach *Īçā* 4, *Mātariçvan* (d. h. wohl der Prāṇa) schon die Urwasser eingewoben, er hat, nach Mahānār. 1,4, durch Wasser die Lebewesen auf der Erde gesät. Auch die Kosmogonie Ait. 1,1 erklärt sich hieraus. Sie scheint speziell an R̥igv. 10,82,1 anzuknüpfen. Dort hieß es, daß anfangs die Welten im *ghṛitam* der Urwasser versunken gewesen, und daß der Schöpfer, nachdem er zuerst die äußersten Enden [die nur aus den Wassern bestehen konnten] befestigt hatte, zwischen ihnen Erde und Himmel ausgebreitet habe (oben I, I, S. 137). Hieraus läßt sich Ait. 1,1 verstehen, wo es heißt: „Er erwog: ich will Welten schaffen! Da schuf er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser (*ambho, marīcīr, maram, āpas*). Jenes ist die Flut, jenseits des Himmels; der Himmel ist ihr Boden. Die Lichträume sind der Luftraum. Das Tote ist die Erde. Was unter ihr, das sind die Wasser“. Nach dieser Darstellung haben wir als die beiden Enden der Welt, oberhalb und unterhalb derselben, Wasser, zwischen beiden aber den hellen Luftraum (daher *marīcīr*) und die dunkle (daher tote) Erde, d. h. das *sūrtam* und das *asūrtam rajas* aus

Rigv. 10,82,4. Aus einer Bezugnahme auf diese Stelle würde sich die übrigens isoliert dastehende Konstruktion der Weltteile Ait. 1,1 vollkommen erklären. Im weitem Verlaufe zählt dieselbe Upanishad (Ait. 3,3) schon die später üblichen fünf Elemente auf.

Ein weiterer Schritt geschieht Brih. 1,2,2, wo wir das eine Element der Urwasser in drei übergehen sehen. Auch hier schafft Prajâpati durch sein Lobsingen das Wasser; aus der Butterung desselben entsteht die Erde, aus der Anstrengung und Erhitzung bei dieser Thätigkeit das Feuer. Feuer, Wasser, Erde.

Die Hauptstelle für die Dreizahl der Elemente ist Chând. 6,2. Die Wasser sind hier nicht mehr der Ausgangspunkt, sondern nehmen ihre Stelle zwischen dem feineren Feuer und der gröbereren Erde ein. Die Tendenz, für gewöhnliche Dinge mystische, dem Uneingeweihten unverständliche Ausdrücke zu wählen (welche in den Brahmasûtra's bis ins Komische getrieben wird), zeigt sich darin, daß neben dem Wasser, dessen Benennung schon feststand, das Feuer als *tejas* (Glut), die Erde als *annam* (Nahrung) bezeichnet wird. In systematischer Form wird das Hervorgehen dieser drei Elemente auseinander und zuhöchst aus dem Seienden, d. h. dem Brahman, geschildert und begründet: „Dasselbe beabsichtigte: Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen! Da schuf es die Glut (*tejas*). Diese Glut beabsichtigte: Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen! Da schuf sie die Wasser (*âpas*). Darum wenn ein Mensch die Glut des Schmerzes fühlt oder schwitzt, so entstehet aus der Glut das Wasser [der Thränen, des Schweißes]. Diese Wasser beabsichtigten: Wir wollen vieles sein, wollen uns fortpflanzen! Da schufen sie die Nahrung (*annam*). Darum, wenn es regnet, so entstehet reichliche Nahrung, denn aus den Wassern eben entstehet die Nahrung, die man isset.“ Nachdem sodann das Eingehen des Seienden als individuelle Seele (*jîva âtman*) in die drei von ihm geschaffenen Gottheiten, d. h. in die Elemente, berichtet worden, so folgt weiter die Auseinandersetzung, wie das Seiende die von ihm erschaffenen Elemente „dreifach gemacht“ habe, indem es jedes derselben mit Bestandteilen der drei andern versetzte. So wird beispielsweise an Feuer, Sonne, Mond und Blitz nachgewiesen, daß das Rote Die Dreifachmachung.

an ihnen aus Glut, das Weiße aus Wasser, das Schwarze aus Nahrung bestehe. Sonach sind die in der Natur vorkommenden Stoffe nicht reine Elementarstoffe, sondern Gemische, wobei, wie Bâdarâyaṇa sagt (Sûtram 2,4,22): *vaiçeshyât tu tadvâdas, tadvâdaḥ*, was man ganz wörtlich wiedergeben kann durch: *denominatio fit a potiori*. — In dieser Theorie von der Dreifachmachung der Urelemente liegt der erste Keim der spätern Unterscheidung von Reinstoffen (*tanmâtra*) und groben Elementen (*sthûlabhûtâni*). Das erste Vorkommen derselben ist Praçna 4,8, wo unterschieden werden: „die Erde und der Erdstoff (*prithivî ca prithivimâtrâ ca*), das Wasser und der Wasserstoff, die Glut und der Glutstoff, der Wind und der Windstoff, der Äther und der Ätherstoff“. Die hier gebrauchten Ausdrücke: *prithivimâtrâ, apomâtrâ, tejomâtrâ, vâyumâtrâ, âkâçamâtrâ*, werden dann später zusammengefaßt zu dem Terminus *Tanmâtra* „aus diesem allein bestehend“, welcher zuerst sich findet Maitr. 3,2 und weiterhin Prâṇâgnihotrop. 4. Mahop. 1. (An eine Entstehung aus *tanu-mâtra*, wie wohl behauptet worden, ist nach dem Gesagten nicht zu denken.) In dem (außerhalb des Zusammenhangs stehenden) Verse Manu 1,27 werden die Tanmâtra's als *anvyo mâtrâḥ* erwähnt, und in der Sâṅkhyaphilosophie spielen sie, wie später zu zeigen, eine wichtige Rolle. Bâdarâyaṇa nennt sie nicht, und Çaṅkara im Kommentar zu 2,2,10, p. 514,14 erwähnt sie nur als Sâṅkhyaterminus, um sie abzuweisen, vertritt aber in seiner Lehre von dem feinen Leibe (System des Vedânta S. 399 und Anm. 127) eine verwandte Vorstellung. — Nachdem man von den drei Elementen zu fünf übergegangen war, machte man aus der Dreifachmachung der Elemente eine Fünffachmachung (*pañçikaranam*, zuerst, unseres Wissens, bei Çaṅk. zu Chând. 6,4, p. 417,5), welche im Vedântasâra dahin präzisiert wird, daß von jedem der fünffachgemachten Elemente die Hälfte rein und die andre Hälfte aus den vier übrigen Elementen zugemischt ist, sodafs z. B. das in der Natur vorkommende Wasser aus  $\frac{1}{2}$  Wasser +  $\frac{1}{8}$  Erde +  $\frac{1}{8}$  Feuer +  $\frac{1}{8}$  Luft +  $\frac{1}{8}$  Äther besteht. — Als Motive dieser Dreifachmachung oder Fünffachmachung darf nicht die Vedântasâra § 128 (Böhtl.) in Verbindung mit ihr vorgetragene

Die *tan-*  
*mâtra*'s.

Die Fünf-  
fach-  
machung.

Motive die-  
ser Lehre.

Theorie betrachtet werden, nach welcher die Erde riechbar, schmeckbar, sichtbar, fühlbar und hörbar, das Wasser schmeckbar, sichtbar, fühlbar und hörbar, das Feuer sichtbar, fühlbar und hörbar, der Wind fühlbar und hörbar und der Äther blofs hörbar ist. Diese Theorie setzt nicht die gemischten, sondern die ungemischten Elemente voraus, welche bei ihrem Hervorgehen aus einander die Eigenschaften der Elemente, aus denen sie hervorgegangen sind, beibehalten (der Wind neben der Fühlbarkeit auch die Hörbarkeit, weil er aus dem hörbaren Äther hervorgegangen, u. s. w.). Mit der Dreifachmachung oder Fünffachmachung hingegen steht diese Theorie in Widerspruch, da z. B. der fünffachgemachte Äther, eben wegen der Zumischung der vier andern Elemente, nicht mehr blofs hörbar, sondern auch fühlbar, sichtbar, schmeckbar und riechbar sein müfste. Hingegen wüfsten wir als Motiv der Drei- und Fünffachmachung der Elemente, aufser der Wahrnehmung, dafs in allem Spuren von allem sind ( $\pi\acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\nu \pi\alpha\nu\tau\iota \mu\epsilon\mu\acute{\iota}\chi\theta\alpha\iota$ , Anaxagoras bei Ar. phys. 1,4 187 b 1), nur anzugeben, dafs der menschliche Organismus, obwohl er nur einzelne Stoffe als Nahrung aufnimmt, doch aus ihnen alle drei Elemente, Nahrung, Wasser und Glut, entnimmt, welche nach der Schilderung, die sich an die Dreifachmachung der Elemente Chând. 6,5 anschließt, zu seinem Aufbau erforderlich sind.

Ein grosser Fortschritt über die behandelte Stelle Chând. 6,2 fg. hinaus, welche aus Brahman nur drei Elemente, Feuer, Wasser und Erde, hervorgehen liefs, besteht darin, dafs der Äther (oder Raum *ākāśa*) und der Wind (*vāyu*), welche in der ältern Zeit, wie wir sahen, als symbolische Vertreter des Brahman selbst gegolten hatten, weiterhin als die beiden feinsten Elemente zwischen Brahman und das Feuer eingeschoben wurden. Hierdurch gelangte man zur Fünzfzahl der Elemente, welche, mit wenigen Ausnahmen, von allen spätern Philosophen Indiens angenommen werden. Die erste Stelle, welche die fünf Elemente nach dem Chând. 6,2 vorliegenden Schema, das erste aus Brahman und jedes folgende aus dem jedesmal vorhergehenden, hervorgehen liefs, findet sich (Aufzählungen wie Brih. 4,4,5 kommen nicht in Betracht) Taitt. 2,1, eine Stelle, welche in der indischen Philosophie eine fundamentale

Fünf Elemente.

Entsprechend fünf Erkenntnis-sinne.

Bedeutung gewonnen hat: „Aus diesem *Âtman*, fürwahr, ist der Äther [Raum] entstanden, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde“. — Dieser Fünffzahl der Elemente entspricht, wie wir später sehen werden, die Fünffzahl der Erkenntnis-sinne (Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch), welche, wenn nicht die erste Aufstellung, so doch die definitive Festhaltung der fünf Elemente veranlaßt hat. Jedes Element hat seine bestimmte Qualität (Ton, Fühlbarkeit, Farbe, Schmeckbarkeit, Riechbarkeit) und aufer dieser, wie schon oben bemerkt, noch die Qualität derjenigen Elemente, aus denen ein jedes hervorgegangen ist. Spätere Upanishadstellen, in denen die fünf Elemente teils aufgezählt, teils erwähnt werden, sind: Ait. 3,3 (noch ungeordnet); Çvet. 2,12. 6,2 (vgl. auch Kâth. 3,15); Praçna 6,4. Maitr. 3,2. 6,4. *Âtma* 2. *Piṇḍa* 2. *Prāṇāgnihotra* 4.

#### 4. Die organische Natur.

Eingehen des Brahman in seine Schöpfung. Motiv dieser Lehre.

In Accommodation an das menschliche, auf kausale Zusammenhänge gerichtete Erkenntnisvermögen stellte sich die Wesensidentität der Welt mit Brahman als eine Schöpfung der Welt durch das Brahman dar. Wie das indische Wort für Schöpfung, *sṛiṣṭi*, zu verstehen gibt, ist diese zu denken als ein Entlassen, Loslassen, Ausgießen, somit als ein Heraustreten der Welt aus Brahman, welches als solches mit dem Grunddogma von der alleinigen Realität des Brahman in Widerspruch stand. Daher erforderte die Lehre von der Schöpfung der Welt, sollte diese nicht als ein Anderes, ein Fremdes dem Brahman gegenübertreten, zu ihrer Ergänzung die Vorstellung, daß das Brahman selbst, nachdem es die Welt geschaffen, in dieselbe als Seele eingegangen sei; Bṛih. 1,4,7: „in sie (die Welt) ist jener [*Âtman*] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein“; Chând. 6,3,3: „da ging jene Gottheit (das Brahman) in diese drei Gottheiten (die Elemente) mit diesem lebenden Selbst (*jīva âtman*, der individuellen Seele) ein und breitete auseinander Namen und Gestalten“; Taitt. 2,6: „nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein“; Ait. 1,3,12: „da spaltete er hier den Scheitel und ging durch-diese

Pforte hinein“. Brahman schafft die Organismen als Burgen (*purus*) und geht dann in dieselben als Bürger (*purusha*, d. h. als die Seele) ein, Brih. 2,5,18:

Als Burgen schuf Zweifüßler er,  
Als Burgen die Vierfüßler auch;  
In Burgen ging als Vogel er,  
In Burgen er als Bürger ein.

Solche Wohnstätten, in welche Brahman als individuelle Seele eingegangen ist, sind alle lebenden Wesen, also alle Pflanzen, alle Tiere, alle Menschen und alle Götter:

Alle Lebewesen sind Seelen (Brahman).

Aus ihm die Götter vielfach sind entstanden,  
Und Selige, aus ihm Menschen, Vieh und Vögel,  
Einhauch und Aushauch, Reis und Gerste, —

wie es Muṇḍ. 2,1,7 mit Anklang an Rīgv. 10,90,8 und Atharvav. 11,4,13 (oben I, I, S. 157. 303) heißt. Alle lebenden Wesen sind demnach Brahman, Ait. 3,3: „Dieses (das Bewußtsein, d. h. der *Ātman*) ist Brahman, dieses ist Indra, dieses ist Prajāpati, dieses ist alle Götter, — ist die fünf Elemente, Erde, Wind, Äther, Wasser, Lichter, — ist die Klein-Lebewesen und was ihnen etwa ähnlich, — ist die Samen der einen und andern Art, — ist Eigeborenes, Mutterschoßgeborenes, Schweifsgeborenes, Sproßgeborenes, — ist Rosse, Rinder, Menschen, Elefanten, — ist alles was lebt, was da geht und fliegt und was bewegungslos“. Unter dem „Bewegungslosen“ (*sthāvaram*) ist die Pflanzenwelt zu verstehen. Zu der ganzen Stelle bemerkt Čaṅkara: „In dieser Weise nimmt in allen den speziellen Körperhüllen von Brahmán bis herab zum Grashalm (*brahmádi-stambaparyanteshu*, ein später viel gebrauchter Ausdruck) das Brahman diese und jene Namen und Gestalten an“. Eine Einteilung der organischen Wesen in drei Klassen: „aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes und aus dem Keim Geborenes“, fand sich schon Chând. 6,3,1, wozu dann obige (spätere) Stelle als vierte Klasse das „Schweifsgeborene“ (Insekten und dergleichen) hinzufügt. In jeder dieser Erscheinungen wohnt das ganze Brahman; der *Ātman* heißt *Sáman*, „weil er gleich (*sama*) ist der Ameise, gleich der Mücke, gleich dem Elefanten, gleich diesen drei Welträumen, gleich

Klassen der organischen Wesen.

In jedem Lebenden das ganze Brahman.

Die  
Pflanzen.

diesem Weltganzen“ (Bṛih. 1,3,22). Ein Beispiel von der Be-  
seeltheit der Pflanzen liefert Chând. 6,11,1 an dem Baume,  
welcher dasteht, „durchdrungen von dem lebendigen Selbst  
(*jīva ātman*, der individuellen Seele), strotzend und freude-  
voll“; daß dementsprechend auch die Wanderung der Seelen  
bis in die Pflanzenwelt sich erstreckt, lehrt Kâth. 5,7:

Im Mutterschofs geht ein dieser,  
Verkörpernd sich zur Leiblichkeit, —  
In eine Pflanze fährt jener, —  
Je nach Werk, je nach Wissenschaft.

Die Götter.

Nach oben hin erstreckt sich die Seelenwanderung bis in die  
Götterwelt hinein, Bṛih. 4,4,4: „Wie ein Goldschmied von  
einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andere,  
neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nach-  
dem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeit-  
weilig] losgelassen hat, so schafft sie sich eine andere, neuere,  
schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder  
der Götter oder des Prajâpati oder des Brahmán, oder andrer  
Wesen“. Das Hervorgehen der Kreaturen aus Brahman, nach-  
dem sie, wie die Blumensäfte in den Honig, wie die Flüsse  
in den Ocean, in dasselbe (im Tiefschlaf und im Tode) ein-  
gegangen sind, geschieht in unbewusster Weise, Chând. 6,10,2:  
„also, fürwahr, wissen auch alle diese Kreaturen, wenn sie  
aus dem Seienden wieder hervorgehen, nicht, daß sie aus dem  
Seienden wieder hervorgehen; selbige, ob sie hier Tiger sind  
oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel,  
oder Bremse oder Mücke, was sie immer sein mögen, dazu  
werden sie wiedergestaltet“. Vgl. die ähnliche, und vielleicht  
davon abhängige, Aufzählung, Kaush. 1,2: „Der wird hienieden,  
sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als  
Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Beifstier, oder  
als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas, an diesem  
oder jenem Orte wiederum geboren, je nach seinem Werke,  
je nach seinem Wissen“.

Unbe-  
wusstes  
Hervor-  
gehen aus  
Brahman.

Mythus vom  
Entstehen  
der Tier-  
geschlech-  
ter.

Eine mythische Schilderung des Entstehens des Menschen-  
geschlechtes und der Tiergeschlechter bietet Bṛih. 1,4,3—4.  
Der *Ātman* ist ursprünglich weder Mann noch Weib, sondern



(wie in dem Mythos des Aristophanes bei Platon Symp. p. 189 C fg.) die ungeschiedene Einheit beider, welche sich spaltet und in der Zeugung zur Wiedervereinigung gelangt. Hierauf entflieht das Weib und verbirgt sich der Reihe nach in den verschiedenen Tierspecies der Kühe, Pferde, Esel, Ziegen, Schafe bis herab zu den Ameisen; der Átman aber verfolgt sie durch alle Formen hindurch und zeugt so die Individuen jeder einzelnen Tierart. — Man könnte versucht sein, diesem Mythos einen tieferen Sinn unterzulegen; das Männliche wäre der nach seiner Manifestation verlangende Wille, das Weibliche der Inbegriff der Formen (der platonischen Ideen), welche, obgleich aus dem Willen entsprungen, ihm doch heterogen sind, vor ihm fliehen, bis der schöpferische Wille sich ihrer bemächtigt, um in ihnen allen sein Wesen zum Ausdruck zu bringen. — Jedenfalls besagt der Mythos soviel, daß alle Tierformen mit dem Menschen gleichen Wesens und, wie er, Verkörperungen des Átman sind.

Im Folgenden (Bṛih. 1,4,6. 11—15) wird geschildert, wie der Átman über sich hinaus die verschiedenen Götterklassen schafft; „weil er als höhere [als er selbst ist] die Götter schuf, und weil er, als Sterblicher, die Unsterblichen schuf, darum heißt sie die Überschöpfung (*atisṛishti*)“. Hierin liegt jedenfalls so viel, daß der als Mensch verkörperte Átman in sich das Princip aller höheren Welten und Wesen enthält.

Schöpfung der Götter eine Überschöpfung.

#### 5. Die Weltseele (*Hiraṇyagarbha*, *Brahmán*).

Wie die Einzelseele zu ihrem Leibe, so verhält sich zu dem Weltleibe die Weltseele, welche, zum Unterschiede von dem *Bráhma*n (neutr.) als Urprincip, als der *Brahmán* (masc.) oder auch als der *Hiraṇyagarbha* bezeichnet wird, welcher nach Ṛigv. 10,121,1 aus den von dem Urprincip geschaffenen Urwassern als der Erstgeborene der Schöpfung hervorging. Weil es das Urprincip selbst ist, welches in seiner Schöpfung als Erstgeborener erscheint, darum wird auch der letztere, mit Änderung des Genus und des Accentus, als der *Brahmán*, gleichsam als das persönlich gewordene *Bráhma*n, bezeichnet. In den ältern Upanishadtexten ist diese Vorstellung nur wenig

Die Weltseele (*Brahmán*, *Hiraṇyagarbha*).

12\*



ausgebildet. In der oben citierten Stelle Bṛih. 4,4,4 erschien als Beispiel einer wandernden Seele neben Prajâpati und den übrigen Göttern auch der *Brahmân* (ohne Zweifel als Masculinum aufzufassen). Ait. 3,3 wird an der Spitze der Lebewesen, als welche der Âtman zur Erscheinung kommt, der *Brahmân* genannt (auch hier ist natürlich *esha brahmâ* zu lesen statt *esha brahma*, wie gedankenloserweise Ait. Âr. 2,6,1,5 p. 299,3 gedruckt ist; vgl. auch die unmittelbar folgenden Worte des Sâyaṇa: *anena pul-līṅgena brahmaçabdena 'Hiraṇyagarbhaḥ samavartata agre' ity-âdi-çâstra-prasiddhaḥ prathamah çarivî vivakshitaḥ*). Auch Kaush. 1, wo dieser persönlich gedachte *Brahmân* die im Jenseits ankommende Seele empfängt, wird seine Identität mit *Hiraṇyagarbha* durch die Schlussworte 1,7 angedeutet: „Die Urwasser, fürwahr, sind meine Welt, und sie ist dein!“ — Sonst wird der persönliche *Brahmân* (oder an seiner Stelle gelegentlich *Parameshṭhin*, *Prajâpati* Bṛih. 2,6,3. 4,6,3. 6,5,4) in ältern Texten nur erwähnt als der Träger der göttlichen Offenbarung (wie vordem der *Vena*, oben I, 1, S. 252 fg.) und ihr Vermittler an die Menschen: Chând. 3,11,4. 8,15: Muṇḍ. 1,1,1—2 und öfter in späteren Upanishad's.

*Brahmân*  
(*Hiraṇyagarbha*) ist  
der *kapila*  
*rishi* in der  
Çvet. Up.

Ausgeführter findet sich diese Vorstellung von dem Erstgeborenen der Schöpfung als dem Urquell aller Weisheit erst in der (überhaupt zur Personifikation des Göttlichen neigenden) Çvetâçvatara-Upanishad, wo derselbe als der *Brahmân*, als *Hiraṇyagarbha*, der „Goldkeim“, oder auch einmal, 5,2, mit poetischer Umschreibung dieses Wortes, als der (wie Gold) „rote Weise“, *kapila rishi*, bezeichnet wird, was dann viele zu dem Irrtum verleitet hat, daß hier, in einer vedischen Upanishad, als der Erstgeborene des Schöpfers — Kapila, der Stifter des Sâṅkhyasystems, genannt werde! Hätte der allem Dualismus und Atheismus so feindlich gegenüberstehende Autor unserer Upanishad diesen gekannt (was wir nicht glauben), so würde er ihn wohl mit ganz andern Epithetis charakterisiert haben. Die Meinung, daß hier Kapila genannt werde, ist nur möglich, solange man die Stelle isoliert und ohne Rücksicht auf den ganzen Zusammenhang der Upanishad betrachtet, welche denselben Gedanken, der hier vorkommt, noch an vier andern Stellen zum Ausdruck bringt. Sie feiert den Rudra

(Çiva), in welchem sie das Urwesen sieht, als den Urquell aller Weisheit; „aus ihm erfloß das Wissen uranfänglich“ (4,18, vgl. Brih. 2,4,10); — „er heißt der Erstlings-Purusha, der Große“ (*agryaḥ puruṣho mahān*, 3,19, vgl. *mahān ātmā* Kāth. 3,10. 6,7); — er ist es, „der den Gott Brahmān schuf zu Anfang, und der ihm auch die Veden überliefert“ (6,18); — „der vormals den Hiranyagarbha zeugte“ (3,4), — „der selbst entstehen sah den Hiranyagarbha“ (4,12), — und mit Hinweis auf die letzteren Stellen heißt es dann 5,2: „der mit jenem [3,4 und 4,12 erwähnten] ersterzeugten, roten Weisen (*kapilam riṣhīm*) im Geist ging schwanger und ihn sah geboren“. Das zurückweisende *tam* sowie die Worte *jāyamānam ca paçyeta*, verglichen mit 4,12 *paçyata jāyamānam*, machen wohl die Rückbeziehung auf diese Stelle, und somit auf Hiranyagarbha, unzweifelhaft.

Aus späteren Upanishad's ist zu erwähnen, daß nach Nārāyaṇa 1 der Brahmān aus Nārāyaṇa, und daß nach Atharvaçiras 6 aus Rudra, nach Mahā 3 aus Nārāyaṇa, das Weltelement und aus diesem sodann der Brahmān entsteht; als Quelle des Wissens wird derselbe bezeichnet Pinḍa 1, Gārūḍa 3, und (unter dem Namen *Hiranyagarbha*) Mahā 4. Im Gegensatze zu dem ichbewußten *Jiva* (der individuellen Seele) wird *Hiranyagarbha* als „allichbewußt“ (*sarvāhaṃmānin*) bezeichnet Nṛsiṅhott. 9, Up. S. 798.

Nārāyaṇa.

Der Stufenfolge von Urwesen, Urwasser und Erstgeborenem (*Brahmān*, *Hiranyagarbha*) entspricht es, wenn, unter Abstreifung der mythologischen Form, Kāth. 3,10—11. 6,7—8 als die drei obersten Principien *Puruṣa*, *Avyaktam* und *Mahān Ātmā* bezeichnet werden. Hier ist, im Gegensatze zum individuellen Ātman, der *Mahān Ātmā* (das große Selbst, dem *mahān puruṣa* Çvet. 3,19 entsprechend) die Weltseele, d. h. der allichbewußte Hiranyagarbha. Die *Buddhi* ist Kāth. 3,10 noch dem *Mahān Ātmā* untergeordnet. Eine Verschmelzung beider führt dann weiterhin zum kosmischen Intellekte (*mahān, buddhi*) der Sāṅkhyaphilosophie. — Auf andern Gebieten entspricht dem kosmischen Intellekte als Träger der Welt (*Hiranyagarbha*, *Mahān*) der aus dem ॐ emanierende νοῦς der Neuplatoniker sowie das „reine Subjekt des Erkennens“ (das ewige

Der Mahān  
Ātmā.Analogien  
und philo-  
sophische  
Bedeutung  
dieser Vor-  
stellung.

Weltauge) der schopenhauerschen Philosophie. Für das metaphysische Verständnis der Welt ist diese Vorstellung eine unentbehrliche. Wir wissen es (und auch die Inder wußten es schon, Bṛih. 2,4,5), daß die ganze objektive Welt nur möglich ist, sofern sie getragen wird von einem erkennenden Subjekte. Dieses Subjekt als Träger der objektiven Welt kommt zur Erscheinung in allen individuellen Subjekten, ist aber keineswegs mit ihnen identisch. Denn die individuellen Subjekte vergehen (Bṛih. 2,4,12 „nach dem Tode ist kein Bewußtsein“, vgl. Bṛih. 3,2,12), die objektive Welt besteht aber auch ohne sie weiter, mithin auch das ewige Subjekt des Erkennens (*Hiranyagarbha*), von welchem sie getragen wird. Aus diesem Subjekte entspringen Raum und Zeit; darum ist es selbst in keinem Raume und zu keiner Zeit, also empirisch betrachtet überhaupt nicht vorhanden; es hat keine empirische, sondern nur eine metaphysische Realität.

## VII. Brahman als Erhalter und Regierer.

### 1. Brahman als Welterhalter.

In allem  
steckt der  
Âtman.

Da in Wahrheit nur der Âtman vorhanden ist, und die Welt, sofern sie überhaupt existiert, ihrem Wesen nach nur Âtman ist, so folgt, daß die Dinge dieser Welt ihre Realität, soweit wir ihnen eine solche zugestehen mögen, nur von dem Âtman zu Lehen tragen können. Sie verhalten sich zu ihm wie die Funken zu dem Feuer, aus welchem sie entspringen und welches sie ihrem ganzen Wesen nach sind; Bṛih. 2,1,20: „wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen“; vgl. Kaush. 4,20. Näher ausgeführt findet sich dieses Bild Muṇḍ. 2,1,1:

Wie aus dem wohlentflamnten Feuer die Funken,  
Ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen,  
So geh'n, o Teurer, aus dem Unvergänglichen  
Die mannigfachen Wesen  
Hervor und wieder in dasselbe ein.

Alle Dinge der Welt sind, wie diese Stelle besagt „ihm gleichen Wesens“ (*sarūpa*, oder *svarūpa* „seine Gestalt habend“), sind der *Ātman* selbst, und er allein ist es, welcher als die ganze Welt ausgebreitet vor uns liegt, Muṇḍ. 2,1,4:

Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,  
Die Himmelsgegenden die Ohren,  
Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.  
Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen Erde,  
Er ist das innre Selbst in allen Wesen.

Wie es geschieht, daß der einheitliche *Ātman* sich zur vielheitlichen Welt ausbreitet, das bleibt ein Geheimnis und kann nur durch Bilder erläutert werden. So läßt Chând. 6,12 der Lehrer die Frucht des Nyagrodha-Baumes (dessen Zweige nach unten wachsen und in der Erde neue Wurzeln schlagen, sodafs aus dem Baume ein ganzer Wald wird) herbeibringen und öffnen, und nachdem der Schüler in ihr nur ganz kleine Kerne und in diesen gar nichts weiter gefunden hat, spricht zu ihm der Lehrer: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit, fürwahr, ist dieser grofse Nyagrodhabaum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem (ein dieses-als-Wesen-Haben, *aitad-âtmyam*) ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o *Çvetaketu!*“

Ausbreitung der Einheit zur Vielheit.

Bild vom Nyagrodha.

Die Ausbreitung der Einheit als Vielheit wird auch erläutert durch das vielfach mißverständene Gleichnis Kâṭh. 6,1:

Bild vom *Açvattha*.

Die Wurzel hoch, die Zweig' abwärts  
Steht jener ew'ge Feigenbaum.

Alle, welche hier *mûla* in *ûrdhvamûla* als Plural fassen und „die Wurzeln“, „*the roots*“, „*les racines*“ u. dgl. übersetzen, können den Sinn des Gleichnisses nicht verstanden haben, welcher gerade darin besteht, zu zeigen, wie aus dem einheitlichen Brahman als Wurzel die Vielheit der Welterscheinungen entspringt. So gleicht das Weltganze einem *Açvattha*-Baume, bei dem, ähnlich wie bei unsrer Linde, aus der einen Wurzel, die er hat, die ganze Mannigfaltigkeit seiner Äste und Zweige entspringt, nur daß bei demjenigen *Açvattha*, welcher die Welt ist, die eine Wurzel, das Brahman, oben, und die vielen

Zweige seiner Erscheinungen hier unten auf Erden sind. Ganz irreführend ist es, hier an den Nyagrodha-Baum (*ficus indica*) zu denken, der seine Zweige in die Erde schickt, wo sie neue Wurzeln schlagen. Der Aṣvattha (*ficus religiosa*) ist von ihm nach Wuchs und Blättern völlig verschieden. — Von Interesse ist es, zu sehen, daß die besprochene Kâṭhakastelle allem Anscheine nach schon Çvet. 3,9 (wie auch Mahânâr. 10,20) benutzt wird; wenn es hier heißt: „als Baum im Himmel wurzelnd steht der Eine“ (vgl. auch den Weltbaum Çvet. 6,6), so findet dies in der Stelle Kâṭh. 6,1, und nur in ihr, seine Erklärung.

Allgegen-  
wart des  
Âtman.

Aus der Allverbreitung des Âtman ergibt sich seine Allgegenwart in den Erscheinungen der Welt, wie sie, mit Benutzung des Verses Rîgv. 4,40,5, geschildert wird Kâṭh. 5,2 (= Mahânâr. 10,6, vgl. die weiteren Nachweisungen dort):

Im Äther ist Sonnenschwan er, Vasu in der Luft,  
Hotar am Opferbette, auf der Schwelle Gast,  
Er weilt in Mensch und Weite, im Gesetz, im Raum,  
Entspringt aus Wassern, Rindern, Recht, Gebirg' als großes Recht.

Mit Anknüpfung an den Vers Vâj. Samh. 32,4 (oben I, 1, S. 292) schildert die Allgegenwart Gottes Çvet. 2,16—17:

Er ist der Gott in allen Weltenräumen,  
Vormals geboren und im Mutterleibe;  
Er ward geboren, wird geboren werden,  
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.

Der Gott, der im Feuer ist, im Wasser,  
Der in die ganze Welt ist eingegangen,  
Der in den Kräutern weilt und in den Bäumen,  
Diesem Gotte sei Ehre! — sei Ehre!

Allen hat  
an seiner  
Wonne teil.

Auf der Allgegenwart des Âtman beruht es, daß alle Kreaturen an der Wonne, welche sein Wesen ist (oben S. 127 fg.), teilhaben: „durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben ihr Leben die andern Kreaturen“ (Brîh. 4,3,32); — „denn wer könnte atmen, wer leben, wenn in dem Âkâça nicht jene Wonne wäre! Denn er ist es, der die Wonne schafft“ (Tait. 2,7). Darum wohnt allen Wesen eine Sehnsucht nach dem Âtman inne, und ebenso nach dem, welcher

sich als den *Ātman* weiß; „sein (des Brahman) Name ist «Nach-ihm-das-Sehnen» (*tadvanam*), als «Nach-ihm-das-Sehnen» „Nach-ihm-das-Sehnen“ soll man es verehren. Wer selbiges als solches weiß, zu dem wohl sehen hin sich die Wesen alle“ (Kena 31, vgl. das aristotelische: *κυνεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*).

Alles Wirken in der Welt ist ein solches des *Ātman*; „er ist es, der das gute Werk den thun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den thun macht, welchen er abwärts führen will“ (Kaush. 3,8). Auch die Götter thun ihr Werk nur durch die Kraft, welche er ihnen verleiht: kein Strohhalme kann von Agni verbrannt, von *Vāyu* aufgehoben werden ohne den Willen des Brahman (Kena 17—23).

Die schönste Schilderung von der Allmacht des Unvergänglichen, d. h. des *Ātman*, findet sich, in teilweiser Anlehnung an den *Prajāpatihymnus* *Rigv.* 10,121 (oben I, 1, S. 132) in dem Gespräche des *Yājñavalkya* mit der *Gārgī*, *Bṛih.* 3,8,9:

„Auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o *Gārgī*, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o *Gārgī*, stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o *Gārgī*, stehen auseinandergehalten die Minuten und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o *Gārgī*, rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet; auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o *Gārgī*, preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende.“

Diese Stelle, in welcher alle räumliche und zeitliche Ordnung sowie alles Wirken in der Natur, alles Begehren der Menschen, Götter und Manen auf den *Ātman* zurückgeführt wird, hat viele Nachbildungen erfahren. So beruht es wohl auf dem ersten Teile derselben von der auseinanderhaltenden Kraft des *Ātman*, wenn der *Ātman* *Bṛih.* 4,4,22 (citiert *Maitr.* 7,7) einem *setu*, welches Wort nicht nur die (verbindende) „Brücke“, sondern auch den (auseinanderhaltenden) „Damm“ bedeutet, verglichen wird: „er ist der Herr des Weltalls, er

„Nach-ihm-das-Sehnen“.

Allwirksamkeit.

Allmacht.

Brih. 4,4,22  
wird schon  
Chând. 8,4,1  
benutzt und  
missver-  
standen.

Spätere  
Stellen.

ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche (der Damm, welcher) diese Welten auseinanderhält, daß sie nicht verfließen“. Die letzten Worte kehren wieder Chând. 8,4,1: „Der Âtman, der ist die Brücke (der Damm), welche diese Welten auseinanderhält, daß sie nicht verfließen“. Wenn es aber dann weiter heißt: „Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden“ u. s. w., so wird hier, mit plötzlicher Veränderung der Anschauung, aus dem die Weltverhältnisse trennenden Damm eine das Diesseits mit dem Jenseits verbindende Brücke; und in diesem Thatbestande liegt wohl ein sicherer Beweis für den wichtigen Schluss, daß die gleichlautenden Worte aus Brih. 4,4,22 entnommen und, mit Abgehen von ihrem ursprünglichen Sinne, Chând. 8,4,1 reproduziert worden sind. Der so modifizierte Gedanke von der Brücke der Unsterblichkeit ist dann weiter, allem Anscheine nach aus Chând. 8,4,1, von Çvet. 6,19 und Muṇḍ. 2,2,5 herübergenommen worden. Der ganze vorhergehende Abschnitt Muṇḍ. 2,1 ist im wesentlichen eine poetische Verwebung der angeführten Stelle Brih. 3,8 mit Rîgv. 10,90 (oben I, 1, S. 156 fg.) und andern Zuthaten, wie in unsrer Übersetzung S. 550 fg. nachgewiesen ist.

## 2. Brahman als Weltregierer.

Wenn es in den angeführten Worten aus Brih. 4,4,22 und ebenso (wahrscheinlich in Nachbildung dieser Stelle) Kaush. 3,8 heißt: „er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt“, so liegt darin zweierlei: 1) daß der Âtman als Welterhalter die Dinge in ihrem Bestande schützt, worüber gehandelt worden ist, und 2) daß er als Weltregierer die Wesen bei ihrem Thun lenkt. Für diese letztere Aufgabe kommt neben manchem, was schon angeführt wurde, vor allem in Betracht das Kapitel Brih. 3,7, welches von dem Âtman als dem *Antaryâmin*, d. h. dem „innern Lenker“, handelt. Seine Belehrung über denselben beginnt Yâjñavalkya Brih. 3,7,3 mit den Worten: „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib

Der *Antar-*  
*yâmin*, Brih.  
3,7.



die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche“. Dasselbe, was hier von der Erde gesagt wird, wird dann weiter, unter steter Wiederholung der gleichen Formel, von elf anderen Naturerscheinungen (Wasser, Feuer, Luftraum, Wind, Himmel, Sonne, Himmelsgegenden, Mond und Sternen, Äther, Finsternis und Licht), sodann von allen Wesen und endlich von den acht Organen (Odem, Rede, Auge, Ohr, Manas, Haut, Erkenntnis, Samen) entwickelt; alle diese Naturerscheinungen, Wesen und Organe sind sonach der Leib des *Ātman*, sind von ihm verschieden (*antara*), kennen ihn nicht und werden doch von ihm innerlich regiert. — Auch diese Stelle ist in der Folge vielfach benutzt worden. So namentlich *Māṇḍūkya* 6 und in den Reproduktionen dieser Stelle *Nṛisinhap.* 4,1. *Nṛisinhott.* 1. *Rāmott.* 3; ferner *Brahmop.* 1 und *Bāshkala* (Up. S. 840). Eine (wertlose) Definition des *Antaryāmin* wird gegeben *Sarvopanishatsāra* No. 19: „Wenn der *Ātman*, als die Ursache der Naturbeschaffenheit der mit dem Höchststehenden (dem Bewußtsein) u. s. w. ausgerüsteten Vielheiten, in allen Leibern, gleichwie die Schnur durch die Menge der Perlen, hindurchgefädelt erscheint, so heißt er der innere Lenker (*antaryāmin*)“. — Im *Vedāntasāra* § 43 wird der *Antaryāmin* mit dem *Īvara* gleichgesetzt. Eine ähnliche Rolle spielt er im System des *Rāmānuja*.

Dem *Antaryāmin* *Bṛih.* 3,7 entspricht in der „Honiglehre“ *Bṛih.* 2,5 der „kraftartige unsterbliche Geist“ (*tejomaya amṛitamaya puruṣha*), welcher allen kosmischen und psychischen Erscheinungen einwohnt und dadurch ihre Wirkung auf einander ermöglicht. Auch hier wird der wertvolle Grundgedanke in eine für uns wenig anziehende Form gekleidet, indem dieselbe stereotype Formel, jedesmal unter Einsetzung anderer Begriffe, vierzehnmal hintereinander wiederholt wird. „Diese Erde“, so beginnt der Abschnitt, „ist aller Wesen Honig, dieser Erde sind alle Wesen Honig; aber was in der Erde jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in Bezug auf das Selbst jener aus Körper bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele (*ātman*) ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall“. Das-

Der *tejomaya amṛitamaya puruṣha*  
*Bṛih.* 2,5.

selbe, was hier von Erde und Leib, wird dann weiter, unter beständiger Wiederholung derselben Formel, von Wasser und Samen, Feuer und Rede, Wind und Odem, Sonne und Auge u. s. w. gesagt: das Auge nährt sich (besteht) durch die Sonne, und die Sonne durch das Auge (sie wäre nicht da, wenn kein Auge sie schaute), und diese gegenseitige Abhängigkeit ist nur dadurch möglich, daß in beiden derselbe kraftartige, unsterbliche Geist, d. h. der *Âtman*, wohnt. Schon in der Einleitung zu unser Übersetzung dieses Abschnittes (Up. S. 420) erinnerten wir an die verwandte Lehre Kants von der „Affinität der Erscheinungen“, welche nur durch die „synthetische Einheit der Apperception“, d. h. durch das Subjekt des Erkennens, den *Âtman*, möglich ist.

Andere Stellen.

Neben diesen Hauptstellen wird es genügen, nur kurz zu erinnern an die *Bṛih. 2,1. Kaush. 4* von *Bâlâki Gârgya* für das Brahman ausgegebenen zwölf oder sechzehn *Purusha's*, welchen *Ajâtaçatru* den *Âtman* als denjenigen gegenüberstellt, „der der Schöpfer aller jener Geister ist, er, dessen Werk diese Welt ist“ (*Kaush. 4,19*); — sowie an die *Bṛih. 3,9,10—18. 26* von *Vidagdha Çakalya* für den *Âtman* gehaltenen acht *Purusha's* (der Körperlichkeit, der Begierde, der Sonne, des Gehörs, des Schattens, des Spiegels, des Wassers, des Sohnes), welchen *Yâjñavalkya* den „Geist der Upanishadlehre“ (*âpanishada purusha*) gegenüberstellt, „der diese Geister auseinandertreibend, zurücktreibend, über sie hinausstreitet“, d. h. der sie zu ihrem Thun anspornt, von demselben zurückruft und ihnen überlegen ist (*Bṛih. 3,9,26*).

### 3. Freiheit und Unfreiheit des Willens.

Im Anschluß an die Lehre von Brahman als Weltregierer wollen wir kurz die Frage nach der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens behandeln. Da die ganze Welt, soweit sie überhaupt existiert, nur die Selbstmanifestation des *Âtman* ist, so kann von einer Freiheit innerhalb des Naturzusammenhanges in den Upanishad's so wenig wie bei Spinoza die Rede sein. Eine solche würde zur Voraussetzung haben, daß der *Âtman* anders wäre, als er ist. Demnach ist der

Determinismus der Upanishad's.

Standpunkt der Upanishad's ein strenger Determinismus. Brih. 4,4,5: „Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde (*kâma*); je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht (*kratu*); je nachdem seine Einsicht ist, danach thut er das Werk (*karman*)“. Vgl. die ähnliche Äußerung Çatap. Br. 10,6,3 und Chând. 3,14,1 (oben I, I, S. 264. 336). — Brih. 3,8,9: „Auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o Gârgi, preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfereger, die Väter nach der Totenspende“. Sie alle, Menschen, Götter und Väter, können nicht anders handeln, als es ihrer Natur gemäß ist. Chând. 8,1,5: „Denn gleichwie hienieden die Menschen, als geschähe es auf Befehl, das Ziel verfolgen, danach ein jeder trachtet, sei es ein Königreich, sei es ein Ackergut, und nur dafür leben, [so sind sie auch beim Trachten nach himmlischem Lohne die Sklaven ihrer Wünsche]“.

In scharfem Gegensatze zu dieser Erklärung stehen die darauf folgenden Worte. Ähnlich wie Kant, nachdem er in den stärksten Ausdrücken, durch seinen Vergleich mit der voraus zu berechnenden Sonnenfinsternis, die empirische Unfreiheit des Willens proklamiert hat, sogleich darauf, in derselben Zeile behauptet, „dafs der Mensch frei sei“ (Kritik der prakt. Vernunft S. 120 Kehrb.), — ähnlich heifst es in der angeführten Stelle Chând. 8,1,6 weiter: „Darum, wer von hinnen scheidet, ohne dafs er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zu teil in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von hinnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zu teil in allen Welten ein Leben in Freiheit“. Vgl. die verwandten Äußerungen Chând. 7,25,2. 8,5,4. Der Sinn dieses Gegensatzes ist klar: als Glieder in dem Naturzusammenhange sind wir, wie dieser, der Notwendigkeit unterworfen; aber wir sind frei von derselben, sobald wir, durch Erkenntnis unserer Identität mit dem *Âtman*, aus diesem ganzen Zusammenhange der Natur heraustreten. Dafs der *Âtman* dem Zwange der Kausalität enthoben ist, haben wir oben (S. 142 fg.) gesehen. Ein jeder von uns ist dieser ewig freie *Âtman*; wir sollen nicht erst der *Âtman* werden, sondern wir

Aber der  
*Âtman*, und  
wer sich als  
ihn weiß,  
ist frei.

sind es schon jetzt, nur daß wir uns dessen nicht bewußt sind. Somit sind wir schon jetzt, trotz der ausnahmslosen Notwendigkeit unserer Handlungen, in Wahrheit frei, aber wir wissen es nicht: „gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weiß, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt“ (Chând. 8,3,2); — „darum diejenigen, welche diese Brahmanwelt durch *Brahmacaryam* (Leben als Brahman-schüler in Studium und Entsagung) finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zu teil in allen Welten ein Leben in Freiheit“ (Chând. 8,4,3). Die Unfreiheit des Willens, so unverbrüchlich sie gilt, gehört doch nur zu der großen Illusion der empirischen Realität und schwindet mit dieser. Die Erscheinung ist unfrei, aber was in ihr erscheint, der *Âtman*, ist frei. Das Zusammenbestehen beider Gesichtspunkte spricht sich in den Worten aus: „er ist es, der das gute Werk den thun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den thun macht, welchen er abwärts führen will“ (Kaush. 3,8). Wie dieser Gedanke, in dem Maße wie der *Âtman* als persönlicher Gott aufgefaßt wird, sich zur Prädestinationslehre gestaltet, ist schon früher (S. 161) gezeigt worden. Aber die ganze Prädestinationslehre ist ebenso wie der Theismus, auf dem sie beruht, in den Upanishad's nur ein Versuch, in empirischen Formen auszusprechen, was seiner Natur nach denselben fremd ist. Der ewig freie *Âtman*, welcher unser Thun und Lassen determiniert, ist nicht ein anderer, uns Gegenüberstehender, sondern unser eignes Selbst; darum heißt es vom *Âtman*: „er bindet sich selbst durch sich selbst (*nibadhnâti âtmanâ âtmânam*), wie ein Vogel durch das Netz“ (Maitr. 3,2) und Praçna 3,3 wird auf die Frage, wie der *Âtman* in diesen Leib hineingehe, geantwortet: „er kommt hinein in diesen Leib *mano-kṛitena*“, welches, wenn wir dem Çaṅkara Glauben schenken, hier bedeuten würde „durch das Werk seines Willens“, obwohl die Grammatik eine andre Auffassung (als *mano-kṛitena* „unbewußterweise“) fordert, woran (trotz Rîgv. 1,187,7) schwer-

Späterhin  
Theismus  
und Prä-  
destination;  
beide nur  
exoterisch.

lich mit einem *sandhir ārshah* (wie Ānandajñāna sagt) vorbeizukommen ist.

#### 4. Brahman als Vorsehung.

Die Weltregierung kann auch einem unpersönlichen (als *antaryāmin* „innerer Lenker“ wirkenden) Princip zugeschrieben werden, eine Vorsehung hingegen setzt einen persönlichen Gott voraus. Dementsprechend sehen wir in den ältern Upanishad's, wie den Theismus, so auch den Vorsehungsglauben nur hin und wieder als poetische Darstellungsform auftreten; erst in spätern Upanishad's gewinnt mit der Personifikation des Ātman auch der Glaube an eine göttliche Vorsehung festere Gestalt. Durchaus mythisch ist die Darstellung Ait. 1,2, wie die vom Ātman aus dem Purusha ausgebrüteten Gottheiten (d. h. die Sinnesorgane und die entsprechenden Naturgötter) in den Ocean stürzen, Hunger und Durst leiden und dann vom Ātman den Menschen als Wohnsitz angewiesen erhalten, in welchem sie Nahrung genießen können, die sie dann aber mit den dämonischen Mächten des Hungers und Durstes teilen müssen. — Auch die „Wohlbeschaffenheit“ (d. h. wohl: Zweckmäßigkeit), welche Taitt. 2,7 für die Essenz der Welt erklärt und (mittels eines Wortspiels zwischen *sukṛita* und *svakṛita*) daraus abgeleitet wird, daß die Welt nur eine Selbstmanifestation des aus Wonne bestehenden Brahman sei, kann nur als erster Keim des Glaubens an eine nach Zwecken lenkende Vorsehung betrachtet werden. — Deutlicher tritt eine solche schon hervor Kāth. 5,13:

Der, als der Ew'ge den Nichtew'gen, Freude,  
Als Geist den Geistern, schafft, als Einer Vielen,  
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,  
Der nur hat ew'gen Frieden, und kein andrer.

Die Konzession der ersten Hälfte dieses Verses an den Theismus wird in der zweiten Hälfte wieder zurückgenommen, und es ist charakteristisch, daß bei der Reproduktion dieses Verses Çvet. 6,13 die zweite Hälfte im Sinne des Theismus abgeändert wird:

Wer dies Ursein durch Prüfung (*sāṅkhyam*) und Hingebung (*yoga*)  
Als Gott erkennt, wird frei von allen Banden.

Vor-  
sehungs-  
glaube und  
Theismus.

Mythische  
Vorstufen.

(Nach einigen würde unser Autor hier, zur Begründung seines Theismus, — sich auf das atheistische Sāṅkhyasystem berufen.)

Allmähliche  
Ausbildung  
des Vor-  
sehungs-  
glaubens.

Bedeutend fortentwickelt im Sinne des Theismus und Vorsehungsglaubens findet sich der aus Kāṭh. 5,13 angeführte Gedanke Īçā 8, wo es (wörtlich) heißt: „Der Weise, Denkende, Allumfassende, durch sich selbst Seiende hat die Zwecke *yāthātathyato* für ewige Zeiten verteilt“. Das (wie das Metrum zeigt) später eingeschobene *yāthātathyato* bekundet einen weitem Fortschritt über den ursprünglichen Vers hinaus: „je nach der Beschaffenheit“, d. h. je nachdem (*yathā*) die Werke der einzelnen Seelen sind, dementsprechend (*tathā*) hat der Weise, Denkende (*kavir manīṣhī*) die Zwecke (die Frucht der Werke, das Thun und Leiden jeder Seele) voraus bestimmt. Dies ist schon, wenn wir nicht zu viel in den Vers hineingelegt haben, die Rolle, welche der *Īçvara* im spätern Vedānta spielt: die Werke der Seele sind das Samenkorn, welches, genau seiner Beschaffenheit entsprechend, von Gott als dem Regen zur Entwicklung gebracht wird; wie durch das Samenkorn die Pflanze, so ist durch die Werke der frühern Geburt das künftige Leben sowohl nach seinem Leiden wie nach seinem Thun bestimmt. Eine deutliche Scheidung zwischen diesen beiden ist auch im spätern Vedānta nicht anzutreffen. — Am meisten vorbereitet ist dieser spätere Vedāntastandpunkt durch die *Çvetāçvatara*-Upanishad, welche, entsprechend ihrer theistischen Färbung, den *Ātman* schildert als „den Aufseher der Werke“ (6,11), „den einen Freien, der den einen Samen vielfach macht vieler von Natur Werkloser“ (6,12; in Wahrheit ist die Seele werklos wie der *Ātman*, der sie ist), der die Beschaffenheiten einzeln verteilt (6,4), der Recht schafft, Bösem wehrt, Glück austeilt (6,6), „der, selbst farblos, vielfach versehen mit Kräften, die vielen Farben verleiht zu bestimmten Zwecken“ (4,1), der die Werke der Seelen zur Reife bringt, 5,5:

Wenn seinem Wesen zureift aller Ursprung, —  
Was reifen soll, er macht es alles wachsen;  
Er lenkt als einer alles hier und jedes,  
Verteilend einzeln alle Sonderheiten.

Aber charakteristisch für diese Upanishad (welche wir oben einem *codex palimpsestus* verglichen) ist es, daß durch diese ausgeprägte theistische Vergeltungslehre immer wieder der alte Upanishadgedanke durchleuchtet, vermöge dessen es Gott selbst ist, der als Seele sich, entsprechend den begangenen Werken, in neue und wieder neue Gestalten bindet, 5,12:

Daneben  
Fort-  
bestehen  
des Alten.

Als Seele wählt viel grobe und auch feine  
Gestalten er, entsprechend seiner Tugend;  
Und was ihn band kraft seines Werks und Selbstes  
In diese, bindet wieder ihn in andre.

— So sehen wir die Denker der Upanishad's, nachdem sie sich, der empirischen Bestimmung des Intellektes folgend, in realistische Vorstellungsformen verirrt haben, immer wieder zu dem ursprünglichen Idealismus zurückkehren.

#### 5. Kosmographie der Upanishad's.

Dürftig und wenig zusammenhängend sind die in den Upanishad's vorkommenden Anschauungen über das Weltganze und seine Teile.

Was zunächst den geographischen Horizont betrifft, so zeigt sich derselbe im wesentlichen begrenzt durch die Gebirge des Himälaya und Vindhya im Norden und Süden (Kaush. 2,13), und durch die Flußgebiete und Mündungen des Indus und Ganges im Westen und Osten; der Tag wird geboren in dem Weltmeere gen Morgen, die Nacht in dem Weltmeere gen Abend (Brh. 1,1,2); „diese Ströme, o Teurer, fließen im Osten gegen Morgen und im Westen gegen Abend; von Ocean zu Ocean strömen sie [sich vereinigend], sie werden lauter Ocean“ (Chând. 6,10,1; ob hier mit Çaṅkara ad l. an eine Rückkehr des Meerwassers durch Wolken und Regen in die Flüsse gedacht werden darf, scheint nach dem Wortlaute des Textes sehr fraglich); vgl. Chând. 2,4,1. Was über diese Grenzen hinaus liegt, scheint unbekannt zu sein; nur in einer ganz späten, auf dem Rāmāyanam fußenden Upanishad wird *Laṅkā* auf Ceylon (Rāmāpūrvat. 43. 45) und Ähnliches erwähnt. Aber auch das Indusland erscheint als fast verschollen; man

Geographi-  
scher Hor-  
izont.

Völker-  
namen.

bezug von dort edle Rosse (Bṛih. 6,1,13), sowie vielleicht das Salz (Bṛih. 2,4,12. 4,5,13, vgl. Maitr. 6,35); das Volk der *Gandhāra's* (westlich vom Indus, im Süden von Peshavar) erscheint Chând. 6,14 als ein fernes; zu den *Madra's* (am Hyphasis) gelangen die Brahmanenschüler auf ihrer Wanderschaft, Bṛih. 3,3,1. 3,7,1. — Wie als die größte Persönlichkeit in den Upanishad's *Yājñavalkya*, so erscheint als der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Fürstenhof des ihm geneigten *Janaka*, Königs der *Videha's* (nordöstlich von Patna), wo sich Bṛih. 3,1,1 auch die Brahmanen der (weiter westlich, zwischen *Gaṅgā* und *Yamunā* wohnenden) *Kuru's* und *Pañcāla's* zu dem, Bṛih. 3,1—9 geschilderten, großen Wettkampfe der Reden zusammenfinden. Daneben erscheinen die Höfe des *Ajātaçatru*, Königs der *Kāçī's* (um Benares) Bṛih. 2,1. Kaush. 4, und des *Jīvala*, Königs der *Pañcāla's*, Chând. 5,3—10. Bṛih. 6,2 (wofür Kaush. 1 *Citra Gaṅgyāyana* eintritt) als Heimstätten der in den Upanishad's niedergelegten Erkenntnisse; dem fernen Nordwesten sollen die *Kekaya's* (am obern Laufe des *Hydraotes*) angehören, deren König *Açvapati Çatap*. Br. 10,6,1. Chând. 5,11—24 den sechs ihn aufsuchenden Brahmanen die Belehrung über den *Vaiçvānara* erteilt. Abgesehen von ihnen werden Kaush. 4,1 in der Aufzählung der Völker, welche der berühmte Veda-gelehrte *Gārgya Bālāki* besucht hatte, wohl alle Stämme genannt sein, welche an dem geistigen Leben der damaligen Zeit einen regeren Anteil nahmen; es sind dies: westlich von der *Yamunā*, die *Uçīnara's*, *Satvan's* und *Matsya's*; zwischen *Yamunā* und *Gaṅgā* die *Kuru's* und *Pañcāla's*; östlich von diesen die *Kāçī's* und noch weiter im Osten die *Videha's*. — Ein gemeinsamer Name für die Volksstämme der *Ārya's* oder ihr Land kommt in den alten Upanishad's nicht vor. Erst *Nāda-bindu* 12 findet sich *Bhārataṃ varsham* als Bezeichnung des arischen Indiens. Die „fünf Fünfstämme“ (*pañca pañcajanāḥ* Bṛih. 4,4,17, vgl. die Anmerkung dort) scheinen nur die unbestimmte Vielheit (vgl. *pañcanadam* oben I, 1, S. 73) aller Menschenstämme bedeuten zu sollen.

Die Erde  
und das  
Weltganze.

Die Erde ist von Wasser umgürtet, Chând. 3,11,6. Sie hat nach einem späten Texte Ozeane, Berge und sieben Inseln oder Kontinente (*Nṛisīnhap*. 1,2. 5,2). Die Vorstellung von



Erde und Himmel als den beiden Hälften des Welteies findet sich Chând. 3,19. Eine ähnliche Anschauung scheint der Kosmographie Bṛih. 3,3 zu Grunde zu liegen: wie die verschiedenen Stoffe in einem Ei, so sind im Weltganzen konzentrisch umeinander gelagert 1) in der Mitte die (bewohnte) Welt, 2) um diese herum die Erde, 3) um diese herum das Meer. Die Welt ist 32, die Erde 64, das Meer 128 Tagereisen des Sonnenwagens breit, wonach der Durchmesser des Welteies 416 Sonnenbahnen betragen würde. „Daselbst“, d. h. wo Himmel und Meer als die beiden Schalen des Welteies aneinandergrenzen, „ist, so breit wie die Schneide eines Schermessers oder wie der Flügel einer Fliege, ein Raum“ (zwischen den beiden Schalen), durch welchen man dorthin gelangt, wo die Darbringer des Rofsopfers sind, d. h. wohl auf den in andern Stellen erwähnten „Rücken des Himmels“ (*nākasya prishṭham*) als des „Leidlosen“ (*nākam = na akam*, Chând. 2,10,5), wo nach Taitt. Âr. 10,1,52 Vereinigung mit Brahman (*brahmasalokatâ*, vgl. auch Mahânâr. 1,1. 10,21. 63,5), nach Vâj. Samh. 15,50 Vergeltung der guten Werke stattfindet, welche nach Muṇḍ. 1,2,10 (vgl. Kâṭh. 3,1) eine vergängliche ist. — Unvereinbar mit der erwähnten Kosmographie Bṛih. 3,3 ist eine andre, benachbarte und ebenfalls von Yâjñavalkya vorgetragene, Bṛih. 3,6, nach welcher die dem Wasser eingewobene Welt noch zehn weitem Schichten „eingewoben und verwoben“, d. h. von ihnen überragt oder, richtiger wohl, ganz umgeben ist. Diese zehn Schichten (Windwelt, Luftraumwelt, Gandharvawelt, Sonnenwelt, Mondwelt, Sternenwelt, Götterwelt, Indrawelt, Prajâpatiwelt, Brahmanwelt) erinnern an die Wonnenkala Bṛih. 4,3,33 und Taitt. 2,8, sowie an die Stationen des Götterweges (Chând. 4,15,5. 5,10,1—2. Bṛih. 6,2,15 und namentlich Kaush. 1,3), nur dafs bei diesem, wie wir später sehen werden, Zeitgrößen und Raumgrößen koordiniert nebeneinanderstehen, wie solche denn auch Chând. 2,10,5 (vgl. auch Bṛih. 1,1) ohne Bedenken zusammen addiert werden.

Die vorherrschende Anschauung in den Upanishad's ist die überkommene, nach der es drei Welträume, Erde, Luftraum und Himmel, giebt, welchen Agni, Vâyu, Âditya als ihre Regenten entsprechen (Chând. 1,3,7. 2,21,1. 3,15,5. Bṛih.

1,2,3. 1,5,4. 3,9,8. Praçna 5,7 u. s. w.). In diesem Sinne ist auch das Chând. 8,5,3 eingeflossene Versfragment (dafs es ein solches ist, zeigt auch Atharvav. 5,4,3) zu erklären: *trītiyasyâm ito divi*; es ist hier nicht, wie sonst öfter, von drei Himmeln die Rede, sondern die Worte bedeuten: „im Himmel, welcher von hier aus [gerechnet] der dritte ist“. Nach Ait. 1,1,2 befinden sich oberhalb und unterhalb der drei Welträume (Erde, Luftraum und Himmel) die Urwasser; nach Bṛih. 3,8,4 sind alle drei dem Âkâça, wie dieser dem Brahman, eingewoben. — Sehr oft werden Erde, Luftraum und Himmel durch die drei mystischen Opferrufe (*vyâhṛiti*'s) *bhûr*, *bhuvah*, *sva* bezeichnet; zu ihnen kommt als vierter Taitt. 1,5 *mahas*, welcher das Brahman bedeuten soll. Später fügte man über diese vier hinaus noch drei höhere Welten, *janas*, *tapas* und *satyam*, hinzu und gelangte so zu sieben Welten; ihre erste Erwähnung ist unseres Wissens Muṇḍ. 1,2,3, ihre erste Aufzählung Taitt. Âr. 10,27—28. Spätere Aufzählungen derselben sind Nâdabindu 3—4. Nṛisinhap. 5,6. — Im weitern Verlaufe unterschied man von *Bhûr*, *Bhuvah*, *Sva*, *Mahas*, *Jana(s)*, *Tapas*, *Satyam* als den sieben oberen Welten die sieben unteren: *Atala*, *Pâtâla*, *Vitala*, *Sutala*, *Rasâtala*, *Mahâtala*, *Talâtala* (Âruṇeya-Up. 1, vgl. Vedântasâra § 129). Auch diese Zahl wurde noch überboten, sofern Atharvaçiras 6 (Up. S. 724) neun Himmel, neun Lufträume und neun Erden gerechnet werden.

Himmels-  
gegenden.

Auch die Zahl der Himmelsgegenden wird verschieden angegeben; als vier (Osten, Westen, Süden, Norden) werden sie gezählt Chând. 4,5,2; als fünf Bṛih. 3,9,20—24; als sechs Bṛih. 4,2,4. Chând. 7,25; als acht (vier Pole und vier Zwischenpole) Maitr. 6,2. Râmap. 71—72. 87. 89.

Astronomi-  
sche Vor-  
stellungen.

Die astronomischen Vorstellungen in den Upanishad's sind nur wenig entwickelt. Sonne und Mond kommen hauptsächlich in Betracht, sofern sie Stationen auf der Reise der Seele ins Jenseits bilden, worüber später zu handeln sein wird. Nach Chând. 4,15,5. 5,10,2 zu schliesen, wäre uns die Sonne näher als der Mond. Das rote, weiße und schwarze Aussehen der Sonne beruht nach Chând. 3,1 fg. auf den Säften der verschiedenen Veden, die in ihr zerfließen sind. Nach Chând. 6,4,2—3 bestehen, wie alles in der Welt, so auch Sonne und

Mond aus den drei Elementen: das Rote an ihnen aus Feuer, das Weiße aus Wasser, das Schwarze aus Erde. — Die Sonne zieht im Winter und Sommer abwechselnd sechs Monate nach Süden und sechs nach Norden, Chând. 4,15,5. 5,10,1 — 3. Bṛih. 6,2,15 — 16. Sie hat die Gestalt einer Scheibe (*maṇḍalam*) Bṛih. 2,3,3. 5,5,2 — 3. Mahânâr. 13; in ihr wohnt der Sonnenpurusha, der gewöhnlich durch die Strahlen verdeckt wird, Bṛih. 5,5,2. 5,15. Îçâ 16, aber durch ebendiese Strahlen mit dem Purusha im Auge (Bṛih. 5,5,2), oder mit den Adern des Herzens (Chând. 8,6,2), in Verbindung steht. — Der Mond ist (wie Rîgv. 10,85,5) der Somabecher der Götter, welcher abwechselnd von ihnen ausgetrunken und wieder gefüllt wird (Chând. 5,10,4); anderseits beruht das Zunehmen und Abnehmen des Mondes auf dem Ankommen der Verstorbenen auf ihm und ihrem Zurückkehren (Kaush. 1,2. 2,8; anders 2,9). Beide Vorstellungen verfließen Bṛih. 6,2,16. Nach Bṛih. 1,5,14 ist der Mond Prajâpati als Prâṇa, dessen fünfzehn Teile abwechselnd schwinden und sich wiederherstellen. Bei der Mondfinsternis befindet sich der Mond im Rachen des *Râhu*, Chând. 8,13,1. Allnâchtlich steht der Mond bei seinem Umlaufe in einem andern Sternbilde (*nakshatram*), in welchem er ruht wie das Sâman auf der Ric, Chând. 1,6,4. Dieselben 27 Sternbilder werden nach Maitr. 6,14 von der Sonne auf ihrer jährlichen Reise durchlaufen, wobei auf jeden der zwölf Monate  $27/12$  Nakshatra's, d. h. neun Vierteile (*navânçakam*) derselben kommen (das Nähere Up. S. 340). — Die Planeten (*grahâh*) werden erst Maitr. 6,16 erwähnt; ihre Zahl wird in einem sehr späten Texte (Râmottarat. 5) auf neun angegeben, wobei nebst Sonne und Mond auch *Râhu* und *Ketu* (Drachenkopf und Drachenschwanz) zu ihnen gerechnet werden. Namentlich erwähnt werden *Çakra*, Venus (Maitr. 7,3), sowie *Çani*, Saturn, nebst *Râhu* und *Ketu* (Maitr. 7,6). — Von kosmischen Katastrophen erwähnt Maitr. 1,4: „Vertrocknung großer Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns (*dhruva*), Reissen der Windseile [welche die Sternbilder an den Polarstern binden], Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle“.

Als naturwissenschaftliche Curiosa wollen wir noch erwähnen, daß der Regen durch die Sonne (Mahânâr. 63,16.

Naturwissenschaftliches.

Maitr. 6,37, vgl. Manu 3,76) entsteht, indem die Glut das Gewitter und den Regen veranlaßt (Chând. 7,11,1), wie ja auch beim Menschen die Hitze den Schweiß und die Glut des Schmerzes die Thränen hervortreibt (Chând. 6,2,3); sowie, daß nach Maitr. 6,27 „ein in die Erde vergrabenes Stück Eisen alsbald zu dem Erdesein eingeht“. — Über die anatomischen und physiologischen Anschauungen der Upanishad's werden wir unten (Kap. XII,6, Seite 255—266) handeln.

### VIII. Brahman als Weltvernichter.

#### 1. Die Kalpatheorie des spätern Vedânta.

Vergeltungstheorie des Vedânta.

Daher der Samâdra anfanglos.

Verbindung dieser Theorie mit der Schöpfungslehre der Upanishad's.

Ehe wir die Entwicklung der Lehre von Brahman als Weltvernichter in den Upanishad's verfolgen, wird es zweckmäßiger sein, einen Blick auf die Theorie des spätern Vedânta zu werfen, welche das Resultat dieser Entwicklung ist. Nach dem Vedântasystem finden die Werke jedes Lebenslaufes ihre genau zugemessene Vergeltung in dem nächstfolgenden Leben. Jedes Leben ist sowohl im Thun wie im Leiden nur die Frucht der Werke einer vorhergehenden Geburt. Hieraus folgt, daß jedes Dasein immer schon ein früheres voraussetzt, daß mithin kein Dasein das erste sein kann, und daß der Wanderungslauf (*saṃsâra*) der Seelen von Ewigkeit her besteht. Die Anfanglosigkeit des Samsâra (*saṃsârasya anâditvam*) ist somit eine notwendige Konsequenz der Vedântalehre, welche nicht nur von Gaudapâda (Mândûkyakârikâ 4,30) vorausgesetzt und von Çaṅkara vertreten wird, sondern auch schon in den Sûtra's des Bâdarâyana (2,1,35), wie auch bereits in einigen spätern Upanishad's (z. B. Sarvop. 23; vgl. die drastische Schilderung Yogatattva 3—5) vorkommt. Diese Anfanglosigkeit des Kreislaufes der Seelenwanderung steht in Widerspruch mit den zahlreichen Schöpfungstheorien der Upanishad's, welche sämtlich eine einmalige Schöpfung der Welt lehren, wie schon der stets wiederkehrende Ausdruck „am Anfang“ (*agre*, Ait. 1,1,1. Chând. 3,19,1. 6,2,1. Brih. 1,2,1. 1,4,1. 10. 17. 5,5,1. Taitt. 2,7,1. Maitr. 2,6. 5,2) beweist. Um die vom System geforderte Anfanglosigkeit des Samsâra zu behaupten und dennoch die

Schöpfungslehre der Upanishad's festzuhalten, fassen die Vedāntatheologen die Weltschöpfung auf als einen von Ewigkeit her periodisch sich wiederholenden Vorgang: die von Brahman geschaffene Welt besteht eine Weltperiode (*Kalpa*) hindurch, Die Kalpa's. worauf sie in Brahman zurücktritt, um immer wieder neu aus demselben hervorzutreten, da bei jedem Weltuntergange immer noch Werke der Seelen vorhanden sind, welche zu ihrer Sühnung ein abermaliges Dasein und somit eine Neuschöpfung der Welt erfordern; Bhag. G. 9,7 (vgl. 8,17—19):

Alle Wesen, o Kaunteya,  
Geh in meine Natur zurück  
Am Weltende; am Weltanfang  
Schaff ich immer sie wieder neu.

Zum Beweise beruft sich Çāṅkara, wie vielleicht auch schon Bādarāyaṇa (2,1,36), auf den Vers R̥igv. 10,190,3 (oben I, 1, S. 134):

*Sūryā-candramasau dhâtâ yathâpūrvam akalpayat,*

in welchem jedoch, nach dem Zusammenhange *yathâpūrvam* nur bedeutet „eins nach dem andern“, nicht, wie Çāṅkara (p. 495,7) will, „wie vordem“. Auch die andre Stelle, auf welche er seine Theorie stützt, Chând. 6,3,2: „ich will in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden Selbst eingehen“, beweist nicht, wie er glaubt, daß das „lebende Selbst“ schon vor der Schöpfung bestanden habe. Dieser ganze Gedanke von einer periodisch wiederholten Weltschöpfung und Weltvernichtung ist den ältern Upanishad's noch völlig fremd. Um seine Genesis zu verfolgen, werden wir zu unterscheiden haben 1) die Rückkehr der Einzelwesen, 2) die des Weltganzen in Brahman.

## 2. Rückkehr der Einzelwesen in Brahman.

Den ersten Ausgangspunkt des Gedankens von Brahman als Weltvernichter bildete wahrscheinlich die von der Erfahrung dargebotene und das Nachdenken zu allen Zeiten und so auch schon in jener alten Zeit beschäftigende Thatsache des Todes. Nachdem man sich gewöhnt hatte, in Brahman Der Tod als Rückkehr.

die Kraft zu sehen, welche als *Prâna* das Leben hervorbringt und erhält, so lag es nahe, es auf dieselbe Kraft zurückzuführen, „wenn er es müde wird, die Last zu tragen“, und im Brahman als *Prâna* „des Todes Ursach' und des Lebens“ zu sehen (Taitt. Âr. 3,14 1—2. Atharvav. 11,4,11, oben I, 1, S. 299—300. 303). Darum hieß es schon Çatap. Br. 11,3,3,1, „das Brahman überlieferte die Geschöpfe dem Tode“, und Çatap. Br. 13,7,1,1, „es opferte in allen den Wesen sein Selbst und die Wesen in seinem Selbst“ (oben I, 1, S. 261. 260). Dieser Gedanke wird von den Upanishad's weiter ausgeführt. Brih. 1,2,1 erscheint „der Tod, der Hunger“ (*mṛityur, açanâyâ*), als Weltschöpfer; „alles, was er immer erschuf, das beschloß er zu verschlingen; weil er alles verschlingt (*ad*), darum ist er die *Aditi* (die Unendlichkeit)“, und Brih. 1,5,3 schafft Prajâpati die alles befassenden Principien, *Manas*, Rede und *Prâna*, als Nahrung für sich selbst. In den Worten Kâth. 2,25:

Brahman  
als Vernich-  
ter der Ein-  
zelwesen.

Er, der Brahmanen und Krieger  
Beide aufzehrt, als wär' es Brot,  
Eingetaucht in des Tod's Brühe, —

scheint ein poetischer Nachklang derartiger Stellen vorzuliegen. Chând. 1,9,1 heißt es vom *Âkâça* (Äther, Raum, als Symbol des Brahman, oben S. 101—103): „der *Âkâça* ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen“; und Taitt. 3,1 findet sich als Kriterium des Brahman angegeben: „dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman“. An allen diesen Stellen ist nur von einem Untergang der einzelnen Wesen, nicht von einem solchen des Weltganzen in Brahman die Rede. Ebenso Muṇḍ. 1,1,7, wo Brahman mit der Spinne verglichen wird, die den Faden ausläßt und wieder einzieht, und Muṇḍ. 2,1,1, wo es heißt, daß die mannigfachen Wesen aus dem Unvergänglichen hervor- und wieder in dasselbe eingehen. In demselben Sinne heißt es Mâṇḍ. 1,6 von dem *Âtman*: „er ist die Wiege des Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang der Wesen“, und Nârây. 1 von Nârâyana: „alle Götter, alle Rishi's, alle Versmaße und

alle Wesen entstehen nur aus Nârâyana und vergehen in Nârâyana“. Man vergleiche auch die schönen Verse Cûlikâ 17—18:

Dem eingewoben dies Weltall,  
Was sich bewegt und nicht bewegt,  
In Brahman auch vergeht alles,  
Wie Schaumblasen im Ocean.

In ihm, in dem die Weltwesen  
Einmündend, werden unsichtbar,  
Vergehn sie und entstehn wieder  
Gleich Schaumblasen zur Sichtbarkeit.

Auch diesen Stellen scheint das Dogma vom Weltuntergang in Brahman noch fremd zu sein. Und so werden wir Bedenken tragen müssen, dasselbe mit Caṅkara in dem oben S. 163 fg. besprochenen Geheimnamen *Tajjalân* Chând. 3,14,1 zu finden, da der ganzen übrigen Upanishad diese Idee noch fremd ist, und der Gedanke von Brahman als Grund des Entstehens, Bestehens und Vergehens der einzelnen Wesen hinreicht, um das Wort zu erklären. Noch weniger können wir die Worte Vâj. Samh. 32,8,

*tasmin idam sam- ca vi- ca eti sarvam,*

mit dem Scholiasten auf Weltuntergang und Neuschöpfung beziehen; sie bedeuten nach dem ganzen Zusammenhange nur, daß der Vena „Einheitspunkt und Ausgangspunkt der Welt“ ist (vgl. unsre Übersetzung oben I, 1, S. 294). Anders hingegen steht es mit der Wiederholung dieser Worte Çvet. 4,11 (und, davon abhängig, Mahânâr. 1,2). Hier gewinnen sie, in Zusammenhang mit andern Stellen der Çvet. Up., eine neue Bedeutung, von der jetzt zu handeln sein wird.

### 3. Rückkehr des Weltganzen in Brahman.

Zu den neuen und folgenschweren Gedanken, an denen die Çvetâçvatara-Upanishad so reich ist, gehört auch der von der periodischen Vernichtung und Neuschöpfung des Weltganzen durch Brahman. Çvet. 3,2: „Er (Rudra als Personifikation des Brahman) weilt in den Wesen, und wutentbrannt

*Tajjalân,*  
Chând.  
3,14,1.

Weltvernichtung  
nach der  
Çvet. Up.

zur Endzeit zerschmettert er als Herr die Geschöpfe alle“; — 4,1: Er ordnet alle Zwecke der Wesen, „bis endlich das All zergeht in ihm, dem Anfang“; — und so werden wir auch die oben erwähnten Worte Väj. Samh. 32,8, wenn sie in diesem Zusammenhange Çvet. 4,11 wiederkehren, ihm entsprechend aufzufassen haben: Gott ist es, „in dem die Welt zergeht und sich entfaltet“ (*yasmin idam saṃ- ca vi- ca eti sarvam*). — Aber dieser Prozess der Weltschöpfung und Weltvernichtung ist nicht ein einmaliger, sondern ein stetig sich wiederholender; mit einer Spinne (wie Muṇḍ. 1,1,7, vgl. Çvet. 3,1. 6,10) wird Çvet. 5,3 verglichen „der Gott, der vielfach ein Netz nach dem andern im Raum ausbreitet hier und wieder einzieht“. Auch der Grund für diese periodisch wiederkehrende Neuschöpfung der Dinge wird angedeutet Çvet. 6,3—4, wo es, nach Schilderung des Schöpfungswerkes heißt:

Was er erschuf, nimmt dann zurück er wieder,  
Zur Einheit werdend mit des Wesens Wesen;  
Um dann — —  
Das guṇahafte Werk neu zu beginnen,  
Verteilend einzeln die Beschaffenheiten.

Dafs es nur die Werke der Seelen sind, welche den Schöpfer veranlassen, dafs er „alle Beschaffenheiten einzeln verteilt“ (*sarvân bhāvân viniyojayet*), besagen die unmittelbar folgenden Worte:

Wo sie nicht sind, da wird das Werk zu nichte,  
Hin geht er werklos, wesentlich ein anderer;

d. h. wo die, den empirischen Charakter ausmachenden *bhāva*'s durch die Erkenntnis aufgehoben sind, werden die Werke zu nichte, und eine Neuschöpfung erfolgt nicht mehr.

Aus spätern Upanishad's sind über Brahman als Weltvernichter folgende Stellen bemerkenswert.

Maitr. 6,17: „Er ist es, der, wenn das Weltall untergeht, allein wach bleibt; und er ist es, der dann [wieder] aus diesem Weltraume das Reingeistige aufweckt“.

Atharvaçiras 6: „Wenn Rudra in Schlangenringelung daliegt, dann werden die Geschöpfe in ihn hereingezogen. Haucht

Periodische  
Wiederkehr  
der Welt-  
vernich-  
tung.

Spätere  
Stellen.



er aus, so entsteht Finsternis, aus der Finsternis Wasser“ u. s. w. Vgl. vorher Atharvaçiras 4: „Er, der, alle Lebenskräfte verschlingend, indem er sie verschlingt, als ewiger sie zusammenfaßt und wieder ausbreitet“ u. s. w., was jedoch auch vom Schlafen und Wachen (vgl. Bṛih. 2,1,20) verstanden werden kann.

Das Weltuntergangsfeuer (*saṃvartako 'gnih*) wird erwähnt Atharvaçikhâ 1 und in den beiden Reproduktionen dieser Stelle Nṛisinhap. 2,1. Nṛisinhott. 3 (Up. S. 727. 761. 785). Wir schließen mit dem schönen Verse Kaivalya 19, wo der sich als den Âtman Wissende spricht:

Das Weltuntergangsfeuer.

In mir entstand das Weltganze,  
In mir nur hat Bestand das All,  
In mir vergeht es, — dies Brahman,  
Das zweitlose, ich bin es selbst!

#### 4. Über die Motive der Lehre von der Weltvernichtung in Brahman.

Das Brahman ist der Mutterschoß, aus dem alle Wesen hervorgehen, und es lag sehr nahe, anzunehmen, daß dieselben im Tode in das Brahman zurückkehren, aus dem sie gekommen, denn, wie schon Anaximandros sagt, „woraus die Entstehung der seienden Dinge ist, darein geschieht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit“. Daher sehen wir, wie oben gezeigt, in den ältesten Upanishadtexten und schon vor ihnen die Lehre von Brahman als Vernichter der Einzelwesen auftreten. Aus ihr hat sich erst in später Zeit, von der Çvetâçvatara-Upanishad an, die Lehre von der periodischen Vernichtung des Weltganzen durch Brahman entwickelt, ganz ähnlich wie die heraklitische Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus dem Feuer ( $\delta\delta\delta\zeta\ \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ ) und ihrer Rückkehr in dasselbe ( $\delta\delta\delta\zeta\ \acute{\alpha}\nu\omega$ ) ursprünglich einen überall in der Welt bei dem Werden und Vergehen der Einzeldinge verbundenen Doppelprozess bedeutete ( $\delta\delta\delta\zeta\ \acute{\alpha}\nu\omega\ \kappa\acute{\alpha}\tau\omega\ \mu\acute{\iota}\eta$ ), dann aber, sei es von Heraklit selbst, sei es von seinen Nachfolgern, den Stoikern, verallgemeinert wurde zu einem periodisch wiederkehrenden Vergehen des Weltganzen im Feuer ( $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\tau\zeta$ ) und Wiedererstehen aus

Vergehen in Brahman, weil Entstehen aus ihm.

Übertragung auf die Welt als Ganzes.

Griechische Parallele.

Wert für  
die Ver-  
geltungs-  
lehre.

demselben (διακόσμησις). Über die Motive, welche in der griechischen Philosophie zu dieser Verallgemeinerung geführt haben mögen, erfahren wir nichts Näheres. In Indien kam dieselbe der Vergeltungslehre in hohem Grade zu statten, indem diese, wie gezeigt, mit der überlieferten Schöpfungslehre nur vereinbar war, wenn man an die Stelle der in den alten Upanishad's gelehrtten einmaligen Schöpfung einen von Ewigkeit her sich wiederholenden Prozess, eine nach jedem Weltuntergang statthabende, den Werken der Seelen entsprechende Neuschöpfung des Weltganzen setzte. Schon bei ihrem ersten Auftreten ist die Lehre vom Weltuntergang mit der Vergeltungslehre verbunden, wie die oben S. 202 angeführten Stellen, und namentlich Çvet. 6,4 („wo sie nicht sind, da wird das Werk zu nichte“) zeigen; ob aber das ursprüngliche Motiv der Lehre vom Untergang und periodischen Neuentstehen des Weltganzen in dem Wunsche lag, die überkommene Schöpfungslehre neben der später aufgekommenen Vergeltungslehre in der Weise des jüngeren Vedânta aufrecht zu halten, oder nur in dem natürlichen Bestreben, das erfahrungsmässige Vergehen der Dinge zu einem Gesamtvergehen ebenso zu verallgemeinern, wie die ganze Welt-schöpfungslehre ursprünglich auf einer Verallgemeinerung des beobachteten Entstehens der Einzelwesen beruht, — dies zu entscheiden, ist nach den abgerissenen und mehrdeutigen Aussagen der Çvetâçvatara-Upanishad nicht wohl möglich.

Ursprüng-  
liches  
Motiv.

## IX. Die Nichtrealität der Welt.

### 1. Die Mâyâlehre als Grundlage aller Philosophie.

Kants  
Grund-  
dogma, so  
alt wie die  
Philosophie.

Als Kant bei seiner Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens die Folgerung zog, daß die ganze Welt, wie wir sie kennen, nur Erscheinung und nicht Ding an sich sei, da hatte er nichts schlechterdings Neues gesagt, sondern nur in wissenschaftlicher, auf Beweise gestützter Form eine Wahrheit ausgesprochen, welche in weniger wissenschaftlicher Gestalt lange vor ihm vorhanden gewesen war, ja, als intuitive, halb unbewusste Erkenntnis von jeher aller Philosophie zu

Grunde gelegen hatte. Denn wären die Dinge der Welt nicht, wie Kant behauptete, bloße Erscheinungen, sondern ebenso, wie sie unserm Bewußtsein in Raum und Zeit erscheinen, auch ohne dieses Bewußtsein und an sich vorhanden, so würde eine empirische Betrachtung und Erforschung der Natur die letzterreichbaren und vollgültigen Aufschlüsse über das Wesen der Dinge bieten. Im Gegensatze zu dieser empirischen Betrachtungsweise hat die Philosophie von jeher nach dem eigentlichen Wesen oder, wie man gewöhnlich sagt, nach dem Princip der Welt gefragt, und diese Frage setzt immer schon das, wenn auch noch undeutliche, Bewußtsein voraus, daß dieses Princip, dieses Wesen der Dinge nicht schon in den Dingen selbst, wie sie in Raum und Zeit vor unsern Augen sich ausbreiten, gegeben ist, daß, mit andern Worten, der ganze Inbegriff der äußern und innern Erfahrung uns immer nur zeigt, wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Diese Erkenntnis sehen wir denn auch auf allen Gebieten der Philosophie, je bestimmter dieselbe sich ihrer eigentlichen Aufgabe im Gegensatze zu den empirischen Wissenschaften bewußt wird, um so deutlicher hervortreten: so in der griechischen Philosophie, wenn die empirische Realität von Parmenides für bloßen Schein, von Platon für einen bloßen Schatten (Rep. VII,1) der wahren Wesenheit erklärt wird, so in der indischen Philosophie, wenn die Upanishad's lehren, daß diese Welt nicht der *Átman*, das eigentliche „Selbst“ der Dinge, sondern eine bloße *Mâyá*, ein Trugbild, eine Illusion ist, und daß die empirische Erkenntnis derselben keine *Vidyá*, kein wahres Wissen gewährt, sondern in der *Avidyá*, dem Nichtwissen, befangen bleibt. Da der Ausdruck *Mâyá* in diesem Sinne erst verhältnismäßig spät, nämlich nicht vor Çvet. 4,10, nachweisbar ist, so hat man geglaubt, in dieser Lehre nur eine sekundäre, im Verlaufe der Zeit aus der Weltanschauung der Upanishad's sich entwickelnde Ansicht erkennen zu müssen. Wir wollen jetzt zeigen, daß dem nicht so ist, daß vielmehr die Upanishadtexte, je älter sie sind, um so schroffer und nachdrücklicher jenen illusorischen Charakter der empirischen Realität hervorheben, nur daß dieser excentrische und scheinbar verstiegene Gedanke selten

Die Welt  
eine *Mâyá*.

Alter dieser  
Lehre.

in voller Reinheit zum Ausdrucke kommt und in der Regel in Formen auftritt, welche in einer Einkleidung desselben in die uns allen angeborene und unverlierbar anhaftende empirische Erkenntnisweise ihre vollkommene Erklärung finden.

## 2. Die Mâyâlehre in den Upanishad's.

Der Idealismus der Yājñavalkyatekste.

Es giebt in der Litteratur der Upanishad's wenige Texte, welchen, nach allen äußern und innern Kriterien, ein höheres Alter zukäme als den Abschnitten der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, welche die Weltanschauung des Yājñavalkya entwickeln (Bṛih. 2,4 und 3,1—4,5). Wir werden sehen, wie in diesen Abschnitten entschiedener als irgendwo sonst die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman und von der Nichtigkeit einer vielheitlichen Welt aufer dem Âtman vorgetragen wird. Vorher aber wollen wir zeigen, wie schon in der altvedischen Philosophie vor den Upanishad's die Keime gegeben waren, welche von Yājñavalkya, oder wer es sonst gewesen sein mag, zu jenem großen, die ganze Folgezeit beschäftigenden Grundgedanken der Upanishad's fortgebildet wurden.

Der Einheitsgedanke als Vorläufer desselben.

Wir sahen (oben I, 1, S. 103—127), wie schon in den spätern Hymnen des Rîgveda der Gedanke auftritt, welcher hier wie überall den ersten Schritt in der Philosophie bedeutet: der Gedanke von der Einheit des Seienden. Er involviert, wenn auch nur keimartig und halb unbewusst, die Erkenntnis, daß alle Vielheit — mithin alles Nebeneinander im Raume, alles Nacheinander in der Zeit, alles Aufeinander von Ursache und Wirkung, alles Gegeneinander von Subjekt und Objekt — im höchsten Sinne keine Realität hat. Wenn es Rîgv. 1,164,46 (oben I, 1, S. 118) heisst: *ekam sad viprâ bahudhâ vadanti* „vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“, so liegt hierin implicite, daß die Vielheit nur auf Worten beruhend („an Worte sich anklammernd“, wie es später, Chând. 6,1,3, heisst), und daß nur die Einheit real ist. Auch bei den Versuchen, diese Einheit näher zu bestimmen, wie wir dieselben durch die Zeit der Hymnen und Brâhmaṇa's verfolgt haben (oben I, 1, S. 127 fg.), blickt überall, mehr oder weniger deutlich, der Gedanke durch, daß nicht die Vielheit real ist,

sondern nur die Einheit, „das Eine, aufser dem kein Andres war“ (Rîgv. 10,129,2), „der Eine, eingefügt der ew'gen Nabe, in der die Wesen alle sind gewurzelt“ (Rîgv. 10,82,6), und wenn es heifst: „nur Purusha ist diese ganze Welt, und was da war und was zukünftig währt“ (Rîgv. 10,90,2), so liegt hierin, dafs im ganzen Universum, in aller Vergangenheit und Zukunft das Reale nur und allein der eine Purusha ist. Aber die Leute wissen das nicht; sie sehen als das Reale nicht den Stamm, sondern „das, was er nicht ist, das ihn verdeckende Zweigwerk“ (*asac-châkhâm pratishtantim*, Atharvav. 10,7,21, oben I, 1, S. 316, vgl. auch Dhyânab. 10) an; denn dasjenige, „woran die Götter und Menschen wie Speichen an der Nabe stehn“, die „Blume des Wassers“ (d. h. Brahman als Hiranya-garbha) „ist durch Zauberkunst (*mâyâ*) versteckt“ (Atharvav. 10,8,34, oben I, 1, S. 323; auf Stellen wie dieser und dem, in ähnlichem Sinne schon Bṛih. 2,5,19 gedeuteten, Verse Rîgv. 6,47,18: *indro mâyâbhiḥ pururûpa' îyate*, mag die Çvet. 4,10 erfolgende Einführung des Terminus *mâyâ* in die Philosophie beruhen). Zur vollen Deutlichkeit erstarkte dieser, die vielheitliche Welt leugnende, Idealismus durch Einführung und immer tiefere Erfassung des Begriffes vom *Âtman* oder Selbst. Dieser Begriff ist, wie öfter gezeigt, wesentlich negativ und dazu auffordernd, alles von einer Sache abzulösen, was von ihr ablösbar ist und folglich nicht zu dem unveräußerlichen Bestande ihres Selbstes gehört und daher Nichtselbst ist. Solange nun nur von dem *Âtman* eines Einzelwesens die Rede war, konnte dieses Nichtselbst ja wohl das Selbst eines andern Einzelwesens und somit real sein; sobald man sich aber zu dem Begriff vom *Âtman* des Weltganzen, dem „grofsen allgegenwärtigen *Âtman*“ (Taitt. Br. 3,12,9,7, oben I, 1, S. 263), welcher „gröfser als Himmel, Raum und Erde“ ist (Çatap. Br. 10,6,3, oben I, 1, S. 264), erhob, war dasjenige, was als Nichtselbst vom *Âtman* ausgeschlossen wurde, eben dadurch vom Weltganzen und mithin von der Realität ausgeschlossen. Aber ebendieser kosmische, keine Realität aufser sich zulassende, *Âtman* war zugleich „klein wie ein Reiskorn“ u. s. w. (Çatap. Br. 10,6,3) im eignen Selbst ganz und ungeteilt vorhanden, und diese Coincidenz des kosmischen und

Der Begriff  
des *Âtman*.

Der *Âtman*-  
begriff als  
Quellpunkt  
des Idealis-  
mus.

des psychischen Princips wurde eben durch das Wort *Âtman* immer gegenwärtig erhalten: das Selbst in uns ist der Pfadfinder des großen allgegenwärtigen *Âtman* (Taitt. Br. 3,12,9,7, oben I, 1, S. 334), und gerade dieser Gedanke ist der Quellpunkt der Upanishadlehre, wie er denn zunächst in einem der ältesten Texte *Bṛih. 1,4,7* (der auf der Autorität des *Yājñavalkya* fußt, *Bṛih. 1,4,3*) fast wörtlich wiederkehrt: „Darum ist dieses die Wegespur des Weltalls, was hier [in uns] der *Âtman* ist, denn in ihm kennt man das ganze Weltall;... darum ist dieses teurer als ein Sohn, teurer als Reichtum, teurer als alles andere; denn es ist innerlicher, weil es diese Seele (*âtman*) ist“.

Erstes Auf-  
treten des  
Idealismus  
in den Upa-  
nishad's.

Eine weitere Ausführung dieses, wie gesagt, wohl schon auf die Autorität des *Yājñavalkya* zurückgehenden (*Bṛih. 1,4,3*) Gedankens liegt vor in dem Gespräche *Yājñavalkya's* mit seiner Gattin *Maitreyī*, für dessen hohes Alter neben innern Gründen auch das doppelte Vorkommen desselben, in zwei unsrer Upanishad vorhergehenden und erst später zu ihr vereinigten Sammlungen (vgl. Upanishad's S. 376—378), Zeugnis ablegt, *Bṛih. 2,4* und *Bṛih. 4,5*. *Yājñavalkya* beginnt seine Belehrung mit dem Satze: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb“. Dasselbe wird dann, unter steter Wiederholung dieser Formel, von Gattin, Söhnen, Reichtum, Brahmanenstand, Kriegerstand, Welträumen, Göttern, Wesen und Weltall ausgesagt: sie alle sind nicht um ihretwillen, sondern um des Selbstes willen lieb. Unter dem Selbst ist hier, wie der Schluß des Abschnittes (*Bṛih. 2,4,14*) zeigt, das Bewußtsein, das Subjekt des Erkennens in uns, zu verstehen, und der Gedanke ist, daß alle Dinge und Verhältnisse der Welt für uns nur vorhanden sind, gekannt und geliebt werden können, sofern sie in unserm alle Dinge der Welt in sich fassenden und nichts außer sich habenden Bewußtsein auftreten. Darum heißt es weiter: „Das Selbst, fürwahr, soll man verstehen, soll man überdenken, o *Maitreyī*; wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt“. Wie die Töne einer Trommel, einer Muschel, einer Laute an sich wesenlos sind und nur ergriffen werden können, indem man

*Yājñavalkya's* Ge-  
spräch mit  
*Maitreyī*.

das sie hervorbringende Instrument ergreift, so werden alle Dinge und Verhältnisse der Welt von dem erkannt, welcher den Âtman erkennt (Bṛih. 2,4,7—9). Dem Âtman als dem Subjekte des Erkennens ist der Raum mit allem seinem Inhalt eingewoben (Bṛih. 3,8,11. 4,4,17); alle Himmelsgegenden sind seine Organe (Bṛih. 4,2,4); die Welt der Namen, Gestalten und Werke, „wiewohl sie dreifach ist, ist eines, nämlich der Âtman“, er ist das Unsterbliche, welches durch die (empirische) Realität verhüllt ist (*amṛitaṃ satyena channam*, Bṛih. 1,6,3), er ist die Realität der Realität (*satyasya satyam*, d. h. dasjenige, was an der Realität das wahrhaft Reale ist), aus ihm entspringen, wie Funken aus dem Feuer, alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen (Bṛih. 2,1,20), an ihm sind alle, wie Speichen an der Radnabe, befestigt (Bṛih. 2,5,15); „er übersteigt, im Schläfe, diese Welt, die Gestalten des Todes“ (*mṛityo rūpâni*, Bṛih. 4,3,7); nur „gleichsam“ sinnt er und bewegt er sich (Bṛih. 4,3,7), nur „gleichsam“ ist eine Zweiheit (Bṛih. 2,4,14), nur „gleichsam“ ein Anderes vorhanden (Bṛih. 4,3,31); er steht als Schauender allein und ohne Zweiten (Bṛih. 4,3,32); eine Vielheit giebt es in keiner Weise, Bṛih. 4,4,19:

Verwandte Stellen.

Im Geiste sollen merken sie:  
Nicht ist hier Vielheit irgendwie!  
Von Tod zu Tode wird verstrickt,  
Wer eine Vielheit hier erblickt.

Die angeführten Stellen gehören fast alle zu dem Ältesten, was wir in der Upanishadlitteratur besitzen, und so begegnen wir, nicht erst im spätern Verlaufe, sondern gleich an der Schwelle dieser Litteratur einem entschiedenem, wohl zusammenstimmenden, an den Namen des Yājñavalkya geknüpften Idealismus, nach welchem der Âtman, d. h. das Subjekt des Erkennens, der Träger der Welt und die alleinige Realität ist, sodafs mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt ist. Dieser in den Yājñavalkyareden des Bṛihadâraṇyakam zuerst auftretende Gedanke ist nie wieder aufgegeben worden und beherrscht, allerdings unter gewissen empirischen Modifikationen, von denen nachher zu handeln sein wird, die ganze

Die Upanishadlehre ist ursprünglich Idealismus.

Der Idealismus beherrscht die ganze weitere Entwicklung.

Entwicklung der Upanishadlehre bis zu ihrem Abschlusse durch Bâdarâyaṇa und Çaṅkara hin. In den Upanishad's sehen wir ihn oft in dieser oder jener Form auftreten. So beruht auf ihm die Frage, welche an die Spitze gestellt wird Mund. 1,1,3: „Was ist, o Ehrwürdiger, dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist?“ — Aber dieselbe, auf Bṛih. 2,4,5 (und 1,4,7) zurückgehende, Frage bildet auch schon den Ausgangspunkt eines so alten Textes wie Chând. 6,1,2: „hast du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?“ Schon die hier, in derselben Reihenfolge, wiederkehrenden Ausdrücke *çrutam, matam, vijñâtam* legen die Annahme einer Abhängigkeit dieser Stelle von Bṛih. 2,4,5 nahe. Wir glauben aber noch auf einem andern Wege diese Abhängigkeit recht sehr wahrscheinlich machen zu können. Schon oben betrafen wir die Chândogya-Upanishad darauf, wie sie die Stelle von dem Âtman als Auseinanderhalter der Welterscheinungen Bṛih. 3,8,9, wie sie zusammengefaßt war in der Bezeichnung des Âtman als „auseinanderhaltende Brücke“ (Bṛih. 4,4,22: *esha setur vidharaṇa' eshâm lokânâm asambhedâya*), wörtlich reproduzierte (Chând. 8,4,2: *sa setur vidhritir eshâm lokânâm asambhedâya*) und dabei ihre Abhängigkeit von der ersteren Stelle dadurch verriet, daß sie den Sinn der wiederholten Worte nicht mehr richtig versteht, indem sie unmittelbar darauf aus der die Welterscheinungen auseinanderhaltenden Brücke eine das Diesseits mit dem Jenseits verbindende Brücke gemacht hat. Ganz ähnlich liegt der Fall, wenn die Äußerung Bṛih. 2,4,5, daß mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei, Chând. 6,1,2 in der Frage wieder erscheint nach der Unterweisung, durch welche auch das noch Ungehörte, Unverstandene, Unerkannte ein schon Gehörtes, Verstandenes, Erkanntes werde. Denn offenbar liegt die richtige Antwort auf diese Frage darin, daß, wie Bṛih. 2,4,5 und Mund. 1,1,3 übereinstimmend sagen, mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei. Diese Antwort giebt aber der Verfasser von Chând. 6,1 fg. nicht, sondern entwickelt statt dessen seine Theorie von den drei Urelementen, Glut, Wasser und Nah-

Beweis, daß  
Chând. 6,1,2  
von Bṛih.  
2,4,5 ab-  
hängig ist.



rung, mit deren Erkenntnis alles in der Welt, weil es nur eine Mischung aus ihnen sei, erkannt sei (Chând. 6,4), und auch in den drei Gleichnissen von dem (weißen) Thon, dem (roten) Kupfer und dem (schwarzen) Eisen wird — sehr verschieden von den Gleichnissen Brîh. 2,4,7 fg. — diese Zurückführung des Weißen, Roten und Schwarzen an den Dingen auf Wasser, Glut und Nahrung bereits vorbereitet. Der Verfasser hat also den Sinn der Frage nach dem, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei (d. h. nach dem einen Âtman), nicht mehr richtig verstanden, oder vielmehr absichtlich abgeändert, und zwar in einem Sinne, welcher, indem er das Unwandelbare nicht nur in dem „Einen ohne Zweites“, sondern ferner auch in seinen drei Zerlegungen in Glut, Wasser und Nahrung sieht, vom Monismus der Upanishadlehre abweichend, zu einer in der Einheit befaßten Dreiheit unveränderlicher Essenzen gelangt und damit den ersten Grund legt zu der Sâṅkhya- lehre von der *Prakṛiti* und den drei von ihr befaßten *Guṇa*'s. Im übrigen, und abgesehen von dieser Zerlegung der Einheit in die Dreiheit, hält er an dem Grundsätze des Yâjñavalkya fest und versichert, daß alle Umwandlung „an Worte sich klammernd, ein bloßer Name“ sei, und daß es in Wahrheit nur Glut, Wasser und Nahrung gebe (Chând. 6,4), wiewohl auch diese nach seiner eignen Theorie (Chând. 6,2) schon eine Umwandlung des „Einen ohne Zweites“ sind, mithin konsequenterweise seinem Verdikte, „auf Worten beruhend und ein bloßer Name“ zu sein, ebenfalls unterliegen sollten. — Dies alles weist darauf hin, daß hier der monistische Grundsatz des Yâjñavalkya durch Tradition übernommen, aber in seiner Tragweite nicht mehr völlig verstanden worden ist.

Demselben Grundsätze von der alleinigen Realität des Âtman (des Subjekts des Erkennens) und der Nichtrealität alles übrigen begegnen wir weiterhin, wenn es Taitt. 2,6 von der empirischen Realität heißt: „denn dieses nennen sie die Realität“, wenn Ait. 3,3 entwickelt wird, daß alle Erscheinungen der Welt „vom Bewußtsein gelenkt, im Bewußtsein gegründet“ seien, und wenn Kaush. 3,8 der Satz „noch auch ist dieses eine Vielheit“ dahin interpretiert wird, daß, wie die Speichen an der Nabe, die „Wesenselemente an den Bewußt-

Spätere Zeugnisse für die alleinige Realität des Âtman.

seinselementen befestigt, und die Bewusstseins-elemente an dem Prâna befestigt“ seien, welcher das Bewusstseinselbst (*prajñâ-âtman*) und die Wonne, nicht alternd und unsterblich sei.

Aus spätern Upanishad's führen wir an, daß die scharfe Leugnung der Vielheit in dem angeführten Verse Bṛih. 4,4,19 wiederholt und weiter ausgeführt wird in den Versen Kâth. 4,10—11, und daß endlich Çvet. 4,10 der aufkommende Sânkhya-Realismus durch die Erklärung bekämpft wird, daß die ganze *Prakṛiti* eine bloße *Mâyâ* sei. Treu dem Grundsatz des Yâjñavalkya, fordert uns die Îçâ-Upanishad in ihren Anfangsworten auf, „in Gott das Weltganze zu versenken“, und fügt zu der Leugnung der Vielheit Vers 12—14 die Leugnung des Werdens hinzu; Muṇḍ. 1,1,3 fragt, wie gezeigt, nach dem Âtman als demjenigen, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei, Mânḍûkya 7 schildert den Âtman als „die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos“; und auch die späte Maitr. Up. 6,24 erläutert den Satz, daß alle Vielheit bloßer Schein sei, durch den glänzenden Vergleich des Âtman mit einem *alâtacakram*, einem Funken, welcher, im Kreise geschwungen, als ein feuriger Kreis erscheint; eine Ausführung dieses Bildes giebt Gauḍapâda in der Mânḍûkya-Kârikâ 4,47—52, wie denn überhaupt dieses ganze Werk eine beredte Darlegung des auf die ältesten Upanishadtexte zurückgehenden und alle Zeit hindurch festgehaltenen Gedankens von der alleinigen Realität des Âtman ist.

### 3. Die Mâyâlehre in empirischen Vorstellungsformen.

Die Philosophie des Yâjñavalkya, wie er uns in der Brihadâranyaka-Upanishad entgegentritt, läßt sich zusammenfassen in den Satz: der Âtman ist das Subjekt des Erkennens in uns. Hieraus folgt unmittelbar: 1) daß der Âtman, als das erkennende Subjekt, selbst unerkennbar ist und bleibt, 2) daß es eine Realität aufser dem Âtman (eine Welt aufser unserm Bewußtsein) für uns nicht giebt und nie geben kann. Beide Folgesätze werden von Yâjñavalkya mit Klarheit erkannt und ausgesprochen; beide bedeuten den Höhepunkt der philosophischen Anschauungen der Upanishad's, der

Unerkennbarkeit und alleinige Realität des Âtman.

erste für die Theologie, der zweite für die Kosmologie, — und durch beide scheint dem philosophischen Denken jeder weitere Weg abgeschnitten zu werden. Hierbei aber konnte der forschende Menscheng Geist nicht stehen bleiben: trotz der Unerkennbarkeit des Átman fuhr er fort, den Átman (d. h. Gott) als einen Gegenstand der Erkenntnis zu behandeln; — trotz der Nichtrealität der Welt aufer dem Átman fuhr er fort, sich mit der Welt als einem Realen zu beschäftigen. Hierdurch entstehen in der Theologie die mannigfachen bildlichen Vorstellungsweisen über den Átman, welche, aus einer unzulässigen Herabziehung desselben in die Sphäre des menschlichen Erkennens entspringend, das anerkannte Grunddogma von der Unerkennbarkeit des Átman umspielen und sich immer wieder in dasselbe auflösen; — und auf eben dieser Anwendung der empirischen Erkenntnisformen über die Grenze ihrer Berechtigung hinaus beruht es, wenn in der Kosmologie die überkommenen pantheistischen, kosmogonischen und theistischen Vorstellungen auch nach der Erkenntnis der alleinigen Realität des Átman sich weiter behaupten, indem sie das, aus der empirischen Naturanlage des Intellectes entspringende, Festhalten an der Realität der Außenwelt in mannigfacher Weise mit der Grundlehre von der alleinigen Realität des Átman in Einklang zu bringen suchen. Aus der Einkleidung dieser Grundlehre in die uns angeborenen und ihr Recht behauptenden empirischen Erkenntnisformen entspringen, in stufenweise zunehmender Überwucherung jenes metaphysischen Dogmas durch die empirische Erkenntnisweise, eine Reihe von Anschauungen, welche wir nach dem, was darüber schon früher gesagt wurde, hier zum Schlusse als Umformungen des ursprünglichen Idealismus in die Theorien des Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus, Atheismus und Deismus kurz überblicken wollen.

Empirische Theologie.

Empirische Kosmologie.

Variationen der Grundlehre durch Einkleidung in empirische Formen.

1) Idealismus. Der Átman ist das allein Reale; mit seiner Erkenntnis ist alles erkannt; es giebt keine Vielheit und kein Werden; die mit Vielheit und Werden behaftete Natur ist eine bloße Illusion (*mâyã*).

Erste Stufe: Idealismus.

2) Pantheismus. Die idealistische Grundanschauung, deren Ursprünglichkeit und hohes Alter durch die Yájñavalkya-

Zweite Stufe: Pantheismus.

texte gesichert ist, verbindet sich mit der in der empirischen Anschauung gegründeten Überzeugung von der Realität der Außenwelt zu der in allen Upanishad's den breitesten Raum einnehmenden Lehre: die Welt ist real, und doch ist der Âtman das allein Reale, denn die ganze Welt ist der Âtman. Man kann diese Theorie als pantheistisch bezeichnen, wiewohl sie vom modernen Pantheismus ihrem Ursprunge nach sehr verschieden ist. Der Pantheismus der Neuern Philosophie hat sich aus dem Theismus des Mittelalters als dessen unvermeidliche Konsequenz entwickelt; der Pantheismus der Upanishad's wurzelt in dem Bestreben, die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman gegenüber der sich aufdrängenden Realität der vielheitlichen Welt zu behaupten. Mit besonderer Vorliebe pflegen die Upanishad's den Âtman als das unendlich Kleine in uns mit der Welt als dem unendlich Großen außer uns zu identifizieren.

Dritte  
Stufe: Kos-  
mogonis-  
mus.

3) Kosmogonismus. Die Identität des Âtman und der Welt war und blieb eine bloße Behauptung. Um sie verständlich zu machen, mußte man einen Schritt weiter in der Übertragung empirischer Anschauungsformen auf das Metaphysische gehen, indem man an die Stelle jener stets behaupteten aber nie zu begreifenden Identität das aus der Erfahrung geläufige Verhältnis der Kausalität setzte und den Âtman als Ursache faßte, welche die Welt als Wirkung aus sich hervorgebracht hat. So wurde es möglich, auf die alten Kosmogonien zurückzugreifen und dieselben auf dem Boden der ihnen ursprünglich widersprechenden Upanishadlehre zu erneuern. Nachdem der Âtman die Welt geschaffen, fährt er als Seele in dieselbe hinein. Durch diese Bestimmung brachte man die Lehre, daß der Âtman, d. h. das Selbst, die Seele in uns, mit dem Princip aller Dinge identisch sei, mit der Lehre von einer Weltschöpfung aus dem Âtman in Einklang.

Vierte  
Stufe:  
Theismus.

4) Theismus. Die Lehre, daß der Âtman die Welt schuf und dann als Seele in dieselbe einging, ist noch nicht Theismus. Sie wird es erst, indem zwischen dem Âtman als Weltschöpfer und dem in der Schöpfung auftretenden Âtman, d. h. zwischen der höchsten und der individuellen Seele unter-

schieden wird. Beide treten in Gegensatz, zuerst unmerklich, als Licht und Schatten (Kāth. 3,1), dann immer bestimmter bis zum vollendeten Theismus der Çvetâçvatara-Upanishad. Charakteristisch für dieses Werk ist, daß neben dem ihm eigenen Theismus alle jene früheren Stufen als unaufgehobene Momente fortbestehen.

5) Atheismus. Durch diese Trennung von Gott und Seele wurde die Existenz Gottes selbst in Frage gestellt. Die Seele stand im Gegensatze zu ihm, bestand mithin selbständig und ohne ihn; für Gott blieb nur noch die Aufgabe, als Schauplatz der Vergeltung für die von den selbständigen Seelen begangenen Werke die materielle Natur auszubreiten. Man brauchte nur die hierzu erforderlichen Kräfte in die Materie selbst zu verlegen, und Gott als Weltschöpfer wurde überflüssig: von jeher bestehen nur die mit ihren Werken belasteten, von Geburt zu Geburt Vergeltung empfangenden Seelen (*puruṣha*) und die Urmaterie (*prakṛiti*), welche aus sich immer wieder aufs neue den Schauplatz für diese Vergeltung ausbreitet; dies ist der Übergang von der Vedāntalehre der Upanishad's zum Sāṅkhyasystem, dessen Entstehung aus der Upanishadlehre im nächsten Kapitel näher darzulegen sein wird.

Fünfte  
Stufe:  
Atheismus.

6) Deismus. Wenn aus Opportunitätsrücksichten der atheistischen Sāṅkhyalehre, rein äußerlich und ohne in den Organismus des Systems einzugreifen, die Lehre von einem persönlichen Gott angeheftet wird, so geht dieselbe über in das, später zu behandelnde, nicht sowohl theistische als vielmehr deistische Yogasystem. Dasselbe unterscheidet sich vom Deismus der Neuzeit dadurch, daß dieser bestrebt ist, den (nur nominell als Weltursache festgehaltenen) Gott aus dem Naturzusammenhange ohne Gefahr zu eliminieren, während es sich beim Yogasystem darum handelt, den im Sāṅkhyam bereits eliminierten Gottesbegriff einem System, welches ohne ihn gedacht worden war, wieder einzufügen. Beide Operationen laufen auf dasselbe Resultat hinaus; das System besteht durch sich selbst, und der Gottesbegriff bleibt daneben bestehen, ohne auf seine Lehren einen weiteren Einfluß auszuüben.

Sechste  
Stufe:  
Deismus.

## X. Die Genesis des Sāṅkhyasystems.

### 1. Kurze Übersicht der Sāṅkhyalehre.

Das  
Sāṅkhyasystem eine  
Entartung  
des Vedānta.

Die Entstehung des, auf die Urheberschaft des durchaus mythischen *Kapila* sich zurückführenden, Sāṅkhyasystems ist eines der schwierigsten und streitigsten Probleme auf dem Gebiete der indischen Philosophie. Unsere bisherigen Untersuchungen werden es uns ermöglichen, dieser Frage gegenüber den richtigen Standpunkt zu gewinnen. Es wird sich zeigen, daß die Sāṅkhyalehre in allen ihren Bestandteilen aus dem Vedānta der Upanishad's erwachsen und nichts anderes ist als eine extreme Durchführung der realistischen Tendenzen, deren Aufkommen und allmähliches Erstarren wir schon innerhalb der Upanishadlehre selbst in den pantheistischen, kosmogonistischen und theistischen Umformungen der ursprünglichen, idealistischen Grundanschauung verfolgt haben. Wir schicken eine Übersicht über die Hauptpunkte der spätern Sāṅkhyalehre voraus, da sie zum Verständnisse des Folgenden unentbehrlich ist.

Hauptpunkte der  
Sāṅkhyalehre.

Der Dualismus.

Grundanschauung und letzte Voraussetzung des Systems ist der Dualismus von *Prakṛiti* (Natur) und *Puruṣa* (Geist). Von Ewigkeit her bestehen nebeneinander und ineinander zwei völlig verschiedene Wesenheiten, ohne daß auch nur ein Versuch gemacht würde, dieselben aus einer höheren Einheit abzuleiten oder auf dieselbe zurückzuführen:

1) der schon ursprünglich in einer Vielheit vorhandene *Puruṣa*, das Subjekt des Erkennens, wie es von allem Objektiven losgelöst ist und ihm als ein anderes gegenübersteht,

2) die *Prakṛiti* (*Pradhānam*), welche alles, was nicht *Puruṣa* oder Subjekt ist, befaßt, mithin alles, was nur irgendwie ein objektives Dasein hat, mag dasselbe nun noch unentwickelt (*avyaktam*, *natura naturans*) oder schon entwickelt (*vyaktam*, *natura naturata*) sein.

Die Leiden  
des Daseins.

Beide, *Puruṣa* und *Prakṛiti*, Subjekt und Objekt, sind von Ewigkeit her in einander verstrickt, oder vielmehr, scheinen es zu sein, und auf dieser scheinbaren Verstrickung beruhen

die Leiden des Daseins, deren Hebung das Sāṅkhyasystem sich als seinen eigentlichen Zweck vorsetzt.

Erreicht ist dieser Zweck, sobald der Puruṣa seine, hauptsächlich von jeher bestehende, aber ihm nicht bewußte, völlige Verschiedenheit (*viveka*) von der Prakṛiti erkennt; denn nachdem diese Erkenntnis eingetreten ist, sind alle Leiden der Welt nicht mehr seine Leiden; sie sind aber auch nicht mehr die der Prakṛiti, da all ihr Leiden, sobald es nicht mehr im Puruṣa „sich widerspiegelt“ oder von ihm „beleuchtet wird“, nicht mehr empfunden wird, folglich nicht mehr Leiden ist. In dieser Lösung des, von jeher nur scheinbar bestehenden, Bandes zwischen Puruṣa und Prakṛiti liegt die Erlösung, welche für den Puruṣa nur darin besteht, daß er die Schmerzen der Prakṛiti nicht mehr beleuchtet, für die Prakṛiti hingegen darin, daß ihre Schmerzen nicht mehr beleuchtet, folglich nicht mehr empfunden werden und mithin aufhören, Schmerzen zu sein. Die Erlösung ist also ein Vorgang, welcher nicht den Puruṣa betrifft (an ihm geht nichts vor), sondern die Prakṛiti; daher die auf den ersten Blick befremdliche Erklärung, daß „nicht der Puruṣa, sondern nur die Prakṛiti gebunden sei; umwandere und erlöst werde“ (Sāṅkhya-kārikā 62).

Dieser Erlösungsprozeß ist als ein individueller zu denken. Es giebt eine von jeher bestehende Vielheit von Puruṣa's. Von ihnen gelangen die einen zur Erkenntnis, die andern nicht; die mit den einen verbundene Prakṛiti gelangt zur Erlösung, die mit den andern verbundene gelangt nicht dazu. Hieraus folgt, daß auch für die Prakṛiti der Erlösungsprozeß nicht ein kosmischer, sondern ein psychischer, individueller ist. Die Vielheit der Puruṣa's zieht nach sich eine Vielheit, wenn nicht der Prakṛiti, so doch dessen, was von ihr in Aktion tritt. Hinter der als *Līṅgam* individualisierten Prakṛiti steht die allgemeine, kosmische Prakṛiti, ohne daß von ihr weiter die Rede wäre. Jedenfalls ist der ganze Prozeß, den wir jetzt zu schildern haben, als ein für jeden einzelnen Puruṣa sich wiederholender, somit als ein psychischer, individueller zu denken.

Die Prakṛiti, um in dem Puruṣa die Erkenntnis seiner Verschiedenheit und damit ihre eigene Loslösung von dem-

Aufhebung  
derselben  
durch den  
*Viveka*.

Wesen der  
Erlösung.

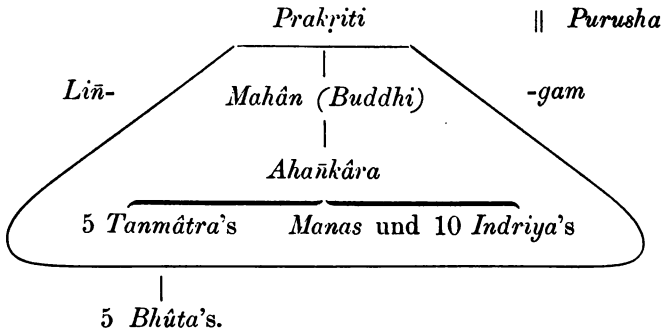
Der Erlösungs-  
prozeß ein  
individueller.

Individuelle  
und kos-  
mische Prak-  
ṛiti.

Die Selbstentfaltung der Prakṛiti, als individuell zu denken.

Stufen der Evolution.

selben zu bewirken, entfaltet sich immer wieder und wieder vor dem Auge des Puruṣa. Da der Puruṣa individuell ist, so muß auch die bei den erlösten Puruṣa's nicht mehr stattfindende, hingegen bei den nichterlösten sich immerfort, bis zur Erlösung, wiederholende Selbstentfaltung der Prakṛiti als eine individuelle aufgefaßt werden. Sie besteht darin, daß aus der Prakṛiti hervorgeht der *Mahān* (die *Buddhi*, „der Große“, „das Bewußtsein“), aus diesem der *Ahaṅkāra* (der „Ihmacher“), aus diesem einerseits das *Manas* und die zehn *Indriya*'s (die Erkenntnisorgane und Thatorgane), andererseits die fünf *Taṅmātra*'s (Reinstoffe), aus diesen endlich die fünf *Bhūta*'s (Elemente). Folgendes Schema mag zur Orientierung dienen:



Das Līṅgam.

Die drei Guṇa's.

Die 18 ersten Edukte der Prakṛiti, *Mahān*, *Ahaṅkāra*, *Manas*, *Indriya*'s und *Taṅmātra*'s, bilden den feinen Leib, welcher die Seele umhüllt und auf allen ihren Wanderungen begleitet. Er heißt *Līṅgam*, weil er das „Kennzeichen“ ist, an dem man die verschiedenen Puruṣa's unterscheidet, welche an sich sämtlich bloße Subjekte des Erkennens und nichts weiter sind, somit völlig identisch und ununterscheidbar sein würden, hätten sie nicht alle ihre besondern *Līṅga*'s (empirischen Charaktere), welche von einander verschieden sind. Zwar stammen alle *Līṅga*'s aus der einen Prakṛiti, diese aber besteht aus den drei *Guṇa*'s (am besten als „Faktoren“ zu übersetzen; vgl. *guṇayati* „multiplizieren“), *Sattvam* (das Leichte, Helle, Intellektuelle), *Rajas* (das Bewegliche, Treibende, Leidenschaftliche) und *Tamas* (das Schwere, Dunkle, Hemmende),



und auf der verschiedenen Mischung der drei Guṇa's beruht die ursprüngliche Verschiedenheit der Liṅga's. Das Mischungsverhältnis der drei Guṇa's im Liṅgam scheint ein variables zu sein, wodurch die fünfzig *Bháva's* oder Zustände des Liṅgam entstehen.

Jeder Lebenslauf ist eine neue Selbstentfaltung der Prakṛiti vor dem betreffenden Puruṣa vermittelt des Liṅgam. Aus den im Liṅgam enthaltenen Tanmātra's entspringen (bei jeder Selbstentfaltung, jedem Lebenslaufe aufs neue, wie wir annehmen müssen) die *Bhūta's* oder groben Elemente (Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde). Hieraus folgt 1) daß jeder Puruṣa, wie er sein eigenes Liṅgam hat, auch seine eigene, aus ihm entspringende, grobmaterielle Welt besitzt, und 2) daß für den Puruṣa im Stande der Erlösung, da keine Entfaltung des Liṅgam mehr stattfindet, auch keine grobmaterielle Welt mehr existiert, sodaß doch auch das Sāṅkhyasystem im Grunde idealistisch ist, so sehr auch seine Interpreten den Idealismus der Buddhisten bekämpfen.

Der Lebenslauf.

Das Sāṅkhyasystem im Grunde idealistisch.

Allerdings soll hinter den individuellen Entfaltungen von *Mahān*, *Ahaṅkāra*, *Manas* u. s. w. der Prakṛiti eine entsprechende, allgemeine Entfaltung eines kosmischen *Mahān*, *Ahaṅkāra*, *Manas* u. s. w. stehen; doch kommt dieser Gedanke nur ganz nebenbei vor, spielt keine Rolle und erscheint wie eine abgedrungene Konzession an den Realismus. In der That sieht man nicht, wozu sie dienen soll, da jedes Liṅgam aus sich, in jedem Lebenslaufe wieder neu, die fünf groben Elemente, mithin die materielle Aufsenswelt, heraussetzt.

Die ursprüngliche Intention des Systems scheint eine andre zu sein. Das Eintreten des *Ahaṅkāra* oder Ichmacher in die Entwicklungsreihe weist darauf hin und ist nur dann verständlich, wenn in ihm der Übergang liegt von der allgemein-kosmischen zu einer psychischen Evolution. Kosmisch ist ohne Zweifel die allen gemeinsame *Prakṛiti*, kosmisch auch scheint, wie ihr Name *Mahān* „der Große“ zu verstehen giebt, die *Buddhi* zu sein, als der aus dem Unbewußten hervorgehende Intellekt als Träger der Erscheinungswelt (der *Hiraṇyagarbha* des Vedānta, oben Kap. VI, 5, S. 179 fg.), nur daß eine psychische Abzweigung desselben als individuelle *Buddhi*

Ursprüngliche Intention.

in das Liṅgam hereingenommen wird; der Kern des Liṅgam ist dann der *Ahaṅkāra*, als Princip der Individuation, aus dem weiter einerseits der individuelle Intellekt (*Manas* und *Indriya*'s), andererseits die *Tanmātra*'s, und aus ihnen die groben Elemente, für jedes Individuum wieder neu, entspringen. — Wenn endlich die Interpreten die Reihenfolge von *Buddhi*, *Ahaṅkāra*, *Manas* damit rechtfertigen, daß das *Manas* die Vorstellungen bilde, der *Ahaṅkāra* sie sich individuell aneigne, und die *Buddhi* dieselben zu Entschlüsseln (*adhyavasāya*) stempeln, so würde daraus eine Abhängigkeit der *Buddhi* von *Ahaṅkāra* und *Manas* folgen, und somit gerade die umgekehrte genealogische Abfolge zu erwarten sein.

Das Sāṅkhyasystem ein Aggregat, kein Organismus.

Je mehr man in dieses System einzudringen sucht, um so mehr wird man des philosophisch Ungenießbaren, Unverständlichen finden. Verständlich wird das Ganze erst, wenn wir es als das letzte Resultat und die Zusammenschmelzung sehr heterogener Vorstellungsreihen ansehen, welche aus älterer Zeit überkommen waren, und deren Ursprung wir jetzt im einzelnen nachweisen wollen.

## 2. Genesis des Dualismus.

Der Dualismus ist eine Krankheit der Philosophie.

Wie es, populär gesprochen, nur einen Gott und nicht mehrere geben kann, so liegt es in der Natur eines philosophischen Princip, eine Einheit zu sein, aus welcher die Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen abgeleitet wird. Daher ist der natürliche Standpunkt für die Philosophie der Monismus, und der Dualismus, wo er immer in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, war immer die Folge vorhergehender, schwerer Störungen und gleichsam ein Symptom der Erkrankung des philosophierenden Geistes, wie denn der Dualismus des Empedokles, Anaxagoras und Demokrit veranlaßt war durch den unversöhnbar scheinenden Konflikt der Lehren des Parmenides und Heraklit, und der Dualismus des Descartes seinen letzten Grund hatte in der schon bei Platon und Aristoteles beginnenden, naturwidrigen Auseinanderreißung der abstrakten und der anschaulichen Vorstellungen (*cogitatio* und *extensio*). In ähnlicher Weise kann auch der

Dualismus der Sāṅkhyalehre schon als solcher keine ursprüngliche Naturanschauung sein (denn wie kämen zwei bis in die Wurzeln verschiedene Principien, wie Puruṣa und Prakṛiti, dazu, sich im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit zu finden und zu ergreifen, welch' unerhörter Zufall fügte es, daß sie so zueinander paßten, daß sie sich zu einer Weltentwicklung verbinden konnten?), — vielmehr ist er aufzufassen als die Folge einer Selbstersetzung der Upanishadlehre, wie wir jetzt nachweisen wollen.

Der Upanishadgedanke in seiner pantheistischen Form besagte, wie oben gezeigt, daß Brahman die Welt geschaffen hat und dann als Seele in dieselbe eingegangen ist (*tat sṛiṣṭvā, tad eva anuprāviṣat*, Taitt. 2,6). Die individuelle Seele ist nicht etwas von Brahman Verschiedenes, sondern voll und ganz das Brahman selbst. Die Individualität sowie die Vielheit der Seelen ist ein bloßer Schein. Aber dieser Schein verdichtet sich, in dem Maße wie die empirische Erkenntnisweise zur Geltung kommt, zur Realität: der Pantheismus wird zum Theismus, nach welchem der höchsten Seele die individuelle als eine eigene Realität gegenübertritt, die Folge ist die Vielheit der individuellen Seelen, — das erste Dogma, wodurch sich das Sāṅkhyam vom Vedānta unterscheidet, und damit die erste Absurdität dieser Weltansicht. Denn die Seele bleibt nach wie vor, wie schon Yājñavalkya gelehrt, das Subjekt des Erkennens. Eine Vielheit von Subjekten des Erkennens! Welcher philosophische Kopf erträgt diesen Gedanken? Das Subjekt des Erkennens ist in mir (*aham brahma asmi*) und nirgendwo sonst, denn alles außer mir ist Objekt und darum eben nicht Subjekt.

Ursprünglicher Monismus.

Vielheit der Seelen.

Eine weitere Folge des Theismus ist der Atheismus. Die Spaltung des Ātman in individuelle und höchste Seele mußte zum Absterben des einen Zweiges — der höchsten Seele — führen, da sie ihre Lebenskraft in Wahrheit nur aus dem in mir vorhandenen — allein vorhandenen — Ātman geschöpft hatte. Nachdem dieser sich von ihr getrennt, war sie schwer aufrecht zu halten. Man brauchte nur die schöpferischen Kräfte (die Guṇa's, *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*) in die Materie selbst zu verlegen, und Gott wurde überflüssig. Vergebens

Absterben der höchsten Seele.

protestiert gegen die einreißende realistische Tendenz die Çvet. Up., vergebens versichert sie, daß es Gottes Selbstkraft ist, welche sich in die eignen Guṇa's hüllt (1,3), daß die Fäden des Pradhāna-Gewebes nur aus Gott stammen (6,10), ja, daß die ganze Prakṛiti nur eine von Gott hervorgebrachte Illusion ist (4,10 *māyāṃ tu prakṛitiṃ vidyād, māyinaṃ tu maheçvaram*), — nachdem Gott nicht mehr durch meinen Ātman bezeugt wurde, war er überhaupt nicht mehr hinreichend bezeugt, um nicht von dem rücksichtslosen Realismus der Sāṅkhya's über Bord geworfen zu werden, wodurch dann aus der alten Dreiheit (Gott, Welt, Seele), die in Wahrheit eine Einheit war (Çvet. 1,7. 12 etc.), die Zweiheit von *Prakṛiti* und *Purusha* wurde, von denen man nun nicht mehr zu sagen wußte, woher sie gekommen, und wie sie so zueinander passen mochten, daß sie als der starke Blinde und der sehende Lahme (Sāṅkhya-kārikā 21) sich zum gemeinsamen Ziele verbinden konnten.

### 3. Genesis der Evolutionsreihe.

*Purusha,  
Prakṛiti und  
Mahān.*

Schon in den Kosmogonien des Rīgveda pflegt an der Spitze der Weltentwicklung eine Dreiheit von Principien zu erscheinen, sofern 1) das Urwesen aus sich 2) die Urmaterie hervorgehen läßt und in dieser 3) als Erstgeborener der Schöpfung (*Hiranyagarbha, Brahmān*) selbst entsteht (oben S. 165 fg. und I, I, S. 143 fg. 153). Diese mehr und mehr typisch werdende Reihenfolge der drei obersten Principien ist der letzte Grund für die drei obersten Sāṅkhya-principien, 1) *Purusha*, 2) *Prakṛiti*, 3) *Mahān (Buddhi)*, nur daß der *Purusha*, infolge seiner Spaltung in höchste und individuelle Seele und dadurch bedingten Absterbens der ersteren (des Urwesens), nur noch in seinen Absenkern, den individuellen Seelen, fortbesteht, welche als solche nicht mehr oberstes Princip sind, sondern, wie im vorigen Abschnitte gezeigt, der *Prakṛiti* als nebengeordnet gegenübertreten. Ein erstes Aufdämmern dieser Anschauung kann man schon Bṛih. 1,4,6 finden, wenn es dort heißt: „diese ganze Welt ist nur dieses: Nahrung und Nahrungesser“; jedenfalls werden diese Worte auf *Prakṛiti* und *Purusha* gedeutet in der ältesten, uns bekannten,

Darstellung der Sāṅkhyaphilosophie, Maitr. 6,10, einem Abschnitt, welcher durch seine unvermittelte Gegenüberstellung von Prakṛiti und Puruṣha in Widerspruch tritt nicht nur gegen die Upanishadlehre, auch wo sie schon dem Sāṅkhyismus zutreibt, sondern auch mit den übrigen Texten der Maitr. Up., z. B. 5,2 und 6,11—13. Aus diesem Ursprung der drei obersten Sāṅkhya-begriffe erklärt sich auch die sonst nicht verständliche Erscheinung, daß das Intellektuelle, nachdem es dem *Puruṣha* (dem Subjekte des Erkennens) überwiesen war und dadurch abgefertigt schien, dann doch auch wieder auf der objektiven Seite erscheint als die *Buddhi* oder der *Mahān*, d. h. „der Große“; dieser letztere Ausdruck erscheint (soweit wir sehen) an allen Stellen, wo das Genus bestimmbar ist, als Masculinum (meist in Komposition als *mahad-ādi*, *mahat-tattvam* „die Wesenheit des Großen“) und taucht schon in den Upanishad's auf; so vielleicht schon in dem Versitate Kaush. 1,7 als *ṛishir brahmanayo mahān*; dann als der *mahān ātmā* Kāth. 3,10. 13 und 6,7, als der *agryaḥ puruṣho mahān* Çvet. 3,19, falls derselbe als der „erstentstandene, große Puruṣha“ aufzufassen und somit zu identifizieren ist mit dem *Hiranyagarbha* 3,4. 4,12, dem *ṛishiḥ kapilaḥ*, *agre prasūtaḥ* 5,2, dem *jñāḥ sarvagaḥ* 6,17, dem *Brahmān*, welchem das Urwesen die Veden überliefert hat 6,18, und aus welchem das uralte Wissen erflossen ist 4,18. Es ist, wie der Vergleich dieser Stellen zeigt, der schon Rīgv. 10,121 als erster aus den Urwassern geborne *Hiranyagarbha*, das intellektuelle Weltprincip, der Intellekt als Träger der Erscheinungswelt, welcher, nach Abstreifung der mythologischen Form, bei den Sāṅkhya's als der *Mahān*, als die kosmische *Buddhi*, aus der Prakṛiti hervorgeht. Dieser entläßt dann weiter aus sich den *Ahānkāra* als Princip der Individuation, von welchem wiederum die individuellen Erkenntnisorgane (*Manas* und *Indriya*'s) und ihre Objekte (*Tanmātra*'s, *Bhūta*'s) abhängen. Durch Hereinziehen in das *Līngam* (den psychischen Organismus) gewinnt dann auch der *Mahān*, die *Buddhi*, neben der ursprünglichen, kosmischen eine psychische Bedeutung als Organ der Entscheidung (*adhyavasāya*).

Der *Mahān*  
(die *Buddhi*).

Die wei-  
teren  
Stufen.

Der ganzen Konstruktion dieser Stufenreihe scheint der Gedanke zu Grunde zu liegen, daß das Hervorgehen aus dem

Grund die-  
ser Stufen-  
reihe.

Urwesen denselben und nur umgekehrten Weg nimmt, wie das Zurückgehen in dasselbe. Nun lehren die Upanishad's ein dreifaches Zurückgehen in Brahman: 1) im Schläfe, 2) im Tode, 3) im Yoga, und bei Beschreibung dieses dreifachen Eingehens in Brahman kommen dann nach und nach alle die Principien zum Vorscheine, welche in dem Evolutionsschema der Sāṅkhya's zu einem Ganzen vereinigt sind. Wir wollen dies an einigen Hauptstellen nachweisen.

Stufen des  
Eingehens  
in Brahman.

Beim Tief-  
schläfe.

1) Beim Tiefschläfe, der ein Eingehen in Brahman ist, gehen nach Chānd. 4,3,3 Rede, Auge, Ohr und Manas ein in den Prāṇa; und nach Praçna 4 gehen beim Traumschläfe die Indriya's in das Manas, und beim Tiefschläfe dieses mit ihnen in das Tejas ein; im Folgenden (4,7) wird geschildert, wie die fünf Bhūta's und die fünf Tanmātra's sowie die fünf Erkenntnisinne und die fünf Thatsinne, ferner Manas, Buddhi, Ahāṅkāra, Cittam, Tejas, Prāṇa und die ihnen zukommenden Funktionen in den Ātman eingehen; daß der aufgezählten Reihenfolge von unten nach oben das successive Eingehen entspreche, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber nach der Analogie anderer Stellen wohl annehmbar.

Beim  
Sterben.

2) Beim Sterben geht nach Chānd. 6,8,6 (6,15,2) die Rede in das Manas, das Manas in den Prāṇa, der Prāṇa in das Tejas, das Tejas in die höchste Gottheit ein. Wie unter der Rede hier alle Indriya's, so scheinen unter Tejas alle drei Urelemente (*Tejas*, *Āpas*, *Annam*, aus denen ja nach Chānd. 6,5,4 Rede, Prāṇa und Manas bestehen) verstanden werden zu müssen, welche, wie wir später sehen werden, zur Prakṛiti mit ihren drei Guṇa's sich fortentwickelt haben.

Beim Yoga.

3) Beim Yoga sollen nach Kāth. 3,10—13 (und, im wesentlichen übereinstimmend, 6,7—11) die Sinnendinge und Sinne im Manas absorbiert werden, dieses in der *Buddhi* (= *jñāna' ātmā* = *sattvam*), diese im *mahān ātmā*, dieser endlich im *avyaktam* (= *çānta' ātmā*), wodurch der *Purusha* von ihnen allen isoliert und der Erlösung teilhaftig wird. Hiernach würden wir für die Rückkehr in das Urprincip im Tode, Yoga und Tiefschläfe folgende Stufenordnungen (die Reihenfolge bei Praçna 4 problematisch) gewinnen:

Beim Sterben (Chând. 6,8,6):	Beim Yoga (Kâth. 3,10—13. 6,7—11):	Beim Tiefschlaf (Prašna 4,7):
<i>parâ devatâ</i>	<i>puruṣha</i>	<i>âtman</i>
<i>tejas (âpas, annam)</i>	<i>avyaktam (çânta' âtman)</i>	<i>prâna</i> <i>tejas</i>
<i>prâna</i>	<i>(mahân âtmâ</i> <i>buddhi</i>	<i>cittam</i> <i>ahañkâra</i> <i>buddhi</i>
<i>manas</i>	<i>manas</i>	<i>manas</i>
<i>vâc (u. s. w.)</i>	<i>arhâh und indriyâni</i>	<i>tanmâtra, bhûta, indriya.</i>

Mit diesen Stufen der (beim Sterben, Tiefschlaf und Yoga stattfindenden) Involution in das Urwesen, vergleiche man die Stufen der Evolution der Dinge aus dem Urwesen, wie sie zuerst (noch unabgeklärt und mit einigen zweifelhaften Punkten) Muṇḍ. 1,1,8—9. 2,1,2—3, und in abgeklärter Form im spätern Sâñkhyam (zuerst wohl Maitr. 6,10) erscheinen:

Entsprechend wurde das Hervorgehen konstruiert.

Muṇḍ. 1,1,8—9.	Muṇḍ. 2,1,2—3.	Späteres Sâñkhyam.
<i>yaḥ sarvajñah, sarvavid</i> <i>annam (= avyâkṛitam,</i> <i>Çaṅk.)</i>	<i>puruṣha</i> <i>aksharam</i>	} <i>prakṛiti</i>    <i>puruṣha</i>
<i>prâna (= Hiranyagarbha,</i> <i>Çaṅk.)</i>	<i>prâna</i>	
<i>manas</i>	<i>manas</i> und Sinnesorgane	} <i>mahân</i> <i>ahañkâra</i> <hr/> <i>tanmâtra</i> <i>manas</i> u. <i>indriya</i> 's
<i>satyam, lokâh, karmâni</i>	die Elemente	

Der Vergleich dieser Schemata macht es sehr wahrscheinlich, daß das eigentliche Motiv für die Evolutionsstufen der Sâñkhyalehre, neben der aus dem Rîgveda überkommenen Trias der obersten Principien (Urwesen, Urmaterie, Hiranyagarbha, welche zu *Puruṣha*, *Prakṛiti*, *Mahân* werden), die in den Upanishad's gelehrte Stufenfolge des Eingehens in Brahman bei Tiefschlaf, Tod und Yoga ist; und hierdurch wird begreiflich, daß, wenn die spätern Sâñkhyas ihre Stufenfolge durch den psychologischen Prozeß beim Erkennen zu rechtfertigen suchen, dieses nur in künstlicher und philosophisch nicht befriedigender Weise geschehen kann.

## 4. Genesis der Guṇalehre.

Die drei  
Guṇa's.

Der eigentümlichste Bestandteil des Sāṅkhyasystems ist die Lehre von den drei *Guṇa*'s, welche auf dem Gedanken beruht, daß die drei im psychischen Organismus sich betätigenden Kräfte, *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* (die der modernen Unterscheidung von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion nahe kommen) auch schon in der *Prakṛiti* vorhanden sind und deren ganzes Wesen ausmachen.\* So neu auch diese Lehre bei ihrem ersten Auftreten in der *Çvetāçvatara-Upanishad* (1,3. 4,5. 5,7. 6,3—4. 6,11. 6,16) erscheint, so beruht doch auch sie auf ältern Voraussetzungen. Wir gehen dabei aus von dem Verse *Çvet. 4,5* (= *Mahānār. 10,5*):

Der Vers  
von der  
Ziege,  
*Çvet. 4,5.*

Die eine Ziege, rot und weiß und schwärzlich,  
Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;  
Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,  
Der andre Bock verläßt sie, die genossen.

Beziehung  
auf die  
Guṇa's.

Daß dieser Vers den Grundgedanken der Sāṅkhyalehre zum Ausdrucke bringt, unterliegt keinem Zweifel. Das verschiedenartige Verhalten der vielen *Puruṣa*'s zu der einen *Prakṛiti* kann gar nicht treffender illustriert werden als durch das verschiedenartige Verhalten der vielen Böcke zu der einen Ziege. Unter diesen Umständen ist es unvermeidlich, die Bezeichnung der Ziege als „rot, weiß und schwarz“ (*lohita-çukla-kṛiṣṇa*, nach *Çaṅkara*'s Lesung) auf die drei *Guṇa*'s zu beziehen, aus denen die *Prakṛiti* besteht. Zugleich aber weisen diese drei Ausdrücke sowohl durch ihre Namen als auch durch die Reihenfolge derselben, welche nach der Sāṅkhyalehre eine

\* Die *Prakṛiti* ist im Grunde nur die Potentialität (daher *avyaktam*), d. h. der Inbegriff der drei Faktoren (*guṇa*, nach *dviguṇa*, *triguṇa* u. s. w. gebildet, vgl. *guṇayati* multiplizieren), welche in allem Existierenden stecken, und aus deren mannigfachen Durchdringungen (*anyonya-abhibhava-āçraya-janana-mithuna*) alle psychischen Organismen (*liṅga*) und, als deren bloße Folie, die materielle Natur (*bhūta*) bestehen. Alles Seiende ist sonach ein Produkt aus *sattvam* (Freude, *φιλία*), *rajas* (Schmerz, *ῥεῖκος*) und *tamas* (Gleichgültigkeit, Apathie).



andre sein müßte, zurück auf Chând. 6,4, wo alles in der Welt als aus den drei (aus dem einen Seienden hervorgegangenen) Elementen, Glut, Wasser und Nahrung, bestehend nachgewiesen wird: an allen Dingen (als Beispiele dienen Feuer, Sonne, Mond und Blitz) ist das Rote (*lohita*) Glut, das Weißse (*çukla*) Wasser, das Schwarze (*krishṇa*) Nahrung. Die Wiederkehr derselben Ausdrücke und in derselben Reihenfolge in dem Verse Çvet. 4,5 beweist, daß derselbe ohne Zweifel mit Recht von Bâdarâyana und Çaṅkara (Sûtra 1,4,8—10) auf Chând. 6,4 bezogen wird. Ebenso aber müssen wir dem bei Çaṅkara auftretenden Opponenten Recht geben, wenn er den Vers mit folgenden Worten auf die Sâṅkhya lehre bezieht: „In diesem Verse sind unter den Worten «rot und weiß und schwarz» das *Rajas*, *Sattvam* und *Tamas* zu verstehen. Das Rote ist das *Rajas* (Leidenschaft), weil es seiner Natur nach rot macht (in Aufregung versetzt, *rañjayati*); das Weißse ist das *Sattvam* (Wesenheit, Güte), weil es seiner Natur nach aufhellt; das Schwarze ist das *Tamas* (Finsternis), weil es seiner Natur nach verdunkelt. Es ist die Gleichgewichtslage dieser Guṇa's, welche hier nach der Beschaffenheit der Teile, aus denen sie besteht, als «rot und weiß und schwarz» bezeichnet wird. Und weil diese die ursprüngliche ist, darum heißt sie *ajâ* (die Ziege, auch: die Ungeborne), indem die Sâṅkhya's von ihr sagen: «erschaffend, nicht erschaffen ist die Urnatur» (Sâṅkhyak. 3). . . . Jene Urmaterie also gebiert viele, mit den drei Guṇa's behaftete, Junge; und von ebenderselben wird gesagt, daß der eine Ungeborne (oder Bock, *aja*), d. h. der eine Purusha sie «in Liebesbrunst», in Zuneigung, Anhänglichkeit «hege» (bespringe), indem er, zufolge des Nichtwissens, dieselbe für sein eignes Selbst ansieht und demgemäß, aus Unvermögen zu unterscheiden, sich selbst für den Träger der Lust, Unlust und Verblendung [welche das Wesen von *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* ausmachen] hält und somit in der Seelenwanderung befangen bleibt, — während hinwiederum ein anderer «Ungeborner», d. h. ein Purusha, der jene Erkenntnis der Verschiedenheit erlangt hat und nicht mehr an ihr hängt, «sie», nämlich die Urmaterie, «verläßt», sie, «die genossen», deren Genießen zu Ende

Ursprüngliche Beziehung auf Chând. 6,4.

gegangen ist: diese also verläßt er, das heißt, er wird von ihr erlöst.“

Die drei Grundstoffe werden zu Trägern der drei Grundkräfte.

In dieser Kontroverse haben beide Teile Recht: der Vedāntist, sofern der Vers ohne Zweifel sich auf Chānd. 6,4 zurückbezieht, und der Sāṅkhyist, sofern die drei Grundstoffe, welche nach Chānd. 6,2 aus dem „Einen ohne Zweites“ hervorgehen, und aus denen alles in der Welt durch Mischung entsteht, psychologisch umgeformt worden sind zu den drei Guṇa's, welche ebenfalls die Grundstoffe sind, nur daß jeder dieser drei Grundstoffe zum Träger und Ausdruck einer der drei, in unserm Innern herrschenden, psychischen Grundkräfte geworden ist. Da das Wort *Guṇa* (Faktor) sowohl auf die Grundstoffe als auch auf die Grundkräfte passen würde (in ihm liegt nur, daß alles aus dem Urwesen Stammende „dreifach“, *triguṇam*, ist), und da es in allen Stellen der Çvet. Up., in der es zuerst vorkommt (1,3. 4,5. 5,7. 6,3—4. 6,11. 6,16), sehr wohl noch als Grundstoff im Sinne von Chānd. 6,2 und dem daran anknüpfenden Verse Çvet. 4,5 gefaßt werden kann, so würde nichts hindern, anzunehmen, daß jene Umformung der drei Grundstoffe in drei Grundkräfte — oder vielmehr jene Auffassung jedes der drei Grundstoffe als Träger einer bestimmten Grundkraft — geradezu in Anknüpfung an den obigen Vers Çvet. 4,5 sich erst weiterhin entwickelt hat. Vollzogen hat sich dieselbe mit und durch Einführung der Namen *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*, welche in dem hier in Frage kommenden Sinne nicht vor Maitr. 3,5. 5,2 u. s. w. nachweisbar sind (über Atharvav. 10,8,43 vgl. oben I, 1, S. 324).

### 5. Genesis der Heilslehre.

Vedānta und Sāṅkhyam proklamieren beide als ihre Grundanschauung den Satz: durch die Erkenntnis erfolgt die Erlösung. Dieser Satz paßt durchaus zu den Voraussetzungen der Vedāntalehre, nicht aber zu denen des Sāṅkhyam.

Heilslehre des Vedānta.

Nach der Upanishadlehre ist der Ātman allein real; die vielheitliche Welt ist eine Illusion; diese Illusion wird durch die erwachende Erkenntnis durchschaut, und hierin besteht die Erlösung. Hier stimmt alles vollkommen zusammen.

Anders im Sāṅkhyam. Hier ist die Materie ebensogut eine Realität wie die Seele, kann folglich nicht von ihr, wie im Vedānta, als eine Illusion erkannt werden. Die Illusion, welche durchschaut werden muß, liegt hier nur in der Verbindung zwischen Prakṛiti und Puruṣa. Aber dieser Gedanke ist philosophisch nicht durchführbar. Denn eine Verbindung besteht entweder in Wirklichkeit, oder sie besteht nicht. Ist sie real, so kann alle Steigerung des Erkennens nicht zu einer Lösung der Verbindung führen, sondern höchstens zu einem deutlichen Bewußtsein der Verbindung, womit dieselbe aber noch nicht gelöst ist. Das Binsenschwert des Erkennens kann wohl den Nebel einer Illusion, nicht aber eine realiter vorhandene Verbindung durchschneiden. Ist hingegen die Verbindung zwischen den beiden Realen, Puruṣa und Prakṛiti, nicht real, so besteht sie eben gar nicht: es ist dann nicht wahr, daß der Puruṣa die Prakṛiti „beleuchtet“, nicht wahr, daß die Prakṛiti im Puruṣa „sich spiegelt“, und diese Durchleuchtung oder Widerspiegelung darf nicht benutzt werden, um das Phänomen des Leidens zu erklären, weil sie eben nicht vorhanden ist.

Heilslehre  
des Sāṅ-  
khyam.

Das Di-  
lemma, an  
dem sie  
scheitert.

Für den sekundären Charakter der Heilstheorie des Sāṅkhyasystems zeugt auch der in ihr herrschende Pessimismus. Auch die alten Upanishad's erwähnen gelegentlich die leidvolle Beschaffenheit des Daseins (*ato 'nyad ārtam*, Bṛih. 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23), auch nach ihnen schwindet mit der Illusion des empirischen Daseins auch die Möglichkeit des in ihr eingegriffenen Leidens (*tarati çokam ātmavid*, Chānd. 7,1,3), aber dies ist doch nur eine Nebenfrucht, und der Hauptnachdruck liegt auf der Befreiung von der angeborenen *Avidyā* durch Erkenntnis des *Ātman*. Anders in der weitern Folge. Mehr und mehr tritt die pessimistische Anschauung in den Vordergrund; sie nimmt einen breiten Raum ein schon Kāth. 1, einen noch breitem in den Deklamationen des Bṛihadhratha, Maitr. 1. Ihren Höhepunkt erreicht diese pessimistische Strömung im Sāṅkhyasystem, für welches die ganze Philosophie nur eine Forschung nach der Ursache der Abwehr der dreifachen Schmerzen ist (Sāṅkhyakārikā 1). Ein solcher Standpunkt ist überall, wo er in der Philosophie auftritt, ein Symptom der

Pessimis-  
mus der  
Upani-  
shad's.

Zunahme  
des Pessi-  
mismus.

Philosophie  
als *remedium*, ein  
Symptom  
der Ermüdung.

Ermüdung. Ursprünglich wurzelt die Philosophie in dem reinen Triebe nach Erkenntnis und kennt keinen andern Zweck als die Erforschung der Wahrheit. Erst nachdem dieser Trieb erlahmt ist, wird die Philosophie zu einem bloßen Mittel zum Zwecke, zu einem *remedium* der Leiden des Daseins: so in Griechenland in den nacharistotelischen Schulen; so in Indien im Sāṅkhyasystem und im Buddhismus.

---

Des Systems der Upanishad's dritter Teil:

# Psychologie

## oder die Lehre von der Seele.

### XI. Die höchste und die individuelle Seele.

#### 1. Die Anschauung des spätern Vedânta.

Der Vedânta des Çaṅkara und seiner Schule unterscheidet von der einen höchsten Seele (*paramâtman*) eine Vielheit individueller Seelen (*jîva âtman*, *çârîra âtman*). Erstere ist allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, letztere sind nach Wissen, Macht und räumlicher Ausbreitung beschränkt. Erstere ist weder Thäter noch Genießser und daher von jeher erlöst, letztere sind handelnd und genießend und dadurch in den ewigen Wanderungslauf des Samsâra verstrickt und der Erlösung bedürftig. Dennoch sind die individuellen Âtman's von dem höchsten Âtman nicht eigentlich verschieden. Jede von ihnen ist voll und ganz der höchste Âtman selbst, wie er, seinem wahren Wesen nach durch die *Upâdhi*'s (*Manas*, *Indriya*'s u. s. w.) verhüllt, zur Erscheinung kommt. Diese *Upâdhi*'s können sein wahres Wesen nicht ändern, sowenig wie die Reinheit des Bergkrystalls durch die rote Farbe aufgehoben wird, mit der er von aussen bestrichen ist. Es ist vielmehr nur die *Avidyâ*, das Nichtwissen, welches dem höchsten Âtman die *Upâdhi*'s aufbürdet und ihn dadurch als individuellen Âtman anschaut. Somit hat die ganze individuelle

Höchste  
und indi-  
viduelle  
Seele.

Die indivi-  
duelle Seele  
beruht nur  
auf der  
*Avidyâ*.

Dennoch als  
eine Realität  
behandelt.

Sekundärer  
Charakter  
dieser gan-  
zen Theorie.

Seele als solche keine Realität, und dennoch kann das System es nicht vermeiden, sie als eine Realität zu betrachten und von ihren Organen, ihren Zuständen, ihrer Wanderung und endlichen Erlösung ausführlich zu handeln. Dieser im System liegende innere Widerspruch, wie auch schon die Bezeichnung der beiden verschiedenen und doch auch wieder nicht verschiedenen Wesenheiten durch das eine Wort *Âtman* deutet darauf hin, daß die ganze Theorie von einer zweifachen, einer höchsten und einer individuellen, Seele sekundären Ursprungs ist. Ihre Genesis haben wir jetzt in den Upanishad's zu verfolgen.

## 2. Ursprünglich nur eine Seele.

Der Idealis-  
mus kennt  
nur eine  
Seele.

Die ältesten Upanishadtexte kennen nicht zwei Seelen, sondern nur eine. „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist“ (Bṛih. 3,4,1. 3,5,1). Der in der Erde, dem Wasser, dem Feuer, in Luftraum, Wind, Himmel, Sonne u. s. w. wohnend, von ihnen verschieden ist, dessen Leib sie sind, der sie alle innerlich regiert, „der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche. Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es aufser ihm einen Sehenden, Hörenden, Verstehenden, Erkennenden“ (Bṛih. 3,7,3—23). Dieser allein vorhandene *Âtman* ist das Subjekt des Erkennens in uns, welches als solches die ganze Welt der Vorstellung trägt, in welchem alles und aufser welchem nichts ist, und mit dessen Erkenntnis daher alles erkannt ist (Bṛih. 2,4,5). Dies ist der Standpunkt des reinen Idealismus, welcher eine vielheitliche Welt und alles, was aufser dem erkennenden Subjekte wäre, verneint. Er wird zum Pantheismus, indem er ein relatives Dasein der Welt zugesteht, diese ganze Welt aber mit dem *Âtman*, dem Subjekte des Erkennens, identisch setzt. Eine solche Gleichung, so oft sie wiederholt wird, ist aber und bleibt sehr undurchsichtig, und, um sie dem empirischen Verständnis näher zu bringen, wird, mit Zurückgehung auf die alten Kosmogonien, gelehrt, daß der *Âtman* die Welt erschaffen habe und dann als Seele in dieselbe eingegangen sei: *anena jîvena âtmanâ*

Ebenso der  
Pantheis-  
mus und  
Kosmogono-  
nismus.

2. Ursprünglich nur eine Seele.

*anupraviçya*, Chând. 6,3,2. Hier hören wir zuerst das Wort *jîva âtman*, welches später, im Gegensatze zur höchsten, „die individuelle Seele“ bedeutet. Aber auch hier noch ist kein solcher Gegensatz vorhanden; es ist der allein vorhandene, weltschaffende Atman selbst, welcher als *jîva âtman* in die von ihm erschaffene Welt eingeht. Weder auf dem Standpunkte des reinen Idealismus, noch in seinen empirischen Variationen als Pantheismus und Kosmogonismus besteht ein Gegensatz zwischen der höchsten und individuellen Seele. Er tritt ein erst in dem Augenblick, wo der weltschaffende und dann in seine Schöpfung eingegangene *Âtman* als eine Zweiheit einander gegenübergestellt werden; diese weitere Accommodation an das empirische Bewußtsein haben wir als Theismus bezeichnet, für welchen die ursprüngliche Einheit des *Âtman* als Gott und Seele auseinandertritt.

Erst der Theismus scheidet höchste und individuelle Seele.

3. Die individuellen Seelen neben der höchsten.

Alle Upanishad's, auch die ältesten, wenn sie die Zustände der Bindung im Samsâra und der Erlösung aus demselben behandeln, unterscheiden die gebundene Seele von der erlösten, die zur Erlösung eingehende von der, zu welcher sie eingeht, und hierbei kommt es oft genug zu einer poetischen Personifikation beider Zustände als der im Samsâra befangenen und der erlösten, göttlichen Seele, wie z. B. Chând. 3,14,4 „zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingeht“, oder Kaush. 1, wo geschildert wird, wie die ins Jenseits gelangende Seele vor den Thron des Brahman (masc.) tritt und von ihm über ihr Wissen befragt wird. Aber schon die Antwort, welche sie giebt (Kaush. 1,6): „eines jeglichen Wesens Selbst bist du, und was du bist, das bin ich“, beweist, daß diese poetischen Gegenüberstellungen durchaus beherrscht bleiben von dem Bewußtsein der Einheit des *Âtman*. Eine wirkliche Scheidung zwischen der individuellen und höchsten Seele findet sich erst in denjenigen Texten, in welchen die letztere zum Begriffe eines der Seele gegenüberstehenden, persönlichen Gottes sich verhärtet, durch dessen „Gnade“ dann die Erlösung bedingt ist. Dies geschieht, wie wir früher sahen,

Die gebundene Seele und die erlöste.

Die indivi-  
duelle Seele  
und die  
höchste.

zuerst in der Kâṭhaka-Upanishad, und dem entspricht es, daß wir die erste wirkliche Unterscheidung der höchsten und der individuellen Seele Kâṭh. 3,1 antreffen:

Zwei, Trinker der Vergeltung ihrer Werke  
Droben im Jenseits, führen in die Höhle;  
Schatten und Licht nennt sie, wer Brahman's kundig.

Die Einheit der beiden, hier unterschiedenen Seelen kommt darin zum Ausdruck, daß das „Trinken der Vergeltung“, welches nur der individuellen Seele zukommt, beiden zugeschrieben wird, sowie auch darin, daß die höchste Seele als das Licht bezeichnet wird, welchem die individuelle Seele als bloßer wesenloser Schatten anhängt (vgl. Kâṭh. 6,5). Hierauf beruht wohl Praçna 3,3: „Aus dem *Ātman* entsteht dieser *Prāna*; wie an einem Menschen der Schatten, so breitet er sich an demselben aus“. In den weiter folgenden Worten Kâṭh. 3,4 begegnen wir auch zuerst der Bezeichnung der individuellen Seele als des *bhoktar*, des „Genießers“, welcher durch den ganzen Lebenslauf die Frucht der Werke des vorherigen Lebens zu genießen, d. h. abzubüßen, hat. Dieser Genießer, die individuelle Seele, entsteht dadurch, daß der *Ātman* (die höchste Seele) sich mit den Organen, *Manas* und *Indriya's*, verbindet (Kâṭh. 3,4). Die Bezeichnung der individuellen Seele als *bhoktar* kehrt wieder Çvet. 1,8. 9. 12. 5,7. Die Entlehnung aus Kâṭh. 3,4 ist, nach dem ganzen Zusammenhange beider Werke, wohl zweifellos (vgl. Up. S. 289). Eben-  
dasselbst, Çvet. 4,6—7 (und wohl abhängig davon Muṇḍ. 3,1,1—2), wird mit Umdeutung des Verses Rîgv. 1,164,20 (über die ursprüngliche Bedeutung vgl. oben I, 1, S. 112—113) der Gegensatz zwischen individueller und höchster Seele in bedeutsamer Verschärfung dargelegt:

„Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde  
Umarmen einen und denselben Baum;  
Einer von ihnen speist die süße Beere,  
Der andre schaut, nicht essend, nur herab“ (Rîgv. 1,164,20).  
Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,  
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen;  
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht  
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.

Der „Ge-  
nießer“  
(*bhoktar*).



Als eine weitere Auslegung dieses Gegensatzes dient der ganze Adhyâya, Çvet. 5. Hier wird zunächst Vers 2—6 die höchste Seele geschildert, wie sie zu Anfang als Erstgeborenen den Hiranyagarbha (*kapila rishi*) erzeugte, wie sie das Netz der Weltausbreitung immer wieder ausspannt und einzieht, wie sie als der Vergeltung übende *Îçvara* die Frucht aller Werke wachsen macht und zur Reife bringt. Dann folgt, Vers 7—12, die Schilderung des „Andern“ (der Ausdruck knüpft an den soeben citierten Vers 4,7 an), d. h. der individuellen Seele:

Der *Îçvara*  
und „der  
andere“.

7. Bestimmtheit, fruchtreicher Werke Thäter  
Und eben dessen, was er that, Geniesser,  
So wandert er als Lebensherr allformig,  
Drei-Guna-haft, dreifadig, je nach seinem Werk.
8. Zollhoch an Gröfse, sonnenähnlich leuchtend,  
Mit Vorstellung und Ichheit ausgestattet,  
Erscheint, kraft seiner Buddhi, seines Âtman,  
Wie einer Ahle Spitze grofs der Andre.
9. Spalt' hundertmal des Haars Spitze  
Und nimm davon ein Hundertstel,  
Das denk' als Gröfse der Seele,  
Und sie wird zur Unendlichkeit.
10. Er ist nicht weiblich, noch männlich,  
Und doch ist er auch sächlich nicht;  
Je nach dem Leib, den er wählte,  
Steckt er in diesem und in dem.
11. Durch Wahn des Vorstellens, Berührens, Sehens,  
Fährt er als Seele, seinem Werk entsprechend,  
Durch Essens, Trinkens, Zeugens Selbsterschaffung,  
Abwechselnd hier und dort in die Gestalten.
12. Als Seele wählt viel grobe und auch feine  
Gestalten er, entsprechend seiner Tugend;  
Und was ihn band, kraft seines Werks und Selbstes,  
In diese, bindet wieder ihn in andre.

Im Gegensatz zur allgegenwärtigen höchsten Seele wird hier die individuelle Seele, wie sie mit *Samkalpa* (der Thätigkeit des *Manas*), *Ahankâra* und *Buddhi* behaftet, die Frucht

Kleinheit  
und unend-  
liche Gröfse  
der Seele.

ihrer Werke genießt, in zunehmender Steigerung bezeichnet als „zollhoch“, als „einer Ahle Spitze groß“, als so klein wie der zehntausendste Teil einer Haarspitze, — „und sie“, heißt es weiter, „wird zur Unendlichkeit“; d. h. nach Aufhebung des Irrtums der empirischen Realität erkennen wir diese unendlich kleine individuelle Seele als identisch mit der unendlich großen höchsten Seele. Die deutliche Unterscheidung und dann doch immer wieder behauptete Identität beider ist schon der Standpunkt des spätern Vedânta, wie wir ihn oben zu Eingang dieses Kapitels charakterisiert haben.

#### 4. Grund der Verkörperung.

Spätes Auf-  
kommen  
dieser  
Frage.

Aber wenn die individuelle Seele neben der höchsten ein bloßer Schein ist, wie kommt die ewig erlöste, selige höchste Seele dazu, diesen Schein anzunehmen und als individuelle Seele, abgeirrt von ihrer wahren Wesenheit, gebunden zu werden, zu wandern und zu leiden? — Diese Frage taucht erst in den spätesten Upanishad's auf, und die Antworten auf sie sind sehr unbestimmt und ungenügend.

„manokri-  
tena“  
Praçna 3,3.

Praçna 3,1 wird die Frage aufgeworfen: „Woher entsteht dieser Prâṇa (die individuelle Seele)? Und wie kommt er in diesen Leib hinein?“ — Die Antwort lautet: „Aus dem Âtman (der höchsten Seele) entsteht dieser Prâṇa; wie an einem Menschen der Schatten, so breitet er sich an demselben aus. Und er kommt hinein in diesen Leib *manokṛitena*“, welches Çañkara erklärt als: *manah-samkalpa-icchâ-âdi-nishpanna-karmanimittena* „vermöge seiner aus dem Wollen, dem Wünschen u. s. w. des Manas entsprungenen Werke“, wonach aus dem freien Willen der Seele die Werke und als ihre notwendige Konsequenz die Gebundenheit in dem Saṃsâra erfolgt wäre. Allerdings ist diese Erklärung grammatisch anfechtbar, da *manokṛitena* nur als *mano-(a)kṛitena* aufgelöst werden kann und bedeuten würde: ohne Zuthun ihres Willens, gegen ihren Willen ist die Seele dem Saṃsâra verfallen.

Verwirrung  
(*samûdhatvam*) des Ât-  
man durch  
die Guna's,  
Maitr. 3,2.

Eingehender ist die Antwort, welche auf die nämliche Frage Maitr. 3,2 unter Anlehnung an die später im Sâṅkhyam herrschende Terminologie gegeben wird. Nachdem der Unter-

schied zwischen dem unsterblichen (höchsten) und dem natürlichen (individuellen) *Ātman* festgestellt worden, heißt es hier weiter: „Zwar besteht sein unsterblicher *Ātman* [unvermischt] fort wie der Wassertropfen auf der Lotosblüte [der nur scheinbar deren Farbe annimmt]; aber doch wird dieser *Ātman* überwältigt von den *Guṇa*'s der *Prakṛiti*. Nun durch diese Überwältigung gerät er in eine Verwirrung, und vermöge dieser Verwirrung erkennt er den in ihm selbst stehenden, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strome der *Guṇa*'s fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlieh, ungesammelt, und in den Wahn verfallend wähnt er: «ich bin dieser! mein ist dieses!» und bindet sich selbst durch sich selbst, wie ein Vogel durch das Netz.“

„*mibadhñti*  
*ātmanā*  
*ātmānam*“,  
Maitr. 3,2.

Erwähnt mag endlich noch der Vers werden, mit welchem die Maitr. Up. 7,11 schließt:

Zu schmecken Wahrheit und Täuschung,  
Ward zweiseitlich das große Selbst.

Hiernach würde die individuelle Seele auf dem Wunsche der höchsten Seele beruhen, neben der ewigen Wahrheit auch die Illusion des Weltlebens kennen zu lernen.

Wunsch,  
auch die  
Täuschung  
zu kosten,  
Maitr. 7,11.

— So hatte schon jene alte Zeit mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen, welche auch uns entgegenreten, wenn wir nach kausalen Zusammenhängen forschen in einer Region, welche ihrer Natur nach dem ganzen Kausalitätsverhältnis entrückt ist.

## XII. Die Organe der Seele.

### 1. Spätere Ansicht.

Auch hier wird es zweckmäßig sein, die Lehre des spätern Vedānta vorzuschicken, um sodann die Entwicklung, welche zu ihr geführt hat, an der Hand der Upanishad's zu verfolgen.

Çaṅkara unterscheidet, übereinstimmend mit den An- Einteilung.  
schauungen der modernen Physiologie, 1) *manas* und *indriya*'s (die Organe der Relation) und 2) die fünf *prāṇa*'s (Organe der Nutrition), wozu sich als begleitende Upādhi's der Seele

3) *sūkṣhmaṃ çarīram*, der feine Leib, und 4) ein von Geburt zu Geburt variabler Faktor, *karman*, die Werke des jedesmaligen Lebenslaufes, gesellen.

Manas und  
Indriya's.

1) Dem Gehirn als Centralorgan und seinen beiden Dependenzien, den sensibeln und den motorischen Nerven, entspricht das Verhältnis des *Manas* (Verstand und bewusster Wille) zu den fünf *Jñāna-indriya's* oder Erkenntnisinnen (nach der Reihenfolge der fünf Elemente, denen sie gegenüberstehen: Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch) und den fünf *Karma-indriya's* oder Thatsinnen (Rede, Hände, Füße, Zeugungs- und Entleerungsorgan). Die *Jñāna-indriya's* tragen die Sinneseindrücke dem *Manas* zu, welches dieselben zu Vorstellungen (*saṃkalpa*) verarbeitet; nach dieser Seite entspricht es unserm „Verstand“; diese Vorstellungen werden dann von dem auch den „bewussten Willen“ repräsentierenden *Manas* zu Entschlüssen (*saṃkalpa*) geformt und durch die fünf *Karma-indriya's* zur Ausführung gebracht. Die Aufstellung eines gemeinsamen Organs (*Manas*) für Verstand und bewussten Willen und einer gemeinsamen Funktion (*saṃkalpa*) für Vorstellen und Entschließen, entspricht dem physiologischen Thatbestande, nach welchem das Gehirn sowohl die Eindrücke der sensibeln Nerven zu Vorstellungen formt, als auch diese Vorstellungen, soweit sie zu Willensentschlüssen werden, durch die motorischen Nerven zur Ausführung bringt. Das *Manas* ist nach *Çaṅkara* das einzige Innenorgan (*antaḥkaraṇam*). *Buddhi*, *Ahaṅkāra* und *Cittam*, welche vom *Sāṅkhyam* und *Yoga* als besondere Organe behandelt werden, sind nach ihm nur Funktionen des *Manas* (zu *Sūtram* 2,4,6. 2,3,32, p. 711,11. 666,5).

Die fünf  
Prāṇa's.

2) Atmung, Blutumlauf und Ernährung sowie die Belebung des Organismus sind die Aufgaben des *Prāṇa*, welcher in seinen fünf Verzweigungen als *Prāṇa*, *Apāna*, *Vyāna*, *Udāna* und *Samāna* den ganzen Leib durchzieht. Nach *Çaṅkara* (p. 723,1—4) bewirkt der *Prāṇa* das Ausatmen (*ucchvāsa*), der *Apāna* das Einatmen (*niçvāsa*); vgl. zu *Chând.* 1,3,3: *yad vai puruṣaḥ prāṇīti, mukha-nāsikābhyāṃ vāyur vahir niḥsārayati, sa prāṇa-ākhyo vāyor vṛitti-viçesho; yad apāṇīti, apaçvasīti, tābhyāṃ eva antar ākarshati vāyur, so 'pāno, 'pāna-ākhyā vṛittih* (anders zu *Chând.* 3,13,3. *Praçna* 3,5); der *Vyāna*

trägt das Leben, während man den Atem anhält; der *Samâna* ist das Princip der Verdauung; der *Udâna* bewirkt den Auszug der Seele aus dem Leibe beim Sterben. — Nach andern Lehrern (z. B. Vedântasâra § 94—98) dient der *Prâna* der Atmung, der *Apâna* der Entleerung, der *Vyâna* der Belebung, der *Udâna* dem Auszug, der *Samâna* der Assimilation der Nahrung.

3) Ein dritter Begleiter der Seele auf ihren Wanderungen ist der „feine Leib“ (*sûkshmaṃ çarîram*), d. h. „die den Samen des Leibes bildenden Feinteile der Elemente“ (*deha-vijâni bhûta-sûkshmanî*). Während der grobe Leib im Tode dahinfällt, zieht der feine Leib mit den Organen aus; zum groben Leibe verhält er sich, wie der Same zur Pflanze, oder wie die mit der Seele ausziehende Funktion des Sehens, Hörens u. s. w. zu dem körperlichen Auge und Ohr.

Der feine Leib.

4) Aufser diesem elementaren Substrate (*bhûta-âçraya*), aus welchem in der folgenden Geburt der Leib erwächst, wird die Seele endlich noch begleitet von dem moralischen Substrate (*karma-âçraya*), welches die Beschaffenheit des neuen Leibes und Lebens bedingt. Dieses moralische Substrat wird gebildet durch die in dem jedesmaligen Lebenslauf begangenen Werke, ist somit für jede Seele und für jeden neuen Lebenslauf derselben ein verschiedenes. Ohne diesen Faktor würden die Seelen samt ihren Organen nicht von einander zu unterscheiden sein.

Das moralische Substrat.

## 2. Der Âtman und die Organe.

Brih. 1,4,1: „Am Anfang war diese Welt allein der Âtman in Gestalt eines Menschen. Der blickte um sich: da sah er nichts andres als sich selbst. Da rief er zu Anfang aus: «Das bin ich!» Daraus entstand der Name Ich. — Daher auch heutzutage, wenn einer angerufen wird, so sagt er zuerst: «Das bin ich!» und dann erst nennt er den andern Namen, welchen er trägt.“ — Nach dieser Stelle ist das erste Bewußtsein und damit der Ausgangspunkt und Träger aller Gewißheit das Ichbewußtsein (Chând. 7,25,1 *ahañkâra* genannt), und zwar für die höchste ebensogut wie für die individuelle Seele, denn beide sind eins. Erst später, nachdem dieser

Das Ich als Grund der Gewißheit.

ursprüngliche Idealismus durch den zunehmenden Realismus verdunkelt und ein Unterschied zwischen höchster und individueller Seele aufgestellt worden, erscheint unter den Funktionen oder Organen der letztern (zuerst Çvet. 5,8 und Praçna 4,8, wie dann weiterhin Maitr. 2,5. 3,2. 6,5. Prâṇāgihotra 4. Mahâ 1 und im Sâṅkhyam) der *Ahaṅkāra*, — als wäre der welt-schaffende *Âtman* etwas anderes als das Selbst in mir, welches, ebenso wie dem Descartes, auch schon den Indern als Anfang und letzter Grund aller Erkenntnis der Wahrheit galt. „Das Selbst ist die Basis (*âçraya*) für die Thätigkeit des Beweisens, und mithin ist es auch vor der Thätigkeit des Beweisens ausgemacht. Und weil es so beschaffen ist, deshalb geht es nicht an, dasselbe in Abrede zu stellen. Denn in Abrede stellen können wir eine Sache, die [von außen] an uns herankommt (*âgantuka*), nicht aber, die unser eigenes Wesen ist. Denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es“ (Çaṅkara zu Brahmasûtra 2,3,7, p. 620,4 fg.). Dieser Gedanke findet sich in den Upanishad's, aufser der oben angeführten Stelle Bṛih. 1,4,1, auch Çvet. 1,2 angedeutet, sofern es hier heisst:

Sind Zeit, Natur, Notwendigkeit, der Zufall,  
 Grundstoffe, Geist, ist die Verbindung dieser  
 Als Urgrund denkbar? — Doch nicht! Denn ein Selbst ist!

Alle diese von andern Schulen aufgestellten Principien, Zeit, Natur, Notwendigkeit u. s. w., sind zu verwerfen, *âtmabhâvat*, weil als Princip der Dinge das Selbst, der *Âtman* anzunehmen ist, da er die notwendige Voraussetzung von allem andern ist.

Dieser in einem jeden von uns wie vor Anfang aller Dinge sich als das Ich erfassende *Âtman* hat, wie die Stelle Bṛih. 1,4 weiter von empirischem Standpunkte aus darstellt, die Welt der Namen und Gestalten erschaffen und ist dann selbst als Seele in sie hineingegangen; „bis in die Nagelspitzen hinein“ erfüllt er den Leib und ist in ihm verborgen wie das Messer in der Scheide oder wie das Feuer in dem Brennholze. „Darum siehet man ihn nicht: denn er ist zerteilt; als atmend heisst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand; alle diese sind nur Namen für

Eingehen  
 des *Âtman*  
 in den Leib  
 und seine  
 Organe.

seine Wirkungen“ (Bṛih. 1,4,7). Er ist als Auge der Einigungsort (*ekāyanam*) aller Gestalten, als Ohr der Einigungsort aller Töne u. s. w. (Bṛih. 2,4,11). — „Wenn das Auge sich richtet auf den Weltraum, so ist er der Geist im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer da riechen will, das ist der *Ātman*, die Nase dient nur zum Geruche“ u. s. w. (Chând. 8,12,4). Das Auge ist nur Auge, das Ohr nur Ohr, dies erkennt der Brahmanwaiser (Bṛih. 4,4,18) und läßt des Hörens Hören, des Denkens Denken, der Rede Reden u. s. w. fahren, um denjenigen zu ergreifen, von welchem Rede, Odem, Auge, Ohr und *Manas* zu ihren Verrichtungen angeschirrt und ausgesandt werden (Kena 1—2; vgl. die Paraphrase dieser Stellen Maitr. 6,31). Diese Wesensidentität der Organe mit dem *Ātman* erscheint dann in empirischer Auffassung als eine Schöpfung derselben aus ihm: „aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne“ (Muṇḍ. 2,1,3); nach Chând. 6,5 sind *Manas*, *Prâna* und Rede das feinste Edukt der aus dem *Atman* erschaffenen Elemente, Nahrung, Wasser und Glut. — Den Organen des individuellen *Ātman* entsprechen im Weltganzen die Naturkräfte (Naturgötter) als Organe des kosmischen *Ātman*. In Fortbildung der Vorstellungen, die wir aus dem Purushaliede Rîgv. 10,90,13—14 (oben I, 1, S. 157) kennen lernten, läßt Ait. 1,1—2 aus Mund, Nase, Augen, Ohren u. s. w. des Urmenschen die Götter *Agni*, *Vāyu*, *Āditya*, *Diç* u. s. w. entstehen, die dann als Rede, Geruch, Gesicht, Gehör in den individuellen Menschen hineinfahren. Umgekehrt sind es nach der Bṛih. Up., welche überhaupt ihren Ausgangspunkt vom Individuellen zu nehmen liebt (vgl. besonders Bṛih. 1,4,6 am Ende), die individuellen Organe, Rede, Geruch, Auge, Ohr, *Manas*, welche als Kinder des *Prajâpati* zuerst entstehen, von den Dämonen mit Übel erfüllt und dann von dem *Prâna* über das Übel, den Tod hinausgeführt werden, um als Feuer, Wind, Sonne, Weltgegenden und Mond fortzubestehen (Bṛih. 1,3,11—16, vgl. Chând. 1,2). — Auf Vorstellungen wie diesen beruht die spätere Theorie (z. B. Praçna 3,8) von dem Protektorate, welches die Naturgötter über die psychischen Organe ausüben. Sie tritt zuerst hervor Bṛih. 4,4,1, wo geschildert wird, wie beim Tode das materielle Auge

Individuelle  
und kos-  
mische Or-  
gane.

Protektorat  
der Götter  
über die  
Organe.

losgelassen wird (Bṛih. 4,3,36) und der Geist, der im Auge wohnte, nach auswärts, zur Sonne zurückkehrt (vgl. die Ausführungen Bṛih. 3,2,13), während das psychische Organ der Sehkraft sich im Herzen mit den übrigen Organen um die Seele schart, um mit derselben auszuziehen.

Name und  
Zahl der  
Organe.

Benennung und Aufzählung der Organe sind in den ältern Texten noch schwankend. Das Wort *indriyam* bedeutet Chând. 3,1,3. Bṛih. 6,4,5 fg. noch „die Kraft“; zur Bezeichnung der Organe, als der psychischen Kräfte im Menschen, wird es in den Upanishad's erst von Kaush. 2,15. Kâth. 3,4 an verwendet. In den ältern Texten werden sämtliche Organe, mittels *denominatio a potiori*, von dem das Leben bedingenden Atmungsorgan (*prâṇa*) als dem wichtigsten, *Prâṇa*'s, „die Lebenshauche“ genannt; vgl. Chând. 5,1,15: „darum nennt man sie nicht die Reden, die Augen, die Ohren, die Verstande, sondern die Lebenshauche (*prâṇâh*) nennt man sie, denn der Odem (*prâṇa*) ist sie alle“. — Auch über die Anzahl der Organe besteht keine Übereinstimmung. Öfter wird erwähnt, daß der Mensch, nach dem Vorbilde des als Mond aufgefaßten Prajâpati (Bṛih. 1,5,14), aus sechzehn Teilen bestehe; so in der Erzählung Chând. 6,7, vgl. Muṇḍ. 3,2,7. Praçna 6. Wie wenig man wußte, was unter diesen sechzehn Teilen zu verstehen sei, zeigt Çatap. Br. 10,4,1,17, wo als solche die sechzehn Silben der Worte *loman, tuac, asrij, medas, mânsam, snâvan, asthi, majjâ* (Haar, Haut, Blut, Saft, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark) gelten. Praçna 6 werden als die sechzehn Teile 1) *Prâṇa*, 2) *Çraddhâ*, Glaube, 3—7) die fünf Elemente, 8) *Indriyam*, die Sinnesorgane als Einheit, 9) *Manas*, 10) *annam*, Nahrung, 11) *viryam*, Kraft, 12) *tapas*, 13) *mantrâh*, 14) *karman*, 15) *lokâh*, 16) *nâman* aufgezählt. Ebendieselben sind nach dem Kommentar Çvet. 5,14 zu verstehen. Vermutlich beruht auf dieser Sechzehnzahl der Teile des Menschen die spätere Zusammenfassung der Organe zu den zehn *Indriya*'s nebst *Manas* und den fünf *Prâṇa*'s. — Unter den „sieben *Prâṇa*'s“ Muṇḍ. 2,1,8 sollen, wie Çatap. Br. 6,4,2,5 und anderweit (oben I, 1, S. 296), die sieben Öffnungen am Haupte zu verstehen sein; diese nebst den beiden unterhalb werden Çvet. 3,18 und weiterhin (z. B. Yogaçikhâ 4. Yogatattvam 13. Bhag. G. 5,13)

Die sech-  
zehn Teile  
des Men-  
schen.

Die sieben  
Öffnungen  
am Haupte.



als die neun Thore der Leibesstadt bezeichnet; mit Einrechnung von Nabel und Brahmarandhram (Ait. 1,3,12) werden sie als elf gezählt Kāth. 5,1. Ein alter Vers (Atharvav. 10,8,9, oben I, 1, S. 320) schilderte das Haupt als eine, mit der Öffnung nach der Seite liegende Trinkschale, an deren Rändern (den sieben Öffnungen am Kopfe) sieben Ṛishi's (die sieben Sinnesorgane) wohnen, welche mit den sieben Welthütern identisch sind. Eine Modifikation dieses Verses Brih. 2,2,3 nennt als achte die Rede, daher man unter dem siebenten Ṛishi (nach Ohren, Augen, Nasenlöchern) nochmals die *Vāc* als Organ des Geschmackes verstehen muß, worauf auch die Brih. 2,2,4 nachfolgende Erklärung hinweist.

Die genannten sieben Öffnungen des Kopfes sind ohne Zweifel der Ausgangspunkt für die ursprüngliche Aufstellung der Sinnesorgane gewesen, wie daraus ersichtlich, daß in den ältern Upanishadtexten als Sinnesorgane (*prāṇa*'s) in der Regel nur Rede, Odem (Geruch), Auge, Ohr und als fünftes Organ das *Manas* aufgezählt werden. So Brih. 1,3,2—6. 1,4,7. 2,2,3. Chānd. 1,2,2—6. 2,7,1. 2,11,1. 3,18,1—6. 8,12,4—5. Kena 1. 4—8. Wo ihrer weniger sind, da pflegen besondere Gründe vorzuliegen, wie Brih. 3,1,3—6, wo eine Vierzahl gebraucht wird, oder Chānd. 3,13,5. 5,23,2, wo die auffallende Lücke sich vielleicht daraus erklärt, daß der Geruch durch die fünf *Prāṇa*'s schon vorweggenommen war (vgl. Taitt. 1,7). Wo mehr als fünf Organe genannt werden, da pflegen sie sich an Rede, Odem, Auge, Ohr, *Manas* als die ursprünglichen anzuschließen oder auch vorherzugehen; so Brih. 2,5,1—7 (*ṣarīram, retas*), 3,2,13. 3,7,16—23 (*tvac, vijñānam, retas*), 4,1,2—7 (*hṛidayam*), vgl. Ait. 1,1,4. Kaush. 3,5. — Eigentümlich ist Brih. 3,2,2—9, wo acht Sinnesorgane als die acht *Graha*'s oder Greifer (Geruchssinn, Rede, Zunge, Auge, Ohr, *Manas*, Hände, Haut) aufgezählt werden, welchen als *Atigraha*'s oder Übergreifer ihre Objekte (Geruch, Name, Geschmack, Gestalt, Ton, Begierde, Werk, Berührung) entsprechen. Über die hier vorkommende Bezeichnung des Geruchssinns und Geruchs durch *prāṇa* und *apāna* wird weiter unten zu handeln sein. Der Name *graha* (Greifer) für die Sinnesorgane soll nach *Çaṅkara* (zu *Brahmasūtra* 2,4,6, p. 713,11) bedeuten, daß durch sie die

Die Organe entsprechen ursprünglich den sieben Öffnungen.

Weiterer Zuwachs.

*Graha*'s und *Atigraha*'s.

Die Knoten  
des Herzens.

Manas und  
Indriya's.

Seele an die Objekte gebunden werde (*badhyate kshetrajño 'nena graha-samjñakena bandhanena, iti*). Hierin kann man eine Bestätigung unserer, Upanishad's S. 430 aufgestellten, Vermutung finden, daß auf dieser Stelle oder der in ihr auftretenden Anschauung die spätere Vorstellung von den „Knoten des Herzens“ (zuerst Chând. 7,26,2, dann Kâth. 6,15. Muṇḍ. 2,2,8. 3,2,9 und als „Knoten des Nichtwissens“ Muṇḍ. 2,1,10) beruht: *graha* und *atigraha* schlingen den Knoten, der sich bei der Erlösung auflöst. — In der Ceremonie Kaush. 2,15 begegnet uns zuerst in den Upanishad's für die Sinnesorgane der Name *Indriya's*; als solche werden nebst *Manas* die zehn spätern, bis auf eine Ausnahme, aufgezählt; bei der Zusammenfassung am Schlusse werden sie wieder mit dem alten Namen *Prâṇa's* bezeichnet. — Die älteste Stelle, welche die zehn spätern *Indriya's* vollständig, mit Zufügung von *Manas* und *Hṛidayam*, aufführt, ist Bṛih. 2,4,11 (= 4,5,12); ohne *Hṛidayam* mit *Manas* in der spätern, Elfzahl erscheinen sie zuerst Praçna 4,2, in deutlichem Gegensatze zu den fünf *Prâṇa's*, während im weitem Verlaufe der Stelle (Praçna 4,8) die fünf Elemente, fünf *Tanmâtra's*, zehn *Indriya's* nebst ihren Objekten, sowie *Manas*, *Buddhi*, *Ahaṅkâra*, *Cittam*, *Tejas* und *Prâṇa* aufgezählt werden. Diese Stelle ist gleichzeitig der Vorläufer für die Sechzehnzahl der psychischen Organe des Vedânta und für die fünfundzwanzig Principien der Sâṅkhya's.

### 3. Das *Manas* und die zehn *Indriya's*.

Erstes Vor-  
kommen  
von *Manas*  
und zehn  
*Indriya's*  
neben den  
fünf *Prâṇa's*.

Die erste Stelle, in welcher wie im spätern Vedânta die *Indriya's* als nicht mehr und nicht weniger als zehn aufgeführt, dem *Manas* als Centralorgan untergeordnet und mit diesem den fünf *Prâṇa's* als den auch im Schlafe fortwirkenden Kräften des unbewußten Lebens entgegengestellt werden, ist Praçna 4,2: wie die Lichtstrahlen beim Sonnenuntergang in der Sonne sich sammeln, „also wird auch (beim Einschlafen) dieses alles im *Manas* als höchster Gottheit zur Einheit; daher kommt es, daß dann der Mensch nicht hört, nicht sieht, nicht riecht, nicht schmeckt und nicht fühlt, nicht redet, nicht greift, nicht zeugt, nicht entleert und nicht hin und her geht,

sondern, wie man sagt, schläft. Dann wachen die Prâṇafeuer (*Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Samâna*, *Udâna*, die dann weiter erklärt werden) in dieser Stadt (des Leibes)“. Diese Auffassung des *Manas* als Centralorgan der Erkenntnisinne und That-sinne, der Kräfte des Wahrnehmens und bewußten Wollens, also als das, was wir „Verstand“ und „bewußten Willen“ nennen, hat sich erst allmählich herausgebildet. Ursprünglich ist *Manas* von allgemeinerer Bedeutung und entspricht in seiner Unbestimmtheit ungefähr dem, was wir als „Gemüt“, „Sinn“, „Herz“, „Geist“ bezeichnen. Als solches vertritt das *Manas* nicht selten das Seelische im allgemeinen und wird mitunter eine Bezeichnung des Principis der Dinge, des Brahman oder *Âtman*; vgl. die oben I, 1, S. 205—206 nachgewiesenen Ansätze, *Prajâpati* als *Manas* zu fassen, und namentlich das schöne Lied *Vâj. Samh.* 34,1—6 (übersetzt oben I, 1, S. 335), welches als *Çivasamkalpa* vom *Oupnek'hat* auch den Upanishad's eingereiht wird (Upanishad's S. 837). Auch in den Upanishad's finden sich gelegentlich Bezeichnungen für das Brahman wie *manomaya* „aus *Manas* bestehend“ (Chând. 3,14,2. *Bṛih.* 5,6,1. *Taitt.* 1,6,1. *Mund.* 2,2,7), und das *Manas* ist eines der Symbole, unter denen Brahman verehrt wird (oben S. 101—102). Auch *Ait.* 3,2 erscheint noch das *Manas* unter den Funktionen oder Modifikationen des als „Bewußtsein“ (*prajñānam*) geschilderten Brahman: „was dieses Herz und *Manas* ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschluß, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewußtseins“; — ja, auch in dem Abschnitte *Kaush.* 3, wo im allgemeinen das *Manas* in seiner spätern Bedeutung als Organ neben Rede, Gesicht, Gehör erscheint (vgl. 3,3: „man lebt auch ohne *Manas*, denn wir sehen Narren“, und so im Folgenden) und wie diese dem „Bewußtsein“ (*prajñā = prâṇa = brahman*) untergeordnet wird (3,8: „nicht nach dem *Manas* soll man fragen, sondern den erkennen, der da denkt“), auch hier wird, im Widerspruche damit, 3,7 wieder *Manas* in der alten Weise als Synonymon von „Bewußtsein“ verwendet: „denn nicht vermag, von der *Prajñā* (Bewußtsein) verlassen, die Rede irgend einen Namen zum Bewußtsein zu

Ursprüng-  
liche Bedeu-  
tung von  
*manas*.

*Manas als  
Sinnes-  
organ.*

bringen, denn man sagt: mein *Manas* (Geist) war anderswo (*anyatra me mano 'bhāt*), darum bin ich mir jenes Namens nicht bewußt geworden“; dasselbe wird dann weiter ebenso von den übrigen Organen, Odem, Auge, Ohr, Zunge u. s. w., gesagt, bis die Reihe an das *Manas* kommt, wo dann, um den Widerspruch in dem Doppelgebrauche dieses Worts zu verdecken, die Formel verwischt wird. — In seiner zweiten, engeren Bedeutung als das psychische Organ des Vorstellens und Wollens steht das *Manas* ursprünglich mit den Sinnesorganen auf einer Linie, wie die oben erwähnte, häufig vorkommende Aufführung der Sinnesorgane (*prāṇa's*) als Rede, Odem, Auge, Ohr und *Manas* beweist; alle fünf sind dem *Ātman* untergeordnet, *Bṛih.* 1,4,7: „als atmend heißt er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand (*manas*); alle diese sind nur Namen für seine Wirkungen“; alle fünf werden *Bṛih.* 1,3,2—6 von den Dämonen mit Übel erfüllt und sodann von dem Lebensodem im Munde (*āsanya prāṇa*) über das Übel und den Tod hinausgeführt. — Aber die richtige Erkenntnis, daß alle Sinneswahrnehmung ein Werk des Verstandes (*manas*) ist, und mit ihr die Unterordnung der übrigen Sinnesorgane unter das *Manas* bricht sich schon in den Upanishad's Bahn und tritt zu Tage in dem berühmten, vielcitirten (ein Gegenstück zu dem Verse des Epicharmos: νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλά, bildenden) Ausspruche *Bṛih.* 1,5,3: „Ich war anderswo mit meinem Verstande (*Manas*), darum sah ich nicht; ich war anderswo mit meinem Verstande, darum hörte ich nicht“, so sagt man; denn nur mit dem Verstande sieht man, und mit dem Verstande hört man. Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht, — alles dies ist nur *Manas*. Darum, wenn einer auch von hinten berührt wird, so erkennt er es durch das *Manas*.“ Diese schon *Maitr.* 6,30 und seitdem unzähligemal reproduzierte und für alle Folgezeit autoritative Stelle besagt, daß das *Manas*, obwohl nur Organ des *Ātman*, doch das Centralorgan des ganzen bewußten Lebens ist, welches nicht nur als „die erste Wurzel der fünf Erkenntnissinne“ (*pañca-buddhi-ādimūlam*, *Çvet.* 1,5) die Ein-

*Manas als  
Central-  
organ.*

drücke des Gesichts, Gehörs, Geschmacks, Geruchs, Gefühls zu Vorstellungen (*samkalpa* = „die Bestimmung eines vorgestellten Objektes als schwarz, weiß u. s. w.“, Çaṅk. zu Brih. 1,5,3) formt, daher man „nur mit dem Verstande sieht und mit dem Verstande hört“, sondern auch weiter diese Vorstellungen zu Willensentschlüssen (*samkalpa*, vgl. Chând. 7,4) stempeßt, sodafs im letztern Sinne das Manas zum Organ der Wünsche und ihrer Ausführung durch die fünf Thatsinne (Reden, Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen) wird; Brih. 4,1,6: „denn durch das Manas läfst man sich fortreißen zu einem Weibe und zeugt mit ihr einen Sohn, der einem ähnlich ist“; — Chând. 7,3,1: „und wenn einer sein Manas darauf richtet, die heiligen Lieder und Sprüche zu studieren, so studiert er sie; oder die Werke zu vollbringen, so vollbringt er sie; oder sich Söhne und Vieh zu wünschen, so wünscht er sie sich; oder sich diese Welt und jene Welt zu wünschen, so wünscht er sie sich“. Daher auch Taitt. 2,3 an dem aus Manas bestehenden (*manomaya*) Purusha „das Yajus das Haupt, die Āic die rechte Seite, das Sâman die linke Seite“ u. s. w. ist, weil auf den Veden der Opferkultus beruht, der in den egoistischen Wünschen der Götter nach Opfern, der Menschen nach den Segnungen der Götter seinen Grund hat (oben I, 1, S. 92). — Die Superiorität des Manas über die Indriya's wird weiter entwickelt Kâṭh. 6,7 „höher als Sinne steht Manas“, und Kâṭh. 3,3, wo an dem Wagen des Leibes die Sinne als die Rosse, das Manas aber als deren Zügel vorgestellt werden. Noch mehr zu Gunsten des Manas verändert wird dieses Bild Maitr. 2,6, wo die Erkenntnisinne (*buddhi-indriyâṇi*) die fünf Zügel, die Thatsinne (*karma-indriyâṇi*) die Rosse, das Manas der Wagenlenker, und die Prakṛiti seine Peitsche sind. Mittels ihrer treibt das Manas die Thatsinne (Reden, Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen) zu ihrer Thätigkeit, welche dann vom Manas mittels der Erkenntnisinne (Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, Gefühl) gelenkt und kontrolliert werden. — Spättern Stellen, welche das *Manas* neben den *Buddhîndriyâṇi* und *Karmendriyâṇi* aufführen, sind Garbha 4. Prâṇâgnihotra 4. Als zehn, mit Manas als elftem, werden die Indriyâṇi erwähnt Mahâ 1. Ihre zehn Funktionen werden schon in der oben

*Samkalpa*  
(Vorstellen  
und Wollen)  
als Funk-  
tion des  
Manas.

*Manas*  
als Zügel.

*Manas*  
als Wagen-  
lenker.

aus Praçna 4,2 angeführten Stelle genannt. Eine Aufzählung der zehn ihnen entsprechenden Organe ist uns nicht vor Manu 2,89 fg. erinnerlich.

#### 4. Der *Prâna* und seine fünf Verzweigungen.

*Prâna*,  
Odem,  
Leben.

Wie Manas ist auch *Prâna* ein sehr vieldeutiges Wort, welches erst allmählich zu seiner späteren technischen Bedeutung gelangt ist. Ursprünglich ist *Prâna* der „Odem“; sodann das an den Atmungsprozess geknüpfte „Leben“. Als dieses wird der *Prâna* häufig, wie wir oben sahen (I, I, S. 295—305. I, II, S. 101—102), zu einem empirischen, und folglich symbolischen, Vertreter des *Âtman*. Wie das Leben, werden in der ältern Zeit (und gelegentlich auch später, z. B. Praçna 3,4) alle Lebenskräfte (Rede, Odem, Auge, Ohr, Manas u. s. w.) die *Prâna*'s genannt. Erst allmählich sondern sich Manas und *Indriya*'s als die Kräfte des bewussten Lebens von dem *Prâna* ab, welcher mit seinen fünf Unterarten in Wachen und Schlaf unermüdlich thätig, somit der eigentliche Träger des Lebens als solcher ist. Beim Schläfe geht das Manas in den *Prâna* ein (Chând. 6,8,2), läßt die Seele „das niedere Nest durch den *Prâna* hüten“ (Bṛih. 4,3,12); hierauf beruht vielleicht die spätere Auffassung, daß im Schläfe, während die Sinnesorgane im Manas absorbiert werden, die *Prâna*-Feuer in der Stadt des Leibes wach bleiben (Praçna 4,3). Solcher, im Schläfe wachender, *Prâna*-Feuer werden ebendasselbst fünf aufgezählt: *Prâna*, *Apâna*, *Vyâna*, *Samâna*, *Udâna*, und eben dieselben werden früher und später unzähligemal nebeneinander genannt und zu den mannigfachsten Allegorien verwendet, ohne daß es doch möglich wäre, eine klare und übereinstimmende Erklärung derselben zu gewinnen. Mitunter werden nur zwei derselben (*prâna* und *apâna*) genannt (Taitt. Âr. 3,14,7 oben I, I, S. 300; Atharvav. 11,4,13. Ait. Âr. 2,1; Kâth. 5,3; Muṇḍ. 2,1,7), oder drei (*prâna*, *apâna*, *vyâna*, Bṛih. 3,1,10. 5,14,3. Chând. 1,3,3. Taitt. 1,5,3. 2,2), oder vier (*prâna*, *apâna*, *vyâna*, *udâna*, Bṛih. 3,4,1), gewöhnlich aber alle fünf (Bṛih. 1,5,3. 3,9,26. Chând. 3,13,1—5. 5,19—23. Taitt. 1,7. Praçna 3,5. 4,4. Maitr. 2,6. 6,4. 6,9. 6,23. 7,1—5. Amṛitab. 34—35. Prâṇâgñih.

Der *Prâna*  
bleibt im  
Schläfe  
wach.

Anzahl der  
*prâna*'s.

1. 4. Kaṇṭhaçruti 1. Nṛsiṅhott. 9 u. s. w.). Überschriften wird diese Zahl unseres Wissens nur Sarvopaniṣats. 10 (Up. S. 624), wo von vierzehn Prâna's die Rede ist. Zu ihren vierzehn Namen, welche der Scholiast aufführt, vgl. Vedântasâra § 93—104.

So häufig die fünf Prâna's in den Upaniṣad's aufgezählt werden, so selten kommt doch dabei etwas vor, was zu ihrer Erklärung dienen könnte. Wir wollen versuchen, die einzelnen Begriffe, soweit dies möglich ist, zu bestimmen.

1) *Prâna* und 2) *Apâna*. Zunächst steht durch die S. 238 beigebrachten Zeugnisse fest, daß nach Çaṅkara zu Brahma-sûtra p. 723,1—4 und zu Chând. 1,3,3 *Prâna* das Ausatmen, *Apâna* das Einatmen bedeutet. Es fragt sich, wie sich dieses Resultat entwickelt hat. Ursprünglich bedeuten *Prâna* und *Apâna* wahrscheinlich beide dasselbe, nämlich Atem (Ausatmen und Einatmen ungeschieden) im allgemeinen (ob mit der Nüancierung, daß *pra-an* „anfangen zu atmen“, *apa-an* „aufhören zu atmen“ bedeutet, wofür Rîgv. 10,189,2 angeführt wird, mag bei der Unsicherheit dieser Stelle dahingestellt bleiben). In den Präpositionen liegt nichts, was einen Unterschied begründete, da *pra* (πρό) „vorwärts, fort“ ganz abgeblasst ist und *apa* (ἀπό, von) ebensogut „von innen heraus“ als „von ausen herein“ bedeuten kann. Nur ist *Prâna* der bei weitem gewöhnlichere Ausdruck, daher er, wo er allein steht, oft genug den Geruchssinn, mithin das Einatmen bedeutet, wie in der von Böhlingk angeführten Stelle Çatap. Br. 10,5,2,15, oder Bṛih. 1,3,3. Chând. 1,2,2. Ait. 1,3,4. Ebenso, sehr deutlich, Kaush. 2,5: *yâvad vai puruṣho bhâshate, na tâvat prânitum çaknoti*. Wo aber *Prâna* und *Apâna* nebeneinander stehen, da ist (abgesehen von der Auffassung des *Apâna* als Verdauungswind, wovon nachher), soweit sich ein Unterschied erkennen läßt, *Prâna* der Aushauch und *Apâna* der Einhauch. So wohl schon Chând. 1,3,3, weil es vorher (1,3,2, wo nur *Prâna* Subjekt sein kann, da *Apâna* noch gar nicht genannt wurde) hieß: „heiß ist dieser“, und „als Klang bezeichnet man diesen“. Beide Bestimmungen passen besser auf den Aushauch als auf den Einhauch. — Während Bṛih. 1,3,3 und Chând. 1,2,2 als Träger des Geruches der *Prâna* in seiner allgemeineren Bedeutung „Odem“ (Einhauch und Aushauch)

1) *Prâna* und  
2) *Apâna*.

*Prâna* Ein-  
hauch.

*Prâna* Aus-  
hauch,  
*Apâna* Ein-  
hauch.

erscheint, so tritt in der Parallelstelle Tal. Up. Br. 2,1,16 als solcher der *Apâna* auf: „sein Übel ist, daß er durch den *Apâna* den übeln Geruch einatmet“ (*pâpaṃ gandham apâniti*; dies kann nicht, wie Oertel als möglich hinstellt, „*exhaling bad odor*“ bedeuten, da es nachher von dem *Prâṇa*, dem Odem im Munde nach den Parallelstellen, heißt: *na pâpaṃ gandham apâniti*). Hier ist also *Apâna* sicher der Einhauch. Ebenso Tal. Up. Br. 1,60,5: *apânena jighrati* „man riecht mit dem Einhauche“, nicht „*one smells with exhalation (!)*“. — Hierzu kommt Tal. Up. Br. 4,22,2—3: die weltschaffenden Wasser ‘*huss*’ *iti eva prâciḥ prâçvasan; sa vâva prâṇo ’bhavat. Tâḥ prâṇya apânan, sa vâ apâno ’bhavat.* Der Ton *huss* und der Ausdruck *prâciḥ prâçvasan* weisen wohl unverkennbar dem *Prâṇa* das Aushauchen, mithin dem *Apâna* das Einhauchen zu. — Wir kommen zu der Hauptstelle Bṛih. 3,2,2: *prâṇo vai grahaḥ; so ’pânena atigraheṇa grîhîto; ’pânena hi gandham jighrati.* Daß hier die Analogie mit dem Folgenden den Geruchssinn und Geruch erforderte, sieht jeder, und Böhlingk brauchte mir nicht gerade vorzuwerfen, daß ich es nicht gesehen hätte. Er durfte annehmen, daß ich andere Gründe hatte, seinem Vorschlag, das Gewünschte einfach hineinzukorrigieren, nicht folgen zu können. Es waren diese, daß hier etwas vorlag, was auf den Verfasser oder Redaktor der Stelle möglicherweise eine stärkere Anziehungskraft ausübte als Analogie und Concinnität, nämlich der Reiz, *Prâṇa* und *Apâna*, die überall zusammenstehen, hier auch als *graha* und *atigraha* zu verbinden. Dabei stand *Apâna*, der Einhauch, als Träger des Geruches, für diesen, und der erklärende Zusatz (*apânena hi gandham jighrati*) wurde benutzt, um, nicht wie nachher überall die Verbindung zwischen *graha* und *atigraha*, sondern zwischen *atigraha* und dem Objekt, welches er vertrat, zu rechtfertigen. Daß, wenn *Apâna* Einhauch ist, *Prâṇa* daneben nicht (in seiner allgemeinen Bedeutung „Odem“) gleichfalls den Geruchssinn bedeuten durfte, wie sonst so oft, wurde dabei außer Augen gelassen. Daß der erste Urheber des Abschnittes schon diese Konfusion angeordnet, möchte auch ich nicht glauben; aber der Fehler, wenn man ihn so nennen will, ist älter als die Trennung der *Kâṇva*’s und *Mâdhyandina*’s, also nicht viel weniger als dreitausend



Jahre alt (vgl. Upanishad's S. 377), und gewifs hätte man ihn nicht alle diese Zeit durch ertragen, wäre nicht schon damals *Apāna* der Geruchssinn, mithin der Einhauch gewesen. — Eben darauf hin führt die symbolische Handlung Bṛih. 6,4,10—11, wo befohlen wird, wenn Unfruchtbarkeit gewünscht wird, *abhiprānya apānyāt*, wenn Fruchtbarkeit, *apānya abhiprānyāt*. Das Zurücknehmen der Lebenskraft wird durch Einhauchen, das Einflößen derselben durch Aushauchen symbolisiert. Da nun der Nachdruck nicht auf dem Gerundium, sondern auf dem Verbum finitum liegt, so bedeutet schon hier *apānyāt* „er hauche ein“, *abhiprānyāt* „er hauche aus“. (In der Übersetzung liefs ich mich noch verleiten, es umgekehrt zu halten.) — Zweifelhaft ist, ob Kāth. 5,3, *ūrdhvaṃ prāṇam unnayati, apānam pratyag asyati*, Aushauch und Einhauch, wofür 5,5 sprechen würde, oder nicht vielmehr schon Odem und Verdauungswind zu verstehen sind. Im Gegensatze nämlich zu der besprochenen Auffassung von *Prāṇa* als Aushauch, *Apāna* als Einhauch, hat sich eine, mit der Zeit immer stärker werdende, Neigung gebildet, in *Prāṇa* den Odem (Aushauch und Einhauch) und in *Apāna* den im Darm wohnenden Verdauungswind zu sehen, wofür folgende Stellen eintreten. Ait. 1,1,4: der *Prāṇa* entspringt aus der Nase, der *Apāna* aus dem Nabel des Urmenschen; 1,2,4: dem *Prāṇa* entspricht *Vāyu*, dem *Apāna* *Mṛityu*; 1,3,4. 10: der *Prāṇa* beriecht die Nahrung, der *Apāna* überwältigt sie. — Ebenso möglicherweise in der erwähnten Stelle, Kāth. 5,3. — Praçna 3,5: der *Prāṇa* hat seinen Sitz in Auge, Ohr, Mund und Nase, der *Apāna* steht dem Entleerungs- und Zeugungs-Organ vor (hingegen ordnet Praçna 4,2—3 Entleerung und Zeugung dem *Manas*, nicht den *Prāṇa*'s unter, scheint somit der erstbesprochenen Auffassung zu folgen). — Maitr. 2,6: der *Prāṇa* geht nach oben hinaus, der *Apāna* nach unten und nimmt die Excremente auf. — Garbha 1 (Up. S. 607): der *Apāna* dient der Entleerung. — Amṛitabindu 34 (Up. S. 656): der *Prāṇa* weilt im Herzen, der *Apāna* im Darm. — Sannyāsa 4 (Up. S. 691): der *Apāna* ist den Hoden benachbart. — Dieser Auffassung folgt auch der Vedāntasāra § 94—95 und der Kommentar zu Chând. 3,13,3, während ebenderselbe zu 1,3,3 Çaṅkara's Meinung vertritt.

*Prāṇa*  
Odem,  
*Apāna* Ver-  
dauungs-  
wind.

- 3) *Vyána*. 3) *Vyána*, der Zwischenhauch, ist „das Bindeglied zwischen *Prána* und *Apána*“ (Chând. 1,3,3). Seine Auffassung richtet sich nach der des *Apána*. Ist dieser Einhauch, so ist der *Vyána* der Hauch, welcher das Leben trägt, wenn man, z. B. beim Spannen eines starken Bogens, weder einatmet noch ausatmet (Chând. 1,3,5); ist hingegen *Apána* der Verdauungswind, so ist *Vyána* die Verbindung desselben mit dem *Prána* (Maitr. 2,6), schaltet in den Adern (Pračna 3,6) und streicht, einer Flamme gleich, durch alle Glieder (Amṛitab. 35. 37, Up. S. 656). Ebenso Vedântasâra § 96.
- 4) *Samána*. 4) Der *Samána*, Allhauch, heißt so, weil er nach Praçna 4,4 Ausatmen und Einatmen zur Einheit führt (*samaṃ nayati*); wohingegen er nach Praçna 3,5 und Maitr. 2,6 die Nahrung assimiliert und nach Amṛitab. 34. 37 milchfarben im Nabel wohnt. Vgl. Vedântasâra § 98.
- 5) *Udána*. 5) Der *Udána* oder Aufhauch führt nach der gewöhnlichen, auch Praçna 3,7 vertretenen Ansicht die Seele beim Sterben aus dem Leibe hinaus, während er nach Praçna 4,4 schon beim Tiefschlaf in das Brahman führt, hingegen nach Maitr. 2,6 „das Getrunkene und Gegessene entweder wieder ausbricht oder herunterschluckt“. Nach Amṛitab. 34 wohnt er in der Kehle; ebenso nach Vedântasâra § 97, wo er im übrigen als der Wind des Auszugs erklärt wird.

#### 5. Der feine Leib und die moralische Bestimmtheit.

Als weitere Begleiter der Seele auf ihren Wanderungen zählt neben Indriya's, Manas und Prána's der spätere Vedânta „das elementare Substrat“ (*bhûta-âçraya*), d. h. den feinen Leib, und „das Werkssubstrat“ (*karma-âçraya*), d. h. die den künftigen Lebenslauf bedingende moralische Bestimmtheit, auf. Über beide können wir aus den Upanishad's nur wenig beibringen.

Das *Tejas*,  
Chând. 6,8,6.

Chând. 6,8,6 (vgl. 6,15,2) heißt es von dem Sterbenden: „Bei diesem Menschen, o Teurer, wenn er dahinscheidet, geht die Rede ein in das Manas, das Manas in den Prána, der Prána in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit“. Hier soll nach Çaṅkara (zu Sûtram 4,2,8), wie unter der Rede die

Gesamtheit der Indriya's, so unter der Glut (*tejas*) die Gesamtheit der Elemente zu verstehen sein, wie sie den feinen Leib als Träger der Organe beim Auszuge der Seele konstituieren. Aber nach den Textworten liegt hier nichts weiter vor als der Gedanke, daß die Organe, Manas, Prâna und Rede, wie sie nach Chând. 6,5 mittelst Nahrung, Wasser und Glut aus dem „Seienden ohne Zweites“ entstanden sind, so auf ähnlichem Wege beim Tode sich wieder in dasselbe als die höchste Gottheit auflösen.

Deutlicher kann man eine Spur der spätern Theorie vom feinen Leibe wiedererkennen in dem großen Seelenwanderungstexte Chând. 5,3—10 (Brih. 6,2), wo geschildert wird, wie die Wasser, indem sie fünfmal nacheinander in den Opferfeuern der Himmelswelt, des Regens, der Erde, des Mannes und des Weibes als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same geopfert werden, „bei der fünften Opferung mit Menschenstimme redend werden“ (Chând. 5,3,3. 5,9,1). Hier kann allerdings unter den „Wassern“, welche dann als „Glaube“ u. s. w. geopfert werden, die noch ungeschiedene Einheit der beiden Begleiter der Seele gefunden werden, welche später als der feine Leib und die moralische Bestimmtheit auseinandertrat (vgl. unten, Kap. XIV, 5, S. 300).

Die *Âpas*,  
Chând. 5,3,3.

Ebendasselbe gilt von der Hauptstelle für beide Lehren, Brih. 4,4,5, wo es von der ausziehenden und zu einer neuen Geburt eilenden Seele heißt: „Wahrlich, dieses Selbst ist das Brahman, bestehend aus Erkenntnis, aus Manas, aus Leben, aus Auge, aus Ohr, bestehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus Äther, bestehend aus Feuer und nicht aus Feuer, aus Lust und nicht aus Lust, aus Zorn und nicht aus Zorn, aus Gerechtigkeit und nicht aus Gerechtigkeit, bestehend aus allem. Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses.“ Sehen wir ab von dem Zusatze „und nicht aus Feuer“, der bei den Mâdhyandina's fehlt, und dem sich nur schwer ein brauchbarer Sinn abgewinnen läßt, so zählt die Stelle als ständige Begleiter der

Die invariablen und variablen Begleiter der Seele, zuerst unterschieden Brih. 4,4,5.

Seele die Organe und fünf Elemente, als variable Faktoren die moralischen Qualitäten auf; wir sehen hier die Theorie vom feinen Leib und von der moralischen Bestimmtheit nebeneinander erwachsen. Angehängt ist der Vers:

Das *Liṅgam*. Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Thaten,  
Wonach sein inn'rer Mensch (*liṅgam*) und sein Begehrt (*manas*) steht.

Hier begegnet uns, anscheinend schon als Terminus, das Wort *liṅgam*, mit welchem die Sāṅkhya's später den „feinen Leib“ (oben S. 218) zu bezeichnen pflegen. In derselben Bedeutung ist es vielleicht weiterhin Kāth. 6,8 zu nehmen sowie auch Çvet. 6,9, wo außerdem der Ātman als „Herr des Herrn der Sinne“, d. h. als Herr des feinen Leibes, bezeichnet wird. Eine ähnliche Vorstellung mag der Bezeichnung des Ātman als „höher als dieser höchste Komplex des Lebens“ (Praçna 5,5) zu Grunde liegen. Ganz in der Weise des spätern Sāṅkhyam erscheint das *Liṅgam* Maitr. 6,10, namentlich, wenn wir, nach unserm Vorschlage Up. S. 337, mit Tilgung des Anusvārapunktes *mahad-ādi-aviṣeṣha-antaṃ liṅgam* lesen, da sich der feine Leib vom *Mahān* an nur bis zu den feinen Elementen (*aviṣeṣha*), nicht bis zu den groben (*viṣeṣha*) erstreckt (Sāṅkhya-K. 38—40). Als Träger der Organe, Prāṇa's, Guṇa's und moralischen Bestimmungen wird das *Liṅgaçarīram* geschildert Sarvopanishats. 16 (Up. S. 625) und dabei mit dem Herzensknoten identifiziert, über welchen wir oben (S. 244) im Anschluß an Bṛih. 3,2,1—9 eine andre Erklärung aufgestellt haben.

Die Werke  
als Be-  
gleiter.

Das endlich die Werke (der spätere *Karma-āçraya*) die Seele ins Jenseits begleiten und für die Gestaltung des nächsten Lebenslaufes bestimmend sind, wird oft in den Upanishad's hervorgehoben und später näher zu erörtern sein. Hauptstellen für diese Lehre sind: Bṛih. 3,2,13. 4,4,5—6. Chānd. 3,14,1. Kāth. 5,7. Îçā 17 u. a.; vor allem Bṛih. 4,4,3: „Dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der Hand und seine vorerworbene Erfahrung“. Von besonderer Bedeutung sind auch nach späterm Glauben (Bhag. G. 8,6) die Vorstellungen, welche den Menschen in der Todesstunde beschäftigen. Dieser Gedanke findet sich angedeutet Praçna 3,10

(vgl. auch schon Chând. 3,14,1. Bṛih. 4,4,5 und das Sterbegebet Içâ 15—17 = Bṛih. 5,15).

### 6. Physiologisches aus den Upanishad's.

Vom feinen Leib, welcher als Träger der psychischen Organe die Seele auf ihren Wanderungen bis zur Erlösung begleitet, ist zu unterscheiden der grobe Leib, den die Seele beim Tode losläßt | wie die Mangofrucht ihren Stengel (Bṛih. 4,3,36). Wir wollen hier anhangsweise von dem, was die Upanishad's über den Leib, seine Organe und Funktionen bieten, das Wesentliche zusammenstellen.

Der grobe Leib.

Der Leib ist die vom Kopfe überdachte Behausung des Prâṇa, in der er an dem Odem als Pfosten mit der Nahrung als Strick angebunden ist (Bṛih. 2,2,1); er ist der „aus Nahrungssaft bestehende“, *annarasamaya*, Âtman, in welchem der *prâṇamaya*, wie in diesem der *manomaya*, wie in diesem der *vijñânamaya*, wie in diesem der *ânandamaya* Âtman als innerster eingeschlossen ist (Taitt. 2,1 fg.). Erst später (von Maitr. 6,27—28 an) wird, wie die übrigen genannten, so auch der *ânandamaya* Âtman als Hülle (*koça*) der Seele bezeichnet; vgl. Sarvopanishats. 9 fg. (Up. S. 624), wo auch der *annamaya* noch weiter in sechs aus Nahrung gebildete Hüllen (nach dem Scholiasten der Calcuttaer Ausgabe: Knochen, Mark, Fett, Haut, Fleisch, Blut) zerlegt wird. — Häufig ist, seit Bṛih. 2,5,18 und namentlich Chând. 8,1,1, die Bezeichnung des Leibes als die Stadt des Brahman (*brahmapuram*), die himmlische (Muṇḍ. 2,2,7), liebliche (Brahma-Up. 1) Brahmanstadt, die höchste Brahmanwohnung (Muṇḍ. 3,2,1), in der als Haus die Lotosblüte des Herzens steht (Chând. 8,1,1; Mahân. 10,23; Nârây. 5; Âtmabodha, Up. S. 750), in der beim Schläfe die Prâṇafeuer Wache halten (Praçna 4,3). Diese Leibesstadt hat elf (Kâth. 5,1) oder gewöhnlicher neun Thore (Çvet. 3,18. Yogaç. 4. Yogat. 13. Bhag. G. 5,13), nämlich die neun Öffnungen am Körper, zu welchen im Falle der Elfszahl noch der Nabel und die Brahmanöffnung (*brahmarandhrum*) kommen. Letztere ist eine fingierte Öffnung des Schädels am Scheitel, durch welche Brahman nach Ait. 1,3,12 in den Leib einging, und durch welche die Seele, nach gewöhnlicher An-

Wesen des Leibes.

Die Brahmanstadt.

Thore der Leibesstadt.

brahmarandhrum.

nahme nur die des Erlösten (Chând. 8,6,6 = Kâth. 6,16), nachdem sie durch die 101<sup>ste</sup> (später, seit Maitr. 6,21, *Sushumnâ* genannte) Ader emporgestiegen ist, zur Vereinigung mit Brahman gelangt (vgl. Brahnavidyâ 12 und namentlich Taitt. 1,6). Die Vorstellung ist sonach alt; der Name *Brahmarandhram* findet sich erst Hañsa-Up. 3 in Zusammenhang mit den dort erst vorkommenden sechs mystischen Kreisen (Unterleibskreis, Sexualkreis, Nabelkreis, Herzkreis, Halskreis, Zwischenbrauenkreis), die man am Körper annahm. Ein Vorspiel derselben ist es vielleicht, wenn als besondere Wohnstätten des Purusha Ait. 1,3,12 (nach den Ergänzungen des Scholiasten) Auge, Manas und Herzäther, Brahma-Up. 4 Auge, Kehle, Herz, Kopf, (Brahma-Up. 2: Nabel, Herz, Kehle, Kopf) unterschieden werden. Von ihm, der das Licht inwendig im Menschen bildet, rührt auch, nach Chând. 3,13,8, die Körperwärme und das Ohrensausen her. Letzteres sowie die Verdauung wird Brih. 5,9 auf das Feuer Vaiçvânara im Menschen zurückgeführt, was im Hinblick auf Çatap. Br. 10,6,1 (Upanishad's S. 144) auf dasselbe hinausläuft. Auf einer Kombination beider Stellen beruhen Mahân. 11,10. Maitr. 2,6. 6,27. 6,31.

Körperkreise.

Körperwärme, Ohrensausen, Verdauungsfeuer.

Schilderungen des Leibes.

Schilderungen des Leibes und seiner Teile, vorwiegend mit pessimistischer Färbung, finden sich erst in späterer Zeit. Maitr. 1,3: „In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Same, Blut, Schleim, Thränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe, — wie mag man nur Freude genießen!“ Maitr. 3,4: „Dieser Leib, aus Begattung entstanden, erwachsen in der Hölle [des Mutterleibes] und herausgekommen durch die Pforte des Harns, ist eine Ansammlung von Knochen, mit Fleisch überschmiert, mit Haut umflochten, mit Kot, Harn, Phlegma, Mark, Fett und Speck und dazu mit vielen Krankheiten angefüllt wie eine Schatzkammer mit Schätzen“. — Eine Definition des Leibes giebt Âtma-Up. 1: „Dasjenige Selbst, an welchem Haut, Knochen, Fleisch, Mark, Haare, Finger, Daumen, Rückgrat, Nägel, Knöchel, Bauch, Nabel, Scham, Hüften, Schenkel, Wangen, Brauen, Stirn, Arme, Seiten, Haupt, Aderwerk, Augen und Ohren sind, und welches geboren wird und stirbt, das heißt das äußere Selbst“.

Die eingehendste Beleuchtung des Leibes und seiner Verhältnisse liefert die späte und leider sehr korrupte Garbha-Upanishad. Sie knüpft ihre Erörterungen an einen Vers an, den wir, mit Einschaltung der ihm folgenden Erläuterungen, citieren: „Aus fünf (Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther) bestehend, in je fünf (den genannten fünf Elementen, oder den fünf Erkenntnissinnen, oder Zeugungs- und Entleerungsorgan nebst Buddhi, Manas und Rede) schaltend, auf sechs (den süßen, sauern, salzigen, bitteren, beißenden und herben Nahrungssaft) gestützt, sechs-Eigenschaft-behaftet (wird nicht erklärt), sieben-Grundstoff-haft (die aus dem Nahrungssaft gebildete, weiße, rote, dunkle, rauchfarbige, gelbe, braune, blasse Flüssigkeit im Körper), drei-Schleim-haft (nicht erklärt, wahrscheinlich die drei *dosha*, humores: *vāyu* Wind, *pittam* Galle, *kapha* Phlegma), zwei-erzeugt-haft (aus dem väterlichen Samen und dem mütterlichen Blute), vierfacher Nahrung (des Gegessenen, Getrunkenen, Geleckten, Gesogenen) teilhaft ist der Körper“. Über die Körperteile und ihr Gewicht äußert sich die Upanishad am Schlusse: „Der Kopf hat vier Schädelknochen, und an ihnen sind [auf jeder] Seite sechzehn Zahnzellen. [Am Leibe] sind hundertundsieben Gelenke, hundertachtzig Fugen, neunmalhundert Sehnen, siebenhundert Adern, fünfhundert Muskeln, dreihundertundsechzig Knochen und vier und eine halbe Koṭi (45 Millionen Haare). — Das Herz wiegt acht Pala (364 Gramm), die Zunge zwölf Pala (546 Gramm), die Galle ein Prastham (728 Gramm), das Phlegma ein Ādhakam (2912 Gramm), der Same ein Kuḍavam (182 Gramm), das Fett zwei Prastha (1456 Gramm); unbestimmt ist Kot und Urin, je nach dem Quantum der Nahrung.“

Der Leib  
nach der  
Garbha-Up.

Der Kopf wurde in einem schon oben (I, I, S. 320) aus Atharvav. 10,8,9 übersetzten Verse mit einer seitwärts geneigten Trinkschale verglichen, deren Öffnung durch die sieben Öffnungen der Sinnesorgane als sieben Rishi's gebildet wird. Derselbe Vers, mit Hinzufügung der Rede als achten Organs, wird wiederholt und erklärt Brih. 2,2,3; hiernach sind die Augen zwei Rishi's, während unmittelbar vorher, nicht damit übereinstimmend, das Rote, Schwarze, Weiße im Auge nebst

Der Kopf.

Augenstern, Augenwasser und oberer und unterer Wimper als sieben im Dienste des Auges stehende Götter geschildert worden waren. Von dem Purusha im Auge als Symbol des Âtman war schon oben die Rede (S. 104—105). Nach Bṛih. 4,2,2—3 wohnen im rechten und linken Auge *Indra* und *Virâj*; sie werden vom Herzen aus durch die Adern *Hitâh* ernährt (vgl. Maitr. 6,2) und sind, vermöge ihres „Zusammenklanges“ im Äther des Herzens, der individuelle, mit dem höchsten identische Âtman.

Zerspringen  
des Kopfes  
als Strafe.

Als eine eigentümliche Strafe für Vermessenheit im Fragen oder falschen Wissensdünkel kommt in den Upanishad's öfter das Zerspringen des Kopfes (besser als das Abfallen des Kopfes, *vi-pat* könnte beides bedeuten) vor. Sie mag ihren Grund haben in der Beobachtung des Gefühls, als wenn, bei übermäßigem Blutandrang nach dem Kopfe, der Kopf zerspringen wollte. Hierauf deutet auch hin Bṛih. 1,3,24, wo von einem durch den Somagenuß veranlaßten Zerspringen des Kopfes die Rede ist. In der Regel wird diese Strafe nur angedroht: Chând. 1,8,6. 8. 1,10,9—11. 1,11,4—9. 5,12,2. Bṛih. 3,6. 3,7,1. Nur einmal erfolgt sie in Wirklichkeit, Bṛih. 3,9,26 (vgl. Atharvav. 19,28,4. Çatap. Br. 3,6,1,23. 4,4,3,4. 11,4,1,9).

Das Herz.

Mehr als der Kopf beschäftigt die Denker der Upanishad's das Herz. In ihm sind die Lebenshauche gegründet (Chând. 3,12,4); nicht nur die fünf Prâṇa's, sondern auch Auge, Ohr, Rede, Manas entspringen aus dem Herzen (Chând. 3,13,1—5). Nicht der Kopf, sondern das Herz ist der Sitz des Manas (Ait. 1,2,4) und damit auch das Centrum des bewußten Lebens; im Herzen weilen die Organe der Seele beim Schlafe (Bṛih. 2,1,17), und eben dort sammeln sie sich beim Sterben (Bṛih. 4,4,1); „durch das Herz erkennt man die Gestalten“ (Bṛih. 3,9,20), durch das Herz erkennt man den Glauben, zeugt man den Sohn, erkennt man die Wahrheit, in ihm hat auch die Rede ihren Standort, während die weitere Frage, worin das Herz seinen Standort habe, mit Entrüstung abgewiesen wird (Bṛih. 3,9,21—25). Aber nicht die Organe allein, sondern alle Wesen haben ihren Standort und Stützpunkt im Herzen, und wenn auch die Definition des Herzens als Brahman abgelehnt wird (Bṛih. 4,1,7), so ist das Herz doch der



empirische Sitz der Seele und damit des Brahman: „hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls“ (Bṛih. 4,4,22); das Herz heißt *hridayam*, weil „Er im Herzen“ (*hṛidi ayam*) wohnt (Chând. 8,3,3), groß wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn (Bṛih. 5,6. Chând. 3,14,3); zollhoch an Größe wohnt der Purusha mitten im Leibe, im Herzen als das Selbst der Geschöpfe (Kâth. 2,20. 4,12. 6,17 u. s. w.).

Auf Grund von Chând. 8,1,1 wird in spätern Upanishad's häufig das Herz mit dem herabhängenden Kelche einer Lotosblüte (Mahânâr. 10,23; Nâr. 5; Maitr. 6,2; Brahmab. 15; Âtmab., Up. S. 751; Haṅsa 6) oder auch Bananenblüte (Dhyânab. 14) verglichen und Mahânâr. 11,8. Dhyânab. 14—16. Yogat. 9. Mahâ 3 näher beschrieben. In dieser Lotosblüte des Herzens ist ein kleiner Raum (oder Äther, *âkâṣa*), in welchem nach Chând. 8,1,3 Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne beschlossener sind, in dem „beschlossen die Weltlichter glänzen“ (Muṇḍ. 3,2,1), welcher „des Weltalls großer Stützpunkt“ ist (Brahma-Up. 4, Up. S. 684). In diesen Raum geht die Seele beim Schlafen ein (Bṛih. 2,1,17), in ihm weilt der unsterbliche, goldene Purusha (Taitt. 1,6,1). Er ist die Höhle (*guhâ*), von der so oft die Rede ist, in welcher das Brahman versteckt ist (Taitt. 2,1. Kâth. 2,12. 2,20. 3,1. Çvet. 3,20. Muṇḍ. 2,1,10 etc.), und aus welcher es in der Meditation des Yoga hervortritt, indem es den Herzensäther beiseite schiebt (Maitr. 6,27) oder durch ihn hindurchdringt (Maitr. 6,38).

Über die aus dem Herzen entspringenden und dasselbe Die Adern. umgebenden Adern finden sich mehrfache Angaben, die in eigentümlicher, schwer bestimmbarer Weise zusammenhängen.

Bṛih. 4,2,3: die *Hitâh* genannten Adern, fein wie ein tausendmal gespaltenes Haar, sind im Herzen gegründet und ernähren die individuelle Seele. Eine besondere Ader, welche nach oben verläuft, ist der Pfad, auf dem sie wandelt.

Bṛih. 4,3,20: die *Hitâh* genannten Adern, fein wie ein tausendmal gespaltenes Haar, sind angefüllt mit weißer, dunkler, brauner, grüner, roter Flüssigkeit. Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlafen.

Bṛih. 2,1,19: die *Hitāh* genannten Adern, 72000 an Zahl, verbreiten sich vom Herzen aus im Perikardium (*purītat*). Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlaf.

Diese Stellen stimmen im wesentlichen zusammen. Auf einer Kombination derselben scheint zu beruhen Kaush. 4,19: die *Hitāh* genannten Adern, fein wie ein tausendfach gespaltenes Haar, umziehen das Perikardium. Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlaf. Sie sind angefüllt mit brauner, weißer, schwarzer, gelber, roter Flüssigkeit. Alles dies ist wie in den Stellen aus Bṛih., nur die Farben sind nach Reihenfolge und Namen (bis auf *krishṇa* für *nīla*) wie Chând. 8,6,1.

Chând. 8,6,1 verknüpft die Vorstellung von den braunen, weißen, dunkeln, gelben, roten „Adern des Herzens“ mit der (durch Chând. 3,1—5 vorbereiteten) Anschauung von den gleichfalls fünffarbigen Sonnenstrahlen, welche die Fortsetzung der Adern bis zur Sonne hin bilden und so Herz und Sonne, wie zwei Dörfer durch eine Landstraße, verbinden. Im Tiefschlaf ist die Seele in jene Adern geschlüpft (Chând. 8,6,3) und dadurch mit der Glut (*tejas*, Chând. 6,2,3. 6,8,6. 6,15,2) eins geworden. Beim Sterben fährt die Seele durch Adern und Sonnenstrahlen empor; die Wissenden gelangen in die Sonne, die Nichtwissenden finden den Eingang zu ihr verschlossen.

Auf dieser Stelle könnten beruhen die Verse Bṛih. 4,4,8—9 von dem alten, in mich hineinreichenden, Wege, der zur Himmelswelt emporführt, der weiß, dunkel, gelb, grün, rot ist, und auf dem die Seele des Weisen wandelt, nachdem sie zu Glut, *taijasa*, geworden ist. Der Ausdruck *taijasa* erinnert an die angeführten Chândogyastellen (vgl. jedoch auch Bṛih. 4,4,7), die Farben sind wie in Bṛihadâraṇyaka. In der Hauptsache stimmen alle bisher angeführten Stellen zusammen.

Hingegen scheint einer verschiedenen Anschauung anzugehören der Chând. 8,6,6 angehängte und Kâth. 6,16 wiederkehrende Vers (der vielleicht auf Bṛih. 4,4,2 beruht):

Hundert und eine sind des Herzens Adern.  
 Von diesen leitet eine nach dem Haupte;  
 Auf ihr steigt auf, wer zur Unsterblichkeit geht.  
 Nach allen Seiten Ausgang sind die andern.

Nach diesem Verse leitet nur eine Ader aufwärts zur Unsterblichkeit, während nach der vorhergehenden Prosa alle Adern mit den Sonnenstrahlen verbunden sind und somit zur Sonne hinleiten, wo dann erst die Scheidung stattfindet.

Alle spätern Stellen beruhen auf einer Kombination der beiden Theorien von den 72000 und den 101 Adern. So zählt Praçna 3,6 auf Grund derselben 101 Hauptadern, zu jeder von diesen 100 Zweigadern und zu jeder von diesen 72000 Nebenzweigadern, was in Summa  $101 + 101 \text{ mal } 100 + 101 \text{ mal } 100 \text{ mal } 72000 = 727210201$  Adern ergibt, d. h. 72 Koṭi's, 72 Laksha's und 10201, wie die Glosse (nach der Lesart der Ānandāçrama-Ausgabe) richtig herausrechnet. — Nach Maitr. 6,30 gehen unzählige weiße, nichtweiße, schwärzlichgelbe, dunkle, rotbraune und zartrote Strahlen vom Herzen aus, von denen einer zur Sonne, hundert zu den Götterwohnungen und die andern abwärts zur Werkwelt führen. — Kshurikā 15—17 erwähnt die 72000 Adern, von denen 101 die vortrefflichsten seien; durch alle diese, welche um die 101<sup>ste</sup>, *Sushumnā* genannte, Ader wie um ein Kissen herumgelagert sind, dringt der Yogin hindurch, indem er auf der *Sushumnā* in Brahman geführt wird. — Ähnlich schildert Brahmaidyā 11—12, wie der Omlaut (d. h. der, welcher ihn meditiert) auf der sonnenhaften Kopfader emporsteigt und die 72000 Adern und das Haupt durchbricht, um sich mit Brahman zu vereinigen. — Diese und andere Phantasien beruhen auf einer Verknüpfung der aus Bṛih. Up. angeführten Stellen mit dem erwähnten Verse Chând. 8,6,6 (= Kāth. 6,16).

Der Leib besteht nach der gewöhnlichen, auf Bṛih. 4,4,5 zurückgehenden Annahme aus den fünf Elementen (Garbha 1). Auch Chând. 6,5, wo nur drei Elemente (Nahrung, d. h. Erde, Wasser und Glut) angenommen werden, wird gezeigt, wie aus den größten, mittleren und feinsten Teilen derselben der Leib und die psychischen Organe nach folgendem Schema entstehen:

Leib und  
Elemente.

	Größtes:	Mittleres:	Feinstes:
Nahrung:	Faeces	Fleisch	Manas
Wasser:	Urin	Blut	Prāṇa
Glut:	Knochen	Mark	Rede.

Hierbei gehen, ähnlich wie bei der Milch, wenn sie zu Butter gequirlt wird, die Feinteile nach oben (Chând. 6,6). Als Beweis dafür, daß das Manas aus Nahrung, der Prâna aus Wasser besteht, wird angeführt, daß, wenn man sich der Nahrung enthält, hingegen Wasser trinkt, zwar das Leben (*prâna*) erhalten bleibt, aber das Gedächtnis (*manas*) schwindet (Chând. 6,7). Auch Brih. 4,2,3 erwähnt, daß die individuelle Seele durch die Blutmasse im Herzen ernährt werde, und daß sie darum „eine auserlesene Nahrung habend“ (*pravivikta-âhâra-tara*) sei, als das körperliche Selbst. Hierauf beruht die Lehre, daß der wachende Âtman „Grobes genießend“ (*sthûlabhuj*), hingegen der träumende „Auserlesenes genießend“ (*praviviktabhuj*) sei (Mâṇḍûkyâ 3—4, anders verstanden Vedântasâra § 120).

Hunger und Durst.

Hunger und Durst, welche nach Ait. 1,2,5 als dämonische Mächte in dem Menschen ihren Standort nehmen, werden Chând. 6,8 etymologisierend daraus erklärt, daß beim Hunger (*açanâyâ*) die Wasser die gegessene Nahrung (zum Aufbau des Organismus) weggeführt haben (*açitam nayante*), während beim Durste (*udanyâ*) die Glut das getrunkene Wasser (gleichfalls zum Aufbau des Organismus) hinwegführt (*udakam nayate*). Indem so beim Hunger und Durste die Nahrung zu Wasser, das Wasser zu Glut wird, kehren dieselben nur zu der Wurzel, aus welcher sie nach Chând. 6,2 entsprungen sind, zurück.

Wachen, Traum, Tiefschlaf, Tod.

Über die Zustände des Wachens, Träumens, Tiefschlafens und Todes wird in den nächstfolgenden Kapiteln zu handeln sein. Hier wollen wir nur noch von dem, was die Upanishad's über die Entstehung der Organismen (welche sämtlich wandernde Seelen sind) lehren, das Wichtigste zusammenstellen.

Einteilung der Organismen.

Die Organismen zerfallen nach ihrer Entstehung in vier Klassen, als Lebendgeborene, Eigeborene, Schweißgeborene (Insekten und ähnliches) und Keimgeborene (Pflanzen). Diese, mit einigen Modifikationen im spätern Indien allgemein angenommene Einteilung (Manu 1,43—48. Mahâbh. 14,1136. 2543. u. s. w.; vgl. für den Vedânta: Syst. d. Ved. S. 259, für das Sâṅkhyam: Garbe, Sâṅkhyaphilosophie S. 243, für den Nyâya: Colebrooke, misc. ess. I, p. 269 fg.) beruht nur auf folgenden

beiden Upanishadstellen; Chând. 6,3,1: „fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen: aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes und aus dem Keim Geborenes“. — Den Eindruck, später und vielleicht schon von dieser Stelle abhängig zu sein, macht Ait. 3,3, wo mit Hinzufügung einer vierten Klasse „Ei-geborene, Mutterschofsgeborene, Schweifsgeborene, Sprossgeborene“ aufgezählt werden.

Entsprechend der Seelenwanderungslehre ist die Zeugung nicht ein erstmaliges Entstehen der Seele, sondern nur eine Rückkehr derselben vom Monde, wo sie die Frucht der Werke des früheren Daseins genossen hat. Nach dem großen Haupttexte der Seelenwanderungslehre (Chând. 5,10,5—6. Bṛih. 6,2,16) sind die Stationen, welche die vom Monde zurückkehrende Seele durchläuft: Äther, Wind, Rauch, Nebel, Wolke, Regen, Pflanzen, Same und Mutterleib. Hierauf beruht die Schilderung Mund. 2,1,5, und auch die Verse Kaush. 1,2 (Up. S. 25), in welchen die vom Monde zurückkehrende Seele ihren Durchgang durch den väterlichen und mütterlichen Leib berichtet, schliessen sich diesen Vorstellungen an. Vielleicht läßt sich in ähnlichem Sinne die dunkle Stelle Prâṇâgnihotra-Up. 2 (Up. S. 615) erklären, nach welcher das Allsühnefeuer „mittels des Mondglanzes“ die Zeugung bewirkt. (Anders Nârâyana in der Up. S. 615, Anm. 2 von uns mitgeteilten Glosse.) Der letzte Träger der aus dem Jenseits zu neuer Verkörperung herabsteigenden Seele ist der väterliche Same; er ist die Essenz des Menschen (Bṛih. 6,4,1), ist „die aus allen Gliedern zusammengebrachte Kraft“ (Ait. 2,1; zu dem Ausdrucke *sambhṛitam tejas* vgl. Meghadûta Vers 43), ist die Fortpflanzung selbst (Bṛih. 6,1,6); sein Standort ist im Herzen (Bṛih. 3,9,22); als Wohnstätte desselben hat Prajâpati das Weib erschaffen (Bṛih. 6,4,2); in dieses ergießt der Mann sein eigenes Selbst und macht es dadurch geboren werden: „dann geht er ein in die Selbstwesenheit des Weibes, gleich als ein Glied von ihr; daher kommt es, daß er ihr keinen Schaden thut; sie aber, nachdem dieser sein Âtman in sie gelangt ist, so pflegt sie ihn; weil sie ihn pflegt, darum ist sie zu pflegen“ (Ait. 2,2—3). Hiernach ist es die Seele des Vaters, welche im Kinde wieder neu entsteht, während nach dem oben erwähnten Haupttexte

Die Zeugung.

der Seelenwanderungslehre, Chând. 5,10,5—6, das Kind eine vom Monde zurückkehrende Seele ist, für welche mithin das väterliche Sperma sowie der Mutterschofs nur Durchgangstationen sind. Mit keiner dieser beiden Anschauungen vereinbar ist der auf Yâjñavalkya zurückgeführte Mythos Bṛih. 1,4,3—4, welcher die Zeugung als das Verlangen der Wiedervereinigung zweier ursprünglich zusammengehöriger, durch Prajâpati als Mann und Weib auseinandergespaltener Hälften desselben Wesens erklärt. Dieser Mythos, sowie der analoge im platonischen Symposion, entfernt sich von der Wahrheit nur, sofern er in die Vergangenheit versetzt, was in der Zukunft liegt. Denn das aus Mann und Weib zur Vereinigung strebende Wesen ist eben das Kind, welches geboren werden will (Elemente der Metaphysik § 153).

Zeugung als  
religiöse  
Pflicht.

Die Zeugung erscheint als religiöse Pflicht; Taitt. 1,9 wird sie neben dem Lernen und Lehren des Veda anbefohlen; oftmals (Chând. 3,17,5. 5,8—9. Bṛih. 6,2,13. 6,4,3) wird sie allegorisch als eine Opferhandlung beschrieben; Taitt. 1,11 wird dem aus der Lehre entlassenen Schüler eingeschärft: „nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe überreicht hast, Sorge, daß der Faden deines Geschlechts nicht reisse“; Mahân. 63,8: „wer im Leben den Faden der Nachkommenschaft richtig fortspinnt, der trägt dadurch seine Schulden an die Väter ab; denn eben das (Zeugen) ist seine Schuldabtragung“. Durch den Sohn sichert man sich das Fortbestehen in der Menschenwelt (Bṛih. 1,5,16), er tritt ein für den Vater, die heiligen Werke zu vollbringen (Ait. 2,4), „und wenn von ihm irgend etwas in die Quere begangen worden, so wird sein Sohn das alles sühnen; daher der Name «Sohn» (*putra*, weil er *pûranena trâyati pitaram*, Çaṅk.); durch den Sohn nämlich besteht er fort in dieser Welt“ (Bṛih. 1,5,17). Eine ausführliche Belehrung darüber, wie zu verfahren sei, um einen Sohn oder eine Tochter von bestimmter Beschaffenheit zu erzeugen, findet sich Bṛih. 6,4; dieses Kapitel bildet den Schluß der Upanishad und somit wohl den Abschluß der religiösen Belehrung, welche dem aus der Lehre scheidenden Schüler erteilt wird.

Verwerfung  
der Zeu-  
gung.

Im Gegensatz zu diesen, die Zeugung in den Kreis der religiösen Pflichten ziehenden Anschauungen, macht sich all-

mählich eine asketische Tendenz geltend, welche die Zeugung verwirft. Bṛih. 1,4,17 werden die fünf natürlichen Ziele des menschlichen Strebens (Selbst, Weib, Kind, Reichtum, Werk) ersetzt durch fünf Erscheinungsformen des Âtman (Manas, Rede, Odem, Auge-Ohr, Leib); Bṛih. 3,5,1 heifst es von den Brahmanen, welche den Âtman erkannt haben, daß sie von dem Verlangen nach Kindern, Besitz und Welt abstehen; ebenso Bṛih. 4,4,22, wo es vorher heifst: „Dieses wußten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!»“. Wenn diese Äußerungen dem Yājñavalkya in den Mund gelegt werden, der doch selbst zwei Weiber hatte, so beweist dies nur wieder, wie so vieles andre, daß Yājñavalkya ein bloßer Name ist, auf welchen die höchsten und edelsten Gedanken der Schule der Vâjāsaneyin's übertragen wurden. Ob auch der Wunsch Chând. 8,14: „nicht möge ich, der Zierde Zier, eingehen in das Graue ohne Zähne, — das ohne Zähne, Graue, Schleimige“, von einem neuen Eingehen in den Mutterschoß (wie der Scholiast will), oder nur als ein möglichst langes Bewahrtbleiben vor dem Greisenalter und seinen Beschwerden zu verstehen ist, mag dahingestellt bleiben. Von spätern Stellen nennen wir nur Mahân. 62,7. 11. 63,8. 13, wo die Entsagung höher gestellt wird als die Zeugung, und Praçna 1,13. 15, wo das *Prajâpativratam*, wofern es nicht bei Tage geübt wird, zwar gestattet bleibt, die Brahmanwelt aber nur denen verheißt wird, „die sich kastei'n, in denen wahre Keuschheit festgewurzelt ist“. Daß die spätern Sannyâsa-Upanishad's dieses Geistes voll sind, bedarf keiner Ausführung; das Opfer an Prajâpati, welches dem angehenden Sannyâsin in ihnen Kaṇṭhaçr. 4 (Up. S. 701) anbefohlen, hingegen Jâbâla 4 (Up. S. 709) widerraten wird, scheint eine symbolische Loskaufung von der Pflicht der Fortpflanzung zu bedeuten.

Die Dauer des Weilens im Mutterleibe wird Chând. 5,9,1 auf „zehn [Mond-] Monate, oder wie lange es ist“ geschätzt. Eingehende Mitteilungen über die Entwicklung des Embryo giebt Garbha-Up. 2—4 (Up. S. 608 fg.): „Aus der Verbindung des Samens und des Blutes entwickelt sich der Embryo. . .

Embryologie.

Aus der Paarung zur Zeit der Periode entsteht nach einer Nacht ein Knötchen, nach sieben Nächten eine Blase, innerhalb eines halben Monates ein Klumpen, innerhalb eines Monates wird er fest, nach zwei Monaten entsteht der Kopf, nach drei Monaten entstehen die Fufsteile, im vierten Monate Fufsknöchel, Bauch und Hüften, im fünften das Rückgrat, im sechsten Mund, Nase, Augen, Ohren, im siebenten wird der Embryo mit der Seele (*jīva*) ausgestattet, im achten ist er in allen Stücken vollständig. — Beim Überwiegen des väterlichen Samens entsteht ein Mann, beim Überwiegen des mütterlichen Samens ein Weib, beim Gleichgewichte des Samens beider ein Zwitter; bei Benommenheit des Gemütes entstehen Blinde, Lahme, Bucklige, und Zwerge. Geht der durch die beiderseitigen Winde eingepresste Same entzwei, so wird auch der Körper zweifach, und es entstehen Zwillinge. — ... Im neunten Monat endlich ist er in allen Stücken und auch in der Erkenntnis vollständig; dann erinnert er sich [so lange er noch im Mutterleibe weilt, wie Vāmadeva, Ait. 2,4] an seine frühern Geburten und hat Erkenntnis seiner guten und bösen Werke; ... wenn er aber sodann, zu den Pforten der Geschlechtsteile gelangend, durch die Einzwängung gequält und, unter großen Schmerzen kaum geboren, mit dem Vaishṇava-Winde [dem Winde der Aufsenwelt] in Berührung tritt, so kann er sich nicht mehr auf seine Geburten und Tode besinnen und hat keine Erkenntnis seiner guten und bösen Werke mehr.“ — Auf die verwandten Vorstellungen in der neueren, abendländischen Philosophie bezieht sich die Verspottung Voltaire's (lettre XIII sur les Anglais), welche auch auf den indischen Apriorismus ihre Anwendung findet: je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis.



## XIII. Die Zustände der Seele.

## 1. Die vier Zustände.

Wie der „zur Leiblichkeit sich verkörpernde“ (*śarīratvāya dehīn*, Kāth. 5,7) Ātman räumlich als die Vielheit der Organe den Leib „bis in die Nagelspitzen hinein“ erfüllt (Bṛih. 1,4,7), so durchläuft er in diesem seinem Individualstande zeitlich eine Reihe von Zuständen, in welchen sein wahres metaphysisches Wesen schrittweise immer deutlicher zu Tage tritt; diese sind: 1) das Wachen, 2) der Traumschlaf, 3) der Tiefschlaf (*sushupti*), d. h. der tiefe traumlose Schlaf, in welchem die Seele vorübergehend mit Brahman eins wird und eine dem entsprechende, unüberbietbare Wonne genießt, und 4) der „vierte“ (*caturtha*, *turya*, *turiya*), gewöhnlich *Turiya* genannte Zustand, in welchem jenes Aufhören der vielheitlichen Welt und Einswerden mit Brahman, auf welchem die Seligkeit des Tiefschlafes beruht, nicht wie in diesem unbewußt, sondern unter vollem Fortbestehen des Bewußtseins eintritt.

Wachen,  
Traum,  
Tiefschlaf  
und *Turiya*.

Die Theorie von diesen vier Zuständen der Seele hat sich erst allmählich ausgebildet.

Zuerst mochten es wohl das Erlöschen des Bewußtseins beim Einschlafen und seine Rückkehr beim Erwachen sein, welche das Nachdenken beschäftigten und solche Fragen aufgaben wie Bṛih. 2,1,16 (vgl. Kaush. 4,19): „Als dieser hier eingeschlafen war, wo war da jener aus Erkenntnis bestehende Geist (*vijñānamayaḥ puruṣaḥ*), und von wo ist er jetzt [beim Erwachen] hergekommen?“ Dieses wundersame Phänomen des Schlafes erklärte man dann als ein vorübergehendes Eintauchen der Organe (Rede, Auge, Ohr, Manas) in den *Prāṇa*. So in der schon oben (I, I, S. 298) mitgeteilten Stelle *Ātap. Br.* 10,3,3,6, und, fast wörtlich damit übereinstimmend, *Chând.* 4,3,3: „Denn wenn einer schläft, so geht in den *Prāṇa* ein die Rede, in den *Prāṇa* das Auge, in den *Prāṇa* das Ohr, in den *Prāṇa* das Manas“. Eine bloße Ausmalung dieser Erklärung des Schlafes (vielleicht mit Erinnerung an Bṛih. 4,3,19) ist *Chând.* 6,8,2: „Gleichwie ein Vogel, der an einen Faden

Phänomen  
des Schlafes.

gebunden wurde, nach dieser und jener Seite fliegt, und, nachdem er anderweit einen Stützpunkt nicht gefunden, sich an der Bindungsstelle niederläßt, so auch, o Teurer, fliegt das Manas nach dieser und jener Seite, und, nachdem es anderweit einen Stützpunkt nicht gefunden, so läßt es sich in dem Prāna nieder, denn der Prāna, o Teurer, ist die Bindungsstelle des Manas“. Von einer etwas andern Anschauung gehen die unmittelbar vorhergehenden Worte Chând. 6,8,1 aus: „Wenn es heißt, daß der Mensch schlafe, dann ist er mit dem [vorher, Chând. 6,2 fg., geschilderten] Seienden, o Teurer, zur Vereinigung gelangt. Zu sich selbst ist er eingegangen, darum sagt man von ihm «er schläft» (*svapiti*), denn zu sich selbst eingegangen (*svam apīta*) ist er.“

Traum-  
schlaf und  
Tiefschlaf.

Alle diese Stellen enthalten noch keine Unterscheidung zwischen Traumschlaf und Tiefschlaf. Eine solche findet sich zuerst Bṛih. 4,3,9—18. 19—33, sodann Bṛih. 2,1,18. 19 (Kaush. 4,20) und endlich Chând. 8,6,3. 8,10. 11—12 (vgl. 8,3,4). Diese Reihenfolge dürfte auch die historische sein. Bṛih. 4,3,9—33 ist die Scheidung noch nicht so streng durchgeführt wie Bṛih. 2,1,18—19, wo auch zuerst der (Bṛih. 4,3,9—33 noch fehlende) Name *sushupta* für den „Tiefschlafenden“ auftritt, woraus sich dann weiter *sushuptam* (seit Māṇḍ. 5) und *sushupti* (seit Kai-valy. 13. 17) für „Tiefschlaf“ entwickelt hat. Am spätesten und schon von Bṛih. 4,3,9—33 abhängig scheinen die Ausführungen Chând. 8 zu sein; denn wenn Chând. 8,3,4 (= 8,12,3) der Tiefschlaf (nicht wie Chând. 8,6,3 im Anschluß an Chând. 6,2,3. 6,8,6 als ein Einswerden mit dem *tejas*, sondern) als ein Eingehen in das höchste Licht und dadurch bedingtes Hervortreten in eigener Gestalt (*paraṃ jyotir upasampadya svena rūpeṇa abhinishpadyate*) geschildert wird, so könnte diese eigentümliche Vorstellung zwar auch auf Chând. 3,13,7 zurückgehen, aber näher liegt es doch wohl, in ihr eine Rückerinnerung an den „aus Erkenntnis bestehenden, in dem Herzen innerlich leuchtenden Geist“, Bṛih. 4,3,7, zu finden, welcher, wie dort weiter entwickelt wird, „vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes“, in Wachen, Traum und Tiefschlaf „sich selbst als Licht dient“. — Und sicherlich sekundär ist es auch, wenn das Wort *samprasāda*, welches in

der wohl schon interpolierten Stelle Bṛih. 4,3,15 (siehe unsere Anm. dort) noch die „Vollberuhigung“ des Tiefschlafes bedeutet, Chând. 8,3,4. 8,12,3 geradezu für „die Seele im Tiefschlafe“ gebraucht wird.

An diese ältern Stellen schließt sich die kurze Notiz Ait. 1,3,12, wie auch die Ausführungen über Traumschlaf und Tiefschlaf Praçna 4 auf ihnen beruhen.

Neben Wachen, Träumen und Tiefschlafen erscheint als vierter und höchster Zustand des Âtman das *Caturtham*, *Turyam*, *Turiyam* (sc. *sthânam*) oder der *Turiya* (sc. *âtma*) zuerst Mând. 7 (gegen welches die, dem Nachtrage angehörigen, Stellen Maitr. 6,19. 7,11 wohl später sind), wo auch die drei ersten Zustände mit den mystischen Namen *Vaiçvânara*, *Taijasa*, *Prâjña* bezeichnet werden. Hierbei heißt die wachende Seele *Vaiçvânara*, vielleicht weil (wie Heraklit, bei Plut., de superst. 3, sagt) im Wachen alle Menschen eine gemeinsame Welt haben, während im Traume jeder seine eigene hat; die träumende *Taijasa*, wohl weil dann der Âtman nur sein eignes Licht ist (*svena bhâsâ*, *svena jyotishâ prasvapiti*, Bṛih. 4,3,9); die tief-schlafende *Prâjña*, weil im Tiefschlafe der Âtman nach Bṛih. 4,3,21 mit dem *prâjña âtman*, d. h. dem Brahman, vorübergehend eins wird.

Der *Turiya*.

*Vaiçvânara*,  
*Taijasa*,  
*Prâjña*.

Der Besprechung der vier Zustände im einzelnen mag die Definition vorangehen, welche Sarvopaniṣatsâra 5—8 (Up. S. 623) von ihnen gegeben wird:

Definition  
der vier Zu-  
stände nach  
Sarvop.  
5—8.

„Wenn man mit den von Manas anfangenden vierzehn Organen [Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkâra, Erkenntnisinne und Thatsinne], welche nach aufsen sich entfalten und dabei von Gottheiten wie Âditya u. s. w. unterstützt werden, die groben Objekte, wie Töne u. s. w., wahrnimmt, so heißt dies das Wachen (*jâgaranam*) des Âtman.“

„Wenn man, von den Eindrücken des Wachens befreit, mit nur vier Organen [Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkâra] und ohne daß Töne u. s. w. vorhanden sind, auf jenen Eindrücken beruhende Töne u. s. w. wahrnimmt, so heißt dies das Träumen (*svapnam*, hier als Neutrum) des Âtman.“

„Wenn man infolge des Ruhens aller vierzehn Organe und des Aufhörens des Bewußtseins der besondern Objekte

[ohne Bewußtsein ist], so heißt dies der Tiefschlaf (*sushuptam*) des *Âtman*.“

„Wenn, unter Wegfall der drei genannten Zustände, das dem Sein als Zuschauer gegenüberstehende Geistige nur noch selbst als eine von allem Sein befreite Unterschiedlosigkeit besteht, so heißt dieses Geistige das *Turiyam* (das Vierte).“

## 2. Das Wachen.

Das Wachen, erklärt  
Mând. 3.

Mând. 3: „Der im Stande des Wachens befindliche, nach außen erkennende, siebengliedrige, neunzehnmündige, das Grobe genießende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel“. Der *Âtman* in dem ersten der vier Stadien, dem des Wachens, heißt „siebengliedrig“, weil er als *Vaiçvânara* nach Chând. 5,18,2, woher dieser Name entnommen ist, aus Himmel, Sonne, Wind, Äther, Wasser, Erde und (Opfer-) Feuer besteht und dieses, sein kosmisches Wesen mittels seines „neunzehnmündigen“ (zehn *Indriya*'s, fünf *Prâṇa*'s, *Manas*, *Buddhi*, *Ahaṅkāra*, *Cittam*) psychischen Wesens erkennt. So genießt er die Welt der „groben“ Objekte; zur Erläuterung mag *Kaivalya* 12 dienen:

Wenn seine Seele blind ist durch die *Mâyâ*,  
Bewohnt den Leib er und betreibt die Werke;  
Durch Weiber, Speise, Trank und viel Genüsse  
Erlangt er Sättigung im Stand des Wachens.

Verwandtschaft des  
Wachens  
mit dem  
Traume.

Wie schon diese Stellen andeuten, ist es nur sein eignes Wesen, welches der *Vaiçvânara* beim Wachen als die Welt der groben Objekte aus sich heraussetzt und genießt. Hierauf beruht die Verwandtschaft des Wachens mit dem Traume, welche schon Ait. 1,3,12 dadurch angedeutet wird, daß dem *Âtman* „drei Traumstände“ (*trayaḥ svapnâḥ*) zugeschrieben werden, unter denen nach den Kommentatoren Wachen, Traum und Tiefschlaf zu verstehen sind. Auch das Wachen ist ein Traumstand, weil in ihm, wie *Çaṅkara* zu dieser Stelle bemerkt, „ein Wachen des wirklichen eignen Selbstes nicht stattfindet, und man eine unwirkliche Realität, ähnlich wie im Traume, anschaut“. (Über andere Äußerungen *Çaṅkara*'s in diesem Sinne vgl. Syst. d. Ved. S. 297. 299. 372.) Diese Verwandt-

schaft des Wachens mit dem Traume wird besonders eingehend von Gauḍapāda in der Māṇḍūkyakārikā behandelt: wie der Traum, so ist auch das Wachen, da es uns eine vielheitliche Welt vorspiegelt, eine Täuschung (2,5. 3,29); die Wahrnehmungen des Wachens haben, ebenso wie die des Traumes, ihren Grund nur in uns (4,37) und bestehen nirgendwo anders als im Geiste des Wachenden (4,66); und wie die Realität des Traumes durch das Aufwachen widerlegt wird, so wird umgekehrt auch die Realität des Wachens widerlegt dadurch, daß sie im Traum aufhört (2,7. 4,32). — Denselben Gedanken dürfen wir vielleicht schon Brih. 4,3,7 finden, wo zunächst das Erkennen und Sichbewegen des Ātman für nur scheinbar erklärt und dann als Grund dafür angegeben wird, daß der Ātman im Traume die wesenlosen Erscheinungen des Wachens übersteige: „es ist, als ob er sänne, es ist, als ob er umherschweifte; denn (*sa hi*, wofür die Mādhy. *sadhīh* lesen) wenn er Schlaf geworden ist, so übersteigt er diese Welt, die Gestalten des Todes“. Wie ein Fisch zwischen zwei Ufern dahinstreicht, ohne sie zu berühren, so der Ātman zwischen den Zuständen des Wachens und Träumens (Brih. 4,3,18); vom Wachen eilt er zum Träumen und von diesem wieder „zurück zum Zustande des Wachens; und alles, was er in diesem schaut, davon wird er nicht berührt; denn diesem Geiste haftet nichts an“ (Brih. 4,3,16).

### 3. Der Traumschlaf.

Die Hauptstelle, von der, wie sich wahrscheinlich machen läßt, alle andern abhängen, ist Brih. 4,3,9—14:

Der Traum,  
erklärt Brih.  
4,3,9 fg.

„Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er aus dieser allenthaltenden Welt das Bauholz, fällt es selbst und baut es selber auf, vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes; — wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht. Dasselbst sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Strafsen, sondern Wagen, Gespanne und Strafsen schafft er sich; daselbst ist nicht Wonne, Freude und Lust, sondern Wonne, Freude und Lust schafft er sich; daselbst sind nicht Brunnen, Teiche und Flüsse, sondern Brunnen, Teiche und

Flüsse schafft er sich, — denn er ist der Schöpfer. Darüber sind diese Verse:

Abwerfend was des Leibes ist im Schlafe,  
 Schaut schlaflos er die schlafenden Organe;  
 Ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort dann wieder  
 Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

Das niedre Nest läßt er vom Leben hüten  
 Und schwingt unsterblich aus dem Nest empor sich,  
 Unsterblich schweift er, wo es ihm beliebt,  
 Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

Im Traumesstande schweift er auf und nieder  
 Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,  
 Bald gleichsam wohlgenut mit Frauen scherzend,  
 Bald wieder gleichsam Schreckliches erschauend.

Nur seinen Spielplatz hier sieht man,  
 Nicht sieht ihn selber irgendwer.

Darum heißt es: man soll ihn nicht jählings wecken, denn schwer ist einer zu heilen, zu welchem er sich nicht zurückfindet. — Darum sagt man auch: der [Schlaf] ist für ihn nur eine Stätte des Wachens, denn was er im Wachen sieht, daselbige siehet er auch im Schlafe. — So also dient daselbst dieser Geist sich selbst als Licht.“

In dieser Stelle laufen, in poetischer Darstellung, zwei Auffassungsweisen des Traumes durcheinander: nach der einen bleibt der Geist wo er ist und schafft aus sich selbst heraus „vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes“ aus den Materialien des Wachens eine neue Welt der Gestalten, — nach der andern verläßt der Geist im Traume den Leib und „schweift, wo es ihm beliebt“, wobei er dann mitunter den Rückweg zu seinem Leibe nur schwer findet.

Diese beiden, nur auf der dichterischen Darstellung beruhenden und nicht eigentlich differierenden Auffassungen werden Brih. 2,1,18 ernst genommen und mit einander dahin verbunden, daß der Träumende zwar umherschweift, jedoch nur innerhalb des eignen Leibes: „Wo er dann im Traume wandelt, das sind seine Welten; dann ist er gleichsam ein großer König oder gleichsam ein großer Brahmane, oder er

Abhängig  
 von obiger  
 Stelle ist  
 Brih. 2,1,18.

gehet gleichsam ein in Hohes und Niederes (*uccāvacaṃ nigacchati*, nach Bṛih. 4,3,13 *uccāvacaṃ īyamānaḥ*). Und gleichwie ein großer König seine Untergebenen mit sich nimmt und in seinem Lande nach Belieben umherzieht (Reminiszenz an Bṛih. 4,3,37—38), also nimmt er jene Lebensgeister mit sich und ziehet in seinem Leibe nach Belieben umher.“ Diese wunderliche, auf keine Naturanschauung gestützte Theorie von einem Umherziehen im Leibe beim Traume erklärt sich als ein Versuch, die verschiedenen Anschauungen der oben angeführten Grundstelle zu vermitteln. Auch der Vergleich mit dem großen Könige und großen Brahmanen scheint aus der Bṛih. 4,3,20 folgenden Stelle geschöpft zu sein, welche den Übergang vom träumenden Bewußtsein, dies und jenes zu sein, zum Bewußtsein des Tiefschlafes, alles zu sein, in folgender Weise schildert: „Wenn es nun [im Traume] ist, als wenn man ihn tötete, als wenn man ihn schünde, als wenn ein Elefant ihn bedrängte (*vicchāyayati*), als wenn er in eine Grube stürzte, — alles was er im Wachen fürchtet, das hält er daselbst in seinem Nichtwissen für wirklich, — oder aber wenn es ist, als wäre er ein Gott, als wäre er ein König —, wenn er sich bewußt wird, «ich allein bin dieses Weltall», — das ist seine höchste Stätte“, — nämlich, wie das Folgende schildert, die des Tiefschlafes, in der man sich eins mit dem Weltall, d. h. dem Brahman, erkennt und daher ohne gegenüberstehende Objekte und mithin ohne individuelles Bewußtsein ist (Bṛih. 4,3,21 fg.). Wenn es Chând. 8,10,2 vom Träumenden heißt: „aber es ist doch, als wenn er getötet würde, es ist doch, als wenn sie ihn bedrängten (*vicchāyayanti*), als wenn er Unliebes erführe, und es ist, als wenn er weinte“, so liegt die Verwandtschaft mit der angeführten Stelle Bṛih. 4,3,20 auf der Hand. Das sinnlose *vicchādayanti* Chând. 8,10,2 wurde von M. Müller (dem Böhrling und ich hierin folgten) verändert in *vicchāyayanti*. Eine fast unumgängliche Konsequenz dieser Änderung ist, bei der großen Seltenheit dieses Ausdrucks, die Annahme, daß Chând. 8,10,2 von Bṛih. 4,3,20 abhängig ist, — denn der umgekehrte Fall oder auch eine Interpolation von Bṛih. 4,3,20 aus Chând. 8,10,2 (woran wir Upanishad's

Übergang  
des Traumes  
in den Tiefschlaf nach  
Bṛih. 4,3,20.

Hier von ab-  
hängig  
Chând.  
8,10,2.

S. 464. 470 noch dachten) hat bei dem ganzen Charakter beider Stellen wenig Wahrscheinlichkeit.

Ebenso  
Prajna 4,5.

Sicher abhängig von Bṛih. 4,3 ist Prajna 4,5, wo, nachdem geschildert worden, wie beim Schläfe das Manas die zehn Indriya's in sich hereingezogen, sodafs nur die Prāṇafeuer in der Leibesstadt wachen, der Traum wie folgt beschrieben wird: „Als dann geniefst jener Gott [nämlich das Manas] Großheit, sofern er das hier und da Gesehene nochmals sieht, die hier und da gehörte Sache nochmals hört, das inmitten der Orte und Gegenden einzeln Wahrgenommene wieder und wieder einzeln wahrnimmt; Gesehenes und Nichtgesehenes, Gehörtes und Nichtgehörtes, Wahrgenommenes und Nichtwahrgenommenes, das Ganze schaut er, als der Ganze schaut er (*sarvaṃ paçyati, sarvaḥ paçyati*)“. Namentlich die letzten Worte, verglichen mit Bṛih. 4,3,20 (*aham eva idaṃ sarvo 'smi, iti manyate*), machen die Abhängigkeit von dieser Stelle wohl unzweifelhaft.

Spätere  
Stellen.

Von spätern Stellen führen wir nur Māṇḍ. 4 an, wo es nach der oben mitgeteilten Erklärung des Wachens in Parallele damit vom Träumen heißt: „Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen erkennende, siebengliedrige, neunzehnmündige, das Auserlesene genießende *Taijasa* ist sein zweites Viertel“. Die Ausdrücke „siebengliedrig“, „neunzehnmündig“ werden erklärt wie oben beim Wachen; „das Auserlesene genießend“ (*praviviktabhuj*) heißt die Traumseele ohne Zweifel mit Bezug auf Bṛih. 4,2,3, wo es von der individuellen Seele heißt, daß sie, im Gegensatze zum Leibe, „eine auserlesenerere Nahrung habend“ (*pravivikta-āhāratara*) sei.

Eine Besprechung der Illusion des Traumes, zur Erläuterung der Illusion des Wachens, bietet Gauḍapāda 2,1 fg. 4,33 fg. (Up. S. 583. 597), wo schon dieselben Gedanken auftreten, die später seines Schülers Schüler, Čaṅkara, weiter ausgeführt hat (System d. Ved. S. 371).

#### 4. Der Tiefschlaf.

Übergang  
vom Traum-  
schlaf in  
den Tief-  
schlaf.

In den Tiefschlaf geht der Traumschlaf über, wenn, mittels eines stärkeren Anlaufes auf die andre Welt zu (Bṛih. 4,3,9), das träumende Bewußtsein, dies oder jenes, ein Gott,



ein König u. s. w. zu sein, übergeht, wie es Bṛih. 4,3,20 schildert, in das Bewußtsein, das Weltganze zu sein, welches, da ihm keine Objekte mehr gegenüberstehen, kein Bewußtsein mehr in empirischem Sinne, sondern eine vorübergehende Einswerdung mit dem *prājña átman*, dem ewigen Subjekte des Erkennens, dem Brahman, ist. Diese Gedanken werden ausgeführt in dem wichtigsten und wohl auch ältesten Texte, der vom Tiefschlaf handelt, Bṛih. 4,3,19—33: „Aber gleichwie dort im Luftraume ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich zur Niederkauern begiebt, also auch eilt der Geist zu jenem Zustande, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut“. Weiter heißt es, nach einem Hinweis auf die Adern *Hitáh*, in denen nach Bṛih. 2,1,19 u. s. w. die Seele im Tiefschlaf ruht, und nach der Schilderung des Überganges vom Traume in den Tiefschlaf: „Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste (*prājñena átmaná*, d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter“ u. s. w., alle Gegensätze sind in dem Ewigen, Einen ausgelöscht, „dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens. — Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites außer ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte“. In diesem Fortbestehen als reines, objektloses Subjekt des Erkennens, welches im Tiefschlaf eintritt, besteht die Wonne dieses Zustandes, wie weiterhin in einer schon früher (S. 130) besprochenen Ausführung entwickelt wird. —

Der Tiefschlaf nach Bṛih. 4,3,19—33.

Diese Gedanken werden resümiert Bṛih. 2,1,19.

Als eine kurze Zusammenfassung der Gedanken dieses Abschnittes dürfen wir wohl Bṛih. 2,1,19 betrachten: „Aber wenn er im Tiefschlaf ist, wenn er sich keines Dinges bewußt ist, dann sind da die *Hitâh* genannten Adern, deren sich zweiundsiebzigtausend vom Herzen aus in dem Perikardium verbreiten; in diese schlüpft er hinein und ruht in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein großer König oder ein großer Brahmane, ein Übermaß von Wonne (*atighnîm ânandasya*, dieser Ausdruck faßt die Betrachtungen Bṛih. 4,3,33 zusammen, oben S. 129 fg.) genießend, ruht, also ruht dann auch er“.

Nach Kaush. 3,3. 4,19—20.

Die Einswerdung mit dem *Prâṇa* (der mit dem *Prajñâ-âtman* gleichgesetzt wird) ist das Wesen des Tiefschlafes auch nach Kaush. 3,3: „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem *Prâṇa* zur Einheit geworden; dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das *Manas* mit allen Gedanken ein“. Eine Kombination der beiden zuletzt citierten Stellen ist Kaush. 4,19—20.

Auch die Stellen der *Chând. Up.* über den Tiefschlaf machen durchweg den Eindruck, sekundärer Art zu sein. Wir führen sie an, indem wir auf die möglicherweise als Vorbild benutzten Stellen in Parenthese hinweisen.

Nach *Chând.* 8,6,3. 8,11,1.

*Chând.* 8,6,3: „Wenn nun einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild erkennt, dann ist er hineingeschlüpft in diese Adern (Bṛih. 2,1,19: «in diese schlüpft er hinein»); darum rühret ihn kein Übel an (Bṛih. 4,3,22: «dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen»), denn mit der *Glut* (*Chând.* 6,2,3. 6,8,6) ist er dann eins geworden“. *Chând.* 8,11,1: „Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst, so sprach er, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman“. Hierauf die Einwendung: „In Vernichtung ist er dann eingegangen; hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken“ (vgl. die Einwendung der *Maitreyî*, Bṛih. 2,4,13: «damit, o Herr, hast du mich verwirrt, daß du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein»), worauf mit dem Hinweis

auf Wind und Wolke, Blitz und Donner entgegnet wird, welche aus dem latenten Zustande hervortreten und dadurch ihre wahre Wesenheit offenbaren: „so auch erhebt sich diese Vollberuhigung (*samprasāda*, Bṛih. 4,3,15 «der Tiefschlaf», hier und Chând. 8,3,4 «die Seele im Tiefschlaf», vgl. Bṛih. 4,3,7 *sa hi svapno bhûtvā*) aus diesem Leibe (Bṛih. 4,3,11: «abwerfend was des Leibes ist im Schlaf»), gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigner Gestalt (Bṛih. 4,3,9: «wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht»): das ist der höchste Geist, der dort umherwandelt (Bṛih. 4,3,12: «unsterblich schweift er, wo es ihm beliebt»), indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern (Bṛih. 4,3,13: «bald gleichsam wohlgenut mit Frauen scherzend») oder mit Wagen (Bṛih. 4,3,10) oder mit Freunden, und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prāṇa angespannt ist wie ein Zugtier an den Karren (Bṛih. 4,3,35: «wie nun ein Wagen, wenn er schwer beladen ist, knarrend geht»“). Auf einem Mißverständnis der Verse Bṛih. 4,3,11—14 scheint es zu beruhen, wenn hier, wie schon Bṛih. 4,3,15, dem Tiefschlaf beigelegt wird, was nur dem Traumschlaf zukommt. — Als ein Einswerden mit der Glut (*tejas*) wird der Tiefschlaf, wie Chând. 8,6,3, auch aufgefaßt Praçna 4,6: „Aber wenn er von der Glut überwältigt ist, dann schaut jener Gott keine Träume, und dann herrscht in diesem Leibe jene Lust“.

Nach  
Praçna 4,6.

Ganz aus Reminiszenzen zusammengestoppelt ist endlich die Schilderung des Tiefschlafes Māṇḍ. 5: „Der Zustand, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut (Bṛih. 4,3,19), ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, eingewordene (Bṛih. 4,4,2), durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende (Bṛih. 4,5,13), aus Wonne bestehende (Taitt 2,5), die Wonne genießende, das Bewußtsein als Mund habende *Prājña* (Bṛih. 4,3,21. 35) ist sein drittes Viertel. Er ist der Herr des Alls (Bṛih. 4,4,22), er ist der Allwissende (Muṇḍ. 1,1,9), er ist der innere Lenker (Bṛih. 3,7), er ist die Wiege des Weltalls (Muṇḍ. 1,1,6), denn er ist Schöpfung und Vergang (Kâth. 6,11) der Wesen“.

Nach  
Māṇḍ. 5.

5. Der *Turiya*.

Noch nicht  
in den ältern  
Upani-  
shad's.

Wachen, Traumschlaf und Tiefschlaf sind die drei Zustände des *Ātman*, welche allein in den ältern Upanishad's vorkommen; nach ihnen wird im Tiefschlaf die völlige Einswerdung mit Brahman und damit das Höchsterreichbare erreicht; *Bṛih.* 4,3,32: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne“. Diese vom Tiefschlaf gesagten Worte schliessen den Gedanken an einen noch höheren Zustand aus.

Der *Yoga*.

Erst später, mit dem Aufkommen der Yogapraxis, lernte man im *Yoga* einen Zustand der Seele kennen, der noch höher steht als der Tiefschlaf, sofern die Einswerdung mit Brahman und die damit verbundene höchste Wonne, welche im Tiefschlaf ohne Fortdauer des individuellen, die Erinnerung daran auch nach dem Erwachen bewahrenden, Bewusstseins eintritt, im *Yoga* unter vollem Fortbestehen des wachenden, individuellen Bewusstseins sich verwirklicht. Den *Yoga*, in seinem Unterschiede vom Tiefschlaf, schildert sehr klar Gaudapāda *Māṇḍūkya-K.* 3,33 fg.:

Als ewig wandellos Wissen,  
Vom Gewufsten verschieden nicht,  
Das Brahman wird gewufst allzeit, —  
Vom Ew'gen Ew'ges wird gewufst.

Dieser Vorgang besteht darin,  
Daß zwangweis alle Regungen  
Des Geistes unterdrückt werden, —  
Anders ist es im tiefen Schlaf.

Der Geist erlischt im Tiefschlaf,  
Nicht erlischt er, wenn unterdrückt,  
Sondern Brahman, das furchtlose,  
Wird er, ganz nur Erkenntnislicht.

Diese durch den *Yoga* bewerkstelligte, bei vollem Wachen eintretende Unterdrückung des Bewusstseins der Objekte und Einswerdung mit dem ewigen Subjekte des Erkennens be-

zeichnete man neben Wachen, Träumen und Tiefschlafen als Der Turiya. den „vierten“ Zustand des *Ātman*, *caturtha* (Māṇḍ. 7) oder, mit der altvedischen und daher mehr feierlichen Form für *caturtha*, als *Turiya* (auch *Turya*), wobei sowohl „der *Turiya*“ (sc. *ātmā*) als auch „das *Turiyam*“ (sc. *sthānam*) gesagt wurde. Da dieser Zustand der Sache nach mit der Yogapraxis zusammenfällt, so werden wir ihn bei Betrachtung dieser in einem spätern Zusammenhange näher kennen lernen und wollen hier nur die Stellen namhaft machen, in denen die Lehre vom Turiya zuerst auftritt. Vorbereitet ist dieselbe ohne Zweifel durch die alte Theorie von den vier Füßen des Brahman als *Gāyatrī* (Chānd. 3,12. 3,18. 4,5—8. Bṛih. 5,14, wo auch schon der Ausdruck *turiya* erscheint), aber die ältesten Stellen, in welchen der Turiya als besonderer, vierter Zustand des *Ātman* proklamiert wird, sind erst Māṇḍ. 7 und Maitr. 6,19. 7,11. Hierbei dürften die Stellen aus der Maitr. Up. (Nachtrag) die späteren sein, da sie den Turiya-Zustand bereits als bekannt voraussetzen, was Māṇḍ. 7 nicht der Fall ist, wo auch noch *Turiya* als Terminus fehlt und dafür einfach *caturtha* gesagt wird. Die von Spätern vielbenutzte Stelle Māṇḍ. 7 lautet:

„Nicht nach innen erkennend und nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder bewußt noch unbewußt, — unsichtbar; unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichnenbar, nur in der Gewißheit des eignen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos, — das ist das vierte (*caturtha*) Viertel, das ist der *Ātman*, den soll man erkennen“.

Nach  
Māṇḍ. 7.

Die beste Auslegung geben die zugehörigen Strophen des Gaudapāda 1,12—16:

Nicht der Wahrheit noch Unwahrheit,  
Nicht seiner selbst noch anderer  
Ist irgend sich bewußt *Prājña* (der Tiefschlaf),  
Ewig alles der Vierte (*turya*) schaut.

Im Nichterkennen der Vielheit  
Sind der *Prājña* und Vierte gleich;

Doch *Práñña* liegt im Keimschlummer,  
Der Vierte keinen Schlummer kennt.

Traum und Schlaf sind der zwei ersten,  
Traumloser Schlaf des *Práñña* ist,  
Weder Träumen noch auch Schlafen  
Schreibt dem Vierten zu, wer ihn kennt.

Der Träumende erkennt irrig,  
Gar nicht erkennt der Schlafende;  
Beide irren, wo das schwindet,  
Da wird der vierte Stand erreicht.

In anfanglosem Weltblindwerk  
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,  
Dann wacht in ihr das zweitlose  
Schlaf- und traum-lose Ewige.

Nach Maitr.  
6,19. 7,11.

Diese Theorie vom *Turiya* als bekannt voraussetzend, fordert Maitr. 6,19 bei Schilderung des Yoga dazu auf, „die *Prána* genannte individuelle Seele in dem, was *Turyam* genannt wird, niederzuhalten“, und verteilt 7,11 die vier Zustände des *Átman* auf die vier Füße des *Purusha* (deren einen alle Wesen bilden, während drei unsterblich im Himmel sind, Rígv. 10,90,3, oben I, 1, S. 156) derart, daß Wachen, Traum und Tiefschlaf den einen, hingegen der *Turiya* die drei andern Füße des Brahman bildet:

Der im Auge und der im Traum,  
Der im Tiefschlaf und der zuhöchst,  
Das sind seine vier Abarten,  
Doch am grössten der vierte ist.

Ein Viertel Brahman's in Dreien,  
In dem letzten drei Viertel sind.  
Zu schmecken Wahrheit und Täuschung,  
Ward zweiseitlich das grofse Selbst.

Spätere  
Stellen.

Von spätern Stellen über den *Turiya* (vgl. Brahma-Up. 2. Sarvopanishats. 8. Hañsa-Up. 8) wollen wir nur an die Ausführungen Nṛisinhottaratâp. Up. 2 und 8 erinnern, wo mit weiterer Zuspitzung des Begriffes auch an dem *Turiya* noch

vier Grade als *ota*, *anujñātri*, *anujñā* und *avikalpa* (weltdurchwaltend, geistdurchleuchtend, Geistigkeit, Indifferenz) unterschieden werden, von denen die drei ersten immer noch mit „Tiefschlaf, Traum und bloßer Täuschung“ behaftet sind, und nur *avikalpa*, die völlige Auslöschung aller Unterschiede, von jedem Weltgeschmack gereinigt, als *turiya-turiya*, „der Vierte des Vierten“, absolut reines Denken ist.



Des Systems der Upanishad's vierter Teil:

## Eschatologie

oder die Lehre von der Seelenwanderung und Erlösung  
sowie von dem Wege zu ihr (praktische Philosophie).

### XIV. Die Seelenwanderung.

#### 1. Philosophische Bedeutung der Seelenwanderungslehre.

Praktische  
Bedeutung  
des Seelen-  
wande-  
rungs-  
glaubens in  
Indien.

Was wird aus dem Menschen nach dem Tode? — Diese Frage führt uns zu dem, wenn nicht bedeutendsten, so doch jedenfalls originellsten und einflußreichsten Dogma der indischen Weltanschauung, zur Lehre von der Seelenwanderung, welche von den Zeiten der Upanishad's bis auf die Gegenwart in dem Vorstellungskreise der Inder eine dominierende Stellung eingenommen hat und noch jetzt von der größten praktischen Wirkung ist.\* — Der Mensch, so etwa äußert sich Çaṅkara (zu Brahma-sūtra 2,1,34 und öfter), ist wie eine Pflanze: wie diese entsteht er, entwickelt sich und geht schließ- lich wieder zu Grunde. Aber nicht vollständig; sondern wie

---

\* In Jaypur besuchte mich (Dezember 1892) mit andern ein alter, kaum bekleideter Pandit, welcher tastend seinen Weg zu mir fand; man bedeutete mich, daß er vollständig blind sei. Nicht wissend, daß ihm die Blindheit angeboren war, fragte ich teilnehmend, durch welchen Unglücksfall er sich sein Gebrechen zugezogen habe? Sofort und ohne dadurch irgendwie in seiner guten Laune beeinträchtigt zu werden, war er mit der Antwort bei der Hand: *kenacid aparādhenā pūrvāsmiṁ janmani kṛitena* „durch irgend ein in einer früheren Geburt begangenes Vergehen“.



von der Pflanze der Same übrig bleibt, so bleiben auch beim Tode des Menschen seine Werke als ein Same bestehen, welcher, aufs neue in das Reich des Nichtwissens ausgesät, genau entsprechend seiner Beschaffenheit, ein neues Dasein hervorbringt. Jeder Lebenslauf ist einerseits mit allen seinen Thaten und Leiden die unausbleibliche Folge der Werke einer früheren Geburt, und bedingt anderseits, durch die in ihm begangenen Werke, ein nächstfolgendes Leben. In dieser Überzeugung liegt nicht nur ein wirksamer Trost in den Leiden des Daseins, welche sämtlich als selbstverschuldete erscheinen, sondern auch ein kräftiger Sporn zum sittlichen Wohlverhalten, und zahlreich sind die Beispiele aus der epischen und dramatischen Poesie der Inder, in denen ein Leidender die Frage aufwirft: was mag ich in einer früheren Geburt verbrochen haben? und sogleich daran die Reflexion knüpft: ich will doch nicht wieder sündigen und so schweres Leid über mich in einem künftigen Lebenslaufe bringen.

Diese Vorstellung, so mythisch sie ist, enthält doch einen Kern philosophischer Wahrheit, nur daß derselbe schwer zu entwickeln ist. Denn eigentlich ist die ganze Frage: was wird aus uns nach dem Tode? eine unstatthafte, und könnte uns jemand darauf die volle und richtige Antwort geben, so würden wir diese Antwort gar nicht verstehen. Denn sie würde eine Anschauung der Dinge ohne Raum, Zeit und Kausalität voraussetzen, an welche als Anschauungsformen unser Erkennen für immer gebunden ist. Entschließen wir uns aber, der Wahrheit Gewalt anzuthun und das Raumlose räumlich, das Zeitlose zeitlich, das kausalitätlose unter dem Gesichtspunkte der Kausalität aufzufassen, so lassen sich auf die Frage: was wird mit uns nach dem Tode? (die schon falsch gestellt ist, weil sie die Form der Zeitlichkeit hereinzieht) drei Antworten geben, indem wir nur die Wahl haben zwischen 1) Vernichtung, 2) ewiger Vergeltung in Himmel und Hölle und 3) Seelenwanderung. Gegen die erste Annahme sträubt sich nicht nur der Egoismus, sondern eine uns einwohnende, tiefer als alle Erkenntnis wurzelnde Gewisheit unserer metaphysischen, keinem Entstehen und Vergehen unterworfenen Wesenheit; die zweite Annahme, welche für ein so

Kern philosophischer Wahrheit.

Drei Möglichkeiten nach dem Tode.

kurzes, irrsames und allen Zufälligkeiten der Erziehung und Lebenserfahrung unterworfenen Dasein ewigen Lohn oder ewige Strafe in Aussicht stellt, richtet sich schon durch das unerhörte Mißverhältnis, in dem hier Ursache und Wirkung zu einander stehen, und so bleibt, für die empirische (streng genommen unstatthafte) Erwägung des Problems nur die dritte Annahme übrig, daß unser Dasein nach dem Tode in andern Formen, andern räumlichen und zeitlichen Verhältnissen seine Fortsetzung findet, also in gewissem Sinne eine Seelenwanderung, und auch der bekannte Beweis Kants, welcher die Unsterblichkeit auf die nur in unendlichem Annäherungsprozesse erreichbare Verwirklichung des uns eingeborenen Sittengesetzes gründet, würde nicht für eine Unsterblichkeit im herkömmlichen Sinne, sondern für die Seelenwanderung sprechen.

Die Wahrheit im Gewande des Mythos.

Sonach ist die Seelenwanderungslehre zwar nicht die strenge philosophische Wahrheit, jedoch ein Mythos, welcher eine für uns unfälschbar bleibende Wahrheit vertritt und daher ein schätzbares Surrogat derselben ist. Könnten wir von ihm das intellektuelle Schema von Raum, Zeit und Kausalität in Abzug bringen, so würden wir die volle Wahrheit haben: wir würden dann einsehen, daß die unaufhörliche Wiederkehr der Seele nicht in Zukunft und in andern Räumen, sondern schon hier und in der Gegenwart sich verwirklicht, daß aber dieses Hier allgegenwärtig und diese Gegenwart eine ewige ist.

Diese Anschauungen stimmen im wesentlichen überein mit denen des spätern Vedânta, welcher den Glauben an die Seelenwanderung festhält, jedoch nur für die exoterische Anschauung der *aparâ vidyâ*; für die esoterische, *parâ vidyâ* kommt mit der Realität der Welt auch die Realität der Seelenwanderung in Wegfall.

Verhütung eines Mißverständnisses.

Wir wollen jetzt versuchen, die Genesis dieses merkwürdigen Dogmas an der Hand der vedischen Texte zu verfolgen. Vorher aber müssen wir noch einem Mißverständnis vorbeugen. Wenn es gelegentlich von den Vätern heißt, daß sie „einherziehen, das Aussehen von Vögeln annehmend“, oder wenn die Seele der sterbenden buddhistischen Mutter in ein Schakalweibchen eingeht, um ihren reisenden Sohn vor dem unheilvollen Walde zu warnen, wenn die Toten in ein die

Grabesstätte der Gebeine umschwirrendes Insekt fahren, wenn die Väter zu den Wurzeln der Pflanzen hinschlüpfen (Oldenberg, Religion des Veda, S. 563. 581. 582), so sind dies populäre Vorstellungen, welche mit dem Hineinfahren des Vetāla in den Leichnam oder dem Beseelen mehrerer Leiber durch den Yogin auf einer Linie stehen, mit dem Seelenwanderungsglauben aber nichts zu thun haben, — sowenig wie die altägyptische Vorstellung, daß der Tote wiederkommen kann, Gestalten anzunehmen, welche er will (welche von Herodot 2,123 mißverständlich auf Seelenwanderung gedeutet worden zu sein scheint), oder die sieben Weiber in dem goethe'schen Gedichte, welche des Nachts als sieben Wehrwölfe erscheinen. Abergläubische Vorstellungen wie diese haben bei allen Völkern und zu allen Zeiten bestanden, sind aber kein Seelenwanderungsglaube und haben auch diesen, wenigstens in Indien, nicht hervorgebracht, ja auch schwerlich irgend welchen Einfluß darauf geübt, indem, wie wir zeigen werden, die Theorie der Seelenwanderung beruht auf der Überzeugung von der Vergeltung der guten und bösen Werke, welche man zuerst im Jenseits eintreten liefs, dann aber, aus Gründen, die uns die Texte aufschließen werden, aus jenem imaginären Jenseits ins Diesseits verlegte. Wenn dabei diese Vergeltung mitunter sogar zu einem tierischen oder pflanzlichen Dasein führt, so ist dies nur eine nebenbei sich ergebende Konsequenz, auf welcher durchaus nicht der Nachdruck liegt, so sehr auch gerade dieser Umstand den Gegnern der Seelenwanderungslehre von jeher als besonders charakteristisch erschienen ist und seit den Zeiten des Xenophanes (Diog. L. 8,36) ihren Spott hervorgerufen hat.

## 2. Altvedische Eschatologie.

In keinem vedischen Texte vor den Upanishad's ist die Seelenwanderungslehre nachzuweisen, wiewohl sie von den Upanishad's selbst schon in den R̥igveda zurückverlegt wird. Aber gerade die geflissentliche Art, mit der dies geschieht, spricht dafür, daß wir es mit einem neu aufkommenden Dogma zu thun haben, für welches eine Bestätigung in altheiligen

Keine  
Seelen-  
wanderung  
vor den  
Upani-  
shad's.

Texten gesucht wurde. Drei Stellen kommen hier in Betracht.

Vermeintliches Vorkommen im R̥gveda.

Bṛih. 1,4,10 wird von *Vāmadeva*, dem Dichter von R̥gveda IV, gesagt, daß er (vermöge einer *çâstra-dṛishṭi*, einer inspirierten Anschauung, wie Bâdarâyaṇa 1,1,30 bei Erwähnung dieses Falles sagt) sich als Brahman erkannt habe, und als Beweis für sein Brahmanwissen wird das Durchschauen seiner früheren Geburten als Manu und Sūrya angeführt: „Dieses erkennend hub *Vāmadeva*, der R̥ishi, an (R̥g. 4,26,1):

Ich war einst Manu, ich war einst die Sonne“.

Deutlicher noch wird Ait. 2,4 die Autorität des *Vāmadeva* angerufen, um zu beweisen, daß auf die erste Geburt (als Kind) und die zweite Geburt (durch die geistliche Erziehung) eine dritte Geburt nach dem Tode erfolge: „Nachdem er vollbracht, was zu thun, und alt geworden, scheidet er dahin; dieser wird, von hier abscheidend, abermals geboren; das ist seine dritte Geburt. Darum sagt der R̥ishi (R̥g. 4,27,1):

Im Mutterleibe noch verweilend, hab' ich  
Erkannt alle Geburten dieser Götter;  
Mich hielten hundert eiserne Burgfesten,  
Doch, als ein Falke, schnellen Flugs, entfloh ich.

Also hat, da er noch in dieser Weise im Mutterleibe lag, *Vāmadeva* gesprochen.“ Das Citat aus dem *Vāmadevahymnus* hat an dieser Stelle nur dann einen Sinn, wenn man unter dem Falken die Seele und unter den eisernen Burgfesten die von ihr durchwanderten Leiber (vgl. Bṛih. 2,5,18) versteht.

Daß beide *Vāmadevacitate* mit der Seelenwanderungslehre nichts zu thun haben, bedarf keiner Ausführung. In dem ersten rühmt Indra seine Zaubermacht, die ihm erlaubt, allerlei Gestalten anzunehmen (vgl. R̥g. 6,47,18: *Indro mâyâbhiḥ pururûpa' iyate*); in dem zweiten schildert entweder der schon im Mutterleibe weise Falke des Indra, wie er seine befestigten Wohnsitze verläßt, um den Soma vom Himmel zu holen, — oder es ist der weise Soma selbst, welcher erzählt, wie er, aus seinen eisernen Burgfesten vom Falken entführt, „als Falke“ (d. h. von diesem getragen) auf die Erde herabkommt.

Mehr scheint es auf den ersten Blick mit einem dritten Citate auf sich zu haben. In dem großen Seelenwanderungstexte heißt es bei Erwähnung des Götterweges Brih. 6,2,2: „Und hast du wohl auch das Wort des Weisen nicht vernommen, der da spricht:

Zwei Wege, hört' ich, giebt es für die Menschen:  
Den Weg der Väter und den Weg der Götter.  
Auf diesen findet alles sich zusammen,  
Was zwischen Vater sich und Mutter reget.“

Diese Übersetzung ist richtig im Sinne der Upanishad, nicht aber im Sinne des Originals, welches sich (von keinem der bisherigen Übersetzer vermerkt) Rigv. 10,88,15 findet in einem Hymnus, der den Agni in seiner doppelten Rolle als Sonne bei Tage und als Feuer bei Nacht feiert. Nach diesem Zusammenhang kann es kaum zweifelhaft sein, daß unter den beiden Wegen, welche alles vereinigen, was zwischen Erde und Himmel sich regt, Tag und Nacht zu verstehen und dementsprechend zu übersetzen ist: „Von den Vorfahren hörte ich, daß es zwei Wege giebt für die Götter sowohl wie die Menschen“. Sie alle sind den Gesetzen des Tages und der Nacht unterworfen.

Die Hymnen des Rigveda wissen somit noch nichts von einer Seelenwanderung, sondern lehren für die Guten ein Fortleben unter Führung des Yama bei den Göttern, für die Bösen ein nur dunkel angedeutetes Fahren in die Tiefe. Dies ist auch der Standpunkt der Atharvahymnen und Brähmana's; nur daß sich die Vorstellung einer Vergeltung der Werke im einzelnen entwickelt. Aber diese Vergeltung liegt immer nur im Jenseits, und erst in den Upanishad's wird sie ins Diesseits verlegt. Ein kurzer Blick auf die altvedische Eschatologie wird dies bestätigen.

Eschatologie der Hymnen und Brähmana's.

Das unsterbliche Fortleben bei den Göttern erscheint in vielen, namentlich den älteren, Hymnen des Rigveda als eine besondere Gnadengabe der Götter, um deren Verleihung Agni (1,31,7), die Marut's (5,55,4), Mitra-Varuṇa (5,63,2), Soma (1,91,1) und andere Götter angefleht werden, und welche namentlich dem freigebigen Spender in Aussicht gestellt wird

Fortleben nach dem Tode.

(*yaḥ prīṇāti, sa ha deveṣhu gaççati* u. s. w. 1,125,5—6). Späterhin ist es *Yama*, der erste Mensch, welcher für viele Nachgeborene den Weg zu jenen lichten Höhen gefunden hat und dort als Zusammenscharer der Menschen (*saṃgamaṇo janānām*) thront (10,14,1 fg.). Um zu ihm zu gelangen, muß die Seele des Toten glücklich vorüberkommen an den beiden bunt-scheckigen, vieräugigen, breitrnasigen Hunden des *Yama* (10,14,10), welche, wie es scheint, den Eingang zur Himmelswelt bewachen und nicht jedem gestatten, worin wohl die erste Spur eines Totengerichtes zu finden ist, wie es in der spätindischen Eschatologie von *Yama* geübt wird. Nach anderer Anschauung (10,14,12) haben diese Hunde die Aufgabe, unter den Menschen umherzuwandern und die zum Sterben Bestimmten abzuholen. Nach 10,165,4 ist die Taube (*kapota*) der Todesbote des *Yama*; auch von der Fußschlinge oder dem Fangnetze (*paḍbīçam*) des *Yama* ist 10,97,16 die Rede, sodaß er schon für die Sänger des *Rigveda* auch die Schrecken des Todes repräsentiert. Aber überwiegend ist in dieser ältern Zeit die Auffassung des *Yama* als des Fürsten im Reiche der Seligen, wie er in der Ferne (1,36,18), mitten im Himmel (10,15,14), im Schoße der Morgenröte (10,15,7), im höchsten Himmel (*Väj. Samh.* 18,51. *Atharvav.* 18,2,48), in ewigem Lichte (9,113,7) thront. Dort sitzt er, mit den Göttern zehend, unter einem schönbelaubten Baume (10,135,1), dort scharen sich um ihn die Abgeschiedenen, um den *Yama*, den *Varuṇa* zu schauen (10,14,7); sie lassen das Unvollkommene hinter sich und kehren zu ihrer wahren Heimat zurück (*hitvāya avadyam punar astam ehi*, 10,14,8), zu der Weideflur, die ihnen niemand mehr rauben wird (10,14,2), wo nicht mehr der Schwache dem Starken tributpflichtig ist (*Atharvav.* 3,29,3), wo sie unsterblich fortlebend in Gemeinschaft mit *Yama*, mit den Göttern „am Festmahl sich erfreuen“ (*sadhamaḍam madanti*, *Rigv.* 10,14,10. *Atharvav.* 18,4,10 u. s. w.). Man hat sich mehrfach beflissen, den sinnlichen Charakter hervorzuheben, den die altvedischen Schilderungen des Fortlebens im Jenseits tragen. Hierzu ist zu bemerken, daß ein Vorstellen der himmlischen Freuden nach Analogie der irdischen dem Menschen natürlich und (soweit man nicht bei der bloßen Negation

Seligkeit  
der Frommen.

stehen bleiben will) unvermeidlich ist, daß auch Jesus sich das Himmelreich als eine festliche Versammlung vorstellt, bei der zu Tisch gegangen (Matth. 8,11) und Wein getrunken wird (Matth. 26,29), daß auch ein Dante und Milton nicht umhin konnten, dieser irdischen Welt alle Farben zu ihren Gemälden zu entlehnen. Übrigens zeigen sich in den altvedischen Schilderungen des Jenseits, je nach der Individualität des Dichters, große Verschiedenheiten, von der im Gemeinsinnlichen schwelgenden Phantasie des Dichters von Atharvav. 4,34 an (der seine Gesinnungsweise schon genugsam bekundet durch die Art, wie er seinen Reisbrei und dessen Schenkung an die Brahmanen preist, — fast möchte man das Ganze für eine Parodie halten, doch vgl. oben I, 1, S. 209), bis hinauf zu der mehr geistigen Anschauungsweise der schönen Verse, Rigv. 9,113,7—11, die wir (mit Auslassung des Refrains) hier übersetzen.

7. Das Reich, wo unerschöpflich Licht,  
Aus dem entspringt der Sonne Glanz,  
In dieses Reich versetze mich,  
Das ewige, unsterbliche.
8. Dort, wo als König Yama thront,  
Im Heiligsten der Himmelswelt,  
Wo Wasser stets lebendig strömt,  
Dort lasse mich unsterblich sein.
9. Wo Wandeln ist nach Lust, wo sich  
Der dritte, höchste Himmel wölbt,  
Wo lichterfüllte Räume sind,  
Dort lasse mich unsterblich sein.
10. Wo Wünschung und Auswünschung, wo  
Der Sonne andre Seite scheint,  
Wo Labung ist und Sättigung,  
Dort lasse mich unsterblich sein.
11. Wo Wonne ist und Seligkeit,  
Wo Freude über Freude wohnt,  
Wo sich der Sehnsucht Sehnen stillt,  
Dort lasse mich unsterblich sein.

Dort wohnen auch die „Väter“ zusammen mit den Göttern; Stellung der „Väter“.  
wie diese, werden sie angerufen, herbeizukommen und das

Opfer zu genießen; wie den Göttern, werden auch den Vätern die Wunderwerke der Schöpfung (8,48,13), das Schmücken des Himmels mit Sternen (10,68,11), das Heraufführen der Sonne (10,107,1) u. s. w. zugeschrieben. So stehen sie im allgemeinen auf gleicher Stufe mit den Göttern, und wenn auch gelegentlich eine Andeutung von verschiedenen Aufenthaltsorten der Väter schon im R̥gveda (10,15,1—2) sich findet, so ist ihm doch eine Unterscheidung von verschiedenen Graden der Seligkeit, wie sie ein späterer Text für die Väter, die geborenen Götter und die Werkgötter annimmt (Bṛih. 4,3,33. Taitt. 2,8), noch fremd.

Die Bösen.

Über das Schicksal der Bösen enthält der R̥gveda nur dunkle Andeutungen. Sie sind „prädestiniert für jenen tiefen Ort“ (*idaṃ padam ajanata gabhīram*, 4,5,5), werden von Indra und Soma in die Höhle (*vavra*), in bodenlose Finsternis (*anārambhaṇaṃ tamas*) gestofsen (7,104,3), in die Grube (*karta*, 9,73,8), in die äußerste Finsternis (10,152,4); vielleicht ist auch „die blinde Finsternis“ (*andhaṃ tamas*), der schon nach R̥g. 10,89,15. 10,103,12 die Feinde verfallen sollen, hierherzuziehen, ein Ausdruck, der von den Upanishad's öfter gebraucht wird (Bṛih. 4,4,10—11. Īçā 3. 9. 12, vgl. Kāṭh. 1,3), nur daß sie unter den „freudlosen, mit blinder Finsternis bedeckten Welten“, in die der Nichtwissende nach dem Tode fährt, nicht mehr eine imaginäre Hölle, sondern diese Welt verstehen, in der wir leben.

Fortentwicklung dieser Anschauungen.

Die eschatologischen Anschauungen des R̥gveda treten uns, weiter entwickelt, in den Atharvahymnen und Brāhmaṇa's entgegen. Über das Schicksal der Guten und Bösen finden sich einige nähere Angaben. Schon an die spätern Höllenschilderungen erinnern Verse wie Atharvav. 5,19,3. 13:

Die den Brahmanen anspieen,  
Auf ihn warfen den Nasenschleim,  
Die sitzen da in Blutlachen,  
Als Nahrung kauend eignes Haar.

Die Thränen, die herabrollten  
Des Jammernden, Gequälten, die  
Haben Götter als Trinkwasser,  
Brahmanenquäler, dir bestimmt.



Eingehender schildern die Brähmaṇa's „die Welt der Werkfrommen“ (*sukritām loka*, ein Ausdruck, der im R̥gveda nur einmal, 10,16,4, vorkommt, dann aber, bezeichnenderweise, immer häufiger wird, Vāj. Saṃh. 18,52. Atharvav. 3,28,6. 9,5,1. 11,1,17. 18,3,71 u. s. w.). Sie erstehen im Jenseits nach ihrem ganzen Leibe mit allen Gliedern und Gelenken (*sarvatanu*, *sarvāṅga*, *sarvaparus*, Atharvav. 11,3,32. Çatap. Br. 4,6,1,1. 11,1,8,6. 12,8,3,31); aber dieser Leib ist ein verklärter, und je nach dem Grade ihrer Opferleistungen brauchen viele Fromme im Jenseits nur einmal in vierzehn Tagen, vier Monaten, sechs Monaten, zwölf Monaten, hundert Jahren Nahrung zu sich zu nehmen, oder sie können dieselbe auch ganz entbehren (Çatap. Br. 10,1,5,4). So leben sie in ewiger Gemeinschaft, Weltgemeinschaft, Wesensgemeinschaft (*sāyujyam*, *salokatā*, *sarūpatā*) mit den Göttern, mit Âditya (Ait. Br. 3,44. Taitt. Br. 3,10,9,11), mit Agni, Varuṇa, Indra (Çatap. Br. 2,6,4,8), oder auch schon mit dem unpersönlichen Brähman (Çatap. Br. 11,4,4,2). Ja, Çatap. Br. 10,5,4,15 heißt es von dem Wissenden schon: „Selbiger ist frei von Verlangen, im Besitze alles Verlangten, nicht [lockt] ihn das Verlangen nach irgend etwas. Darüber ist dieser Vers:

Durch Wissen steigen sie aufwärts  
 Dorthin, wo das Verlangen schweigt;  
 Nicht Opfergabe reicht dorthin,  
 Nicht Buße des Nichtwissenden.

Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Askese erlangen, wer solches nicht weiß. Denn nur dem solches Wissenden gehört jene Stätte.“ — Hier tritt schon an Stelle des Werkes und der Askese das Wissen und, entsprechend, an Stelle der himmlischen Herrlichkeit die Erlösung; diese setzt somit die Seelenwanderung nicht voraus (wie Weber, Zeitschr. d. D. M. G. IX, 239, annimmt), denn von Seelenwanderung ist vor den Upanishad's noch keine Rede. Wohl aber liegen die Voraussetzungen derselben schon in den Brähmaṇa's, wie wir jetzt nachweisen wollen.

## 3. Die Keime der Seelenwanderungslehre.

Die Idee  
der Vergel-  
tung.

Es ist der Hauptzweck der Brähmana's, rituelle Werke vorzuschreiben und für deren Vollbringung mannigfachen Lohn, mitunter auch für die Unterlassung Schaden und Strafe in Aussicht zu stellen. Indem sie diese Belohnungen wie auch Strafen teilweise ins Jenseits verlegen, tritt an Stelle der altvedischen Vorstellungen von einer unterschiedslosen Seligkeit der Frommen die Idee der Vergeltung und damit die Notwendigkeit, den Abgeschiedenen, je nach ihrem Wissen und ihren Werken, verschiedene Lose im Jenseits in Aussicht zu stellen. Wie aber die älteste Form der Strafe bei allen Naturvölkern die Rache ist, so besteht auch diese Vergeltung ursprünglich darin, daß alles Gute und Böse, welches wir hier jemand angethan haben, von ebendenselben im Jenseits uns wiederum angethan wird. Einen drastischen Ausdruck findet diese Theorie in dem Ausspruche Çatap. Br. 12,9,1,1: „Denn welche Speise der Mensch in dieser Welt isset, dieselbige isset ihn dafür wieder (*praty-atti*) in jener Welt“. Einen Beleg dazu bietet die Erzählung Çatap. Br. 11,6,1 von der Vision der Strafen im Jenseits, welche dem Bṛiḡu zu teil wurde, und wir dürfen Weber, welcher (Zeitschr. d. D. M. G. IX, 237 fg.) diese Fragen zuerst besprochen hat, wohl vollständig beistimmen, wenn er die liturgische Ausdeutung dieser Vision für eine sekundäre Zuthat des Brähmanaverrfassers erklärt (vgl. unsere analoge Vermutung bei einem andern Falle, oben I, 1, S. 177). Nach Abzug derselben bleibt als Kern übrig, daß Bṛiḡu in den verschiedenen Regionen schreiende Männer sieht, von welchen andere schreiende Männer Glied für Glied zerhauen, zerschnitten und verzehrt werden unter den Worten: „so haben diese uns in jener Welt gethan, und so thun wir ihnen in dieser Welt wieder“. Der Schluß der Vision von dem schwarzen Mann mit gelben Augen und dem Richterstab in der Hand, zu dessen Seiten die schöne und die häßliche Frau (die guten und bösen Werke) stehen, läßt über deren ursprünglichen Sinn wohl keinen Zweifel.

Verschie-  
dene  
Schicksale  
im Jenseits.

Aus der primitiven Vergeltungslehre, wie sie dieses durch Zufall in einem spätern Brähmanatexte aufbewahrte Stück

zeigt, mag sich dann allmählich der Begriff einer ausgleichen- den Gerechtigkeit entwickelt haben, wie er hervortritt Çatap. Br. 11,2,7,33: „Denn auf eine Wage legen sie es [das Gute und Böse] in jener Welt. Und welches von beiden überwiegen wird, dem wird er nachfolgen, sei es dem Guten oder dem Bösen.“ Nicht alle finden, nach etwas andrer Anschauung, den Weg zur Himmelswelt, Taitt. Br. 3,10,11,1: „manch einer vermag, wenn er aus dieser Welt dahinscheidet, seine Stätte nicht aufzufinden, sondern, vom Feuer [bei der Leichenverbrennung] verwirrt und vom Rauche beklommen, findet er seine Stätte nicht auf“. Andre werden für ihre Missethaten auf kürzere oder längere Zeit von der Väterwelt ferngehalten, Taitt. Samh. 2,6,10,2: „wer einen [Brahmanen] bedroht, der soll es büßen mit hundert [Jahren]; wer sich an ihm vergreift, mit tausend; wer aber sein Blut vergießt, der soll, so viele Staubkörnchen dasselbe hervorströmend benetzt, so viele Jahre die Väterwelt nicht finden; darum soll man einen Brahmanen nicht bedrohen, nicht angreifen, nicht sein Blut vergießen, denn um eine so große Versündigung handelt es sich dabei“. Hier scheint die „Väterwelt“ noch, wie im Rîgveda, als höchstes Ziel vorzuschweben; mit der Zeit aber trat ein Unterschied hervor zwischen dem Götterwege und dem Väterwege (Atharvav. 15,12 u. s. w.), und entsprechend zwischen der Götterwelt als dem Aufenthalte der Seligen und der Väterwelt als der Stätte der Vergeltung. Ähnlich schon wie in der spätern Seelenwanderungslehre heisst es, daß die Pforte zur Himmelswelt im Nordosten (Çatap. Br. 6,6,2,4), und die Pforte zur Väterwelt im Südwesten sich befindet (Çatap. Br. 13,8,1,5), eine Bestimmung, die umsomehr ins Gewicht fällt, weil sie sich an zwei verschiedenen Stellen findet, somit nicht einer gelegentlichen Systematisierung zuzuschreiben ist. Jeder Mensch wird in der von ihm erwirkten Welt geboren (Çatap. Br. 6,2,2,27), wir hören von einer „Unsterblichkeit“, die nur hundert Jahre dauert (Çatap. Br. 10,1,5,4), und daß, wer den Göttern opfert, „nicht eine so große Welt erwirbt, wie der, welcher dem Âtman opfert“ (Çatap. Br. 11,2,6,14). In einem andern Texte wird gesagt, daß „Tag und Nacht (die Zeit) in jener Welt bei dem solches nicht Wissenden den Schatz [der

Götterweg  
und Väter-  
weg.

guten Werke] aufzehren“ (Taitt. Br. 3,10,11,2), und Naciketas erbittet als zweiten Wunsch die Nichtversiegung (*akshiti*) der guten Werke (Taitt. Br. 3,11,8,5, oben I, 1, S. 176). Besonders häufig begegnen wir der Befürchtung, das, im Gegensatz zu der erhofften Unsterblichkeit (*amṛitatvam*, dem „nicht-mehr-sterben-Können“), dem Menschen in der jenseitigen Welt ein abermaliges Sterben (*punarṛityu*, der Wiedertod) bevorstehen könne, gegen welches dann allerlei Mittel an die Hand gegeben werden. Taitt. Br. 3,11,8,6 (oben I, 1, S. 176): wer das Naciketasfeuer schichtet oder weiß, der wehrt den Wiedertod ab; — Kaush. Br. 25,1: wer den Äquinoccialtag feiert, der überwindet den Hunger und den Wiedertod; — Çatap. Br. 2,3,3,9: vom Wiedertode wird erlöst, wer also diese Erlösung vom Tode am Agnihotram weiß; — 10,1,4,14: der Yajamāna, welcher das Feuer schichtet, wird zur Gottheit des Feuers und überwindet dadurch den Wiedertod; — 10,2,6,19: wer weiß, wie der Hunger vor der Nahrung flieht, der Durst vor dem Tranke, das Unglück vor dem Glück, die Finsternis vor dem Lichte, der Tod vor der Unsterblichkeit, vor dem fliehen diese alle, und er wehrt den Wiedertod ab; — ebenso, wer in bestimmter Weise das Feuer schichtet (10,5,1,4), ein bestimmtes Opfer bringt (11,4,3,20), in bestimmter Weise den Veda studiert (11,5,6,9). So wird „die Abwehr des Wiedertodes“ schliesslich zur stereotypen Formel (10,6,1,4 fg.), die gelegentlich auch da verwendet wird, wo sie keinen Sinn zu geben scheint (12,9,3,11). Auch in ältern Upanishadtexten begegnen wir ihr: den Wiedertod wehrt ab, wer weiß, das der Tod sein Selbst ist (Bṛih. 1,2,7), das die Opfer dem Âtman gelten (Bṛih. 1,5,2), das es ein Wasser giebt, das Feuer des Todes zu löschen (Bṛih. 3,2,10), das der Wind die Besonderheit und Allgemeinheit ist (Bṛih. 3,3,2). — Das dieser Wiedertod von einem abermaligen Sterben im Jenseits zu verstehen ist, lehren besonders zwei Stellen; Çatap. Br. 12,9,3,12: „damit bringt er seine Väter, welche sterblich sind, zur Unsterblichkeitsstätte, sie, die sterblich sind, läßt er von der Unsterblichkeitsstätte aus wiedererstehen; wahrlich, der wehrt von seinen Vätern den Wiedertod ab, der solches weiß“; — Çatap. Br. 10,4,3,10: „die nun solches wissen oder dieses Werk

Der Wiedertod im Jenseits.

Der Wiedertod ist noch nicht Seelenwanderung.

thun, die entstehen nach dem Tode wieder, und indem sie wieder entstehen, so entstehen sie zur Unsterblichkeit; die aber solches nicht wissen oder dieses Werk nicht thun, die entstehen nach dem Tode wieder und werden immer wieder und wieder seine Speise“. Aus dem Parallelismus, den diese Stelle zwischen Unsterblichkeit und Wiedertod aufstellt, ergibt sich, daß auch der letztere nicht als Seelenwanderung, sondern nur von einem Wiedererstehen und Wiedersterben im Jenseits verstanden werden darf. Man brauchte aber nur jenen Wiedertod aus dem imaginären Jenseits ins Diesseits zu verlegen, um bei der Seelenwanderungslehre anzulangen. Dies geschieht erst auf dem Boden der Upanishad's, und die Gründe, welche zu diesem letzten Schritt veranlaßten, werden sich uns nicht verbergen. Hier sei nur noch bemerkt, daß nicht alle Upanishadtexte die Seelenwanderung kennen oder anerkennen, und wenn es Bṛih. 1,5,16 heißt: „die Menschenwelt ist zu erwerben nur durch einen Sohn, nicht durch sonst ein Werk; durch das Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben“, so weiß auch noch dieser Text nichts von Seelenwanderung, wenn er nicht gar als ein Protest gegen dieses neu aufkommende Dogma aufzufassen ist. — Ebenso können noch Stellen wie Bṛih. 1,4,15 (das gute Werk wird am Ende zu nichte) und sogar 3,8,10 (Opfer und Askese bringt nur endlichen Lohn) von einer Aufzehrung des Werkschatzes im Jenseits verstanden werden.

#### 4. Die Genesis der Seelenwanderungslehre.

Der Haupttext der Seelenwanderungslehre, von dem so ziemlich alles Folgende abhängig ist, findet sich in zweifacher, meist wörtlich übereinstimmender Recension Chând. 5,3—10 und Bṛih. 6,2 (Çatap. Br. 14,9,1). Die Inder nennen ihn die Fünffeuerlehre (*pañcāgnividyā*). Er ist, wie bereits Upanishad's S. 137 fg. gezeigt wurde, zusammengeschweisft aus zwei verschiedenen Teilen, der Fünffeuerlehre (im engern Sinne) Chând. 5,4,1—5,9,2 = Bṛih. 6,2,9—6,2,14, und der Zweiweglehre Chând. 5,10 = Bṛih. 6,2,15—16. Indem wir diese beiden

Der Haupttext, Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2).

Namen für die beiden Teile reservieren, wollen wir das Ganze hier und in der Folge kurzweg den Haupttext nennen.

Brih. 6,2 nur  
als Nach-  
trag.

Auffallend ist zunächst, daß dieser für alle Folge so hochwichtige Text sich Brih. 6,2 nur in einem Nachtragsteile (*kṛilakāṇḍam*) findet, nicht in den beiden Hauptteilen dieser Upanishad, dem *Madhukāṇḍam* Brih. 1—2 und dem *Yājñavalkyakāṇḍam* Brih. 3—4. Als man diese beiden sammelte und weiterhin miteinander verband, muß er wohl noch nicht zu haben gewesen sein; denn warum hätte man ihn sonst übergangen, da er doch später, seiner Wichtigkeit entsprechend, Aufnahme fand? Schon dies weist darauf hin, daß er spät entstanden und ein sekundäres Produkt ist. Noch mehr sein Inhalt.

Doppelte  
Vergeltung  
im Haupt-  
texte.

Der genannte Haupttext lehrt eine doppelte Vergeltung, einmal durch Lohn und Strafe im Jenseits, sodann nochmals durch Wiedergeburt auf der Erde. Dies ist offenbar sekundär und nichts anderes als eine Verschmelzung der im Veda überkommenen Vergeltung im Jenseits mit der neu aufgekomenen Vergeltung der Seelenwanderungslehre. Folglich werden wir die ursprüngliche Seelenwanderungslehre da zu suchen haben, wo sie für sich allein und ohne Verknüpfung mit der altvedischen Vergeltung im Jenseits auftritt, und dies führt uns zu den Yājñavalkyapartien Brih. 3 und 4, in denen wir nun schon so oft die ursprünglichste Form der Upanishadlehre gefunden haben. In ihnen können wir die Genesis der Seelenwanderung mitsamt den zu ihr führenden Motiven noch beobachten. Nach einer gleichfalls schon altvedischen, neben der gewöhnlichen herlaufenden und mit ihr schwer vereinbaren Auffassung gehen beim Tode des Menschen sein Auge zur Sonne, sein Odem zum Winde, seine Rede zum Feuer, seine Glieder in die verschiedenen Teile des Universums ein. An diesen schon Rīgv. 10,16,3 ausgesprochenen und Ṣatap. Br. 10,3,3,8 weiter ausgeführten Gedanken knüpft die Stelle an, die wir hier in extenso mitteilen, da sie zum erstenmal, soweit wir sehen, und noch als ein großes Geheimnis den Gedanken der Seelenwanderung ausspricht und zugleich die Motive erkennen läßt, welche zu dieser Verlegung der Vergeltung aus dem Jenseits ins Diesseits führten.

Erstes Vor-  
kommen der  
Seelen-  
wanderung.

Bṛih. 3,2,13: „Yājñavalkya», so sprach er (der Sohn des Rītabhāga), «wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Ātman in den Ākāśa (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?» — Da sprach Yājñavalkya: «Fafs mich, Ārtabhāga, mein Teurer, an der Hand; darüber müssen wir beiden unter uns allein uns verständigen, nicht hier in der Versammlung». — Da gingen die beiden hinaus und beredeten sich; und was sie sprachen, das war Werk, und was sie priesen, das war Werk. — Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses.“

In den letzten Worten wird das Motiv, welches dem Dogma der Seelenwanderung zu Grunde liegt, klar ausgesprochen. Es ist die grofse, von Geburt an vorhandene, moralische Verschiedenheit der Charaktere, welche schon den Sängern des Rīgveda zu denken gab (10,117,9, oben I, I, S. 94), und die an unsrer Stelle der Philosoph daraus erklärt, dafs der Mensch schon vor seiner Geburt einmal da war, und dafs sein angeborener Charakter die Frucht und Folge eines vorhergegangenen Thuns ist.

Motive der  
Seelenwan-  
derungs-  
lehre.

Deutlicher noch spricht sich Yājñavalkya in der berühmten Stelle Bṛih. 4,4,2—6 aus, wo es, nach Schilderung des Auszuges der Seele aus dem Leibe, unmittelbar daran anschliessend heifst:

„Dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung (*pūrvaprajñā*). — Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [d. h. die empirische Existenz] losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber. — Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, so schafft

sie sich eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Grandharven oder der Götter oder des Prajâpati oder des Brahmán, oder anderer Wesen. . . . Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren: wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. — Darum, fürwahr, heisst es (vgl. Çatap. Br. 10,6,3,1. Chând. 3,14,1, oben I, I, S. 264. 336): «Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde (*kâma*); je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht (*kratu*), je nachdem seine Einsicht ist, danach thut er das Werk (*karman*), je nachdem er das Werk thut, danach ergethet es ihm». — Darüber ist dieser Vers:

Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Thaten,  
 Wonach sein inn'rer Mensch und sein Begehr steht;  
 Wer angelangt zum Endziele  
 Der Werke, die er hier begeht,  
 Der kommt aus jener Welt wieder  
 Zu dieser Welt des Werks zurück.

So geht es mit dem Verlangenden (*kâmayamâna*).“

Noch keine  
 doppelte  
 Vergeltung.

Diese Stelle kennt noch keine doppelte Vergeltung, im Jenseits und wiederum auf Erden, sondern nur eine solche durch Seelenwanderung; sofort nach dem Tode geht die Seele, je nach ihren guten oder bösen Werken, in einen neuen Leib ein. Dies ergibt sich zur Evidenz nicht nur aus dem Bilde von der Raupe, die, sowie sie das eine Blatt aufgezehrt hat, sich zu einem andern hinüberzieht, sondern auch daraus, daß das Gebiet der Seelenwanderung sich durch Menschenwelt, Väterwelt und Götterwelt bis zu Prajâpati und dem persönlichen Brahmán hinauf erstreckt, daß mithin Väterwelt und Götterwelt nicht, wie nach der spätern Theorie, für eine Vergeltung neben und außer derjenigen durch Seelenwanderung verwendet werden können. Anders wäre es, wenn wir in dem angehängten Verse *prâpya antam* mit Çaṅkara als *bhuktvá phalam* auffassen müßten: „nachdem er (im Jenseits) die Frucht der Werke genossen, kehrt er aus jener Welt zu dieser Welt



des Werkes zurück“. In diesem Falle würde der Vers (der jedenfalls eine spätere Zuthat ist) mit dem Vorhergehenden in Widerspruch stehen. Er kann aber sehr wohl auch bedeuten: „Nachdem er mit einem Lebenslaufe (wie die Raupe mit ihrem Blatte) fertig ist, so kehrt er nach dem Tode zu einem neuen Lebenslaufe wieder“.

Somit kennt die Eschatologie des Yājñavalkya (Bṛih. 1—5) noch keine doppelte Vergeltung, im Jenseits und abermals durch einen neuen Lebenslauf, sondern, wie es auch natürlich ist, nur eine einfache durch Wiedergeborenwerden im Reiche der empirischen Realität (Menschenwelt, Väterwelt, Götterwelt); an die Stelle der altvedischen Vergeltung im Jenseits ist die Vergeltung durch Seelenwanderung getreten; von dem Erlösten heißt es nicht mehr: „er wehrt den Wiedertod ab“, sondern: „er kehrt nicht wieder zurück“ (Chând. 4,15,6. 8,15. Bṛih. 6,2,15. Praçna 1,10 etc.).

#### 5. Die Fortbildung der Seelenwanderungslehre.

In den Religionen pflegt, wie wir schon öfter hervorhoben (oben I, 1, S. 180. I, II, S. 107 fg.), neben den neu aufkommenden Gedanken das Alte seine durch die Tradition geheiligten Rechte zu behaupten. So sehen wir auch hier, wie neben dem Glauben an eine Wiederkehr zur Erde die alten Vorstellungen von einer Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits fortbestehen und mit der Seelenwanderungslehre eine Verbindung eingehen, sodafs nun alle guten und bösen Werke eine doppelte Vergeltung erfahren, einmal im Jenseits und wiederum durch ein neues Erdenleben, wodurch das bereits voll und ganz Vergoltene nochmals vergolten, und eigentlich der ganze Begriff der Vergeltung aufgehoben wird. Dies geschieht in dem Haupttexte der Seelenwanderungslehre, Chând. 5,3—10 = Bṛih. 6,2. Wir haben aber, wie bereits bemerkt und wie Upanishad's S. 137 des weitem nachgewiesen, in diesem Haupttexte zwei Teile zu unterscheiden, einen ältern Teil Chând. 5,4—9 (Bṛih. 6,2,9—14), den wir als Fünffeuerlehre (im engern Sinne), und einen jüngern Chând. 5,10 (Bṛih. 6,2,15), den wir als Zweiweglehre bezeichnen wollen. Auf erstere beziehen

Fortbestehen der Vergeltung im Jenseits neben der durch Wiederkehr.

Das schon Vergoltene nochmals vergolten.

Zwei Teile des Haupttextes.

sich zwei, auf die letztere die drei übrigen der zu Eingang gestellten Fragen. Die Verschiedenheit beider Teile ergibt sich, neben andern Up. S. 139 angeführten Gründen, schon zur Evidenz daraus, daß der Glaube, *çraddhá*, nach der Zweiweglehre in Brahman ohne Wiederkehr führt, während er nach der Fünffeuerlehre gerade das Vehikel für die Rückkehr zur Erde bildet.

Die Fünffeuerlehre.

Der erste, ältere Teil, die Fünffeuerlehre, nimmt allem Anscheine nach, ebenso wie die angeführten Aussprüche des Yājñavalkya, keine Vergeltung im Jenseits an, sondern schildert, wie die Seele, nachdem sie bei der Leichenverbrennung „in lichtfarbener Gestalt“ (Bṛih. 6,2,14) zum Himmel gefahren ist, von dort sofort, wie es scheint, durch die drei Weltgebiete, Himmel, Luftraum, Erde, sowie durch den väterlichen und mütterlichen Leib als fünf Durchgangsstationen zu einem neuen Erdendasein zurückkehrt. Dies ist die Beantwortung der zu Eingang gestellten Frage: „Weißt du, wie bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme redend werden (Chând. 5,3,3. Bṛih. 6,2,2)?“ Wie bei Yājñavalkya als ein großes Geheimnis (Bṛih. 3,2,13, oben S. 297), so tritt auch hier noch die Seelenwanderungslehre als etwas Neues, nicht zu Profanierendes, in mystischer Verhüllung auf. So nahe nämlich den Christen, die den Leichnam begraben, der Vergleich desselben mit dem in die Erde gesenkten Samenkorn liegt (1 Cor. 15), so nahe liegt es in Indien, wo die Leiche verbrannt wird, diese Verbrennung als eine Opferung aufzufassen. Und wie der ins Feuer gegossene Opfertrank (Milch, Soma u. s. w.) in vergeistigter Gestalt zu den Göttern aufsteigt, so steigt das Unsterbliche des Menschen aus dem Leichenfeuer zum Himmel empor. Dieses Unsterbliche hieß bei Yājñavalkya *karman*, das Werk (oben S. 297), in unsrer Stelle wird es, in Analogie mit der Opferflüssigkeit als „das Wasser“ und weiterhin als „der Glaube“ bezeichnet. Diese mystisch verhüllenden Ausdrücke machen den Vedântatheologen viel zu schaffen (System des Vedânta S. 401. 408), bedeuten aber im Grunde das Nämliche, sofern die eigentliche Essenz und sozusagen die Seele des als Opferflüssigkeit (*âpas*) emporsteigenden Werkes (*karman*) der Glaube (*çraddhá*) ist,

mit welchem es dargebracht wurde. Dieses „Werk“, wie Yājñavalkya, dieser „Glaube“, wie unsre Stelle wohl im Anschluß an ihn sagt, steigt als das Unsterbliche des Menschen zum Himmel auf und wird dort von den Göttern fünfmal hintereinander in den Opferfeuern des Himmels, des Luft- raums, der Erde, des Mannes und des Weibes geopfert, wodurch es der Reihe nach aus Glaube zu Soma, aus Soma zu Regen, aus Regen zur Nahrung, aus der Nahrung zum Sperma, aus dem Sperma zum Embryo wird und so zu einem abermaligen Dasein auf der Erde führt.

Viel weiter entwickelt ist die zweite Hälfte des Haupttextes, welche wir die Zweiweglehre nennen wollen, und welche, die altvedische Eschatologie mit dem Seelenwanderungs- dogma verknüpfend, eine doppelte Vergeltung (und somit eine Vergeltung des schon Vergoltenen) lehrt, einerseits im Jen- seits und dann nochmals durch Rückkehr zur Erde. Zu diesem Zwecke läßt sie die Seele des Verstorbenen auf zwei ver- schiedenen Wegen aufsteigen, dem *Devayāna* (Götterweg) und *Pitriyāna* (Väterweg), welche durch manche, zum Teil wunder- liche Stationen hindurchführen, die sich jedoch aufhellen lassen, wenn man die Entstehung der Lehre in Betracht zieht. Schon im R̥gveda und in den Brāhmaṇa's wird oft der *Devayāna* erwähnt, ursprünglich wohl der Weg auf welchem Agni die Opfergabe zu den Göttern führt, oder diese zu derselben herabsteigen, dann aber auch der Weg, auf welchem die ver- storbenen Frommen zu den Göttern aufsteigen, um in ewiger Seligkeit mit ihnen, an deren Stelle später das Brāhman tritt, zu leben. Eine nähere Beschreibung des Götterweges findet sich Chānd. 4,15,5: die Seele geht bei der Leichenverbrennung in die Flamme ein, aus dieser in den Tag, aus diesem in die helle Monatshälfte, aus dieser in die helle Jahreshälfte (die Sommerzeit), aus dieser in das Jahr, aus diesem in die Sonne, aus dieser in den Mond, aus diesem in den Blitz und so endlich in Brahman. Daß hier Zeitperioden als Raumgrößen erscheinen, kommt auch sonst vor (Çatap. Br. 1,3,5,11. Chānd. 2,10,5) und ist in Indien nicht weiter verwunderlich. Der Sinn des Ganzen ist, daß die Seele auf dem Götterwege in lichte und immer lichtere Regionen gelangt, wozu dann alles

Die Zwei-  
weglehre.

1) Der Göt-  
terweg.

was hell ist und leuchtet, herangezogen wird als Durchgangsstufe zu Brahman, welches ja „der Lichter Licht“ (*jyotishâm jyotis*) ist.

2) Der  
Väterweg.

Nach Analogie mit diesem *Devayâna* konstruierte man nun weiter den *Pitriyâna* oder Väterweg; wie jenem alles Helle, Glänzende, so wies man diesem das entsprechende dunkle Gegenstück zu. Hierbei entstand jedoch die Schwierigkeit, daß man den Mond, der schon dem *Devayâna* angehörte, auch hier beim *Pitriyâna* nicht entbehren konnte. Denn nach einer alten, wenig geklärten Vorstellung war der Mond der Aufenthalt der Abgeschiedenen (Kaush. 2,8), wobei man dann weiterhin (Bṛih. 6,2,16. Kaush. 1,2, aber noch nicht Kaush. 2,9!) seine Zunahme und Abnahme mit dem Heraufsteigen und Herabsteigen der Seelen in Verbindung brachte. Somit den Mond als Endziel der *Pitriyâna* festhaltend, konstruierte man diesen im übrigen in Analogie mit dem *Devayâna*, indem die Seele nicht in die Flamme, sondern in den Rauch, nicht in den Tag, sondern in die Nacht, nicht in die helle, sondern in die dunkle Monatshälfte, nicht in die Sommermonate, sondern in die Wintermonate, nicht in das Jahr, sondern in die Väterwelt, nicht in die Sonne, sondern in den *Âkâça* (nur Chând.), und endlich, wie beim *Devayâna*, in den Mond eingeht, jedoch nicht als Durchgangsstation, sondern um dort, „solange noch ein Bodenrest [der guten Werke] vorhanden ist“ (Chând. 5,10,5), zu verweilen. — Eine Schilderung der vorübergehenden Seligkeit auf dem Monde wird von unserm Texte taktvoll umgangen; an ihre Stelle tritt die alte Vorstellung von dem Somabecher der Götter, welcher, nachdem sie ihn ausgetrunken, jedesmal wieder neu gefüllt wird (Rigv. 10,85,5: „wenn sie, o Gott, dich austrinken, so schwillst du darauf wieder an“); sofern dies Gefülltwerden durch die Seelen geschehen soll (Kaush. 2,8. 1,2), würden diese von den Göttern genossen, was dann im spätern Vedânta zu einem gegenseitigen Geniessen der Götter und Frommen im Umgange miteinander ausgedeutet wird (System d. Ved. S. 393. 416). Die Seligkeit auf dem Monde dauert *yâvat sampâtam* „so lange ein Bodenrest vorhanden“ (Chând. 5,10,5), worin liegt, daß die Vergeltung dort eine vollständige ist; dennoch erfolgt darauf eine

nochmalige Vergeltung auf der Erde. Das Herabsteigen ist hier nicht, wie in der Fünffeuerlehre, ein Durchgang durch die fünf Opferfeuer als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same, sondern eine allmähliche Verdichtung der Seelenmaterie zu Äther, Wind, Rauch, Nebel, Wolke, Regen, Pflanze, Nahrung, Same, worauf der Eingang in einen neuen Mutterschofs und die abermalige Geburt erfolgt. — Neben dem Götterweg, 3) Der dritte Ort, welcher für Wissen und Glauben zu einem Eingange in Brahman ohne Rückkehr führt, und dem Väterweg, welcher für Opfer, fromme Werke und Askese zum Monde und von da zurück zur Erde leitet, deutete unser Text ursprünglich nur dunkel auf den „dritten Ort“ als Schicksal der Bösen hin, welche als niedere Tiere wieder geboren werden.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung dieser Ideen führen uns die Brih. 6,2,16 fehlenden und nur Chând. 5,10,7 eingefügten Zusätze, welche, im Widerspruche mit dem ursprünglichen Texte der Zweiweglehre, unter denen, die vom Monde zurückkehren, solche von „erfreulichem Wandel“ und solche von „stinkendem Wandel“ unterscheiden; erstere werden als Brahmanen, Kshatriya's, Vaiçya's, letztere als Hunde, Schweine oder Caṇḍāla's wiedergeboren. Hierdurch wird nun der „dritte Ort“ neben Götterweg und Väterweg überflüssig und sollte ganz wegfallen, bleibt aber dennoch bestehen.

Wider-  
spruch der  
Zusätze  
Chând.  
5,10,7.

Dieser Widerspruch, wie auch die oben besprochene Inconcinnität, daß der Mond dem Väterwege und Götterwege gemeinsam ist, scheint früh bemerkt worden zu sein. Als ein Versuch, beide Übelstände zu heben, ist Kaush. 1,2 anzusehen. Hier wird, unter Beseitigung des „dritten Ortes“ mit Nachdruck erklärt: „alle, die aus dieser Welt abscheiden, gehen sämtlich zum Monde“. Dort aber werden sie einer Prüfung über ihr Wissen unterworfen und gehen, je nach Ausfall derselben, entweder den *Devayāna* (Kaush. 1,3), der zu Brahman ohne Rückkehr führt, oder (der Name *Pitriyāna* kommt nicht vor) sie gehen zurück zu einer neuen Geburt, „sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Beifstier, oder als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas“. Auch diese Aufzählung

Kaush. 1,2  
als ein  
Ausgleichs-  
versuch.

scheint eine Nachbildung der Chând. 6,9,3. 6,10,2 vorkommenden zu sein; denn dort war sie durch den Zusammenhang berechtigt, während sie hier als ziemlich überflüssig erscheint.

Spätere  
Stellen.

Von spätern Stellen, welche alle nach der einen oder andern Seite auf dem bisher Entwickelten beruhen, wollen wir zum Schlusse nur die wichtigsten nennen. Kâth. 2,10 wird die Vergänglichkeit des Schatzes der guten Werke (*śevadhi*, wie Taitt. Br. 3,10,11,2) gelehrt. Weiter heisst es in betreff der Rückkehr, Kâth. 5,7:

Im Mutterschofs geht ein dieser,  
Verkörpernd sich zur Leiblichkeit, —  
In eine Pflanze fährt jener, —  
Je nach Werk, je nach Wissenschaft.

Deutliche Abhängigkeit von Chând. 5,3—10 zeigt Muṇḍ. 1,2,10:

Auf des Werkhimmels Rücken genossen habend,  
Geh'n sie zurück in diese Welt und tiefer.

Auf die fünf Feuer der *Pañcâgnividyâ* (Chând. 5,4 fg.), bezieht sich auch Muṇḍ. 2,1,5:

Aus ihm entsteht das Feuer, dessen Brennholz die Sonne ist  
(Chând. 5,4,1),  
Aus Soma wird Regen (Chând. 5,5,2), Pflanzen aus der Erde,  
Der Mann ergießt den Strom in die Genossin (Chând. 5,8,2),  
Nachkommen viele sind dem Geist geboren.

Auf Grund von Chând. 5,10 werden Väterweg und Götterweg (unter Mißverstehen des Ausdrucks „*śradhâ tapa'*“ *iti* Chând. 5,10,1) geschildert Praçna 1,9—10. Zur Bestätigung wird auf den Vers *Ṛigv.* 1,164,12 (oben I, I, S. 111) verwiesen, welcher jedoch mit der Sache nicht das Mindeste zu thun hat.

## XV. Die Erlösung.

### 1. Bedeutung der Erlösungslehre.

Die Liebe zum Leben ist von allen Trieben, die der menschlichen Natur eingepflanzt sind, der stärkste. Wir bringen jedes Opfer, um nur das Leben zu erhalten. Ein langes Leben wünschen wir uns und den Unsrigen; wir beglückwünschen die, welche es erreichen, und beklagen denjenigen, welcher vor der Zeit abberufen wird; und der Grund unsrer Trauer um den zu früh Verstorbenen ist (wenn wir uns einmal deutliche Rechenschaft davon geben) nicht sowohl, daß er uns fehlt, als vielmehr, daß wir ihm fehlen; wir bemitleiden ihn, weil ihm das Dasein, als wäre es ein hohes Gut, zu frühzeitig entzogen wurde. Wenn wir uns über den Tod eines Angehörigen damit trösten, daß wir uns die Leiden, Gefahren und Nöte vergegenwärtigen, denen er entronnen ist, so ist dies die Stimme der Reflexion; ein reines Naturgefühl spricht anders: es sagt uns, daß der Verlust des Lebens das Schlimmste ist, was den Menschen treffen kann. Die höchste Strafe ist und bleibt die Todesstrafe. Ja, so stark ist in uns der Trieb zum Leben, daß das ganze Dasein nichts anderes als eben dieser, im Raum als Leib, in der Zeit als Leben sich ausbreitende Trieb selbst ist.

Stärke der  
Liebe zum  
Leben.

Wie ist es unter diesen Umständen möglich, daß bei der Menschheit im Verlaufe ihrer Entwicklung wiederholt eine Stimmung aufkommen und sich befestigen konnte, welche jenen Drang zu leben, auf dem unsre ganze empirische Existenz beruht, als etwas empfindet, was eigentlich nicht sein sollte, sodaß als die wahre Aufgabe des Menschen nicht die Befriedigung des Naturtriebes, sondern seine Aufhebung erscheint, und somit als höchstes Ziel eine Erlösung (*moksha*) vorschwebt, und zwar eine Erlösung, nicht aus einem bestimmten Dasein, wie sie der Tod bringt, sondern eine solche von dem Dasein überhaupt, welche, wie ein uns eingeborenes Gefühl bekundet, nicht ohne weiteres durch den Tod zu erlangen ist.

Wunsch der  
Erlösung  
vom Dasein.

Die Idee der  
Erlösung  
nirgends  
reiner als in  
Indien.

Diese seltsamste aller Stimmungswandlungen läßt sich nirgendwo reiner verfolgen als in Indien, wo die Erlösung, ungetrübt durch das Hineinspielen zufälliger Geschichtsbegebenheiten, nicht als Loskaufung, Genugthuung, Versöhnung u. dgl. erscheint, sondern einfach als eine Loslösung von dem empirischen Dasein mit allen seinen Trieben, welche als Fesseln (*bandha, graha*), als Knoten (*granthi*) empfunden werden, die das Herz an die Sinnendinge knüpfen. Auch in Indien war dies nicht immer so, und es liegt ein langer Entwicklungsgang, eine ungeheure Wandlung zwischen den Sängern, des Rigveda, die, von glühender Lebenslust erfüllt, vor dem Tode schauern (Rigv. 7,89) und sich selbst und ihren Nachkommen hundert Jahre zu leben wünschen, — und zwischen den Worten, mit denen der größte Dichter Indiens sein Meisterwerk beschließt:

Auch mir zu nichte mache meine Neugeburt  
Der Gott, der sich allmächtig durch sich selbst erschuf.

— Noch oft wird die Philosophie der Zukunft ihren Blick nach Indien wenden, um die Erlösungslehre in ihrem ursprünglichen Mutterlande zu studieren; wir wollen jetzt thun, was wir vermögen, um uns die Genesis dieses merkwürdigsten aller Dogmen verständlich zu machen.

## 2. Ursprung der Erlösungslehre.

Ableitung  
derselben  
aus dem  
Seelenwan-  
derungs-  
glauben.

Albrecht Weber hat in einer sehr beachtenswerten Auseinandersetzung (*Zeitschrift der D. M. G.* IX, 239) die Vermutung ausgesprochen, daß die Lehre von der Erlösung durch das Dogma von der Seelenwanderung bedingt sei. Dem milden Sinn und denkenden Geiste der Inder habe die Annahme widerstrebt, daß für die Werke dieses kurzen Lebens entweder ewiger Lohn oder ewige Strafe im Jenseits folgen solle. Aus diesem Dilemma habe er sich zu retten gesucht durch das Dogma der Seelenwanderung, in Wahrheit aber sich nur tiefer verstrickt, indem zu der ewigen Vergeltung *a parte post* nun noch eine solche *a parte ante* getreten sei, und so habe er sich schließlic durch „ein Zerhauen des Knotens“ geholfen,



indem er in der Erlösung die ganze individuelle Existenz zu nichte werden liefs, sodafs jetzt als höchster Lohn alles Strebens erschienen sei, was in alter Zeit als höchste Strafe gegolten habe. — Aber abgesehen davon, dafs die Erlösung der vorbuddhistischen Zeit durchaus keine Vernichtung, sondern vielmehr umgekehrt eine Erhebung über das in sich Nichtige ist, so entspricht diese ingeniose Konstruktion dem historischen Entwicklungsgang auch darum nicht, weil, wie wir sehen werden, das Dogma von der Erlösung älter ist als die Seelenwanderungslehre, mithin nicht eine Folge derselben sein kann.

Von andrer Seite hat man mehrfach die Sehnsucht nach Erlösung aus dem Drucke zu verstehen gesucht, der durch die brahmanische Lebensordnung auf dem indischen Volke gelastet habe. Demselben sei, so meint man, infolge der geistigen Knechtung durch die Brahmanen, der materiellen durch die Kshatriya's, die alte Freude am Dasein verdorben worden und abhanden gekommen. — Aber, nicht zu erwähnen, dafs die Lebensbedingungen im reichen Gangesthale wohl schwerlich schlechtere als vormals im Pendschâb waren, und dafs die Idee der Erlösung sicher nicht im Kreise der Bedrückten, sondern vielmehr der Bedrücker entsprungen ist, so ist eine pessimistische Stimmung, wie sie von dieser Theorie vorausgesetzt wird, den Zeiten, in welchen die Erlösungslehre entsprang, durchaus noch nicht eigen (oben S. 128. 229). Allerdings wird durch die Erlösung auch das Leiden seiner ganzen Möglichkeit nach aufgehoben, aber erst der Buddhismus hat das, was eine blofse Folge war, zum Grunde gemacht, und, indem er die Erlösung als eine Flucht vor den Leiden des Daseins auffafste, den Egoismus zur Grundtriebfeder der Religion gemacht, — wenn auch nicht so wie später der Islâm, welcher nicht müde wird, den Leuten die himmlische Herrlichkeit und die Schrecknisse der Hölle auszumalen.

Die Erlösung kann nicht aus diesen oder irgendwelchen andern im Willen liegenden Motiven abgeleitet werden, eben weil sie, und zwar schon bei ihrem ersten Auftreten, eine Aufhebung alles Wollens ist (*yatra kâmâh parâgatâh*). Somit bleibt übrig, dafs ihr ursprüngliches Motiv in der Sphäre des Intellektuellen zu suchen ist; und hier wird sich uns die Er-

Aus der gedrückten Lage des Volkes.

Die Erlösungslehre als Konsequenz der Atmanlehre.

lösungslehre so sehr als die notwendige Konsequenz und letzte Krönung der Âtmanlehre erweisen, daß sie nur als eine persönliche und so zu sagen praktische Anwendung der ganzen, von uns bisher dargestellten Weltanschauung der Upanishad's anzusehen ist, wie wir jetzt beweisen wollen.

Eingang zu  
den Göttern  
als Ziel.

Es ist dem Menschen natürlich und kommt auch in allen Regionen der Philosophie zum Ausdruck, daß er dasjenige, was für ihn Princip der Dinge und Urgrund der Welt ist, zugleich als das höchste Ziel seines persönlichen Strebens betrachtet. Dieses waren in der alten Zeit die Götter, und dementsprechend war es der höchste Wunsch der altvedischen Rishi's, mit den Göttern nach dem Tode vereinigt zu werden, um mit Agni, Varuṇa, Indra, Âditya u. s. w. zur Gemeinschaft (*sâyuḥyam*), Weltgemeinschaft (*salokatâ*), Wesensgemeinschaft (*sarûpatâ*) zu gelangen (oben S. 291). — Weiterhin erhob sich über die Götter das (unpersönliche) Brâhman; nun

Eingang zu  
Brâhman  
als Ziel.

wurde dieses das Endziel, und die Götter waren nur noch die Pforten, um durch sie zu Brâhman zu gelangen; Çatap. Br. 11,4,4,1: „Durch den Agni als die Pforte des Brâhman geht er ein; indem er durch den Agni als die Pforte des Brâhman eingeht, erwirbt er mit Brâhman Gemeinschaft (*sâyuḥyam*), Weltgemeinschaft (*salokatâ*)“. — Der letzte Schritt war, daß man das weltschaffende Princip als den Âtman, das Selbst, erfasste, und, wie zu erwarten, wurde nun Einswerdung mit dem Âtman das Ziel alles Strebens und Sehns. Dies geschah schon, als man noch nichts von Seelenwanderung, sondern nur von einem Wiedersterben im Jenseits wußte, wie folgende Stellen beweisen; Vâj. Samh. 31,18: „nur wer ihn (den Purusha) kennt, entrinnt dem Reich des Todes; nicht giebt es einen andern Weg zum Gehen“; — Atharvav. 10,8,44: „wer diesen kennt, der fürchtet nicht den Tod mehr, den weisen, alterlosen, jungen Âtman“; — Taitt. Br. 3,12,9,8: „das Selbst (*âtman*) ist sein Pfadfinder, wer ihn findet, wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse“. Namentlich die letzte Bestimmung zeigt, daß hier der Gedanke der Erlösung schon voll und ganz vorhanden ist. Ebenso in folgender, schon oben zu anderm Zwecke angeführter Stelle, Çatap. Br. 10,5,4,15: „Selbiger (der Âtman) ist frei von Verlangen, im

Eins-  
werdung  
mit dem  
Âtman als  
Ziel.

Besitze alles Verlangten, nicht [lockt] ihn das Verlangen nach irgend etwas. Darüber ist dieser Vers:

Durch Wissen steigen sie aufwärts  
Dorthin, wo das Verlangen schweigt;  
Nicht Opfergabe reicht dorthin,  
Nicht Buße des Nichtwissenden.

Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Askese erlangen, wer solches nicht weiß. Denn nur dem solches Wissenden gehört jene Stätte.“ Die Abweisung von Werk und Askese, die Betonung des Wissens, die Aufhebung aller Wünsche sind Züge, welche beweisen, daß diese Stelle die Erlösung als Einswerdung mit dem *Âtman* im Auge hat. Aber diese Einswerdung erscheint nach Analogie mit den hergebrachten Anschauungen noch als ein Emporsteigen zu himmlischen Regionen, — als wäre der *Âtman* anderswo zu suchen als in uns selbst. Ebenso einige Seiten weiter in der schon oben (I, 1, S. 264) übersetzten Stelle *Çatap. Br. 10,6,3*, welche lehrt, daß das Schicksal im Jenseits nach der Einsicht (*kratu*) sich richtet, die der Mensch hienieden erworben, und dann als höchste Einsicht die Erkenntnis des *Âtman* mitteilt, welcher, alle Weiten erfüllend, alle Welt durchdringend, größer als Erde und Himmel ist und doch kleiner als ein Reiskorn oder Hirsekorn im innern Selbste wohnt. Zum Schluß heißt es: „er ist meine Seele (*âtman*); zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen“. — Wer fühlt nicht den innern Widerspruch dieser Worte, und daß es, wenn der *Âtman* wirklich meine Seele ist, keines Hingehens mehr zu ihm bedarf!

Hier war nur noch eine dünne Scheidewand einzustofsen, um einzusehen, daß dasjenige, was man immer in unendlicher Ferne suchte, uns näher als irgend ein Anderes ist, und daß die als Gottgemeinschaft, Brahmagemeinschaft, *Âtmangemeinschaft* ersehnte Erlösung nicht erst in Zukunft nach dem Tode erreicht zu werden braucht, sondern thatsächlich schon jetzt und hier und von Ewigkeit her erreicht ist, — für den, „der solches weiß“.

Als derjenige, welcher diese letzte Konsequenz der *Âtman*-

Diese Einswerdung ist von jeher schon verwirklicht.

lehre zog, tritt uns wieder einmal entgegen der Yājñavalkya des Bṛihadāraṇyakam.

### 3. Das Âtmanwissen ist die Erlösung.

Die Erlösung ist nicht ein Werden zu etwas.

Die Erlösung darf nicht angesehen werden als ein Werden zu etwas, was vorher nicht war. Erstlich, weil es im Kreise der metaphysischen Phänomene, zu denen die Erlösung gehört, überhaupt (wie alle metaphysischen Geister, nicht nur in Indien, sondern auch im Abendlande von Parmenides und Platon an bis zu Kant und Schopenhauer hin erkannt haben) kein Werden, sondern nur ein Sein giebt. Die Kausalität beherrscht alles Endliche ohne Ausnahme, aber nichts, was darüber hinaus liegt oder, wie die Erlösung, darüber hinaus führt. Aber auch darum kann die Erlösung kein Werden eines vorher nicht Vorhandenen sein, weil sie dann nicht *summum bonum* sein könnte. Denn alles Gewordene ist vergänglich; was aus dem Nichts zu einem Etwas wurde, kann auch aus dem Etwas in sein Nichts zurückkehren; was die Welle emporhob, kann sie auch wieder verschlingen; τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει.

Wär' die Erlösung anfangend,  
Sie könnte nicht unendlich sein,

wie Gaudapâda (Kârikâ 4,30) mit Recht sagt, könnte nicht *summum bonum*, nicht *id quo maius cogitari nequit* sein, denn als höheres Gut liefse sich eine solche Erlösung denken, die nicht geworden und daher auch nicht der Gefahr ausgesetzt ist, zu vergehen.

Die Erlösung keine *κατὰ κτίσις*.

Somit ist die Erlösung (die wir nicht nach unserm abendländischen, einseitigen, aus historischen und darum engen Verhältnissen erwachsenen Begriffe beurteilen dürfen) keine eigentliche Neuentstehung, keine *κατὰ κτίσις*, sondern nur die Innerwerdung eines von jeher Vorhandenen aber bis dahin uns Verborgenen; Gaudap. 4,98:

Alle Seelen sind ursprünglich  
Frei vom Dunkel und fleckenlos;  
„Urerweckt schon und urerlöst,  
Erwachen sie“, der Meister spricht.

Wir alle sind schon erlöst (wie könnten wir es sonst werden!), „aber gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weiß, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt“ (Chând. 8,3,2). Diese Unwahrheit wird gehoben durch die Erkenntnis: „Ich bin Brahman“, bin in Wahrheit nicht Individuum, sondern der Âtman, der Inbegriff aller Realität, bin das Princip, das alle Welten schafft, trägt und erhält. „Und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «Ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, daß er es nicht wird. Denn er ist die Seele (*âtman*) derselben“ (Brîh. 1,4,10). Kurz und treffend wird dieser Gedanke zusammengefaßt Muṇḍ. 3,2,9: „Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman“, oder richtiger: „der ist schon Brahman“ (*sa yo ha vai tat paramaṁ brahma veda, brahma eva bhavati*); denn die Erlösung wird nicht erst durch die Erkenntnis des Âtman bewirkt, sondern sie besteht in dieser Erkenntnis; sie ist nicht eine Folge des Âtmanwissens, sondern dieses Âtmanwissen selbst ist schon die volle und ganze Erlösung. Wer sich als den Âtman, als das Princip aller Dinge, weiß, der ist eben dadurch frei von allem Verlangen (*akâmayamâna*), denn er weiß alles in sich, nichts aufser sich, was er noch verlangen könnte; *âptakâmasya kâ sprihâ?* „was kann wünschen, wer alles hat (Gauḍap. 1,9)?“ — Und ferner, wer sich als den Âtman weiß, den „brennet nicht, was er gethan und nicht gethan hat“, sei es Gutes oder Böses (Brîh. 4,4,22. Chând. 8,4,1. 8,13. Muṇḍ. 3,1,3. Taitt. 2,9. Kaush. 1,4. 3,1. Muṇḍ. 3,2,9. Maitr. 2,7. 6,34 u. s. w.), seine Werke verflammen wie der Binsenhalm im Feuer (Chând. 5,24,3, vgl. Brîh. 5,14,8), und künftige Werke haften nicht an ihm, wie das Wasser nicht am Blatte der Lotosblüte (Chând. 4,14,3). Seine Individualität, den Träger aller Werke, hat er als eine Illusion durchschaut, indem ihm das Âtmanwissen und in ihm die Erlösung zu teil wurde. Muṇḍ. 2,2,8:

Das Âtmanwissen ist schon die Erlösung.

Vernichtung des Begehrens.

Vernichtung der Werke.

Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,  
 Dem spaltet sich des Herzens Knoten,  
 Dem lösen alle Zweifel sich,  
 Und seine Werke werden Nichts.

Ursprung  
 dieses Ge-  
 dankens.

Das *Ātman*wissen bewirkt nicht die Erlösung, sondern ist die Erlösung. Fragen wir nach dem Ursprung dieses, durch die ganze Upanishadlitteratur sich hindurchziehenden Gedankens, so werden wir auf die Brih. 3 und 4 vorliegenden Reden des Yājñavalkya (aus dessen Gedankenkreis auch schon die oben, S. 311, citierten Worte Brih. 1,4,10 stammen, vgl. Brih. 1,4,3) zurückgewiesen.

Die Er-  
 lösung nach  
 Brih. 4,2.

Wir beginnen mit Brih. 4,2. Zum König Janaka, den wir uns als auf der Höhe des damaligen Wissens (etwa wie Nārada Chānd. 7,1) stehend zu denken haben, spricht Yājñavalkya: „Dieweil du nun also reich bist an Gefolge und Gütern, die Veden studiert und die Geheimlehren gehört hast (*adhītaveda* und *ukta-upanishatka* bist), so sage mir: wohin wirst du, wenn du einmal von hier abscheiden wirst, gelangen?“ — „Das weiß ich nicht, o Heiliger, wohin ich gelangen werde.“ [Er weiß es nicht, trotz *devayāna* und *devaloka*, von denen gewiß in seinen Veden und Upanishad's die Rede war; ihre Offenbarungen scheinen bei dem König keinen vollen Glauben mehr zu finden.] — Yājñavalkya versetzt: „So will ich es dir sagen, wohin du gelangen wirst“. — „O Heiliger, sage es!“ — Was werden wir zu hören bekommen? Jedenfalls etwas, was nicht stärker als durch diese Einführung als etwas zu damaliger Zeit völlig Neues gekennzeichnet werden konnte.

Zunächst beschreibt Yājñavalkya den individuellen *Ātman*, wie er im Herzen wohnt, *Indra* und *Virāj* gleichsam als seine Fühlhörner in die beiden Augen erstreckt und mitsamt ihnen von der Blutmasse des Herzens ernährt wird. Plötzlich, indem in so grobmaterialistischer Weise vom individuellen *Ātman* die Rede ist, hebt es sich wie ein Nebel von unsern Augen: „«Die vordere (östliche) Himmelsgegend sind seine vorderen Organe, die rechtsseitige (südliche) Himmelsgegend sind seine rechtsseitigen Organe»“ u. s. w., „«alle Himmelsgegenden sind alle seine Organe. Er aber, der *Ātman*, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, un-

zerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. — O Janaka! du hast den Frieden erlangt! — Also sprach Yājñavalkya.“

Die letzte Äußerung läßt keinen Zweifel darüber, daß hiermit die höchste Belehrung erteilt sein soll, in welcher wir die Antwort auf die Eingangsfrage: „wohin wirst du, wenn du einmal von hier abscheiden wirst, gelangen?“ zu suchen haben. Und diese Antwort besagt, daß die Seele nach dem Tode nirgendwohin gehen wird, wo sie nicht schon von jeher war, und nichts anderes sein wird, als was sie von jeher war: der eine, ewige, allgegenwärtige Átman!

Die Zweifel, welche, bei der abrupten Form des Abschnittes, über die Richtigkeit dieser Auffassung bestehen könnten, werden völlig beseitigt durch die nicht mißzuverstehenden Belehrungen, welche Yājñavalkya dem Janaka Br̥ih. 4,3—4 erteilt. Nachdem hier als Schicksal des *Kāmayamāna*, „des Verlangenden“ (und mithin sich noch nicht als den Átman Wissenden), die Rückkehr zu einem neuen Erdendasein gelehrt worden, so folgen Worte, wie sie tiefer, wahrer, herrlicher nie aus Menschenmunde ergangen sind (Br̥ih. 4,4,6—7):

Die Erlösung nach Br̥ih. 4,3—4.

„Nunmehr von dem Nichtverlangenden (*akāmayamāna*). — Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf. — Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft schwindet,  
Die nistet in des Menschen Herz,  
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,  
Schon hier erlangt das Brahman er.

Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper. Aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht.“ —

Wir wollen zunächst diese Stelle benutzen, um einige andere, an sich dunkle, Aussprüche des Yājñavalkya aufzuhellen.

Bṛih. 3,2,11.

Bṛih. 3,2,11: „Yājñavalkya», so sprach er, «wenn dieser Mensch stirbt, wandern dann die Lebensgeister aus ihm aus oder nicht?» — «Mit nichten!» sprach Yājñavalkya, sondern ebendasselbst bleiben sie versammelt; er schwillt an, er bläht sich auf, aufgebläht liegt der Tote.« — In dieser Stelle liegt, wie bereits Upanishad's S. 431 Anm. bemerkt, eine Einschränkung auf die Erlösten allerdings nicht vor, wie denn auch das Aufgeblähtwerden durch die sich entwickelnden Gase an jeder Leiche ohne Unterschied beobachtet werden konnte. Doch werden wir, wie schon die Mādhyandina's zu thun scheinen (Up. S. 431 Anm.), die Worte nur von den Erlösten verstehen müssen, wollen wir uns nicht mit dem Ausspruche des Yājñavalkya Bṛih. 4,4,2, „indem das Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus“, in unvereinbaren Widerspruch setzen.

Bṛih. 3,2,12.

Noch dunkler ist das Folgende, Bṛih. 3,2,12: „Yājñavalkya», so sprach er, «wenn dieser Mensch stirbt, was verläßt ihn dann nicht?» — «Der Name», so sprach er, «denn unendlich ist der Name, unendlich sind die Viçve devāḥ, und die unendliche Welt erwirbt er mit diesem.« — Hier müssen wir, wie Up. S. 431 gezeigt, unter dem Namen die unendliche „Welt als Vorstellung“ verstehen. Indem sie fortbesteht, bleibt das sie tragende Subjekt des Erkennens bestehen.

„Nach dem Tode ist kein Bewußtsein.“

Mit dieser Erklärung stimmt es schön zusammen, daß Yājñavalkya Bṛih. 2,4,12 (= 4,5,13) der Maitreyi gegenüber behauptet: „nach dem Tode ist kein Bewußtsein“, und dies dahin erklärt, daß der unvergängliche, unzerstörbare (*avinācin, anucchittidharman*, 4,5,14) *Ātman* nach dem Tode doch kein Bewußtsein von Objekten mehr habe, weil er als Subjekt des Erkennens alsdann alles in sich, nichts außer sich habe, somit „keine Berührung mehr mit der Materie habe“ (*mātrā-asam-sargas tu asya bhavati*, 4,5,14 *Mādhy.*, vgl. Upanishad's S. 485 Anm.).

Bṛih. 3,2,10.

Auch die mystische Äußerung Bṛih. 3,2,10 von dem Wasser (der Erkenntnis), welches das Feuer des Todes auszulöschen vermöge, findet hierin ihre befriedigende Erklärung.

Somit hat Yājñavalkya schon ganz die schopenhauersche Definition der Unsterblichkeit als einer „Unzerstörbarkeit ohne



Fortdauer“ (Elemente der Metaphysik § 249) anticipiert. Wie es für den Wissenden keine Realität der Welt und der Seelenwanderung mehr giebt, so gehört auch die Unsterblichkeit als Fortleben nach dem Tode zu der großen Illusion, deren Nichtigkeit er durchschaut hat.

Von den zahlreichen späteren Upanishadstellen, welche in ähnlicher Weise wie die bisher besprochenen Yājñavalkyareden das Âtmanwissen als die Erlösung feiern, mögen hier noch einige folgen.

Spätere  
Stellen.

Bṛih. 4,4,12—13. 15—17.

Doch wer sich als das Selbst erfaßt hat in Gedanken,  
Wie mag der wünschen noch, dem Leibe nachzukranken?  
Wem in des Leib's abgründlicher Befleckung  
Geworden ist zum Selbst die Erweckung,  
Den als allmächtig, als der Welten Schöpfer wifst!  
Sein ist das Weltall, weil er selbst das Weltall ist.

Der Mann, der als sein eigen Selbst  
Gott hat geschaut von Angesicht,  
Den Herrn des, das da war und wird,  
Der fürchtet und verbirgt sich nicht!

Zu dessen Füßen rollend hin in Jahr' und Tagen geht die Zeit,  
Den Götter als der Lichter Licht anbeten, als Unsterblichkeit,  
In dem der Wesen fünffach Heer mitsamt dem Raum gegründet stehn,  
Den weiß als meine Seele ich, unsterblich den Unsterblichen!

Chând. 7,26,2.

Der Schauende schaut nicht den Tod,  
Nicht Krankheit und nicht Ungemach;  
Das All nur schaut der Schauende,  
Das All durchdringt er allerwärts.

Taitt. 2,9.

Vor dem die Worte umkehren  
Und das Denken, nicht findend ihn,  
Wer dieses Brahman's Wonne kennt,  
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

Kena 11—12.

Nur wer es nicht erkennt, kennt es,  
Wer es erkennt, der weiß es nicht, —

Nicht erkannt vom Erkennenden,  
Erkannt vom Nicht-Erkennenden.

In wem es aufwacht, der weiß es  
Und findet die Unsterblichkeit;  
Dafs er es ist, giebt ihm Mannheit,  
Dafs er es weiß, Unsterblichkeit.

Kâth. 5,12. 6,12—15.

Den einen Herrn und innres Selbst der Wesen,  
Der seine eine Form ausbreitet vielfach,  
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,  
Der nur ist ewig selig, und kein anderer.

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,  
Nicht durch Sehen erfafst man ihn:  
«Er ist!» Durch dieses Wort wird er  
Und nicht auf andre Art erfafst.

«Er ist!» so ist er auffafsbar,  
Sofern er beider Wesen ist,  
«Er ist!» wer so ihn auffafste,  
Dem wird klar seine Wesenheit.

Wenn alle Leidenschaft schwindet,  
Die nistet in des Menschen Herz,  
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,  
Hier schon erlangt das Brahman er.

Wenn alle Knoten sich spalten,  
Die umstricken das Menschenherz,  
Dann wird, wer sterblich, unsterblich. —  
So weit erstreckt die Lehre sich.

Îçâ 6—7.

Doch wer die Wesen hier alle  
Wiedererkennt im eignen Selbst  
Und sich in allem, was lebet,  
Der ängstigt sich vor keinem mehr.

Wo zu den Wesen hier allen  
Das Selbst ward des Erkennenden, —  
Wo wäre Wahn, und wo Kummer  
Für ihn, der so die Einheit schaut?

## Çvet. 4,18.

Das Dunkel weicht, nun ist nicht Tag noch Nacht mehr;  
Nicht seiend, noch nichtseiend, — selig nur ist er;  
Er ist der Om-laut, Savitar's liebwertes Licht,  
Aus ihm erfolgs das Wissen uranfänglich.

## Maitr. 6,34 (Up. S. 358).

Wer, durch Nachsinnen reingewaschen Geistes, sich  
Versenkt im Âtman, was für Seligkeit der fühlt,  
Das auszudrücken sind im stande Worte nicht,  
Das muſs im innern Herzen man erfahren selbst.

## Muṇḍ. 3,2,2. 2,2,8. 3,2,8.

Wer Wünsche noch begehrt und ihnen nachhängt,  
Wird durch die Wünsche hier und dort geboren;  
Wer aber wunschgestillt, wes Selbst bereitet,  
Dem schwinden alle Wünsche schon hienieden.

Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,  
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,  
Dem lösen alle Zweifel sich,  
Und seine Werke werden Nichts.

Wie Ströme rinnen und im Ocean,  
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,  
So geht, erlöst von Name und Gestalt,  
Der Weise ein zum göttlich höchsten Geiste.

## Māṇḍūkya-Kārikā 1,16.

Im anfanglosen Weltblendwerk  
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,  
Dann wacht in ihr das zweitlose,  
Schlaf- und traum-lose Ewige.

## Kaivalya 18—23. (Der Erlöste spricht:)

Was als Genuſs, Genuſsobjekt,  
Genieſer die drei Stände kennt,  
Davon verschieden, Zuschauer,  
Rein geistig, selig stets bin ich.

In mir entstand das Weltganze,  
In mir nur hat Bestand das All,  
In mir vergeht es, dies Brahman,  
Das zweitlose, ich bin es selbst.

Des Kleinen Kleinstes bin ich, und nicht wen'ger  
Bin groß ich, bin das bunte, reiche Weltall,  
Der Alte bin ich, bin der Geist, der Gottherr,  
Ganz golden bin ich, seliger Erscheinung.

Ohn' Hand und Fuß bin ich, unendlich mächtig,  
Seh' ohne Augen, höre ohne Ohren;  
Ich bin der Wissende, und außer mir ist  
Kein anderer Wissender in ew'gen Zeiten.

Durch alle Veden bin ich zu erkennen,  
Vedavollender bin ich, Vedawisser,  
Vom Guten frei und Bösen, unvergänglich,  
Geburtlos bin ich, ohne Leib und Sinne.  
Für mich giebt es nicht Erde und nicht Wasser,  
Nicht Feuer, nicht den Wind und nicht den Äther.

Charakteristik  
des Erlösten.

Auf Grund dieser und anderer Stellen wollen wir zum  
Schluß hier eine kurze Charakteristik des Erlösten ver-  
suchen.

Das Ätmanwissen bewirkt nicht die Erlösung, sondern ist  
die Erlösung; denn wer es besitzt, der hat die Existenz der  
Welt, die Existenz seiner Leiblichkeit und Individualität als  
eine Illusion (*mâyâ*) durchschaut. Hieraus folgt alles Übrige.

Vernichtung  
des Begehrens.

1) Der Wissende ist *akâmayamâna*; alles Wünschen, Be-  
gehren, Verlangen, alles Hoffen und Fürchten hat für ihn auf-  
gehört; denn dies alles setzt ein Objekt voraus, auf welches  
es sich bezieht. Ein solches aber giebt es für den Wissenden  
nicht mehr. „Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewußt  
geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach  
Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der  
Welt und wandern umher als Bettler. Denn das Verlangen  
nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und das Verlangen  
nach Besitz ist Verlangen nach Welt; denn alle beide sind  
eitel Verlangen“ (Bṛih. 3,5). „Dieses wußten die Altvordern,  
wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen:  
«Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt  
ist!»“ (Bṛih. 4,4,22.) — Kurz und trefflich faßt dies Gauḍapâda  
(1,9) in die Worte zusammen: „Was kann wünschen, wer alles  
hat?“ — Darum kennt der Wissende auch keine Furcht mehr.  
„Wer dieses Brahman's Wonne kennt, der fürchtet nun und

Vernichtung  
der Furcht.

nimmer sich“ (Taitt. 2,4), „der ängstigt sich vor keinem mehr“ (Kâth. 4,5, 12). „Denn wovor sollte er sich fürchten? Denn vor einem Zweiten ist ja die Furcht“ (Brih. 1,4,2).

2) Die Erkenntnis des Âtman hebt über die Individualität und damit über die Möglichkeit des Schmerzes hinaus. „Den Kummer überwindet, wer den Âtman kennt“ (Chând. 7,1,3). „Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz, denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht“ (Chând. 8,12,1). „Darum, fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund“ (Chând. 8,4,2).

Aufhebung  
des Leidens.

3) „Und seine Werke werden Nichts“ (Mund. 2,2,8). Alle Werke, die guten wie die bösen, werden bei erlangter Erkenntnis zu nichts, wie oft versichert wird (vgl. die oben S. 311 angeführten Stellen). Denn die Individualität, welche sie hervorbrachte, ist für den Wissenden nur ein Teil jener großen Weltillusion, die er durchschaut hat.

Vernich-  
tung der  
Werke.

4) Aus demselben Grunde haften ihm künftige Werke nicht mehr an, wie das Wasser nicht am Blatte der Lotusblüte haftet (Chând. 4,14,3). Daß er Böses thun sollte, ist durch seine Freiheit von allem Verlangen völlig ausgeschlossen. „Darum, wer solches weiß, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in sich selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse, . . . frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel, wird er ein *Brâhmaņa*, er dessen Welt das *Brahman* ist“ (Brih. 4,4,23). — „Wodurch lebt dieser *Brâhmaņa*? Dadurch, wodurch er lebet, wie es eben kommt“ (Brih. 3,5). Sein künftiges Verhalten der Leiblichkeit nach, die er wie eine Schlangenhaut abgestreift hat, ist völlig ohne Belang; Îçâ 2:

Nichtanhaf-  
tung künf-  
tiger Werke.

Mag immerhin, sein Werk treibend,  
Hundert Jahre man wünschen sich!  
Drum steht's, wenn so du, nicht anders;  
Werkbefleckung klebt dir nicht an.

Lösung  
aller  
Zweifel.

5) „Wem dieses ward, fürwahr, der zweifelt nicht“ (Chând. 3,14,4), „dem lösen alle Zweifel sich“ (Mund. 2,2,8), „frei von Zweifel, wird er ein *Brâhmaņa*“ (Brih. 4,4,23). Weil die Erkenntnis des *Âtman* nicht auf Reflexion (*tarka*, Kâth. 2,9), sondern auf unmittelbarer Innewerdung (*anubhava*) beruht, darum kann sie durch keinen Zweifel mehr erschüttert werden. Die Täuschung, nachdem sie durchschaut ist, kann nicht mehr täuschen. Die Frage nach der Möglichkeit eines Rückfalls kann nicht erhoben werden und wird nicht erhoben.

#### 4. Die Erlösungslehre in empirischem Gewande.

Drei meta-  
physische  
Grund-  
wahrheiten.

- 1) Der *Âtman* ist unerkennbar.
- 2) Der *Âtman* ist die alleinige Realität.
- 3) Das Innewerden des *Âtman* ist die Erlösung.

Umkleidung  
derselben  
mit empi-  
rischen  
Formen.

In diesen drei Sätzen liegt die metaphysische Wahrheit der Upanishadlehre. Ihre weitere Ausgestaltung besteht darin, daß diese metaphysische Wahrheit (ähnlich wie in der Griechischen und der Neuern Philosophie) unberechtigterweise in die Sphäre der Erkennbarkeit herabgezogen und mit empirischen Formen umkleidet wird. 1) Der *Âtman* wird zu einem Objekt der Erkenntnis, welches er in Wahrheit nicht ist. 2) Der Welt wird ihre Realität belassen, und der hierdurch entstehende Widerspruch ausgeglichen durch die immer wiederkehrende Versicherung, daß die Welt mit dem *Âtman* identisch sei. 3) Die Erlösung endlich erscheint fälschlich in der Anschauungsform der Kausalität als ein Werden zu etwas, was vorher nicht war, und in den Anschauungsformen der Zeit und des Raumes als die Aufhebung einer zeitlichen und räumlichen Trennung von dem *Âtman*, welche in Wahrheit nie bestanden hat und daher auch nicht aufgehoben zu werden braucht.

Die Er-  
lösung als  
ein Werden  
zu etwas.

Hieraus entspringt die empirische und daher irrige Auffassung, daß die Erlösung (welche in Wahrheit von jeher bestand und schon im Augenblicke des Erkennens uns vollständig zum Bewußtsein kommt) voll und ganz erst mit Auflösung des Leibes erreicht werde. Chând. 3,14,4: „zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen“; — Chând. 6,14,2:

Erst nach  
dem Tode  
verwirk-  
licht.

„diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören; bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen“; — Kâth. 5,1: *vimuktaḥ ca vimucyate* „und wenn er vom Leibe erlöst worden (oder: nachdem er schon durch die Erkenntnis erlöst worden), wird er [endgültig erst im Tode] erlöst“. — Einer spätern Zeit gehört das Gleichnis von dem Töpferrade (dem Leben) an, welches zu Ende rollt, auch nachdem das Gefäß (die Erlösung) schon fertig ist (System d. Ved. S. 459. Garbe, Sāṅkhyaphilosophie S. 182), sowie die Unterscheidung zwischen solchen, die erst mit dem Tode erlöst werden (*videhamukti*), und solchen, die es schon bei Lebzeiten sind (*jīvanmukti*). Diese Unterscheidung und jener Vergleich stammen erst aus der realistischen, dem Sāṅkhyam zutreibenden, Periode des Vedānta. Beide sind uns in den Upanishad's (mit Ausnahme ganz später) nicht begegnet und stehen mit dem ursprünglichen Sinn der Erlösungslehre im Widerspruch. Nach dieser ist jeder, sobald er das Âtmanwissen besitzt, ein *jīvanmukta*; die weitere Fortdauer oder Nichtfortdauer seiner Leiblichkeit ist ihm, wie alles andere in der Welt, gleichgültig; durch den Tod erlangt er nichts, was er nicht schon vorher besessen hätte, und wird nichts los, was er nicht schon vorher durch Erkenntnis von sich gelöst hätte.

Das ausrollende Töpferrad.

Die *jīvanmukti*.

Wie die Theorie der *Videhamukti* nebst den sie vorbereitenden Upanishadstellen auf der falschen Annahme ruht, als wenn zwischen uns und dem Âtman eine zeitliche Trennung bestände, so ist es nicht minder falsch und auf einer unberechtigten Anwendung der empirischen Erkenntnisweise beruhend, wenn zwischen beiden eine räumliche Trennung angenommen wird, so daß es erst eines Hinganges zu dem Âtman bedarf, um ihn zu erreichen. Doch ist diese Anschauungsweise, unter Nachwirkung der alten Vorstellungen eines Hinganges zu den Göttern, zum Brahman, zum Âtman (oben S. 309), auch in den Upanishad's nicht selten. Daß die dabei zu Tage tretenden Vorstellungen wenig zusammenstimmen, liegt in der Natur der Sache. Wir wollen die wichtigsten Stellen in der Kürze überblicken.

Der Hingang zum Âtman (zu sich selbst).

Ganz mythisch (wiewohl dem Yâjñavalkya in den Mund gelegt) ist Brih. 3,3 die Beschreibung des Weges, welcher die

Weg ins Jenseits.

Darbringer des *Açvamedha* als des höchsten Opfers zwischen den Schalen des Welteies hindurch ins Jenseits leitet, wo sie der Wind in Empfang nimmt. Auch die am Schluss verheißene Abwehr des Wiedertodes für den, welcher den Wind als Besonderheit und Allgemeinheit (individuellen und kosmischen *Prâna*) weiß, zeigt, daß dieses Stück noch der Zeit vor der Upanishadlehre zuzuschreiben ist. — Als eine Fortsetzung desselben könnte betrachtet werden *Bṛih.* 5,10, wo geschildert wird, wie die Dahingeshiedenen (ohne Unterschied) im Jenseits vom Winde in Empfang genommen und dann durch Sonne und Mond zu der „Welt, welche ohne Hitze und ohne Kälte (*açokam ahimam*, d. h. ohne die Gegensätze des Erdendaseins) ist“, gelangen, um daselbst „unaufhörliche Jahre“ zu weilen. — Zur Sonne nimmt seinen Weg auch der Sterbende *Bṛih.* 5,15 (*Îçâ* 15—18), nur daß er sich als identisch mit dem *Purusha* in der Sonne erkennt, worin schon ein Hineinspielen der *Âtman*lehre und eine Einbettung derselben in die überkommenen mythologischen Vorstellungen gefunden werden kann. — Dasselbe gilt von *Chând.* 3,13, wo zunächst die fünf *Prâna*'s nebst den entsprechenden fünf Sinnesorganen und fünf Naturgöttern als die fünf „Götteröffnungen“ (*devasushayas*) bezeichnet und als „die fünf Dienstmänner des *Brahman* und Thürhüter der Himmelswelt“ beschrieben werden, dann aber das durch sie zu erreichende „Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet“, identisch gesetzt wird mit dem Lichte, „welches hier inwendig im Menschen ist“. — Auch die Eschatologie von *Chând.* 8,1—6 zeigt diese Vermischung mythologischer und philosophischer Vorstellungen, wenn *Chând.* 8,6,1—5 der Weg durch die Adern und die mit ihnen verbundenen Sonnenstrahlen zur Sonne hin geschildert wird, während doch vorher 8,3 die *Brahman*welt nicht in transscendenten Fernen, sondern im Herzen nachgewiesen worden war. Daß dabei die Grundanschauung philosophisch, und die mythische Ausmalung spätere Verbrämung ist, zeigt sich recht deutlich daran, daß 8,5,3 aus *aranyam*, der „Einsamkeit“, in die sich der *Brahman* Suchende zurückzieht, „zwei Seen in der *Brahman*welt, im dritten Himmel von hier“ mit Namen *ara-* und *-nya* gemacht werden. Hieran sind noch



andere Herrlichkeiten der Brahmanwelt (das Gewässer *Airaṃ-madīyam*, der Feigenbaum *Somasavana*, die Burg *Aparājītā* und der Palast *Prabhuvimitam*), von einer spätern Hand, wie wir Upanishad's S. 188 gezeigt, angefügt worden. — Vielleicht schon abhängig von dieser Stelle ist die noch weiter gehende Schilderung der Brahmanwelt Kaush. 1,3, wo unter anderm nicht nur der Palast *Aparājitam* (hier neutr.) wiederkehrt und ein Baum *Ilya* vorkommt, sondern auch „der See *Āra*“ erwähnt wird, dessen Name eine abgeleitete Bildung von dem See *ara*- Chând. 8,5,3 sein dürfte, somit für die Abhängigkeit von dieser Stelle beweisend sein würde. — Einer andern Anschauung als Chând. 8,6,1—5 gehört der Chând. 8,6,6 angehängte und Kâth. 6,16 wiederkehrende Vers an, welcher nicht erst beim Eingang in die Sonne, sondern schon beim Austreten aus dem Leibe die Aussonderung der durch die 101<sup>ste</sup> Ader aufsteigenden Erlösten stattfinden läßt. — Hiermit verwandt ist der Weg der Erlösten durch Kopfscheitel, Feuer, Wind und Sonne zu Brahman hinauf, wie ihn Taitt. 1,6 beschreibt. — Alle diese Stellen stehen unter dem Einflusse des Upanishadgedankens, den sie in empirische Formen kleiden, indem sie ihn mit den hergebrachten mythologischen Anschauungen verquicken. Recht grell tritt dies hervor Ait. 3,4: *Vāmadeva*, nachdem er sich als den *Ātman* erkannt, hat, „aus dieser Welt emporsteigend, in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden“, — sehr überflüssigerweise, nachdem er sich schon mit dem *Ātman*, dem Princip aller Dinge, als identisch erfaßt hatte.

Eine Klärung fanden diese Vorstellungen durch Ausgestaltung der Theorie vom *Devayāna*, wie sie Chând. 4,15,5 vorliegt, und Verknüpfung derselben mit der analogen Konstruktion des *Pitṛiyāna* in der Fünffeuerverlehre, dem großen Haupttexte der Seelenwanderungslehre, den wir oben besprachen. Wir sahen (oben S. 301), wie man die Seelen der Erlösten durch eine Reihe heller Schichten (Flamme, Tag, helle Monatshälfte, helle Jahreshälfte, Jahr, Sonne, Mond und Blitz) bis in *Brāhman* hinein gelangen liefs, von welchem „sie nicht mehr auf dem Rückwege zu diesem menschlichen Dasein zurückkehren“. Analog dem *Devayāna* wurde dann weiter

Der *Devayāna*.

mittels der entsprechenden dunkeln Schichten (oben S. 302) der Pitṛiyāna konstruiert, wobei man jedoch, wie gezeigt, nicht vermeiden konnte, den Mond beiden Wegen gemeinsam sein zu lassen. Diesen Übelstand sucht der Urheber von Kaush. 1,2 zu heben, indem er, die bis zum Monde führenden beiderseitigen Vorstufen kassierend oder ignorierend, alle zum Monde gehen, von dort die Nichtwissenden zurückkehren und die Wissenden den Devayāna antreten läßt, welchem zum Ersatz für jene unterdrückten Stufen eine Reihe neuer Stationen (Mond, Feuerwelt, Windwelt, Varuṇawelt, Indrawelt, Prajāpatiwelt, Brahmanwelt) gegeben werden. Diese werden dann von spätern Vedāntisten den vormaligen Stationen des *Devayāna* einfach eingereiht (System des Ved. S. 475); im übrigen hat die Theorie der weniger beachteten Kaushītaki nicht entfernt die Bedeutung gewonnen wie die von der Autorität von Chând. 5,3—10 und Bṛih. 6,2 getragene Pañcāgnividyā. Auf ihr beruhen fast alle spätern Darstellungen des Devayāna, wie namentlich die Muṇḍ. 1,2,11. 3,1,6. Praçna 1,10 vorkommenden. Daneben bleibt der Yājñavalkyagedanke, daß das Ātmanwissen schon die Erlösung ist, zu Recht bestehen und wird oft ganz ungescheut mit der Devayānatheorie verbunden vorgetragen, wodurch dann schroffe Widersprüche entstehen; man vergleiche z. B. Kāth. 6,14—15 mit Kāth. 6,16, oder Muṇḍ. 3,2,2 mit Muṇḍ. 3,1,10.

Die *Kramamukti*.

Eine Ausgleichung dieser Widersprüche versucht die spätere Theorie von der *Kramamukti* oder Stufenerlösung, nach welcher die für gläubige Verehrung auf dem Devayāna zu Brahman aufsteigenden Seelen zwar noch nicht erlöst sind, da ihnen das volle Wissen noch fehlt, doch auch nicht zurück zur Erde gehen (denn es heißt: „für solche ist keine Wiederkehr“ Bṛih. 6,2,15. Chând. 4,15,5. 8,15), sondern in Brahman's Welt vor dem Ende des Kalpa, wo auch sie vergeht, das volle Wissen und somit die ewige Erlösung erlangen (vgl. System d. Ved. S. 430. 472). In den Upanishad's scheint die *Kramamukti* bereits von der Çvet. Up. 1,4. 1,11. 5,7 vertreten zu werden (vgl. die Anm. dort); noch älter aber dürfte der Vers Muṇḍ. 3,2,6 (Mahānār. 10,22. Kaivalya 3—4) sein:

Die der Vedântalehre Sinn ergriffen,  
 Entsagungsvoll, die Büsser, reinen Wesens,  
 In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden  
 Vom Unzerstörbaren erlöset alle.

## XVI. Die praktische Philosophie.

### 1. Vorbemerkung.

Jede theoretische Weltanschauung schließt in sich Urteile über den relativen Wert oder Unwert der Dinge und gewinnt dadurch einen Einfluß auf unser praktisches Verhalten. Darum hat jedes philosophische System eine ethische Seite, mag dieselbe nun zu einer besondern Ethik ausgestaltet sein oder nicht, und gerade auf diese Seite legt unser Gefühl ein so großes Gewicht, daß wir geneigt sind, den Wert einer philosophischen Weltansicht abzuschätzen nach den ethischen Folgerungen, die sich aus ihr ergeben haben oder abgeleitet werden können. Wir lassen uns dabei leiten durch das alte Wahrspruch: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Matth. 7,16). Indes kann auch dieses Wort nicht ohne Einschränkung gelten. Denn, um in dem von Jesu gebrauchten Bilde zu bleiben, es kann geschehen, daß ein Baum gut ist und dennoch keine, oder keine guten Früchte bringt, — etwa weil seine Blüten zu frühzeitig von dem kalten Eishauche der Erkenntnis der Wahrheit berührt wurden.

Philosophie  
 und Mora-  
 lität.

Und dieser Fall dürfte in Indien thatsächlich vorliegen. Selten hat die ewige philosophische Wahrheit einen schärferen und treffenderen Ausdruck gefunden als in der Lehre von der erlösenden Erkenntnis des Átman. Und dennoch ist diese Erkenntnis jenem eisigen Hauche zu vergleichen, welcher jede Entwicklung hemmt, jedes Leben erstarren macht. Wer sich als den Átman erkannt hat, der ist zwar allem Begehren und damit der Möglichkeit eines unmoralischen Verhaltens für immer entrückt, aber zugleich ist ihm jeder Ansporn zu irgend welchem Thun und Schaffen genommen: er ist aus dem ganzen Kreise der individuellen, illusorischen Existenz herausgetreten, sein Leib ist nicht mehr sein Leib, seine Werke sind nicht

Átmanlehre  
 und Ethik.

mehr seine Werke; alles, was er weiterhin noch thun mag oder nicht thun mag, gehört mit zu dem Bereiche der großen Täuschung, die er durchschaut hat, und ist daher ohne jeden Belang. Darum lebt er *īdriṣa' eva* „wie es eben kommt“ (Bṛih. 3,5,1; er ist *yādricchika*, Māṇḍūkya-K. 2,37. Paramahansa-Up. 4), und *īṣā* 1—2 gestattet ihm, sich hundert Jahre zu wünschen, zu leben und zu genießen, kein Werk wird ihn beflecken, wird dich beflecken, *evam tvayi* „wenn so du“, d. h. wenn du das Weltall in dem Abgrunde der göttlichen Wesenheit versenkt hast. Nur mühsam und künstlich weiß die Bhagavadgītā aus diesen Voraussetzungen die Forderung eines heroischen Handelns abzuleiten, wie wir in einem spätern Teile unseres Werkes sehen werden. Durch das erlangte Ātmanwissen wird jedes, und somit auch das moralische, Handeln aus dem Angeln gehoben.

Moralität  
als Vorbe-  
dingung.

Aber auch zur Erlangung der erlösenden Erkenntnis kann das sittliche Verhalten nur indirekt, nicht direkt beitragen. Denn diese Erkenntnis ist nicht ein Werden zu etwas, das vorher nicht wäre und durch geeignete Mittel bewirkt werden könnte, sondern sie ist das Innewerden eines schon vorher, schon von Ewigkeit her Vorhandenen, sie wird (schon in spätern Upanishad's) verglichen mit dem Erwachen (*prabodha*, Haṅsa-Up. 1. Ātmāprabodha 1. Gauḍap. 1,14. 3,40. 4,92. 98; vgl. *pratibuddha* Bṛih. 4,4,13, *pratibodha* Kena 12, *jāgrata* Kāth. 3,14, *boddhum* ib. 6,4; *nityaḥ*, *śuddho*, *buddhaḥ* Nṛsiṅhott. 9) und erfolgt, wie dieses, von selbst (Kāth. 2,23) und nicht durch Vorsatz. Māṇḍūkya-K. 1,16:

In anfanglosem Weltblendwerk  
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,  
Dann wacht in ihr das zweitlose  
Schlaf- und traum-lose Ewige.

Die Er-  
lösung als  
ein Werden  
zu etwas.

— Erst später, als die empirische Erkenntnisweise sich der Erlösungslehre bemächtigte und dieselbe, wie gezeigt, unter der Anschauungsform der Kausalität auffaßte, erschien das erlösende Wissen als ein Werden zu etwas, als eine Wirkung, die auf bestimmte Ursachen erfolgte, und die man durch Beförderung der Ursachen glaubte hervorbringen zu können. Hierbei faßte man, wiederum empirisch, die Erlösung auf

nach den äußern Symptomen, durch welche sie in die Erscheinung trat. Dieser Symptome aber waren vor allen zwei:

- 1) die Aufhebung alles Begehrens,
- 2) die Aufhebung des Bewußtseins der Vielheit.

Zwei Symptome der Erlösung.

Diese also galt es hervorzubringen oder doch nach Kräften zu befördern, und hieraus entspringen zwei merkwürdige Erscheinungen der indischen Kultur, welche schon in den alten Upanishad's wurzeln und in einer Reihe späterer Upanishad's ihre Ausbildung erfahren,

Zwei Mittel, sie zu bewirken.

1) der *Sannyāsa*, welcher das Begehren, und

2) der *Yoga*, welcher das Bewußtsein der Vielheit

durch künstliche Vorkehrungen aufzuheben und damit die erlösende Erkenntnis, wenigstens ihren äußern Symptomen nach, zu erzeugen bemüht ist. In diesen beiden, parallel nebeneinanderlaufenden und vielfach sich berührenden, Kulturerscheinungen liegt die praktische Philosophie, welche aus dem (empirisch aufgefaßten) Upanishadgedanken hervorgegangen ist, und von der wir, nach Maßgabe des in den Atharva-Upanishad's vorliegenden Materials, noch in der Kürze zu handeln haben. Vorher aber wollen wir die wichtigsten ethischen Gedanken, welche in den Upanishad's nicht sowohl aus der *Ātman*lehre als vielmehr neben ihr her entspringen, hier zusammenfassen.

Die praktische Philosophie.

## 2. Die Ethik der Upanishad's.

Die Europäer, praktisch und klug wie sie sind, pflegen eine verdienstliche Handlung vor allem zu schätzen nach ihrem objektiven Werte, d. h. nach dem Nutzen, den sie für die Nebenmenschen, für viele, für alle zur Folge hat. Wer in dieser Richtung die größten Wirkungen erzielt hat, gilt für den größten Mann seiner Zeit; das Scherflein der Witwe bleibt immer nur ein Scherflein. Aber dieser objektive Wert der guten That ist zu sehr von der Gunst und Ungunst der Verhältnisse, von der Einsicht, der Stellung, den Hilfskräften des Handelnden und andern Zufälligkeiten abhängig, als daß er zum Maßstabe der moralischen Würdigung dienen könnte. Diese hat sich vielmehr nur an den subjektiven Wert einer Handlung zu halten, welcher besteht in der Größe des per-

Objektiver und subjektiver Wert der Handlung.

sönlichen Opfers, welches der Handelnde bringt, oder, genauer gesagt, in seinem Bewußtsein von der GröÙe des Opfers, welches er zu bringen glaubt, und somit in dem Grade der Selbstverleugnung (*tapas*) und Entsagung (*nyāsa*), der in der Handlung sich zeigt, mag sie nun übrigens für die andern von großem, oder geringem, oder auch von gar keinem Nutzen sein.

Objektive  
und subjek-  
tive Wert-  
schätzung  
der Hand-  
lung in den  
Upani-  
shad's.

Diese Unterscheidung mag uns davor schützen, in eine ungerechte Beurteilung zu verfallen, wenn wir, zunächst mit einiger Befremdung, bemerken, wie bei den alten Indern, deren Bewußtsein von der menschlichen Gesellschaft, von ihren Bedürfnissen und Interessen nur wenig entwickelt war, der Sinn für den objektiven Wert der moralischen Handlung (d. h. nach dem, was sie für andere ist) viel weniger als bei uns besteht, während ihre Schätzung nach dem subjektiven Wert (d. h. nach dem, was sie für den Handelnden selbst bedeutet) in einer Weise vorhanden ist, von der wir wohl noch manches lernen können. In diesem Sinne beschäftigt sich die Ethik der Upanishad's wesentlich mit der subjektiven Bedeutung der moralischen Handlung, weniger mit ihren Wirkungen nach außen hin, wiewohl auch diese letztere Betrachtungsweise nur vor der erstern zurücktritt, keineswegs aber fehlt, wie wir zunächst durch einige Beispiele zeigen wollen.

Chând. 3,17 wird das Leben allegorisch als eine große Somafeier betrachtet. Hierbei wird, im Vorbeigehen, in fünf Worten eine kleine Ethik eingeflochten, indem als der Opferlohn (*dakshinā*), der bei dem großen Lebensopferfest zu spenden ist, bezeichnet werden: 1) *tapas* (Askese), 2) *dānam* (Mildthätigkeit), 3) *ārjavam* (Rechtschaffenheit), 4) *ahimsā* (Nichtverletzen) und 5) *satyavacanam* (Wahrhaftigkeit).

Taitt. 1,9 werden zwölf Pflichten aufgezählt, neben jeder von welchen immer wieder das „Lernen und Lehren des Veda“ eingeschärft wird. Sie sind: Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit; Askese, Bezähmung und Beruhigung; dazu als Obliegenheiten des Hausvaters: Feueranlegung und Agnihotram, Gastfreundlichkeit und Leutseligkeit, Kinderpflicht, Gattenpflicht und Enkelpflicht.

Wie in andern Ländern, glaubt man auch in Indien die Stimme des moralischen Gesetzgebers (Prajapati) aus dem Rollen des Donners zu vernehmen, dessen *da! da! da!* in dem Mythos Bṛih. 5,2 als *dâmyata! datta! dayadhvam!* (be-zählt euch, gebt Almosen, habt Mitleid) gedeutet wird.

Eine schöne Sentenz über die wohlthätigen Wirkungen der guten Handlung findet sich Mahânâr. 9 (Atharva-Rec. 8,2): „Wie von einem mit Blüten bedeckten Baume der Duft weithin weht, also auch weht weithin der Duft einer guten That“.

Auf der andern Seite findet das Böse seine scharfe Mißbilligung in dem Chând. 5,10,9 erhaltenen Verse:

Der Dieb des Goldes und der Brantweinrinker,  
Brahmanenmörder, Lehrers Bett Beflecker,  
Die vier und fünftens, wer mit ihnen umgeht, stürzt.

Wenn hier statt des allgemeinen Verbotes von Diebstahl, Trunksucht, Mord und Ehebruch nur specielle Fälle angeführt werden, so weist diese noch fehlende Verallgemeinerung, sowie auch die Seltenheit solcher Warnungen in der Upanishadlitteratur, darauf hin, daß derartige Verbrechen nicht eben häufig waren, und daß mancher indische Fürst sich etwas von dem schönen Zeugnisse aneignen konnte, welches Açvapati Kaikeya seinen Unterthanen Chând. 5,11,5 ausstellt:

In meinem Reiche ist kein Dieb,  
Kein Geiziger, kein Trunkenbold,  
Kein Opferloser, Schriftloser,  
Kein Buhler, keine Buhlerin.

Dem entspricht auch der milde, humane Ton, in welchem wir in den Upanishad's Gatte und Gattin, Vater und Sohn, Lehrer und Schüler, Fürst und Unterthanen miteinander verkehren sehen.

Wo die Moral nach außen so wenig zu thun fand, da konnte sie sich um so ungeteilter dem Innern zuwenden, im Bewußtsein des Spruches (Bhag. G. 6,5):

In dir selbst deinen Freund wisse,  
In dir selbst wisse deinen Feind.

*Tapas und Nyâsa als ethische Grundbegriffe.*

Die Bekämpfung dieses innern Feindes ist *Tapas* (Askese), seine Besiegung *Nyâsa* (Entsagung), und hierin sind die beiden Grundbegriffe gegeben, um welche sich das ethische Denken in den Upanishad's bewegt. Über *Tapas* wurde schon oben (S. 60—65) eingehend gehandelt, und wir wollen hier nur noch hinzufügen, daß Mahânâr. 8 sehr richtig alle Tugenden für *Tapas* erklärt werden, daß aber nach Mahânâr. 62,11 „alle jene niederen Kasteiungen“ (als welche wiederum eine ähnliche Reihe von Tugenden wie Taitt. 1,9, oben S. 328, und Mahânâr. 8 aufgezählt werden) überragt werden durch *Nyâsa*, die Entsagung. Wichtiger als derartige einzelne Äußerungen ist es, daß mit der Zeit zu den althergebrachten Lebensstadien des *Brahmacârin* und *Grihastha* ein drittes und viertes hinzutreten, in denen jene beiden höchsten Tugenden, das *Tapas* als *Vânaprastha* und der *Nyâsa* als *Sannyâsin*, gleichsam verkörpert sind. Diese vier Stadien des Brahmanischülers, Hausvaters, Waldeinsiedlers und herumschweifenden Bettlers, in denen nach späterer Anschauung das Leben jedes brahmanischen Inders verlaufen sollte, werden in späterer Zeit (zuerst, unseres Wissens, Çvet. 6,21 *atyâçramin*, dann Maitr. 4,3 u. s. w.) sehr bezeichnend *Âçrama*'s d. h. „Kasteiungsstätten“ genannt: das ganze Leben sollte in einer Reihe stufenweise sich steigerner asketischer Stadien verlaufen, durch die der Mensch, mehr und mehr von allem irdischem Hang geläutert, seiner „Heimat“ (*astam*) entgegenreifen sollte, als welche das Jenseits schon Rigv. 10,14,8 bezeichnet wird. — Die ganze Geschichte der Menschheit hat nicht vieles, was an Gröfse diesem Gedanken gleichkommt. .

*Die vier Âçrama's.*

*Entstehung der Âçrama's.*

In den ältern Upanishad's ist die Theorie von den vier *Âçrama*'s erst in der Ausbildung begriffen. Chând. 8,15 erwähnt nur den Brahmanischüler und Hausvater und verheißt schon diesem für Studium, Kindererziehung, Yogaübung, Nichtschädigung und Opfer ein Hinscheiden ohne Wiederkehr. Chând. 2,23,1 nennt neben diesen als dritten „Zweig der Pflicht“ das *Tapas* (des *Vânaprastha*); eine Reihenfolge besteht noch nicht; vielmehr scheinen nach dieser Stelle die Brahmanischüler, soweit sie nicht vorzogen für immer im Hause des Lehrers zu bleiben, sich teilweise dem Hausvaterstand, teil-



weise dem Waldleben zugewandt zu haben. Hierzu stimmt, daß Chând. 5,10 unter denen, welche sterben, die Einsiedler im Wald und die Opferer im Dorfe nebeneinander erscheinen. Allen drei Zweigen der Pflicht stellt Chând. 2,23,1 den, „in Brahman Feststehenden“ gegenüber. Ebenso Brih. 4,4,22 solchen, welche 1) Vedastudium, 2) Opfer und Almosen, 3) Büßen und Fasten betreiben, den, welcher den Âtman erkannt hat und infolgedessen ein *Muni* und *Pravrâjin* (Pilger) wird. Beide haben das Âtmanwissen und somit das Höchste erreicht. (Hingegen wird in der verwandten Stelle, Brih. 3,5, der *Brâhmaṇa* als höhere Stufe noch vom *Muni* unterschieden.) Auch Brih. 3,8,10 wird von dem Opfern und Spenden (des Hausvaters) sowie dem Tapas-Üben (des Waldeinsiedlers) das Âtmanwissen als höchstes Ziel unterschieden. Alle diese Stellen setzen nur die drei Stadien des Brahmanschülers, Hausvaters und Einsiedlers voraus und stellen ihnen die Âtmanwiser gegenüber; diese sind ursprünglich „über die (drei) Âçrama's erhaben“ (*atyâçramin*, wie es Çvet. 6,21. Kaiv. 24 heißt), aber eben diese Erhabenheit über die Âçrama's wurde mit der Zeit selbst zu einem vierten und höchsten Âçrama, welchen man naturgemäfs an das Ende des Lebens verlegte, sodaß ihm die Schülerschaft und das (ursprünglich nebeneinander stehende) Hausvatertum und Einsiedlertum als zeitliche Vorstufen in dieser Reihenfolge vorhergingen. Aber noch bis in späte Zeit ist die Scheidung zwischen dem dritten und vierten Âçrama, zwischen dem Tapas übenden *Vânâprastha* und dem zum *Nyâsa* durchgedrungenen *Sannyâsin*, nicht streng durchgeführt. Eine Hindeutung auf die Vierzahl der Âçrama's ist vielleicht schon der Vers Muṇḍ. 2,1,7: „Kasteiung, Wahrheit, Brahmanwandel, Vorschrift“. Sonst dürfte die älteste Stelle, welche alle vier Âçrama's in der richtigen Reihenfolge nennt, *Jâbâla-Up.* 4 sein: „Hat man die Brahmanschülerschaft beendet, so werde man ein Hausvater; nachdem man ein Hausvater gewesen, werde man ein Waldeinsiedler; nachdem man ein Waldeinsiedler gewesen, ziehe man pilgernd umher“.

Die weitere Ausbildung der Theorie von den vier Âçrama's gehört erst der Periode der *Dharmasûtra's* und *Dharmaçâstra's*

an. Hier wollen wir nur noch das, was die Upanishad's darüber enthalten, der Hauptsache nach überblicken.

1) Der *Brahmacârin*.

1) Der *Brahmacârin*. — Chând. 6,1,1: „Çvetaketu war der Sohn des [Uddâlaka] Âruṇi. Zu ihm sprach sein Vater: «Çvetaketu! ziehe aus, das Brahman zu studieren, denn einer aus unsrer Familie, o Teurer, pflegt nicht ungelehrt und ein [blofses] Anhängsel der Brahmanenschaft zu bleiben»“. Aus dieser Bemerkung scheint zu folgen, daß das Eintreten als Brahmenschüler damals noch, zwar als gute Sitte, aber selbst für Brahmanen noch nicht als allgemeine Vorschrift galt. Auch das Eintreten des Satyakâma als Brahmenschüler erscheint Chând. 4,4,1 als dessen freiwilliger Entschluß. Man konnte bei seinem Vater in die Lehre treten, wie Çvetaketu Chând. 5,3,1. Bṛih. 6,2,1. Kaush. 1,1, oder bei andern Lehrern, wie (unvereinbar damit) Çvetaketu Chând. 6,1,1. Die Bitte um Aufnahme mußte rite (*tîrthena*, vgl. Muṇḍ. 1,1,3 *vidhivat*) erfolgen, d. h. nach Bṛih. 6,2,7 mit den Worten: *upaimi aham bhavantam*. Als Zeichen, daß er gewillt sei, dem Lehrer zu dienen, insbesondere die heiligen Feuer zu unterhalten, nimmt der Schüler das Brennholz in die Hand, Kaush. 4,19. Chând. 4,4,5. 5,13,7. 8,7,2. 8,10,3. 8,11,2. Muṇḍ. 1,2,12. Praçna 1,1. Vor der Aufnahme vergewissert sich der Lehrer über die Abstammung des Schülers, Chând. 4,4,4, doch, wie dieses Beispiel zeigt, in sehr toleranter Weise. Mitunter wird die Belehrung auch ohne förmliche Aufnahme (*anupaniya*, Chând. 5,11,7) erteilt. Die Dauer der Lehrzeit ist Chând. 4,10,1 zwölf Jahre, 4,4,5 „eine Reihe von Jahren“; auch Çvetaketu tritt Chând. 6,1,2 zwölf Jahre alt in die Lehre und bleibt in ihr zwölf Jahre; in dieser Zeit hat er „alle Veden durchstudiert“ (Chând. 6,1,2), nämlich die Rîgverse, Opfersprüche und Sâmalieder (Chând. 6,7,2), also wohl nur die Saṃhitâ's. Übrigens scheint vom Studium zunächst keine Rede gewesen zu sein: Upakosala hat Chând. 4,10,1—2 zwölf Jahre die heiligen Feuer bedient, und immer noch kann sich der Lehrer nicht entschließen, ihm „die Wissenschaft“ zu lehren; Satyakâma wird zunächst mit der Kuhherde des Lehrers in die Fremde geschickt, wo er eine Reihe von Jahren verweilt, Chând. 4,4,5; eine weitere Dienstleistung des *Brahmacârin* besteht darin, daß er für den Lehrer

betteln geht, Chând. 4,3,5; auch bei feierlichen Gelegenheiten finden wir ihn im Gefolge des Lehrers und dessen Befehle erwartend, Brih. 3,1,2. Neben und nach diesen Dienstleistungen, „in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit“ (*guroh karma-atīcēshēna*) wird dann der Veda studiert (Chând. 8,15). Die Folge war mitunter mehr Wissensdünkel als echtes Wissen (Chând. 6,1,2). Auch auf der Wanderschaft finden wir die Brahmanschüler; zu berühmten Lehrern „eilen sie von allerwärts her“, wie Wasser zur Tiefe, Taitt. 1,4,3; bis zum Lande der Madra's (am Hyphasis) wandern sie, „um das Opfer zu erlernen“, Brih. 3,7,1. 3,3,1. In der Regel aber wohnen sie als *antevāsin*'s im Hause des Lehrers, und manchen sagte diese Lebensweise so zu, daß sie sich „für immer im Hause des Lehrers niederließen“ (Chând. 2,23,1). Die übrigen wurden am Ende der Lehrzeit entlassen mit Belehrungen wie Brih. 6,4 und Ermahnungen wie Taitt. 1,11: „Nachdem er den Veda mit ihm studiert hat, ermahnt der Lehrer seinen Schüler: Sage die Wahrheit, übe die Pflicht, vernachlässige nicht das Vedastudium. Nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe überreicht hast, Sorge, daß der Faden deines Geschlechts nicht reisse.“ Weiter folgen Ermahnungen, Gesundheit und Vermögen nicht zu vernachlässigen, Mutter, Vater, Lehrer und Gast zu ehren, in Werken und Wandel untadelig zu sein, Höherstehende zu ehren, in der rechten Weise Almosen zu geben und in allen zweifelhaften Fällen sich nach dem Urteile bewährter Autoritäten zu richten.

2) Der Grihastha. — Chând. 8,15: „Wer aus der Familie des Lehrers, nach vorschrittmäßigem Vedastudium in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit, nach Hause zurückkehrt, im [eigenen] Hausstande in einer reinen [den Brahmanen zum Aufenthalte gestatteten] Gegend das Selbststudium des Veda betreibt, fromme [Söhne und Schüler] erzieht, alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande bringt, auch kein Wesen verletzt, ausgenommen an heiliger Stätte [beim Opfer], — der fürwahr, wenn er diesen Wandel die Dauer seines Lebens hindurch einhält, geht ein in die Brahmanwelt und kehrt nicht wieder zurück“. Nach dieser Stelle kann der Hausvater lebenslänglich ein solcher

2) Der Grihastha.

bleiben, ohne Schaden an seiner Seele zu nehmen. Hingegen ist nach Chând. 5,10 für die, „welche im Dorfe mit den Worten: «Opfer und fromme Werke sind unser Tribut» Verehrung üben“, also für die bis zum Ende des Lebens im Hausvaterstand Verharrenden, die vorübergehende Belohnung auf dem Monde und Rückkehr zu einem neuen Erdenleben bestimmt. Die nächste Pflicht des Hausvaters ist, eine Familie zu gründen und einen Sohn als Fortsetzer der Werke des Vaters zu erzeugen, worüber schon oben S. 264 fg. gehandelt wurde. Mehrere Frauen sind erlaubt, wie denn Yâjñavalkya selbst deren zwei hatte (Bṛih. 2,4. 4,5). Als weitere Pflichten des Gṛihastha werden genannt: Opfer, Vedastudium und Almosengeben (Chând. 2,23,1. 8,5,1—2. Bṛih. 4,4,22. 3,8,10). Inwieweit die Pflicht zu opfern durch den Upanishadgedanken eine Beeinträchtigung erlitt, wurde schon oben S. 57—60 besprochen.

3) Der Vânaprastha und  
4) der Sannyâsin.

3) Der Vânaprastha und 4) der Sannyâsin (Bhikshu, Parivrâjaka). — Eine Scheidung zwischen diesen beiden Stadien hat sich erst nach und nach vollzogen. Ursprünglich stand das Einsiedlerleben im Walde als besondere „Berufsart“ (*dharmaskandha*) neben dem Hausvatertum (Chând. 2,23,1. 5,10,1—3). Später mochte es Brauch werden, sich erst im Alter, nachdem man den Pflichten des Gṛihastha genügt hatte, in die Waldeinsamkeit zurückzuziehen. Ein Beispiel ist Yâjñavalkya, wenn er Bṛih. 2,4,1 (4,5,1—2) zu seiner Gattin Maitreyî spricht: „Ich werde nun diesen Stand [des Hausvaters] aufgeben; wohlan, so will ich zwischen dir und der Kâtyâyani da Teilung halten“. Bei Yâjñavalkya bedeutet dieser Schritt die praktische Bethätigung dessen, was er Bṛih. 3,5,1 lehrt: „Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewußt geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler“. Hier sind der dritte und vierte Stand noch nicht geschieden. Anders verhält es sich mit dem Könige Bṛihadhratha, welcher Maitr. 1,2 sein Königreich aufgibt, in den Wald zieht und sich den höchsten Kasteiungen hingibt, in die Sonne starrt und mit emporgereckten Armen dasteht, und doch bekennen muß: „Ich bin nicht des Âtman

kundig“. Hier hat der Einsiedler, dessen Aufgabe es ist, neben der Meditation die Askese zu üben (Chând. 2,23,1), noch nicht das höchste Ziel erreicht; wenn einer, ohne den *Âtman* zu kennen, „Askese übt viel tausend Jahre lang, dem bringet es nur endlichen [Lohn]“ (Bṛih. 3,8,10); Askese führt nur zum *Pitṛiyâna* (Bṛih. 6,2,16), und nur bei denen steht es anders, welche sprechen können: „unsere Askese ist der Glaube“ (Chând. 5,10,1); Bußen und Fasten sind nur ein Mittel, durch welches die Brahmanen den *Âtman* „zu erkennen suchen“ (*vividishanti*, Bṛih. 4,4,22). Nach einigen ist das *Tapas* als Mittel des *Âtman*wissens unerläßlich (Maitr. 4,3: *na atapaskasya âtmajñâne 'dhigamaḥ*), nach andern (*Jâbâla*-Up. 4) sowie nach der Konsequenz des Systems ist es entbehrlich. Denn solange das Ziel ein jenseitiges war, mochte man hoffen, durch asketische Abstumpfung des Hanges zum Diesseits diesem Ziele näher zu kommen; ist aber die Erlösung das Sichfinden als den *Âtman* und somit etwas, was nur als vorhanden erkannt, nicht als zukünftig bewirkt zu werden braucht, so wird die Askese des *Vânaprastha* ebenso überflüssig wie das Opfern und Vedastudium (Bṛih. 3,5. 4,4,21) des *Gṛihastha*; der *Âtman*wissende ist *atyâçramin* „über die [drei] *Âçrama*'s erhaben“ (Çvet. 6,21). Er hat erreicht, was der Asket nur anstrebt, die volle Loslösung von seiner Individualität und allem, was zu ihr gehört, wie Familie, Besitz und Welt (Bṛih. 3,5. 4,4,22); weil er „alles von sich wirft“ (*saṃ-ni-as*), heißt er *Sannyâsin*, weil er heimatlos „umher-schweift“ *Parivrâj*, *Parivrâjaka*, weil er, besitzlos, nur noch als „Bettler“ lebt, *Bhikshu*.

### 3. Der *Sannyâsa*.

Der *Sannyâsa*, welcher ursprünglich nur die Aufhebung der ganzen brahmanischen Lebensordnung und ihrer drei *Âçrama*'s ist, wurde mit der Zeit zu einem vierten und höchsten *Âçrama* gestaltet, welcher in der Regel, wenn auch nicht notwendig, erst nach Durchlaufung der Stadien des *Brahmacârin*, *Gṛihastha* und *Vânaprastha* gegen das Ende des Lebens folgen sollte. Hierdurch aber gewann er eine andere Bedeutung. War er ursprünglich eine Folgeerscheinung der Erkenntnis

Ursprüng-  
liche Be-  
deutung.

Der Sannyâsa als Mittel des Âtmanwissens.

des Âtman, so wurde er jetzt zu einem letzten und sichersten Mittel, durch das man jene Erkenntnis zu erlangen hoffte, und als ein solches Mittel der Âtmanerkenntnis und Erlösung tritt uns der Sannyâsa in einer Reihe späterer Upanishad's (die wichtigsten sind: *Brahma*, *Sannyâsa*, *Âruneyî*, *Kaṇṭha-çruti*, *Paramahaṅsa*, *Jâbâla*, *Âçrama*) entgegen, aus denen wir versuchen wollen, ein Bild jener absonderlichen Erscheinung des indischen Kulturlebens zu entwerfen. Bei der Geringschätzung, welche die Sannyâsins nach dem Vorbilde des Yâjñavalkya (Brih. 3,5. 4,4,21) gegen die vedische Tradition hegen, und bei dem Mangel einer andern Autorität, ist es begreiflich, daß die Regeln und Sprüche, aus denen die Sannyâsa-Upanishad's sich abgesetzt haben, im einzelnen voll von Widersprüchen sind.

Vorbedingungen.

1) Vorbedingungen des Sannyâsa. Eine klare Unterscheidung aller vier Âçrama's von einander finden wir nur Jâb. 4 und Âçr. 1—4; letztere Upanishad unterscheidet das dritte und vierte Stadium dadurch, daß der Vânaprastha in allen seinen vier Spielarten immer noch das Opfern im Walde fortführt, während die vier Arten des Sannyâsin davon entbunden sind. Jâb. 4 empfiehlt, erst nach Durchlaufung der Stadien des Brahmacârin, Gṛihastha und Vânaprastha zum Sannyâsa überzugehen, gestattet aber auch einen Übergang dazu direkt von jedem Stadium aus. Ebenso wird Kaṇṭh. 1 empfohlen, „in der richtigen Reihenfolge“ der Welt zu entsagen, während Kaṇṭh. 2 auch ein Abweichen von ihr gestattet wird. Sanny. 1 wird die Entsagung als ein „Hinausgelangen über die Lebensstadien“ (also noch nicht als viertes Stadium) bezeichnet; nach den Schilderungen Sanny. 2 und Kaṇṭh. 4 wird direkt vom Hausvatertum zur Entsagung übergegangen, sei es daß Gṛihastha und Vânaprastha hier noch ohne Succession als Vorstufen der Entsagung nebeneinanderstehen (wie Chând. 2,23,1), sei es daß Vânaprastha und Sannyâsin noch nicht (wie Âçr. 3—4 und später) bestimmt geschieden werden.

Abschied vom Leben.

2) Der Abschied vom Leben. Der Sannyâsa erfordert ein Aufgeben alles Besitzes Kaṇṭh. 1, ein Verzichten auf die sieben obern und sieben untern Welten, welche bei dieser Gelegenheit aufgezählt werden, Âr. 1, ein Verlassen von Söhnen,

Brüdern, Verwandten Âr. 1, von Vater, Sohn und Weib Âr. 5, von Lehrern und Verwandten Kaṇṭh. 4, von Kindern, Freunden, Weib, Verwandten Par. 1, ein Zurücklassen der Familie Âr. 2; nur der Vers Sanny. 2,7 gestattet auch, daß der Entsager von seinem Weibe begleitet werde. Der Sannyāsa ist somit ein völliger Abschied vom Leben, daher, wie beim Sterben, auch hier eine Heiligung (*saṃskāra*) durch Sprüche und Ceremonien stattzufinden hat, Sanny. 1. Insbesondere hat der zur Entsagung Übergehende noch zum letztenmal ein Opfer darzubringen, in dessen Schilderung die Texte sehr auseinandergehen. Sanny. 1 schreibt ein Manenopfer und ein Brahmanopfer (*brāhmeshtī*) vor, — von nun an lebt der Entsagende ohne Manenspende und Opfer, Par. 4, — Kaṇṭh. 4 verlangt, daß zuerst zwölf Tage lang ein Agnihotram mit Milch gebracht werde, während welcher Zeit der Opfernde selbst nur von Milch leben soll; dann soll er, indem er alle seine bisherigen Opferpriester noch einmal wie früher wählt, Kaṇṭh. 1, ein *Vaiçvānara*-Opfer (an *Agni Vaiçvānara*, wohl zu verstehen wie Chānd. 5,19—24) darbringen, Kaṇṭh. 1 und 4, begleitet von einem Mus an Prajāpati (vielleicht als Loskaufen von der Zeugung) und einem Kuchen in drei Schalen an Vishṇu, Kaṇṭh. 4. Hingegen wird Jāb. 4 das Opfer an Prajāpati mißbilligt und nur das an Agni als *Prāṇa* (also wohl das *Vaiçvānara*-Opfer) gefordert, nach diesem aber noch ein *Traidhātavīya*-Opfer an die drei Grundstoffe *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* verordnet. Hierbei wird Jāb. 4, entsprechend der hier durchgeführten Unterscheidung aller vier Stadien, der zum Sannyāsa Übergehende als *Vānaprastha* gedacht; daher die weiter folgende Verordnung, das Feuer durch den Priester aus dem Dorfe holen zu lassen; ist kein Feuer zu haben, so soll man im Wasser opfern, „denn das Wasser ist alle Gottheiten“ (vgl. oben S. 171 fg.). Dieses Opfern geschieht mit den Worten: „*Om!* ich opfere allen Gottheiten, *svāhā*“, wobei das Wort *Om* alle drei Veden involviert, Jāb. 4; hierauf soll der Opfernde von dem Opferschmalz und der heilsamen Opferspeise kosten, Jāb. 4. Nach Kaṇṭh. 1 soll er auf die Opfergeräte symbolisch seine Glieder übertragen, wodurch er sich derselben entäußert; nach Kaṇṭh. 4 soll er seine hölzernen

Gefäße ins Feuer, seine irdenen ins Wasser werfen und die metallenen dem Lehrer schenken; nach Sanny. 1. Kanṭh. 4 die Reibhölzer ins Feuer werfen. Hierauf nimmt er symbolisch die Feuer, die er fortan nicht mehr unterhalten wird, in sich, Sanny. 1, in seinen Leib auf, Sanny. 2,4; die Opferfeuer nimmt er in sein Bauchfeuer (in dem er künftig das Prāṇa-Agnihotram bringt, oben S. 113—114), die Gāyatrī (d. h. den Veda, Chând. 3,12,1) in sein Redefeuer auf, Âr. 2. Es ist wohl dieses Aufnehmen der Opferfeuer in den eigenen Leib, welches symbolisch angedeutet werden soll, wenn der Entsager nach Kanṭh. 4, die Feuer anredend, von der Reibhölzerseite eine Handvoll Asche zu trinken, nach Jâb. 4 an den Feuern zu riechen hat. — Außer diesen Ceremonien ist Sanny. 3 und Kanṭh. 5 noch von einer besondern Weihe (*dīkshā*) die Rede, welche mittels des Hymnus Atharvav. 11,8 „Als sich Manyu eine Gattin aus des Saṃkalpa Haus erkor“ u. s. w. vollzogen werden soll. Da dieser Hymnus sich in herabsetzender Weise über die Entstehung des Leibes ausläßt (vgl. die Übersetzung oben I, 1, S. 270—277), so hatte seine Verwendung vielleicht den Sinn, daß man sich dabei von der eignen Leiblichkeit lossagte. — Nach diesem Abschiede von dem Opferwesen folgt eine sehr bedeutsame Handlung, die daher auch von allen Texten immer wieder hervorgehoben wird, nämlich das Ablegen der, die Zugehörigkeit zum brahmanischen Religionsverbände anzeigenden, Opferschnur (Kanṭh. 2. 3. 5. Âr. 1. 3. 5. Brahma 3) und der auf die Familienabstammung hindeutenden Haarlocke (*śikhā*, Kanṭh. 2. 3. Âr. 1. Brahma 3. Par. 1). Von nun an soll nur die Meditation als Opferschnur (Kanṭh. 2. Brahma 3. Par. 2) und das Wissen als Haarlocke dienen (Kanṭh. 2. Brahma 3), der zweitlose Âtman soll dem Entsager Opferschnur und Haarlocke sein, Par. 2. Nach Kanṭh. 4 wird die Opferschnur, nach Jâb. 6 auch die Haarlocke, mit den Worten „der Erde *svāhā*“ im Wasser geopfert, nach Âr. 2 soll man Opferschnur und Haarlocke in der Erde vergraben oder im Wasser versenken. Die spätere Systematisierung Âçr. 4, welche vier Rangstufen von Sannyâsin's unterscheidet, läßt den Bahūdaka mit Haarlocke und Opferschnur, den Haṃsa ohne Haarlocke mit Opferschnur und erst den Paramahansa



als höchste Stufe ohne Haarlocke und Opferschnur, wie auch ohne Kopfhaare sein. Auch über diese besteht Meinungsverschiedenheit: Kaṇṭh. 2. 3. 4 fordert Entfernung der Haupthaare, Jāb. 5 Kahlköpfigkeit, Kaṇṭh. 5 nur eine kleine Tonsur, Sanny. 3 und Kaṇṭh. 5 Entfernung der Haare an Scham und Achselhöhle. — Zuletzt von allem folgt der Abschied vom Sohne, der den Vater noch eine Strecke begleitet, worauf unter feierlichen Sprüchen beide rechtsum kehren und fortgehen, ohne sich umzusehen, und ohne daß der Sohn Thränen vergießen darf, Kaṇṭh. 2 und 3.

3) Kleidung und Ausrüstung. Auch über diese bestehen große Meinungsverschiedenheiten. Das Gewand soll nach Sanny. 3. Kaṇṭh. 5 braunrot, nach Jāb. 5 farblos, nach Kaṇṭh. 2 zerrissen oder aus Baumbast, nach Sanny. 4 geflickt sein; Āçr. 4 gestattet dem Bahūdaka Lendentuch und braunrotes Gewand, dem Paramahaṅsa nur Lumpen und Lendentuch; Par. 4 verlangt von ihm, daß der Weltraum sein Kleid sei, Jāb. 6, daß er „nackend, wie er geboren“ leben soll. — Mit Fell, Gürtel und Opferschnur müssen die, gleichfalls zur Unterscheidung der Kasten dienenden, Stäbe aus *Palāça*-, *Bilva*- und *Açvattha*-Holz abgelegt werden, Ār. 5. An ihre Stelle tritt der aus drei Stäben zusammengeflochtene Dreistab (*tridaṇḍam*, wohl als Zeichen der Ausgleichung der Kastenunterschiede) Sanny. 4, auch dieser wird verboten Kaṇṭh. 5. Jāb. 6. Ār. 2; an seine Stelle tritt der Einstab (Symbol völliger Ausgleichung) Par. 1, der Rohrstab Ār. 3; auch ihn verwehrt Par. 3 mit der Bemerkung, daß, wer nur die Erkenntnis als Stab trage, mit Recht ein Einstabiger heiße. Āçr. 4 bringt auch hier System hinein, indem sie dem Bahūdaka den Dreistab, dem Haṅsa den Einstab gestattet, dem Paramahaṅsa jeden Stab verbietet. Ebenso wird Sanny. 3 ein Sieb, Kaṇṭh. 5 ein Tuchfetzen zum Durchsiehen des Getränks, um keine Lebewesen zu verschlucken, gestattet, hingegen Jāb. 6 und in den Versen Kaṇṭh. 5 auch die Tuchseihe verboten. Eine Decke wird Par. 1 gestattet, jedoch Par. 2 für die höchste Stufe verboten. Eine Zusammenfassung der Gegenstände, welche eine mildere Observanz dem Sannyāsin erlaubt, geben die Verse Sanny. 4:

Kleidung.

Aus-  
rüstung.

Topf, Trinkschale und Feldflasche,  
 Die Dreistütze, das Schuhepaar,  
 Geflickter Mantel, Schutz gebend  
 Bei Frost und Glut, das Lendentuch,  
 Badehose und Tuchseihe,  
 Dreifacher Stab und Überwurf.

Dieselben Gegenstände werden, unter Wiederholung derselben Verse, Kaṇṭh. 5 dem Sannyâsin verboten, womit auch die Aufzählung in Prosa Jâb. 6 übereinstimmt. Âçr. 4 gestattet sie dem Bahûdaka und verwehrt sie nur dem Paramahaṅsa. Eigentümlich ist die Vorschrift Âr. 5, daß sich der Entsager den Omlaut auf die Glieder auftragen soll.

Nahrung.

4) Nahrung. Der Sannyâsin muß vom Erbettelten leben, Kaṇṭh. 5, nur Bettelbrot und Spaltfrüchte, Sanny. 4,5, Wasser, Wind und Früchte, Sanny. 2,4, sollen seine Nahrung sein. Das Betteln soll nach Kaṇṭh. 2 bei allen vier Kasten, deren Unterschiede für den Sannyâsin nicht mehr bestehen, betrieben werden. Âçr. 4 unterscheidet auch hier Stufen: die Kuṭicara's sollen in den Häusern ihrer Kinder, die Bahûdaka's in wohlgesitteten Brahmanenfamilien, und erst die Paramahaṅsa's bei allen vier Kasten betteln. Beim Betteln bedient sich der Sannyâsin nach Âr. 4 eines Thongefäßes, Gurkengefäßes oder Holzgefäßes, wohingegen nach Kaṇṭh. 5. Jâb. 6 der Bauch sein Gefäß, nach Kaṇṭh. 2 die Hand sein Gefäß, nach Âr. 5 der Bauch oder die Hand sein Gefäß bilden soll. Nach Kaṇṭh. 5 soll der Entsager „Bettelbrot essen, aber kein Almosen geben“, *bhikshâçî na dadyât*, wofür, mit einer ganz geringen Änderung, *bhikshâçî 'shad adyât* „er soll, vom Bettelbrot lebend, wenig essen“, gelesen werden könnte. Dies würde zu andern Stellen stimmen, nach denen der Entsager das Essen nur als Arznei gebrauchen soll, Kaṇṭh. 2. Âr. 3, nur so essen soll, daß sein Fett nicht zunimmt, und er mager bleibt, Kaṇṭh. 2. Doch soll er diese und andere Entbehrungen, wenn er sich schwach fühlt, nur so weit treiben, daß keine Beschwerde entsteht, Kaṇṭh. 2; ist er krank, so soll er die Entsagung nur im Geiste oder mit Worten üben, Jâb. 5. Mit Erweiterung der Prânâgnihotra-Theorie (oben S. 113—114) heißt es Kaṇṭh. 4: „was er dann des Abends

ist, das ist sein Abendopfer, was des Morgens, sein Morgenopfer, was am Neumond, sein Neumondopfer, was am Vollmond, sein Vollmondopfer, und wenn er sich im Frühling Haupthaare, Bart, Körperhaare und Nägel [aufs neue] schneiden läßt, so ist das sein Agnishtoma [eine Art Somaopfer]“.

5) Aufenthaltsort. Die wesentlichen Merkmale des Entsagers sind schon in den drei Hauptnamen enthalten, welche er führt. Als *Sannyāsin* soll er „alles von sich werfen“, als *Bhikshu* nur als „Bettler“ leben, und als *Parivrāj*, *Parivrājaka* heimatlos als „Pilger (Vagabund)“ umherschweifen. Er ist an keine Örtlichkeit mehr gebunden. Für ihn hat es kein Interesse mehr, in *Avimuktam* zu sterben (einer Örtlichkeit bei Benares, welche dem dort Sterbenden die sofortige Erlösung sichert, Upanishad's S. 617. 706), denn er trägt die *Varaṇā* und die *Asī* (zwei Flüßchen, zwischen denen Benares liegt und von welchen es seinen Namen *Vārāṇasī* führen soll) als den Bogen (*varaṇa*) der Augenbrauen und die Nase (*nāsā*) immer mit sich, Jāb. 1—2. In der Regel wird er am Ufer des Wassers Kanṭh. 2, auf Sandbänken im Flusse oder vor Tempelthüren Sanny. 4. Kanṭh. 5 verweilen, und auf dem Erdboden sitzen oder liegen Âr. 4. Nach Jāb. 6 soll er „in einem öden Hause, einem Göttertempel, auf einem Grashaufen, einem Ameisenhaufen, an einer Baumwurzel, in einer Töpferwerkstatt, bei einem Feueropfer, auf einer Flusinsel, in einer Berghöhle, einer Schlucht, einem hohlen Baume, an einem Wasserfalle oder auf dem Erdboden heimatlos weilen“. In einem Dorfe darf er nur eine Nacht, in einer Stadt nur fünf Nächte sich aufhalten, Kanṭh. 2 (nach Âçr. 4 tritt diese Regel erst auf der Stufe der *Haṅsa*'s in Kraft); eine Ausnahme macht die Regenzeit, Kanṭh. 5; während der vier Regenmonate (eine Glosse macht daraus zwei, Up. S. 699) darf er in einem Dorfe oder in einer Stadt bleiben, Kanṭh. 2, die übrigen acht Monate soll er umherpilgern, sei es allein oder zu zweien, Âr. 4.

Aufenthaltsort.

6) Beschäftigung. Der Sannyāsin vollbringt, wie wir sahen, keine Opfer mehr, an deren Stelle die Ernährung des eignen Leibes tritt, Kanṭh. 4, und ebenso lebt er fortan ohne Vedastudium Par. 1. Âr. 1, ohne die Vedasprüche Âr. 2, doch

Beschäftigung.

soll er „von allen Veden das *Āraṇyakam* hersagen, die *Upaniṣad* hersagen“, *Ār.* 2. Alle Texte verlangen von ihm „Baden, Nachsinnen und Reinheit durch heil'ge Wasser“ *Sanny.* 4. *Kaṇṭh.* 5, Waschungen bei Anbruch der drei Tageszeiten *Ār.* 2, Waschen und Mundausspülen, „mit dem Wasser als Gefäß“ (d. h. ohne Gefäß) *Kaṇṭh.* 2. Besonders empfohlen werden ihm außerdem noch das Schweigen *Kaṇṭh.* 3, die Meditation *Ār.* 2 und die *Yoga*-Übung *Sanny.* 4. Als seine Haupttugenden werden *Ār.* 3 „Keuschheit, Nichtschädigung, Besitzlosigkeit und Wahrhaftigkeit“ genannt. Er spricht: „vor mir haben Frieden alle Wesen, denn von mir ist alles erschaffen worden“ *Ār.* 3; Gold soll er nicht annehmen, nicht anrühren, ja nicht einmal ansehen, *Par.* 4. Alle Lüste hat er aufgegeben, Erkenntnis ist sein Stab, darum heißt er mit Recht „Einstabiger“; wer aber zum Holzstabe greift, weil dieser ihm die Freiheit verleiht, „von allem zu essen“, der ist ein falscher *Sannyāsin* und fährt zur Hölle, *Par.* 3. Der wahre Entsager hingegen „soll Liebe, Zorn, Begierde, Verblendung, Trug, Stolz, Neid, Selbstsucht, Eigendünkel und Unwahrheit fahren lassen“, *Ār.* 4. Er ist „frei von den sechs Wogen [des *Sam-sāra*: Hunger, Durst, Kummer, Wahn, Alter und Tod], indem er Tadel, Stolz, Eifersucht, Trug, Hochmut, Wunsch, Haß, Lust, Schmerz, Verlangen, Zorn, Habgier, Wahn, Freude, Ärger, Selbstsucht und alles dergleichen dahinten läßt; und weil von ihm sein eigener Leib nur als ein Aas wird angesehen, so wendet er sich von diesem verkommenen Leibe, welcher die Ursache ist von Zweifel, Verkehrtheit und Irrtum, für immer ab, richtet auf jenes [*Brahman*] beständig sein Erkennen, nimmt in ihm selber seinen Stand und weiß von ihm, dem Ruhigen, Unwandelbaren: jener Zweitlose, ganz aus Wonne und Erkenntnis Bestehende, bin ich selbst, er ist meine höchste Stätte, meine Haarlocke, meine Opferschnur“, *Par.* 2. Er freut sich nicht, wenn man ihn lobt, flucht nicht, wenn man ihn schmäht, *Kaṇṭh.* 5; „er lockt nicht an, und er stößt nicht ab; für ihn gibt es keine Vedasprüche mehr, keine Meditation, keine Verehrung, kein Sichtbares und kein Unsichtbares, kein Gesondertes und kein Ungesondertes, kein Ich, kein Du und keine Welt. . . . Im Schmerze unentwegt,

in der Lust ohne Verlangen, in der Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch am Unschönen hängend, ist er ohne Haß und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharret er, fest gegründet im *Ātman*“, Par. 4. „Dann mag er die große Reise antreten, indem er sich der Nahrung enthält, ins Wasser geht, ins Feuer geht oder einen Heldentod wählt; oder auch er mag zu einer Einsiedelei der Alten sich begeben“, Kapth. 4. Jāb. 5.

#### 4. Der *Yoga*.

In dem Bewußtsein der Einheit mit dem *Ātman* als Princip aller Dinge besteht die Erlösung. Sie ist ihrem Wesen nach einerseits eine Vernichtung alles Begehrens, andererseits eine Vernichtung des Wahnes der vielheitlichen Welt. Erstere wird, wie wir sahen, vom *Sannyāsa* angestrebt; letztere durch künstliche Vorbereitungen hervorzubringen, ist die Aufgabe des *Yoga*. Dieser ist daher, von Auswüchsen und Übertreibungen abgesehen, eine vollkommen verständliche Konsequenz der Upanishadlehre. Denn wenn in dem Sich-einswissen mit dem *Ātman* das höchste Ziel liegt, warum soll man nicht versuchen, durch geflissentliche Loslösung von der illusorischen Erscheinungswelt und durch Konzentration in dem eignen Selbste dieses Ziel zu erreichen? Daß aus den Übungen des *Yoga* ein Nutzen für die Außenwelt wenig oder gar nicht abfließt, kommt für eine tiefere ethische Beurteilung nicht in Betracht (oben S. 327); das einzige wesentliche Bedenken gegen die in Indien zu allen Zeiten hochgehaltenen und noch heute weit verbreiteten Übungen des *Yoga* (wie andererseits gegen die geflissentlichen Bußübungen des Pietismus im Abendlande) liegt darin, daß sie dasjenige auf künstlichem Wege hervorbringen wollen, was nur dann ganz echt ist, wenn es von selbst und ohne Zuthun unseres Willens entsteht; tout ce qui n'est pas naturel, est imparfait, wie Napoleon gesagt haben soll. Übrigens berühren sich die Phänomene beim *Yoga* nicht nur, wie oft hervorgehoben, mit gewissen, auch bei uns vorkommenden, krankhaften Zuständen (Hypno-

Der *Yoga* als  
Konsequenz  
der *Ātman*-  
lehre.

Bedenken  
gegen den  
*Yoga*.

tismus, Katalepsie u. dgl., worauf wir nicht eingehen, da das in den Upanishad's vorliegende Material dazu keine Veranlassung giebt), sondern auch mit der durchaus gesunden und erfreulichen Erscheinung der ästhetischen Kontemplation: die überirdische Freude, welche wir beim Anschauen des Schönen in der Natur wie in der Kunst empfinden, beruht auf einem ähnlichen Selbstvergessen der eignen Individualität und Einswerden von Subjekt und Objekt, wie es der Yoga durch künstliche Mittel anstrebt, die wir jetzt betrachten wollen.

Das spätere  
Yoga-  
system.

In nachvedischer Zeit ist die Yogapraxis zu einem förmlichen System mit eigenem Lehrbuche (den Sûtra's des Patanjali) fortgebildet worden. Die Entstehung dieses Systems fällt, wie schon die ersten Anfänge desselben Kâth. 3 und 6. Çvet. 2. Maitr. 6 zeigen, in die Zeit, wo der ursprüngliche Idealismus der Upanishadlehre bereits anfang, zur realistischen Sâṅkhyaphilosophie zu erstarren. Auf dieser, dem ursprünglichen Yogagedanken sehr wenig angemessenen Grundlage hat sich das spätere Yogasystem aufgebaut. Daher legt dieses System auf die äußerlichen Mittel (*sâdhana*) und die dadurch erlangten äußerlichen Zwecke (*vibhûti*) das Hauptgewicht, behandelt die Einswerdung mit dem allein realen Âtman, welche das ursprüngliche Ziel des Yoga war, als eine Isolation (*kaivalyam*) des Purusha von der Prakriti und läßt die eigentliche Hauptsache, die Meditation des Âtman mittels der Silbe *Om*, ganz in den Hintergrund treten. Nur der Theismus wurde, im Widerspruch mit der gewählten Sâṅkhyagrundlage aus spätern Upanishad's herübergerettet und dem System äußerlich aufgepfropft, ohne doch rechtes Leben auf diesem ungeeigneten Boden gewinnen zu können (oben S. 215). Ein merkwürdiges Zeugnis für diese theistische Modifikation des Sâṅkhyasystems im Dienste der Yogalehre ist die Cûlikâ-Upanishad, welche, auf dem Boden der fünfundzwanzig Principien des Sâṅkhyam stehend, diesen rein äußerlich „als sechsundzwanzigsten“ (oder, wohl mit Einrechnung von Cittam, als siebenundzwanzigsten) den *Îçvara* anreihet (Cûl. 14) und seinen Unterschied von den Purusha's nur in der Freiheit sieht, mit welcher er an den Brüsten „der Werdemutter Mâyâ“ trinkt, Cûl. 6:

Die Knäblein freilich sind zahllos,  
 Die da trinken die Sinnenwelt,  
 Doch einer nur als Gott trinkt sie,  
 Dem eignen Willen folgend frei.

Im Folgenden beschränken wir uns auf den *Yoga*, soweit wir ihn durch die Upanishad's verfolgen können, und entnehmen nur als Fachwerk für unsere Darstellung aus dem nachvedischen System die „acht Artikel (*aṅga*)“, in die sich die Yogapraxis gliedert, und von denen die fünf letzten (nebst *Tarka* als sechstem) schon an zwei Upanishadstellen, wenn auch noch nicht in der systematischen Folge, aufgezählt werden (*Maitr.* 6,18. *Amṛitab.* 6). Die spätern acht *Aṅga*'s sind: 1) *yama* Zucht (bestehend in Nichtschädigung, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit, Armut), 2) *nīyama* Selbstzucht (Reinheit, Genügsamkeit, Askese, Studium, Gottergebenheit), 3) *āsana*m Sitzen (am rechten Ort und in richtiger Körperhaltung), 4) *prāṇāyāma* Regulierung des Atmens, 5) *pratyāhāra* Einziehung (der Sinnesorgane), 6) *dhāraṇā* Fixierung (der Aufmerksamkeit), 7) *dhyāna*m Meditation, 8) *śamādhi* Absorption (völlige Einswerdung mit dem Gegenstande der Meditation).

Die acht  
*aṅga*'s.

Diese Forderungen sehen wir vereinzelt schon in den ältern Upanishad's auftauchen. So den *Pratyāhāra*, wenn *Chând.* 8,15 gefordert wird, „alle seine Organe in dem *Ātman* zum Stillstande zu bringen“, und den *Prāṇāyāma*, wenn *Bṛih.* 1,5,23 als „einziges Gelübde“ befohlen wird, einzuatmen und auszuatmen. Hier und an andern Stellen (oben S. 113) tritt an Stelle des Opfern's das geregelte Atmen, welches dann als symbolischer Akt von hier aus in den *Yoga* übernommen worden zu sein scheint. Das Wort *Yoga* im technischen Sinne findet sich zuerst, wenn nicht *Taitt.* 2,4, so doch *Kāṭh.* 2,12 (*adhyaṭma-yoga*). 6,11. 18. *Çvet.* 2,11. 6,13. *Maitr.* 6,18 etc. Die richtige Erklärung desselben als „Anschirrung, Anschickung“ ergibt sich aus dem *Mahānār.* 63,21 und *Maitr.* 6,3 vorkommenden Ausdrücke: *ātmanaṃ yuñjīta*, während der *Yoga* *Maitr.* 6,25 als „Verbindung“ (zwischen *Prāṇa* und *Omlaut*) gefaßt zu werden scheint. Die genannten Upanishad's

Vor-  
geschichte  
des *Yoga*.

enthalten auch die erste Theorie der Yogapraxis; Kâth. 3,13 fordert mit Anlehnung an sâṅkhyaartige Vorstellungen, daß man Rede und Manas in der Buddhi, diese in dem von ihr noch unterschiedenen Mahân, diesen im Avyaktam „hemmen solle“ (*yacchet*), und Kâth. 6,10—11 verlangt Fesselung (*dhâraṇâ*) der Organe (Sinne, Manas, Buddhi), damit man den dadurch von ihnen allen isolierten Purusha aus dem Leibe herausziehen könne, wie den Halm aus dem Schilfrohre (6,17). Çvet. 2,8—15 behandelt schon die Wahl des Orts (2,10), die Art des Sitzens (2,8), die Regelung des Atmens (2,9), die Fesselung von Sinnen und Manas im Herzen (2,8. 9) und bespricht 2,11—13 die Begleit- und Folgeerscheinungen des Yoga. Hieran schließt sich die Empfehlung des schon Chând. 1,1. Taitt. 1,8 als Symbol des Brahman vorkommenden Lautes *Om* als Vehikel (*âlambanam*, Kâth. 2,17) der Meditation, als Reibholz (Çvet. 1,14. Dhyânab. 20), als Bogen (Munđ. 2,2,4. Dhyânab. 19) oder als Pfeil (Maitr. 6,24), um die Finsternis zu durchbohren und Brahman als Ziel zu treffen. Die drei Moren (*a, u, m*), aus denen der Laut *Om* besteht, werden zuerst erwähnt Praçna 5. Maitr. 6,3, während die dreieinhalbte Mora als der „moralose“ Teil des Wortes *Mânđ. 12*, als die „Spitze des Omlautes“ Maitr. 6,23 zuerst vorkommt. An diese Anfänge schlossen sich die Schilderungen der Yogapraxis, welche Maitr. 6,18—30 und in den Yoga-Upanishad's des Atharvaveda (die wichtigsten sind: *Brahmavidyâ*, *Kshurikâ*, *Cûlikâ*; *Nâdabindu*, *Brahmabindu*, *Amṛitabindu*, *Dhyânabindu*, *Tejobindu*; *Yogaçikhâ*, *Yogatattva* und *Haṅsa*) vorliegen, und auf die wir unsere Darstellung gründen, indem wir der spätern Ordnung der acht Artikel (*yama, niyama, âsanam, prânâyâma, pratyâhâra, dhâraṇâ, dhyânâma, samâdhi*) folgen.

1) *yama* und  
2) *niyama*.

1) *yama*, Zwang und 2) *niyama*, Selbstzwang. — Diese beiden Glieder kommen bei den Aufzählungen Maitr. 6,18 und Amṛitab. 6 noch nicht vor, vermutlich weil sie als die allgemeinen (objektiven und subjektiven) Pflichten stillschweigend vorausgesetzt werden. Hierherziehen kann man, nebst vielem andern, die Bemerkung *Yogat. 15*, daß der Yogin allen Wesen Schutz gewährt, da er sie als sein Selbst weiß, und Warnungen wie Amṛitab. 27:



Vor Furcht, vor Zorn und vor Schlawheit,  
 Vor zu viel Wachen, zu viel Schlaf,  
 Vor zu viel Nahrung, Nichtnahrung  
 Soll der Yogin sich hüten stets.

3) *ásanam*, das Sitzen. Gewicht wird zunächst auf die <sup>3) *ásanam*.</sup> Auswahl der richtigen Örtlichkeit gelegt. Schon Çvet. 2,10 schreibt für die Yogaübung vor:

Rein sei der Ort und eben, von Geröll und Sand,  
 Von Feuer, von Geräusch und Wasserlachen frei;  
 Hier, wo den Geist nichts stört, das Auge nichts verletzt,  
 In windgeschützter Höhlung schicke man sich an.

Maitr. 6,30 verlangt „eine reine Gegend“, Amṛitab. 17 einen „ebenen Erdboden, der lieblich ist und fehlerfrei“; nach Yogat. 15 soll der Yoga „an unverbotnem, windstillem, entlegnem, störungsfreiem Ort“ geübt werden; Kshur. 2. 21 verordnet, daß man „einen lautlosen Ort“ wähle. — In Bezug auf die Art des Sitzens fehlen in den Upanishad's noch die extravaganten, auf Veräußerlichung deutenden Bestimmungen des spätern Yoga, der nicht weniger als 84 Sitzarten unterscheidet. Çvet. 2,8 schreibt nur dreifache Geradehaltung (von Brust, Hals und Kopf) und Ebenmäßigkeit des Sitzens vor; Amṛitab. 18 betont die Richtung nach Norden (die Region des Götterweges) und empfiehlt nur drei Sitzarten, den Lotossitz (*padmâsanam*, das Sitzen mit untergeschlagenen Beinen, in Indien die gewöhnliche Art zu sitzen), den Kreuzformsitz (*svastikam*) und den Glückesitz (*bhadrásanam*, beide wenig von dem ersten verschieden); Yogaç. 2 verordnet, den Sitz nach Lotosart zu wählen, „oder wie es ihm sonst beliebt“, die Nasenspitze zu fixieren und Hände und Füße anzuschmiegen; Amṛitab. 22 empfiehlt, daß der Yogin regungslos und fest sitze, „von seitwärts, oben und unten in sich zurückgesenkt den Blick“; Kshur. 2 betont nur „des Sitzens rechte Art“, Kshur. 4 spricht von einem Hinneigen von Brust, Hüften, Angesicht und Hals zum Herzen hin. Eine besondere Art der Körperhaltung schildern die Schlußverse Sanny. 4. — Wie *yama* und *niyama* wird auch *ásanam* in den Upanishad's noch nicht als *Aṅga* des Yoga gezählt, der daher noch nicht, wie später, acht, sondern sechs

Die sechs  
*aṅga's*,  
 Maitr. 6,18.  
 Amṛitab. 6.

Glieder hat (*śhaḍ-aṅgo Yoga' ucyaṭe* Amṛitab. 6 und Maitr. 6,18), als welche Maitr. 6,18 aufgezählt werden: *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhyānam*, *dhāraṇā*, *tarka*, *samādhi*. Dieselbe Aufzählung, nur mit Einschlebung von *prāṇāyāma* an dritter Stelle, kehrt wieder Amṛitab. 6. Auffallend ist, daß beide Aufzählungen *dhāraṇā* nicht vor, sondern nach *dhyānam* haben, was auf einer etwas andern Auffassung dieser Begriffe als der später üblichen beruhen könnte. An fünfter Stelle erwähnen beide Verzeichnisse *tarka*, Reflexion, welches Amṛitab. 16 als „Nachdenken, das der Lehre nicht zuwider ist“, definiert wird, während es der Kommentator zu Maitr. 6,18 p. 130,11 als Kontrollierung des *dhyānam*, hingegen p. 133,17 als die aus dem *dhyānam* hervorgehende zweifelfreie Erkenntnis erklärt.

4) *prāṇāyāma*.

4) *prāṇāyāma*, Regelung des Atmens. Sie zerfällt in *recaka*, *pūraka*, *kumbhaka* (auch, was Garbe bestreitet, in den Yogasūtra's 2,50 erwähnt, indem nur, nach einer in den Sūtra's beliebten Manier, andere Namen gewählt werden, als *vāhya-abhyantara-stambha-vṛitti*). Nach der Hauptstelle Amṛitab. 10 fg. ist 1) *recaka* das Ausatmen, welches langsam geschehen soll, Kshur. 5, 2) *pūraka* das Einatmen, beschrieben Yogat. 12, nach Amṛitab. 19 durch das eine Nasenloch unter Schließung des andern mit dem Finger, nach Amṛitab. 13. Dhyānab. 21 durch den wie ein Lotosrohr gespitzten Mund, 3) *kumbhaka* der Einbehalt des Atems in der Brust, Amṛitab. 12. Yogat. 13, von wo er, wie es nach Kshur. 4. 6 fg. scheint, kraft der Meditation alle Glieder des Leibes durchdringt. Bei *recaka* soll man an *Çiva*, bei *pūraka* an *Vishṇu*, bei *kumbhaka* an *Brahmán* denken, Dhyānab. 11—13. Der *prāṇāyāma* hat die Wirkung, alle Sünden zu verbrennen, Amṛitab. 7—8.

5) *pratyāhāra*.

5) *pratyāhāra*, Einziehung der Sinnesorgane, schon Chānd. 8,15 erwähnt. Wie die Schildkröte ihre Glieder einzieht, Kshur. 3. Yogat. 12, so zieht man alle Sinne nebst dem regsamen *Manas*, welche nur Ausstrahlungen des *Ātman* sind, Amṛitab. 5, in sich zurück, hemmt sie, Kāṭh. 3,13, schließt sie ein im Herzen, Çvet. 2,8, und bringt sie dadurch zum Stillstande, Kāṭh. 6,10. Hierdurch bringt man die Sinnendinge in sich zur Ruhe, Maitr. 6,19, und die Sinne werden niedergehalten wie im Schlafe, Maitr. 6,25.

6) *dhâranâ*, die Fixierung, betrifft das Manas, welches als <sup>6) *dhâranâ*.</sup> Organ der Wünsche die Erlösung verhindert, wenn man es nicht hemmt, im Herzen abschließt, zunichte macht und so zur Manaslosigkeit gelangt, Brahmag. 1—5. Maitr. 6,34 (Up. S. 357). Man soll daher das Manas nach außen zurückhalten, Maitr. 6,19 (eine höhere Art der *dhâranâ* schildert das Folgende 6,20), allerwärts zügeln, Yogaç. 3, in dem Selbst versenken, Amṛitab. 15, bis daß es ganz in sich zergeht, Nâdab. 18. Die Einschließung des Manas im Herzen lehrt auch Kshur. 3, während im übrigen diese Upanishad davon den Namen hat, daß sie eine *kshurikâ dhâranâ* lehrt, eine Fixierung der Aufmerksamkeit des Manas auf die einzelnen Glieder und Adern des Leibes, wodurch man dieselben mit dem Manas als Messer (*kshura*) successive von sich abschneidet und dadurch die Freiheit vom Begehren erreicht.

7) *dhyânam*, die Meditation. Wenn auch *svâdhyâya* <sup>7) *dhyânam*.</sup> unter den Niyama's (oben S. 345) vorkommt, so wird doch im allgemeinen das Vedastudium von dem Yogin mit großer Geringschätzung behandelt. Er ist nicht stolz auf brahmanische Abstammung, nicht auf Erlösungsschriftenwust, Tejob. 13, er hat, nach realer Einsicht suchend, die Bücher durchforscht und statt Kornes nur Spreu in ihnen gefunden, Brahmag. 18; darum wirft er die Bücher fort, als brennten sie, Amṛitab. 1; die einzige Wissenschaft ist, wie man das Manas im Herzen zunichte macht, „das andre ist gelehrter Kram“, Brahmag. 5. An Stelle des Vedawissens tritt die Meditation des Wortes, das schon nach Kâth. 2,15 „alle Veden uns verkünden“, des *Praṇava*, d. h. des heiligen Lautes *Om*. Er ist die beste Stütze, Kâth. 2,17, ist der Bogen, auf dem die Seele als Pfeil zu Brahman fliegt, Muṇḍ. 2,2,4, ist der Pfeil, der vom Leibe als Bogen abgeschneit wird, um die Finsternis zu durchbohren, Maitr. 6,24, das obere Reibholz, das mit dem Leibe als unterm Reibholze das Feuer der Gottschauung entzündet, Çvet. 1,14, das Netz, mit dem man den Prâṇafisch herauszieht und im Âtmanfeuer opfert, Maitr. 6,26, das Schiff, auf dem man über den Äther des Herzens überfährt, Maitr. 6,28, der Wagen der zur Brahmanwelt fährt, Amṛitab. 2. Seine drei Moren *a u m* sind Feuer, Sonne und Wind, Maitr. 6,3, sind der Inbegriff

Verachtung  
der Gelehr-  
samkeit.

Der *Om*-  
Laut.

Die drei  
Moren.

aller Dinge, Maitr. 6,5; wer sie meditiert, gelangt durch eine Mora zur Menschenwelt, durch zwei zum Pitṛiyāna, durch drei zum Devayāna, Praçna 5. Außer den drei Moren aber hat das Wort einen vierten moralosen Teil, Māṇḍ. 12, der die Spitze des Omlautes bildet, Maitr. 6,23, und der weiterhin als die dreieinhalbte Mora bezeichnet wird, Nāḍab. 1. Dhyānab. 17. Yogat. 7 u. s. w. Diese Halbmora ist es, welche zum höchsten Ziele führt, Yogat. 7. Sie wird repräsentiert durch den Punkt (*bindu*) des Anusvāra, den Kraftpunkt, welchem das höchste Sinnen gilt, Tejob. 1, und klingt nach in dem Nachhall (*nāda*), dem tonlosen *m*-Laute (*asvara makāra*) Amṛitab. 4, welcher nach Amṛitab. 24 vollkommen lautlos, ohne Geräusch, Konsonant, Vokal und Ton ist, hingegen nach Brahmavidyā 13 wie der Nachhall eines angeschlagenen Blechtopfes, einer Glocke, nach Dhyānab. 18 wie langgezogene Öltropfen, wie nachsummender Glockenton klingt, nach Haṅsa 10 auf zehnfache Art hervorgebracht werden kann, von denen die letzte, wie Donnerhall tönende, empfohlen wird. Vgl. auch über die Aussprache des Nachhalls Atharvaçikhā 1 (Up. S. 728). Mit zunehmender Überbietung werden dem Omlaute fünf Moren, Amṛitab. 30, drei Moren und drei Nachhalle, Pranou Up. S. 863, drei Moren nebst Halbmora, Anusvāra und Nachhall, Rāmott. 2, drei Moren und vier Halbmoren, Rāmott. 5, ja schließlich in verschiedenem Sinne zwölf Bestandteile zugeschrieben, Nāḍab. 8—11. Kshur. 3. Amṛitab. 23. Nṛisinhott. 2 (Up. S. 782 fg.). — Unermüdlich sind die Upanishad's, je später um so mehr, in der allegorischen Deutung der drei oder dreieinhalb Moren auf Agni, Vāyu, Sonne, Varuṇa, Nāḍab. 6—7, auf die drei Welten, drei Veden, drei Feuer, drei Götter, drei Tagzeiten, drei Metra, drei Guṇa's, Brahmavidyā 4—7. Yogat. 6—7. Atharvaçiras 5. Atharvaçikhā 1 u. s. w., wobei dann die Meditation der Halbmora (des Punktes oder Nachhalles) als über alle diese Dinge hinausführend gepriesen wird.

Die Halb-  
mora.

Weitere  
Moren.

Allego-  
rische Deu-  
tungen.

Motiv des  
Om-Kultus.

Im Grunde war es die schon früh zum Bewußtsein gekommene Unerkennbarkeit des Weltprinzips, des Brahman oder Ātman, und seine Unausdrückbarkeit durch Worte, Begriffe und Bilder (*neti, neti!*) gewesen, welche dazu getrieben hatte, etwas so völlig Sinnloses und daher gerade besonders

Geeignetes wie die Silbe *Om* als Symbol des Brahman zu wählen. Aber dieselbe Erwägung trieb dann weiterhin, auch über den Omlaut hinauszugehen, zunächst zu der Halbhora, und endlich auch über diese, *Dhyānab.* 4:

Höher ist als die Grundsilbe  
Der Punkt, höher als er der Hall;  
Die Silbe mit dem Laut schwindet, —  
Lautlos die höchste Stätte ist.

Diese höchste Stätte, welche durch kein Wort noch Wortgeflecht ausgedrückt wird, *Tejob.* 7, kann nicht durch *Om*, sondern nur lautlos meditiert werden. Durch den Omlaut soll man den Yoga nur „anknüpfen“, *Brahmab.* 7; er ist der Wagen, welchen man verläßt, wo der Fahrweg aufhört und der Fußweg anfängt, *Amṛitab.* 3. *Om* ist immer nur das „Wortbrahman“, über welches hinaus noch das Höchste liegt, *Brahmab.* 17. „Hier bedeutet das Wort den Laut *Om*; durch diesen emporgestiegen, gelangt man in dem Nichtworte zur Vernichtung“, wie die Blumensäfte im Honigseim, *Maitr.* 6,22. Hiermit wird die achte und höchste Stufe des Yoga erreicht.

8) *samādhi*, Absorption. In sie geht die Meditation über, wenn Subjekt und Objekt, Seele und Gott, so völlig ineinander fließen, daß das Bewußtsein des eignen Subjektes ganz erlischt, und dasjenige eintritt, was *Maitr.* 6,20—21 als *nirātmakatvam* (Entselbstigung) bezeichnet wird. Für die empirische, lokalisierende Anschauung erscheint diese Einswerdung, im Anschluß an Vorstellungen wie *Chând.* 8,6,5—6. *Taitt.* 1,6, als ein Emporsteigen des Meditierenden aus dem Herzen durch die Ader *Sushumnâ* und das *Brahmarandhram* zur Vereinigung mit dem weiterfüllenden Brahman. Dieser Prozeß wird in mannigfacher und wenig zusammenstimmender Weise beschrieben. Das Herz erscheint als Lotosblume, eine schon seit *Chând.* 8,1,1 geläufige Anschauung (oben S. 259). „Es hängt, von Adern umspinnen, herab fast (*â*) wie ein Blütenkelch“, in ihm flammt ein großes Feuer, aus dessen Mitte sich eine nach oben strebende Spitzflamme erhebt, *Mahānâr.* 11,8—12. Nähere Beschreibungen dieser Herzlotosblüte finden sich *Dhyānab.* 14—16. *Haṅsa* 8 und öfter. Nach *Yogat.* 9—11 wird

8) *samādhi*.

Die Einswerdung als Emporsteigen aus dem Leibe.

Der Herzlotos.

diese Lotosblüte bei der Meditation des *a* leuchtend, bei *u* erschließt sie sich, bei *m* erklingt sie leise und wird bei der Halbhora regungslos. Nach Yogaç. 4—7 ist im Leibe (im Herzen) eine Sonne, in dieser ein Feuer, in diesem eine Spitzflamme, welche der höchste Gott ist. Dieser dringt bei der Yogameditation durch die Herzsonne hindurch:

Sodann schlängelt er sich aufwärts  
 Durch der Sushumnâ glänzend Thor;  
 Die Schädelwölbung durchbrechend,  
 Schaut er schlieflich das Höchste an.

Nach Maitr. 6,38 ist im Herzen eine Sonne, in dieser ein Mond, in diesem ein Feuer, in diesem das *Sattvam*, in diesem die Seele, welche alle die genannten Kreise durchdringt, die viernetzige Brahmanhülle (*annamaya, prânamaya, manomaya, vijñânamaya*, Taitt. 2) zerreißt (Maitr. 6,28. 38), mit dem Schiffe *Om* über den Äther des Herzens überfährt (Maitr. 6,28) und so schlieflich zum Schauen des Höchsten gelangt. Vgl. auch die Schilderung des Herzensäthers, Maitr. 6,22, und seiner Durchstofsung, Maitr. 6,27. Hiernach werden wir auch Brahnavidyâ 8—10 den *çankha* nicht mit dem Scholiasten von der Hirnmuschel, sondern von der Herzmuschel zu verstehen haben; in ihr glänzt nach dieser Stelle das *a* als Sonne, in dieser das *u* als Mond, in diesem das *m* als Feuer, darüber die Halbhora als Spitzflamme.

Das Aufsteigen aus dem Herzen.

Auch über das Aufsteigen der Seele aus dem Herzen sind die Vorstellungen sehr mannigfach. Nach Maitr. 7,11 bricht durch die Meditation von *Om* das *Tejas*, d. h. die individuelle Seele (vgl. den zweiten der angehängten Verse) hervor, steigt wie quellender Rauch als einzelner Zweig in die Höhe und verbreitet sich dort als ein Ast nach dem andern (ins Unendliche). Amṛitab. 26 läßt mittels des lautlosen *Om* den *Prâna* „durch Herzenspforte, Windpforte, die Pforte, die nach oben führt, und der Erlösung Pfortöffnung“ aufsteigen. Nach Dhyânab. 22 zieht die Halbhora als Strick aus dem Brunnen des Herzlotus durch die Aderbahn das *Manas* empor, bis es zwischen den Brauen sich im Höchsten auflöst. Brahnavidyâ 11—12 schildert, wie man mittels *Om* die Herzenssonne und

die 72000 Adern (Bṛih. 2,1,19) durchbricht, auf der *Suṣumnā* (der Carotis) emporfährt, das Haupt durchbricht und als Wesenheilbringer, als Weltalldurchdringer bestehen bleibt. Verwandt ist die Vorstellung Kshur. 8 fg., wonach der *Prāna* schon vom Nabel bis zum Herzen an der *Suṣumnā*, wie die Spinne am Faden (das Bild auch Maitr. 6,22), emporklimmt, und ebenso weiter vom Herzen aufwärts, wobei er mit dem Messer der Yogakraft alle Glieder abschneidet, die 72000 und die 101 Adern mit Ausnahme der (101<sup>sten</sup>) *Suṣumnā* spaltet, in dieser seine guten und bösen Zustände zurückläßt und auf ihr, die in Brahman mündet, emporsteigt. So streift der Yogin nach Maitr. 6,19 alles Vorstellen, alles Bewußtsein, den ganzen, vorher schon von der Außenwelt isolierten psychischen Apparat (das *liṅgaṃ nirāgrayam*, vgl. Sāṅkhya-K. 41) von sich ab und „geht in dem höchsten, wortlosen, unoffenbaren Brahman unter“ (Maitr. 6,22);

Doch die Lust, die beim Hinschmilzen  
Des Geist's sich selbst zum Zeugen nur  
Besitzt, ist Brahman, rein, ewig,  
Der wahre Weg, die wahre Welt (Maitr. 6,24).

Wer „auf diese Art allezeit den Yoga treibt der Ordnung nach“, der erlangt nach drei Monaten das Wissen, nach vierein Frucht des  
Yoga. nach fünf ihre Stärke und nach sechs Absolutheit, Amṛitab. 28 fg.; ihm wird nach sechs Monaten „vollkommene Yogakraft zu teil“, Maitr. 6,28. Durch fortgesetzte Meditation der Moren wird sein Leib in stufenweiser Verfeinerung erdartig, wasserartig, feuerartig, windartig, raumartig, bis man zuletzt nur noch durch sich und in sich denkt (*cintayed ātmanā ātmani*, Amṛitab. 30—31).

Der weiß nichts mehr von Krankheit, Alter, Leiden,  
Der einen Leib erlangt aus Yogafeuer.

Behendigkeit, Gesundheit, Unbegehren,  
Ein klares Antlitz, Lieblichkeit der Stimme,  
Schöner Geruch, der Ausscheidungen wenig, —  
Darin bethätigt sich zuerst der Yoga (Çvet. 2,12—13).

Das Yogadenken befreit von allen Sünden, Yogat. 1, wäre auch die Sünde „gleich Bergen erstreckend viele Meilen sich“, Dhyānab. 3;

Durch Tausende von Geburten  
Wer nicht verzehrt der Sünde Schuld,  
Erblickt endlich durch den Yoga  
Des Samsāra Vernichtung hier (Yogaç. 10).

## XVII. Rückblick auf die Upanishad's und ihre Lehren.

### 1. Vorbemerkungen.

Opferkultus  
und Ātman-  
lehre.

§ 1. Die *Upanishad's* (von den späteren und weniger wichtigen abgesehen) sind uns überliefert als *Vedānta* („Veda-Ende“), d. h. als die Schlufskapitel der den Opferkultus lehrenden und allegorisch ausdeutenden *Brāhmaṇa's* und *Āraṇyaka's*, stehen aber, je älter um so mehr, zu dem ganzen vedischen Opferbetriebe in schroffem Gegensatze; Brih. 1,4,10: „Wer nun eine andre Gottheit [als den Ātman, das Selbst] verehrt und spricht: «Eine andre ist sie, und ein anderer bin ich», der ist nicht weise; sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter. So wie viele Haustiere dem Menschen von Nutzen sind, also ist auch jeder einzelne Mann den Göttern von Nutzen. Wenn auch nur ein Haustier entwendet wird, das ist unangenehm, wie viel mehr, wenn viele! — Darum ist es denselben nicht angenehm, daß die Menschen dieses wissen.“

Könige als  
erste Pfleger  
der Upani-  
shadlehre.

§ 2. Dieser Gegensatz der Ātmanlehre gegen den Opferkultus läßt erwarten, daß dieselbe zunächst bei den Brahmanen auf Widerstand stiefs. Ein Beispiel dieser Art ist uns erhalten in *Yājñavalkya*, welchem Brih. 3—4 von seiten der Brahmanen Eifersucht und Widerspruch, von seiten des Königs *Janaka* begeisterte Zustimmung zu teil wird. Dieser Widerstand mag veranlaßt haben, daß die Ātmanlehre, obgleich ursprünglich von Brahmanen wie *Yājñavalkya* ausgegangen, ihre erste Pflege und Fortbildung in den freier denkenden Kreisen der *Kshatriya's* fand, vor den Brahmanen hingegen längere Zeit als



Geheimnis (*upanishad*) gehütet wurde und so denselben vor-enthalten blieb. Brih. 2,1 (Kaush. 4) weiß der Brahmane Bâlâki nicht, daß das Brahman der Âtman ist und wird darüber von dem König Ajâtaçatru belehrt; Chând. 5,11—18 lernen sechs Brahmanen „von großer Schriftgelehrtheit“ erst von dem König Açvapati, daß sie den Âtman Vaiçvânara vor allem in sich selbst zu suchen haben; ebenso werden Chând. 7 der Brahmane Nârada durch den Kriegsgott Sanatkumâra und Chând. 1,8—9 drei Brahmanen durch den König Pravâhana unterwiesen; und Chând. 5,3—10 (Brih. 6,2) belehrt derselbe König Pravâhana den Brahmanen Uddâlaka Âruṇi über die Seelenwanderung mit der Bemerkung (Brih. 6,2,8): „diese Wissenschaft ist bis auf diesen Tag noch nie von einem Brahmanen besessen worden“.

§ 3. Nach diesen Zeugnissen, welche umsomehr ins Gewicht fallen, als sie uns durch die Brahmanen selbst überliefert sind, hätten die Brahmanen die wichtigsten Lehrstücke der Âtmanwissenschaft erst von den Kshatriya's übernommen und sodann mit der Zeit ihrem vedischen Lehrpensum angegliedert, wodurch dann die *Upanishad*'s zu dem, was sie jetzt sind, zum *Vedânta*, wurden. Der Gegensatz gegen den Opferkultus wurde dabei durch allegorische Umdeutungen, bei denen jede Schule ihren besondern Weg einschlug (oben S. 110), mehr verschleiert als überbrückt. Daß die Brahmanen weiterhin die Âtmanlehre als ihr Privilegium mit Prätension in Anspruch nahmen, scheint der Vers zu besagen (Taitt. Br. 3,12,9,7): „nur wer den Veda kennt, versteht den großen, allgegenwärtigen Âtman“. Jedenfalls hat die Fortbildung und schulmäßige Ausgestaltung der Âtmanlehre in ihren Händen gelegen. Als letzter Niederschlag dieser Thätigkeit sind die ältesten der vorhandenen *Upanishad*'s zu betrachten, an welche sich dann mit der Zeit jüngere, in gleichem Geiste gehaltene Produkte anschlossen, welche die Namen *Upanishad* und *Vedânta* mit mehr oder weniger Recht tragen. Eine schriftliche Fixierung erfolgte wohl erst viel später. Aus Kâṭh. 2,7—9: „ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang“, scheint zu folgen, daß die ältern *Upanishad*'s damals noch nicht aufgezeichnet waren.

Aneignung durch die Brahmanen und allegorische Verwebung mit dem Ritual.

Chronologie  
der Upani-  
shadtexte.

§ 4. Eine genaue Chronologie der Upanishad's läßt sich nicht aufstellen, da jede der größern Upanishad's ältere und auch jüngere Texte nebeneinander enthält. Im ganzen und großen aber dürfte die von uns oben S. 23—26 aufgestellte Klassifikation und Reihenfolge auch der historischen Abfolge entsprechen. Die nähere Begründung derselben ist aus dem ganzen Verlaufe unserer Darstellung zu entnehmen. Von besonderm Gewicht ist der von uns, wie wir denken, erbrachte Nachweis, daß Bṛih. 1—4 (nicht der Nachtrag 5—6) nebst Çatap. Br. 10,6 älter als alle übrigen Texte von Bedeutung, namentlich auch älter als die Chândogya-Upanishad sind, welche nicht nur, wie bekannt, von Çatap. Br. 10 (Chând. 3,14. 4,3. 5,11—18) abhängig ist, sondern auch von den Yājñavalkyatexten Bṛih. 3—4 nebst 1,4. 2,4, wie sich daraus ergibt, daß mehrfach Gedanken der letztern von der Chând. Up. reproduziert und dabei mißverstanden werden (vgl. darüber oben S. 185 fg., 210 fg., 96 fg.). — Hiernach werden wir die ursprünglichste Form der Upanishadlehre vor allem in den Yājñavalkyareden des Bṛihadâraṇyakam zu suchen haben.

## 2. Der Idealismus als Grundanschauung der Upanishad's.

Vor-  
geschichte  
der Upani-  
shadlehre.

§ 5. Schon in dem Gedanken der Einheit, wie er sich ausspricht in den Worten R̥igv. 1,164,46: *ekam sad viprâ bahudhâ vadanti*, „vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“, lag keimartig der Grundgedanke der ganzen Upanishadlehre beschlossen. Denn dieser Vers würde, in voller Strenge genommen, besagen, daß alle Vielheit, mithin alles Nebeneinander im Raume, alles Nacheinander in der Zeit, alles Aufeinander als Ursache und Wirkung, alles Gegeneinander von Subjekt und Objekt, nur auf Worten beruhend (*vadanti*) oder, wie man später sagte, „an Worte sich klammernd“ (*vâcârambhaṇa*, Chând. 6,1,4), und daß nur die Einheit in vollem Sinne real ist. Diese Einheit suchte man, wie wir dies im ersten Teile unseres Werkes verfolgt haben, zunächst zu erfassen in dem mythologischen Begriffe des *Prajâpati*, sodann in dem rituellen Begriffe des *Brahman*, endlich, ohne diesen fallen zu lassen und durch eine bloße Verschärfung des schon in ihm liegenden

subjektiven Momentes, in dem philosophischen Begriffe des *Ātman*. Aber auch der *Ātman*begriff ist zunächst noch nicht rein von mythischen (von den Göttern, *Prajāpati* und *Brahman* ihm angeerbten) Bestimmungen. So, wenn es *Ātap. Br.* 10,6,3 (oben I, 1 S. 264) von dem *Ātman*, nachdem er als alle Welten durchdringend und zugleich, unfasbar klein, im eignen Innern wohnend geschildert worden, zum Schlusse heisst: „er ist meine Seele; zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen“. Jeder fühlt den Widerspruch dieser Worte, und daſs es keines Eingehens nach dem Tode bedarf, wenn der *Ātman* wirklich „meine Seele ist“. — Der erste, welcher, dies erkennend, den Begriff des *Ātman* in seiner vollen, subjektiven Schärfe erfaſst und damit die eigentliche Upanishadlehre begründet hat, ist der (selbst durchaus mythische) *Yājñavalkya* der *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad*.

§ 6. Die Lehre des *Yājñavalkya* (was sich auch immer hinter diesem Namen verbergen mag) ist ein schroffer, kühner, excentrischer Idealismus (vergleichbar dem des *Parmenides*), welcher in drei Sätzen gipfelt:

Die Grund-  
lehren des  
*Yājñavalkya*.

1) Der *Ātman* ist das Subjekt des Erkennens in mir; *Bṛih.* 3,8,11: „Wahrlich, o *Gārgī*, dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt. Nicht giebt es aufser ihm ein Sehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Hörendes, nicht giebt es aufser ihm ein Verstehendes, nicht giebt es aufser ihm ein Erkennendes. Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben.“ Hier wird der obige Grundsatz klar ausgesprochen; zugleich aber werden zwei weitere Sätze als Folgerungen aus ihm gezogen, die in anderen Stellen vielfache Bestätigung finden:

2) Der *Ātman*, als das Subjekt des Erkennens, ist selbst unerkennbar; *Bṛih.* 3,4,2: „nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens“ u. s. w.; *Bṛih.* 2,4,14: „durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkennen erkennen?“

3) Der *Âtman* ist die alleinige Realität; in ihm ist, nach obiger Stelle, der Raum mit allem, was er enthält, eingewoben und verwoben; Bṛih. 2,4,5: „wer den *Âtman* gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst“; Bṛih. 2,4,6: „das Weltall wird den preisgeben, der das Weltall auferhalb des *Âtman* weifs“; Bṛih. 2,4,14: nur „wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern“ u. s. w.; Bṛih. 4,3,23: „aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte“; Bṛih. 4,4,19:

Im Geiste sollen merken sie:  
Nicht ist hier Vielheit irgendwie;  
Von Tod zu Tode wird verstrickt,  
Wer eine Vielheit hier erblickt.

Kern und  
Schale der  
Upanishad-  
lehre.

§ 7. Diese drei Gedanken sind der Kern der Upanishadlehre und mit ihr der innerste Kern der ganzen religiösen und philosophischen Anschauung Indiens geworden und geblieben. Aber dieser Kern wurde im Verlaufe von einer, mit der Zeit immer dicker werdenden, Schale umgeben, welche ihn vielfach entstellt und verdeckt, bis schließlich auf der einen Seite der Kern ganz abstirbt und nur die Schale übrig bleibt (*Sânkhya*-system), während von der andern Seite eine reinliche Scheidung beider Elemente durch Unterscheidung einer esoterischen, höhern (*parâ vidyâ*), und einer exoterischen, niedern Wissenschaft (*aparâ vidyâ*) versucht wird (*Vedânta*-system). Dieser Prozeß ist ein sehr begreiflicher. Denn die auf unmittelbarer Intuition beruhenden *Yâjñavalkyagedanken*, indem sie in dem Bewußtsein der Mitmenschen und der Nachwelt Eingang gewannen, trafen dieses Bewußtsein nicht frei an, sondern vorweg eingenommen durch zwei Elemente, denen sie sich anpassen hatten; das eine waren die aus der Vergangenheit überkommenen Traditionen, das andere war die uns allen von Natur eigene, empirische Anschauung der Welt und ihrer räumlichen, zeitlichen und kausalen Ordnung. Aus einer stufenweise zunehmenden *Accommodation* an diese beiden Elemente erklärt sich der ganze folgende Entwicklungsgang mit seinen

scheinbar oft nicht zusammenstimmenden Erscheinungen vollkommen, wie wir im Folgenden an den verschiedenen Teilen der Upanishadlehre in der Kürze nachweisen wollen.

### 3. Theologie (Lehre vom Brahman oder Âtman).

§ 8. Der *Âtman* ist das Subjekt des Erkennens in uns; das erkennende Subjekt ist „der höchste Gipfel alles dessen, was als *Âtman* bezeichnet werden kann“ (*sarvasya âtmanah parâyanam*, Bṛih. 3,9,10). Zu diesem, in den Yājñavalkya-lehren erreichten Gipfel ist das indische Denken, mit stufenweiser Verschärfung des subjektiven Momentes, durch die Begriffe *Purusha* (Mensch), *Prâṇa* (Leben), *Âtman* (Selbst) emporgestiegen, an welche sich noch die mehr symbolischen Auffassungen des Weltprincips als *Âkâça* (Raum), *Manas* (Wille), *Âditya* (Sonne) u. a. anschließen. In diesen Begriffen bewegt sich das Denken vor der Zeit der Upanishad's und zum Teil noch in diesen selbst, und vielleicht gelingt es mit der Zeit, diejenigen Abschnitte, welche noch vor der Erfassung des *Âtman* als Erkenntnissubjekt liegen, zu unterscheiden von denen, welche, wie alles Folgende, unter dem Einflusse der Yājñavalkyagedanken stehen. So ist in den ältern Texten das oberste Princip noch der *Purusha-Prâṇa* (Ait. Âr. 2,1—3), der *Prâṇa* (Bṛih. 1,1—3. Chând. 1,2—3. 4,3. Kaush. 2), *Âditya* (Chând. 3), der *Âkâça* (Chând. 1,9,1: „der *Âkâça* ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen, der *Âkâça* ist älter als sie alle, der *Âkâça* ist der letzte Ausgangspunkt“). Auch Zusammenfassungen kommen schon vor; so wenn Çatap. Br. 10,6,3 (Chând. 3, 14) der (noch transcendent aufgefaßte) *Âtman* als der „*prâṇasya âtmâ*“ bezeichnet und als *mano-maya*, *prâṇa-çarîra*, *bhâ-rûpa*, *âkâça-âtman* geschildert wird; oder wenn es Chând. 4,10,5 heißt: „Brahman ist Leben (*prâṇa*), Brahman ist Freude (*kam = ânanda*), Brahman ist Weite (*kham = âkâça*)“.

Die Âtman-  
lehre vor  
Yājña-  
valkya.

§ 9. Anders in den spätern Texten. Jetzt ist nicht mehr der *Purusha* Princip, sondern der ihn aus den Urwassern ziehende *Âtman* (Ait. 1,1), nicht mehr der *Âkâça*, sondern das,

Die Âtman-  
lehre nach  
Yājña-  
valkya.

was in ihm ist (*tasmin yad antar*, Chând. 8,1; *te yad antarâ*, 8,14), nicht mehr der *Prâna*, sondern der durch fortgesetzte Vertiefung in dessen Wesen gewonnene *Bhûman*, „die Unbeschränktheit“, d. h. das, alles in sich, nichts aufser sich wissende, Subjekt des Erkennens: „Wenn einer [aufser sich] kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn er ein anderes sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte“ (Chând. 7,15—24). Sehr deutlich tritt der Umschwung hervor, wenn Ait. 1 nicht mehr, wie vorher (Ait. Âr. 2,1—3), als oberstes Princip der *Prâna-Purusha*, sondern der *Âtman* auftritt, und dieser sodann (Ait. 3) als das alle Dinge in sich begreifende Bewußtsein (*prajñâ*) erklärt wird, — noch deutlicher Kaush. 3—4, wo immer wieder die, nur aus einem Kompromiß heterogener Vorstellungsreihen begreifliche, Gleichung „*prâna* = *prajñâ*“ eingeschärft wird. Alle diese Wandlungen scheinen schon unter der Einwirkung des Gedankens erfolgt zu sein, welcher in erster, ursprünglicher Frische in den Reden des Yâjñavalkya auftritt, daß der *Âtman* das, selbst unerkennbare, alle Dinge als Vorstellung in sich tragende Subjekt des Erkennens ist. Wie sehr dieser Gedanke die ganze, weiter folgende Entwicklung der indischen Theologie beherrscht, mögen einige Beispiele vor Augen stellen.

Der *Âtman*  
ist das Sub-  
jekt des Er-  
kennens.

§ 10. 1) Der *Âtman* ist das Subjekt des Erkennens. Er ist „der aus Erkenntnis bestehende (*viññanamaya*), in dem Herzen innerlich leuchtende Geist“ (Bṛih. 4,3,7 fg.), das Licht, welches leuchtet, wenn Sonne, Mond, Sterne und Feuer erloschen sind (Bṛih. 4,3,2—6), das „Licht der Lichter“ (Bṛih. 4,4,16. Muṇḍ. 2,2,9), das Licht, „welches inwendig hier im Menschen ist“ und zugleich jenseits des Himmels, in den höchsten, allerhöchsten Welten leuchtet (Chând. 3,13,7), das „höchste Licht“, in welches im Tiefschlaf eingehend, die Seele „hervortritt in eigener Gestalt“ (Chând. 8,3,4. 8,12,3). Und an dieses, allem erst die Erkennbarkeit verleihende Licht des Bewußtseins haben wir auch zu denken, wenn es heißt (Kâth. 5,15. Çvet. 6,14. Muṇḍ. 2,2,10):

Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,  
 Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.  
 Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,  
 Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

Dieses allein selbstleuchtende Bewußtseinslicht ist der „Seher“ (*vipaṣcit*), welcher nach Kāth. 2,18 nicht geboren wird und nicht stirbt, der „Allschauende“ (*paridraśtar*), Praṇa 6,5, der „Zuschauer“ (*sākshin*), wie der Ātman von Çvet. 6,11 an so oft in spätern Upanishad's genannt wird.

§ 11. 2) Der Ātman, als Subjekt des Erkennens, kann nie Objekt für uns werden und ist daher selbst unerkennbar. „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens“ u. s. w. (Bṛih. 3,4,2). Welche Vorstellung wir uns auch von ihm bilden mögen, immer heißt es: *neti, neti*, „er ist nicht so, er ist nicht so“ (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26. 2,3,6). Er ist dasjenige, „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn“ (Taitt. 2,4), „nicht erkannt vom Erkennenden, erkannt vom Nichterkennenden“ (Kena 11).

Der Ātman  
ist uner-  
kennbar.

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,  
 Nicht durch Sehen erfafst man ihn;  
 „Er ist!“ durch dieses Wort wird er  
 Und nicht auf andre Art erfafst (Kāth. 6,12).

Daher ist er nur durch negative Bestimmungen charakterisierbar. Er ist „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang, nicht rot und nicht anhaftend, nicht schattig und nicht finster, nicht Wind und nicht Äther, nicht anklebend, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem, ohne Mündung und ohne Maſs, ohne Inneres und ohne Äuſeres“ (Bṛih. 3,8,8), „unsichtbar, ungreifbar, ohne Stammbaum, farblos, ohn' Aug' und Ohren, ohne Händ' und Füſe“ (Mund. 1,1,6). Auch die drei Bestimmungen als „Sein, Denken und Wonne“ (*sac-cid-ānanda*), durch welche eine spätere Zeit den Ātman charakterisierte, und die sich einzeln schon vielfach in den ältern Upanishad's nachweisen lassen (oben S. 117—133), sind im Grunde nur negativ; denn das „Sein“ des

Âtman ist kein Sein wie es die Erfahrung zeigt, und in empirischem Sinne vielmehr ein Nichtsein, und ebenso ist das „Denken“ nur die Negation alles objektiven Seins, und die „Wonne“ die Negation alles Leidens, wie sie im tiefen, traumlosen Schläfe besteht, aus dessen Beobachtung, wie wir zeigten (S. 129), diese Bestimmung ursprünglich geschöpft wurde.

Der Âtman  
ist das  
allein Reale.

§ 12. 3) Der Âtman ist die alleinige Realität (*satyam, satyasya satyam*); denn er ist die in aller empirischen Mannigfaltigkeit zur Erscheinung kommende metaphysische Einheit; diese Einheit aber ist nirgendwo anders zu finden als in uns, in unserem Bewußtsein, welchem, wie in herrlicher Ausführung Brîh. 3,8 zeigt, der ganze Raum mit allem seinem Inhalte, mit Erde, Luftraum und Himmel, „eingewoben und verwoben“ ist. Darum ist mit Erkenntnis des Âtman (es handelt sich hier nicht um ein Erkennen in empirischem Sinne) alles erkannt (Brîh. 2,4,5. Chând. 6,1,2. Muṇḍ. 1,1,3), wie mit Ergreifen des Instrumentes alle Töne ergriffen sind (Brîh. 2,4,7—9). Der ist von Menschen, Göttern und aller Welt verlassen, welcher die Welt auferhalb des Âtman weiß (Brîh. 2,4,6). Alles aufer ihm ist nur „gleichsam“ (*iva*) vorhanden; in Wahrheit giebt es keine Vielheit (Brîh. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11) und kein Werden, „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name“ (Chând. 6,1,4 fg., vgl. 8,1,3). Denselben Geist atmen die spätern Upanishad's; Îçâ 1 fordert uns auf, das ganze Weltall in Gott (d. h. in den Âtman) zu versenken; Çvet. 4,10 erklärt die Natur für eine *Mâyâ* (Illusion), und noch Nṛisinhott. 9 macht die treffende Bemerkung, daß nie ein Beweis für das Vorhandensein einer Zweiheit möglich, und daß nur der zweitlose Âtman (als Subjekt des Erkennens) beweisbar sei.

#### 4. Kosmologie und Psychologie.

Pan-  
theistische  
Fort-  
bildung.

§ 13. Pantheismus. Die metaphysische Erkenntnis bestritt das Vorhandensein einer Realität auferhalb des Âtman, d. h. des Bewußtseins; die empirische Anschauung hingegen lehrte, daß eine vielheitliche Welt aufer uns bestehe. Aus



einer Verbindung dieser Gegensätze entstand das Dogma, welches in allen Upanishad's den breitesten Raum einnimmt und füglich (obgleich seinem Ursprunge nach von dem europäischen Pantheismus sehr verschieden) als Pantheismus bezeichnet werden kann: die Welt ist real, aber dennoch bleibt der Âtman das allein Reale, denn die Welt ist der Âtman. Diese Identität von Welt und Âtman wird schon von Yājñavalkya (der so wenig wie Parmenides es vermeiden kann, sich vorübergehend auch wieder auf den empirischen Standpunkt zu stellen) gelehrt, wenn er Bṛih. 3,7 den Âtman als den *Antaryāmin* feiert; oder wenn er Bṛih. 3,8,9 schildert, wie der Âtman Sonne und Mond, Himmel und Erde, die ganze Welt und ihre Ordnung trägt und erhält; oder wenn er Bṛih. 4,2,4 das erkennende Subjekt in uns sich plötzlich als die Welt um uns her nach allen Seiten ausbreiten läßt. Zahlreich sind die spätern Stellen und brauchen hier nicht wiederholt zu werden, welche den Âtman als das unendlich Kleine in uns identisch setzen mit dem unendlich Großen außer uns, wobei die Identität beider Seiten, des Âtman und der Welt, unermüdlich eingeschärft wird, wie eine Sache, welche dessen gar sehr bedürftig ist.

§ 14. Kosmogonismus. Nichtsdestoweniger blieb die Gleichung „Âtman = Welt“ eine sehr undurchsichtige. Der einheitliche Âtman und die vielheitliche Welt, so oft man sie auch zusammenbrachte, fielen immer wieder auseinander. Es war daher ein natürlicher Schritt, wenn mit der Zeit mehr und mehr an Stelle jener nicht zu begreifenden Identität die empirisch geläufige Anschauungsform der Kausalität trat, vermöge deren der Âtman als die zeitlich vorhergehende Ursache, und die Welt als seine Wirkung, seine Schöpfung erschien, wodurch ein Anschluß an die altvedischen Kosmogonien möglich wurde. Ein solcher liegt noch nicht vor Bṛih. 1,4, wo die kosmogonische Form nur dient, um die Abhängigkeit aller Welterscheinungen vom Âtman zu erläutern, wohl aber Chând. 3,19. 6,2. Taitt. 2,6. Ait. 1,1 u. s. w. Charakteristisch ist hierbei, daß der Âtman, nachdem er die Welt aus sich ausgebreitet, selbst als Seele in sie hineinfährt; Chând. 6,3,2:

Kosmogonistische Fortbildung.

„Jene Gottheit beabsichtigte: Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbste eingehen“; Taitt. 2,6: „nachdem er die Welt geschaffen, ging er in dieselbe ein“; Ait. 1,3,11: „er erwog: wie könnte dieses ohne mich bestehen?... Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein.“ Die individuelle Seele ist und bleibt auch auf dieser Stufe noch identisch mit dem Atman; sie ist nicht, wie alles andere, eine Schöpfung des Âtman, sondern sie ist der Âtman selbst, wie er in die von ihm geschaffene Welt einget. Ein Unterschied zwischen höchster und individueller Seele besteht auch jetzt noch nicht.

Theistische  
Fort-  
bildung.

§ 15. Theismus. Eine weitere und auch zeitlich spätere Entwicklungsstufe ist der Theismus, welcher erst da beginnt, wo die höchste und individuelle Seele in Gegensatz zu einander treten. Dies wurde vorbereitet durch Stellen wie Brih. 4,4,22. Kaush. 3,8 (Schluss); aber erst Kâth. 1,3 und weiterhin tritt die individuelle Seele mehr und mehr deutlich der höchsten als ein „Anderer“ (Çvet. 4,6—7. 5,8 u. s. w.) gegenüber; gleichzeitig stellt sich, als die unvermeidliche Konsequenz des Theismus, die Prädestination ein, Kâth. 2,23 (Mund. 3,2,3):

Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:  
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Das Hauptdenkmal dieses Theismus ist die Çvetâçvatara-Upanishad, nur dafs alle jene frühern Entwicklungsstufen, die idealistische, pantheistische und kosmogonistische, daneben fortbestehen, wie ja überhaupt auf religiösem Gebiete neben dem Neuen das Alte seine geheiligten Rechte zu behaupten pflegt, wodurch dann leicht tiefgehende, innere Widersprüche entstehen.

End-  
resultat:  
Atheismus  
und  
Deismus.

§ 16. Atheismus und Deismus (Sâñkhya- und Yoga-System). Mit der Anerkennung einer realen Welt aufer dem Âtman und mit der Spaltung des letztern in die höchste Seele und eine Vielheit individueller Seelen waren die Vorbedingungen des spätern Sâñkhyasystems gegeben. Denn jene Spaltung mußte zum Absterben des einen Zweiges, nämlich

der höchsten Seele, führen, da sie in Wahrheit von jeher nur aus der Thatsache der individuellen Seele ihre Lebenskraft geschöpft hatte. Indem man die schöpferischen und bewegendes Kräfte in die Materie selbst verlegte, wurde Gott überflüssig, und es blieben nur die *Prakriti* und die Vielheit der individuellen *Purusha's* übrig, — die Voraussetzungen des Sāṅkhyasystems, welches sich philosophisch wohl auf keinem andern als dem von uns betretenen Wege begreifen läßt. — Eine Rehabilitierung des Theismus erfolgte im Yogasysteme, welches die auf der Upanishadlehre beruhende Yogapraxis, seinem spätern Ursprung entsprechend, auf der sehr wenig hierzu geeigneten Grundlage des Sāṅkhyasystems aufbaut, und zwar unter Wiedereinführung des Gottesbegriffs, welcher jedoch auf diesem Boden kein rechtes Leben zu gewinnen vermochte, sodaß man diese Theorie (der Sache, wenn auch nicht der Entstehung nach) füglich mit dem Deismus der neuern Philosophie in Parallele stellen kann.

#### 5. Eschatologie (Seelenwanderung und Erlösung).

§ 17. In dem Maße, wie an Stelle der altvedischen Götter das *Brahman* getreten war und dieses seine Interpretation in dem Begriffe des *Ātman* gefunden hatte, war auch die im *Ṛigveda* bestehende Hoffnung, nach dem Tode zu den Göttern einzugehen, mit der Zeit zu einer solchen geworden, mit dem *Brahman*, und weiterhin mit dem *Ātman* „Weltgemeinschaft“, „Lebensgemeinschaft“ zu erlangen. Hierbei wurde auch der Begriff des *Ātman*, vermöge der Nachwirkung dessen, was er verdrängt hatte, zunächst noch transcendent gefaßt, und es hieß: „er ist meine Seele (*ātman*); zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen“ (*Çatap. Br.* 10,6,3,2). — Aber wenn der *Ātman* wirklich meine Seele, mein Selbst ist, bedarf es keines Hingehens, sondern nur dieser Erkenntnis, um der Erlösung voll und ganz teilhaft zu werden. Wer erkannt hat: *aham brahma asmi* „ich bin Brahman“, der wird nicht erlöst, sondern der ist schon erlöst; er durchschaut die Illusion der Vielheit, weiß sich als das allein Reale, als den Inbegriff alles Vorhandenen und ist

Die Erlösung als Einswerden mit dem *Ātman*.

dadurch alles Begehrens (*kāma*) überhoben, denn „was kann wünschen, wer alles hat (Gaudap. 1,9)?“ — Auch dies lehrt als erster, Yājñavalkya in den Worten (Bṛih. 4,4,6): „Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf.“

Empirische  
Form der  
Erlösungs-  
lehre.

§ 18. Die Erlösung wird nicht durch die Erkenntnis des *Ātman* bewirkt, sondern diese Erkenntnis selbst ist schon die Erlösung. Wer sich als den *Ātman* weiß, der hat damit die vielheitliche Welt und das durch die Vielheit bedingte Begehren als eine Illusion erkannt, die ihn nicht weiter mehr täuschen kann. Sein Leib ist nicht mehr sein Leib, seine Werke sind nicht mehr seine Werke; ob er noch fortfährt zu leben und zu handeln oder nicht, ist, wie alles andere, gleichgültig (*Īçā* 2). — Aber der Schein der empirischen Erkenntnis besteht noch fort, und auf ihm beruht es, daß die Erlösung voll und ganz erst nach Dahinfall des Leibes erreicht zu werden scheint. Und ein noch weiter gehender Einfluß der empirischen Anschauungsweise im Verein mit den Überlieferungen der Vorzeit bewirkte, daß jene, durch das erlösende *Ātman*-wissen vollbrachte, innere Befreiung von der Welt erschien als ein Emporsteigen aus der Welt zu transscendenten Fernen hin, um dort erst mit Brahman, mit dem *Ātman* vereinigt zu werden. So entstand die Theorie des Götterweges (*devayāna*), welcher nach dem Tode den Erlösten durch eine Anzahl leuchtender Schichten zur Vereinigung mit Brahman führt, von wo „keine Wiederkehr ist“ (Chând. 4,15,5).

Wiedertod  
und Seelen-  
wanderung.

§ 19. Aber was wird aus denen, welche sterben ohne sich als *Ātman* erkannt zu haben? Die Brāhmaṇa's stellten ihnen für ihre guten und bösen Werke als Vergeltung Freuden und Leiden im Jenseits in Aussicht. Zu den letztern gehörte auch der „Wiedertod“ (*punarmṛityu*). Im Gegensatze zu der Unsterblichkeit, *amṛitatvam*, wörtlich dem „Nicht-mehr-sterbenkönnen“ der Vollendeten bestand für die übrigen die Möglichkeit, im Jenseits neben anderm Unheil ein „Abermals-sterbenmüssen“ zu erdulden, welches, da es sich um die bereits

Verstorbenen handelt, nicht als ein körperlicher Vorgang, sondern unbestimmt als eines der Leiden zu denken ist, welche als Vergeltung der Übelthaten im Jenseits bevorstehen. Erst die Upanishad's — und wiederum zuerst durch den Mund des Yājñavalkya — verlegen diesen als Vergeltung drohenden Wiedertod aus dem imaginären Jenseits ins Diesseits, indem sie ihm ein abermaliges Erdendasein vorausgehen lassen. So entsteht die Theorie der Seelenwanderung (*samsāra*), welche nicht beruht auf abergläubischen Vorstellungen von einem Wiederkommen der Toten in allerlei Gestalten, wie solche sich bei allen Völkern und auch in Indien finden, sondern, wie die Texte ausweisen, auf der Wahrnehmung der Verschiedenheit der Charaktere und der Schicksale der einzelnen Menschen, welche man sich erklärte als verschuldet durch die Werke in einem frühern Dasein; Brih. 3,2,13: „fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses“; Brih. 4,4,5: „je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. ... Je nachdem er das Werk thut, danach ergeht es ihm.“

§ 20. Diese Worte des Yājñavalkya (die ältesten, in denen eine Seelenwanderung vorkommt) setzen an die Stelle der jenseitigen Vergeltung eine diesseitige, welche durch eine neue Geburt auf Erden, wie es scheint sofort nach dem Tode, stattfindet (vgl. das Bild von der Raupe Brih. 4,4,3). Indem diese Theorie Eingang fand, blieb daneben die altvedische Vorstellung einer Vergeltung im Jenseits für alles Gute und Böse gleichfalls bestehen; und schließlicly wurde beides kombiniert, indem man eine doppelte Vergeltung lehrte, die erste im Jenseits, welche dauert *yāvat sampātam* „so lange ein Bodenrest [der Werke] bleibt“ (Chând. 5,10,5), worauf dann alles nochmals vergolten wird durch ein neues Erdendasein. Diese Vergeltung des schon Vergoltenen widerspricht so sehr der ganzen Idee der Vergeltung, daß sie unmöglich anders als aus der Verknüpfung heterogener Vorstellungen verstanden werden kann. Sie ist der Standpunkt der „Fünffeuerlehre“

Kombination der jenseitigen und der diesseitigen Vergeltung.

(*pañcāgnividyā*), Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2), welche, analog dem in Brahman ohne Wiederkehr führenden Götterweg (*devayāna*), einen zum Monde und dann zurück zur Erde führenden Väterweg (*pitṛiyāna*) konstruiert, in Kaush. 1 noch weiter modifiziert wird und die Grundlage für die ganze folgende Entwicklung geworden und geblieben ist.

Ursprung  
des Yoga  
und des  
*Sannyāsa*.

§ 21. Die Einkleidung der Erlösungslehre in empirische Anschauungsformen brachte es mit sich, daß man die Erlösung, als wäre sie ein Geschehen in empirischem Sinne, unter dem Gesichtspunkte der Kausalität als eine Wirkung auffaßte, welche durch geeignete Ursachen hervorgebracht oder doch befördert werden könne. Nun bestand die Erlösung, nach ihrer äußern Erscheinungsweise

- 1) in der Aufhebung des Bewußtseins der Vielheit,
- 2) in der notwendig aus ihr folgenden und sie begleitenden Aufhebung alles Begehrens.

Diese beiden Symptome künstlich hervorzubringen, war der Zweck zweier charakteristischer Erscheinungen der spätern indischen Kultur,

1) des *Yoga*, welcher durch Zurückziehung der Organe von den Sinnendingen und Konzentration in das eigene Innere die vielheitliche Welt auszulöschen und dadurch die Einswerdung mit dem *Ātman* zu erreichen sucht;

2) des *Sannyāsa*, welcher durch „Vonsichwerfen“ der Heimat, des Besitzes, der Familie und alles dessen, was dem Begehren Nahrung giebt, jene Befreiung von allem Erdenhange zu verwirklichen bemüht ist, in der eine tiefere Lebensauffassung auch in andern Zeiten und Ländern die höchste Aufgabe des Erdendaseins erkannt hat und so wohl auch in aller Zukunft erkennen wird.





UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

This book is DUE on the last date stamped below.

Fine schedule: 25 cents on first day overdue

50 cents on fourth day overdue

One dollar on seventh day overdue.

OCT 10 1947

AUG 28 1951

REC. CIR. AUG 1 1951

LD 31-100m 12,46 (A2012:16)4120

39



